

Akıl ve Din

Dr. Alirza Kirmanî

Akıl ve din meselesi, ilahiyat alanında önemli ve eski mevzulardandır. Her zaman bu ikisi arasında şu kabil sorular gündeme gelmiştir: Din akla değer vermiş midir? Dinin öğretileri aklın hükümleriyle bağdaşır mı? Dinî önermelerden akla uygun bir izah ortaya konulabilir mi?

Dinî geleneklerin her birindeki düşünürler bu sorulara değişik cevaplar vermiştir. Bu cevapların çeşitliliği, hem düşünce sahiplerinin görüş çeşidine bağlıdır, hem de bahsi geçen dinî geleneğin doğruluk ve haklılık ölçüsüne. Hurafelerle dolu ve ilahi kaynaktan uzaklaşmış dinî gelenekler, ya da orijinal ve hakiki öğretileriyle arasında mesafe oluşmuş ve bir şekilde tahrife uğramış ilahi dinler, bu sorulara olumlu cevap vermede güçlülükle karşılaşır. Bu sebeple, bu geleneklere bağlı düşünürler bazen her türlü akletmenin yolunun dine kapalı olduğunu savunarak akıl ve din mecralarını birbirinden ayırmakta ve dinî öğretilerin rasyonel değerlendirmelerinden kaçınmaktadırlar; ya aklın mutlak manada üstün olduğunu kabul ederek vahiy dinine inanmaktan vazgeçmezte ya da bu ikisinin uyumuna dair kimi zaman sonuçsuz çabalara kalkışmaktadırlar.

Mesela batı dünyasında ve Hıristiyan âleminde bazı düşünürler, akılcılığın her çeşidinin dinî alanlara girmesini menederek akılla çatışsa bile dine ait öğretilere inanmayı tavsiye etmektedir. Onlar bilim ve bilgiyi inancın karşı kutbu görmekte, akletmeyi ve bilgiyi inanca aykırı saymaktadır. Dinin menşei babında ise dinin insanın cahilliğinden doğduğunu, aklın dikkate alınması ve kapsama alanının genişlemesiyle dinin etkisinin azaldığını bile savunabilmektedirler. Tabii ki bu arada dinî öğretilerin rasyonelleştirilmesi yönünde, çoğu durumda sonuçsuz kalmış kimi çabalar da gerçekleştirilmiştir.

Fakat Hıristiyanlıkta ve bazı başka dinî geleneklerde akıl yolu dinden ayrı görülmüşse de İslam'da din akla çağırılmış ve Kur'an vahyi insan aklına büyük değer vermiştir. Müslüman düşünürler, esas itibarıyla, hata kabul etmez kaynak olarak vahyin epistemik kaynağı yanında, akla dikkat çekmiş ve onun dinî maarifin bir kısmını anlama ve çıkarımda bulunmadaki rolünü dile getirmiştir. Gerçi Müslüman düşünürler arasında da makbul aklın şekli ve modeli veya aklın sahasının kapsamı hakkında farklı görüşler göze çarpmaktadır.

Biz burada, din ve aklın tanımına genel bir bakıştan sonra bu görüşleri incelemeye başlayacak ve sonunda bu görüşlerin bazı yönlerini tenkit ederek çoğunluk Müslüman düşümlerinin bu alanda kabul ettiği görüşü özet biçimde açıklayacağız.

Dinin Tanımı

“Dini tanımı” bölümünde gördüğümüz gibi, düşünürler, dine çok sayıda tanım getirmiş; fenomenoloji, psikoloji, sosyoloji vs. boyutlarıyla dinin bir tarifine ulaşmaya çalışmışlardır. Burada o tanımları tekrarlama niyeti taşımaksızın, sadece akıl ve din bahsinde kastettiğimiz dinin, insanlığın hidayet ve kurtuluşu için Allah tarafından belirlenmiş “akaid, ahlak, fıkhi ve hukuki yasalar toplamı” olduğunu hatırlatacağız. Buna göre, Allah’ın varetmediği ilahi olmayan dinler araştırmamızın konusu değildir.¹ Yine ilahi menşee sahip ama inanç, ahlak ve hüküm mecmuası Allah’a ait olmayan, aksine beşeri tahrifatın konusu olmuş ilahi dinler de bu araştırmadaki din kelimesinin kapsamına girmemektedir.

Dolayısıyla bu çalışmada bizim nazarımızda din, hak dindir; yani “doğru ve gerçeğe uygun inançlara sahip, sahilik ve itibar bakımından yeterince güvenilir davranışları tavsiye edip vurgulayan din”². Buna göre, çürük bir inanç ve güvenilirlikten yoksun hükümlere sahip ilahi olmayan dinler ve ilahi olup tahrif edilmiş dinlerin tamamı araştırma alanımızın dışındadır. Örneğimiz olan İslam, bu çalışmanın inceleyeceği din olacaktır. Elbette ki Allah’ın varetmediği ve vazettiği din olarak böyle bir dinin varlığını ispatlamayı nübüvvetle ilgili konularda ve genel olarak nübüvvet ilkesini, özelde de Hz. Muhammed’in (s.a.a) peygamberliğini kanıtlı hale getirerek araştırmak gerekir. Biz burada bu meseleyi aksiomatik ve varsayılan bilgi kabul ederek onu ispatlamaya çalışmayacağız.

Aklın Tanımı

Aklın Arapça’daki lugat manası hapsetme, kaydetme, önleme ve yakalamadır. Akıl kelimesinin lugatta değişik anlamlarda kullanılması, bahsi geçen mananın bütün kullanımlarda dikkate alındığı ve gözönünde bulundurulduğunu göstermektedir. Mesela insan konu olduğunda âkil, “nefsinin arzularını hapsetmiş”³ kişiye denmektedir. Yine, insan dilini hapsetip koruduğunda ve herhangi bir söz söylemediğinde “dilini ukal etti” denir.⁴

Fakat aklın kavramsal anlamları ve kullanım yerleri o kadar çok ve dağınıktır ki, hatta bazı Müslüman mütefekkirler bu anlamların kapsayıcı yönünü bulmayı mümkün görmemiş ve akıl kelimesinin bu anlamlardaki lafız ortaklığına hükmetmişlerdir.⁵ Biz burada

¹ Kur’an’daki ayetlerde de din, bu kapsamlı ve soyutlayıcı anlamlarda kullanılmıştır: “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينَ” (Kâfirun 6), “وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ” (Tevbe 29), “لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ” (Tevbe 33).

² Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Akâid*, c. 1-2, s. 28.

³ Mustafavî, *el-Tahkik fî Kelimâtî'l-Kur’ani'l-Kerim*, c. 8, s. 196.

⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 9, s. 326.

⁵ Şirâzî, *el-Hikmetu'l-Müteâliyye*, c. 3, s. 419. Nitekim bazen iyi ve kötüyü birbirinden ayırtma gücüne, bazen de iyi ve kötü ile sıfatlandırılmış fiillere akıl denmektedir. Kimi zaman akıl dendiğinde kastedilen, dinin dilinde melek adı verilmiş soyut cevherdir. Kimi zaman akıl kelimesi kullanılırken aksiomatik, kesin

aklın bütün kullanımlarını ve manalarını açıklayacak değiliz. Sadece bu bölümde hesaba katılan anlamı özetle beyan edeceğiz.

Bu makalede akıldan murad, insanın güçleri arasında, hissedilmeyen hakikatleri idrak görevini üstlenmiş olan güçtür. Şöyle izah edebiliriz: İnsan, hakikatleri, varlığına emanet edilmiş birtakım kuvvetler aracılığıyla algılar. Bilgiyi edinme yollarından biri sayılan bu kuvvetler arasında duyu vardır. Öğrendiklerimizin çoğu beş duyu yoluyla elde edilmektedir. Gıdaların tadını, cisimlerin sertlik ve yumuşaklığını, çiçeklerin kokusunu ve diğer birçok şeyi bu sayede idrak edebilmekteyiz. Ama insanın duyuları bu beş duyu ile sınırlı değildir. İnsan, bu duyulara ek olarak bâtni duyulara da sahiptir. Onların yardımıyla da doğrudan bazı hakikatlerle temas sağlanabilir ve onlarla ilgili bilgi edinilebilir. Bu gruba örnek, insanın içinde sahip olduğu açlık duygusu veya acı ya da haz duygusudur. Bâtni duyular aracılığıyla idrak edilen şeyler de bu konularla sınırlı değildir. Ariflerin birçok şühûdu, duyularıyla idrak ettikleri hakikatlerle ilgilidir. Ama diğer insanların da aynı idrak kabiliyetine sahip olduğu dış duyularla değil. Aksine, esas itibarıyla onlar bu duyularla, bu âlemin, harici duyuların algılama gücüne sahip olmadığı bâtniyle ilgili hakikatleri idrak etmektedirler.

Duyunun yanı sıra, insanın, idrak edilmesi duyunun üstesinden gelebileceği bir şey olmayan birtakım hakikatleri algılama rolü üstlenmiş başka bir kuvveti daha vardır. Mesela “her sonuç bir sebebe muhtaçtır” veya hatta “bütün sular kendine has koşullarda yüz santigratta kaynar” gibi hakikatlerin algılanması, insan duyusunun idrak etmeyi başaramayacağı şeyler arasındadır.⁶ Tikel

ve meşhur olanı bilme anlamı murad edilir. (Aklın anlamları konusunda daha fazla bilgi için, zikredilen kaynağa ilaveten bkz: Şirazi, *Şerh-i Usûl-i Kâfi*, c. 1, s. 18; Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese- i Ma’rifet-i Dinî*, s. 25).

⁶ Çünkü ilke olarak tümel şeylerin idrak edilmesi aklın işidir. Duyu asla suyun bütün durumlarını araştıramaz ve

“Akıl” kelimesinin Arapça’daki lugat manası:

Hapsetme, kaydetme, önleme ve yakalamadır. Akıl kelimesinin lugatta değişik anlamlarda kullanılması, bahsi geçen mananın bütün kullanımlarda dikkate alındığı ve gözönünde bulundurulduğunu göstermektedir. Mesela insan konu olduğunda âkil, “nefsinin arzularını hapsetmiş” kişiye denmektedir. Yine, insan dilini hapsedip koruduğunda ve herhangi bir söz söylemediğinde “dilini ukal etti” denir.

bilgileri genelleştirerek onu algılama düzeyine varan insan aklıdır. Bu izahla akıldan muradın, felsefe gibi bilimlerde kullanılan yalnızca saf soyut akıl olmadığı, aksine, tikel duyusal bilgileri genelleştirmeyi üstlenen ve bir diğer ifadeyle deneysel akıl da kapsayan akıl olduğu anlaşılmaktadır.⁷

Öte yandan, aklın, bilgisine eriştiği hakikatler, insanın eylemiyle irtibatlı hakikatlerdir; yahut başka bir deyişle, idrak edeninin ıstılahta pratik akıl olarak adlandırıldığı olması gerekenler ve olmaması gerekenlerdir. Yine, insanın eylemiyle irtibatlı bulunmayan hakikatlerdir; yahut bir diğer ifadeyle idrak edeninin ıstılahta teorik akıl olarak adlandırıldığı varlar ve yoklardır.⁸ Bu sebeple, “her sonucun bir sebebi vardır”, “adil davranmak güzeldir” gibi hakikatlerin idrak edilmesi teorik aklın görevi ve “adil davranış, güzel bir iş olduğundan ortaya koymayı hakediyor” şeklindeki cümleler ise pratik aklın idrak ettiklerindendir. Aklın her iki anlamı da bu tartışmada araştırma konumuzdur.

Akl-Din İlişkisi

Akl ve dinden ne kastettiğimiz açıklığa kavuştuktan sonra akıl ve din arasında nasıl bir ilişkinin varolduğu sorusu gündeme gelmektedir. Acaba akıl, dinin açıklamayı amaçladığı herşeyi idrak edebilecek kabiliyette midir? Acaba dinin izah ettiği herşey akla uygun mudur? İlke olarak akıl, dinî öğretileri ölçüp değerlendirebilmek için dinin sahasına girmeye izinli midir? Bu kabil sorulara verilen cevaplar, düşünürlerin akıl ve din karşısındaki pozisyonunu belirginleştirmektedir. Biz burada, bahsin tanıdığı fırsat ölçüsünce bu zeminde beyan edilmiş farklı görüşleri ele alacak ve sonunda Müslüman mütefekkirlerin çoğunluğunun görüşünü makbul görüş olarak ortaya koyacağız.

Akl-din ilişkisinden bahsedilmesi, Müslüman mütefekkilere ilaveten, Hristiyanlık gibi diğer dinî geleneklerin düşünürlerinin de ilgisini çektiğinden ve bu dinî gelenekte de düşünürler benzer taraf ve pozisyonlar tuttuklarından burada ortak başlıklar altında bu düşünürlerin görüşlerini ele alıp fideizm (dinin tarafını akla tercih eden görüş) ve rasyonalizm şeklindeki iki genel başlık altında bu görüşleri inceleyeceğiz.

Fideizm

Fideizm veya -İslamî gelenekte çoğunlukla kullanıldığı tabirle- nasçılık, tüm bilgilere, en azından dinî bilgilere ulaşmanın yegane mercii ve kaynağını dinin nasları ve zâhiri kabul eden, akla ve akılla elde edilmiş birikime önem vermeyerek dinî inanç sistemlerini ras-

saların tamamını geçmiş, şimdi ve gelecekte deneyerek böyle genel bir hükme varamaz. Bu nedenle duyusal tikel bilgileri genelleştirmek aklın uhdesindedir.

⁷ Soyut akıl ve deneysel akıl konusunda daha fazla bilgi için bkz: Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der He - dese- i Ma'rifet-i Dinî*, s. 25-28.

⁸ Dolayısıyla teorik akıl ile pratik aklın farkı, onların idrak edilmelerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Eğer hakikatlerin algılanması insanın fiilleriyle ilgili olursa idrak eden, onları pratik akıl olarak; başka türlü olduğu takdirde de teorik akıl olarak adlandırır (Bkz: Şirâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 30; Hâiri Yezdî, *Kâşeşhâ-yi Akl-i İlmi*).

Fideizm veya -İslamî gelenekte çoğunlukla kullanıldığı tabirle- nasçılık, tüm bilgilere, en azından dinî bilgilere ulaşmanın yegane mercii ve kaynağını dinin nasları ve zâhiri kabul eden, akla ve akılla elde edilmiş birikime önem vermeyerek dinî inanç sistemlerini rasyonel ölçme ve değerlendirmenin konusu yapmayan görüştür.

yonel ölçme ve değerlendirmenin konusu yapmayan görüştür.⁹ Fideizmin, burada birkaç ana akımına, İslam ve Hristiyan geleneğinden temsilcilerine değinerek inceleyeceğimiz farklı eğilimleri vardır.

Birinci eğilim: Aşırılıkçı inançlılar olarak bahsedilebilecek bir grup fideist, genel olarak, başta akıl olmak üzere dinden başka bütün bilgi kaynaklarını reddetmekte, dinin naslarını ve zâhir hükümlerini, her türlü gerçek bilgiyi elde etmenin tek yolu görmektedir. Onlara göre vahiy, beşeri bilgi ve maarifin tamamına, bu cümleden olarak da deneysel ve felsefi bilgilere önceliklidir ve onların yerini almalıdır. Bu çevrenin görüşüne göre şeriatı öğrenmek gerekir ve başka bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Çünkü kurtuluş için lazım olan, Kitab-ı Mukaddes'te mevcuttur.¹⁰ Bu temelde, dinî inançların rasyonel değerlendirmesine asla onay vermediler. Akıllı önemsizleştirerek, onu, dinî öğretilerin kriteri ve yargılayıcısı olarak kabul etmediler. Bilakis dinin zâhiri hükümlerine sıkı sıkıya bağlanıp akletmekten arındırılmış dindarlığı, dinî hayatın asli eksenini yaptılar.¹¹

İslamî gelenekte Ehl-i Sünnet arasında hadisçileri fideizm anlayışının öne çıkan simaları kabul etmek mümkündür. Ehl-i Hadis, İslamî kaynaklardan fikhî hükümleri çıkarırken beşeri düşünce ve akletmenin her türlüşünün müdahalesinden sakındıran, bu mecrada ayet ve rivayetlerin çerçevesi dışına çıkmamak gerektiğini ve rivayetlerin, zayıf bile olsalar her türlü aklı düşünceye öncelikli olduğunu vurgulayan Ehl-i Sünnet'ten bir gruptu.¹² Ehl-i Hadis'in tefekkürü¹³ İslam'ın ilk yüzyılından itibaren gündeme gelmeye başlamış-

⁹ Peterson, *Akl ve İtikâd-i Dinî*, s. 78.

¹⁰ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 2-5.

¹¹ Bkz: Yüsüfiyân ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 123. Genel olarak aklın şeriat alanındaki kullanımını görme - den gelemeyen ve mecburen aklın sadece bize dini bulmaya kılavuzluk edecek kadar kullanılabileceğine inanan içlerinden bazılarının göre "akıl, şeriatın kapısını bize açacak anahtardır, ama kapıyı açtıktan sonra anahtar kapıda bırakıp odaya girilir. Anahtarın depodaki mallardan yararlanmada bir rolü yoktur." Buna göre akıl, şeriatı ispatladıktan sonra şeriatın hizmetinde bir hizmetkârdır. (Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 189).

¹² Türkî, *Usûl-i Mezheb-i Ahmed b. Hanbel*, s. 274.

