İBRAHİM KALIN

PERDE *ve* MÂNÂ

AKIL ÜZERİNE BİR TAHLİL

İnsan



İNSAN

İNSAN YAYINLARI : 742
İBRAHİM KALIN DİZİSİ : 4

REASON AND RATIONALITY IN THE QURAN
© İBRAHİM KALIN
© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI. NİSAN 2020

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
ISBN 978-975-574-939-6

PERDE VE MÂNÂ
- AKIL ÜZERİNE BİR TAHLİL -
İBRAHİM KALIN

ÇEVİREN
DR. ALİ SEBETCİ

EDİTÖR
SALİHA ŞİŞMAN

İÇ DÜZEN
MUSTAFA ENES ERDOĞAN

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
HARUN TAN

BASKI-CİLT
ERKAM YAYIN VE SAN. TİC. A.Ş.
İKİTELLİ ORGANİZE SAN. BÖLG. MAH.
ATATÜRK BULVARI HASEYAD 1. KISIM NO: 63/3 BAŞAKŞEHİR/İSTANBUL
MATBAA SERTİFİKA NO: 19891

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
WWW.İNSANYAYİNLARİ.COM.TR
İNSAN@İNSANYAYİNLARİ.COM.TR

PERDE VE MÂNÂ

- AKIL ÜZERİNE BİR TAHLİL -

İBRAHİM KALIN

İnsan

İBRAHİM KALIN

İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde yüksek lisansını, George Washington Üniversitesi'nde beşerî bilimler ve mukayeseli felsefe alanında Molla Sadra'nın varlık görüşü ve bilgi felsefesi üzerine yazdığı teziyle doktorasını tamamladı. College of the Holy Cross, Georgetown Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi'nde İslam düşüncesi ve İslam-Batı ilişkileri üzerine dersler verdi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nde akademik araştırmalar yaptı.

2005-2009 yılları arasında SETA Vakfı'nın kurucu başkanlığını yaptı. 2009 yılında Başbakan Başdanışmanlığı, 2012 yılında Başbakanlık Müsteşar Yardımcılığı, 2014 itibariyle de Büyükelçi sıfatıyla Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreter Yardımcılığı ve Cumhurbaşkanlığı Sözcülüğü görevine atandı.

Yazarın, İslam felsefesi, İslam-Batı ilişkileri ve Türk dış politikası üzerine yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır. Çalışmalarından bazıları şunlardır: *İslâm ve Batı* (İSAM Yay., 2007. Kitap, Türkiye Yazarlar Birliği 2007 Fikir Ödülü'ne layık görüldü; Yunanca ve Arnavutçaya tercüme edildi); *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (Küre Yay., 2013); *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford University Press, 2010) (Türkçesi: *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, Klasik Yay., 2015); *Mulla Sadra* (Oxford University Press, 2013); *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İnsan Yay., 2016). John Esposito ile birlikte hazırladığı *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century* (Oxford University Press, 2011) (Türkçesi: *İslamofobi 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, İnsan Yay., 2015); *Barbar, Modern, Medenî / Medeniyet Üzerine Notlar* (İnsan Yay., 2018); M. Ghazi bin Muhammad ve M. Hashim Kamali ile birlikte hazırladığı *War and Peace in Islam: The Uses and Abuses of Jihad* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2013) adlı çalışmaların, *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam* (Oxford University Press, 2014) adlı iki ciltlik ansiklopedinin ve *Mulla Sadra, The Book of Metaphysical Penetrations, A Parallel English-Arabic Text of Kitab al-Masha'ir* (Brigham Young University, 2014) kitabının editörlüğünü yaptı.

Ulusal ve uluslararası gazete, televizyon ve haber ajanslarında yazı, yorum ve mülakatları yayımlanan İbrahim Kalın, fotoğraf çekmekte ve Türk halk müziği icra etmektedir. Evli ve üç kız babasıdır.

İçindekiler

ÖNSÖZ 7

GİRİŞ 13

MODERN BAĞLAM: AYDINLANMA ÇAĞI AKLI 21

RATIO VE *INTELLECTUS* 33

RASYONALİTENİN ONTOLOJİK TEMELLERİ 43

BAĞLAMI İÇİNDE AKIL VE DÜŞÜNCE 51

KUR'AN'IN DÜŞÜNCE KÂMUSU 59

AKIL, KALP VE VİCDAN 69

AKIL, VARLIK VE EVREN 83

RASYONALİTE VE AHLAK 99

RASYONALİTE VE TUTARLILIK 105

SONUÇ:
AKLA GERİ DÖNMEK HÂLÂ MÜMKÜN MÜ? 109

KAYNAKÇA 115

DİZİN 121

Önsöz

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا

"Akledecek kalplere sahip olmak için yeryüzünde hiç dolaşmadılar mı?"

(Hac, 22:46)

Elinizdeki bu küçük çalışma büyük bir kavrama yakından bakmayı hedefliyor. Aklı mutlaklaştırmadan ve önemsizleştirmeden büyük varlık dairesi içinde ait olduğu yere oturtmayı amaçlıyor. Doğru bilginin ve erdemli davranışın zemini olarak akıl, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliktir. Bu akıl doğru kullanıldığında insanı meleklerden üstün kılabilirken, yanlış yola girdiğinde hayvanlardan daha

aşağı ve şeytandan daha yıkıcı bir güç hâline gelebilir. Bu yüzden akla kimin ve neyin istikamet çizeceği meselesi hayatî bir konudur.

Aklın amel defteri bir hayli kabarık. Sevabı mı yoksa günahı mı daha çok, söylemek zor. İnsanların hayatını kolaylaştıran icatları yapan da Elhamra Sarayı'nı ve Selimiye'yi inşa eden de akıl, milyonlarca insanın ölümüne neden olan savaşları yöneten de kitlesel imha silahlarını yapan da akıl. Elbette farklı akıllar bunlar. Dolayısıyla temel soru şu: Bu fark nereden geliyor? Akıl, kendi özündeki iyiliği unutup neden kötülüğe râm oluyor? Kötüyü kutsayan ve meşrulaştıran akıl, nasıl bir varlıktır? Kendi tabiatına ihanet eden bir akılla nasıl mücadele edilir?

"Akıl kötü de olabilir..." dediğinizi duyar gibiyim. Akıl, mantık, rasyonalite, bilim, kalkınma, gelişme, verimlilik, kâr ve kazanç adına ne büyük felaketlerin yaşandığını biliyoruz. Fakat "Akıl özündeki iyinin hilafına nasıl var olabilir?" sorusu önümüzde duruyor. Ben imanım gereği ve yaptığım aklî muhakemeler sonucunda aklın ve onu taşıyan insanın, özünde iyi olduğuna ve iyinin kötüye galebe çalacağına inanıyorum. Ama bunu aklen izah etmenin o kadar kolay bir şey olmadığını da biliyorum. Temel meselelerimizden birisi şu: Aklı, kötünün cazibesine ve şehvetine karşı nasıl koruyabiliriz? Akıl ve erdeme dayalı bir var olma biçimi nasıl yaşatılabilir? Bu kısa tahlilde bu sorulara cevaplar arayacağız.

Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı gibi aklın mutlaklaştırılması nasıl bir hata idiyse, postmodern düşünürlerin yaptığı gibi aklın birtakım sosyo-kültürel ve ekonomik süreçlere indirgenmesi ve önemsizleştirilmesi de bir hatadır. Akıl, bu iki uç arasında gidip gelen bir sarkaç olmak zorunda değildir. Büyük varlık dairesi içinde kendi yerini bulduğunda tabiatına uygun hareket edebilir ve iyinin, doğrunun, güzelin koruyucusu ve taşıyıcısı olabilir. Kendi ışığını hakikatin ışığına ekleyen akıl, hikmeti kuşanabilir ve yolumuzu aydınlatabilir. Aksi hâlde yolunu kaybetmiş bir aklın hezeyanları ve felaketleri tarihimizi yazmaya devam edecektir.

İnsanın en büyük hatalarından biri fâni ve sonlu olanı mutlaklaştırması, mutlak olanı da izafileştirmesidir. Dünya ve ona ait olan her şey sonlu ve geçicidir. Mutlak ve ebedî olan yalnızca Allah'tır. İnsan evrensel akıl, ahlak ve estetik ilkelerine tutunarak sonsuzluğu bu fâni dünyaya dâhil eder. Ona, maddeyi aşan bir mânâ katar. Bunu yaparken neyin sonlu ve sınırlı, neyin mutlak ve ebedî, dolayısıyla neyin gerçekten önemli ve hayatî, neyin talî olduğunu idrak edebilir. Akıl, bize bu idraki kazandırabilir.

Bunun için aklın büyük varlık dairesi içindeki yerini doğru kavramak ve varlığın hakikatine nasıl şehadet ettiğini bilmek gerekir. Hakikat ve mânâ, benim aklî mülahazalarımdan daha fazla bir gerçekliğe sahip olduğu için, onlarla ilişkim tek taraflı bir

inşa ve icat ilişkisi olamaz. Hakikatin zuhur etmesine izin verildiğinde o kendi ışığını yayar ve buna göre bir düzen vazeder. Bu bağlamda akıl, hakikati ve mânâyı keşfeder. Fakat aklın inşa edici bir fonksiyonu da vardır. Zira mânânın ortaya çıkması, onun dille ifade edilmesi ve açık seçik bir doğru hâline gelmesi ancak aklî muhakeme ile mümkündür. Hakikatin mânâsını keşif ve ifade eden akıl ona zihinsel, kavramsal ve dilsel bir biçim kazandırır. Bu "biçim", insanın akıl ve erdeme göre yaşayabilmesi için hayatî bir öneme sahiptir. Keşif ve inşa birbirini nakzetmez, tamamlar.

Aradaki perde kalktığında mânâ ve hakikat müşahede ve tecrübe edilen, yani hissedilen ve yaşanan bir gerçeklik hâline gelir. Mânâ, kavramsal bir terim değil, varoluşsal bir hakikate dönüşmüştür artık. Sahih bir aklın en doğal refleksi hakikatin ışığıyla aydınlanmak ve o ışığın rehberliğinde yürümektir. Bu mertebeye ulaşan akıl artık hakikati ve mânâyı sadece zihinsel, kavramsal yahut dilsel bir önerme olarak değil, varoluşsal bir gerçeklik olarak tecrübe eder. Akıl, kendi hakikatini varlığın mânâsına ekler. Aklın keşif, tasdik ve şehadet ettiği hakikat, ona evrensel bir boyut katar. Ancak evrensel hakikate iştirak eden akıl, evrensellik iddiasında bulunabilir.

Bu tecrübe düzeyinde akıl ile kalp, mantık ile aşkın gerçeklik, ilke ile zuhur, mânâ ile tecelli metafizik bir bütünlüğe ulaşır. Varlık âlemi nasıl bir bü-

tünlük arz ediyorsa ona ilişkin aklî çıkarımlarımız ve bu yolla elde ettiğimiz bilgi de bütünlük arz eder. Bu çalışmanın amacı aklın bu bütünlük içindeki yerini göstermeye çalışmak olacaktır.

Her dil kendi içinde bir evren olduğu için İngilizce kaleme aldığım bu risalenin tercümesini elden geçirirken Türkçe söyleyişi esas alan bazı tasarruflarda bulundum. Bazı konuları açmak için küçük ilavelerde bulundum. Daha fazla tafsilatı, yakında çıkmasını ümit ettiğim çalışmaya bıraktım.

Bütün bunlar, korona günlerine denk geldi. Hayat, ölüm, birey, toplum, yalnızlık, tek başınalık, mesafe, akıl, bilim, siyaset, uluslararası ilişkiler, güç, dünya sistemi, çevre krizi, tabiat ve insan olmanın anlamı üzerine yoğunlaştığımız korona günlerinde doğru düşünebilmek için doğru araçlara ve sahih kriterlere ihtiyacımız var. Perde ve mânâ arasından bizi işaret eden akıl üzerinde düşünmek bu istikamette atılmış önemli bir adım olacaktır. Bize emanet olarak verilen yeryüzünü ve gökleri ne hâle getirdiğimiz ortada. Bu yıkım devam ederse sonumuzun iyi olmayacağı da ortada. Allah hepimize akıl fikir versin.

Giriş

Bu çalışma basit ama temel bir iddiaya dayanıyor: Akıl, kendi ayakları üzerinde duran müstakil bir araç olmaktan ziyade daha geniş bir varlık, idrak edilebilirlik ve ahlakî düşünce bağlamında işlev gören bir cevherdir. Bu mânâda akıl, varlıkların hakikatini ifade ederek onları açığa çıkarır. Akla uygunluk anlamında rasyonalite, bireysel insan zihninin iç işleyiş süreçlerinin ötesine geçen bir anlam ve önem bağlamı içinde doğar. Varlığın içinde yerleşik ve varlıkla ilişkili bir gerçeklik olan akıl kendi başına, bilgi, hakikat ya da rasyonalite için ne bir ilke ne de bir zemindir, zira bizim dünya ile epistemik temasımız, daha geniş bir ontolojik ilişki ve anlam çerçe-

vesi içinde gerçekleşir. Nitekim, geniş bir alana yayılan *akıl* kelimesinin kavramsal ve dilbilimsel anlamları hesapçı ve söylemsel rasyonaliteden daha geniş bir düşünce çerçevesi sunar.

Kur'an-ı Kerim'de karşımıza çıkan akıl ve rasyonalite düşüncesi, evrenin hikmet sahibi bir Tanrı tarafından belli bir amaç için yaratıldığını ifade eden, benim "yaratılış metafiziği" diye adlandırdığım bir bağlam içinde işlev görür. Bu yaklaşım, dünyanın bir başı ve sonu olduğu ve "O'nun zâtından başka her şeyin yok olacağı" (Kasas, 28:88) öncülüyle başlar. Başlangıç (*mebde*) ve son ya da Tanrı'ya "dönüş" (*meâd*), bizim rasyonel görüş ve ahlakî tercihlerimiz için bir menzil ve ufuk oluşturur. Evren gibi insanoğlu da, beşerî aklın öznelci ontolojisinin dar sınırlarının ötesine geçen bir amaç için yaratılmıştır. Akıl, bir yönüyle insanı diğer insanlara, öbür yönüyle Allah'a ve evrene bağlayan bir ontolojik zeminde fonksiyon icra eder.

Tanrı'nın akıl ve hikmet üzere yarattığı bu dünya, O'nun yaratıcı gücünü yansıtır. Tanrı varlıkları her zaman en uygun şekilde ve bir amaç için yarattığına göre, evrenin özünde mündemiç bir düzen ve idrak edilebilirlik olmalıdır. Hakikat, kendisine gerçekten ulaşıldığında, Yaratıcı'nın mevcudata bahşettiği bu içkin düzen ve idrak edilebilirliği ifşa eder. Akıl, doğal olayları ve evreni araştırırken onlardaki bu düzen ve anlaşılabilirliği aramaktadır, zira böyle bir düzen, yapı ve akledilebilirlik olmadan hiçbir şe-

yi bilemeyiz. Kendisi olmadan dünyayı algılayamayacağımız bir şeye isim vermek, o şeye varlık düzeni içinde uygun bir yer ve anlam vermek demektir. Kur'an'ın savunduğu öznelci olmayan akıl ontolojisi, rasyonaliteyi, mevcudatın düzeninde mündemiç niteliklerden çıkan idrak edilebilirlik prensibinin izharı olarak yorumlar. Dolayısıyla "idrak edilebilirlik olarak rasyonalite", aklın işlevini belirlenmiş sonuçlara ulaşmak için eldeki imkânların mantıksal kullanımına indirgeyen mevcut araçsal rasyonalite anlayışlarından önemli ölçüde ayrılır.[1]

Bu mânâda rasyonalite, varlık ve tefekkürün bir fonksiyonudur ve özneler arası bir bağlam içinde gerçekleşir. Bir şeyin idrak edilebilir olduğunu söylemek, onun anlayabildiğimiz belli bir düzeninin ve yapısının olduğunu söylemek demektir. Bu ayrıca, anlaşılabilir olduğu için o şeyin dilsel ve aklî argümanlarla başkalarına aktarılabileceği anlamına da gelir. Kur'an'ın birçok yerde vurguladığı rasyonalitenin bu özneler arası bağlamı, akıl ve rasyonelliği, solipsistik (tek-benci) ve ayrık bir zihnin tek başına yaptığı bir iş olmanın ötesine taşır. Nasıl biz insanlar daha geniş bir gerçekliğin parçası isek düşüncelerimiz de akledilebilirliğin daha geniş bir bağlamı içinde iş görür. Kur'an çoğul kipi kullanarak ayetlerini *düşünen kabile, millet* ya da *toplum*lara (*kavim*) açıklar ve *aklını kullanmayan*ları kınar (Bakınız: Bakara, 2:164; Mâide, 5:58; Ra'd,

1 Bakınız: Milton K. Munitz, *The Question of Reality* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 124.

13:4, Nahl, 16:12). Rasyonalite, varlıkların zâtî idrak edilebilirliğini ortaya çıkarmaktan kültürlerarası ilişkilere kadar, insan zihninin iç işleyişinin ötesine geçen bir ilişkiler ve bağlantılar ağı içinde zuhur eder.

Aklı böyle geniş bir varoluş bağlamında düşünmek, modern rasyonalizmin ana fikrine aykırıdır. Avrupa Aydınlanması'nın, Orta Çağ'ın sözde irrasyonalitesine karşı aklı "vaftiz" edişinden bu yana akıl, bağımsızlığını ilan etmiş ve kendisini gerçekliğin nihai *arke*'si ve *ens realissimum*'u [en gerçek varlık] olarak görür olmuştur. Rasyonelliğin nicel olarak ölçülebilir özellikler ve rakamlara dayalı işlemsel tercihler olarak tanımlandığı bu çağda, aklın ontolojik temelleri radikal bir biçimde değiştirildi ve idealize edildi. Sonuçta insanî olmayan rasyonellik biçimleri insan aklının temeli olarak tanımlandı. Hâlbuki, bizi diğer mahlukattan ayıran ve açıkça onlardan üstün kılan (İsrâ, 17:70) akıl dediğimiz eşsiz beşerî nitelik, rakamlara dayalı işlemsel rasyonellik kavramının aksine, esasen ve öncelikli olarak niteliksel (keyfiyete dayalı) ve aksiyolojik [değer temelli] bir zeminde faaliyet gösterir. İslam'ın, modernistler ve oryantalistler tarafından akıl-dışılık ve dogmatizm ile suçlanması, kısmen, İslamî entelektüel gelenek içinde gelişen rasyonalite kavramının Batı'da, 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkan modern ve 20. yüzyılda yükselişe geçen postmodern rasyonalite anlayışının ana fikrine muhalif oluşu yüzündendir.

Dinî bir şevkle motive olan çoğu Orta Çağ Hristiyanı, İslam'ı akla karşı bulmuş ve onun kör bir

inanç, cehalet, şiddet ve dünyevî zevklere dayandığını düşünmüştü. Müslüman inancının, ikna edici argümanlar sunduğu için değil, beşerî varlığın en düşük yanı olan bedeni cezbettiği için birçok takipçi edinebildiği iddia edilmişti. Ayrıca onlara göre İslam, inanmayanları ikna edecek rasyonel argümanlar sunamadığı için Müslüman olmayanlara, İslam'ı zorla kabul etmeleri için şiddet uygulanmasını onaylıyordu. Şiddete başvurulması ve gayrimüslimlere karşı yürütülen cihat, İslam'ın ne kadar irrasyonel olduğunu ve İslam inancının eşya ve hadiselerin doğasına ne kadar ters olduğunu gösteriyordu. Bu akıl karşıtlığı ve şiddet içerme suçlamaları, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, modern döneme kadar geldi. Günümüzde de radikal bir biçimde İslam'a karşı olan çevreler, İslam'ı ve Müslümanları akıl karşıtı ve şiddet yanlısı olarak göstermek adına benzer argümanları ileri sürmeye devam ediyorlar.

Fakat tarih, dengeyi sağlamak için kendine özgü yöntemler kullanır. Peter Bayle ve Henry Stubbe gibi Hristiyanlığı eleştiren düşünürler, İslam'ın akla Katolik Kilisesi'nden daha yakın olduğunu savundular. Hristiyan teoloji ve ritüellerinin karmaşıklığına karşı İslam inancının sadeliğini övdüler ve İslam medeniyetinin gelişmişliğine hayran kaldılar. Roger Bacon Farabî ve İbn Sina gibi Müslüman filozofların büyük felsefî eserlerini İslam sayesinde değil, İslam'a rağmen ortaya koyduklarını ve hoşgörüsü olmayan bir dinin zulmünden kurtulmak için kendi-

lerini Müslüman gibi gösterdiklerini iddia ederken, Orta Çağ'da Katolikliğe karşı olan bazı düşünürler, İslam'ın rasyonel düşünceye ve bilimsel araştırmaya diğer dinlerden daha fazla müsaade ettiğine ve katkı sunduğuna inanıyordu.[2]

Seküler eleştirmenler İslam'ın esasen modernitenin seküler-hümanist değerler sistemiyle uyuşmadığını ve dolayısıyla modern kültürün rasyonel/bilimsel olduğu varsayılan temeliyle çeliştiğini düşünürler. Ayrıca geleneksel dinlerle modern insan hakları, eşitlik ve özgürlük kavramları arasındaki ihtilaflara işaret ederler. Aydınlanma Çağı aklı, özerk olduğunu ve kendi kendine yettiğini iddia ederek tarih, gelenek veya din gibi herhangi bir dış otoriteyi kabul etmez. Dini büsbütün reddetmez ama onu bireysel beşerî aklın incelemesine tâbi tutar. Dinî inanç için sınırlar çizer ve dinin bu sınırlar dışındaki herhangi bir rolünü veya yetkisini kabul etmez.

