

AKLI İLİM KAVRAMIYLA TANIMLAMANIN KELÂMÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Abdulnasır SÜT

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı,
nasr_12@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5971-0611>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

15.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi

09/12/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1010486>

AKLI İLİM KAVRAMIYLA TANIMLAMANNIN KELÂMÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖZ

İslam düşüncesinde genellikle akıl; “cevher, garîze, meleke, temyiz gücü ve aleti” şeklinde birtakım kavramlarla tanımlanmaktadır. Bu makale kelâmî literatür ışığında aklın mahiyetine yönelik tanımlara kısaca değinmekle birlikte akli, ilim kavramını esas alarak tanımlayan kelâmcıların tanımlarını konu edinmektedir. Bir kısım kelâmcılar aklın insanda verili bir “cevher” veya doğumuyla beraber kendisinde oluşan “ilim/bilgi”, “zorunlu bilgi” veya “bazı zorunlu bilgiler” şeklinde tanımlamışlardır. Bu çalışma onların anılan tanımlarıyla ilgili yapılan birtakım değerlendirmelerinin yanı sıra bunlara ilişkin bazı mülahazaları da içermektedir. İlk dönem kelâmcılarda aklın bilgi üzerinden tanımlanması daha barizdir. Müteahhirün dönemi kelâmında felsefî ve tasavvufî literatürün etkisiyle aklın gayri maddi bir cevher olduğu görüşü daha baskın bir hale gelmiştir. İlk dönem kelâmcılar akla ontik bir mevcudiyet (cevher, cism-i latif gibi) atfetmedikleri gibi onu insanda verili bir kuvvet olarak da görmemişlerdir. Bilakis onlar aklın arızı ve niteliksel bir konumu haiz olan ilim kavramı üzerinden tanımlamaya çalışmışlardır. Akıl, duyuşsal ve nazari bilgilerin işlevselliği durumunda söz konusu olabilmekle birlikte bunların tümü değil, bir kısım zorunlu bilgiler üzerinden temellendirmiştir. Kelâmcıların akıl teorisini aklın sözlük anlamı bağlamında tanımlamaya çalıştıkları ve epistemolojilerini aklın faaliyeti olan nazar üzerine inşa ettikleri görülmektedir. Duyuşsal ve nazari bilgilerin elde edilmesinin aklın niteliğinde bir değişim meydana getirmesi, onun bir araz olduğunu göstermektedir. Algı ile akıl arasında zorunlu bir ilişki olduğu gibi akıl ile bilgi arasında da mutlak bir özdeşlikten ziyade karşılıklı bir etkileşim ilişkisi (telâzüm) kurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İlim, Akıl, Duyu, Nazar.

THEOLOGICAL EVALUATION OF DEFINING OF THE MIND WITH THE NOTION OF KNOWLEDGE

ABSTRACT

The mind is commonly defined with some concepts such as “substance, disposition, ability, power of discretion and tool” in Islamic thought. This article briefly touches upon the definitions of the nature of mind in the light of theological literature, and also deals with the definitions of theologians who define the mind based on the concept of knowledge. Some theologians have defined the mind as a given “substance” in human beings or as “knowledge”, “necessary knowledge” or “some essential knowledge” that occurs in course of life. This study includes some evaluations about their aforementioned definitions, as well as some considerations about them. While the definition of mind through knowledge was more visible in the first period theologians, the view that it is an intangible substance, with the influence of philosophical and mystical literature, has become more dominant in theology of the later period. The early theologians did not see mind as an ontic existence (such as essence, non-physical substance), nor did they see it as a given power in man. On the contrary, they tried to define the mind through the concept of knowledge, which has an accidental and qualitative position. The mind can exist in the case of the functionality of sensory and theoretical information; it is based on some necessary knowledge, not all of them. It is seen that the theologians tried to define the theory of mind in the context of the dictionary meaning of the mind and built their epistemology on thinking (nazar), which is the activity of the mind. The fact that the acquisition of sensory and theoretical information brings about a change in the quality of the mind, shows that it is an accident. Just as there is a necessary relationship between perception and mind, a mutual interaction relationship (talâzum) has been established between mind and knowledge rather than an absolute identity.