¹³ Hadisçilerin karşısında, fikhî hükümleri istihra ederken Kitab ve Sünnet'e ilaveten kıyastan da yararlı - nan ve onu zayıf hadislerle üstün tutan bir düşünce akımı daha vardı. Bu akım "ashab-ı rey" adıyla şöhrat buldu. Ebu Hanife'yi (80-150) bu düşüncenin en önemli temsilcisi saymak mümkündür.

tır. Ama Ahmed b. Hanbel (164-241) bu tefekkürün en önemli temsilcisi olarak zikredilebilir. O, kendisi de bu mirasın öncülerinden olarak sadece ashab-ı hadisın yolunu ihya etmekle kalmadı, ortaya koyduğu öğretilerle akımın prensiplerinin düzenlenmesi için büyük çaba sarfetti. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel'den sonra hadisçiler, fikirlerini teyit etmek için herkesten fazla onun yazdıkları ve söylediklerine istinat ettiler.¹⁴

İbn Hanbel, herşeyden önce sünnete büyük önem veren ve Kur'an ayetleri ile Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) ait hadisleri tevlin her türlü yöntemine muhalif seçkin bir muhaddisti. Kitab ve Sünnet babındaki sözden başka her kelamı menediyordu ve kelam bahislerine şiddetle karşıydı. Nitekim Ubeydullah b. Yahya b. Hâkân'a şöyle yazdı: "Ben kalamcı değilim. Kur'an'da veya Peygamber'in (s.a.a) hadisinde ya da sahabenin sözünde bahsi geçmeyen bir şey hakkında konuşmayı caiz görmüyorum."¹⁵ Ona göre sika ravilerden gelen hadislerle inanmak gerekir ve onlar hakkında, sünneti teyit için bile olsa hiçbir şekilde münazara ve tartışmaya girmemek lazımdır.¹⁶

İbn Hanbel'in, senedlerine dikkat etmeksizin ve Allah'ın kitabına arzetmeksizin rivayetlerin zâhirine yaptığı aşırı vurgu ve rivayetlerin manalarını anlama ve sıhhatini değerlendirmede aklın ölçüsünü kullanmaktan kaçınması bazen tecsim ve teşbih ya da akl-ı selime aykırı görüşler açıklamasına yolaçmıştır. Sened bakımından zayıf bile olsalar sırf rivayetlerin bir kısmının zâhirinde delalet ediliyor diye Allah için maddi ve bilinen anlamda el, göz, parmak ve yüzü ispatlamaya kalkması bunun örneğidir.¹⁷

Ehl-i Sünnet içindeki müfrit fideizm düşüncesinin bir diğer temsilcisi olarak İbn Teymiyye'den¹⁸ (661-728) sözedilebilir. Hadisçilik tefekkürünün düşüşe geçtiği sekizinci yüzyılda bu düşünceyi ihya etmeye koyuldu. İbn Teymiyye her ne kadar düşünmeye ve tedebbüre davet eden Kur'an ayetlerine önem veriyor ve aklın delil olduğunu belirtiyorsa da pratikte aklın önüne, akılcı düşünceden geriye bir şey kalmayacak engeller koyuyordu.

Aklı yalnızca dini anlama aracı görüyor, içgüdüsel akıl dediği böyle bir akıl ile din arasında hiçbir çelişki ve çatışma tasavvur etmiyordu. Çünkü akfî ve naklî her türlü ilmin insan tarafından elde edilebilmesinin şartı, insanın akıl kuvvetine sahip olmasıdır. "Akletme

¹⁴ Musevî Becnurdî, *Dâiretulmearif-i Bozorg-i İslâmî*, c. 6, s. 718, Medhel-i Ahmed b. Hanbel, Ahmed Pâketçi.

¹⁵ İbn Cevzî, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 210.

¹⁶ Musevî Becnurdî, *Dâiretulmearif-i Bozorg-i İslâmî*, c. 6, s. 723, Medhel-i Ahmed b. Hanbel, Ahmed Pâketçi.

¹⁷ Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 137 ve sonrası. İbn Hanbel ve fikirdaşları, her ne kadar bazı yerlerde görünüşte Allah'a teşbih ve tecsim isnadından uzak duruyorlarsa da aslında teşbih ve tecsim içeren inançları vardı. Öyle ki Allah'ın sıfatlarına tam tamına insani sıfatlar gibi mana veriyorlardı. Mesela Allah insan gibi gülüyordu, dünya semasını inisi tıpkı insanın daha aşağı bir mekana inmesi gibiydi. (Risâle-i İbh Hanbel, Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 168 içinde).

¹⁸ Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Abdullah b. Muhammed b. İbn Teymiyye Harrânî (661-728), Şam'a yakın Harran'da doğdu. Babası, kendisi gibi din âlimiydi. Moğol zulmünden kaçıp Şam'a sığınmıştı. İbn Teymiyye, ilk eğitimini babasının yanında ve İslâmî ilimlerin diğer âlimlerinden aldı. Fıkıhta Hanbelî mezhebini, kelimada Selefilerin yolunu izledi. Kur'an ve Hadis sınırları aşmayı caiz görmüyordu. (*Logatnâme-i Dehhoda*, c. 1, s. 265).

Fideizmin bir diğer temsilcisi, bu kez Şiiler arasından Ahbarilerdir. Ahbariler, Şia içinde ortaya çıkmış, akılla ve Usûlîlerin akılcı düşüncesiyle mücadele etmiş nasçı fakih ve âlimlerdi. Bunlar, itikadî ve fikhî bilgileri edinme yolunu Ehl-i Beyt'in hadisleriyle sınırlı kabul ediyor, aklı ise dinî hakikatler için bir kaynak saymıyor ve muteber görmüyorlardı.

faaliyeti olmaksızın hiçbir ilim mümkün değildir. Tıpkı hayat olmaksızın ilmin tahakkukunun muhal olması gibi.”¹⁹

Fakat aklın, hakikatleri keşfetme kaynaklarından biri olarak birçok hakikate kesin olarak ve yakinen ulaşma gücüne sahip olmadığı inancındaydı. Bu yüzden bu gibi durumların tamamında şeriata başvurmak ve hiç tereddütsüz onun hükmünü kabul etmek gerekiyordu.²⁰ Bu sebeple akıl bir delil naklî delille çatıştığında, İbn Teymiyye'ye göre, şeriata sahih anlayışını korumak için hiç tereddüt etmeden akılî delili bir kenara bırakmak gerekir.²¹ Allah'a ve Peygamberine tam iman akılî delillere önem vermemeyi icap ettirir.²² İlke olarak akıl, şariat konusunda değerlendirme ve hüküm verme kabiliyetine sahip değildir.²³ Bu vasfıyla İbn Teymiyye, selefi İbn Hanbel'e tabi olarak, hiçbir zaman akıl ve naklin çatışmasını rivayetlerin uydurma veya ravinin hata etmiş olabileceğinin delili görmedi.²⁴ Aksine rivayetlerin zâhirine odaklanarak ve asgari düzeyde bile akıllı kullanmaksızın bu rivayetlere kabul gözüyle baktı.²⁵ İbn Teymiyye'nin tefekkürü, haberdeki sıfatların zâhiri manasını olduğu gibi bırakmasına ve Allah'ın el, ayak ve gözü bulunduğuna, gökyüzünde evi ve yaşadığı yeri olduğuna²⁶, her gecenin şafak vakti dünya semasına indiğine²⁷, meleklerle birlikte kıyamet sahnesine adım atacağına²⁸ ve müminlerin zâhirdeki gözleriyle onu görebileceklerine²⁹ inanmasına sebep oldu.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 88 ve 89.

²⁰ El-Sîlî, *el-Akidetu's-Selefiyye beyne'l-İmam İbn Hanbel ve'l-İmam İbn Teymiyye*, s. 113 ve İbn Teymiyye, *Nefâis: Risaletu't-Tedmuriyye*, s. 75 ve 76.

²¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 4-8.

²² A.g.e., s. 21.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, c. 5, s. 22.

²⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 174; bkz: Yûsûfiyân ve Şerîf, *Akl ve Vahy*, s. 142.

²⁵ Fakat bununla birlikte o, aklın hüccet olduğunu ispatlayan rivayetler konu olduğunda farklı bir açıklamaya yöneliyor ve onları hiçbir şekilde hüccet kabul etmiyordu. Şöyle demektedir: Peygamber'den akıl konusunda rivayet edilmiş hadislerin hiçbirinin temeli ve aslı astarı yoktur. Onların ravileri arasında güvenilir bir fert görülmemektedir. (İbn Teymiyye, *Buğyetu'l-Murtâd*, s. 171 ve 172).

²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, c. 5, s. 248.

²⁷ *Der'ü Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 2, s. 26.

²⁸ A.g.e., s. 66.

²⁹ A.g.e., c. 1, s. 374. Allah'ı bilmekle ilgili rivayetlerin manasına dair bu zâhir anlayışında öyle ileri gitti ki, İbn Batuta'nın (779) ünlü seyahatnamesinde naklettiğine göre, “Cuma günü İbn Teymiyye caminin

Fideizmin bir diğer temsilcisi, bu kez Şiiler arasından Ahbarilerdir. Ahbariler, Şia içinde ortaya çıkmış, akılla ve Usûlîlerin akılcı düşüncesiyle mücadele etmiş nasçı fakih ve âlimlerdir.³⁰ Bunlar, itikadî ve fıkîh bilgileri edinme yolunu³¹ Ehl-i Beyt'in hadisleriyle sınırlı kabul ediyor, akıllı ise dinî hakikatler için bir kaynak saymıyor ve muteber görmüyorlardı.³²

Onların inancına göre dinin usulü ve furuundan insanın ihtiyaç duyduğu şey, Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve masum imamların (a.s) sözlerinde geçmektedir.³³ Bu kaynakların yanında akıllı kullanmak, sırat-ı müstakimden sapmak, dalalet ve şaşkınlığa sürüklenmek demektir. Onlar açısından insanlar eğer akaid usulünde akla dayanırlarsa cehalet otlağında şaşkın şaşkın dolanacaklardır.³⁴

Tabii ki şaşırtıcı olan, Ahbarilerin, bazen akıl karşıtlıklarını izah etmek için akîl delil de göstermiş olmalarıdır. Onlara göre akîl delilden murad, tüm akılların makbul bulduğu delil ise böyle bir delilin mevcut bulunmadığını söylemek gerekir. Çünkü akıl sahiplerinin idrak mertebelerindeki farklılık ve verdikleri hükümlerin birbirinden farklılığı böyle bir ittifakın gerçekleşmeyeceğinin delilidir. Öte yandan akıldan murad eğer delillendirilmiş görüş ve inançla onun makbul bulunmasıysa ve akîl delilden hasıl olan kesinlik ikna edenin önüne geçmiyor ve sadece onun için hüccet oluşturuyorsa böyle bir durumda bütün akıllar miktarınca kesin, birbirinden farklı ve genellikle de çatışan görüşler ortaya çıkacak ve hiçbir delili yanlışlayıp reddetmek mümkün olmayacaktır, çünkü varsayımın sahiplerine göre o delil kesindir ve çürütülemez.³⁵

Ama eğer akîl deliller bu şekilde sapkınlık ve dalalete yolaçıyorsa ve dini anlamada akıl bu kadar yetersizse o halde nasıl olur da Kur'an ayetleri ve masumların (a.s) haberleri

minberinde cemaate vaaz verirken içeri girdim. Allah'ın, kendisinin aşağı inmesi gibi dünya semasına indiğinden bahsediyordu. Sonra minberden bir basamak aşağı indi. Bu sırada Maliki fakihlerden İbn Zühre adında birisi İbn Teymiyye'nin bu hareketine itiraz etti ve söylediklerinin bâtl olduğunu hatırlattı. Birden cemaat ayağa fırladı, asa ve ayakbaşıyla tekme yumruk bu fakihe girişti." (*Rihletu İbn Batuta*, c. 1, s. 57).

30 Şiiler, imamlar zamanında, onların hazır bulunmalarının bereketiyle akıl-din ilişkisi babında ifrat ve teritten uzaktı. Fakat gaybet asrında ve üçüncü yüzyılın sonlarında akıllı bir kenara bırakarak rivayet naslarına aşırı yönelme ve Ahbarilik büyük oranda yaygınlaştı. Öyle ki, İbn Ebi Akil Ummânî ve İbn Cüneyd İşkâfî gibi ehl-i istinbat fakihleri azınlıkta kaldılar. Ahbarilik akımının bu dönemdeki önde gelen şahsiyetleri olarak Ali b. Bâbeveyh Kummî (328), İbn Küleveyh (369), Muhammed b. Bâbeveyh Kummî (381) gibi isimler zikredilebilir. Fakat Şeyh Müfid (338-413), Seyyid Murtaza (436), Şeyh Tûsî (460) gibi akılcı âlimlerin gayretiyle ve nasçı görüşlere reddiye, usûl ve kelam kitaplarının yazılmasıyla nasçılık, onbirinci yüzyılın başlarında bir kez daha Molla Muhammed Emin Esterâbâdî (1033) tarafından yeni bir izah ve üslupla ihya edilene dek zayıflamaya ve yok olmaya yüz tuttu. Ahbari tefekkür kısa müddet içinde çok sayıda âlimi kendine çekmeyi başardı ve Usulî akımı zayıflattı. Elbette ki fakihlerin bu okula eğiliminin yoğunluğu farklı farklıydı. Muhammed Bâkır Meclîsî (1110), Seyyid Nimetullah Cezayîrî (1112) ve Şeyh Yusuf Bahranî (1186) gibi büyük şahsiyetlerden bir grup, Ahbari okula inanmakla birlikte itidal sahibiydi ve ılımlıydı. Daha sonra bu akım, Vahid Behbehânî, Şeyh Murtaza Ensârî ve Şeyh Cafer Kâşîfulgâtâ gibi şahsiyetlerin çabasıyla zayıflamaya başladı ve Usulî akılcılık galip geldi.

31 Her ne kadar Ahbarilerin düşüncesi fıkıhla ve ahkâmın furuatıyla ilgili olsa da sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla akıllı ne usul-i dinde, ne de ahkâmın furuatında hüccet kabul etmiyorlardı.

32 Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 17; bkz: Caferiyyân, *Din ve Siyaset der Devre-i Safevî*, s. 261.

33 Meclîsî, *Mir'atu'l-Ukûl fi Şerhi Ahbari Âli'r-Rasûl*, c. 1, s. 3.

34 *Risâletu'l-İ'tikâdât*, s. 17.

35 Bahrânî, *el-Hadâyiku'n-Nâdire fi Ahkâmi'l-İtreti't-Tâhire*, c. 1, s. 126 ve 127.

akla güvenmeye ve bunun icaplarına göre amel etmeye dikkat çekmektedir? Ahbarilerin inancına göre bilgiyi edinmenin tek yolu olan rivayetler, neden akla övgüyle doludur? Ahbariler bu rivayetlerle karşılaştıklarında, onaylanan aklın derin teorik akıl değil, fitrî yüzeysel akıl olduğunu savunur. Fitrî akıl, şeriata hiçbir şekilde aykırı değildir. Bilakis esas itibariyle fitrî akıl, şeriata derûnudur. Nitekim bazıları şöyle der:

Rivayetlerin akla övgüsüne delalet ettiği şey, nihayetinde vehim, hayal ve taassuptan uzak, sahip olduğu nuraniyet nedeniyle ilahi hüccet olan fitrî akıldır.³⁶

Fitrî akıldan neyi murad ettiklerini açıklarken yalnızca bilgisini edinmek için istidlal ve ispata ihtiyaç duyulmayan aksiyomları fitrî aklın hükümleri arasında sayar; böyle hükümlerin kesin bilgi içerdiğini, onlara tabi olmak gerektiğini ve asla şeriata aykırı olmadıklarını savunurlar. Fakat aklın, tefekkür ve istidlal yoluyla elde edilen aksiyomatik olmayan hükümlerinin dinin sahasında hiç yeri yoktur, güvenilir değildirler ve dinden bir teyit ikame edilmedikçe onlara sarılmada duraklamak gerekir.³⁷

Hristiyan fideistler arasında da Hristiyanlığın doğuşundan günümüze kadar, vahyin, deneysel bilimler, ahlak ve metafizik dahil bütün bilgilerin yerini almak üzere insana armağan edildiğine inanan birileri sürekli olmuştur.³⁸ Bu sözlerinin kökü, belli oranda Kitab-ı Mukaddes'tedir. Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'de, bir yandan Tanrının varlığı tereddüt ve sorgulama konusu yapılmaz, dolayısıyla kişi onu ispatlamak için delil ikame etmek zorunda kalmaz; fakat öte yandan Kitab-ı Mukaddes ve özellikle Hristiyanlık dininin yaydığı temel ilkeler, aklın delillendirmesinin üstesinden gelemeyeceği gizemli ve irrasyonel ilkelerdir.³⁹ Bu sebeple, Yunan düşüncesinin temsil ettiği akıl vahye dayalı dinle çatıştı ve ağırlıklı kısmını önemli dindar düşünürlerin oluşturduğu çoğu kimse de inanç ve aklın hiçbir şekilde bağdaşmayacağını idda etti. Nitekim Aziz Pavlus şöyle yazdı: "Uyanık olun ki, kimse sizi felsefe ve bâtlı hileyle cezbetmesin."⁴⁰ Onlara göre kişi eğer yalnızca Allah'ın kelimesine inanırsa önemli hayati meseleler hakkında büyük filozoflardan bile daha fazla bilgi sahibi olacaktır.⁴¹ Tanrı bizimle konuştuğundan artık düşünceye ihtiyaç yoktur. Herkesin derdi ve kaygısı kurtuluşa ermeye odaklanmalıdır. Kurtuluşa ermede önemli olan herşey Kitab-ı Mukaddes'te geçmektedir. Hal böyle olunca, akletme ve felsefe dahil başka hiçbir şey ihtiyacı kalmayacaktır.⁴²

Hristiyan gelenekte bu tefekkürün temsilcileri olarak Tertullianus⁴³ ve Kierkegaard'ın adı zikredilebilir. Tertullianus'a göre, bir yanda Hristiyanlık, diğer yanda akletmeye dayalı

³⁶ Bahrânî, *el-Hadâyiku'n-Nadire fî Ahkâmî'l-İtreti't-Tâhire*, c. 1, s. 129 ve 130.