İslam'ın Orta Çağ eleştirmenleri gibi modern seküler eleştirmenleri de akıl dışılık ile şiddet yanlısı olmayı birbirine bağlar ve "İslam terörizmi"nin İslam inancının irrasyonel doğasının bir sonucu olduğunu iddia ederler. Radikal oryantalistler bu listeye, kadınlara yönelik baskı, azınlık haklarının çiğnenmesi, basın özgürlüğü, yoksulluk, yolsuzluk ve özgür düşünce, siyasî muhalefet ve çoğulculuğa izin vermediği

2 Bakınız: İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, 2016.

ileri sürülen İslamî inanç ve gelenekleri de eklerler. Bu tabii ki İslamî geleneğin sadece bir karikatürüdür ve tarihsel gerçeklerden ziyade siyasî mülahazalara dayanmaktadır. Batılı popüler çevrelerde İslam, akıl, rasyonalite ve bilim hakkında devam eden mevcut tartışmaların çoğu, basite indirgeyen fakat etkili olan bu görüşlerle şekillenmeye devam etmektedir.

Modern Bağlam: Aydınlanma Çağı Aklı

Aydınlanma'yla gelen modernlik, eşya ve hadiseleri akıl zeminine oturttuğu ve bu sayede tamamen olmasa bile özünde rasyonel bir düzen kurduğu iddiasıyla diğer geleneklerden ve Batılı olmayan kültürlerden üstün olduğunu ileri sürmüştür. Aydınlanma filozofları, Hristiyanlığın fideist iddialarının aksine, her şeyi, Descartes'ın "açık ve seçik fikirler" dediği zeminde açıklamaya çalıştı. Kant'ın 1784'te yazdığı ünlü makalesinde cevapladığı "Aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz?" sorusu, Orta Çağ sonrası dünyada nasıl yaşayacağımız konusunda akıl ve rasyonalitenin önemini özetliyordu. Kant, kendi kuşağının "aydın-

lanmış bir çağdan" ziyade "aydınlanma çağında" yaşadığına inanıyordu. Bu ikisi arasındaki ince fark hafife alınmamalıydı. Aydınlanmış bir çağ kültür, toplum ve siyasetin belirleyici unsurlarının akıl ilkesini izlediği çağdır. Bu, aklın akıl dışı güçleri yendiği bir dünyada olgunlaşmış bir hümanizm ve rasyonalite hâlidir. Buna karşılık, Aydınlanma Çağı, insanlığın ruhu adına savaşın, cehalet ve karanlığa karşı aklın mücadelesinin devam ettiği bir çağdır. Bu, insanlığın kademeli bir şekilde ve bir bütün olarak ulaşmaya çalıştığı hedef olan olgunluk ve rasyonellik sürecini ifade eder. Aklın hükümranlığı başladığından beri tarihin sonu bizim için artık ulaşılabilir hâle gelmiştir. Aklın ışığı Avrupalı olmayanlar da dâhil olmak üzere tüm insanlığın üzerine doğduğunda bu sonun geleceği kesindir.

Kant, Aydınlanma'yı "insanın kendi kendine dayattığı vesayetten kurtulması" olarak tanımladı. "Vesayet, insanın kendi anlayışını, bir başkasının yönlendirmesi olmadan kullanamamasıdır." İnsanlık tarihini şekillendiren baskı ve cehaletin çoğuna, insanın kendi toyluğu neden olmuştur. Kant, Aydınlanma'nın özünü, kendi başına rahatça, "düşünme cüreti/cesareti" olarak nitelendirir: "*Sapere aude!* (Kendi aklını kullanmaya cüret/cesaret et!) Aydınlanma'nın sloganı budur."[3]

---

3 Kant, "What is Enlightenment?", *Kant on History*, ed. Lewis White Beck (New York: Macmillan Publishing Company, 1963), s. 3.

Romalı şair Horatius'un "Bilmeye cüret et." (*Sapere aude.*) sözü, bilme ve anlama eyleminin bir cüret ve cesaret işi olduğunu hatırlatır bize. Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesinin merkezine koyarak meşhur ettiği "bilme cesareti", mağaradan çıkmanın ve aydınlığa doğru adım atmanın olmazsa olmaz şartıdır. Horatius'un anlattığı bir hikâyeye göre ahmağın biri karşıdan karşıya geçmek için derenin kurumasını bekler. Bunu akılsızlık ve korkaklık olarak gören Horatius "Bir işe başlayan, henüz işin yarısındadır; bilmeye cüret/cesaret et, başla!" diyerek insanın hedefine ulaşmak için sebat etmesi gerektiğini vurgular. Derenin kurumasını beklemek sadece vakit kaybetmemize sebep olmaz, aynı zamanda kendimizi tabiat karşısında aciz ve anlamsız bir konuma mahkûm etmemizi ifade eder. Bilmeye ve bulmaya cüret etmek demek, "Hakikate ulaşmak için geri durma, işi yarım bırakma, ayağa kalk ve yürü..." demektir.

Latincede *sapere* fiili, lafzî olarak "bil" demektir. Fakat bu bilme, sıradan bir bilme değil, "hikmetle bilmek" demektir. Aynı kökten gelen *sapiens* kelimesi çıkarımsal/niceliksel değil, hikemî bilgiyi ifade eder. *Homo sapiens*, niceliksel olarak bilen canlı değil, eşyaya hikmet nazarıyla bakan varlık demektir. Cüret etmemiz gereken şey, hikmetle bilmektir. Karşıya geçmek için derenin kurumasını bekleyen cahil adamın hatası, dereyi geçmek için başka bir yola başvurması gerektiği hikmetinden ve cesaretinden yoksun ol-

masıdır. Dolayısıyla "Sapere aude!", "Eşyaya hikmet nazarıyla bakmaya cesaret et!" demektir.

Batı düşünce geleneğinde de bulunan hikemî bilgi (*sapiential knowledge*), aynı zamanda tefekkür, teemmül ve tezekkür kavramlarını ihtiva eder. Erdem ve basiret, bu düşünme tarzının temel unsurlarındandır. Bu bilgi türü, iyi ve güzeli de kapsar ve onlara epistemik ve manevî bir boyut katar. Varlığa hikmet nazarıyla bakmak, aklın tefekkürü ve nefsin tezkiyesi marifetiyle iyinin, doğrunun ve güzelin bilgisine ulaşmak ve buna göre yaşamaktır. Burada akıl, kalp, duyular, vicdan ve diğer kognitif araçlar bir bütün hâlinde çalışır ve birbirlerinin yolunu açarlar. Hikmetin temeli "neden" sorusunu cevaplamak olduğundan, hikemî bilgi bize eşyanın fizikî/zahirî özelliklerini değil, aslî mahiyetini ve sebebini açıklar. Bu "açıklama", aynı zamanda bir aydınlanmadır. Perdelerin kaldırılarak hakikatin ışığının yayılmasıdır. *Homo sapiens*, hikmetin ışığıyla aydınlanmış insan demektir. Akıl, hikmetin yabancısı değil, yoldaşı ve taşıyıcısıdır. İslam düşünce geleneği bu birlikteliği ve yoldaşlığı ortaya koyan muazzam bir külliyat üretmiştir.

Akademik çevrelerden popülist siyasete, Aydınlanma Çağı aklı üzerindeki tartışmalar son dönemde İslam'da aklî ve insanî değerlerin olmadığı iddiası etrafında şekillenmeye başladı. "11 Eylül 2001'deki saldırılarla serseme dönmüş olan" Louis Dupre, Aydınlanma tarihiyle ilgili eserinin önsözünde, "Aydın-

lanma değer ve ideallerinin sona erdiğini bu kadar acımasız bir şekilde ilan eden bir dönemde Aydınlanma hakkında yazmanın bir anlamının olup olmayacağını" merak ediyordu. Dupre, İslam kültürünün "aydınlanmamış" olduğunu söylemeye çalışmıyordu fakat şunu belirtiyordu: "İslam hiçbir zaman, Batı'nın 18. yüzyılda yaptığı gibi, kendi manevî vizyonunun geçerliliğini eleştirel bir biçimde inceleyen uzun bir dönemden geçmedi."[4] Dupre, İslam'ın neden "manevî vizyonunun geçerliliğini" gözden geçirmesi gerektiğini açıklamıyor, ancak "İslam'da reform" olarak bilinen ve gittikçe yaygınlaşan bir görüşü tekrar ediyordu. Müslümanları geri kalmışlıktan ve dünyayı da irrasyonel ve tehlikeli bir dinden kurtarmak için "İslamî aydınlanma" çağrısında bulunan başka sesler de mebzul derecede vardır.

Aklın, 18. yüzyıldan bu yana sadece Aydınlanma [Çağı] düşüncesine ait bir özellik olduğunu zannetmek çok yaygın bir hatadır. Oysa geleneksel toplumlar akla teoloji, hukuk, politika, etik, sanat ve insan yaşamının diğer alanlarında çok önemli bir yer vermişti. Örneğin İslam düşünce geleneği, akıl, rasyonalite, mantık, düşünce, tefekkür, bilimsel araştırma ve diğer konularda büyük bir külliyat oluşturmuştu. Kelamdan Meşşaî felsefeye, tasavvuftan nasihat ki-

4 Louis Dupre, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 2004), önsöz, ix.

taplarına kadar birçok klasik eser, aklın asaleti, bilginin faziletleri ve kişinin aklını doğru kullanmasının manevî kazanımlarından bahseden bölümlerle doludur. Ancak bu geleneğin içinde gelişen akıl ve rasyonalite kavramları, modern karşılıklarından oldukça farklıdır. Geleneksel toplumlar aklı, daha büyük bir gerçekliğin parçası olarak görürler ve onu daha geniş bir varlık ve anlam çerçevesi içine yerleştirirler. Aklın doğru çalışabilmesi için, bilen özne olarak insandan daha büyük bir gerçekliğin yer aldığı bir hiyerarşide kendi konumunu kabul etmesi gerekir. Aşağıda tartışacağım gibi, Kur'an insan aklını, anlamı mantıksal analiz, kavramsal soyutlama veya rasyonel söylemle sınırlanması ve açıklanması mümkün olmayan daha büyük bir hakikatin parçası olarak görür. Ezelî hikmet şudur ki gerçeklik, bizim onunla ilgili epistemik kurgularımızdan her zaman daha fazla bir şeydir.

Akıl modernitenin ayırt edici bir özelliği olarak, kendi kendini düzenleyen bir ilke, matematiksel ve fiziksel bilimlerden sosyal ve siyasi disiplinlere kadar her alanda hakikate karar veren bir hakem olarak kurgulandı. Akla yapılan modern bir methiye şu şekildedir: "Rasyonalitenin üstünlüğü, aklın tek bilgi kaynağı, tek değer yargısı ve kişinin eylemlerinin tek rehberi olarak tanınması ve kabul edilmesi anlamına gelir."[5] Oysa gerçekte, akademik filo-

5 Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness* (New American Library, 1964) s. 25.

zoflar, pozitivistler ve kendilerini Aydınlanma rasyonalisti olarak ilan edenler tarafından tutkuyla savunulan bu özel akıl görüşü, hiçbir zaman beklendiği gibi işlev görmedi. Vadettiği özgür birey, rasyonel toplum, evrensel eşitlik, bilimsel kültür, akılcı siyaset yahut ekonomik adalet gerçek olmaktan ziyade bir ideal ve hayal olarak kaldı. Bu durum kendi içinde, Aydınlanma projesinin saf akıl iddiasının makul olup olmadığını derinlemesine düşünmeyi gerektiriyor. "Akıl karşıtı" unsurların, her şeye rağmen, Aydınlanma'nın vadettiği yeni dünya düzenine sızdığı ve ele avuca gelmez kişiliksizliği, kaba bireyciliği ve yapısal şiddetiyle birlikte modern kapitalist toplumun, rasyonel bir sosyal düzenden dağlar kadar farklı olduğu görülüyor.

Bilimciliğin 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında kazandığı zaferden bu yana, mantık ve rasyonel sorgulama olarak aklın kutsanmasının sebebi, eşya ve hadiselerin, terimin Kadim Yunan'daki anlamında "hakikatini kavramak" istememiz değil, rasyonel bir düzenin, dünya üzerinde tam bir kontrol sağlamamıza yarayacağına duyduğumuz inançtır. Değer yargılarımızı, eğitim sistemimizi, siyasî düzenimizi ve günlük hayatımızı tanımlayan araçsal rasyonalite, kontrol, öngörülebilirlik ve hâkimiyet için kullanışlı bir gerekçe sağlar ama büyük ölçüde sahte bir güvenlik, memnuniyet ve tatmin duygusu ve-

rir.[6] Bu rasyonalite anlayışı eşyanın, bir kullanım değeri olduğu için anlamlı, önemli olduğunu ileri sürer. "Rasyonel" olan "yararlı" olandır. Artık şeylerin içkin akledilebilirliği veya "rasyonalitesi" yoktur, sadece istediğimiz şekilde kullanmakta özgür olduğumuz kullanım değerleri vardır.

Oysa bazı şeylerin kendi zâtında kıymetli ve önemli olduğunu bu çağda hatırlamak, sahih bir tefekkür ameliyesinin temel görevi olmalıdır. Düşünmek, her tür kâr-zarar ve fayda mülahazasından önce, insanın kendini gerçekleştirmesi için gereklidir. Felsefî anlamda "kendinde şey"i yok eden ve her şeyi metalaştıran bir dünyada iyinin, doğrunun, güzelin, inancın, sevginin ve dostluğun yaşaması imkânsızdır. Varlıkların özü üzerinde düşünmek, onları araçsallaştırmadan ve kullanım değerine indirgemeden kıymetlendirmek demektir.

Varlıkları ve değerleri araçsal hâle getirme eğilimi, John Dewey'in pragmatizm felsefesiyle yakın çağrışımlara sahiptir. Pragmatizme göre din, bilim, hukuk ve sanat gibi bir fikrin, inancın yahut eylemin değerini insanlara sağladığı pratik katkı belirler. Bu pratik/pragmatik faydanın ötesinde eşyanın hakikatine, özüne yahut anlamına yönelik değerlendirmeler, bizi metafiziğin çıkmaz sokaklarına sürükler.

---

6 Kontrol ve öngörülebilirlik olarak modernite görüşü için bakınız: Albert Borgmann, *Crossing the Postmodern Divide* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

İnsan için değerli olan, ona pratik yaşamında kolaylık ve konfor sağlayan şeylerdir. Çağın ruhunu ifade eden pragmatizm, her tür aşkın ilkeyi ve değeri, pratik faydaya indirger: Bir şeyin faydası varsa anlamı vardır.[7]

Bütün sorun da zaten burada başlar. Zira pratik fayda kavramı zahirî masumiyetinin ötesinde bizi karanlık dehlizlere çekecek bir mahiyete sahiptir. Her şeyi plastik hâle getirmenin pratik ve ekonomik faydası olabilir ama insanın yaşam kalitesine bir katkısı olur mu? Eğitim sisteminin pratik faydası gençleri meslek hayatına hazırlamak olabilir ama onları iyi insan yapar mı? Bilimin teknolojinin bir aracı hâline gelmesi pek çok pratik fayda sağlıyor olabilir ama varlığın ve hayatın anlamını kavramamıza katkı sağlar mı? Anlam, pragmatik değerler silsilesine dâhil midir? Yoksa onu da gereksiz, karmaşık, işlevsiz ve pratik faydası olmayan bir kavram olarak geride mi bırakmalıyız?

Modern dönemde akıl, aklı mutlaklaştıran mantıksal pozitivizm ile rölativize eden radikal tarihselcilik arasında gidip geldi. Viyana Çevresi ve takipçileri tarafından temsil edilen ilk görüş aklı, tarih, gelenek ya da duygu ve arzu gibi beşerî zaaflardan etkilenmeyen mutlak ve zaman üstü bir ilke olarak tanım-

7 Farklı anlam felsefelerinin derli toplu bir tahlili için bakınız: Dennis Ford, *The Search for Meaning* (Berkeley: University of California Press, 2007).

ladı. Rasyonalite sadece, kavramlarımızın gerçeklere karşılık geldiğini kanıtlamak, yani elimizin altındaki gerçeklere uyan sonuçlar çıkarmak anlamına geliyordu. Bu anlamda rasyonalite esasen "mantıksal tutarlılık"tır ve en saf ifadesini genel mantık ve bilimsel yöntemde bulur.[8] Rasyonelliğin temelini başka hiçbir kriter oluşturmaz; dinden sanat ve eğitime kadar her şeyin değeri, tarih üstü bu aklın mantıksal ve bilimsel diktelerine göre yargılanmalıdır. Dolayısıyla yaşamımızı yönlendiren değerler, rasyonel sorgulama ve mantıksal analiz yoluyla araştırmak zorunda olduğumuz doğal gerçeklerden türetilmelidir. Geriye kalan her şey metafizik saçmalıklar olarak reddedilmelidir. Akıl, akletmenin bir fonksiyonu olan genel mantığa indirgendiğinde varlık da dilsel yapıların dışında hiçbir anlamı ve gücü olmayan mantıksal bir terime indirgenmiş olur.[9]

1960'lardan itibaren yükselişe geçen postmodernizm ve yapısalcılık dalgalarının temsil ettiği ikinci

---

8 Bakınız: Charles Taylor, "Rationality", *Philosophy and Human Sciences*, c. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 134.

9 Heidegger, "logos"un ontolojik bir temeli olmadan "söylem" ya da "analiz" şeklinde fakirleştirilmesini reddederek terimin Kadim Yunan'daki orijinal anlamını "toplanma" ve "birliktelik" şeklinde yeniden inşa etmeye çalışır. Bakınız: Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev. R. Manheim (New Haven and London: Yale University Press, 1959), ss. 120-135.

görüş, aklı, toplumsal-tarihsel süreçlerin bir yan ürününe dönüştürdü ve yıpratıcı bir yapı çözümüne tâbi tuttu. Bu görüşe göre diğer tüm insanî meseleler gibi akıl da, anlamı ve işlevi bir sosyal ortamdan diğerine değişen, tarihsel anlamda yapılandırılmış bir kavramdır. Rasyonellik, insanın düşünme kapasitesini farklı problem çözme durumlarına uygulamak demektir. Onun yalnızca belli konular, problemler veya araştırma soruları bağlamında bir anlamı vardır. Rasyonellik, farklı beşerî ihtiyaçlara bağlı olarak, yeni anlamlar ve yeni işlevler kazanır. Bu sınırlı akıl görüşünün savunucuları, bunun aklın önemini küçümsemek veya irrasyonel bir biçimde hareket etmeyi teklif etmek anlamına gelmediği konusunda ısrar ederler. Bu, daha çok, insan aklının sınırlarını kabul etmektir. Böyle bir anlayışta rasyonellik, gerçeklere uyan sonuçlar çıkarmak anlamına gelmek zorunda değildir. "Ne olsa uyar." (*Anything goes.*) ilkesinin, soyut ve matematiksel akıl kavramından, daha yararlı ve işlevsel olduğu da iddia edilmiştir.[10]

---

10 *Against the Method* (1975) adlı eserinde pozitivist bilimin mutlakçı iddialarını çürütme görevini üstlenen Paul Feyerabend, bu ikinci görüşün muhtemelen en ünlü savunucusudur. Aydınlanma projesine ait saf aklın yapısalcı eleştirilerinden bir başkası, Richard Rorty'nin *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) adlı eseridir. Rorty, aklın beşerî drama içinde eritildiği bir modeli savunur. 20. yüzyıl Batı felsefesinde modern aklın izlerini süren bir çalışma için bakınız: Stephen Toulmin, *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

İslam düşünce geleneğinde akıl kavramının izlediği yol bunlardan farklıydı ve bu gelenek, gerek pozitivist mutlakçılık gerekse radikal görelilik aşırılıklarından kaçınmayı başarmıştır. İslamî *Weltanschauung* [dünya görüşü] içinde ortaya çıkan akıl varlık, evren, beşerî durum ve Tanrı ile ilgili farklı bir düşünce biçimi önerdi. Akıl, kendi kendini düzenleyen bir ilke ve kendi başına ayakta duran bir araç olmak yerine, daha büyük bir gerçekliğin parçası olarak görüldü. Biraz sonra tartışacağım gibi, akıl ve rasyonalite ile ilgili Kur'anî düşünce tarzının altında yatan şey, bu bütünsel ve küllî gerçeklik anlayışıdır.

Ratio ve *Intellectus*

Daha fazla ilerlemeden, Batı metafizik tarihinde büyük bir felsefî dönüşümün sonucu olarak ortaya çıkan çıkarımsal akıl (*reason*) - sezgisel akıl (*intellect*) çatallanmasına temas etmemiz gerekiyor. Ayrıntılı bir değerlendirme gerektirdiği için bu çatallanmanın tarihine burada giremeyeceğim. Fakat kısaca belirtmek gerekirse *ratio* ve *intellectus*, Orta Çağ'ın sonlarına doğru gerçekliğe bakışın iki ayrı yolunu ifade etmek için kullanıldı ve o zamandan bu yana farklı yollar izledi. *Ratio*, mantıksal analiz, soyutlama, tümdengelim, sonuç çıkarma ve aklın diğer mantıksal işlevleri için kullanıldı. Bu geniş anlamıyla *ratio*, her şeyden önce, bilimsel bilginin temelini oluşturdu ve çıkarım ve öner-

melerinde netlik ve kesinlik iddiasında bulundu. Buna karşın *intellectus*, artık rasyonel araştırma ve mantıksal analizden tamamen ayrışmış olan sezgisel ve hikemî bilgiyi ifade etmeye başladı. Dolayısıyla delil, kanıt ve ispattan değil, sezgi, hayal gücü ve iç aydınlanma gibi öznel terimlerden söz ettiği için *ratio* gibi sağlam bir temele sahip olmadığı düşünülür oldu.