Keywords: Kalam, Knowledge, Mind, Perception, Thinking

GİRİŞ

İslam düşüncesinde epistemolojinin en temel kavramı olan “akıl” etrafında önemli birtakım tartışmalar yaşanmıştır. Hem düşüncenin hem inancın dayandırıldığı asıl olan aklın mahiyeti, keyfiyeti, etkinlik alanı, nakille ilişkisi ve sınırları gibi konular İslam kelâmında genişçe ele alınmıştır. Varlığın gerçek bilgisini elde etmenin en önemli aracı ve teklife muhatap olmanın temel ve zorunlu şartı olan akıl, anlamlı bir hayatın yaşanması, istikamet üzere sürdürülmesi ile problemlerin çözümünde temel referanstır. Aklın ortaya koyduğu ilkeler, anlamsız ve sorumsuz bir hayatın değersizliğini gösterdiği gibi insanın belli bazı ilkeler ve sorumluluklar çerçevesinde yaşaması gerektiğini de salık verir.

Aklın epistemik değeri ve önemi konusunda büyük oranda bir uzlaşmaya sahip olan Müslüman düşünürler; mütekellimler, İslam filozofları, usulcüler tanımı ve rolü konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Kelâmcıların itikadî ilkelerin tespiti ve delillendirilmesinde akla önemli rol verdikleri izahattan varestedir. Tüm kelâmî ekoller, aklın hakemliğine değişik alanlarda, farklı seviyelerde başvurmuş, aklın etkinlik alanları (mecâlü'l-aklı) ile naklin etkinlik alanlarını (mecâlü'n-nakl) birbirlerinde ayırmaya çalışmışlardır.¹

Bir bütün olarak varlık bilgisini elde etmek ve insanoğluna yüklenen sorumlulukları bilmek akıl, aklın değeri, rolü, etkinlik alanı ve sınırları ile doğrudan ilişkili bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında kelâmî ekollerin veya mütekellimlerin akıldan ne anladıklarını izah etmek önem arz etmektedir. Çünkü kelâmın mesaili olan temel inanç konularının belirlenmesinde ve bunlara ilişkin görüşlerin açıklanmasında akıl önemli rol oynamaktadır. Kelâmî epistemolojide akıl, varlığın idrak edilmesinde ve hakikatin keşfinde birincil ve asıl kaynak olarak telakki edilmiştir. Akıl yürütmeyi ifade eden nazar, aklî ilkelerin/bilgilerin doğru işletilmesi ile mümkün olabilmektedir. Bazı kelâmcıların nazarı, insanoğlunun mükellef tutulduğu ilk vacip olarak sunmaları, sahih inancın ve doğru düşüncenin sahih nazar sonucunda elde edilebildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Kelâmî ve fikhî literatürde akıl kavramı, kişinin mükellef tutulması, dini ve ahlaki hükümleri kavraması ve ifa etmesi bağlamında ele alınmıştır. Mütekaddimûn dönemi kelâmcıları, akli, felsefî bir nazariyeden ziyade teklifin ifa edilmesinin şartı olarak ele almışlardır. Bu nedenle akıl konusunu teklif ve ergenlik başlıkları altında değerlendirmişlerdir.² Onlara göre aklın olgunlaşması (kemâlü'l-akl) tecrübe ve akıl yürütmeyi gerektirmektedir.³ Sorumluluk ancak kişinin temyiz gücüne ve rüşt çağına erişmesi ile temellendirilmektedir. Bu kadar büyük sorumlulukların yüklendiği ve varlığın bilgisinin temel aracı olarak görülen aklın kelâmcılar tarafından nasıl ve ne ile tanımlandığı hususu önem arz etmektedir.