³⁷ Cezâyîrî, *Envâru'n-Nu'mâniyye*, c. 3, s. 133.

³⁸ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 3.

³⁹ Rızâî, "Râbita-i Akl ve İman", *Kubêsât*, sayı 35, s. 34.

⁴⁰ Risâle-i Pavlus be Kolesiyân, ikinci bab, 8.

⁴¹ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 5.

⁴² A.g.e.

⁴³ 150-230 yılları arasında yaşamış Romalı teologtur. Kuzey Afrika'da Kartaca'da doğan Tertullianus, Latin Kilisesinin savunucularından sayılmaktadır. Büyük bir heyecanla ve ateşli biçimde Hristiyanlığı yenilikçi düşüncelere, özellikle de felsefeye karşı savundu. (Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 5).

felsefe arasında çözüme kavuşturulmamış bir çatışma vardır. Tertullianus, kendisini, bi-dat koyucular olarak adlandırdığı filozoflara karşılık vermeye yükümlü gördü. Onun inancına göre aklî kesinlikle iman etmek imanın muhtevasıyla bağdaşmaz. Ünlü sözlerinden birinde, “İman ediyorum, çünkü manasız (aklın ötesinde) bir iş.”⁴⁴ demektedir. Öfkesini gösteren ses tonuyla şöyle der:

Sahi, Atina’nın Jerusalem’le ne alakası var? Akademi ile kilise arasında nasıl bir uyum söz konusu? Kafirlerin Hristiyanlarla ne münasebeti var? Bizim öğretilerimizin orijini Süleyman’ın sofasıdır (Resullerin İşleri 5:3). Bizzat kendisi söyledi ki, Tanrıyı saf ve pak kalıplarda aramak gerek (Süleyman’ın Meselleri, 1:1). Stoacı, Eflatuncu ve polemikçi fikirlerin sentezinden Hristiyanlık üretmekten sakının. İsa Mesih aramızdayken neden lüzumsuz polemikleri isteyelim ki. İncil’den yararlandıktan sonra tekrar araştırmaya dönüp ne yapacağız? Dinî inançtan sonra artık hangi itikadı isteyeceğiz? Dinimizin yüceliği ondan sonra başka bir şeye inanmaya izin vermez.⁴⁵

Tertullianus’un bu sözleri, akıl ve din arasındaki ilişkiyi ve Hristiyan dininin mutlak üstünlüğünü gösteren fideizmin tam örneğini sergilemektedir. Bu tarz düşüncenin esası Kierkegaard’ın görüşlerinde de mevcuttur.

Kierkegaard da akılcı çıkarımın dinî inançla bağdaşmadığını ve akılcı kanıt arayışının sahtekarlık, aldatma ve Tanrının bizden istediği güveni bir kenara atmak olduğunu savunur.⁴⁶ Nesnel düşüncenin⁴⁷, yani empatik tefekkürün, insanın dinî ve ahlakî meselelerle ilgili olarak düşünce konusunda çok yönlü uğraşıya girmemesi ve tarafsızlığının yanlış olduğuna inanır. İnsan, tüm varlığıyla ve ruhunun bütün yönleriyle dinî konularla yüzleşmelidir. Mesela Kierkegaard açısından ölüm bahsinde nesnel düşünce, onun mahiyet ve sebepleri konusunda araştırmaya girişmemiz ve muhtelif toplumların onunla yüzleşme şeklini incelememiz tarzında olmalıdır. Ama bu anlamı verirken bir önemli noktayı ihmal ettik. O da, benim ölüm konusunda cevabını bulmaya muhtaç olduğum sorulardır: “Yarın öleceksem ne olacak?” veya “Ölmem gerektiği gerçeği karşısında nasıl yaşamak zorundayım?”. Bu yüzden ruhsal tarzla bu sorularla yüzleşmek lazımdır. Ruhsal düşünce tarzıyla, “kendinle irtibat”⁴⁸ yöntemiyle ve nesnel düşünceye aykırı olarak onun doğruluk ve yanlışlığını felsefi veya bilimsel kriterlerle herkesin kabul edeceği biçimde değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle akılcı nesnel deliller ve felsefe hiçbir zaman dinî inançları yargılama yetkisine sahip değildir.⁴⁹ Kierkegaard, dinin hakikatini nesnel kanıt yardımıyla araştırma konusu yapanlarla alay eder ve şöyle der:

İnanç, net biçimde bireyin ruhundaki ucu bucağı görünmeyen heyecan ile nesnel kanıt bulunmaması arasındaki çelişkidir. Tanrıyı nesnel yolla bulmaya gücüm yetse inancım olmaz. Buna gücüm yetmediği için inanmak zorundayım.⁵⁰

⁴⁴ A.g.e., s. 5 (dipnot).

⁴⁵ A.g.e., s. 7.

⁴⁶ Alston, “The Epistemology of Religious Belief”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, c. 8, s. 248.

⁴⁷ Objective thinking.

⁴⁸ Self related.

⁴⁹ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 150-152.

⁵⁰ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 80.

İfadesinden anlaşıldığı gibi, Kierkegaard, kesinsizlik⁵¹ ve muhal olmanın⁵² imanın zorunlu şartı olduğu inancındadır. Çünkü risk olmaksızın iman oluşmayacaktır. İman; tercih, özgürlük ve tehlikeli girişimden kaynaklanan bir eylemdir. İman riskli bir davranıştır ve tehlikelerle dolu bir davranışın tehlike olmaksızın manası yoktur. İmanın ilgili olduğu şeye delil ne kadar az olursa, yani imanın konusu ne kadar az kesinse iman o kadar gelişmiş olacaktır. İmanın mevzuu muhal olduğunda büyük tehlike arzeden ve yoğun bir imana sahip oluruz. Bu sebeple Kierkegaard açısından saf akıl, mantıksal ve matematiksel hakikatler gibi yalnızca soyut gerçekleri kanıtlarken başarı sağlayabilir. Soyut gerçekler, hakiki varlık bahsinde bize bir şey kazandırmaz.⁵³

Fakat dini anlamak için bir araç olarak dahi akli bir kenara iten fideizmdeki bu aşırılığın kökleri nerede aranmalıdır? Akıl-din ilişkisini araştırmaya koyulduğumuzda incelediğimiz din konusunda daima dakik olmalıyız. Allah tarafından indirilmiş ve beşer eliyle tahrife uğramamış vahiy ve din, hakikatlerin ta kendisini açıkladığından, asla diğer araçlarla keşfedilemeyecek geriye kalan özlü hakikatlerle çatışma halinde değildir. Ama araştırma konusu eğer ilahi din olmazsa veya en azından bazı öğretileri tahrife maruz kalmışsa gerçeklik ve öze uyumlu olmayacaktır. Gerçeği bulmaya meyilli insanın akli da onu geri plana itecektir. Hristiyanlıktaki kurtuluşun ilkelerini oluşturan Mesih'in bedenlenmesi, teslis, fidye amaçlı ölüm gibi öğretilerin tümü bu özelliktedir. Dolayısıyla Hristiyan teologların bu inançları savunmak için akli kullanmayı dışlaması doğaldır.

Aynı şekilde modern çağ, Hristiyanlık dininin inançlarına büyük baskılar yaptı. İnsanın orijini konusunda bilimsel teoriler ve tarihsel araştırmalar Kitab-ı Mukaddes'in iddialarına meydan okumaktadır. Bunun yanında dinsiz felsefeciler ve hümanistler de Tanrı inancına hücum etmektedir. Bu baskılar sonucunda Hristiyan dindarların çoğu, inançlarını akılcı yönden izah edilemez buldu ve fideizmin dinî inançları rasyonel eleştiriler karşısında güvende tuttuğunu gördüklerinden bu akımın cazibesine kapıldı.⁵⁴

İkinci eğilim: Bu eğilimde, her ne kadar dinî öğretileri başka herşeyden öncelikli gören ve dinî inançları akıl aracılığıyla değerlendirmeye inanmayan fideistler yeralsa da ve bu sebeple fideizm tanımımız içine girseler de dinden sonraki basamakta akla da değer vermektedirler.

⁵¹ Uncertainty.

⁵² Absurdity.

⁵³ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 150-152.

⁵⁴ Aynı şekilde, tutucu kilisenin rasyonalistlerle çatışmasını gözden uzak tutmamak ve bunu akıl-din çatışmasıyla karıştırmamak gerekir. Bazen egemen kilisede, akıl ve özgün Hristiyanlık birbiriyle çatışmasa bile iktidar talep eden papazlar güçlerini kaybetmekten korktuklarından, egemenlik üzerinde muhalifleri ve rakipleri olmaması için kendi zamanlarındaki aydınları dinsizlikle etiketledi, onların aydınlanmacı ve akılla uyuşan görüşlerini din karşıtı olmakla suçladı. Hristiyanlığın kabul görmeye ve liderlerinin güç kazanmaya başladığı sırada kendi çıkarlarını korumak bakımından, kendi beklarını, düşüncüyü ezme ve akli sınırlamada gördüler. Böyle bir durumda kilise, devletin desteğinden yararlanarak, mutluluğun tek yolunun Katolik kilisesinin emirlerine körü körüne ve kayıtsız şartsız itaat olduğunu beyan etti. Kilisenin görüşlerini kabul etmeyen ve kilisenin emirlerine teslim olmayanların da kesinlikle sonsuza dek lanetleneceğini duyurdu. (Tevfikü't-Tavil, *Tarihçe-i Keşmekeş-i Akıl ve Din*, Ali Fethi Lokman, s. 81).



Augustine'e göre anlamı olmayan bir şeye iman edilemez. İnanç mana gerektirir. Ama bu, başta aklın yardımıyla dinî öğretileri kanıtlayıp akli kesinliği sağlamamızı, sonra da ulaşılan akli kesinliğin konseptiyle iman etmemizi gerektirmez. Durum tersinedir. Birçok hakikate giriş yolu akıl değil, hatadan korunmuş dindir ve dinin öğretilerini kabul etmek, o hakikatleri keşfetmenin yegane yoludur.

Hristiyan gelenekte Augustine, bu akımın temsilcisi olarak görülebilir. *İtiraf*lar kitabında, akıl yoluyla hakikate ulaşmak isteyip de neticede imana ulaştığı beyhude çabasından sonra kolaylıkla ve hiç hatasız, filozofların Tanrı konusunda öğrettiği bütün akli hakikatleri, felsefi gerçeklerden çok daha zengin mertebeleriyle elde edebileceğini anladığını hatırlatır. Böyle bir kazanım yolunun, en avam müminlerin bile nasipsiz kalmadığı basit iman olduğunu düşünmekteydi. Buna göre Augustine, hakikate ulaşmanın en güvenli yolunun, akıldan başlayıp akılcı kesinlikten imana varacak yol olmadığına, aksine başlangıcının iman olduğu ve vahiyden akla gidecek yol olduğuna inanıyordu.⁵⁵

Augustine'e göre anlamı olmayan bir şeye iman edilemez. İnanç mana gerektirir.⁵⁶ Ama bu, başta aklın yardımıyla dinî öğretileri kanıtlayıp akli kesinliği sağlamamızı, sonra da ulaşılan akli kesinliğin konseptiyle iman etmemizi gerektirmez. Durum tersinedir. Birçok hakikate giriş yolu akıl değil, hatadan korunmuş dindir ve dinin öğretilerini kabul etmek, o hakikatleri keşfetmenin yegane yoludur. Dini kabul ettikten sonra dinde akli kullanma ve derinlemesine düşünüşün yolu açılır.

Görüldüğü gibi Augustine ve fikirdaşlarının fideizmi, akıl ve felsefeyi inkar anlamına gelmemektedir. Bilakis akla değer vermekte ve bazen dinî öğretileri ispatlamak için felsefi kanıtlar da getirmektedir. Fakat bu kanıtları getirirken akli bile dinin yönlendirdiğini savunmaktadır.⁵⁷ Fideizmin bu modeli her ne kadar müfrit fideizmin

⁵⁵ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 15 ve 16.

⁵⁶ A.g.e., s. 16.

⁵⁷ Mesela Anselmus'un ontolojik kanıtı bu çerçevede zikredilebilir.

müptela olduğu bazı sorunlardan uzaksa da onun da ileride işaret edeceğimiz kendine özgü önemli bir sorunu vardır.

Üçüncü eğilim: Bu eğilimde de fideistler aklın prestijini ve akli başarının değerini belli ölçüde itiraf etmektedir. Lakin din ve akıl arasında sağlam ve sarsılmaz bir set çekmeye hükmetmişlerdir. Bu görüşe göre her ne kadar akıl ve felsefenin kendi alanındaki başarıları saygınsa da akli din alanına müdahale ettirmekten kaçınılmalıdır. Çünkü din ve kutsal metinler, akılcı çıkarımlarla hiçbir şekilde uyusmaz. Aksine çoğu kere birbirlerinden tam manasıyla ayırırlar.

Tefkik okulu⁵⁸, yüzyılımızda akıl-din ilişkisine dair böyle bir anlayışa sahip ana akımdır. Tefkikçilere göre “Beşeri ilimler ile ilahi modern bilimler arasında hiçbir şeyde hiçbir ortak nokta yoktur.”⁵⁹ Öyleyse akli ve felsefi kuralların din sahasına nüfuzunu önlemek gerekir. Çünkü Kitab ve Sünnet’e ve bu ikisindeki bilgilere başvurulursa “Şeriatın bütün konularında felsefenin tüm kurallarından ayrılık ve aykırılık görülecektir.”⁶⁰ Dolayısıyla tefkik okulu, bir yandan beşeri veya içiçe girmiş anlam ve kavramlar, diğer yandan ilahi ve semavi halis maarif arasında fark bulunduğunu düşünür. Vahiy ile akli başarıların ilişkisinde tevîl ve birleşim değil, “tefkik” vardır. Çünkü bunu olamayacak bir şey görür ve bu üç dünyagörüşü ve kozmolojiyi aynı hizada ve birbirinin aynısı olarak tanımaz. Akılcı çıkarımların dine nüfuzunu ve dinin akılla uyumunu vahyin prensiplerinin ve Kur’an’ın maarifinin zararına kabul eder. Bu işin, dinin bağımsızlık ve kendine yeterliliğini örseleyeceği inancındadır.⁶¹

Tefkik okulunun ısrarcı olduğu, Kur’an, kanıt ve irfan şeklindeki üç epistemik yönetimin birbirinden ayrılması, akli ve irfanî ilimlerden yararlanarak dinî metinleri tevîl etmekten kaçınmak gerektiğini vurgular. Tefkikçiler, dinî metinlerin, özellikle de Kur’an’ın birtakım tevilleri bulunduğunu kabul etmektedir. Lakin onlara göre bu teviller ve bâtunî manalar lafzın zâhiri yoluyla elde edilemez. Bu anlamlara ulaşılmasını masumlara (a.s) mahsus görmekte⁶² ve onlardan başkasına bu işi menetmektedirler. Bu yüzden itikadla

⁵⁸ Bu kelimeyi ilk kez Muhammed Rıza Hakîmî *Keyhan-i Ferhengî*’de (dokuzuncu yıl, İsfend 1371) ortaya attı ve özetle bu okulu tanıttı. O, tefkik gerçeğinin eski olduğunu ve İslam’ın asr-ı saadetinde kadar gittiğini iddia etmektedir. Çağımızda bu düşüncenin öncüleri ve onu tekrar ihya edenleri sayarken başa, hicri kameri 1340 yılında Necef’ten Meşhed’e hicret ederek bu düşüncüyü yaymaya başlayan merhum Mirza Mehdi İsfahanî’yi yazar (Muzafferî, *Bunyan-i Mersûs*, s. 19 ve 20). Hakîmî bu okulu şöyle tarif eder: “Tefkik, lugatta ayırmak (bir şeyi başka bir şeyden ayırmak), bir şeyi saflaştırmak ve halis hale getirmek demektir. Tefkik okulu, beşeri bilgi, düşünce ve tefekkür tarihinde bilginin üç yol ve yöntemini, üç bilişsel okulu birbirinden ayırmaktır. Yani Kur’an yolu ve yöntemi, felsefe yolu ve yöntemi, irfan yolu ve yöntemi. Bu okulun hedefi, vahyin hakikatleri ve sahih bilginin ilkelerinin korunmuş kalabilmesi, ona insanî düşüncenin verilerinin ve beşeri tarzın karışmaması için Kur’an’daki bilgileri, düşüncelere ve mezhebe bulayıp tevîl etmekten uzak durarak ve reyle tefsiri bir kenara bırakarak saflaştırıp halis hale getirmek ve bu bilgi ve maarife ilişkin anlayışı artırmaktır. (Hakîmî, *Mekteb-i Tefkik*, s. 46 ve 47).

⁵⁹ İsfahanî, *Ebvâbu’l-Hüda*, s. 6; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs*’tan (s. 373) nakille.

⁶⁰ İsfahanî, *Takrirât*, s. 178; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs*’tan (s. 373) nakille.

⁶¹ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkik*, s. 161.