Batı geleneğinde rasyonalist natüralizm ile mistik düşünce arasında sonradan patlak veren çatışma büyümeseydi bu ayrım, yöntem farklılığından başka bir şey olmayabilir ve tolere edilebilirdi. Aslına bakılırsa Thomasçı gelenek, *ratio* ile *intellectus* arasında tamamlayıcı bir ilişki olduğunu savunmuş ve bunların, birbirlerine karşı olmadıklarını, tersine aynı gerçekliğin farklı yönlerine hitap ettiklerini söylemişti.[11] Ancak tarihsel sürecin de gösterdiği gibi,

---

* *Ratio* kelimesinin oran anlamından hareketle bu terimin, aklın bölme, kıyaslama ve parçalara ayırarak analiz etme yönündeki çalışma biçimine denk geldiği söylenebilir. Buna karşın *intellectus*, akıl kelimesinin bağlayan, birleştiren ve [bir arada] tutan şeklindeki kök anlamlarına daha uygun bir biçimde, aklın sentezleme yönündeki çalışma biçimine uygun düşer. *Ratio-intellectus* çatallanması bağlamında değinilmesinde fayda olabilecek bir diğer husus ise, bunlardan ilkinin, aklın zamansal bir süreç içinde cereyan eden (söylemsel, istidlalî) çalışma biçimine atıfta bulunurken, diğerinin herhangi bir zamansal süreç içermeden, bir anda, dolayısıyla zaman üstü bir tarzda olup biten (ontolojik, tözel/cevherî) bir idrak eylemine işaret ediyor olmasıdır. (çev.)

11 Bakınız: Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), özellikle ss. 75-88.

bu iki terim, dünyayı anlama ve ahlakî yargılarda bulunma bağlamında çok farklı iki yolu temsil edecek şekilde kullanıldı. *Ratio* artık, doğayı, tüm zâtî anlamlarından ve sembolik öneminden arındıran ve farklı bir *modus operandi* [çalışma yöntemi] geliştiren doğa bilimlerinin ana aracı hâline geldi. *Ratio*'nun *intellectus*'tan daha da uzaklaşması, "rasyonel analizin" bundan böyle, varlığın zâtî anlamını, sembolik önemini veya manevî değerini ortaya çıkaramayacağı anlamına geliyordu. Böylece rasyonellik, kendisine yeni bir hakikat alanı yarattı ve bütünsel gerçeklik tecrübemizi ortadan kaldırdı. Natüralizm ve pozitivizmle birleşen rasyonalizm, gerçekliği, insan zihninin analitik kabiliyetlerine indirgemeye ve nicel hesaba dayalı düşünceyi, varlığın hakikatini bilmenin tek güvenilir yolu olarak tanımlamaya çalıştı. Çağdaş Hristiyan teologlar, her ne kadar, doğru bir bilişsel süreci, *ratio* ve *intellectus*'un ancak birlikte oluşturabileceği konusunda ısrar etseler de, çıkarımsal ve sezgisel düşünme biçimleri arasındaki bu çatallanma, modern dünya algısının sekülerleşmesi ve doğanın kutsal içeriğinden soyutlanmasında anahtar bir rol oynadı.

İslam geleneğinde böyle bir ayrım hiçbir zaman yapılmadı. *Akıl* kelimesi, yukarıda tartıştığımız iki bağlam içinde hem çıkarımsal hem de sezgisel akıl anlamına gelir. *Akıl*, tabiatı gereği, mantıksal analiz ve sezgisel idrak fonksiyonlarının her ikisini de herhangi bir çelişki olmadan icra edebilir. Dahası, ah-

lakî tercihlerimizde irademizi yönlendiren de yine bu aynı *akıl*dır. İslam düşünce geleneğinin geç döneminde, filozofların "aklî soruşturma" (*bahs*) ile "tat" (*zevk*), yani gerçekleşmiş bilgi arasında genel bir ayrım yaptığı doğrudur. Fakat bu iki düşünme biçimi birbirini tamamlar ve sonuçta çok boyutlu olan, fakat bütünsel bir yaklaşım gerektiren gerçekliğin çok katmanlı yapısını ortaya çıkarmamıza yardımcı olur. Bu geleneği özetleyen Molla Sadra'nın ifadesiyle söyleyecek olursak, "doğru ispat, keşfe dayalı görme (*eş-şuhûdü'l-keşfî*) ile çelişmez."[13]

Müslümanların, çoğunlukla modern rasyonalizm ve Batı'ya yönelik aşağılık kompleksinin baskısı altında, "İslam'ın akıl ve mantık dini olduğunu" söylerken kastettikleri şey, İslam inancının beşerî akla indirgenebileceği değildir. Böyle bir iddia imanı, deneysel bir ifadeye veya mantıksal bir önermeye dönüştürmek anlamına gelir. İmanın, tanım gereği, çıkarımsal aklın ötesine geçen bir boyuta sahip olması

13 Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a* (Beyrut: Dar-ı ihyai't-türasi'l-arabî, 1981) I, 2, s. 315. Molla Sadra şöyle devam ediyor: "Teoriye dayalı ilimlerle görmeye dayalı ilimler arasındaki fark, tadın tanımını bilen bir kişiyle onu bilfiil tatmış kişi ya da sağlık ve gücün tanımını bilen birisiyle gerçekten sağlıklı ve güçlü olan birisi arasındaki fark gibidir." *Tefsir-i Molla Sadra*, c. 7, s. 10. Bu konuda daha fazla bilgi için bakınız: İbrahim Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), ss. 217-221.

gerekir; aksi hâlde vahye ve peygamberlere gerek kalmazdı. Ancak çıkarımsal aklın ötesinde olmak, akla muhalif olmak anlamına gelmez. Bu daha ziyade, beşerî aklın bilişsel kabiliyetini aşan akıl-üstü (*supra-rational*) olmak anlamına gelir. Akıl-üstü olma, akıl dışı yahut karşıtı (*irrasyonel*) bir şey değildir, zira akıl, kendi sınırlarının üstünde bir gerçekliğin olduğunu kabul edebilir. Böyle bir kabul mantıksız değildir, zira bu kabul cehalet, agnostisizm [bilinemezcilik] veya bir kör inancı değil, çıkarımsal aklın kendi sınırlarını telim etmesi anlamına gelir. Akıl, belli kurallar ve ilkeler olmadan düşünemez. Özgürlük, tüm sınırların ve kuralların kaldırılması değil, aklın erdemle birlikte kullanılmasıdır.[14]

Akıl kavramının en dikkate değer yönlerinden biri, neyi bilip neyi bilemeyeceğiyle ilgili olarak kendi sınırlarını belirleyebilmesidir. Aklın kendini sınırlaması rasyonel bir eylemdir ve bu, parçası olduğu

14 Kant'ın bu konuda söyledikleri burada tam olarak alıntılanmayı hak ediyor: "Şayet rasyonel akıl, kendi koyduğu yasaya tâbi olmazsa başkalarının dayattığı yasanın boyunduruğu altına girmek zorunda kalır, zira en büyük saçmalık bile olsa herhangi bir yasa olmaksızın hiçbir [düşünce] kendi eylemini uzun süre devam ettiremez. Dolayısıyla, düşüncede yasasızlık ilanının (rasyonel aklın kısıtlarından kurtuluşun) kaçınılmaz sonucu, neticede düşünme özgürlüğünün kaybedilmesidir." Kant, "What is Orientation in Thinking?", *Kant's Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy* (Chicago, 1949), s. 304.

daha geniş varlık ve akledilebilirlik bağlamına işaret eder. Gazalî'nin Meşşaî felsefeyi eleştirirken yapmaya çalıştığı şey de aslında buydu. Gazalî bu eleştiriyle, spekülatif aklın "görünmeyen dünya"ya (*âlem-i ğayb*) ait saf metafizik alandaki sınırlarını çizmeye çalıştı. Kendisini benzer bir göreve adayan fakat farklı öncüllerle hareket eden Kant da *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın sınırlarını belirlemeye çalışır: "İnsan aklı, sahip olduğu bilginin bir türünde, aklın kendi doğası gereği görmezden gelemediği fakat bütün gücünü aştığı için de bir türlü cevap veremediği soruları yüklenen tuhaf bir kadere sahiptir."[15]

Bu noktayı daha yalın bir dille ifade etmek için akılla ilgili dört kavrama kısaca temas etmekte fayda var, zira düşünme eylemini aklın bir türevine indirgeme tehlikesine karşı dikkatli olmamız gerekiyor. Aklı ortada duran bir mihenk taşı olarak düşünecek olursak akla uygun olan şeylere makul *(rational/reasonable)*, onun karşısında duran şeylere akıl-dışı (*irrational*), üzerinde ve ötesinde olan şeylere akıl-üstü (*supra-rational*), aşağısında olan şeylere ise akıl-altı (*sub-rational*) diyebiliriz.

Akla uygun ve makul olan şey, aklın, doğruluğunu delillerle kabul ettiği şeydir. İkinin dörtten daha az olduğu, dördün ikiden fazla olduğu aklen doğru olan bir önermedir. Sebebin sonuçtan önce geldiği

15 Kant, *The Critique of Pure Reason* (London, 1933), s. A viii.

de makul bir kaziyedir. Akla uygun yani makul hakikatler, genellikle yine aklın doğru kabul ettiği öncül ve delillere dayanır.

Akıl-dışı aklî ve mantıksal delillere aykırı olan şeydir. İkinin dörtten fazla olduğunu, sonucun sebepten önce geldiğini ileri sürmek akıl-dışı olmaktır. İrrasyonel düşünce, aklın yanlış kullanılmasından, akıl-dışı önermelerin doğru kabul edilmesinden yahut sebep-sonuç ilişkisinin göz ardı edilmesinden kaynaklanabilir. Yağmur yağdığı için yerlerin ıslak olduğunu kabul etmek yerine, yer ıslak olduğu için yağmurun dışında bir sebebin olmadığını iddia etmek bu tür örnekler arasında yer alır. Yoğun trafik açılsın diye kendi arabasını tekmeleyen bir adam da irrasyonel bir davranış sergiliyordur. Akıl-dışı ve mantıksız eylemler, illiyet bağlantılarını göz ardı eden tutarsız düşüncelerin sonucunda ortaya çıkar.

Açık seçik delillerin reddedildiği bir yerde akıl-dışılık norm hâline gelir. Burada karşımıza şu soru çıkar: İnsan bilerek ve isteyerek akıl-dışı olabilir mi? Bu elbette mümkündür. Ama Sokrates'in hatırlattığı gibi insan bilerek yanlış yapmaz. Önce kendini yaptığı şeyin yanlış olmadığına ikna eder, ondan sonra o fiili işler. Hırsız, hırsızlığın kötü bir şey olduğunu bile bile çalmaz. Hırsızlığına çeşitli gerekçeler üretir (zenginlerin malında hakkım var, başka çarem yok, evimi geçindirmek zorundayım…) ve ondan sonra çalar. Hiçbir katil, adam öldürmenin kö-

tü bir şey olduğunu bilerek cinayet işlemez. Cinayete gerekçeler üretir (nefs-i müdafaa için öldürdüm, öldürülmeyi hak etti, bana çok büyük bir kötülük yaptı...) ve ondan sonra öldürür. Bu tür durumlarda karşımıza çıkan düşünce şekli iyi, doğru ve güzel olanın yerine hırs, öfke, korku, çıkar, nefs gibi unsurları koyar. İnsanın kendiyle mücadelesi, bu ilkeler setinden hangisini kendine rehber edineceği ile ilgilidir. İç sesimizin tercüman olduğu vicdan, bu muhasebenin en yoğun yaşandığı yerdir.

Hakikat, aklî ve akıl-dışı kategorilerden ibaret değildir. Aklın idrak sınırlarını aşan ama insanın kalbiyle ve vicdanıyla sezdiği gerçekler vardır. Akıl-üstü gerçekler, varlık düzeninin bir parçasıdır. Aklın kısıtlı imkânlarıyla kavrayamadığı fakat sezebildiği gerçeklikler bu kabildendir. İçimizdeki sonsuzluk fikri ve ölümsüzlük duygusu, rasyonel ve mantıksal önermelerin ötesinde bir boyuta sahiptir. Hiçbir matematiksel formüle ve biyolojik izaha indirgenemeyecek olan ana sevgisi, aklın sezgisel olarak kavrayabildiği ama aklî formüllerin ötesine geçen bir olgudur. İnsanoğlunun en kutsal eylemlerinden biri olan sevmek de basit rasyonel mülahazaların ve kâr-zarar hesaplarının fevkinde bir aşkınlığa sahiptir. Yoğun bir şekilde yaşanan ve insana varlığın başka boyutlarını gösteren manevî, ruhî ve psikolojik tecrübeler de bu şekildedir. "Men lem yezuk, bilmez yazuk." (Tatmayan ne yazık ki bilmez.) ifadesi aklın ve dilin ötesinde tecrübe edilen ama dille ifadesi mümkün olma-

yan hâlleri ifade eder. Akıl-dışı (irrasyonel) olan şey, iki kere ikinin beş olduğunu iddia etmektir. Akıl-üstü gerçeklik ise hakikatin sayılardan ibaret olmadığını görmektir.

Mertebe olarak aklın altında bulunan (*sub-rational*) düşünce ve duygular, akla karşı çıkmanın yanı sıra onu aşağı çeker. Öfke, nefret, haset, kıskançlık, kin ve husumet gibi duygular, sadece akıl-dışı değildir. Bunlar aynı zamanda insanı akıl ve erdem sahibi olmaktan uzaklaştıran yıkıcı hislerdir. Doğru bir akla ve muhakemeye sahip olmak, aynı zamanda bu fenâ duygu ve düşüncelere karşı korunaklı olmak demektir. Ancak gerçek mânâda akıl sahibi olan kişiler kötü duyguların esiri olmaktan kurtulabilirler. Aklın kendini aşağı çeken faillere direnmesi, onun asaletinin bir gereğidir. Aklımızı doğru kullandığımızda sadece rasyonel argümanlara değil aynı zamanda duygularımıza da hâkim oluruz.

Rasyonalitenin Ontolojik Temelleri

Yunan felsefî metinleri Arapçaya çevrilmeden çok önce Müslümanlar, Kur'an ve hadiste ana hatları çizilen akıl kavramıyla karşılaşmışlardı. Cahiliye döneminin aksine İslam, aynı anda hem inanç hem de bilgi, akıl, adalet ve özgürlük çağını temsil ediyordu. İslam'ı kabul etmek cehalet, çok tanrıcılık, adaletsizlik ve erdemsizlik çağına ait zihinsel ve sosyal alışkanlıkları terk etmek anlamına geliyordu. Bunun mânâsı, akıl, adalet, eşitlik ve erdeme dayalı yeni bir sosyo-politik düzen kurmaktı. Ayrıca çok tanrıcı mantık ve ahlakî rölativizmi aşmak için yeni bir akıl ontolojisi gerekiyordu. Bu, ancak yeni bir *Weltanschauung* ve yeni bir düşünce biçimi ile mümkün olabilirdi.

Dolayısıyla akıl ve rasyonalitenin Kur'an ve sonraki İslam düşünce geleneği içindeki yerini anlamak için, aklın ve Kur'an'ın, kıssalar, dualar, çıkarımlar, kıyaslar, emirler, uyarılar, övgüler ve ödül-ceza vaatleriyle anlattığı düşünce biçiminin bu yeni ontolojik zeminini anlamamız gerekiyor. Kur'an ve hadiste bulduğumuz mantıksal çıkarım ve ahlakî nasihatlerden oluşan zengin repertuvar, duyusal ve rasyonel fakültelerimizi varoluş durumumuza uygun bir şekilde kullanmaya başlayabilmemiz için vicdanımızı uyandırma gayesi güder. Kur'an şöyle der: "Andolsun ki biz bu Kur'an'da insanlar için öğüt alsınlar diye her türlü misalden söz ettik." (Zümer, 39:27). Burada *misal*, insan zihnine erişmesi başka türlü mümkün olmayan temel bir mesajın kendisiyle iletildiği mecaz ve kıssaları ifade eder. Ancak hiçbir kıssa bilişsel içerikten yoksun olmadığı için bu, asıl önemli olan şeyi "hatırlamamız" için akıl ve hayal gücüne yapılan bir çağrıdır.

Kur'an'da karşımıza çıkan düşünce çizgisi, ne çeşitli olgu ve olayların toplamından ne de emir ve yasakların dökümünden ibarettir. Aksine bu, entelektüel, ahlakî ve ruhî bir yolculuğa çıkmak için bize yapılan bir davettir. Bu yolculuk, tüm varlığımızı kapsar ve duyusal-rasyonel, maddî-manevî, bireysel-evrensel, doğal-kültürel gibi ikilikleri ortadan kaldırır. Kur'an'ın kendine özgü bir tarzda somutlaştırdığı bütüncül düşünce biçimi, gerçekliğin birbirine bağlı ve çok katmanlı doğasını yansıtır. Bizi, varlığın birbirine nasıl bağlı olduğunu ve büyük varlık

dairesinde bir şeyin bir başka şeye nasıl bağlandığını görmeye çağırır.

Dolayısıyla Kur'an esasen ve yalnızca tasvirî (*descriptive*) değil, aynı zamanda kural koyucudur (*prescriptive*). Kur'an, eşya ve hadiseleri olgu ya da malumat olarak tanımlamaz; telkin edici kıssaları, çarpıcı benzetmeleri ve Tanrı'nın nasıl yarattığı ve tarihe nasıl müdahale ettiğiyle ilgili canlı tasvirleri, varlığı ve dünyadaki yerimizi görme biçimimizi değiştirmeyi amaçlar. Beşerî vicdanlarımızı, gerekçelendirilmiş bir iman ve erdeme dayalı bir hayat sürebilecek şekilde dönüştürmeye çalışır.[16] Vicdan uyanıp varlığın hakikatini dikkate almaya başladığında, her şey yerli yerine oturur ve aklımız, düşüncemiz, duyu organlarımız, görme, duyma, algılamamız ve ahlakî yargılarımız birbiriyle uyumlu hâle gelmeye başlar. Akıl ve rasyonellik bütünsel düşünce ve ahlakî anlayışın bu geniş bağlamında ortaya çıkar. Akıl, kendi başına, hakikatin bir ilkesi ve zemini olmaktan ziyade, dünyadaki varlığımızın ve gerçekliğe verdiğimiz beşerî cevabın geniş bağlamı içinde işlev görür.

Varlığını beşerî olandan daha büyük bir şeye borçlu olan akıl, Tanrı'yı "kuşatma" anlamında bilemez, zira sınırlı bir varlık olarak sonsuzu ihata edemez. Tanrı, deneysel olarak bilinemez, zira deneysel bilgi sınır, konum, ilişki, görelilik gibi Tanrı'ya uygulanamayan kavramlara bağlıdır. Tanrı, *mutlak* ve *sonsuz*un sezile-

16 Bakınız: Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bipliotheca Islamica, 1994), s. 22.

bileceği, idrak edilebileceği ve formel önerme, kavram ve metaforlarla temsil edilebileceği ölçüde, çıkarımsal ve sezgisel akılla bilinir. Aklın bundan daha fazlasını yapmasını beklemek kendi sınırlarını ihlal etmesini talep etmek demektir. Eğer akıl, gerçekliğin diğer bileşenleri gibi, varlık düzeninin tamamı değil de sadece bir parçasıysa, gerçekliğin bütününü asla tam olarak kuşatamaz. Ancak bu, onun önemini hiçbir şekilde azaltmaz. Her şeyi ihata eden mutlak gerçeklik yalnızca Tanrı'nın kendisidir. O, her şeyi kapsayan el-Muhit'tir. Dolayısıyla Kur'an şöyle demektedir: "Gözler O'nu idrak edemez ama O, [tüm] gözleri idrak eder. Latif [kullarına yumuşaklık, ihsan ve lütufla muamele eden] ve Habir [her şeyden hakkıyla haberdar] olan O'dur." (En'âm, 6:103). Hakikatte mutlak ve sonsuz olan sadece Cenab-ı Hak'tır. O'nun dışındaki her şey ise sonlu ve geçicidir. İnsanoğlunun en büyük hatası, sınırlı ve geçici olanı mutlaklaştırması, mutlak olanı ise izafileştirmesidir. Bu, ontolojik olarak yukarıda olanı aşağıda olanla eşitlemek anlamına gelir ki bu büyük bir mantık ve kategori hatasıdır.

Aklın doğru kullanılması anlamında rasyonalite sevgi, hayırseverlik, bilgelik, maneviyat ve sanat gibi gerçekliğin çağrısına insanın verdiği temel cevaplardan birisidir. Rasyonalite varlığın idrak edilebilir düzenini izhar etmemizi sağlar. Bizi, cismanî varlığımızı aşmaya ve doğal dünya ile rasyonel ve ahlakî bir bağ kurmaya davet eder. Erdem, adalet ve özgürlüğe dayalı bir sosyo-politik düzen kurmaya çağırır. Kur'an,

"rasyonellik" (*akıl*, *nutuk*) ile birlikte gerçekliğe anlamlı bir cevap vermek için diğer hasletlerimizin şekillendirdiği insanlığımıza uygun bir kimlik anlayışı sunar. Bunun ontolojik anlamı, varlığın hakikatini olduğu gibi tanımak ve onu Tanrı'nın bize yüklediği bir "sorumluluk" (*emanet*) olarak görmektir. İnsanın, emanetinin korunmasını isteyen ilahî çağrıya verdiği cevap, O'nun yeryüzündeki vekâletine (*halife*) ve böylece "İslam" kelimesinin sözlük anlamı olan "Tanrı'ya teslim olma"ya dönüşür. Dinî literatürde bu teslimiyete, insan varoluşunun sınırlarını aşan ve bizi mutlak ve sonsuza bağlayan kutsal davranış anlamında *ibadet* denir.

Bu bakımdan, Kur'anî düşünme tarzı deneysel veya rasyonalist, tarihsel veya sistematik, apodiktik [açık seçik mantıksal delillere dayanan] veya pedagojik, analitik veya betimleyici değildir. Aynı anda bunların hepsi ve hiçbiridir. Kur'an, kavramsal analizi ahlakî yargıyla, deneysel gözlemi manevî tecrübeyle, tarihsel anlatıyı eskatolojik [uhrevî] beklentiyle ve soyut düşünceyi emir ve yasaklarla birleştirir. Kur'an, insanoğlu için öncelikle bir "rehber"dir (*hidayet*) (Bakara, 2:2) ve bizi cehaletten bilgiye, karanlıktan ışığa, adaletsizlik ve zulümden özgürlüğe götürmeyi hedefler. Kur'anî rasyonalite deneysel ve kavramsal olandan ahlakî ve manevî olana kadar tüm alanlara uzanır. Rasyonel olmak, zulüm ve adaletsizliği reddetmek ve ilahî adalet çağrısını kucaklamak anlamına gelir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) "akıllı

insan"ı (*kayyis*) "nefsini kontrol eden ve öbür dünyaya hazırlayan" kişi olarak tanımlamıştır (Tirmizî, Kıyamet, 25). İslam hukuku ve teolojisinde, kişinin eylemlerinden sorumlu olabilmesi için "aklî ehliyete sahip" ya da "akıllı" (*akil*) olması gerekir, zira akıl sağlığı bozuk ya da aklı olmayan kişi için dinî sorumluluk (*teklif*) yoktur.