Akl kavramı; beyin, zekâ, hafıza, idrak, his ve nazar gibi bilgi süreçleri ve zihin durumlarıyla doğrudan ilişkili olan kavramlar bağlamında ele alınmıştır. İnsanoğlunun bilişsel faaliyetlerinin odağında yer alan aklın mahiyeti ve keyfiyetine ilişkin farklı düşünce çevrelerinde farklı kavramlar merkeze alınarak değişik tanımlar yapılmıştır. Akıl kavramı, onun maddi ya da gayri maddi bir cisim, garîze, fiil, işlev veya nitelik olduğu varsayımlarından hareketle tarif edilmiştir. Yine düşünürlerce akıl kavramı; soyut bir cevher, tabîî bir fitrat, potansiyel bir güç veya bilgi gibi farklı kavramlar merkeze alınarak değişik şekillerde tanımlanmıştır. İslam düşüncesinde ontolojik zeminde aklın maddi bir varlığının bulunduğunu dile getirenler olduğu gibi uzayda yer kaplamayan gayri maddi bir cisim/cevher olduğunu dile getirenler de vardır. Akli verili bir cevher üzerinden tanımlayanların ağırlıkta olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunun yanında aklın kendi başına kaim bir cevher veya önceden insana verilmiş bir tabiat değil, kendisine ilişenlere bağlı olarak değişkenlik gösterebilen arızı bir nitelik olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bunların kimler olduğuna

1 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Kasım (Kahire, 1965), 15/28; Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Aklın ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (Elazığ, 2004), 329; Ramazan Altıntaş, “Kelami Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2001), 97-130.

2 İmam Eş'arî akıl konusunu *Makâlatü'l-İslamiyyin*'de “Buluğ” başlığı altında ele alırken Kâdî Abdülcebbar ise akıl ile yükümlülük arasında yakın bir ilişki kurduğu içindir ki akli ansiklopedik eseri *el-Muğnî*'nin “Teklif” cildinde konu edinmektedir. İmam Cüveynî, akıl konusunu fıkıh usulüne dair yazdığı *el-Burhan* isimli eserin mukaddimesinde ele almaktadır.

3 Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlatü Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 275.

ileride değinilecektir. Çağdaş zihin felsefesinde de aklın neliğine ve işleyiş biçimine dair onlarca teoriden bahsedilmekte, akli beyin ile özdeş, gayri maddi bir töz/cevher, beynin bir işlevi ve temsili zihin gibi farklı teoriler üzerinden ele alınmaktadır. Bu çalışmada mevcut tanımlardan mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının yapmış olduğu aklın insan bedeninde yaratılmış bir cevher olarak değil, “bilgi” ve “araz” olduğu yönündeki tanım ile temellendirme biçimi üzerinde durulmuş ve bu tanımın İslam düşünce tarihindeki özgünlüğü vurgulanmak istenmiştir. İlk kelâmcıların akıl tanımları ile daha sonraki kelâmcıların akıl tanımlarında ne tür değişiklikler yaşandığına ve bu değişimde hangi düşünce tarzının ya da kimlerin etkili olduğuna işaret edilecek, felsefi ve tasavvufî ontoloji ile düşünüş tarzının bundaki izdüşümlerine değinilecektir. Araştırma; ön sav olarak şu teze dayanmaktadır: Genel olarak Yunan felsefesinden önemli oranda etkilenen İslam felsefesi, birçok konuda olduğu gibi aklın neliği konusunda da önemli oranda etkilenmiştir. Platon’un düalist felsefesi ve Aristoteles’in fizikten hareketle metafizik temellendirmesi Plotinus gibi yorumcular üzerinden farklı bir motivasyonla yorumlanmıştır. Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların akıl değerlendirmeleri 8. yüzyılda ortaya çıkan İslam felsefesinin akıl anlayışına da temel teşkil etmiştir.⁴ Böylece aklın kendi başına kaim bir cevher olduğu görüşü İslam düşüncesine taşınmıştır. Bu taşımada rol oynayan, ilk bakışta olmasa da temelde varlık (sudur/füyûz, ayüstü/melekût) ve bilgi (faal akıl/ledünnî bilgi) konularında benzer anlayışlara sahip olan felsefi ve tasavvufî düşünüş tarzıdır. Zamanla bu ve benzeri tanımlar sözlüklerde, felsefi ve kelâmî eserlerde daha çok ön plana çıkmış ve yaygın olarak kullanılmıştır. Aklın tanımına ilişkin bu yaklaşımın ön plana çıkmasıyla İslam düşüncesinde akli farklı şekillerde tanımlayan ve buradan hareketle varlık ve bilgi anlayışlarını oluşturan yaklaşımların görünürlüğü ve etkinliği zayıf kalmıştır. Kelâmî literatüre bakıldığında ilk dönem kelâmcılarda aklın insanda önceden verili bir cevher ve kuvve değil araz kapsamında bilgi, sıfat, güç ve alet olarak tanımlayanların daha baskın olduğu görülecektir.