⁶² Merhum Şeyh Mücteba Kazvîni bu konuda şöyle der: “Kur’an-ı Mecid’in ve ahbar-ı şerifin zâhirlerini ve naslarını tevîl etmek hiç kuşkusuz aklın hükmüne, sarîh ayet ve rivayetlere aykırıdır. Bu mesele, Kur’an’da, havasa özgü ve herkesin taşımaya güç yetiremeyeceği çok sayıda sırlar ve bâtunlar bulunduğu delalet

ilgili ayet ve rivayetlerin zâhirlerine fazlasıyla vurgu yapmakta, onları tevil etmenin bise-tin maksadıyla çeliştiğini ve nübüvvetin izlerini sildiğini savunmaktadırlar.⁶³ Buna göre akli delil nakli delille çatıştığında naklin akla önceliği olduğuna hükmetmişlerdir.⁶⁴

Dördüncü eğilim: Her ne kadar yukarıdaki üç eğilime mensup fideistler, akılcı ama çoğu kere de keyfi birikimin dinin alanına nüfuz etmesini önleyerek kendilerince iman ve diyaneti korunaklı tutmak için varsayımlarına dayanarak din ve akıl arasında sağlam bir duvar örmeye çalıştılsa da pratikte bu sahada pek o kadar da başarı sağlayamadılar. Çünkü birçok düşünce insanı, imanın kemalindeki tatlılığı, inançla ilgili akılcı kesinlik ve çıkarımsal anlayışta görmektedir. Akılcı bilgiden doğan imanı, bilginin hazır bulunmasından yoksun imandan daha kâmil mertebelerde kabul etmektedir. Bu sebeple, yine de aklın, anlamının aracı ve dinî bilgilerin kaynağı olarak şeriat meydanında boy göstermesi üzerinde durdular.

Bu arada batılı fideistlerden bir grup, dinde, hakikatlere dönük anlamlı ve bilgi sunan önermeler varolana dek aklın din alanına nüfuzunun azaltılamayacağını kavradı. Akıl, varlık âleminin hakikatlerini anlama ve onlara dayanarak çıkarımda bulunmanın peşindedir. Madem ki din, bu tür hakikatleri açıklama iddiasındadır öyleyse akılcı çıkarım ve tefekkür için tamamen uygun bir mevzu hazırlıyor demektir. Bu yüzden onların varsayımına göre eğer iman, aklın nüfuzunun yaratacağı patolojiden korunacaksa dinî öğretilerin hakikati yansıttığı inkar edilmelidir.

Buna göre onlar, ilke olarak dinin realizasyonunu ve bilgi sunma niteliğini inkar ettiler. Onlara göre dinî önermelerin manası hiçbir zaman insan zihnine yansıyan reel durum değildir. Bilakis dinî önermelerin anlamı, bu önermelerin beşeri hayatın düzenini korumada sahip olduğu işlevdir. Din, varlık âleminin hakikat ve reel şeylerini bize yansıtmak için değil, birtakım meseleleri açıklayarak bu dünyada daha iyi nasıl yaşanabileceğini göstermek üzere gelmiştir.⁶⁵

Bu düşüncenin temsilcilerinden Philips, ölümden sonraki kaderimize itikat olarak bilinen ve gerçeği yansıtan bir itikat sayıldığından teyit veya tekzip edilebilir inançlardan biri olarak “ebedi hayat” konusunda şöyle der:

Bir kimse hakkında “Ruhunu paraya satmış” dediğimizde tamamen doğal bir açıklama yapmış oluruz. Bu görüş, esasen insanın mahiyetindeki dualite (beden-ruh) hakkında hiçbir felsefi teori gerektirmez. Bu görüş bildirme, bir kişi hakkında ahlakî görüş beyan etme türündendir. Bireyin müptela olduğu dejenere ve bayağı durumu açıklamaktadır. Bu anlamda insan ruhu onun mükemmelliğine, amel ve inançtan oluşan karmaşık bütünlüğe

eden haberlerle çelişmez. Çünkü ilimlerin sırlarının filozoflar ve arifler nezdinde olduğu buyurulmamıştır. Ne zaman tefsir ve tevil zarureti hasıl olsa vahiy mecralarının beyanından almak gerekir.” (Kazvinî, *Beyanu'l-Furkan*, c. 1, s. 13 ve 14).

⁶³ İsfahanî, *Takrirât*, s. 190; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs*'tan (s. 344) nakille.

⁶⁴ A.g.e., s. 364.

⁶⁵ Din sahasında bir tür realist olmayan görüş kabul edilebilecek bu görüş, geç dönem Wittgenstein'in teorilerinden itibaren başladı. Halen de batı dünyasında bağlısı vardır. (Wittgenstein ve diğer realist olmayanların görüşü konusunda bkz: Sâcidî ve Meşkî, *Din der Nigâh-i Novin*, s. 90-100).

işaret eder. Nitekim tek parça davranırsa şahsa ve onun şahsiyetine atfedilebilir. Ruhun ölümsüzlüğünden sözetmenin benzer bir rol oynaması mümkün olamaz mı?... Ölümsüzlük, şu anki hayatın bir şekilde devam etmesi demek değildir. Aksine onun hakkında bir çeşit yargıda bulunmaktır. Ebediyet daha fazla hayat değildir. Bilakis bazı fikrî, ahlakî ve dinî düzenlerden etkilenecek hakkında hüküm verdiğimiz işte bu hayattır. Ruhun ölümsüzlüğü bahsindeki soru, insan hayatının kapsamı hakkındaki soru olarak, özellikle de o hayatın ölümden sonra da devam edip edemeyeceği bahsi içinde düşünülemez. Aksine bireyin yaşadığı hayatın türü hakkındaki sorular arasında kabul edilir.⁶⁶

Bu sebeple, bu eğilimde, dinin realizasyonundan sıyrılmanın bedeli olarak, imanın reel hiçbir muhtevası bulunmadığına ve dinî inançların gerçeğe dönük iddialar olmadığına inanan bir tür fideizm ortaya konmuştur. Bu nitelemeye göre, dinî iddiaların doğruluğunu hedef alan bilimsel ve felsefi hamleler, dinî inancın mahiyetine ilişkin bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Ebediyet gibi dinî öğretiler, aklın müdahale gücüne sahip olmadığı gerçek durumun bir şekilde beyanı değildir. Bilakis Tanrının huzurundaki hayat tarzına işaret taşır ve insanların Tanrının çocukları olarak birbirlerine eşit muamele etmesi gerektiğine inancın yansımasıdır. Nitekim ölüm, herkes için eşitleyiciye dönüşmektedir.⁶⁷

Fideizmin Tenkidi

Bütün fideistler arasında, açıkça olmasa da göze çarpan şey, iman ederken hiçbir şekilde kesin bilgisine sahip olmadıkları bir şeye kalpten teslimiyeti yeterli, hatta gerekli görmeleridir. Onlara göre istediğimiz şeye iman etme zorunluluğumuz yoktur. İçlerinden bazılarına göre, başta, ilke olarak iman edilen şeyle ilgili bilginin oluşmasının imanın gerçekleşmesine aykırı olduğuna ve kuşku ve tereddüdün varolduğu şeye iman edilebileceğine dair bilgimiz olmalıdır. Ama gerçek şu ki, insan, kendini tanımaya dayalı imanının mevzu ve mensubiyetinden ne kadar nasiplenmişse ve onları bilme alanında aklından ne kadar çok yararlanırsa o kadar kâmil bir imana sahip olur. Bu nedenle fideist, insana kılavuzluk etmek için insanların mutluluğuyla ilgili hakikatleri beyan etmek üzere din ve şeriat gönderen Tanrının, insanı varlığına, onun yardımıyla bir yandan sahip olduğu bütün mertebe ve bâtınlarıyla dini anlamaya nail olacağı, diğer yandan hatayla dine nispet edilmiş metinleri değerlendirebileceği akıl adında bir kuvvet armağan edildiğini hatırdan çıkarmamalıdır. Dolayısıyla fideistlerin iddiaları üzerinde düşünme ve esas itibarıyla irrasyonel olan sonuçlara dikkat çekilmesi, onların yöntemine göre varılmış neticelerdir. Öyle ki, hatta bazılarının dinin ve dinî öğretilerin reel olduğunu da inkar etmesi, bu yaklaşımı tenkit ve değerlendirmede ayrıntıya girmeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Bu yüzden bu görüşü özet biçimde eleştirirken sadece kimi noktalara değineceğiz:

1. Müslüman fideistlerin hiç sorgulamaksızın kabul ettiği ve inanç duyduğu Rasül-i Ekrem (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) gelen naslar ve Kur'an-ı Kerim ayetleri birçok yerde akli övmeye ilaveten düşünmeye davet ederek birtakım meselelere akli kanıt

⁶⁶ Hick, *Felsefe ve Din*, s. 198.

⁶⁷ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 152-156.

da ikame etmiştir. Nasçılık iddiasındakiler madem tüm ayetlerin zâhirini kabul ediyor ve bütün rivayetlere sened ve delaletlerini sorgulamaksızın inanıyor, öyleyse bu ayet ve rivayetlere göz ucuyla da olsa bakmaları gerekmez mi? Bazı nasçılarının⁶⁸ zayıf bile olsa başka her rivayeti mutlak olarak kabul etmişken bu rivayetlerin üzerini çizmesi, düşüncelerindeki derin çelişkiye işaret eder.

2. Usûl-i dinde ve dinin haklılığını ispatlarken bile akla rol vermeyen ve Allah, tevhid, nübüvvet gibi konuları kanıtlamada akli işlevsiz gören fideistler; aynı şekilde iman son mertebesinde aklın rolünü itiraf eden fideistler, din ve imanın türünü seçerken bir cevaba ulaşmış olmalıdır: Gerçekte hangi imanın mümini ve hangi dinin dindarı olmalıyız? Dindarlığın başlangıcının akli bilgiyle birlikte olması lazım gelmez mi? Bir şeriat sahibinin kendi şeriatını hak görmesi ve ona davet etmesinin ona inanmamız için tek neden sayılması doğru mudur?

3. Kuşku yok ki şer'i nasları ve zâhirleri takip etmek makbul bir iştir. Ama bazen bu hak sözden bâtil murad edilmektedir. Fideistler, Kitab ve Sünnet'in zâhirini takip etme şianıyla Allah için cismani sıfatları olumlu görmeyi imanın gereği yapmaktadır. Oysa dayandıkları birçok ayet ve rivayetin açık ve anlaşılır manaları vardır. Onların zâhirine sarılmanın anlamı, bir dildeki söz söyleme kurallarını gözardı etmek değildir. Mesela el kelimesi tek başına kullanıldığında insanın bilinen organını akla getirir. Fakat cümle içinde kullanıldığında bazen hiçbir şekilde bedensel organ manasına gelemeyecek bir anlam kazanır. Mesela Sa'dî "Şu anda sanıyorsun ki nimetin elinde / Bu devlet ve mülk elden ele geçer" dediğinde elin lugat manasının kastedilmediğinden kimse tereddüt etmez. Aksine mecazi ve metaforik anlamı murad edilmiştir.⁶⁹

4. Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) ve masum imamların (a.s) rivayetlerine başvurulduğunda dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta bu rivayetlerin senedinin muteber olup olmadığıdır. Evet, masumdan (a.s) nakledilmiş rivayetin senedi kesinse ve bundan eminsek onu kabul etmenin imanın gereği olduğuna şüphe yoktur. Fakat bu hükmün, senedinin sıhhat ve sağlamlığını araştırmaksızın bütün rivayetlere genellenmesi nasıl izah edilebilir? Acaba her rivayet her senedle, her derecedeki her akli hükme itibar ve kesinlik bakımından öncelikli midir?

5. Ahbari fideistler kendi teorilerini savunmak üzere akli delil ikame ettiklerinden şu soru yerinde durmaktadır: Akıl deliliyle, akıl delilinin temelsiz ve faydasız olduğunu nasıl kanıtlıyorlar? Onların akli kanıtlarını kabul edersek bu, aklın yolunun muteber olduğuna ve gerçeği keşfettiğini kabullenme anlamına gelmez mi?

6. Akli öven rivayetlerdeki akıldan muradı fitrî akıl gören ve onu çıkarımcı akıldan ayıran fideistler, aslında yüzeysel akli kabul etmekle derinlikli akli inkara yönelmişlerdir. Gündeme gelen soru şudur: Fitrî aklın hükümlerinin makbul bulunması, yakine faydaları

⁶⁸ Mesela İbn Teymiyye şöyle der: Peygamber'den akıl hakkında rivayet edilmiş hadislerden hiçbirinin aslı esası yoktur. Ravilerinde de güvenilir kimseye rastlanmamıştır. (Ahmed b. Hanbel, *Buğyetu'l-Murtâd*, s. 171 ve 172).

⁶⁹ Yûsufiân ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 154.

dokunduğu için değil midir? Eğer bu yakın, aklın hükmünü kabul etme kriteri ise yakinin ve kesin bir hükmün olduğu her yerde makbul bulunması gerekmez mi? Fıtrî aklın hükümleri aksiyomatik kabul ediliyorsa kesin olarak ve sahih yöntemle bir aracı sayesinde bu hükümlerden hasıl olan hükümlerin muteber olması neden gerekmesin?

7. Dinî öğretilerin reel olduklarını inkar eden ve dinin beyanatlarının manasını sadece insan hayatına çeki düzen vermek olarak özetleyen realist olmayan fideistlere, bu görüşe kabul edilebilir hiçbir delil getirmemelerine ilaveten, iddia ettikleri gibi dinî önermelerin realist olmadığını halkın geneli bilse ve mead veya insanın ölümsüzlüğü adı verilen öğretinin gerçek olmadığına öğrense bu öğretilerin, bahsettikleri işlevlere sahip olup olmaya-çağı eleştirisi yöneltilmiştir. Dinî öğretilerin halkın arasındaki tüm işlevleri, onların bu öğretileri reel durumla ilgili görmesi nedeniyledir. Bu nedenle bu işlevler, bu öğretilerin, onların inkar ettiği reel olmalarının sağladığı işlevdir.

Rasyonalizm

Din felsefesi ve ilahiyat alanında rasyonalizm⁷⁰, vahyin öğretileriyle karşılaşmada aklın rolüne özellikle dikkat çeken, ona saygınlık atfeden ve üstün gören okullara işaret etmektedir. Tabii ki akılcıların aklın din karşısındaki rolüne yaptığı vurgunun ölçüsüne göre rasyonalistler de din karşıtı müfrit rasyonalistlerden, dinî inanca sahip mutedil rasyonalistlere kadar geniş bir skalada yer almaktadır. Biz burada rasyonalistler arasından üç ana akımı özetleyerek ve temsilcilerini belirterek inceleyeceğiz. Bu üç akım şunlardır: Müfrit rasyonalizm, eleştirel rasyonalizm ve mutedil rasyonalizm.

⁷⁰ Rasyonalizm çeşitli epistemik alanlarda farklı anlamlara gelmektedir: Bazen rasyonalizmden maksat, insanın bilgi kaynağını duyuşal tecrübeler değil, akılcı temeller ve fıtrî aksiyomlar kabul eden felsefi okuldur. (Daha fazla bilgi için bkz: Yusuñiyân ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 38).

Usûl-i dinde ve dinin haklılığını ispatlarken bile akla rol vermeyen ve Allah, tevhid, nübüvvet gibi konuları kanıtlamada akli işlevsiz gören fideistler; aynı şekilde imanın son mertebesinde aklın rolünü itiraf eden fideistler, din ve imanın türünü seçerken bir cevaba ulaşmış olmalıdır: Gerçekte hangi imanın mümini ve hangi dinin dindarı olmalıyız? Dindarlığın başlangıcının akli bilgiyle birlikte olması lazım gelmez mi?