Bu durum, İslam geleneğindeki akıl ve rasyonalitenin ahlakî ontolojisinin temelini oluşturur ve akıl, rasyonalite, iman ve erdem arasında güçlü bir bağ kurar. Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 857) göre akıl, "kendi eylemleri vasıtasıyla bilinen bir eğilim"dir.[17] Ahlakî eylemin ilkesi olarak davranır ve bizi ilahî olana yaklaştırmaya çalışır. Muhâsibî şöyle düşünür: Eğer bir kişi gerçekten akıllıysa hem bu dünyada hem de ahirette kurtuluşa ermeye çalışacak ve bunun için aklını doğru bir biçimde kullanacaktır. Analizini, eserinin başlığı olan "aklın asaleti" üzerine dayandıran Muhâsibî, gerekçelendirilmiş bir iman ve erdemli bir yaşam tesis etmek için gereken insan aklının eşsiz niteliğini göstermek ister. İmanla aydınlanan aklın doğru bir biçimde kullanılması, rasyonel düşünce ve ahlakî davranışa yol açar. Akıl yoluyla dile getirilen ve desteklenen iman, bu nedenle, bir derinlik ve kesinliğe sahiptir. 14. yüzyılda yaşamış olan Haydar Âmulî, inanç ve akıl arasında mükemmel bir

17 Hâris el-Muhâsibî, *Şerefu'l-akl ve mâhiyyetuhu* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1982), s. 19.

uyum görür ve din ve aklı, beden ve ruhla karşılaştırır. Nasıl ruh bu dünyada beden olmadan var olamaz ise beden de ruh olmadan bir anlam, hayat ve bütünlük bulamaz. Dolayısıyla "ne din akılsız ne de akıl dinsiz yapabilir." Âmulî'nin naklettiği üzere Rağıb el-İsfahanî, "aklın, din olmadan asla doğru yolu bulamayacağını ve dinin de akıl olmadan asla bir açıklık kazanamayacağını" çarpıcı bir berraklıkla dile getirir.[18] Aynı fikri *Me'âricü'l-kuds* adlı eserinde geliştiren İmam Gazalî şöyle der: "Bil ki akıl ancak din ile hidayete erebilir. Din de ancak akıl ile açıklık kazanıp anlaşılır hâle gelebilir. Akıl temel, din de bina gibidir. Bina olmadığında temel bir işe yaramaz. Temel olmadığında da bina sağlam olmaz."[19]

Dolayısıyla varlığın ve hakikatin doğasını açığa çıkarma ve insanlığımızı gerçekleştirme sürecinde, mantık ve aşkınlık, din ve akıl, gözlem ve kalp birlikte çalışır. Akıl, büyük varlık dairesinin bir parçası olarak şeyleri ve kavramları bir bütün olarak kavrar. Akıl yoluyla düşünme, bu geniş varlık ve idrak düzleminde gerçekleşir. Varlığa yabancılaşmış bir aklın eşyanın hakikatini kavraması mümkün değildir.

---

18 Haydar Âmulî, *Câmi'u'l-esrâr ve menbeu'l-envâr*, ed. Henry Corbin ve Osman Yahya (Tehran: Department d'iranologie de l'institut franco-iranien de recherche, 1968), ss. 372-3.

19 İmam Gazalî, *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs* (Bağdad, 1990), s. 63. Bu kitabın Türkçe bir tercümesi için bakınız: Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

Akıl ile yaratılış düzeni arasında aslî bir benzerlik ve ontolojik bir bağ vardır. Varlık düzeninin dayandığı aklî temeller, mizan, ahenk, süreklilik, tutarlılık ve bütünlük, aynı anda hem ontolojik hem de epistemolojik ilkelerdir. Bu yüzden ne varlık ile akıl ne de dinî inanç ile akıl yürütme arasında bir çatışma söz konusudur. Bu ikisi karşı karşıya geldiğinde ya dinî bilgi eksiktir ya da akıl yanlış kullanılıyor demektir. İmam Gazalî bu dengeyi öylesine temel bir ilke olarak benimser ki mezkûr eserinde aklın ilahî kökenini Nur suresinin 35. ayetine dayanarak açıklar. "Allah göklerin ve yerin nurudur..." tasviriyle başlayan bu ayetin tefsirine burada girme imkânımız yok. Fakat İmam Gazalî'nin belli bir olgunluğa ulaşmış aklı bir ışık, nur ve ziya olarak tarif etmesi, İslam medeniyetinde bu kavrama atfedilen önem hakkında bize yeteri kadar fikir vermektedir.[20]

20 İmam Gazalî, *Me'âricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, s. 61-2.

Bağlamı İçinde Akıl ve Düşünce

A-k-l fiilinin literal anlamı, tutmak, korumak ve muhafaza etmektir. Akıl, onun sayesinde kendimizi yanlışlık, hata ve kötülükten koruduğumuz şeydir. *Ma'kal*, "kale" anlamına gelir. Aklın bu temel anlamı hafife alınmamalıdır, zira bu anlam, gerçekliğin çağrısına uygun insanî cevabı teşkil eden düşünce ve tefekkürün temel bileşenini oluşturur. Akıl ve rasyonaliteyi mantıksal yetkinliğe ve prosedürel akıl yürütmeye indirgeme girişimlerinin aksine, bir hakikat ilkesi ve bilgi aracı olarak akıl eşya ve hadiselerin hakikatiyle yüz yüze gelmeyi ve karşılaşmayı (*encounter*) ifade eder. Düşünme, sadece varlıkların fiziksel özelliklerini veya kavramların mantıksal ilişkilerini sayıp dök-

mek değildir. Düşünme, varlığın zihinsel temsilinden çok daha fazla bir şeydir, zira Müslüman filozofların ısrarla üzerinde durduğu gibi zihinsel soyutlama bize gerçekliğin sadece bir resmini verir. Tüm zihinsel soyutlamalar gibi bu resim de donuktur ve gerçeğin kendisini anlamak için asla tamamıyla yeterli değildir.

Soyut kavramlar, rasyonel düşünce ve fikir için aslî bir role sahiptir. Ancak düşünmek soyutlama ve kavram kullanımından daha fazlasını gerektirir. Düşünce, gerçekle yüz yüze gelme sırasında oluşur ve bizi bizden daha büyük bir şeyle ilişkiye geçirir. Bu, incelemek, gözlemlemek, dinlemek, duymak, düşünmek, tefekkür ve teemmül etmek ve bunların sonucunda gerekli pratik ve ahlakî sonuçları çıkarmak anlamına gelir. Bu, karşılaştığımız şeye bir cevap vermek demektir. Söz konusu cevap, rasyonel analiz kadar ahlakî bir duruşu da içerir. En derin mânâsıyla düşünme eylemi, varlığı bir amaca ulaşmak için kullandığımız bir araç olarak görmekten bizi alıkoyar. Araçsal rasyonaliteye, gerek ontolojik gerekse manevî gerekçelerle meydan okur. Aşağıda kısaca tartışacağım gibi, şayet dünya Tanrı tarafından yaratılmışsa fayda anlamında kullanılabilir bir şey mesabesine indirgenemez. Varlığın bizden bağımsız aslî bir anlamı ve değeri olmalıdır.

Muayyen bir rasyonalite kavramına belli kuralları ve prosedürleri takip ederek ulaşma düşüncesinde esasen yanlış bir şey yoktur. Bir kuralı takip etmek tabii ki rasyonel bir hareket olarak görülebilir ve günlük

hayatımızda, bilimsel keşiflerimizde, ekonomik kararlarımızda ve politik tercihlerimizde sıkça başvurduğumuz bir yöntemdir. Fakat araçsal rasyonalite, kullanışlılığına rağmen beşerî öznellik düzleminde hareket eder ve bizi gerçeklikle ilişkilendirmek zorunda değildir. Çünkü bir kuralı takip etmek rasyonel bir sonucu garanti etmez. Bir prosedürü takip edebilir ve belli bir sonuca ulaşabiliriz. Ancak bu sonuç, son derece irrasyonel ve hatta bir felaket olabilir. Örneğin Naziler Almanya'yı kurallara bağlı ve prosedürel anlamda "rasyonel" bir yöntemle yönetiyorlardı. Fakat onların insan, tarih, bilim ve siyasete gösterdikleri araçsal yaklaşım, insan olmanın temel anlamını yok etti. Yapılan şeyin içeriği ve özü aklî ve ahlakî bir temelden yoksundu. Ortaya çıkan şey bir felaketti.

Kur'an, sadece araç ve süreçlerimizin değil, nihaî gayemizin de rasyonel ve varlığın gerçekliğine uygun olması gerektiğini söyleyerek aslî (*substantive*) bir rasyonalite görüşünü savunur.[21] Aslî rasyonalite anlayı-

21 Süreçsel (*procedural*) rasyonalite kavramının tersine aslî (*substantive*) rasyonalite, bir eylemin sadece izlediği yöntem ve kullandığı araçlar değil, aynı zamanda onun muhtevası, mânâsı ve gayesi itibariyle de akla ve erdeme uygun olmasını ifade eder. Normalde *substantive* kelimesi cevhere/öze ait anlamında cevherî, özsel yahut tözsel olarak tercüme edilebilir. Fakat Türkçe söyleyiş açısından "aslî" daha iyi bir karşılık gibi görünmektedir. Zira asla, temele ve usule ilişkin anlamında aslî kelimesi, aynı zamanda bir şeyin kaynağını ve mânâsını da ifade etmektedir.

şı, Tanrı'nın yarattığı varlığın zâtî akledilebilirliğinden kaynaklanır. Bizim için rasyonel olan her eylem, varlığın doğasına inşa edilmiş akıl ilkesine uygun hareket etmek demektir. Bu prensibi ihlal eden her şey bizi irrasyonel alana taşır.

Aslî rasyonalite, aklın kendi antropolojisi tarafından da desteklenir. Müslüman düşünürler aklın, deneysel verilere ve soyut kavramlara, doğuştan gelen kendi öz nitelikleriyle yanıt verdiğini savunurlar. Akıl, varsayımsal bir *tabula rasa* [boş levha] olmak yerine, bir parçası olduğu varoluşun temel özelliklerini yansıtan bir cevherdir. Ragıb el-İsfahanî aklı ikiye ayırır: *akl-ı matbu'*, "doğuştan [gelen] akıl" ve *akl-ı mesmu'*, "[sonradan] edinilmiş akıl". *Mesmu'* kelimesinin literal anlamı, başkalarından dinleyerek öğrenilen şeylere atfen "işitilen şey"dir. Kabaca deneyime karşılık gelir ve insanlar arası ilişkiler bağlamını ifade eder. Doğal akıl, varlığın akledilebilir düzenini ve hakikatini kavramamızı sağlayan, yaratılıştan gelen kabiliyetimize işaret eder. Anlaşılabilir bir dünyada yaşıyor olmamız, doğuştan gelen akıl sayesindedir. Edinilmiş akıl, başkalarından "duyarak" öğrendiğimiz şeylerdir ve bu, şeyler diye adlandırdığımız sosyal ilişkiler ve dil biçimleri bağlamına atıfta bulunur.

Bu iki akıl iç içe geçmiştir, ancak "doğuştan [gelen] akıl", "[sonradan] edinilen akıl"dan önce gelir. Bu görüşü Hz. Ali'ye atfeden İsfahanî, göz kör olduğunda nasıl güneş ışığının bir faydası olmuyorsa do-

ğal akıl bozulunca edinilmiş aklın da işe yaramayacağını söyler.[22] Dolayısıyla akıl iki türlü çalışır: Doğuştan gelen biçimiyle içeriden dışarıya doğru ve edinilmiş biçimiyle dışarıdan içeriye doğru. Akıl, görünen dünyayla doğuştan gelen özellikleri sayesinde karşılaşır ve ona şahitlik eder. Bu, varoluş dünyasına açılan penceremiz olan ve dolayısıyla doğru "görmek" için korunması gereken temel insan doğasının yani *fıtrat*ın bir parçasıdır.[23] Akıl, edinilen formunda, dışarıdan içeriye doğru hareket eder ve dış dünyadan deneysel veri parçaları ve izlenimler getirir. Aklın gerçeklik karşısındaki asıl işlevini ortaya çıkaran şey, onun bu hem içe hem de dışa doğru bakan ikili yönünün tek bir bütün hâlinde çalışmasıdır. Bununla birlikte, aklın bu temel işlevi daima daha geniş bir ontolojik anlam ve epistemik yetkinlik bağlamında gerçekleşir.[24]

---

22 Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), s. 511. Aklın bu ikili tanımına hem Hâris el-Muhâsibî hem de Gazalî atıfta bulunmaktadır. Bakınız: el-Muhâsibî, *Şerefu'l-akl*, s. 20.

23 Farabî bunu, *akl*ın altı anlamından birisi olarak tanımlamaktadır. Bakınız: Farabî, *Risalah fi'l-'aql*, ed. Maurice Bouyges (Beyrouth, Lebanon: Dar el-Machreq, 1983), ss. 8-9.

24 Daha sonraki felsefî gelenek, *akl-ı heyulanî* veya *akl-ı bilkuvve* yani maddî veya potansiyel akıl, *akl-ı bilfiil* yani gerçekleşen akıl, *akl-ı müstefad* yani edinilen akıl ve son olarak *akl-ı faal* yani aktif aklı içerecek şekilde ayrıntılı bir akıl epistemolojisi ve antropolojisi geliştirdi. Bu yorumları burada tartışamadığım için, sadece ilgili filozofların temel metinlerini zik-

Çıkarımsal ve sezgisel aklın en temel işlevi, varlığın iç anlam ve düzenini yansıtan bir ayna vazifesi görmesidir. Bu görevi yerine getirirken, aklın ilahî olanla özel bir ilişkisi vardır, zira akıl, *ilahî emir*den kaynaklanır. Aklın evrendeki düzen, gereklilik ve idrak edilebilirlik olarak keşfettiği şey, Tanrı'nın kendi tabiatının ve iradesinin bir yansımasıdır. Molla Sadra, aklın bu yönünü çarpıcı bir şekilde ifade eder:

> Akıl ile İlk Hakikat arasında bir perde olmadığından, akıl hakikati bizzat müşahede edebilir. Eğer bu açık bir şekilde böyle olmasaydı, bu sefer aklın hakikati kuşatması ve ona hâkim olması gerekirdi ki bu çok ciddi bir tutarsızlık olurdu. Bu yüzden ikisi arasında herhangi bir vasıta ve ikiliği gerektirecek bir perde yoktur. Hakk'ın akla tecelli etmesinde muhal bir durum söz konusu değildir. Burada tecelli, (Hakk'ın) zâtının sarih hâle gelmesi yani açığa

---

redeceğim. Filozoflar arasında bir ilk olan Kindî'nin *akıl* tartışması ve sınıflaması için bakınız: *Risâle fi'l-'akl* (Akıl Üzerine), ed. Jean Jolivet, *L'Intellect selon Kindî* içinde (Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1971). Farabî, Kindî'nin çeşitli eserlerinde yer alan başlangıç mahiyetindeki keşiflerini oldukça geliştirmiştir. Özellikle bakınız: *Risâle fi'l-'akl*. İbn Sina, *akıl*, aklın türleri ve işlevlerini *eş-Şifâ* ve *Necat* gibi çeşitli eserlerinde ve aynı zamanda *el-Mebde' ve'l-Me'âd*'da tartışmıştır. Bu filozofların, Yunan arka planına karşı görüşlerini kapsamlı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bakınız: Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna ve Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1992).

> çıkması marifetiyle olur. Bu (tecelli), Hakk'ın kendisine başka bir yön, sıfat yahut nitelik eklemez. Akıl, hakikatin suretinin parladığı bir ayna gibidir. Aynada, yansıyan suretin dışında bir şey yoktur. Bu suret ise hakikatin kendisinden başkası değildir. Dolayısıyla aklın özünde hakikatin ve onun tecellisinin sureti dışında bir şey yoktur. [25]

Akıl hakikati yansıtan bir ayna hâline geldiğinde -ki bu çok ciddi bir çalışmayı, dikkati ve gayreti gerektirir- hakikatin kaynağı olan ilahî varlıktan bir iz taşır. Aklın ışığı, hakikatin bu ışığından gelir. Perde kalktığında ortaya çıkan mânâ, aklı aydınlatır. Zira hakikatin kendini ifade etmek için zuhur etmesi ve ortaya çıkması yeterlidir. Bunun için hakikat ile idrak melekelerimiz arasındaki perdelerin kalkması gerekir. İnsan ile hakikat arasındaki cehalet, nefsaniyet, inat, hırs ve kötülük gibi perdeler kalktığında hakikat açık seçik görülür. Bu "görülme" nazar, müşahede, şehadet etme, idrak ve zevk gibi kognitif ve varoluşsal tecrübelerin temelini oluşturur. Hakikat zuhur ettiğinde, ışığını her yere yayar. Sahih bir akıl, kendi ışığını hakikatin ışığıyla birleştirir. Akıl ile erdemin, mantıksal çıkarım ile manevî tecrübenin, düşünmek ile yaşamanın bütünleştiği yer de burasıdır.

---

25 Molla Sadra, *Risâletü'l-haşr*, ed. M. Hâcevî (Tehran: İntişârât-ı Mevlevî, 1998), s. 85.

Kur'an'ın Düşünce Kâmusu

Kur'an, çıkarımsal ve sezgisel akıl ve düşünmeyle ilgili bir dizi terim kullanır. *Tefekkür* yani "düşünme", *kalp*, *fuat* yani "gönül", literal anlamı "tohum/çekirdek" olan *lüb* yani "aslî kalp" bu terimler arasındadır ve bunların her biri algılama, düşünme ve muhakeme etme eylemlerinin farklı bir yönüne karşılık gelir. Akılla aynı anlamsal alanı paylaşan başka terimler de vardır: *ilim* yani "bilgi", *fehm* yani "anlayış", *fıkıh* yani "anlama", *idrak* yani "kavrama", şuur yani "bilinç", *burhan* yani "kanıt", *hüccet* yani "delil", *beyyine* yani "açık delil", *sultan* yani "baskın delil", *furkan* yani "ayırt etme", *tedebbür* yani "tefekkür", *nutuk* yani "konuşma/düşünme", *hüküm* yani

"yargı", *hikmet* yani "bilgelik" ve *zikir* yani "anma/dua". Tam izahı ayrı bir çalışma gerektiren bu terimlerin Kur'an'daki kullanım biçimleri, gerçeklikle yüzleşmemizde varlığın tüm realitesinin farklı yönlerini ortaya koyan bütüncül bir düşünce bağlamı oluşturur. Daha da önemlisi, deneysel gözlem, rasyonel analiz, ahlakî yargı ve manevî arınmayı birleştiren bir düşünce tarzına yol açar.

Bu zengin kelime hazinesi, algılama ve düşünmenin birlikteliğine işaret eder. Duyusal algı ile kavramsal analiz arasındaki kategorik ayrımların aksine, varlık ile doğal yani "birinci dereceden" karşılaşmamız, tek bir deneyim olarak gerçekleşir. Eşya ve hadiseleri algılarken, duyu organlarımız ile aklımız birlikte çalışır. Fiziksel/maddî dünyaya karşılık gelen duyusal niteliklerle zihin dünyasına karşılık gelen entelektüel kavramlar arasındaki keskin ayrımlar, *res extensa* [maddeye ilişkin olan] ve *res cogitans* [zihne ilişkin olan] biçimindeki Kartezyen çatallanmanın yansımalarıdır ve bunlar bize algılama ve anlama eyleminin gerçek ve kesin tanımını vermezler. Bu kategoriler, gerçeklik hakkında, özne-nesne, bilen-bilinen, algılayan-algılanan, zihinsel-materyal gibi ayrımlar yaptığımız, "ikinci dereceden" bir muhakeme seviyesine aittir. Gerçeklikle birinci dereceden karşılaşmamız ise farklı bir bağlamda gerçekleşir.

Eşya ve hadiselerle ilgili epistemik deneyimlerimizin bütünlüğü, varlığın bütünlüğünden kaynakla-

nır. Karşı karşıya gelme ve huzurunda bulunma anlamında bilme, bilgi nesnemizin önünde "hazır" olduğumuz anlamına gelir. Bu bizi varlığın gerçekliğiyle özel bir ilişkiye sokar. Söz konusu ilişkide varlığa, epistemik fakültelerimiz aracılığıyla yanıt veririz; yoksa onun anlamını, kendi kendine atıfta bulunan bir tarzda yaratarak değil. Akıl yoluyla bilmenin bu şekilde anlaşılması, *akıl* kelimesinin "bağlamak, bağlanmak, ilişki kurmak" şeklindeki kök anlamlarına dayanmaktadır. Akıl bizi hakikate bağlar ve böylece sıradan sebepler zincirinin ötesinde yeni bir ufuk açar. İnsan aklı, olgular ve kavramlar arasında yatay yönde bir hareket yapar ve bunları birbirine bağlar. Dikey yönde ise aşağıda olanı yukarıdakiyle ilişkilendirir. Kur'an, nedenselliğin bu iki ekseninin, yani fiziksel nedenler dünyasını düzenleyen yatay eksen ile doğal dünyaya "ilahî buyruğu" (*emir*) getiren dikey eksenin birbirine yaklaşarak birleştiği konusunda ısrar eder. Bu ikisi arasında bir çelişki yoktur, fakat ayrı yasalara tâbidirler. Gündüz ve gece, içinde yaşadığımız doğal düzenin bir parçası olarak birbirini takip eder ve bu yasanın bir istisnası yoktur. Ama aynı zamanda "O bir şeyin olmasını istediğinde, ona 'Ol!' der ve o da olur." (Yâsîn, 36:82). Her varlık âlemi farklı bir düşünce türü gerektirir.