Bir diğer önemli husus, İslam kelâmında akla ilişkin bazı tanımlar ve bu tanımlarla ilişkili yapılan temellendirmeler zihin felsefesi kapsamında önemli değerlendirmeler içermektedir. Çağdaş epistemolojide zihin felsefesine dönük okumalar yapıldığında kelâmî literatürde aklın mahiyetine ve işleyiş tarzına ilişkin verilerin değeri daha iyi anlaşılacağı gibi bu verilerin modern epistemoloji içerisindeki özgünlüğü de görülecektir. Klasik İslam düşüncesinde insanın tüm bilişsel süreçlerini duyuşsal tecrübesine dayandıran, akli araz gören ve bilgi ile özdeşleştiren tanımlar ile çağdaş zihin felsefesi arasında bazı yönlerden örtüşme ve kesişme yönleri bulunmaktadır. Bu makalede üzerinde durmak ve tartışmaya açmak istenilen konu aklın neliğine “bilgi” kavramı üzerinde yapılan tanımlamalar ile akıl-bilgi ilişkisinin nasıl ele alındığını ortaya koymaktır. Kanaatimce İslam kelâmında aklın bilgi ya da bilginin akıl olarak tanımlanması veya akıl ile bilgi arasında bağımlı-bağımsız bir ilişkinin varlığı üzerinde oluşan literatür yeterince değerlendirmeye konu olmamıştır. Bu çalışmada ilk dönem kelâmcılarının çoğunun akli doğrudan bilgi ya da zorunlu bilgiler şeklindeki tanımlamaları ve akli araz olarak temellendirilmeleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca aklın bilgi ya da zorunlu bilgilerin bir kısmı olduğu görüşünün yerindeliği, insanda verili olarak mı bulunduğu yoksa duyuşsal/tecrübi ve akli bilgilerin neticesinde mi oluştuğu konusu ele alınacaktır.

1. AKLIN MAHİYETİ VE TANIMI

Sözlüklerde akıl kelimesi; bağlamak, hapsedmek, toplamak, tutmak ve engellemek gibi manalarda kullanılmıştır. İlk sözlüklerden biri kabul edilen *el-Ayn* isimli eserin yazarı Halil b. Ahmed’e (ö. 175/791) göre “akıl cehlin zıddıdır. Makul ise kalpte akledilendir.”⁵ O, görüldüğü üzere akıl kavramını cehaletin zıtlığı (bilgi) üzerinden ele almakta ve akli cehaletin çelişliği/nakîzi olarak tarif etmektedir. Çünkü akıl kişiyi cehaletten alıkoymaktadır. Araplar devenin ayağının bağlanmasını ve kadınların saçlarını örmesini/toplamasını ifade etmek için “akl” kavramını kullanmışlardır. İnsan akli sayesinde yanlış düşmekten, doğru yoldan sapmaktan kurtulur.⁶ Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi daha geç dönem dilciler ise akli, ruhani bir nur olarak nitelemenin daha doğru olduğunu ve nefsin onunla zarûrî ve nazarî ilimleri idrak ettiğini belirtmekle bir-

4 Süleyman Dönmez, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009), 69.

5 İbn Fûrek, *Makâlatü Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 29; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Bağdat, 1980), 1/159.