Müfrit Rasyonalizm

Müfrit fideistlerin karşı noktasında, akıl ve beşeri düşünce aracını aşım biçimde vur-gulayan ve akıllı, insan hayatıyla ilişkili tüm hakikatleri keşfetmede güvenilir kaynak gö-renler vardır. Rasyonalistlerin, din karşıtı akılcılar olarak sözedilebilecek grubu, esasen insanın vahye dayalı bilgilere ihtiyacını ve vahiy adındaki epistemik araçtan yararlanıl-masını reddetmektedir.⁷¹

Din karşıtı rasyonalistler arasında bir kesim, ilke olarak vahiy mümkün olsa bile fay-dasız olduğunu savunmaktadır. Çünkü akıl, insanı maksadın son noktasına kadar ulaştır-mada yeterlidir ve insan akılla donandığında artık vahye muhtaç değildir. Aksine aklının yardımıyla hayatının tüm ihtiyaçlarını karşılamaya güç yetirebilir.⁷² Bu görüşe göre va-hiy ve din adı altında ortaya atılan şeyler “insanlara vehim ve tahmin armağan etmekte-dir. Bu nedenle akılla kıyaslanabilecek hiçbir özgünlüğü yoktur”⁷³, ayrıca onunla akıl ara-sında bir ilişki ve bağdan da bahsedilemez.⁷⁴

Vahye ihtiyaç duymama ve aklın mutlak yeterliliği düşüncesinin en meşhur takipçileri, kelim kaynaklarında “Brahmanlar” olarak şöhret bulmuş Hind elitlerinden⁷⁵ bir gruptu. Onlara göre peygamberlerin öğretileri ya aklın hükümlerine uygundur ya da çatışmakta-dır. Birinci durumda aklımızın hükümleri bu öğretilere başvurmaya muhtaç değildir. Ama peygamberlerin öğretileri aklın hükümleriyle bağdaşmıyorsa hiçbir şekilde bu öğretilere

⁷¹ İslami gelenekte belki din karşıtı rasyonalist olarak herhangi bir düşünürden söz etmek mümkün değildir ama bir kısım yazarlar ve Ortadoğu uzmanları Zekeriya Râzî’ye (251-313) bu tabakada yer vermişlerdir ve onun, Allah’a inancı varsa da aklın varlığıyla vahye ihtiyaç kalmadığından sözettiğine, nübüvvet ve vahiyi inkar ettiğine inanmaktadır. Fakat öyle anlaşıyor ki Râzî’ye bu yakıştırma yanlıştır. Burada bu gö-rüşü eleştirirken Üstad Mutahhari’nin izahlarından bir özeti *Hedemât-i Mütেকâbil-i İslam ve İran* kitabın-dan nakledecek ve okuyucuyu bu kitaba havale edeceğiz. Üstad Mutahhari bu kitapta şöyle der: “Râzî’nin kitap listesinde, başkalarının hakaret ve alay amacıyla adını “Nakzu’l-Edyan” koyduğu *el-Nübüvvât* kitabı vardır. Yine başkalarının hakaret kastıyla adını “Mehâriku’l-Enbiya” koyduğu *Fi Hiyeli’l-Mütenebbiîn* bir diğ-er kitabıdır. Bu kitaplar elimizde yoktur. Fakat Ebu Hâtım Râzî ve Nâsır Hüsrev (belki Ebu Hâtım’dan nakille) benzeri İsmailî kelimciler kitaplarında Râzî’den nakille onun nübüvveti inkar ettiğine ilişkin bazı konulara yer vermişlerdir. O kitaplar elimizde olmadığından kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Fa-kat bütün karinelere Râzî’nin nübüvveti inkar etmediği ve nübüvvet iddiasındaki yalancılarla mücade-leye girdiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten Râzî, tevhid, mead, ruhun asıllığı ve bekasına bu kadar sıkı bağ-lıyken bir kimsenin mebd, mead, ruh ve nefis esaslarını kabul edip de nübüvvet ve şeriatları inkarı nasıl mümkün olabilir? Ayrıca onun, kuvvetle muhtemel Şia tadında imamete dair yazdığı ve zihninin imamet düşüncesiyle meşgul olduğunu gösteren *Fi Âsârî’l-İmami’l-Fâdîlî’l-Ma’sum* adında bir kitabı vardır. Şeriat ve nübüvveti inkar eden birinin imamet konusunda bu kadar hassas olamayacağı açıktır. Râzî’nin belli öl-çüde İmamiye Şia’sının düşünce tarzını taşıdığı ihtimali uzak değildir. Bu tür düşünce tarzına sahip bütün düşünürler Şia’nın düşmanları tarafından küfür ve zındıklıkla suçlanırdı.” (Mutahhari, *Mecma-i Âsâr*, c. 14, s. 467-471).

⁷² Hatta bu görüşün bazı mensupları, dinin, cehaletten doğduğunu, insanlığın yozlaşmasına ve mutsuzluğuna kaynaklık ettiğini ve kitleleri aptallaştırdığını öne sürüyordu. Bu görüşün izah için “Dinin Menşei” bölü-müne bakılabilir.

⁷³ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma’rifet*, s. 186.

⁷⁴ “İlahi kelâmın anlamı olmadığı düşünen, çıplak gözle ya da aletle gözlemledikçe herşeyi inkar eden, varlığı madde ve tabiatın benzeri varsayan” ve vahyin harici hakikatlerle ilgili bilişsel rolünü inkar eden-ler de bu grupta yer almaktadır (A.g.e., s. 187).

⁷⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nahl*, s. 69.

nıza gösterilemez. Çünkü insanı hayvandan ayıran yön olan aklı yoksaymak insanlık sahasından çıkıp hayvanlık dairesine girmek anlamına gelmektedir.⁷⁶

Batı dünyasında din karşıtı rasyonalizmin ortaya çıkışının zirvesi batıdaki aydınlanma çağıdır. Batılı düşünürler arasında deizm okulunun çoğu takipçisinin din konusunda ve onun akılla ilişkisi hakkında böyle bir algısı vardı. Deizm kelimesi (doğal=akılcı teoloji) ilk kez onaltıncı yüzyılda vahiy gizemini ve doğa ötesi ilhamları bâtil ve yanlış bir şey gören kimseler hakkında kullanıldı.⁷⁷ Bunlar aslında vahye dayalı her türlü bilgiyi inkar ederek aklı onun yerine geçiren ve vahye ihtiyaç duyulmadığını savunan Tanrı inançlı insanlardı.

Din karşıtı rasyonalistlerin diğer bir grubu, insanı dinî öğretilere muhtaç görmemekle kalmayıp dinî önermelerin akılla çatıştığını öne sürerek onları hayattan çıkarmaya çalıştı. Bunlar, rasyonalizme inançları gereği, dinî inanç sisteminin, kollektif aklın ikna olduğunun anlaşılmasıyla o inançlar doğrulanabildiği takdirde makbul bulunacağını belirtti.⁷⁸ Fakat bir taraftan da tüm din ve inanç sistemlerinin akılla çatışan inançlara sahip olması nedeniyle bu rasyonel kanıtlama ölçütünü karşılayamadığı inancındaydılar. Bu sebeple onlara göre her bir itikat, iman ve dinî sistem irrasyoneldi. Dolayısıyla akıl sahibi ve ahlaka bağlı kişinin dinî inançları bulunmamalıydı.⁷⁹

Clifford, J. L. Mackie ve Antony Flew gibi delil yanlış isimleri bu görüşün temsilcileri saymak mümkündür. Clifford ve arkadaşları, her önermede rasyonelliğin kriterinin onu teyit eden yeterince delil bulunması olduğuna dikkat çekerek Tanrının varlığına itikat gibi inançları, tüm akılların kabul edebileceği yeterince delil bulunmaması nedeniyle irrasyonel addetmekteydi. Delil yanlılarının temel sloganını Clifford'un meşhur sözünde özetleyebiliriz: "Daima, her yerde ve herkes için yetersiz karinelere dayanan herşeye inanç, yanlış ve hatalı bir iştir."⁸⁰

Müfrit rasyonalistlerin ikinci grubu, vahyin ve dinî bilginin epistemik değerini inkar etmemekte ama vahye dayalı her önermeyi kabul etmenin biricik kriterini aklın onu kabul etmesi görmektedir. Bunlar, aklı vahyin ölçüsü saymakta ve vahyi onunla değerlendirmektedir. Anlayışın kalıbına ve aklın idrakine giren herşeyi kabul etmekte, buna karşılık anlamakta aciz kalınan herşeyi ya inkar etmekte⁸¹, ya da tevil ve yorumla akıllarına uyan bir anlam ortaya koymaktadırlar. Bu sebeple onlara göre dinde akılla çatışan ve akla aykırı hiçbir önerme, yine irrasyonel ve akıl ötesi hiçbir önerme mevcut değildir. Hangi Müslüman düşünürler arasında böyle bir düşünce tarzının yayıldığına mevzusunda araştırmacılar arasında görüş ayrılıkları vardır. Fakat çoğunluk, İtızal okulunu ve İbn Rüşd gibi bazı filozofları müfrit rasyonalistler arasında saymıştır.

⁷⁶ Hıllî, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, s. 348; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 378; Subhânî, *el-İlahiyât*, c. 3, s. 59-64.

⁷⁷ Copleston, *Filosofan-i İngilisi ez Hobbes ta Hume*, s. 179.

⁷⁸ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 71.

⁷⁹ A.g.e., s. 74.

⁸⁰ Yûsufiyyân ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 72.

⁸¹ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 187.

İbn Rüşd'e göre felsefe:

Allah'a giden marifet yoludur ve din de insanı bu yola çağırmıştır. Her ikisi de hakikatleri beyan eder, dolayısıyla bu iki hakikatin arasında hiçbir inat ve muhalefet olmayacaktır. Onun inancına göre, "Bütün Müslümanlar açısından bürhana dayalı düşünce seriata aykırı sonuç vermez. Çünkü hakkın hakka zıtlığı olmaz. Bilakis ona uygundur ve onun doğruluğuna şahitlik eder."

Mutezile okulunun kuruluşu, İslam'ın yayılmasından sonra Müslümanların çeşitli kültürler ve mezheplerle ilişkiye girmesinden doğan ihtiyacın sonucuydu. İslam'ın öğretilerinin izah edilmesi ve savunulması ve onların, Müslümanlarla dinî ve kültürel ortak noktası bulunmayan gayri müslimlere karşı ispatlanmasını üstlenecek ortak bir dil ihtiyacıydı bu. Söz konusu ortak dil akıldi ve rasyonalist Mutezile okulu⁸² bu hedefi gerçekleştirmek için akıldan yararlanma mecrasında şekillendi. Mutezile'nin akla sarılması, en azından kuruluşunun başlarında, dinin rasyonel ispatı ve savunulması hedefi güdüyordu. Ama bu sırada, akla eğilimde giderek ifrat yoluna sapan kişiler de ortaya çıktı. O kadar ki şefaât, evliyanın kerameti ve bazı durumlar hariç mucizeleri sırf rasyonel izahı bulunamadığı için inkar ettiler.⁸³ Bu sebeple İslam dünyasındaki rasyonalizm akımını inceleyen tarihçilerin ekserisi Mutezile'yi müfrit akalcılığın temsilcisi olarak gösterir:

Mutezile, aklın esas olduğuna inanan kesimdi. Nitekim İslam inançlarını nazari akılla değerlendiriyor ve aklın erişimine uzak kalan şeylerin tümünü bir kenara atıyordu. Onlar için, insana bağışlanmış diğer her kuvvet gibi aklın da birtakım kısıtları olduğunu kabul etmek çok güçtü.⁸⁴

Onlar, aklın en temel şey olduğuna ve onu vahye tercih etmek gerektiğine inanıyordu. Vahiy, aklın kabul ettiği bir şeydi ve ne zaman akılla vahiy arasında ihtilaf çıksa akıl tercih edilmeli ve vahiy aklın hükmüne uygun düşecek biçimde yorumlanmalıydı.⁸⁵

⁸² Mutezile okulu, hicri ikinci yüzyılın başlarında Vâsıl b. Ata (80-131) adında bir kişi aracılığıyla zuhur etti. O zamanın yaygın meselesi (büyük günah işlemenin hükmü) üzerine yeni bir görüş ortaya atması nedeniyle üstadı Hasan Basrî'nin (22-110) mektebinden ayrıldı ve Mutezile adında yeni bir okul kurdu. Vâsıl, çağdaşı iki akımın, yani büyük günah işleyeni kafir sayan Hariciler ve onun imanına hükmeden Mürcie'nin tersine, iman ve küfür arasında ne iman, ne de küfür olan, bilakis bu ikisi arasında üçüncü bir durum ve vasat sınır kabul edilecek fasıklık adında bir ara konum bulunduğunu, büyük günah işleyenin ne mümin, ne de kafir olduğunu, fık konumunda yer aldığını savundu.

⁸³ Emin, *Zuhru'l-İslam*, c. 4, s. 20-23.

⁸⁴ Şerif, *Târih-i Felsefe der İslam*, s. 317.

⁸⁵ A.g.e., s. 327.

Muhakkik Lâhîcî de bu konuda şöyle der:

Bu cemaat [Mutezile] akılcı reyî tercih ediyordu. Zâhir bakımından manası onların görüş ve aklına uymadığında onu aklın kanunlarına göre tevîl ediyorlardı.⁸⁶

Bu sebeple Mutezile, Ehl-i Hadis ve Zâhiriyye gruplarının aksine icmalî imanla yetinmedi. İhtilafın görüldüğü cebr ve ihtiyar ya da tecsîm ve tenzih gibi mevzuları toplayıp aklın hakemliğine götürdü ve bu meselelerde kendine has bir görüşe vardı.⁸⁷ Sonra zâhirde bu görüşe aykırı düşen ayetleri tevile girişti.⁸⁸

Filozoflar arasından İbn Rüşd de⁸⁹ kimilerinin müfrit akılcı gördüğü kişilerdendir. İbn Rüşd'ün zamanı, kanıta dayalı akıl ve hikmete muhalefet zamanıydı. Bir yandan o dönemin ulema ve fukahası felsefeye, özellikle de Aristo felsefesine muhalefette ısrar ederken, öte yandan Gazali'nin filozoflara hücumu felsefe prensiplerinin zayıflamasına ve değer kaybetmesine, dine ve insanlığın saadetine karşıt görülmesine sebep oldu. Bu yüzden İbn Rüşd bir yandan felsefeyi savunmaya koyuldu, diğer yandan felsefe ve din arasındaki çatışmayı gidermeyi hedefledi.

İbn Rüşd'e göre felsefe⁹⁰, Allah'a giden marifet yoludur⁹¹ ve din de insanı bu yola çağırıştır. Her ikisi de hakikatleri beyan eder, dolayısıyla bu iki hakikatin arasında hiçbir inat ve muhalefet olmayacaktır. Onun inancına göre, "Bütün Müslümanlar açısından bürhana dayalı düşünce şeriatı aykırı sonuç vermez. Çünkü hakkın hakka zıtlığı olmaz. Bilakis ona uygundur ve onun doğruluğuna şahidlik eder."

Bu sebeple felsefenin dinle çatışması sözkonusu değildir. Tersine, bu ikisi birbirini destekler.⁹² İbn Rüşd'ün görüşüne göre bir yandan dinin zâhir ve bâtını arasındaki farkı gözönünde bulundurmak, diğer yandan bireylerin dine rücu görevi, din ve felsefe arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldıracaktır. İbn Rüşd açısından insanlar "ehl-i bürhan", "ehl-i cedel" ve "ehl-i hitabe" olarak üçe ayrılır.⁹³ Bu tasnif dikkate alındığında ehl-i bürhan olan bir hakimin görevi, hakim olmayan ehl-i cedel ve ehl-i hitabeden farklıdır. Dinin

⁸⁶ Lâhîcî, *Gûher-i Murâd*, s. 46.

⁸⁷ Emin, *Duha'l-İslam*, c. 3, s. 15-17.

⁸⁸ Tabii ki her ne kadar bazı durumlarda Mutezile'nin akılcılığı büyük oranda ifrata vardysa da hiçbir z - man din karşıtı rasyonalizm olmamış ve dine aykınlıkla sonuçlanmamıştır. Bilakis birçok yerde Mutezili düşünürlerin bizzat kendileri aklın kısıtlarına vakıftı ve aklın kendi sınırlarının dışına taşmasını caiz görmüyorlardı. Örnek için bkz: Mutezili, *Şerh-i Usûl-i Hamse*, s. 564 ve 565.

⁸⁹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd Kâdi Endülüsi, künyesi Ebu Velid, İbn Rüşd adıyla me - hurdur. İslam'ın hicri altıncı yüzyıl sonlarındaki büyük filozof ve hakimlerindendir. Hikmet ve felsefe ilimlerinde pratik ve bilimsel her iki tarafta da çağının bir numarasıydı. Fıkıh, hadis, edebiyat, ahlak ilmi, mantık ve zamanın diğer ilimlerinde de derya bir âlimdi. (Müderrişi, *Reyhânetu'l-Edeb*, c. 7-8, s. 533).

⁹⁰ İbn Rüşd'ün felsefeden anladığı, kendisinin açıkladığı şekilde söylersek, akılcı kanıtlardan hasıl olan s - nuçlardır. (İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl", *Felsefe-i İbn Rüşd*, s. 12-13).

⁹¹ El-Fâhûrî ve el-Cerr, *Târih-i Felsefe der Cihan-i İslam*, s. 638.

⁹² İbn Rüşd'e göre vahiy yoluyla elde edilen bilgiler akllı ilimleri tamamlar ve kemale erdirir. İnsan aklının idrak etmekte yetersiz kaldığı herşeyi şeriatı almak gerekir. (İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 255).

⁹³ İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl", *Felsefe-i İbn Rüşd*, s. 17 ve 32.

zâhiri ve bâtını vardır. Sadece hakimler aklın yardımıyla ve tevil metoduyla dinin bâtınuna ulaşmayı başarabilirler. Fakat bunun, hakim olmayanların da bilme liyakati taşıdıkları anlamına gelmediğine dikkate edilmelidir.⁹⁴ Görüş ve düşüncelerin dinle çatışmasını ortadan kaldırmanın anahtarı da bu noktada gizlidir. Eğer aklın dinle çatışmamasını istiyorsak hakimlerin görüşlerinin hakim olmayanların arasına sızmasını önlemeliyiz.

Şeriatın tevilinin çoğunluğa saklı kalması lazımdır. Çünkü onun açıklanması, çoğunluğun kanıta ulaşma kabiliyeti bulunmadığını bile bile hikmetin sonuçlarını açıklamak manasına gelir. Bu, şeriatı ihlaldir ve aynı zamanda hikmeti de.⁹⁵

Hakim olmayanın felsefi meseleleri idrak kapasitesi yoktur. Bu görüş ve teviller onların eline verildiğinde bakış açısı dinin zâhiriyle sınırlı olduğundan felsefe ve dinin çatıştığına hükmedecektir. Ama fıtrat zekasına ilaveten ilmi ve amelî fazilete de sahip bir hakim, görüşlerini dine aykırı görmemekle kalmayacak, dinin bâtını da keşfetmeye nail olacaktır. Bu sebeple, onun ifadesiyle, “Din ve felsefenin çeliştiğine hükmeden kimseler, ne dinin gerçekliğine yol bulabilirler, ne de felsefenin hakikatine.”⁹⁶

Mutezile’nin veya İbn Rüşd gibi filozofların tamamının akla müfrit biçimde eğilimli olup olmadığı⁹⁷ tartışması bir yana, aşırılıkçı rasyonalizmin, aşağıda kimilerine değineceğimiz birtakım sorunları vardır.