Kur'an'ın hissetme, akıl yürütme ve düşünme ile ilgili geniş bir kelime dağarcığı kullanmasının sebebi gerçekliğin doğasıyla yakından ilgilidir. Gerçeklik çok katmanlı ve çok boyutlu olduğu için tek bir bi-

lişsel yöntemle idrak edilemez. Daha geniş bir kavramsal yetenek kümesi gerektirir. Kur'an, bu noktada, "görünmez dünya" olarak *âlem-i ğayb*'dan ve "görünür dünya" olarak *âlem-i şehadet*'ten bahseder. Görünmeyen dünya, yalnızca Tanrı tarafından bilinen varlık alanını ifade eder. Tanrı bu dünyayla ilgili imalarda bulunmuş fakat hakkında kapsamlı bir bilgi vermemiştir. Görünmeyen dünya, insan deneyimi için erişilebilir olmasa da, görünür varlık dünyasıyla karşılaşmamızda bize rehberlik eder ve bu nedenle kavramsal analiz ve ahlakî yargılarımız için bir işaret levhası işlevi görür. İçinde yaşadığımız görünür dünyanın işlerini metafizik ve ahlakî anlamda düzenler. Kur'an'ın "görünür dünya" kavramının çarpıcı yanı, bu dünyanın doğru bir şekilde idrak edilmesinin, bakmak ve görmekten farklı bir şey olan "tanık olma" (*müşahede*) deneyimine dayanmasıdır. Tanıklık, kendini takdim eden şeyin önünde hazır olmak ve durmak demektir. Bu, o şeye bakmayı ve onu görmeyi gerektirir ama aynı zamanda onunla bir ilişkiye girmeyi de içerir. Daha çok bir manzaraya bakma ve onun bir *gestalt* [bütünsel] algısına sahip olma deneyimi gibidir. Zira bir manzarayı dikkatle seyrederken parçalar ve bütün arasında gider gelir ve her seferinde yeni bir ilişki keşfederiz.

Varlığın gerçekliğiyle karşılaşmamız, bu anlamda rasyonel ve kavramsal bir süreçtir ancak bu, dar mânâda mantıksal ve söylemsel düşünmenin ötesine geçen daha geniş bir akledilebilirlik ve anlam bağ-

lamında gerçekleşir. Bir boşluk içinde yaratılmış olmayan kavramlar, gerçekliğin farklı yönlerine karşılık gelirler ve Kur'an'ın "hakikate şahitlik etme" şeklinde tanımladığı gerçeklikle karşılaşmamızda ortaya çıkarlar. Böylece "ışığı" görür, oduna "dokunur", gülü "koklar", kirazı "tadar", boyutu "algılar", sonsuzluğu "düşünür", suya yakın olmanın "farkına varır", bir şey ile gölgesini birbirinden "ayırır", bir emri "anlar", bir çağrıya "cevap verir", hakikate "teslim olur", delili "kabul eder", yaşamın anlamını "tefekkür ederiz". Bu epistemik eylemlerin her biri, dünyayı anladığımız zihinsel ve kavramsal yeteneklerimiz hakkında bir şeyler söyler. Ama daha da önemlisi, dışımızdaki şeylere karşılık gelirler ve kendi öznelliğimizin ötesine geçerek ufkumuzu genişletirler. Akıl yoluyla düşünme, zihnimin içinde birtakım kavramları evirip çevirmek değil, hakikatini bana her an takdim eden varlığın huzurunda durmayı ve onunla akıl ve erdeme dayalı bir ilişkiye geçmemi ifade eder. Aklımın ışığını hakikatin ışığıyla birleştirdiğimde dünya aydınlanmaya başlar. Aydınlanma, ancak bu iki ışığın birleşmesiyle mümkündür.

Bu zengin terminoloji, varlığın çok katmanlı yapısını ancak çok boyutlu bir düşünme biçimi ile idrak edebileceğimizi ifade eder. Bilgimizin konusu olan şey ile bilme aracımız arasındaki tenasüp, epistemik iddialarımızın doğruluk derecesini belirler. Bütün bu kavram ve yöntemlerin amacı, varlığı bir bütün olarak kavramamızı sağlamaktır. Bu bü-

tünlüğün kavranması aynı zamanda "neden" sorusuna cevap aramayı da tazammun eder.

Hikmet olarak tefekkür, bir şeyin nedenini ve gerekçesini ortaya koyar. "Nasıl"dan önce "neden" sorusunu cevaplar çünkü "neden" sorusu, bütün soruların başıdır. Aristoteles'ten Kindî'ye, oradan Farabî'ye ve İbn Sina'ya uzanan dizgide "ilk felsefe"nin amacı da bu "neden" sorusunu cevaplamaktır. "Bir şey neden şöyle değil de böyledir?" sorusu, varlık (yani "Var mıdır?") sorusunu takip eder ve en az bir şeyin varlığını ortaya koymak kadar önemlidir. Hatta gündelik tecrübelerimiz açısından ele aldığımızda "neden" sorusunun varlık sorusundan önce geldiğini söyleyebiliriz, zira hiss-i müşterek (*common sense*) düzeyindeki algılarımızda şeylerin varlığını zaten bir veri olarak kabul ederiz. Ancak var olduğunu kabul ettiğimiz şeyler hakkında "neden, niçin, nasıl..." sorularını sorarız.

Bu kabilden bütün soruların gelip dayandığı temel soru "Neden yokluk değil de varlık var?" sorusudur ve bu soruya verdiğimiz cevap, bizim varlık, hikmet ve tefekkür tasavvurumuzu ortaya koyar. Varlıkların neden var olduğu sorusunu yanıtlayan hikmet, arazdan cevhere, zerreden semaya, su damlasından okyanusa kadar bütün varlıklar arasında kuvvetli bir illiyet bağı kurar; zira nâmütenâhi bir tenevvü ile arz-ı endam eden vücûdun tüm hâlleri ve mertebeleri, tek bir kaynağa geri döner. Bu noktaya dikkat çeken İbn Sina, hikmete ulaşmayı Yaratıcı'yı bilmek olarak ta-

nımlar: "el-Evvel olan Zorunlu Varlık'ı bilmek, hikmetin ta kendisidir. Akıl, kendi zâtını bildiği gibi O'nu bilemez. Hakikatte hikmet sahibi olan da el-Evvel'in ta kendisidir."[26] Wittgenstein, "Gizemli olan, dünyanın *nasıl* var olduğu değil, *var olması*dır." derken haklıdır.[27] Temel mesele nasıl değil, neden meselesidir.

Farabî, Yaratıcı'nın el-Hakîm sıfatının, hikmetin mahiyeti hakkında bize önemli bir ipucu verdiğini söyler. Allah hakîmdir ve hikmet sahibidir çünkü "hikmet, varlıkların en faziletli ve üstün olanını en doğru ve mükemmel bilgiyle akletmek"tir.[28] Tanrı'nın varlığından ve yine O'nun sahip olduğu bilgiden daha yüce bir şey yoktur. Tanrı'nın kendini yine kendi ilmiyle bilmesi, en yüksek hikmet ve tefekkürdür. Zira burada bilen, bilinen ve bilmek, tek bir öznede birleşir. İyi, güzel ve doğrunun bilgisi olarak hikmet, en güzel ve mükemmel olanı yine en doğru yöntemle bilmeyi işaret eder. Hikmet yolunda bilgi de yöntem de iyi, doğru ve güzel olmalıdır. Doğru bilgiye yanlış yöntemlerle ulaşamayız.

Hikmeti kavramadan hüküm vermek, aklın bir skandalıdır. Bugün İslam dünyasının temel sorunlarından biri de burada yatıyor: Hayatımızda çok faz-

---

26 İbn Sina, *et-Ta'likât: Felsefî-Bilimsel Fragmanlar I*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 35.

27 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: 1961), 6.44.

28 Farabî, *al-Madinat al-Fadilah*, ed. Walzer, s. 72.

la hüküm var fakat o kadar az hikmet var. Hükümler vererek hayatı birtakım mühendislik kurallarına bağlamak ve böylece her şeyi kontrol altına almaya çalışmak bize zihnî bir konfor getirebilir fakat hakikati ve gerçekliği büsbütün ıskalamamıza da neden olabilir.

Hikmeti olmayan hüküm kör, hükmü olmayan hikmet topaldır. Tefekkür, hikmet ile hükmetmek, hüküm ile hikmeti korumak ameliyesinin bir diğer adıdır. Bunun için de yolda olmak gerekir. Yolda olmak, bize tefekkürün mahiyeti hakkında önemli ipuçları verir. Heidegger'in dediği gibi "Tefekkürün kendisi bir yoldur. Yola, ancak yolda kalarak cevap veririz."[29]

Hikmet iyi, doğru ve güzel kavramlarını eş zamanlı olarak kavramaktır, zira bir şey doğruysa iyidir ve iyiyse güzeldir. Doğru olan bir şeyin kötü, iyi olan bir şeyin çirkin olması muhaldir. Adaletle davranmak ve haksızlığa karşı çıkmak aynı anda hem doğru, hem iyi, hem de güzel bir eylemdir. Rasyonellik adına kötü ve çirkin bir eylemde bulunmak, en basit ifadesiyle tutarsızlıktır. Örneğin verimliliği ve kârı artırmak için emeği sömürmek, kapitalist ve araçsal akıl açısından doğru bir politika olarak takdim edilir ama akıl, ahlak ve estetik kriterler açısından bir hataya, kusura, suça ve çirkinliğe tekabül eder. Dolayısıyla iyi, doğru ve güzel kavramları bir bütündür ve

29 Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* (New York: Harper Colophon Books, 1968), ss. 168-9.

bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Erdemli bir tefekkür ve yaşam biçiminin temel unsurlarından biri de bu bütünlüğü esas alan bir zihin ve davranış yapısına sahip olmaktır.

Akıl, Kalp ve Vicdan

Varlığın bir bütün olarak kavranması, bir manzaranın tahlili için filmin bir karesine odaklanmak yerine, filmin tamamını doğal akışı içinde seyretmeye benzeyen üniter (tek ve bütüncül) gerçeklik deneyimi ile karşılaştırılabilir. Kur'an, *kalb*i, üniter gerçeklik deneyiminin merkezi olarak tanımlar. Burası, algısal deneyim, kavramsal düşünce ve ahlakî yargının bir bütün hâline geldiği yerdir. Kalbin Kartezyen dönüşümden bu yana Batı felsefesinde maruz kaldığı duygusallaştırma sürecini göz önüne alırsak Kur'an'ın kalbe açık ve net bir epistemik ve entelektüel görev yüklediğini kaydetmeliyiz. Kalpten söz eden ayetler, sayesinde gerçeği bir bütün olarak gör-

düğümüz derin vicdanımıza atıfta bulunurlar. Söz konusu vicdan, rasyonel çıkarım ile ahlakî yargıyı birleştirir. Kalp, temiz olduğunda ve doğru bir biçimde yönlendirildiğinde, diğer epistemik fakültelere başkanlık eder ve onları hakikat konusunda aydınlatır. Kalp ve akıl, varlığın hakikati ve kendimizi bu hakikatle nasıl ilişkilendirmemiz gerektiği konusunda bir fikir sahibi olmamız için bir kanal vazifesi görürler. Arap dilcileri akıl ve kalbi bu bağlamda eş anlamlı olarak tanımlamışlardır.[30] Akıl ve kalp aracılığıyla düşünmenin amacı, evrende mevcut bulunan her bir varlığın kendi anlamını elde ettiği akledilebilir düzeni açıklamak ve o düzene göre yaşamaktır. Müslüman düşünürler, akıl ile kalp, rasyonel çıkarım ile tefekkür ve mantık ile aşkınlık arasında bir çelişki görmezler. Kelam geleneğinin önemli figürlerinden biri olan Ebu Hayyan et-Tevhidî *el-Mukâbesât* adlı eserine, Allah'ın kendisine "lütuf ve keremiyle, aklın nuruyla kalbin ruhunu (*ruhu'l-kalb bi nuri'l-akl*)" bahşetmesi duasıyla başlar.[31]

Akıl ve kalbin birliği, Doğu kültürünün önemli özelliklerinden biridir ve hayatın her alanına nüfuz eder. Japoncada *kokoro* kelimesi kalp, zihin, akıl ve ruh demektir. Bu kavram, Japon kültür ve düşün-

30 İbn Manzur, *Lisanü'l-'Arab*, "Akıl" ve "Kalp" maddeleri (Beyrut: tarih yok), c. I., s. 687 ve c. XI, ss. 458-9.

31 Ebu Hayyan et-Tevhidî, *el-Mukâbesât* (Tunus: Dâru'l-ma'arif, 1991), s. 7.

cesinde insanın içsel bütünlüğünü ve evrenle olan uyumunu ifade eder. "Falanca kişinin *kokoro*'su güzel..." dediğinizde o insanın aklen, kalben ve ruhen iyi bir insan olduğunu söylemiş olursunuz. Burada "iyi" kavramı, doğru ve güzel ile birlikte insanın aklî ve kalbî kemalini ifade eder. İyi, sadece ahlakî iyiyi değil aynı zamanda rasyonel doğruyu ve estetik güzelliği ifade eder. *Kokoro* akıl, kalp ve ruh arasındaki yapay duvarları ortadan kaldırır; insanın ve varlığın içsel bütünlüğüne vurgu yapar. İnsanoğlunu parçalara ayırmak yerine, ona yekvücut bir varlık olarak bakmayı bize öğretir. İnsanın iyiyi, güzeli ve doğruyu aynı anda ve bir bütün olarak tecrübe ettiğini hatırlatır. İslam düşüncesindeki hikmet kavramının telkin ettiği gibi, *kokoro* da mânâ olarak iyinin doğru, güzelin iyi, doğrunun iyi ve güzel olduğunu açık seçik bir şekilde ortaya koyar.

Aynı bütünlük fikri, Çincede *xin* (şi) kelimesinde de çıkar karşımıza. Tıpkı *kokoro* gibi, *xin* de aynı anda hem akıl/zihin hem de kalp demektir. Birinin sağlığı ve sağlamlığı diğerinden ayrılamaz. Biri hasta olduğunda diğeri de hasta olur. Birinin tedavisi diğerinin de tedavisini gerektirir. Aklın doğru, kalbin fesat olduğu hâllerde hem akıl hem kalp zarar görür ve ikisi de yoldan çıkar. Kalbin temiz, aklın yanlış yollarda olduğu durumlarda da insanın istikametini büsbütün kaybetmesi işten bile değildir. *Kokoro* ve *xin*, tıpkı İslam düşüncesindeki akl-ı kalbî gibi insanın içsel bir bütünlüğe sahip olduğunu

ve evrenle uyumunun bu bütünlükten kaynaklandığını ifade eder.

Varlık ile deneysel ve kavramsal yüzleşmemizin nasıl gerçekleştiğini anlarsak, bu tecrübenin nasıl meydana geldiğini de daha rahat anlarız. Duyu organlarına sahip olmak, varlığı doğru bir biçimde idrak etmeyi garanti etmez, zira duyular daha yüksek bir epistemik ilke altında toplanmıştır. Sonuçta, duyu organlarımızın ham bir deneyim olarak algıladığı şeye bir anlam yükleyen, aklımızdır. Görmeye yarayan bir gözümüz olabilir fakat varlığı, söz gelimi sinirsel bir aksaklık yüzünden çarpık bir şekilde de görebiliriz.[32] İki kulağımız olduğu hâlde işitemeyebiliriz, zira kasıtlı olarak bazı şeyleri duymamayı seçiyor olabiliriz. Keskin bir zekâmız olabilir, ancak örneğin hukukî bir anlaşmazlıkta doğru sonuca ulaşamayabiliriz, zira davayı kazanma arzumuz ve bundan kaynaklanan hırs, muhakememizi bulandırabilir. Dolayısıyla, duyusal fakültelerimiz daha geniş bir kavramsal, duygusal ve ahlakî koşullar çerçevesinde işlev görür. Bir şeyin hakikatine varma süreci, üniter bir deneyim gerektirir ve duyusal, bilişsel, psikolojik ve ahlakî ilke ve düşünceler içerir. Gazalî, gele-

32 Bunu, Zerdüşt'ün, söylemek zorunda olduğu şeye hiç ilgi göstermeyen insanlara sorduğu şu soruyla karşılaştırın: "İnsanlara gözleriyle işitebileceklerini öğretmek isteyen birisinin önce onların kulaklarını yok etmesi gerekmiyor mu?" F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* (Middlesex: Penguin Books, 1961), s. 45.

neği izleyerek ve analizini bir hadise dayandırarak, duyu organlarını "kalbin askerleri" olarak tanımlar ve "kalbin kral, askerlerin ise onun hizmetkâr ve yardımcıları gibi olduğunu" söyler.[33] Duyu organlarının fiziksel olarak sağlam bir şekilde işleyişi bile kalbin sağlamlığına ve temizliğine bağlıdır.

İnsana akıl bahşedilmiştir ve bu nedenle varlığın hakikatine erişebilir. Fakat onun aklı ve muhakemesi, nefsi ve cinsel arzuları tarafından gölgelenebilir. Böylece ayırt etme yeteneğini kaybedebilir ve nefsin inatçı ve emredici doğasını unutarak her şeyi bildiği düşüncesiyle kendini kandırabilir. Kur'an, bu konuda bizi şöyle uyarır:

> "Nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen vekil mi olacaksın? Yoksa sen onların çoğunun dinleyeceklerini yahut akledeceklerini mi sanıyorsun? Onlar sadece hayvanlar gibidirler, hayır, belki daha da sapkındırlar." (Furkân, 25:43-44)

Hayvanlar, yaratıldıkları amaca hizmet ederler. Oysa Tanrı'ya ibadet etmek için yaratılmış olanlar, benliklerini kendilerine efendi yapabilir ve açık işaretler verilmiş olmasına rağmen kendi kendilerine tapabilirler. Bu durum, onların "dinleme"lerinin ve

33 Gazalî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn, Mecmû'atü resâili'l-İmâmü'l-Gazalî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1994), s. 32.

"akletme"lerinin işe yaramadığını gösterir.[34] Kur'an daha da ileri giderek aslında vicdanları köreldiği hâlde gördüğünü ve duyduğunu iddia edenlere meydan okur:

> "Onlardan seni dinleyenler vardır. Fakat sağırlara, akıllarını kullanmıyorlarsa sen mi duyuracaksın? Onlardan sana bakan da vardır. Fakat görmeye [gayret] etmeyen körleri sen mi doğru yola ileteceksin? Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez fakat insanlar kendilerine zulmederler." (Yûnus, 10:42-44)

Varlığa hikmet nazarıyla bakma kabiliyetini yitirmiş, aklı şaşırmış ve kalbi kararmış kişilerin fiziksel duyu organlarının sağlam olması, varlığı doğru anlamaları için yeterli değildir. Ancak akıl ve kalp birlikte çalıştığı zaman duyular bizi eşya ve olaylar hakkında doğru sonuçlara götürebilir.

> "Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır, onunla anlamazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır." (A'râf, 7:179)

---

34 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-kur'ani'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-ma'arif, 2006), s. 1141.

Bu ayette de açıkça ifade edildiği gibi duyu organlarına sahip olmak hakikati idrak etmeyi garanti etmez. Deneysel bilgi, varlığın hakikatini kendi başına açığa çıkaramaz. Hem kalp hem de "kalbin askerleri" olan duyu organları, hep birlikte sağlam ve sıhhatli olmalı ve uyum içinde çalışmalıdır:

> "Kendilerine kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri [cezadan kurtulmaları için] onlara bir fayda sağlamadı. Zira Allah'ın ayetlerini [sürekli olarak] inkâr ediyorlardı. Alay edip durdukları şey, kendilerini kuşatıverdi." (Ahkâf, 46:26)

Görme, duyma ve diğer organların başarısızlığı, biyolojik bir kusurdan değil, akıl ve kalbin hakikate kapanmasından kaynaklanmaktadır. İbn Kesîr'e göre bu, "Allah'ın rehberlik etsinler diye yarattığı bu organlardan faydalanmamanın" sonucudur.[35] Bu durum, bazı açılardan, görme engelli birine renkleri anlatma çabasına benzetilebilir. Doğuştan kör olan birisini, renk deneyiminden koparan ontolojik boşluk, o kişi için renk söylemini imkânsız hâle getirir. Oysa aslında görmediğimiz hâlde gözlerimiz olduğu için gördüğümüzü zannetmemiz çok daha büyük bir marazdır.[36] Kur'an, gerçeğe tanıklık etmek anlamında "görme"nin

35 İbn Kesîr, *Tefsir*, s. 659.