6 Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007), 249.

likte bilgi olarak da isimlendirmekte ve kişinin bu bilgi ile temyiz gücünü elde ettiğine vurgu yapmaktadır. İnsan ancak bu bilgi/akıl sayesinde iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın arasını ayırt edebilmektedir.⁷ İsfahânî iki tür aklın bulunduğunu, birisinin “bilgilenmeyi sağlayan yeti” diğersinin de “bu yeti ile insanın elde ettiği bilgi” olduğuna dikkat çekmektedir.⁸

Aklı tanımlamanın kolay bir hadise olmadığı, düşünce tarihinde akla dair yapılan tanımlardan anlaşıl-
maktadır. Aklın mahiyeti ve niteliğine dair bilgilerin sınırlı ve tartışmalı oluşu, onu tanımlamayı güçleştir-
mektedir. Bazı düşünürler bu güçlülüğün ya aklın bilinirliğinden/şöhretinden ya da kapalılığından kaynak-
landığını dile getirmişlerdir. Bununla beraber aklın tanımlanabileceği ve kavranabileceği görüşü daha çok
tercih edilmiştir.⁹ Bu nedenle birçok filozof ve kelâmcı aklı tanımladığı gibi onu müstakil risalelere konu
etmiştir. İslam düşünce tarihine bakıldığında aklın neliği, nitelikleri, işlev görme biçimi ve sınırları konu-
sunda farklı şekillerde yorumlanabilen tanımlar yapılmıştır. Hatta bazı düşünürlerin farklı seviyelerde akıl
derecelendirmeleri yaptığı ve buna göre onu tanımladıkları görülmektedir. Ancak bu düşünürlerin akıldan
ilk olarak ne anladıkları hususu bizim açımızdan önem taşımaktadır. Müslüman düşünürler akli; ruhani,
basit bir cevher, kalpteki nur, nefisteki kuvvet, garîze, alet ve bilgi gibi farklı kavramlar üzerinden tanımla-
mışlardır.¹⁰ Bu tür kavramlarla yapılan tanımların felsefî, kelâmî, tasavvufî ve fikhî çevrelerin insan, varlık
ve hayat telakkilerine uygun bir şekilde teşekkül ettiği söylenebilir. Düşünürlerin akıl telakkileri, bir bütün
olarak varlığın yapısı (maddi veya gayri maddi) ve varlığa atfedilen nitelikler (yer kaplayan/uzamsal veya
yer kaplamayan/uzamsal olmayan) ile varlık ve niteliklerin birbirleriyle ilişki biçimi ve etkilerine (algı/
düşünce) ilişkin düşüncelerine bağlı olarak gelişmiştir. Yine bazı düşünürlerin akli tarif etmelerinde onların
insan ve hayat telakkileri ile aklın insan bilinci ve sorumluluğuna yönelik işlevi konusundaki görüşleri et-
kili olmuştur. Aklın neliği ve rolü konusundaki farklı yaklaşımlar; aklın epistemik değerinin yanında dinî,
ahlakî ve hukukî alanlardaki konumu ve işlevselliğine de yansımıştır.