Müfrit Rasyonalizmin Eleştirisi

1. Vahyin imkanını inkar, din karşıtı rasyonalistleri ilke olarak insanın, duyu ve akıl dışındaki her türlü epistemik kaynaktan yararlanmayı reddetmesine yolaçmıştır. Halbuki insan akli vahyin zarureti kavramakta ve bunu itiraf etmektedir. Nübüvvetle ilgili bahislerde ele alınan peygamberliği ispat kanıtları, vahiy adında bir epistemik kaynağın tahakkunu aklen ispatlamaktadır.

2. Bazı müfrit rasyonalistlere yöneltilen bir diğer eleştiri, insanı vahye dayalı bilgiye ulaşmakta yetersiz görmeleri, peygamberlerin diğer âlemlerle her türlü irtibatını imkansız saymaları ve diğer âlemlerle irtibata dayalı iddialarını ya büyük bir yalan, ya da vehimlerinin ürünü görmeleri⁹⁸, ama bu inkar için, bunu muhtemel görmeye dışında hiçbir delil göstermemeleridir. Peygamberlerin bizim gibi insanlar olmaları başka âlemlerle bağlantıları bulunmadığına işaret sayılamaz. Nitekim Kur’an-i Kerim bunu şöyle açıklar:

“Biz de sizin gibi bir beşerden başkası değiliz. Fakat Allah, kullarından dilediğine minnet ediyor.”⁹⁹

⁹⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici’l-Edille fi Akâyidi’l-Mille*, s. 151.

⁹⁵ A.g.e., s. 152.

⁹⁶ A.g.e.

⁹⁷ Görüldüğü gibi, hiç değilse Kadı Abdulcabbar Mutezilî gibi bazı Mutezililer veya İbn Rüşd gibi filozoflar aklın kısıtlarını itiraf ediyordu. Metodları doğru olmakla birlikte pratikte kimi aşırılıklara kaçtıkları belki olmuştur.

⁹⁸ Bkz: Bir grup yazar, *İnsan, Râh ve Râhnumâşinâsî*, Mahmud Fethalî’nin editörlüğünde, s. 60.

⁹⁹ İbrahim 11.

Peygamberlerin mucizeleri de onların Allah'la irtibatına ve onlara vahiy gönderildiğine bir delildir. Çünkü yalancından başka bir şey olmasalardı veya vehimlerinin esiri olсалardı asla böyle harikulade işlerin üstesinden gelemezlerdi.

3. Din karşıtı rasyonalistler, insan aklının hakikatleri idrak etmede herhangi bir kısıt olmadığını ve bütün boyutlarda hakikatleri keşfetmeye nail olup mutluluk yolunu kendilerinin bulacağını varsaymaktadır. Fakat her biri aklın yeterliliğine güvenen ama ihtiyaçlarını karşılamada hayal kırıklığına uğrayan muhtelif okullar bu görüşün yanlışlığına tanıktır. Tüm hakimlerin ittifakıyla, akıl gücü, uyumlu hissettiği bir dizi genel anlamı idrake güç yetirebilir ve dünya işlerinin, özellikle de ahiret âleminin detaylarını bağımsız olarak idrak etmekte acizdir. Bu nedenle insan aklının, onun duyu gücü gibi birtakım kısıtları vardır. Akıl, bu kısıtlamaları kavrayarak vahiy adındaki başka bir kaynağa ihtiyaç hisseder.

4. Önergeleri akılla çatışan ve aklın kabul ettiği şeklinde ikiye ayıran ve insanı hiçbirinde de vahye muhtaç görmeyen Brahmanlar gibi rasyonalistlere cevap verirken şöyle söylenebilir: Bütün hüküm ve önermeler bu iki kısımla sınırlı değildir. İnsanın mutluluk için muhtaç olduğu ve akılla çatışmadığı halde aklın anlama kapasitesine sahip olmadığı, irrasyonel adı verilen nice önerme vardır. Diğer taraftan aklın kabul ettiği önermelerin tamamı da insanların tümü tarafından kavranamaz. Bu sebeple, bu hükümleri mutluluğu talep eden insanların geneline öğretecek bir dine ihtiyaç vardır.

5. Clifford benzerlerinin çalışmasındaki belirsizlik, bütün dinî sistemlerdeki mevcut inançların tamamını nasıl inceleyebildikleri ve hiçbir bir inanç sisteminin, sözü edilen kanıtlanma kriterini karşılamadığı genel sonucuna nasıl varabildikleridir. Anlaşıldığı kadarıyla onlar yalnızca Hristiyanlığın inanç sistemi üzerinde çalışmış ve mantıksal bakımdan doğru bir izah olmayan bu genellemeye varmışlardır.

6. Dindar rasyonalistler babında şöyle söyleyebiliriz: İlke olarak dinin kabul edilmesi, insanın başta akıl olmak üzere epistemik kuvvetlerinin sınırlılığını da kabul etmek manasına gelir. Nitekim hem Mutezile, hem de İbn Rüşt gibi filozoflar bunu itiraf etmişlerdir. Fakat onlara göre kendi sınırlı alanında kısıtlanmış aklın, kabul edilmeleri zaruri ve naklin zâhirleriyle karşılaşmada önceliği olan kesin hükümleri vardır. Lakin şeriat, akla kılavuzluk ve onu vehmin hükümlerinden arındırma görevini de üstlenir. Eğer akıl, dine danışmaksızın ve şeriatın kılavuzluğu olmaksızın bazı hükümlere varırsa vehmin müdahalesinden emin olunamayacaktır ve o hükümleri kabul etmede ihtiyatlı davranmak gerekir.

Eleştirel Rasyonalizm

Bir yandan fideistlere yöneltilen eleştiriler, diğer yandan müfrit rasyonalistlerin Hristiyanlık dinindeki öğretilerin herkes için aklen kanıtlanma şartını karşılamamasına ilişkin hayal kırıklığı, dinî öğretiler karşısında aklın rolünü görmezden gelemeyen ve imanın akla mutlak üstünlüğüne hükmeden bir grup düşünürün keskin biçimde bu kritere edilgen bir tepkiye sürüklenmesine ve öğretiyi başkaları için kanıtlamada aklın görevi olmadığını düşünmelerine, tersine, dinî öğretilerin tenkit ve değerlendirmesini tarafsız bir gözle aklın görevi olarak tanıtmalarına sebep oldu. Bunlar, akılla ilgili eleştirel yaklaşımları sebebiyle

eleştirel rasyonalist olarak adlandırıldılar.¹⁰⁰ Fideistlere rağmen dinî inanç sistemlerinin rasyonel eleştiri ve değerlendirme imkanı bulunduğunu iddia ederler. Fakat müfrit rasyonalistlerin aksine, bu akılcı incelemelerden, bir dinî inanç sisteminin doğruluğunu herkesi şaşırtacak kesinlikte kanıtlamasının beklenemeyeceğini savunurlar.¹⁰¹ Bilakis bir şeyin kanıtlanması kişiye bağlıdır. Şu anlamda ki, dinî itikatların ve dünya görüşlerinin ispatlanması, herkesi ikna eden delillerin ikamesi anlamına gelmez. Birisinin görüşüne göre bir çıkarım bir şeyi tamamen ispatlayabilir, ama aynı çıkarım bir başkası için bir şey kanıtlamayabilir.

Eleştirel rasyonalizm çoğunlukla dinî inançları değerlendirmek için aklî kapasiteyi kullanmaktadır. Bu sebeple inanç sistemini ispatlayan en iyi kanıtları getirmekte, daha sonra bu inanç sistemine yönelik tenkitleri diğer inanç sistemlerinin kanıtlarıyla birlikte ve ekseriya bu inanç sistemlerinin kanıt formuna girmeyen akılcı prensiplerini değerlendirme konusu yapmaktadır. Eleştirel rasyonalistler bu aşamaları geçtikten sonra sistemi veya inanç önermesini kanıtlamaya ulaşmaktadır. Ama hiçbir zaman bu ispatlamayı kesin varsaymaz ve bu türden araştırmaların kesinliğine gereğinden fazla güvenmemek gerektiğini savunurlar.¹⁰² Dolayısıyla eleştirel rasyonalistler, “Doğru hareket etseler bile belli bir görüşün doğru, diğer görüşlerin ise yanlış olduğunu kesin biçimde ispatlayabileceklerine asla güvenmezler.”¹⁰³

Fakat akla bu bakış, aslında, aralarında dinî önermeleri ispatlamanın da yer aldığı durumlarda aklın rolünü görmezden gelmektir. Eğer akıl, dinî inançların doğruluğunu kesin olarak kanıtlamayı talep etmiyorsa yolculuğu görececilikte son bulacaktır.¹⁰⁴ Eğer ne kesin biçimde Hristiyanlığın, ne de diğer dinlerin dinî inanç sistemini kanıtlayabilecekse, bu durumda eleştirel rasyonalizm esasına göre neye inanmak gerekecektir. Acaba kesinlik ve yakın elde etmeye dair hiç umut olmaksızın yıllarca dinî inançların tenkit ve değerlendirmesiyle meşgul olunabilir mi? Bu arada imanın yükümlülüğü ne olmaktadır?

Mutedil Rasyonalizm

Mutedil rasyonalizm, ifrat ve tefritten uzak, hem şer’i naslara bağlılığı, hem de aklın dinle omuz omuza itibarını korumaya çalışmaktadır. Bu görüşe göre nasçılık ve akılcılık, çatışan ve karşılıklı iki eğilim değildir. Bilakis her ikisi de birbirini desteklemekte ve birbirinin yanında durmaktadır. Mutedil rasyonalizm, Müslüman mütefekkirler arasında yaygın eğilimdir. Her ne kadar içlerinden bazıları onun izah ve kullanımında doğru dürüst

¹⁰⁰ Bu yaklaşım iki nedenle eleştirel olarak adlandırılmıştır: Birincisi, “Eleştirel rasyonalizm, dinî inançların doğruluğunu kesin biçimde kanıtlamayı talep etmek yerine, eleştiride aklın rolüne veya dinî inançların eleştirel değerlendirmesine dikkat çekmektedir. İkincisi, bu duruş, akıl konusunda sahip olduğu özel teklâki aracılığıyla da eleştireldir. Eleştirel rasyonalizm, müfrit rasyonalizmin akıl konusundaki haddinden fazla iyimser anlayışının aksine aklın yetenekleri konusunda daha mütevazı ve daha sınırlı bir anlayışa sahiptir.” (Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 86).

¹⁰¹ A.g.e.

¹⁰² A.g.e.

¹⁰³ A.g.e., s. 89.

¹⁰⁴ Hüsrevpenâh, *Kelam-i Cedid*, s. 73.

üstesinden gelememiş olsa da, hatta bazen nasçı olarak sözü edilen Eşariler bile, gerçekte, Ehl-i Hadis'in aşırıya kaçan nasçılığı ile Mutezile'nin müfrit akılcılığı arasında itidali bulabilmek için bir orta yol ve akla dayanma arayışı içindedir. Gerçi bu hedefi tutturmada hiç başarılı olmadıkları görülmektedir.

Nevbahtî ailesi, Şeyh Müfid, Seyyid Murtaza Nasiruddin Tûsî ve Allame Hıllî gibi Şii kalamcılar ile Farabî, İbn Sina, Molla Sadra ve onun talebeleri gibi Müslüman filozoflar hem vahyi ve dinî nasları kabul ettiler, hem de bunun yanında akla mutedil yaklaştılar. Akıl ve vahiy arasında böyle bir uyumun köklerini İslam dininin kendisinde, yani Kur'an'da, Hz. Rasûl'ün (s.a.a) ve Hz. Masumîn'in (a.s) beyanlarında aramak gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim ayetleri ve masumların (a.s) rivayetleri, bir yandan insanları düşünmeye ve tedebbüre çağırırken, diğer yandan bu ilahi bağışa önem vermemeyi şiddetle kınamıştır. İslam'ın akla bu yaklaşımı, masum vahyin akıl için kabul ettiği çok üstün makamı göstermektedir. Burada, din-i mübin-i İslam'da aklın yüksek mevkiini açıklayan bazı Kur'an ayetlerine ve masumların (a.s) rivayetlerine göz gezdirmek uygun olacaktır. Böylece mutedil akılcılığın ayet ve rivayetlerdeki prensiplerine aşına olabileceğiz¹⁰⁵:

1. Kur'an'ın nüzulü akletmek içindir:

“Biz Kur'an'ı Arapça indirdik. Olur ki aklınızı kullanırsınız.”¹⁰⁶

2. Aklını kullanmamak, canlı varlığın en kötü özelliğidir:

“Allah katında en kötü canlı kesinlikle aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizlerdir.”¹⁰⁷

3. Aklını kullanmak cehennemden kurtuluş vesilesidir:

“Derler ki, eğer işitmiş [ve kabul etmiş] olsaydık, yahut aklımızı kullansaydık cehennemlik[ler arasında] olmazdık.”¹⁰⁸

4. Kur'an düşünmeye ve aklı kullanmaya davet etmiştir:

“Sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır bu, ayetleri üzerinde düşünmeleri ve akıllıca öğüt almaları için.”¹⁰⁹

“Hiç kuşku yok, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün ardarda gelişinde akıl sahipleri için [ikna edici] alametler vardır. Onlar ki Allah'ı [tüm hallerde], ayakta, otururken ve yanları üzerine uzanmışken zikreder, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: Rabbimiz, bunları boşuboşuna yaratmadın, münezzehsin. Öyleyse bize cehennem ateşinin azabından eman ver.”¹¹⁰

¹⁰⁵ Daha fazla bilgi için bkz: Yûsufiân ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 234 ve sonrası.

¹⁰⁶ Yusuf 2.

¹⁰⁷ Enfal 22.

¹⁰⁸ Enfal 22.

¹⁰⁹ Sad 29.

¹¹⁰ Âl-i İmran 190 ve 191.

5. Kur'an'ın bizzat kendisi akılcı çıkarım yoluyla istidlalde bulunmuştur:

“Eğer onlarda [=yer ve gök] Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı [gök ve yer] kesinlikle fesada uğrardı.”¹¹¹

6. Akıl, Allah tarafından derunî bir hüccettir:

“Allah’ın insanlar üzerinde iki hücceti vardır: Hariçî hüccet, derunî hüccet. Hariçteki hüccet peygamberler ve imamlardır. Derundaki hüccet ise insanların aklıdır.”¹¹²

7. Akıl insanın kılavuzluğunu üstlenir:

“Akıl, müminin kılavuzudur.”¹¹³

“Akıl, Allah’ın elçisi ve mesajcısıdır. Hiçbir fakirlik ondan mahrum olmaktan daha şiddetli değildir.”¹¹⁴

8. Akıl dinin temelidir:

“Dinin temeli akla oturtulmuştur. Allah sadece bu yolla tanınabilir. Akıl sahipleri, akıldan başka bir yolla Allah’a ulaşma arayışında olanların hepsinden daha fazla Allah’a yakındır.”¹¹⁵

“İnsan akılla ayakta kalır. Onsuz sahih dine ulaşamaz.”¹¹⁶

9. Sevabın ve Allah’a yakınlığın ölçüsü, insanın aklıdır:

“Cennet ehlinin dereceleri akıl mizanıyla ölçülür. Herkes aklını kullandığı miktarda Rab-bine yakın olacaktır.”¹¹⁷

“Akıllı olanın dini vardır. Dini olan da cennete girecektir.”¹¹⁸

Mutedil rasyonalizm, hem vahyin tarafına değer verir, hem de aklın itibarını korur. Hem aklın idrak gücünü ve aklın hüküm verdiği bütün durumlardaki hükümlerin hüccet olduğunu kabul eder, hem de vahyin ismetine ve vahyin gerçekçi olduğuna inanır. Bu görüşe göre akıl ve vahiy arasında çift taraflı ilişki sözkonusudur ve her biri diğerinden yararlanır. Bir taraftan akıl, dini anlamanın aracı ve dinî bilginin kaynaklarından biridir. Diğer taraftan vahiy, akla kılavuzluk etme ve onu kemale erdirmeye görevini üstlenmiştir.

Burada aklın dinle ilişkisi konusunda mutedil rasyonalistlerin görüşünü ahkam, ahlak ve akaid olmak üzere üç alanda özetle inceleyeceğiz.

¹¹¹ Enbiya 22.

¹¹² Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 25.

¹¹³ A.g.e., s. 48.

¹¹⁴ *Nehcu'l-Belâga*, Hikmet 54.

¹¹⁵ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 1, s. 94, hadis 28.

¹¹⁶ A.g.e., hadis 29.

¹¹⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 1, hadis 7 ve 8.

¹¹⁸ A.g.e., s. 17, hadis 6; Yûsufiyan ve Şerîfî, *Akl ve Vahy*, s. 234-238.

Mutedil rasyonalizm açısından akıl, dinî ahkam sahasında iki önemli rol üstlenmiştir:

1. Araçsallık rolü: Hiç tereddütsüz akıl, anlamanın ışığı ve vahiy ahkâmını istinbatın aracıdır. Akıldan yararlanmaksızın Kitap ve Sünnet'i anlamak mümkün değildir. İnsanın, şeriatı ve ahkâmını öğrenmek için akıldan başka aracı yoktur ve akılı kullanmaksızın şeriatın ahkâmı elde edilemez.

“Şeriatın kanatları altında aklın varlığı, insanı risaletin ölümsüz akışına ve şeriatın coşkulu kaynağına yönlendiren ışık gibidir. Ancak bu ışığa tutunmakla şeriatın ahkâmı somutlaştırılır ve ayırt edilir.”¹¹⁹

İster akılcı olsun, ister nasçı Müslüman uzmanların tamamı, aklın bu işlevi üzerinde ittifak etmekte, her ne kadar aklın bağımsız işlev ve kaynak olduğunu reddetseler ve onu içtihad kaynakları listesinden çıkarsalar da diğer kaynakların, yani Kitap ve Sünnet'in hizmetinde olabileceğini; tespit, red, tefsir veya tahsis ve ta'mim görevini yürütebileceğini kabul etmektedir.