36 Bakınız: Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* (New York: Harper Books, 1968), s. 165.

bedensel işitme ve görmeden daha yüksek bir akledilebilirlik prensibi gerektirdiği konusunda ısrar eder:

> "Şüphesiz sen ölülere duyuramazsın. Arkalarına dönüp kaçarlarken sağırlara da [çağrıyı] duyuramazsın. Körleri yanlışlarından vazgeçirip doğru yola getiremezsin. Ancak ayetlerimize inanıp da [Allah'a] teslim olanlara duyurabilirsin." (Neml, 27:80-81)

Demek ki sağlam duyu organlarına sahip olmak yeterli değil, bunların akıl ve hikmet tarafından yönlendirilmesi gerekiyor. Eflatun'un *Phaidros* 250'de söylediği gibi, "Bedensel duyularımızın en güçlüsü, içimize en çok işleyeni görme duyusu olmasına rağmen hikmet bu duyu ile görülmez." Düzgün çalışması için kalbin bozulmamış ve lekesiz olması gerekir. Hakîm et-Tirmizî (ö. 932), kendisine atfedilen kalple ilgili önemli bir çalışmada Kur'an ve Hz. Peygamber'den hadisler naklederek şu sonuca varır: "Duyu organlarının sağlamlığı, kalbin sağlamlığı ile mümkündür; kalbin bozulmasıyla birlikte onlar da bozulur."[37] Dolayısıyla Tirmizî'nin rikkat ile analiz ettiği *sadr* (sîne), *kalp*, *fuat* (gönül) ve *lüb* (en içteki

37 Ebu Abdullah M. ibn Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lubb* (Amman: el-Merkezü'l-melikî li'l-buhüs ve'd-dirasâti'l-İslâmiyye, 2009), s. 15. Tirmizî'nin bu çalışmasının İngilizce çevirisi için bakınız: "A Treatise on the Heart", *Three Early Sufi Texts*, çev. Nicholas Heer v.dğr., gözden geçirilmiş baskı (Louisville, KY: Fons Vitae, 2009).

akıl), hakikat deneyimimizde ayrı ayrı organlar olarak çalışmak yerine, tek bir bilişsel ve ruhsal çerçeve sağlarlar. Hz. Peygamber'in şu meşhur hadisi, bu kalp anlayışını ve diğer fakülte ve duyu organlarıyla ilişkisini özetlemektedir: "Şüphesiz, bedende küçük bir et parçası vardır; eğer o iyiyse tüm vücut iyidir ve eğer o bozulmuşsa tüm vücut bozulur. Bu et parçası kalptir." *Tasdik* yani "onay" veya "doğrulama"nın asıl yeri olan kalp, duyusal ve kavramsal bilgiyi bir araya getirerek üniter bir gerçeklik deneyimi sağlar.

Kısacası Kur'an, bilmemiz için duyusal, psikolojik ve zihinsel fakültelerimizin hepsinin sağlam ve bütün olması gerektiği konusunda ısrar eder ve bize bu şekilde "yeryüzünde seyahat etmeyi" tavsiye eder. Yolculuğa çıkmak eşya ve hadiseleri bakış açımızın içine almak için varlık ve tarih sahnesinin tamamına bir bütün olarak bakmak anlamına gelir:

> "Hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı, düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları yok mu? Oysa gerçek şu ki kör olan gözler değildir, kör olan göğüslerdeki kalplerdir." (Hac, 22:46)

Kalp bir kere körleşti mi diğer her şey çarpıklaşır ve matlaşır. Sağlam kanıtlar ve sıkı bir temel olmaksızın zanna, yani öznel görüş veya kavrayışa göre hareket etmek de benzer bir tehlike oluşturur. Akıl, tahmini, gerçek gibi kabul edemez. İster bilimsel bir araştırma yapıyor, isterse dinî inancın temelini araştırıyor

olalım, hakikat iddialarımızı, zan ve tahmin üzerine bina edemeyiz. Aynı ilke insan ilişkileri ve ahlakî tutum için de geçerlidir (Hucurât, 49:12). İmanın temeli, varsayım değil, hakikat olmalıdır:

> "De ki: 'Ortaklarınızdan hakka iletecek olan var mı?' De ki: 'Hakka Allah iletir. Öyleyse, hakka ileten mi uyulmaya daha layıktır, yoksa iletilmedikçe doğru yolu bulamayan mı? Ne oluyor size? Nasıl hüküm veriyorsunuz?' Onların çoğu ancak zannın ardından gider. Oysa zan, hak namına hiçbir şeyin yerini tutmaz. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarını hakkıyla bilendir." (Yunus, 10:35-36; ayrıca bakınız: En'âm, 6:116)

Duyusal ve bilişsel fakültelere başkanlık eden ilke olarak kalp, "delil" (*burhan*) sunar ve "kesinlik" (*yakîn*) sağlar. Ancak bu, "insanın cismanî beden krallığındaki" (*memleketü'l-bedeni'l-insan*)[38] kesinlik, bütünlük ve huzuru sağlamak üzere kalbin, akıl ve nefisle birlikte düzgün bir şekilde çalışmasına bağlıdır. Kur'an'ın manevî antropolojisine göre kişi, sürekli bir biçimde kalbi, aklı ve vicdanı üzerinde çalışmalı ve kendini gerçek-dışılığa karşı korumalıdır. Bir kişi doğruyu yanlışla karıştırırsa ve hükmünü

38 Hindistan alt kıtasının en büyük âlimlerinden biri olan Şah Veliyyullah Dehlevî'ye (ö. 1762) ait olan bu uyarıcı ifade, klasik Müslüman düşünürlerin insana yönelik bütüncül yaklaşımını da özetlemektedir. Bakınız: *Hüccetüllâhi'l-bâliğah* (Kahire: Dar al-Turath, nd.), c. II, s. 89.

varsayım ve bencil arzularına dayandırırsa belli bir zihin alışkanlığı gelişir ve doğruyla yanlışı ayırt etme yeteneğini kaybeder. Arzuların akıl üzerindeki muazzam baskısını düşündüğümüzde ve pek de nadir olmayan bu durum gerçekleştiğinde, kalp "mühürlenir" ve istikametini kaybeder. Dolayısıyla, "Allah kalplerini mühürlemiştir." ifadesi, Cenab-ı Hakk'ın bazı insanları baştan inançsız olarak belirlediği şeklinde kaderci bir tarzda anlaşılmamalıdır. Böyle bir yorum Kur'anî mesajın ana fikrine aykırı olur. Aksine, kişi aynı entelektüel ve ahlakî hatayı yapmaya devam edip tövbe etmediğinde, aklını kötüye kullanma şeklinde belli bir alışkanlık geliştirir ve Allah, kasıtlı olarak yanlış yapmaya devam edenleri terk eder. Bazı ayetler, terimin hem entelektüel hem de ahlakî anlamında toptan bir yön kaybı olarak, kalp/akıl/vicdanın bu şekilde kapanışını tasvir eder:

> "Gerçek şu ki kâfirleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, onlar iman etmezler. Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır." (Bakara, 2:6-7)

> "Onlardan seni dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamasınlar diye kalplerinin üstüne perdeler koyduk ve kulaklarına da sağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Hatta o kâfirler sana geldiklerinde 'Bu Kur'an önceki insanların masallarından başka bir şey değildir.' diyerek seninle tartışırlar." (En'âm, 6:25)

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ mücadelesine atıf yapan bu ayetler, evrensel bir hakikatin de altını çizer: İnanmak istemeyene hiçbir delil yeterli değildir. Mesele delilin yahut argümanın ikna ediciliği değil, karşı tarafın aklını ve kalbini hakikate kapatmış olmasıdır. Bu tercihte bulunanlara hakikatin ve kurtuluşun yolları kapanmıştır.

> "Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar O'nu tesbih ederler. Her şey O'nu [Allah'ı] hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, çok halimdir ve çok bağışlayandır. Biz, Kur'an okuduğun zaman, seninle ahirete inanmayanların arasına görünmeyen bir perde çekeriz. Ve onu anlamasınlar diye kalplerine örtüler serer, kulaklarına bir sağırlık veririz. Ve sen, Kur'an'da yalnız Rabbini andığında onlar, canları sıkılmış bir vaziyette, gerisin geri dönüp giderler." (İsrâ, 17:44-46)

Bu ayette, kozmik düzendeki ayetleri okuyamayanların Kur'an ayetlerini anlamalarının mümkün olmayacağına dikkat çekilmektedir. İşaret anlamına gelen "ayet" kelimesinin hem Allah'ın yaratılış âlemine bıraktığı işaretler hem de Kur'an ayetleri anlamına gelmesi elbette bir tesadüf değildir. Bu ayetler birbirini tamamlar. Birini anlayan diğerinin de mânâsını kavrar. Fakat aynı şekilde âlemdeki açık seçik ayetleri göremeyenler, vahiy yoluyla gelen Kur'an ayetlerini de anlayamazlar.

> "Münafıklar sana geldiklerinde, 'Şahitlik ederiz ki sen Allah'ın peygamberisin.' derler. Allah da bilir ki sen elbette O'nun peygamberisin ve Allah, münafıkların kesinlikle yalancı olduklarını bilmektedir. Yeminlerini kalkan yapıp [insanları] Allah yolundan çevirdiler. Yaptıkları gerçekten ne kötüdür! Bunun sebebi, onların önce iman edip sonra inkâr etmeleridir. Bu yüzden kalpleri mühürlenmiştir ve artık onlar hiç anlamazlar." (Münâfikûn, 63:1-3)

Kalbi ve vicdanı imanın nuruyla aydınlatılanlar, huzur bulurlar ve Cenab-ı Hakk'ı zikrederek sükûna ererler. Bu "huzur buluş" duygusal ya da hayalî bir şey değildir; bu, varoluşumuzun özüne dokunur ve bizi bir yandan Allah'a, diğer yandan eşya ve hadiselerin hakikatine bağlar. Bu dünyadaki düşünce ve hareketlerimize yön verir ve hayatlarımızı anlamla donatır. Kur'an şöyle demektedir:

> "Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur." (Ra'd, 13:28)

> "İmanlarını bir kat daha artırsınlar diye müminlerin kalplerine sükûnet indiren O'dur. Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır. Allah her şeyi bilendir, her şeyi hikmetle yapandır." (Feth, 48:4)

Burada kalbin huzur ve itminan bulması, duygusal bir hâli değil, insanın aklıyla, kalbiyle ve ruhuyla bir bütün olarak huzura ermesini ifade eder.

Duyusal ve aklî verilerin mezcedildiği yer olan kalp itminana erdiğinde hem duyularımız hem de aklımız hakikatle bütünleşir. Huzur bulmak ile huzurda olmak, bütün varlığımızı kuşatır. Allah'ın, kalbine sükûnet indirdiği kişi, duyularını ve aklını doğru kullanıyor demektir.

Akıl, Varlık ve Evren

Gerçekle toplu karşılaşma, Kur'an'ın düşünce sözlüğünün önemli bir bileşenidir ve akıl ile varlık arasındaki temel ilişkiden doğar. Varlık (*vücûd*) kelimesi Kur'an'da geçmez. Ancak yaratılış dünyasının sunulduğu kavramsal çerçeve, Tanrı'nın yaratıcı eyleminin zuhur ettiği bir varoluş düzenine işaret etmektedir. Var olan her şeyin temeli olarak varlık, ilahî yaratışın bir armağanıdır ve kaynağını Tanrı'dan alır. Bu anlamda varlık, ilahî olanın, yaratılış dünyasına (*âlem-i halk*) dönmüş yüzüdür. Yaratılan düzen, kendini belli formlarla ifşa eden ve ayrıntılandıran çeşitli varlık biçimleri sergiler. Bu formlar ya da "varlık hisseleri" farklı görünüm ve niteliklere sahip olsa-

lar da, varlığın temel hakikati tarafından birleştirilirler. Kur'an'daki kozmolojik ayetlerde sık sık kullanılan *küll* yani "her şey" ve "hepsi" ifadesi, varlığın bu yönüne atıfta bulunur: Her şey, aynı Tanrı tarafından yaratılmış olması hasebiyle birbiriyle ilişkilidir, zira O, "her şeyi kapsayan" el-Muhit'tir. Vahdet ile kesret, birlik ile çokluk aynı kaynaktan gelir ve aynı kaynağa geri döner. Kesretteki vahdet yani çokluktaki birlik, karıncadan galaksilere kadar her şeyi birbirine bağlar. Bilgi, varlığın bu yönünü açığa çıkarmak durumundadır. Bu yüzden varlık sorusu, bilgi meselesinden önce gelir.

Vücûd, ilme tekaddüm eder. Varlık, bilgiden önce gelir ve onu ihata eder. Varlık somuttur, dinamiktir, kuşatıcıdır. Buna mukabil insan zihni, soyut kavramlarla iş görür. Varlığı, zihnin anlayabileceği soyut ve genelgeçer bir mefhum hâline getirir. Varlık hakkında dile getirdiğimiz her önerme zihnimizde bir soyutlamaya dayandığına göre, bu soyut kavramları varlığın dinamik yapısına karşı sürekli elden geçirmek ve sınamak zorundayız. Zihinsel kategoriler, bir film şeridinden dondurulup çıkarılmış bir kare gibidir. O kare, şüphesiz filmin bir parçasıdır. Belki de en güzel sahnelerinden biridir. Fakat akıp giden ve o akış içinde seyredilebilir bir olgu hâline gelen film, o kareden ibaret değildir. Varlığın dinamik bir tezahürü olarak gerçeklik, binbir uğraşla zihinlerimizde inşa ettiğimiz o film karelerine tebessüm ederek geçip gidebilir.

Müslüman düşünürler bu varlık tasavvurunu yaratılış metafiziğiyle iç içe ele almışlardır. Zira varlığı arızî, fânî ve fakat aynı zamanda kıymetli ve anlamlı kılan, onun hikmet, sevgi ve merhamet sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olmasıdır. Kadim Yunan düşünürlerinin aksine âlem, onlar için verili bir şey değildir. Varlık âlemi, belli bir amacı ve mânâsı olan, içinde hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığı, sırlarla ve işaretlerle donatılmış bir aklî ve ruhî canlıdır. Bunu bulmak, keşfetmek ve anlamak, insanoğlunun düşünce ve eylem tarzının temelini oluşturur.

Rahmân suresinin ilk dokuz ayeti bu tabloyu çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Buna göre er-Rahmân olan Allah Kur'an'ı öğretti, insanı yarattı ve ona beyanı yani ifadeyi, anlamayı ve açıklamayı öğretti. Kur'an, yaratılış ve beyan, varlık yolculuğumuzun işaret levhaları olarak bize yol gösterir. Ama evren bizden ibaret değildir. "Güneş ve ay belirli bir hesaba göre hareket eder. Yıldızlar da ağaçlar da Allah'a secde ederler." İnsan, bu düzen ve ubudiyet makamında tabiat âlemine yoldaşlık eder. Onunla birlikte secdeye durur. Sonra Allah, "Göğü yükseltti ve mizanı koydu. Ta ki siz de mizandan sapmayasınız. Öyleyse tarttıklarınızı adaletle dosdoğru tartın ve hiçbir zaman ölçüyü eksik tutmayın." Kur'an ve beyan ile gökteki ve yerdeki mizana sahip çıkmak, insanın âlemle olan ilişkisinin temel umdesidir.

Çağdaş bir dille söyleyecek olursak bizler mânâdan yoksun bir dünyaya atılmış başıboş varlıklar değiliz. Akıl ve özgürlük sahibi bir özne olarak mânâyı keşif ve inşa etmesi gereken bireyleriz. Buraya fırlatılıp atılmadığımız için evrenle bir kavgamız da olamaz. Zira ben ve evren, biz ve varlık aynı hikmet, merhamet ve inayet sahibi Yaratıcı'nın iradesi sonucu burada bulunmaktayız. Mekânın sahibi ne sensin, ne ben, ne de öteki; mekânın sahibi, ötesi.

Vücûd, zâtî olarak makuldür, yani akledilebilirlik (*intelligibility*) özelliğine sahiptir, zira aklî ilkelerle donatılmıştır. Tefekkür, bu aklî yapıların idrak edilmesi sürecini ifade eder. Vücûdun zâtî aklîliği, yaratılış âleminde müşahede ve tecrübe ettiğimiz düzen, denge, oranlılık, süreklilik ve bütünlük ilkelerinde somut bir şekilde tezahür eder. İnsandaki akıl ile varlıktaki aklî ilkeler arasında izomorfik [hemcins] bir ilişki vardır: İkisi de aynı kaynaktan gelir, aralarında bir tetabuk ilişkisi vardır ve birbirlerini bütünlerler. Kant'ın veciz ifadesiyle söyleyecek olursak "başımın üstündeki yıldızlı gök kubbe ile içimdeki ahlak kanunu", aynı ontolojik akliyete dayanır.[39] İkisi de bizi kendine hayran bırakır. İkisi de bizden iyi, doğru ve güzel olmamızı talep eder. Başımın üstündeki yıldızlı gök kubbe, Van Gogh'un *Yıldızlı Gece* tablosunda tasvir ettiği gibi, derin, sakin ve anlam-

39 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2002), s. 203.

lı bir hareket hâli içindedir ve bize evrende ne kadar küçük bir yere sahip olduğumuzu hatırlatır. "Soluk mavi nokta" olarak dünyamızın büyük kâinat dairesi içindeki ufacık yerine atıfta bulunur. Lakin içimizdeki ahlak kanunu, bizi maddenin ve hayvanlığın sınırlarının ötesine taşır ve sonsuzluğun kapısına getirip bırakır. O kapıdan girip anlamlı ve özgür bir hayat yaşamak yahut yok olup gitmek bizim irademize kalmıştır. Kur'an'ın "ufuklarda ve nefislerimizde" göstermeyi vadettiği ayetler yer ile gök, evren ile ahlak, fenâ ile bekâ, madde ile suret ve lafız ile mânâ arasında köklü bir irtibatın olduğunu işaret eder. Ufuklardaki ve içimizdeki işaretleri aynı anda kavramaya azmetmeden tefekkür yoluna çıkamayız.

Akıl varlıkla doğru ilişkisini bu bağlamda kurar. Varlık içkin olarak akledilebilirdir, zira Tanrı her şeyi en iyi şekilde yaratır ve yarattığı şeyin içinde bir anlam, amaç ve akledilebilirlik vardır.[40] Aşağıdaki ayet, yaratma, düşünme ve dua etmenin amacını birleştirir:

> "Onlar, kendi nefisleri hakkında hiç düşünmediler mi? Allah, göklerle yeri ve ikisi arasındakileri ancak hakikate uygun olarak ve belirli bir süre için

40 Tanrı'nın yaratabileceği tüm olası dünyaların en iyisinin bu dünya olduğu iddiasının temeli de bu öncüldür. "Ahsenü'n-nizam" argümanının bu versiyonu için bakınız: İbrahim Kalın, "Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds", *Oxford Journal of Islamic Sudies*, 18: 2 (2007), ss. 183-201.

> yaratmıştır. Şüphesiz insanların birçoğu Rablerine kavuşacaklarını inkâr ediyorlar. Onlar, yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakmadılar mı? Onlar kendilerinden daha kuvvetli idiler. Yeryüzünü sürüp işlemişler ve orayı kendilerinin imar ettiğinden daha çok imar etmişlerdi. Onlara da peygamberleri apaçık deliller getirmişti. Allah, onlara asla zulmediyor değildi. Fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı." (Rûm, 30:8-9)

Cenab-ı Hak hikmet, gaye ve ihsan (*inayet*) ile yaratır. Tüm varlık ve akledilebilirliğin nihai kaynağı olan Cenab-ı Hak, bu nitelikleri kendi yarattıklarına bahşeder ve yaratılış düzenini anlam ve amaçla bezer. "Allah'ın yarattığı ilk şey *akıl*dır." şeklindeki meşhur söz bu bağlamda anlaşılmalıdır. Buradaki akıl, Yaratıcı'nın varlığın doğasına yerleştirdiği evrensel hakikat, düzen ve akledilebilirlik ilkesini ifade eder. Akıl, Allah'ın yarattığı ilk şeydir, zira Allah şeyleri belli bir düzen ve ilkeye göre yaratır. Dolayısıyla "akıl, ilahî olana en yakın şey"dir.[41] Modern öznelciliğin aksine, anlam sadece zihnin bir özelliği değildir. Tıpkı bilginin Descartes'ta olduğu gibi, zihnin iç işleyişine indirgenememesi gibi, anlamın aslî değeri de Galileo'nun yaptığı gibi, zihnin varlığa sonradan eklediği "ikincil bir nitelik" olarak düşünüle-

41 Muhammed Ali et-Tehanevî, *Keşşâf istilâhâti'l-fünun* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye), c. 3, s. 307.

mez. Anlam yaratılmamış fakat akıl tarafından dile getirilmiş ve sahiplenilmiş olduğundan, onun özü, zihinsel inşa süreçlerinin dışındadır.