2. Aklın kaynaklık rolü: Dinin ahkâmı karşısında aklın diğer rolü, kaynaklık rolü veya başka bir ifadeyle, aklın bağımsız işlevidir (araç ve alet işlevine karşılık). Bu işlevde akıl, Kitap ve Sünnet'in zâhiri yanında ilahî ahkâmı keşfeder. Kitap ve Sünnet'in ilahî ahkâmı öğrenmek için kaynak olması ve içtihad yeteneğine sahip kişinin bu kaynaklardan istifade ederek ilahî hükümleri keşfetmesi gibi, insan akılcı istidlallerden yararlanarak ve akli yakine ulaşarak ilahî hükmün üzerindeki perdeyi kaldırabilir. Bu yüzden aklın hükmettiği herşey aslında aynı zamanda şeriatın hükmüdür.

Aklın bu kaynaklık ve bağımsız işlevi iki çeşittir: Müstakilât-ı akliyye ve gayri müstakilât-ı akliyye. Müstakilât-ı akliyye, tümel olarak akılla ilgili ve kıyasın her iki öncülünün (suğra ve kübra) aklın hükmüyle sabit olduğu durumlardır. Mesela meşhur kıyasta, “Adalet aklen güzel ve gereklidir. Aklen gerekli olanı şeriat vacip görür. Öyleyse adalet şer’i bir vaciptir.” İlahî hükmü keşifle sonuçlanan küçük ve büyük önermenin¹²⁰ her ikisi de aklîdir. Gayri müstakilât-ı akliyye ile kastedilen ise sadece kıyasın büyük önermesinin aklın elinde olduğu durumlardır. Mesela “Namaz şer’i vaciptir. Şer’i vacip olan her amelin öncülleri de şer’an vaciptir. Öyleyse namazın öncülleri şer’an vaciptir.” kıyasında, kıyasın birinci önermesi gayri aklî, ikinci öncül, yani büyük önerme ise aklîdir. Akıl, öncül sahibi şer’i vaciplik ile onun öncüllerinin şer’i vacipliği arasında gereklilik ilişkisi kurar.¹²¹

Hulasa, bir yandan ilahî hükmü anlama, istinbat ve tefsir, diğer yandan ilahî ahkâmın üzerindeki perdenin kaldırılması aklın uhdesindedir. Ama akıl, ahkam sahasında ve keşif işlevini yerine getirirken müstakilât-ı akliyyenin küçük ve büyük önermeleri ile gayri müstakilâtın büyük önermesi dışında hükmün sınırlandırmasına maruzdur. Bu sebeple hükümlerin felsefesini keşif gücüne sahip değildir. Mesela hiçbir zaman tek başına namazın rekat sayısının veya tavafın şavt adedinin felsefesini bilemez. Dolayısıyla bu kabil

¹¹⁹ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 191.

¹²⁰ Metinde “suğra” ve “kübra” (Çev.)

¹²¹ Ali Dûst, *Fıkh ve Akıl*, s. 65.

dinî önermeler konusunda bağımsız akıl, şeriat hanesinin kapısını dindarlara açan anah-tar gibidir ve yalnızca şeriat evinin kapısına kadar insana refakat eder. Asla kendi başına evin içindeki hazinelerden nasiplenemez. Buna göre, bu tür meseleler, insan aklının ba-ğımsız olarak ve şeriatın kılavuzluğu ya da şeriata uygun gözlem olmaksızın hiçbir za-man onu idrak edecek yolu bulamaz. Bilakis, akıl, sadece nübüvvet gibi dinin prensip ve temellerini ispatlayarak Allah'ın Peygamber'in (s.a.a) diliyle insanlara anlattığı şeylerin, hastalığına şifa sağlayacak doktor reçetesi hükmünde olduğunu, bu reçetenin talimatlarına sırt çevirmenin ağrının artması ve insanın huzurunun kaçmasından başka bir sonuç do-ğurmayacağını idrak edebilir. Dolayısıyla hastanın, doktorun bazı ilaçları uygun görme-sinin felsefesine vakıf olmayabileceği gibi, akıl da hükümlerin felsefesini anlayamayabi-lir. Fakat bu hükümlerin akılcı mecrada olduğunu ve onlarla amel etmemenin, doktorun reçetesine göre davranmamak gibi hiç hoş gitmeyecek biçimde insanın kendine zulmet-mesi olduğunu bilebilir.¹²²⁻¹²³

Aklın dinî bilgilerle ilgili olarak üçüncü rolü, “aklın kriter olması”dır. Aklın kriter ol-masının manası, aklın vahyi ölçmek için kriter olması değildir. Çünkü “Vahiy, aklın değ-erlendirmesinden sözetmeyi gerektiren karşıt bir kelam değildir.”¹²⁴ Aksine burada kastedi-len, aklın kesin hükmünün hakikatin kriteri olduğu ve reelliğidir. Eğer değerlendirmekten bahsedilecekse asıl konu, vahye dayalı olup olmadıkları kesin bilinmeyen önermelerin öl-çülmesidir. Bu kriter bize, masumlardan (a.s) gelmiş rivayetlerde saf olanı saf olmayan-dan ayırt ederek dinî hakikatlerin tahrifini önlemede yardımcı olur. Buna göre aklın kri-ter olmasını birkaç boyutta izah edebiliriz.¹²⁵

Bir: Dinin haklılığını ispat: İnsan, aklın hükmünce mutluluğa ulaşmak için, seçti-ğinde mutluluk mecrasını bulabileceği ve yol boyunca kılavuzu olacak bir din ve mekte-bin öğretilerine muhtaçtır. Ama kılavuzluk ve mutluluk sağlama iddiasındaki okullar ve hurafelerle doldurulmuş ya da beşeri tahrifata uğramış dinler çok olduğundan ve insanın yanlış bir seçimle hayatını yanlış bir mecrada geçirmesinden korkulduğundan böylesine hayati bir seçimden önce o dinin doğru olup olmadığını bilmesi ve onun haklılığını anla-ması istenir. Fakat böyle bir bilgiyi kesin biçimde o din ve okulun öğreti ve önermelerini temel alarak elde etmek mümkün olamaz. Çünkü o dinin önermelerinin kabul edilmesi, doğruluğuna ilişkin bilginin furiyatıdır. Dolayısıyla dinin doğru olup olmadığının bilgisine ulaşmanın, akıl yolu dışında herhangi bir imkanı yoktur. Akıl gözünü yumup ve akıl evi-

¹²² İslam ahkâmının akılcı mecraya sahip olduğu Kitap ve Sünnet'te de çokça vurgulanmıştır. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: “مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ” (Talak 1). Aslında akıl mecranın beyanı, şeri-atın tikel ahkâmının vazedilmesidir. Bu ayete göre ilahî ahkâmın hudud ve sınırları vardır. İnsan eğer on-ları aşarsa tekamülüne engel olacak ve kendine zulmetmiş olacaktır.

¹²³ Aklın, şeriatın hükümleri alanındaki bu iki işlevi izah edilirken şöyle denebilir: “Şeriatın ahkâmını an-lama aklın rolü iki çeşittir: Birincisi, Kitap ve Sünnet'i keşfetmek için çaba göstermektir. Bu çaba, şer'i ahkâmı anlamak için tertip edilmiş istidlaller ve kanıtlardır. Aklın bu alanda işi icmadır. Çünkü imanın hüccet oluşu ve itibarı, sadece masumun (a) kavliyle ilişkisini keşfetmek bakımındandır. Uzlaştırmanın hüccet oluşturma tarzına dair çeşitli görüşler mevcut bulunsada dahi. İkincisi, şer'i ahkâmı anlamak için akıl araçları ve kaynaklar ortaya koymaktır. Aklın bu alandaki işi, Kitap ve Sünnet'in işi gibidir.”

¹²⁴ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rîfet*, s. 190.

¹²⁵ Bkz: Yûsufiân, *Akl ve Vahy*, s. 249.

nin kapısını kendi üzerine kilitleyip sapkın fırkaların ve tahrif edilmiş dinlerin tuzağına düşmüş nice insan vardır.

İki: Dinin inanç ilkelerinin kanıtlanması: Dinin inanç ilkelerinin kanıtlanması da aklın görevidir. Çoğu fakihler ve Müslüman düşünürler usul-i dinde taklidi caiz görmez. Bu ilkelerin, insana aklın delaletiyle kanıtlanması gerektiğine inanırlar. Çünkü Allah'ın varlığı ve Peygamber'in (s.a.a) nübüvveti ilahî kelama ve Peygamber'in sözlerine bakarak kabul edilemez. Bilakis bu ilkelerin kabulü, sadece akılla ve aklî istidlalle mümkündür.

Üç: Dinde sahih olanla olmayanı tanımak: Başlangıçta halis ve el değmemiş biçimde halka sunulan ilahî dinler, tarih boyunca beşeri tahrifata maruz kalmışlardır. İlahî dinler arasında dinleri en az tahrife uğramış Müslümanların hadis kitaplarında uydurma ve sahte rivayetlerin varlığı bu iddiaya delildir. Bu durumlarda, usul-i dinle ilgili maarif alanındaki doğru rivayetleri doğru olmayanlardan ayırdetmenin kriterlerinden biri insanın aklıdır. Akıl bu işlevde, Kur'an'ın yanında, masumlardan (a.s) nakledilmiş ve onlara nispet edilen hadislerin doğru olanını doğru olmayandan ayırmanın kriteridir. Nitekim dördüncü yüzyılın meşhur mütefekkeri Şeyh Müfid şöyle der:

“Eğer bir hadis, aklın hükümleriyle çatşıyorsa aklın hükmünce bir kenara bırakılmalıdır.”¹²⁶

Ama Şeyh Müfid'in bu sözü acaba bir insanın aklına bir hadis ve rivayet ağır geldiğinde onu bir kenara atması gerektiği manasına mı gelmektedir? Acaba bu iş, vahiy ve şeriata muhtaç aklın temel hükmüyle bağdaşır mı? Şeyh Müfid gibi itidal yanlıları, onların görüşünü açıklayacak başka kelimeleri de vardır. Şeyh Müfid başka bir yerde şöyle der:

Aklın işitmekten ayırlamayacağına ve görevin peygamberlerin yolu haricinde gerçekleşmeyeceğine dair söz: İmamiyye Şiileri, aklın kendi bilgisi ve onun sonuçlarına ilişkin işitmeye muhtaç olduğunda görüş birliği içindedir. Akıl işitmekten ayrı değildir. Çünkü işitme, akıl sahibine istidlalin nasıl yapılacağını haber verir. İmamiyye'nin bu sözü, insan aklının işitmekten bağımsız hareket ettiğini zanneden Mutezile ve Zeydiyye'nin görüşünün hilafıdır.¹²⁷

Bu cümlelerin benzeri, itidal yanlılarının akla bakışını göstermektedir.¹²⁸ Onların görüşüne göre aklın hükmü, kesin biçimde vakıayı açıkladığı sırada nakle önceliklidir. Diğer bir ifadeyle, aklın kesin hükmü, aklın bağımsız olarak, aralarında vahyin kanıtlandığı

¹²⁶ Şeyh Müfid, *Tashihu'l-İ'tikad bi-Sevâbi'l-İntikad*, talik: Seyyid Hibbetullah Şehristânî, s. 125.

¹²⁷ Şeyh Müfid, *Musannifât-i Şeyh Müfid*, c. 4, s. 45 (Evâyılı'l-Makâlât).

¹²⁸ Vahye (işitme) dayalı dinin akıl sahibine istidlalin nasıl yapılacağını haber verdiğine dair Şeyh Müfid'in sözü, aklın dinî öğretileri savunma rolüne atfedilmiştir. Nitekim McDermott, Kadı Abdalcabbar Mutezili ile Şeyh Müfid'in düşünce sistemini karşılaştırırken şöyle der: “Abdalcabbar'ın sisteminde akıl, dinin temel hakikatlerine istikrar kazandırmak için zaruridir. Müfid'in sisteminde ise akıl, ilahî vahiy yoluyla istikrar bulmuş bu temel önermeleri savunmak içindir.” (McDermott, *Endişehâ-yi Kelâmî-yi Şeyh Müfid*, s. 84). Ama öyle görünüyor ki bu cümleler, dinin neticeyi aklın tercihi bıraktığı ve aklın da o dinî sonucu savunmak üzere İslamî aklın rol ve işlevinin kelimî işleve indirgeneceği birtakım çıkarımlar ortaya koyacağı anlamına asla gelmez. Aksine bu izahlar, İslam'ın açık aklına işaretler.

“Ey Hişam, üç şeyi üç şeye musallat eden kimse adeta aklını yoketmeye yardımcı olmuş olur: Tefekkürünün nurunu sonu gelmez arzularıyla söndüren, hikmetini lüzumsuz kelamla ortadan kaldıran ve ibret nurunu nefsinin şehvetleriyle imha eden herkes aklını yoketmede nefesine yardımcı olmuş olur. Aklını yokeden kimsenin dini ve dünyası mahvolmuş demektir.”

esasın ilke ve prensiplerinin de bulunduğu hallere ulaşma kapasitesine sahip olduğu durumlarda hiç tereddütsüz nakle önceliklidir. Böyle bir akıl bir kenara itmek aslında akla dayalı şeriatı bir kenara itmek demektir.

Giriş mecrasını şeriatın insanlara öğrettiği hakikatler konusunda dine tutunmuş aklın hem anlama gücü vardır, hem de istidlal rolü. Akıl, dinin birçok nas ve zâhirini bir araya toplamakla hakikate ilişkin daha ileri bir anlayışa ulaşır ve onu aklın kesin ilkelerine muhalif görmemesine ilaveten, onu ispatlamak üzere aklî istidlali ortaya koyabilir. Böyle bir akıldan “açık akıl” veya “çiçeklenmiş akıl”¹²⁹ olarak sözedilebilir. Yani şeriatın yardımıyla birçok hakikati anlarken açılmış ve çiçeklenmiş akıl. Müslüman düşünürlerin çoğu da akıl için böyle bir rolü kabul etmekle, aslında İslamî aklın, yani İslam’ın öğretileri ışığında çiçeklenmiş aklın ayırt edilmesine sebep oldular.

Açık akıl şeriat ekseninde döner ve aklı kullanarak ve filozofça şeriatı anlamaya koyulur. Akıl için böyle bir rolü kabul etmenin prensibi, hak şeriatın hakikati beyan etmesi ve İslam felsefecisinin dinin metnini gerçekliğin kutsal kaynağı ve önermelerini de reel durumla ilgili görmesidir. Reel durumla ilgili bu önermelere reel durum dikkate alınarak anlam verilmelidir. Akıl işte burada rolünü dakik biçimde oynayacaktır. Vakıanın kurallarını koyacak ve herşeyi kendi mecrasına yerleştirip öylece anlayacaktır.

Bilişsel bir mevzuda çok sayıda dinî önermelerin hepsi, bir resmin parçaları gibi, hakikatin belli kısımlarını gösterir; bizim, dinî önermenin reel manası kabul ettiğimiz hakikatin. Buna göre akıl, başlangıçta bu önermelere reel durumda anlam verdiği ve onları reel kabul ettiği, bir sonraki aşamada da bu parçaları yanyana getirerek gerçekliğe ilişkin daha ileri bir anlayışa ulaştığında bu gerçekliği anlamada başarılıdır. Bu

¹²⁹ Bu adlandırmalar, üstad Yezdanpenâh’ın derslerinin tamamından yararlanılarak ortaya konmuştur.

önergeler reel metnin açıklayıcısı olduğundan ve reel metinde akla aykırı ve onunla çatışan bir şey bulunamayacağından akıl hiçbir zaman bu önermeleri kendi hükümlerinin hilafına hissetmez.¹³⁰ Bu sebeple aklın hükmü ile dinî metin arasında hiçbir ihtilaf çıkmayacaktır.