Bu öncülün ahlakî sonucu açıktır: Kişisel varlığımın ötesinde bir anlam ve amaca sahip olmak muazzam bir sorumluluk duygusu oluşturur. Evren gibi, bizim de bir amaç için yaratıldığımızı kabul etmek, kendimizi aşan bir ahlakî sorumluluğu kabul etmek anlamına gelir. Kur'an bu noktaya değinerek insana doğrudan hitap eder:

> "Sizi boş yere yarattığımızı ve hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız? Gerçek Hükümdar olan Allah boşuna yaratmaktan pek yücedir." (Mü'minûn, 23:115)

> "İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder?" (Kıyâme, 75:36)

Tanrı evren söz konusu olduğunda, eşya ve hadiseleri, onları var eden yasalarla birlikte yaratmıştır. Sünnetullah denen bu yasalar, evrendeki düzen, uyum ve süreklilik ilkelerini ifade eder. Bu evrensel ilkeleri ve içkin nitelikleri keşfetmek, insan aklının görevidir. Akıl kendisini bu ilkelere uygulayarak varlığın anlaşılabilir düzenine katılır. Akıl, bu içkin akledilebilirlik tarzlarını keşfedebilir, zira bunlar gerçekliğin doğasına dercedilmiş ilkelerdir. Fiziksel evreni rasyonel ve bilimsel bir biçimde analiz edebiliriz, zi-

ra evren böyle bir araştırma için elverişli bir yapıya sahiptir. Kur'an, evreni doğal bir fenomen olarak incelemek ile onu Tanrı'nın bir mucizesi olarak telakki etmek arasında hiçbir çelişki görmez.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi tüm evren bir *ayet*tir, yani Allah'ın insanlara bir "işareti"dir. Ayet, kendisinin ötesinde bir şeye işaret eder. Kur'an, *ayet* kelimesini, hem kendi cümlelerine hem de Latinlerin *vestigia Dei* dedikleri şeyle karşılaştırılabilecek olan "Allah'ın evrendeki işaretleri"ne (*ayetullah*) atıfta bulunmak için kullanır. *Ayet* kelimesinin bu iki anlamı, kutsal kitaptaki ayetler ile yaratılış âlemindeki işaretler arasındaki derin bağlantıyı doğrulamaktadır, zira bunların her ikisi de Allah'tan gelmektedir, her ikisi de kutsaldır, her ikisine de azami özen gösterilmelidir. Allah'ın her iki tür işareti de akıl ve rasyonalite ile doğrudan ilişkilidir, çünkü bunların ikisi de insan aklına hitap eder, böylece insan varlığın hakikatini anlayabilir (teorik akıl) ve erdem ve mutluluğa ulaşabilir (pratik akıl). Yılları saymak ve zamanın [hesabını] tutmak gibi temel ve "maddî" bir gerçek, gerçekte evrenin düzen ve intizamını düşünenler için bir "işaret"tir:

> "O, güneşi bir ışık kaynağı, ayı da [sizin için] bir aydınlık yapan, yılların sayısını ve [zamanın] hesabı[nı] bilmeniz için ona menziller takdir edendir. Allah, bunları ancak hak ile yaratmıştır. O, işaretlerini (ayet) bilen bir topluma ayrıntılarıyla

> açıklamaktadır. Şüphesiz gece ve gündüzün birbirini takip etmesinde ve Allah'ın göklerde ve yeryüzünde yarattığı şeylerde, Allah'tan korkan bir toplum için işaretler vardır." (Yûnus, 10:5-6)

Cenab-ı Hak bu işaretleri insanlara, akıllarını kullanarak O'na inanmak gibi mantıklı bir sonuç çıkarabilsinler diye vermiştir. Kur'an ve evrendeki her işaret, bizi onlara insanî bir karşılık vermeye davet eder. İzutsu'nun işaret ettiği gibi, insanlar bu işaretleri doğru okuyabilir ve onların doğru olduklarını "onaylayabilirler" (*tasdik*). Ya da akıllarını kullanmayı beceremez, arzularına yenik düşer ve dolayısıyla doğruluklarını "reddedebilirler" (*tekzip*). İlk yanıt kesin ve samimi bir imana yol açarken, ikincisi bizi inançsızlık (*küfür*) ve inkâra sürükler.[42] Tanrı'nın "açık işaretlerini" yanlış anlamak, bizi gerçeklikten koparır ve kurtuluşumuzu tehlikeye atar: "Ve şöyle diyecekler: 'Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık şu alevli ateştekilerden olmazdık!'" (Mülk, 67:10). Sadece akıllarını gerçekten kullananlar "işaretlerin" doğru anlamını anlayabilir ve o anlama uygun hareket edebilirler, zira Kur'an, "Eğer akıllarınızı kullanırsanız işaretlerimizi size açıkça bildirdik." (Âl-i İmrân, 3: 118) demektedir.

---

42 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: The Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), ss. 136-7.

Akıllarını gerçekten kullananlar, âlemin şükür dilini deşifre etmeye ve Yaratıcısına nasıl boyun eğdiğini anlamaya başlayabilirler. Bu derin hikmet, kör ile gören arasındaki farkı görmemize yardımcı olur. Kur'an, Allah'ı inkâr etme ve O'na ortak koşmanın, varlığın doğasına aykırı olduğunu ve akıl ilkesiyle çeliştiğini söyler:

> "Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah'a secde ederler. De ki: 'Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?' De ki: 'Allah'tır.' O hâlde de ki: 'O'nu bırakıp da kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan koruyucular mı edindiniz?' De ki: 'Kör ile gören bir olur mu hiç? Ya da karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?' Yoksa (O'nun yarattığı gibi yaratan) ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki: 'Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir." (Ra'd, 13:15-16)

İnsan aklını doğru kullanmak suretiyle evrenin bir yaratıcısının olduğunu idrak edebilir. Bunu yakinen bilen bir kişi, bu bilginin gereğinin ne olduğunu da bilir. Evrenin yaratıcısının Allah olduğunu bilip sonra ona şirk koşmak ve başka ilahlar edinmek, temel bir akıl ve mantık hatası yapmak demektir. İnsan bu gerçeği kavrayıp bütün varlığında hissettiğinde gözlem, mantıksal analiz, tefekkür ve dua birleşir:

> "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Allah'ın her şeye gücü yeter. Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, yanları üzerine otururken [veya yatarken] Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler [ve şöyle derler:] 'Rabbimiz, Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni [böyle bir şeyden] tenzih ederiz. Bizi cehennem azabından koru.'" (Âl-i İmrân, 3:189-191)

Ayetin bu kısmı, tutarlı ve ikna edici bir aklî tahlile ve mantıksal çıkarıma dayanır. Akl-ı selim sahibi olan kişiler evreni duyu organlarıyla gözlemler ve bundan birtakım sonuçlar çıkarırlar. Varlığın yaratılışı hakkında düşünmek, aynı anda hem duyusal, hem rasyonel ve mantıksal, hem de kalbî ve vicdanî bir eyleme dönüşür. Sonucu, tefekkür ve tezekküre dayalı duadır:

> "Ey Rabbimiz, doğrusu Sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rezil etmişsindir. Zalimlerin hiç yardımcısı yoktur. Ey Rabbimiz, gerçek şu ki biz, 'Rabbinize inanın!' [diye] imana çağıran bir davetçiyi işittik ve iman ettik. Artık bizim günahlarımızı bağışla, kötülüklerimizi ört, ruhumuzu iyilerle beraber al, ey Rabbimiz. Rabbimiz, bize, peygamberlerin vasıtasıyla vadettiklerini de ikram et ve Kıyamet Günü'nde bizi rezil olanlardan eyleme; şüphesiz sen vadinden dönmezsin." (Âl-i İmrân, 3:192-194)

Kur'an'a göre, evrenin Allah tarafından yaratılmış olması o kadar makul ve o kadar açık seçiktir ki akıl, irrasyonel nedenlerle örtülemeyen bu gerçeği hemen fark eder. Hakikatin böyle bir sezgiyle (*hads*) kavranması, deneysel ve kavramsal bilgimizin büyük bir bölümünün temelini oluşturur. Gördüklerinde gerçeği tanıyanlar aslında akıllarını en doğru kullananlardır. Kur'an, *ulü'l-elbâb* yani "varlık hakkında derin anlayış sahibi olanlar" ifadesini, böylelerini, sırf zeki olmakla ilgilenenlerden ayırmak için kullanır. Bir şeyin özü ve çekirdeği anlamına gelen *lüb*'ün çoğulu olan *elbâb*, aklımız sayesinde anladığımız şeylerin hakikatinin derin bir biçimde idrak edilmesini ifade eder. İbn Kesîr'e göre *ulü'l-elbâb*, "varlıkların hakikatini görünen gerçekliklerinde idrak eden, kavrama yeteneği yüksek akılları" ifade eder.[43] Kurtubî onları, "akıllarını, delilleri tefekkür etmede kullananlar" şeklinde tanımlar.[44] Akıl bir kere uygun bir şekilde kullanılmaya başladı mı yeni anlayış derecelerine ulaşır ve akıl yürütme, tefekkür ve dua arasındaki kategorik ayrımlar ortadan kalkar. Bu, önümüzde duran şeyin hakikati hakkında hiçbir şüphe bırakmayan kesinliğin (*yakîn*) elde edilmeye başlandığı andır. En derin mânâsıyla tefekkür etmek, bizi şükre ve duaya götürür. Zira varlığın bir mucize olduğunu gören bir aklın buna hay-

43 İbn Kesîr, *Tefsir*, s. 334.

44 Ebu Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 2004), c. I, s. 780.

ranlık duymaması ve şükretmemesi mümkün değildir. "Hayret" makamına ulaşan akıl, varlıkları farklı bir şekilde idrak etmeye başlar. "Neden hiçlik yok da varlık var?" sorusu, bütün anlamların anlamı üzerinde düşünmek eylemine dönüşür. İnsanın aklını, kalbini ve ruhunu zenginleştiren bu fikir ameliyesi, bizi kendi hakikatimizi keşfetmeye yöneltir. Hayret makamında düşünen akıl, şükretmesini de bilir. Şükür, tefekkürün bir cüzü hâline gelir.

Kur'an, hakikatin apaçık ve net doğasına önem verir, zira insanlar hakikati kendileri görebilmelidir:

> "Dinde zorlama yoktur. Çünkü *doğru yol*, yanlış yoldan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tağutu tanımayıp Allah'a inanırsa kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmış demektir. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." (Bakara, 2:256)

"Evrenin dili", insan aklına sıkı bir düzen, yasalar, ilkeler, kalıplar ve aynı zamanda güçlü semboller, kıssalar ve mecazlar şeklinde izhar edilir. Kur'an, Allah'ın yaratma iradesinden kaynaklanan mantık kuralları ile yaratılış sembolizmi arasında çelişki görmez. Bizi Allah'ın evrende yarattığı mükemmel düzeni keşfetmeye davet eder. Bu davetle birlikte gelen düzen ve nizam, hikmet sahibi Yaratıcı'nın varlığının kanıtıdır. Kur'an bizden evrenin sembolik dilini ve Allah'ı her an nasıl övdüğünü aklımızla ve kalbimizle kavramamızı da bekler.

> "Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı överler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların [nasıl] tesbih ettiklerini anlamazsınız. O, halimdir ve çok bağışlayandır." (İsrâ, 17:44)[45]

Bilişsel kapasitemizi küçülten ve hayal gücümüzü körelten indirgemeci ve rasyonalist bir yaklaşım, evrenin söylemsel olanın ötesindeki dilini anlamamıza imkân vermez. Yaratılış dünyası yaratıcısı ile sürekli bir iletişim hâlindedir, zira o bir "Müslüman" (Âl-i İmrân 3:83), yani Allah'a teslim olmuş bir varlıktır. İnsanlar bu niteliği, tabiat âlemiyle paylaşırlar fakat insanın çok temel bir farkı vardır: İnsanların özgür iradesi vardır ve onlar akıl ve iradelerini kullanarak inançsızlık yerine imanı, yalan yerine gerçeği ve kötülük yerine erdemi seçmelidirler.

---

45 Bu ve benzer ayetler, İslam geleneğinde genellikle benimsenen, tüm evrenin canlı olduğu ve "her şeyin bir nefsinin olduğu" fikrinin temelini oluşturmaktadır. Bakınız: İbn Kesîr, *Tefsir*, s. 334, 932. Molla Sadra, "hayvan, bitki ve cansız tüm varlıkların/doğaların, kendi bilgi ve vicdanlarına sahip olduğunu" iddia eder. "Zira varlık ışık/nur ve tecelli ile özdeştir ve varlıklar kendi özlerinin gerektirdiği ve tecelli içinde yer almaları nedeniyle sahip oldukları özel etki sayesinde kendi bilgi ve vicdanlarına sahiptirler. Dolayısıyla varlık, tecellideki bilgi, güç, irade, yaşam ve benzeri niteliklerin kemale erişiyle birleşir." *Ecvibetu'l-mesâili'l-kâşâniyyehü, mecmu'a-i resâil-i felsefî-yi Sadri'l-müteellihîn,* ed. Hamid Naci İsfahanî, Tahran: İntişârât-ı Hikmet, s. 137. İslamî kozmolojinin ontolojik vitalizmi hakkında daha fazla bilgi için bakınız: İbrahim Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, ss. 229-32.

Tehanevî bu noktayı şöyle ifade eder: "Allah meleklere şehevî arzusu olmayan bir akıl verdi, hayvanlara aklı olmayan arzular koydu, Âdem'in çocuklarına ise bunların ikisini birden verdi. Dolayısıyla, kimin aklı şehevî arzularını yenerse o meleklerden daha üstün olurken, kimin şehevî arzuları aklına galebe çalarsa o da hayvanlardan daha düşük bir seviyeye iner." [46]

Ayırt etme duygusunu kemale erdiren kişi, Cenab-ı Hakk'ı tesbih eden evreni sezip idrak edebilir. Bu sezgisel ve "imgesel" düşünce aklın görüş açısının dışında değildir, zira akıl hakikatin mantıksal/biçimsel olmayan ifadelerini idrak edebilir ve gerçeklikle yüzleşmemizde ortaya çıkan söylem dışı sezgileri kavrayabilir.

46 Tehanevî, *Keşşâf*, c. 3, s. 314.

Rasyonalite ve Ahlak

Aynı sezgisel kavrayış, ahlakî tercihlerimiz için de geçerlidir. Ahlakî ilkeler çoğu zaman açık seçik olduğundan, böyle durumlarda nasıl davranmamız gerektiğini biliriz. Fakat erdemli davranmak için açık seçik bir argümana sahip olmak yeterli midir? Beşerî duyguların insanı nasıl sürükleyebildiğini düşündüğümüzde, aklı doğru kullanmanın, tek başına her zaman doğru ahlakî seçimler yapmaya yetmediğini görürüz. Çünkü inandığımız şeyi gerçekleştirmek için, insan olmanın iki ayırt edici özelliği olan akıl ve iradeyi birleştirmek gerekir. İnsana "düşünen makine" diyen Kartezyenlerin aksine, bizler aynı zamanda iradesi olan varlıklarız. Buradaki "ira-

de" sadece önümüzdeki alternatiflerden birini tercih etmek demek değildir. Bu, bizim mevcut imkânlar arasından seçim yapma yeteneğimizi ifade eder ve aksiyolojik anlamda yanlış yerine doğruyu, kötü yerine iyiyi seçmek anlamına gelir. Yukarıda tartışılan geniş anlamıyla akıl ve rasyonellik, seçimlerimize rehberlik eder ve ahlakî davranışımızın içeriğini oluşturur. Rasyonellik ve ahlak el ele yürür, zira bizler aynı zamanda hem rasyonel canlılarız hem de ahlakî varlıklarız.

Kur'an'da bu, aklı kullanmak ile Allah'a karşı ahlakî ve manevî bir bilincine sahip olmak arasındaki ilişki noktasında açıklık kazanır. Genellikle Tanrı şuuru ve korkusu olarak tercüme edilen *takva* kelimesinin literal anlamı, kişinin kendini tehlikeden koruması ve muhafaza etmesidir. Gelenekte ise bu terim, "ruhu mahzun eden şeylerden korumak" anlamına gelir.[47] Hadiste açıklandığı üzere *takva*, kişinin Allah'ın yüce varlığını, kendisini yanlış, kötü ve çirkin her şeyden koruyacak şekilde kalbinde taşıması demektir. Bu anlamda *akıl* ve *takva*nın kavramsal anlamları birbirine yaklaşır, zira bunların her ikisi de kendimizi kötülük, adaletsizlik ve baskının insanlık ve ahlak dışı sonuçlarına karşı korumak için ortaya koyduğumuz bilinçli çabaları ifade eder. Dolayısıyla "akıllı insan Rabbinin şuurunda olan (*takva* sahibi) ve nefsiyle hesaplaşan kişi"dir.[48]

47 İsfahanî, *el-Müfredât*, s. 833.
48 Tehanevî, *Keşşâf*, c. 3, s. 314.

Bu ilke, kötülüğe karşı iyiliği ve menfaate karşı erdemi seçmenin rasyonel temelini oluşturur. Aklın, "Tanrı bilinci"ni (*takva*), ahlakî ve ruhsal bir ilke olarak kabul etmekle bir sorunu yoktur, zira o ahlakî tercihlerimize rehberlik etmektedir. "Rasyonel canlılar" olarak insanlığımızı yerine getirebilmemiz yalnızca akledilebilirliği, anlamı ve iradeyi birleştirmekle mümkündür. Ahlakî tercihlerimiz, sadece bizim özgür tercihlerimiz oldukları için değil, aynı zamanda bu anlaşılabilir varlık düzenine katılmamıza ve böylece kendimizi aşarak daha büyük bir realiteye ulaşmamıza imkân verdikleri için de akla uygundur.

İslam ahlak geleneğine göre, adaleti savunmak akla uygundur, zira *adalet* "her şeyi yerli yerine koymak" demektir. Benzer şekilde, zulme karşı çıkmak da akla uygundur çünkü zulüm "bir şeyi ait olduğu yerden uzaklaştırmak", yani varlığa anlam veren düzeni tahrip etmek anlamına gelir. Bir eylem, bir şeyin hakikatine uyduğunda ve onun hakkını verdiğinde rasyonel bir davranış olur. Öyleyse insanın kendisini bencillik ve kötülüğün yıkıcı gücüne karşı koruması son derece mantıklı bir şeydir, diğer türlü davranmak insanlığımızın temeliyle çelişir. İbn Miskeveyh (ö. 1030) bu konuları özetleyerek şöyle diyor: "Hakikaten adalet, verilmesi gereken şeyi doğru kişiye doğru şekilde vermekten ibaret olduğu için insanın tüm bu muazzam iyilikleri bize bahşeden Tanrı'ya minnet duymaması, akılalır bir şey değildir ve

O'nun yüceltilmesi, insanın yerine getirmesi gereken bir zorunluluktur."[49]

Burada ahlakî olmanın akla uygun ve mantıklı olduğu sonucuna varabiliriz. Aynı şekilde, ahlaksızlık akıl ve mantık dışıdır çünkü ahlaksızlık hem kişisel çıkarlarımıza aykırıdır hem de varlığın düzenini ihlal eder ki bu da bize zarar verir. Ahlakî tercihlerin Kur'anî değerlendirmesi ve bunların daha geniş bir varlık bağlamında ele alınması, rasyonaliteyi, ahlakî davranışta anahtar görevi gören bir bileşen hâline getirir. Ancak bunun tersi de doğrudur, yani tam kapasite kullanılan rasyonellik, ahlakî davranışlar doğurur ve diğer insanlara, evrene ve nihayetinde Tanrı'ya karşı tavır ve tutumlarımıza kadar uzanır. Kur'an'a göre akıl, insanlara, bir taraftan doğru ile yanlış, diğer taraftan ise iyi ile kötü arasında bir ayrım yapmaları için verilmiştir. Hem doğru bilgi hem de ahlakî davranış açısından doğru seçimler yapmak için aklımızı kullanırız. Müslüman kelamcılar arasında meşhur olan, "Varlıkların iyi olup olmadığını Tanrı onları öyle yarattığı için mi yoksa bizâtihî kendileri böyle olduğu için mi biliriz?" tartışmasının burada fazla bir önemi yoktur. Kilit nokta, doğru düşünce ile ahlakî davranışın birbirini tamamlaması ve böylece akıl, rasyonalite, inanç ve ahlak ara-

49 İbn Miskeveyh, *The Refinement of Character* (Tahdhib al-akhlaq), çev. Constantine K. Zurayk (Beirut: The American University of Beirut, 1968), s. 106.

sında herhangi bir ayrılığın olmamasıdır. İbn Hazm (ö. 1064) şöyle demektedir: "Erdemlerin gerçekleştirilmesinde bilginin belirleyici bir rolü vardır. Her erdemde bilginin ve her kusurda cehaletin bir payı vardır."[50] Benzer bir şekilde İbn Miskeveyh, *akıllı insanı*, "rasyonel ruhundaki erdemi arayan, bu ruhun kusurlarını özel olarak inceleyen ve imkân ve kabiliyeti ölçüsünde söz konusu kusurları tedavi etmeye çalışan insan" olarak tanımlar.[51]

50 İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fi mudâvâti'n-nüfûs*, ed. Tahir Ahmed Mekki (Cidde: Dâru'l-menâreh, 2007), s. 124.

51 İbn Miskeveyh, *The Refinement of Character*, s. 44. İbn Miskeveyh şöyle devam ediyor: "Rasyonel bir ruhun besin kaynağı bilgi, anlaşılabilenleri edinmek, fikirlerin doğruluğu için pratik yapmak, nerede ve kimde olursa olsun gerçeği kabul etmek ve ne olursa olsun ya da nereden gelirse gelsin yalandan/gerçek-dışılıktan kaçınmaktır."

Rasyonalite ve Tutarlılık

Akıl ve rasyonellikten ahlakî davranışa geçiş ve geri dönüş, Kur'an'da sıkça tekrarlanan bir temadır ve İslamî ahlak geleneğinin temelini oluşturur. Akıl, doğru çalıştığında ahlakî davranışlara yol açar; bunun karşılığında ahlakî davranış aklı besler. Kur'an, bu basit akıl yürütmenin açık seçik olduğunu değerlendirir, zira bir şeyi doğru ve haklı bulduktan sonra ona uygun hareket etmemek bir tutarsızlıktır. Dolayısıyla münafıklık da bir tutarsızlıktır: "Siz kutsal kitabı okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?" (Bakara, 2:44). Kur'an, ikiyüzlülüğü en az şirk ve küfür kadar kınamakta ve bazı

durumlarda daha da kötü görmektedir, zira ikiyüzlülük, insan iradesinin başarısızlığı yanında, akıl ile ahlak arasındaki mantıksal bağlantıyı da koparmakta ve böylece bizi tutarsızlığa sürüklemektedir.

> "Ey iman edenler, yapmadığınız şeyleri neden söylüyorsunuz? Tanrı'nın gözünde yapmadığınız şeyi söylemeniz en nefret uyandırıcı şeydir." (Saf, 61:2-3)

Aynı tutarlılık prensibi Tanrı'ya duyulan inanç için de geçerlidir. Kur'an'ın Tanrı'nın evreni ve insanı nasıl yarattığına dair canlı tasvirler içeren kozmolojik ayetleri, tutarlılık olarak rasyonalite için sağlam bir örnek oluşturur, zira bunların istisnasız hepsi, son derece mucizevi bir şekilde düzenlenmiş ve iyi işleyen bir evren ile onu var eden Yaratıcı'ya iman arasındaki mantıksal bağlantıyı kurmak adına insan aklıyla konuşur. Tanrı'nın varlığına inanırken O'na ortak koşanlar kendileriyle çelişirler. Tanrı'ya inanmak ama O'nun yolundan gitmemek açık bir tutarsızlıktır.

Aşağıdaki ayetler, Allah'ın insanoğlunu yaratma ve ona şefkat gösterme konusundaki sonsuz merhametini vurgularken, en büyük günah olan Allah'a ortak koşmanın (*şirk*) kendi iç tutarsızlığına meydan okumakta ve onu tam bir irrasyonellik olarak ilan etmektedir. Düşünen, tefekkür eden ve aklını kullananlar, Allah'ı hak ettiği gibi tanımakta zorluk çekmezler.

> "Ve O'ndan başka kim gökleri ve yeri yarattı da gökten sizin için su indirdi? O suyla, bir ağacını bile bitirmeye gücünüzün yetmediği yemyeşil bahçeler bitirdik! Öyleyse Allah'tan başka bir tanrı mı var? Oysa bunlar O'na ortaklar koşan kimselerdir. Ve yeryüzünü [sizin için] oturmaya elverişli kılan, içinden nehirler akıtan, sağlam dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan O'ndan başka kimdir? Öyleyse Allah'tan başka bir tanrı mı var? Doğrusu onların çoğu bilmiyor. Ve darda kalana kendine yalvardığı zaman karşılık veren ve başındaki sıkıntıyı gideren, sizi kendisinin yeryüzündeki vekili yapan O'ndan başka kimdir? Öyleyse Allah'tan başka bir tanrı mı var? Ne kadar da az düşünüyorsunuz! Ve karanın ve denizin karanlıkları içinde size yolu bulduran, rahmetinin önünde rüzgârları müjdeci olarak gönderen O'ndan başka kimdir? Öyleyse Allah'tan başka bir tanrı mı var? Allah, onların koştukları ortaklardan çok yücedir, münezzehtir. Ve ilk yaratmayı yapan, sonra yaratmayı tekrar eden ve sizi hem gökten hem yerden rızıklandıran O'ndan başka kimdir? Öyleyse Allah'tan başka bir tanrı mı var? [Ey Muhammed] de ki: 'Eğer [Allah'a ortak koşarken] doğruyu söylüyorsanız delilinizi getirin!'" (Neml, 27:60-64)

Bu ayetler, delillere dayalı güçlü bir yaklaşım ortaya koymakta ve Kur'an'ın, bir yanda insan ile Tanrı, diğer yanda Tanrı ile evren arasındaki ilişkide ortaya koyduğu söylemin temeli olan tutarlılık üzerindeki ısrarını vurgulamaktadır. Tutarlılık olarak rasyo-

nellik, doğru öncüllerden doğru sonuçlar çıkarmak demektir. Ontolojik ve ahlakî varsayımlarımızın sürekliliği göz önüne alındığında bu, evren hakkındaki deneysel gözlemlerimizin teistik bağlamda mantıksal sonuçlara, yani Tanrı'yı Tanrı olarak tanımak ve ona göre hareket etmek sonucuna götürmesi demektir. Kur'an, bu prosedürel rasyonalite anlayışını sıkça kullanır ve onu kozmolojik, teolojik ve hukuki konulara uygular.

Kur'an, herkesi düşünmeye ve Tanrı hakkındaki yanlış kanaatlerinin bir anlam ifade edip etmediğini sorgulamaya davet eder. Verdiği mesaj açıktır: Aklımızı "görünür dünyadaki" işaretleri okumaya ikna ederek kullanabilirsek, doğru düşünme yoluyla, rasyonel anlamda tutarlı bir Tanrı ve evren anlayışına ulaşabiliriz.

Sonuç: Akla Geri Dönmek Hâlâ Mümkün mü?

İdrak edilebilirlik anlamında rasyonellik bizi, tek ve bağımsız bir zihnin iç işleyişinin ötesine taşımakta ve daha geniş bir ontolojik anlam bağlamına yerleştirmektedir. Yaratılış metafiziği, varlık âleminin içkin akledilebilirliğinden kaynaklanan aslî rasyonalite kavramını oluşturur. Eşya ve hadiselerin iç düzeni ve yapısını ifşa eden bilgi, araçsal ve öznelci rasyonaliteyi reddeder ve bunun yerine, akıl ve düşüncelerimizin gerçeğin çağrısına bir yanıt olarak iş gördüğü belli bir akledilebilirlik bağlamı kurar. Aklın ontolojik zemini, onun akledilebilir varlık düzenine katılmasını sağlar ve böylece onu yerleşik ve bağlamsal

bir gerçeklik hâline getirir. Dahası, akıl aynı zamanda özneler arası bir ilkedir ve tek-benci bir ortamda çalışmaz. Bir başka ifadeyle "ben"in varlığı "öteki"nin varlığını zorunlu kılar. İkisi arasındaki ilişki bizi ben-merkezciliğe ve radikal öznelciliğe karşı korunaklı hâle getirir. İnsan, parçası olduğu evrene de, hemcinsi olduğu ötekine de yabancı ve düşman değildir.

Bir vahiy ve hidayet kitabı olarak Kur'an, insan aklını ve düşüncesini yaratılmış varlık düzeninin bu geniş bağlamında ele alır. Kur'an, bozulmamış akla tam bir güven sergilerken bizi ontolojik indirgemecilik, epistemolojik kibir ve ahlakî egoizme karşı uyarır. Akıl, sayesinde varlığın hakikatine eriştiğimiz Allah vergisi bir lütuftur. Ancak tek başına aklın bize anlam ve özgürlük verebileceğini iddia etmek makul değildir. Aklının aydınlatılması için insanın manevî bir rehbere ihtiyacı vardır. Deruni vicdanımız olarak kalp, günlük ilişkilerimizde kullandığımız prosedürel rasyonelliğin, diğer akıl yürütme ve düşünme tarzlarımızı gölgelemesine engel olur. İnanç ve erdemle beslenen akıl, varlığın hakikatine dair daha derin bir iç görü kazanır, zira böyle bir akıl kendi sınırlarını belirleyebilir ve "varlık dairesi" (*dâiretü'l-vücûd*) içinde kendi yerini bulabilir. Akıl tarafından ifade edilen ve dil yoluyla iletilen iman, Kur'an'ın aklî ve ruhî bütünlüğümüz adına gerekli gördüğü kesinliği (*yakîn*) sağlayabilir (En'âm, 6:75; Tekâsür, 102:5-7).

Bugün İslam dünyasının bu düşünce çizgisini ve *akl*ın geleneksel anlamını yeniden keşfetmesi gerekiyor. Bu, hukuk, eğitim, sanat, bilim ve politika gibi çok çeşitli alanlara kadar uzanan ve yalnızca Müslüman ulusların çıkar ve beklentileriyle sınırlı olmayan bir görevdir. Akıl prensibinin geç modernitede erozyona uğramış olması, akıl, adalet ve eşitliğe dayalı bir dünya yaratma hedefine küresel çapta zarar vermiştir. Aydınlanma çağı aklının başarısızlığının yarattığı boşluk, küresel hiper-kapitalizmin yeni güçleri, nihilizm ve narsisizm kültürü ve bilimsel kibirle doldurulmuştur. Artık hem bireysel hem de toplumsal anlamda rasyonel bir yaşam sürmenin ne demek olduğunu, mevcut küresel düzenin temel kavramları olan çıkar, üretim, kâr ve verimlilik tanımlamaktadır. Mevcut dünya düzeni giderek daha sofistike bir hâl alan toplumsal sistemler, kitlesel eğitim, teknolojik yenilikler, anlık iletişim ve saat başı yaratılan sayısız yeni sanal dünya ile, her biri, anlam arayışımızın sona erdiği ve rasyonel ve özgür insanlar olarak nihayetinde yanlış inanç ve aşkın yanılsamalardan arındırılmış, tamamen beşerî bir dünya yarattığımız izlenimi veren yeni rasyonellik ve makullük tanımları yaratmaktadır.

Felsefî açıdan, rasyonalizmin ana çelişkisi, kendi ontolojik zeminini mutlak kabul etmesi ve gerçekliği, sadece insan aklına atıfta bulunarak temellendirmeye çalışmasıdır. Hâlbuki ne gerçeklik ne de akıl, kendi kendini temellendiren bir aklı garanti edebi-

lir. Akıl, doğası ve işlevi gereği, hem kendi içinde hem de dışında yer alan terimler ve araçlarla çalışır. "Bir araya getirme", "toplama" ve "koruma" ilkesi olarak akıl, daima kendisinin ötesine uzanır ve bizi daha geniş bir varlık ve beşerî dil gerçeğine bağlar. Saf rasyonalizm, radikal solipsizmle sonuçlandığı için akılla çelişir.

Kendi kendini temellendiren bir ilke olarak akıl, bizi, insanlığın şu anki durumunun ötesine taşıyamaz; sadece metafizik hatalarını çoğaltır. Kendini evrenin efendisi olarak görecek kadar derin bir tekebbüre kapılmış olan insanlık, böyle bir iddianın gerektirdiği sorumluluğu üstlenmezken, akıl ilkesini ortadan kaldırır, öznel bilinci mutlaklaştırır ve evrene yabancılaşır. Her şeyi faydaya indirgedikçe ve etrafımızdaki her şeyin kullanım değerini yegâne kıstas hâline getirdikçe, farklı gerçeklik düzeylerini birleştiren ve bizi hatadan koruyan *logos*'un anlamına geri dönme şansımızı kaybederiz.

Bu nedenle, insan olmanın anlamını geri kazanmak için insanın "düşünen bir varlık" (*hayvan-ı nâtık*), yani gören, duyan, dinleyen, karşılaşan, cevap veren, tepki gösteren, tefekkür eden, seven, koruyan, beşerî aklın diğer eylemlerini yerine getiren ve parçası olduğu büyük gerçeklik vizyonunu asla kaybetmeyen bir varlık olarak yeni bir akıl kavramına ihtiyacı vardır. Böyle bir geri kazanım elbette mümkündür ancak bunun için bugün kullandığımız te-

mel kavram ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerekiyor. Birbirine bağlayan, birleştiren ve koruyan bir meleke olarak akıl, çıkar elde etmek için ihsan edilmiş bir nimet değildir. Akıl, bizi özümüze bağlayan ve koruyan bir işlev görmeye başladığında hemcinslerimizle, varlık âlemiyle ve Yaratıcı'yla uyum ve ahenk içinde yaşamak da mümkün hâle gelecektir.

> "De ki: 'Öyleyse [bilin ki tüm hakikatin] kesin/son delili yalnızca Allah'ındır.'" (En'âm, 6:149)

Kaynakça

Âmulî, Haydar, *Câmi'u'l-esrâr ve menbeu'l-envâr,* ed. Henry Corbin ve Osman Yahya (Tehran: Department d'iranologie de l'institut franco-iranien de recherche, 1968).

Borgmann, Albert, *Crossing the Postmodern Divide* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna ve Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York/ Oxford: Oxford University Press, 1992).

Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğah* (Kahire: Dar al-Turath, nd.).

Dupre, Louis, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 2004).

el-İsfahanî, Rağıb, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986).

el-Muhâsibî, Hâris, *Şerefu'l-akl ve mâhiyyetuhu* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1982).

Farabî, *al-Madinat al-Fadilah,* ed. Walzer (Oxford University Press, 1998).

————, *Risalah fi'l-'aql,* ed. Maurice Bouyges (Beyrouth, Lebanon: Dar el-Machreq, 1983).

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bipliotheca Islamica, 1994).

Feyerabend, Paul, *Against the Method* (New Left Books: 1975).

Ford, Dennis, *The Search for Meaning* (Berkeley: University of California Press, 2007).

Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

————, *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs* (Bağdad, 1990).

————, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu's-sâlikîn, Mecmû'atü resâili'l-İmâmu'l-Gazalî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1994).

Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics,* çev. R. Manheim (New Haven and London: Yale University Press, 1959).

————, *What is Called Thinking?* (New York: Harper Colophon Books, 1968).

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an: The Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: The

Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964).

İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fi mudâvâti'n-nüfûs,* ed. Tahir Ahmed Mekki (Cidde: Dâru'l-menâreh, 2007).

İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-kur'ani'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-ma'arif, 2006).

İbn Manzur, *Lisanü'l-'Arab* (Beyrut: tarih yok).

İbn Miskeveyh, *The Refinement of Character (Tahdhib al-akhlaq),* çev. Constantine K. Zurayk (Beirut: The American University of Beirut, 1968).

İbn Sina, *et-Ta'lîkât: Felsefi-Bilimsel Fragmanlar I,* çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019).

Kalın, İbrahim, "Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds", *Oxford Journal of Islamic Sudies,* 18: 2 (2007), ss. 183-201.

———, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul, İnsan Yayınları, 2016).

———, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010).

Kant, "What is Enlightenment?", *Kant on History,* ed. Lewis White Beck (New York: Macmillan Publishing Company, 1963).

———, "What is Orientation in Thinking?", *Kant's Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy* (Chicago, 1949).

———, *Critique of Practical Reason* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2002).

———, *The Critique of Pure Reason* (London, 1933).

Kindi, *Risâle fi'l-'akl* (Akıl Üzerine), ed. Jean Jolivet, L'Intellect selon Kindî içinde (Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1971).

Kurtubî, Ebu Abdullah el-, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 2004).

Molla Sadra, *Ecvibetu'l-mesâili'l-kâşâniyyehü, mecmu'a-i resâil-i felsefi-yi Sadri'l-müteellihîn*, ed. Hamid Naci İsfahanî, Tahran: İntişârât-ı Hikmet.

———, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a* (Beyrut: Dar-ı ihyai't-türasi'l-arabî, 1981).

———, *Risâletü'l-haşr*, ed. M. Hâcevî (Tehran: İntişârât-ı Mevlevî, 1998).

———, *Tefsîrü'l-kur'âni'l-kerîm* (Kum: İntişarat-ı Bidar, 1344 H.).

Munitz, Milton K., *The Question of Reality* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* (Middlesex: Penguin Books, 1961).

Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness* (New American Library, 1964).

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press: 1979).

Taylor, Charles, "Rationality", *Philosophy and Human Sciences*, c. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Tehanevî, Muhammed Ali et-, *Keşşâf istilâhâti'l-fünun* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye).

Tevhidî, Ebu Hayyan et-, *el-Mukâbesât* (Tunus: Dâru'l-ma'arif, 1991).

Tirmizî, Hakîm et-, "A Treatise on the Heart", *Three Early Sufi Texts*, çev. Nicholas Heer v.dğr., gözden geçirilmiş baskı (Louisville, KY: Fons Vitae, 2009).

———, *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lubb* (Amman: el-Merkezü'l-melikî li'l-buhüs ve'd-dirasâti'l-İslâmiyye, 2009).

Toulmin, Stephen, *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

Turner, Denys, *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: 1961).

Dizin

A

adalet 27, 43, 46, 47, 66, 100, 101, 111

ahlak 13, 14, 35, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 60, 62, 69, 70, 72, 78, 79, 89, 99, 100, 101, 102, 105, 108, 110

akıl 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 66, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113

akıl-altı 38

akıl-dışı 38, 39

akıl-üstü 37, 38

akil 48

akledilebilirlik 14, 38, 62, 76, 86, 87, 88, 89, 109

akl-ı bilfiil 55

akl-ı bilkuvve 55
akl-ı faal 55
akl-ı heyulani 55
akl-ı matbu' 54
akl-ı mesmu' 54
akl-ı müstefad 55
akl-ı selim 93
aklî soruşturma 36
âlem-i ğayb 38, 62
âlem-i halk 83
âlem-i şehadet 62
analitik 35, 47
antropoloji 54, 55, 78
Aristoteles 64
arke 16
arzu 29, 72, 73, 79, 91, 97
Aydınlanma 9, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 31, 34, 63, 111
Aydınlanma Çağı 18, 22, 24

B

Bacon, Roger 17
bahs 36, 62
Bayle, Peter 17
beyyine 59
burhan 59, 78

C

cevher 34, 53, 54, 64
Corbin, Henry 49
çıkarımsal akıl 33

D

Descartes 21, 88
descriptive 45
Dewey, John 28
Dupre, Louis 24, 25

E

Ebu Hayyan et-Tevhidî 70
Eflatun 76
epistemoloji 50, 55, 110
eş-şuhûdü'l-keşfî 36
evren 11, 14, 32, 56, 70, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102, 106, 107, 108, 110, 112
ezelî hikmet 26

F

Farabî 17, 55, 56, 64, 65
Fazlur Rahman 45
fehm 59
Feyerabend, Paul 31
fıkıh 59
fıtrat 55
fideist 21
fuat 59, 76
Furkan 59

G

Galileo 88

Gazalî 38, 49, 50, 55, 72, 73
gestalt 62

H

hakikat 9, 10, 13, 14, 23, 24, 26, 28, 35, 40, 41, 45, 47, 49, 54, 56, 57, 61, 63, 66, 70, 72, 73, 75, 77, 78, 80, 81, 84, 87, 88, 90, 94, 95, 97, 101, 110, 113
Haydar Âmulî 48, 49
hayvan-ı nâtık 112
Heidegger 30, 66, 75
hikmet 14, 23, 24, 26, 60, 64, 65, 66, 74, 76, 81, 85, 86, 88, 92, 95
hiss-i müşterek 64
homo sapiens 23, 24
Horatius 23
Hristiyan 17
hüccet 59
hüküm 59, 65, 66, 78
Hz. Ali 54

I

İbn Hazm 103
İbn Kesîr 75, 94
İbn Miskeveyh 101, 103
İbn Sina 17, 56, 64, 65
idrak 9, 13, 14, 15, 16, 34, 35, 40, 46, 49, 56, 57, 59, 62, 63, 72, 75, 86, 92, 94, 95, 97, 109
ilahî doğa 56
İlim 36, 59
İlk Hakikat 56
intellectus 33, 34, 35
intelligibility 86
irrasyonel 17, 18, 25, 31, 37, 39, 41, 53, 54, 94
İslam 16, 17, 18, 19, 24, 25, 32, 35, 36, 43, 44, 48, 50, 65, 96, 101, 105, 111
İzutsu, Toshihiko 91

K

Kadim Yunan 27, 85
kalp 10, 24, 49, 59, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 110
Kant 21, 22, 23, 37, 38, 86
Kartezyen 60, 69, 99
kelam 25, 70
Kindî 56, 64
kozmoloji 84, 96, 106, 108
Kur'an 14, 15, 26, 43, 44, 45, 46, 47, 53,

59, 60, 61, 62, 63, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 100, 102, 105, 106, 107, 108, 110
Kurtubî 94
küfür 91, 105

L

lüb 59, 76, 94

M

ma'kal 51
mânâ 8, 9, 10, 13, 15, 25, 27, 30, 36, 41, 43, 46, 49, 52, 53, 57, 62, 70, 80, 85, 86, 87, 92, 94, 95, 102
meâd 14, 56
mebde 14, 56
meşşaî felsefe 38
modern 16, 17, 18, 21, 25, 26, 27, 29, 31, 35, 36, 88
Molla Sadra 36, 56, 96
Muhâsibî 48, 55
mutlak 7, 9, 29, 31, 32, 45, 46, 47, 111, 112
Müslüman 17, 18, 25, 36, 43, 52, 54, 70, 78, 85, 96, 102, 111

N

natüralizm 34, 35
Naziler 53
Nietzsche 72
nutuk 47, 59

O

ontoloji 13, 14, 15, 16, 30, 34, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 52, 55, 75, 86, 96, 108, 109, 110, 111
Orta Çağ 16, 18, 21, 33
oryantalist 16, 18
öz 28, 53, 81, 89, 94

P

pedagojik 47
Peygamber Efendimiz 47
pozitivizm 29, 35
pratik akıl 90

R

rasyonalist 27, 34, 47, 96
rasyonalite 8, 13, 14, 15, 16,

19, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 90, 102, 106, 108, 109
ratio 33, 34, 35
reason 31, 33, 34, 37, 38, 86
res cogitans 60
res extensa 60
Rorty, Richard 31
rölativizm 43

S

sezgisel akıl 35, 46, 59
solipsistik 15
sorumluluk 47, 48, 89
Stubbe, Henry 17
sub-rational 38, 41
substantive 53
sultan 59
supra-rational 37, 38
Şah Veliyyullah Dehlevî 78
şirk 92, 105, 106

T

tabula rasa 54
takva 100, 101
tasavvuf 25
tasdik 10, 77, 91
tedebbür 59
tefekkür 15, 24, 25, 28, 51, 52, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 86, 87, 92, 93, 94, 95, 106, 112
Tehanevî 88, 97, 100
tekzip 91
teorik akıl 90
Thomasçı 34
Tirmizî 48, 76

U

ulü'l-elbâb 94

V

Van Gogh 86
varlık 7, 9, 13, 15, 16, 23, 26, 30, 32, 38, 40, 44, 45, 46, 49, 50, 60, 61, 62, 64, 77, 83, 84, 85, 86, 88, 94, 95, 96, 101, 102, 109, 110, 112
varlık dairesi 7, 9, 44, 49, 110
vestigia Dei 90
vicdan 24, 40, 70
Viyana Çevresi 29
vücûd 64, 83, 84, 86

W

Weltanschauung 32, 43, 91
Wittgenstein 65

Y

yakîn 78, 94, 110
Yaratıcı 14, 64, 65, 83, 86, 88, 92, 95, 96, 106

Z

Zerdüşt 72
zevk 17, 36, 57
zikir 60
zorunlu varlık 65
zulüm 47, 101

Aklın amel defteri bir hayli kabarık. Sevabı mı yoksa günahı mı daha çok, söylemek zor. İnsanların hayatını kolaylaştıran icatları yapan da Elhamra Sarayı'nı ve Selimiye'yi inşa eden de akıl, milyonlarca insanın ölümüne neden olan savaşları yöneten de kitlesel imha silahlarını yapan da akıl. Elbette farklı akıllar bunlar. Dolayısıyla temel soru şu: Bu fark nereden geliyor? Akıl, kendi özündeki iyiliği unutup neden kötülüğe râm oluyor? Kötüyü kutsayan ve meşrulaştıran akıl nasıl bir varlıktır? Kendi tabiatına ihanet eden bir akılla nasıl mücadele edilir?

Elinizdeki kitap bu sorulara cevap ararken akıl, kalp, ruh, mânâ, hakikat ve varlık kavramlarını yerli yerine oturtmayı ve aralarındaki bütünleyici ilişkiyi ortaya koymayı hedefliyor.



İnsan

PERDE VE MÂNÂ
AKIL ÜZERİNE BİR TAHLİL

İBRAHİM KALIN

ÇEV: DR. ALİ SEBETCİ

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
742	İBRAHİM KALIN KİTAPLIĞI	4	1

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
instagram.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-975-574-939-6