Fakat aklın hükmü ile dinî metin arasında ihtilaf bulunmaması bazı şartların oluşmasına bağlıdır. Mesela: Kurallı mantıksal metoddan yararlanmak, metinlerle kayıt altına alınmak, metni konuşturmak. Dolayısıyla bir filozof, aklın işlevinde, kurallı ve mantığa uygun akılcı metoddan yararlanmazsa ve anlayışı mantıksal kriterlere uymazsa ve anlama faaliyeti uygun mantıksal kriterlerle gerçekleşmezse, yahut dinî metinlerle az miktarda kayıt altına alınma vuku bulursa (şu anlamda: hakikati bulmaya dönük düşünme sürecinde dinî metinlerin tamamına, yani ayet ve rivayetlerin tümünün ardına düşmezse) ya da metnin kendine has karmaşıklığı sözkonusuysa onun hissesine, eldeki bütünlüğe ilişkin kusurlu bir anlama düşecektir. Dinî metni kendi aklına uygun görmüyor olabilir. Bu durumda dinî metni önceleyerek akılcı anlayışın onarımına girişmesi lazımdır. Metodu düzelterek ve dinî metinle daha fazla kayıtlı hale gelerek metni konuşturmaya doğru adım atmalı ve dinî hakikati anlamaya yakınlaşmalıdır.¹³¹

Elbette ki bu şartlara, aklın düşüncenin kusurlarından tenzih edilmesini de eklemek gerekir. İnsan eğer düşüncenin rezillikleri, hastalıkları ve kusurlarından uzak durmak, niyetin doğruluğu ve fitratın temizliği ile akletme faaliyetini gerçekleştirirse ilahî hidayet ona nasip olacaktır.¹³² Nitekim İmam Kazım (a.s) Hişam'a hitaben şöyle buyurmaktadır:

“Ey Hişam, üç şeyi üç şeye musallat eden kimse adeta aklını yoketmeye yardımcı olmuş olur: Tefekkürünün nurunu sonu gelmez arzularıyla söndüren, hikmetini lüzumsuz kelimelerle ortadan kaldıran ve ibret nurunu nefsinin şehvetleriyle imha eden herkes aklını yoketmede nefesine yardımcı olmuş olur. Aklını yokeden kimsenin dini ve dünyası mahvolmuş demektir.”¹³³

Dolayısıyla bu şartlara riayet edilmemesi bir mütefekkirin yıllarca tartışma ve polemikle uğraşmasına ve sonunda da bir yandan sahih bilgiye ulaşamamasına, diğer yandan reel durumu tanımak için gerekli aklın kapasitesinde kuşkuya düşmesine ve onu inkar etmesine yolaçacaktır. Nitekim Sadru'l-Müteellihin Şirâzî şöyle der:

¹³⁰ Mesela mead öğretisine bakın. Ayet ve rivayetlerde mead çevresinde birçok dinî önerme beyan edilmiştir. Onlarda insanın kıyamette bedenle haşrolacağı açıklıkla ispatlanmıştır. Diğer taraftan birçok ayet ve rivayette, dünyevi bedenle benzerliği bulunmayan bedenle haşrolmanın özellikleri sayılmaktadır. Aklın, filozofça ve reel kuralları koruyarak bu önermelere reel kalıp içinde mana vermesi ve bu dinî öğretiden daha kâmil bir anlayışa ulaşması lazımdır. Elbette ki akıl, böyle bir anlayışa ulaştıktan sonra ona istidlal kabiliyeti de kazanacaktır.

¹³¹ Şu noktanın hatırlanması yerinde olacaktır: Akıl-nakil ilişkisinin benzeri bir ilişki, akıl ve şühud arasında da vardır. Şeriatın akla kılavuzluk görevini üstlenmesi ve aklın çiçeklenmesini sağlaması gibi, âriflerin میزانına uygun şühudlar da vehim ve hayalin kaydı altına girmemiş akıl için yol göstericidir. Tabii ki insan şühud mertebesine ulaşırsa şühudun nuruyla münevver bir akla sahip olur; kalbin tüm şühudlarını anlayarak reel duruma uygun hale gelen, hatta onunla istidlal kabiliyeti bile kazanan akla.

¹³² Şirâzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 73; *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 79 ve 80.

¹³³ Kuleynî, *Usûlü Kâfi*, c. 1, babu'l-lakl ve'l-cehl, hadis 12.

Bazen kimi mütefekkirlerin aklını büyük bir afet ele geçirir. Öyle ki ömrünün tamamını, کافی miktarda ayetlere ve rivayetlere başvurmaksızın, saf bir kalp ve nefsin vehim ve vesveselerinden uzak bir düşünce ile hakikati keşfetmeye ulaşmaksızın cedel bahisleriyle tüketir [ki hedefi gerçeği keşfetmek değildir].¹³⁴

Buna göre din, en iyi şekilde akla kılavuzluk etmeyi üstlenir¹³⁵, istikamet gösterilmiş ve açılmış akıl da şeriatla ilişkin daha gelişmiş bir anlayış gücüne kavuşur. Tabii ki akıl ve din arasındaki bu karşılıklı ilişki devam eder. Dinî metinlerin ardına düşen açılmış akıl, bu metinler hakkında daha kâmil bir anlayışa ulaşır. Bu metinler de aklın daha yüksek mertebelere ulaşmasına kılavuzluk eder. Bu sebeple, şeriatı anlamamanın peşine düşmüş yüzeysel akıl ile şeriatı kendi gerçek mecrasında derinlemesine idrak eden, herhangi bir çatışma hissetmeyen ve şeriatın öğretilerine akılcı istidlal getiren derinlikli akıl arasında fark vardır.

**Müfrit nas-
çıların, se-
nedlerine dik-
kat etmeksizin,
Allah'ın kitabına
arzetmeksizin ve ri-
vayetlerin manasını
anlamada ve sahih-
liklerini değerlendiri-
mede akıl ölçüsünü
kullanmaksızın ri-
vayetlerin zâhirine
aşırı vurgusu bazen
tecessüm ve teşbihe
ya da akl-ı selime
aykırı görüşle-
rin beyan edil-
mesine yo-
laşmıştır.**

Müslüman ârifler açısından, akıl ve din arasında bulunduğu açıklanan böyle bir ilişki, şeriat ve şühud arasında da vardır. Onların inancına göre şeriat, şühudların mizanıdır ve kriter olmasına ilaveten, rahmani şühudu şeytani şühuddan ayırdetmek için tamamlayıcı keşiftir. Şühudâtın şeffaflığı ve irfanî hakikatlerin zirvesine ulaşılması da ancak buna sarılarak mümkün olabilir.

Bu izahlar açıkça ortaya koymaktadır ki, iman, yani dinî önergelerle ilgili kalpten kabulle birlikte olan bilgi, âriflerin örfünde “taklidi iman” adıyla meşhur yüzeysel bir inançtır. Fakat derinlikli ve çoğu kere şühud nuruyla aydınlanmış akılla dinî hakikatleri anlamaya erişebilen kimseler de vardır. Aklın, filozofların adlandırmasıyla “akl-ı müstafad” olarak bilinen böyle mertebelerinde akli ve imanın yolu birbirine bağlanır, iman ve akıl arasında farklılık kalmaz ve her ikisi de hakikat için bir tek adlandırma olur. Nitekim Sadru'l-Müteellihin şöyle der:

Fakat filozoflar ve ilahiyat hakimleri, nazari aklın kemal merhalesi olan akl-ı müstafaddan bahsettiğinde imanı kasdeder. Diğer bir ifadeyle, filozofların örfünde imanın isimlerinden biri de akl-ı müstafaddır.¹³⁶

¹³⁴ Şirâzî, “Müteşâbihâtü'l-Kur'an”, *Resail-i Felsefî*, s. 78 ve 79.

¹³⁵ Dinin, insanın aklına istikamet gösteren bilişsel önergelerine ilave olarak dinî haller ve ameller de akıl ve imanın, yakın mertebesindeki edinilmiş kesin öncüllerini hazırlar. Buradaki hallerden kasıt, şeriatın sıkça vurguladığı gibi doğal arazlar, nefsanî saibeler ve şeytani vesveselerle bağı koparmaktır. Amellerden mak-sat ise namaz, oruç ve diğer menasik ve fiillerdir. Diğer bir ifadeyle haller, fiiller ve marifetin toplamı olan din, amel ve ahvali teşri kılarak bilgilerin edinilmesinin öncüllerini varetmektedir. (Bkz: Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 249-254).

¹³⁶ Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 259-263 ve yine bkz: Lâhîcî, *Güher-i Murad*, s. 32.

Özet

1. İslam dünyasında akıl-vahiy ilişkisine dair farklı eğilimler görülmektedir. Bunları genel olarak dört eğilimde toplamak mümkündür: Müfrit nasçılık, müfrit akılcılık, şühud-çuluk ve mutedillik.

2. Nasçılık, tüm bilgilere veya hiç değilse dinî bilgilere erişmenin yegane mercii ve kaynağının Kitap ve Sünnet'in nasları ve zâhirleri olduğunu savunan görüştür.

3. Ehl-i Sünnet arasında Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye, Şia'dan Ahbariler müfrit nasçılığın belirgin temsilcileridir.

4. Müfrit nasçıların, senedlerine dikkat etmeksizin, Allah'ın kitabına arzetmeksizin ve rivayetlerin manasını anlamada ve sahihliklerini değerlendirmede akıl ölçüsünü kullanmaksızın rivayetlerin zâhirine aşırı vurgusu bazen tecessüm ve teşbihe ya da akl-ı selime aykırı görüşlerin beyan edilmesine yolaçmıştır.

5. Dinî metinlerin akletmeye çağrısı, masumlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlerin bir kısmında senedin zayıf oluşu ve görüşteki ahenksizlik müfrit nasçıların sorunları arasındadır.

6. Müfrit akılcılık, beşeri düşünce ve akla ifrat derecesinde vurgu yapan ve akı, insan hayatıyla ilişkili tüm hakikatleri keşfetmede güvenilir kaynak gören bir görüştür.

7. Müfrit rasyonalistler, din karşıtı rasyonalistler ve dindar rasyonalistler olmak üzere ikiye ayrılır.

8. Vahyin mümkün olduğunu ve insanın bilişsel kuvvetlerinde eksiklik bulunduğunun kanıtlanması müfrit rasyonalistlerin görüşünün yanlışlığına delalet eder.

9. Müslüman ârifler hem şeriata değer verir ve onu tamamlayıcı keşif kabul ederler, hem de akı yüksek konuma yerleştirirler.

10. Bazı Müslüman âriflerin sözlerinde akılla ilgili kayıtsızlık görülüyorsa bu, mutlak olarak akılla değil, düşünceye dayalı akıl, karışık akıl, meşşai akılla alakalıdır.

11. Batılı düşünürler arasında da akıl-din ilişkisi konusunda iki ana akım olarak rasyonalizm ve fideizm göze çarpmaktadır.

12. Fideizm, dinî inanç sistemlerini rasyonel ölçme ve değerlendirme konusu görmeyen görüştür.

13. Müfrit rasyonalistler, dinî inanç sistemlerinin aklen makbul bulunabilmesi için onların doğruluğunun kanıtlanabilmesi gerektiği inancındadır. Onlara göre kanıtlamak-tan murad, sözkonusu inancın doğruluğunu kollektif ıknanın gerçekleştiğiyle gösterebil-memizdir.

14. Akla müfrit bakışın yaşadığı hayal kırıklığı, rasyonalistlerden bir kısmının aklın mertebesini düşürmesine ve edilgen bir tepkiyle, aklın görevini, dinî öğretilerin tenkit ve değerlendirmesinden ibaret kabul etmesine sebep oldu.

15. İtidalcilik, ifrat ve tefritten uzak, hem şer'i naslara bağlı kalmaya, hem de akıl ve şühudun itibarını omuz omuza korumaya çalışan görüştür.

16. İtidal yanlıları açısından akıl ve vahiy arasında karşılıklı ilişki vardır ve her biri diğerinden faydalanır. Bir taraftan akıl, dini anlamının aracı ve dinî bilginin kaynaklarından biridir. Diğer taraftan da vahiy, akla kılavuzluk ve onu kemale erdirmeye görevini üstlenmiştir.

17. Akıl hem vahyin ışığıdır, hem de bazı yerlerde vahyin anahtarı ve kriteridir.

18. Vahiy ve şeriat, aklın çiçeklenip açmasına sebep olurlar. Açılmış akıl da şeriata ilişkin daha kâmil bir anlayışa sahip olacaktır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Arberry, A. J., *Akl ve Vahy ez Nazar-i Mütefekkirân-i İslamî*, Hasan Cevâdî, 2. baskı, Tehran: Emir Kebir, 1372.

Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed, *el-Hadâyiku'n-Nâdire fi Ahkâmî'l-İtreti't-Tâhire*, c. 1, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Burn, Lucilla, *Ustûrehâ-yi Yunânî*, tercüme: Abbas Muhbir, Tehran: Neşr-i Merkez, 1375.

Ca'feriân, Rasûl, *Din ve Siyaset der Dovre-i Safevî*, Kum: Ensâriyân, hicri şemsi 1370.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Felsefe-i Hukuk-i Beşer*, Kum: İsrâ, 1375.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, 2. baskı, Tehran: Recâ, 1373.

Copleston, Frederick, *Filosofân-i İngilîsî ez Hobbes ta Hume*, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

el-Tavil, Tevfik, *Tarihçe-i Keşmekeş-i Akl ve Din*, Ali Fethi Lokman, Şiraz: Novid-i Şirâz, 1383.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, [basım yeri belli değil]: Dârû'l-Kitabî'l-Arabî, [tarihsiz].

Fâhûrî, Hanna ve Halil Cer, *Tarih-i Felsefe der Cihan-i İslam*, mütercim: Abdulmuhammed Âyetî, Tehran: Zeman, 1358.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl ve'l-Mevsûl ila zî'l-İzzeti ve'l-Celal*, yayına hazırlayan: Ali bu-Mülhem, Beyrut: Dâr ve Mektebetu el-Hilal, 1993.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, tercüme: Mueyyiddin Muhammed Hâzremî'nin editörlüğünde, Hüseyin Hidiv Cem, İlmi ve Ferhengî, [tarihsiz].

Gilson, Étienne, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, Şehram Pâzûkî, 2. baskı, Tehran: Gurûs, 1378.

Hakimî, Muhammed Rıza, *Mekteb-i Tefkik*, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Hemedânî, Aynu'l-Kudât, *Temhidât*, mukaddime: Afif Asirân, 4. baskı, Tehran: Menuçehrî, hicri şemsi 1373.

- Hillî, Muhammed b. İdris, *el-Serâir*, 2. baskı, Kum: el-Neşru'l-İslamî, hicri kameri 1410.
- İbn Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye (4 cilt), Beyrut: Dâru's-Sâdır, [tarihsiz].
- İbn Batuta, Muhammed b. Abdullah, *Rihletu İbn Batuta*, [basım yeri belli değil]: Matbaatu Mustafa Muhammed, hicri kameri 1357.
- İbn Cevzî, Abdurrahman, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Kahire: [Yayıncı belli değil], hicri kameri 1349.
- İbn Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Osmanî, *Misbâhu'l-Üns*, 2. baskı, [basım yeri belli değil]: Fecr, 1363.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve 'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, Beyrut: Dâru's-Sâdır, [tarihsiz].
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl", *Felsefetu İbn Rüşd*, tashih: Mustafa Abdulcevad İmran, Mısır: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, hicri kameri 1388.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Tehâfutu't-Tehâfut*, Beyrut: Dârul'l-Meşnk, 1992.
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Buğyetü'l-Murtâd*, tahkik: Musa b. Süleyman, 3. baskı, [basım yeri belli değil]: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, hicri kameri 1415.
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Der'u Teârudu'l-Akl ve'n-Nakl*, tahkik: Muhammed Reşâd Sâlim, el-Riyad: Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, [tarihsiz].
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, tahkik: Âmir el-Cezzâr ve Enver el-Bâz, el-Riyad: Dâru'l-Vefa, hicri kameri 1418.
- İsfahanî, Seyyid Ebu'l-Hasan, *Takrirât*, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Kayserî, Muhammed Davud, *Şerh-i Füsûsu'l-Hikem*, Seyyid Celaleddin Âştîyânî'nin editörlüğünde, Tehran: İlmî ve Ferhengî, hicri şemsi 1375.
- Kazvinî Horasânî, Mücteba, *Beyânu'l-Furkan*, c. 1, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Lâhicî, Abdurrezzak, *Gûher-i Murâd*, Tehran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslamî, 1372.
- McDermott, Martin, *Endişehâ-yi Kelamî-yi Şeyh Müfid*, tercüme: Ahmed Ârâm, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1372.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Risaletü'l-İ'tikâdât*, tahkik: Seyyid Mehdi Recâyî, İsfahan: Mektebetü'l-Allame el-Meclisî, hicri kameri 1409.
- Muhammedî Rey Şehrî, *Muntehab-i Mizanu'l-Hikme*, Kum: Dâru'l-Hadis, hicri kameri 1422.
- Muhâsibî, Hâris, *el-Vesâyâ: el-Nesâyih ve...*, tahkik: Abdulkadir Ahmed Arâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri kameri 1406.
- Musevî, Becnurdî, Kâzım, *Dairetulmaarif-i Bozorg-i İslamî*, Tehran: Merkez-i Dairetulmaarif-i Bozorg-i İslamî, 1370.
- Mustafavî, Hasan, *el-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 8, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *Musannifât-i Şeyh Müfid*, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyhi'l-Müfid, [Basım yeri belli değil]: Mektebetu'l-A'lâmi'l-İslâmî, hicri kameri 1413.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, Tehran: Tarh-i Nov, 1379.
- Sâcidî, Ebulfazl ve Mehdi Meşkî, *Din der Niğâhi-yi Novin*, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Sâcidî, Ebulfazl, *Zebân-i Din ve Kur'an*, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Subhanî, Cafer, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, 2. baskı, Kum: Lecnetu İdareti'l-Havzeti'l-İlmiyye, 1410.
- Sühreverdî, Şihâbuddin, *Reşfu'n-Nesâyihî'l-İmâniyye ve Keşfu'l-Fedâyihî'l-Yunaniyye*, tercüme: Muinuddin Cemal b. Cemaleddin Muhammed, Necib Mail Herevî'nin editörlüğünde, hicri şemsi 1365.
- Şirâzî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra), "Müteşâbihâtü'l-Kur'an", Resâyil-i Felsefî, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Türkî, Abdullah, *Usûlu Mezhebi Ahmed b. Hanbel*, Mısır: Aynu's-Şems, [tarihsiz].
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, Şerhu'l-İbârâtî'l-Mustaliha, tahkik: Muhammed Taki Dânişpejûh, el-Zikrî el-Elfiyye li's-Şeyhi't-Tûsî, c. 2, Meşhed: [Yayıncı belli değil], 1351.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Turâsu't-Tüsterî el-Sûfî*, [Basım yeri belli değil]: Mektebetu's-Şebâb, [tarihsiz].
- William, J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, 2nd ed., Boston, Wadsworth Publishing Company, 1999.
- William, P. Alston, "The Epistemology of Religious Belief", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.