İslam düşünce geleneğinde aklın tanımı, mahiyeti, nitelikleri ve işlevselliği hakkında yapılan değerlen-
dirmeler farklı ve zengin bir literatür oluşturmaktadır. Aklın müşterek bir kavram olduğuna dikkat çeken
İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), onun birçok tanımını vermekte ve okuyucunun bütün bu akıl tanımlarını dik-
kate alması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Yer verdiği tanımlardan bazıları; “*bazı zarûrî bilgiler*”, “*nazarî
bilgileri kavramaya hazırlayan zihni hazırlık (garîze)*”, “*tecrübe ile elde edilen bilgiler*”, “*ameli ilimle
birleştiren kişi*” şeklindedir.¹¹ Teftâzânî (ö. 792/1390) aklın “*zorunlu bilgilerin bilinmesiyle nazari bilgile-
rin elde edilmesini mümkün kılan güç*”, “*aletlerin sağlam olması durumunda kendisini zorunlu bilgilerin
takip ettiği garîze*” ve “*güzel ve çirkin işlerin arasını ayırıştırıcı güç*” şeklinde tanımlarının yapıldığına
yer vermektedir.¹² Bu tanımların kimler tarafından yapıldığına ve benimsendiğine ileride işaret edilecektir.
Fârâbî de (ö. 339/950) akıl konusunda farklı tanımların yapıldığını belirterek avamın, akli, “*faziletli ve iyi
olanı tercih eden kişinin düşünme ve akletme*”; kelâmcıların ise onu “*kamunun/çoğunluğun görüşü*” olarak
tanımladıklarını ifade etmektedir.¹³ Fârâbî'nin kelâmcıların akıl telakkilerine yönelik bu ifadesi muhteva
yönünden kapalı olmasının yanında izaha da muhtaçtır. Çünkü kelâmcıların akıl üzerindeki değerlendirmeleri
dilsel temellendirmeler ile ontoloji ve epistemoloji bağlamında düşünsel analizler içermektedir. Nite-
kim kelâmcılar genelde düşüncelerini dil ve varlık anlayışları üzerine bina etmişlerdir. Devamında Fârâbî,

7 Mecdudî'n Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyya Cabir Ahmed (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2008), 1122.

8 Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî elfâzi'l-Kur'an*, ed. Safvan Adnan Davûdi (Dımaşk: Darü'l-Kalem, 2009), 577-578. İsfahânî, bu ayrımı Kur'an, hadis ve Hz. Ali'nin sözleriyle desteklemektedir. Birinci kısım akl-ı matbu' ikinci kısım akl-ı mesmu' manasındadır.

9 Cemaleddin Kasımî'nin yazdığı talik için bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, *Luktatü'l-'aclân*, thk. Muhammed Cemaleddin el-Kasımî ed-Dimeşkî (Kahire: Medresetü Valideti Abbasi'l-Evvel, 1908), 17.

10 el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 577; Cürçânî, *Ta'rifât*, 249; M. Muaz Mustafa el-Hın, *el-Kat'î ve 'z-zannî fî ş-sübût ve 'd-delâle 'inde'l-usûliyyîn* (Dımaşk: Darü'l-Kelîmî't-Tayyib, 2007), 45; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülkadir Abdullah Ani (Kuveyt : Vizaretü'l-Evkaf ve 'ş-Şuunî'l-İslamiyye, 1992), 1/84-85.

11 Ebû Hamid Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *el-Mustesfa min ilmi'l-usul.*, thk. Muhammed Yusuf Necm (Beyrut: Dâru Sadr, 2010), 1/33; Ebu Hamid Gazzâlî, *Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/30.

12 Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 315.

13 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Risale fî'l-akl*, ed. Maurice Bouyges (Beyrut, 1938), 3-7.

Aristoteles'in farklı eserlerine referansta bulunarak onun bazı eserlerde akıldan potansiyel bir kuvvet olarak bahsettiğini bazılarında ise zorunlu öncüllerin sağladığı bilgiyi kast ettiğini belirtmektedir.¹⁴ Fârâbî'nin Aristoteles'e nispet ettiği tanımlardan birisi de onun akılı "temel önermeler" olarak görmesidir.¹⁵ Aristoteles'in aklın mahiyeti ve tasnifine ilişkin görüşleri Kindî (ö. 252/866) ve Fârâbî gibi Meşşâî filozoflarca itibar görmüş ve bu düşünürler konuyla ilgili birer risale kaleme almışlardır. Aristoteles'in akılı hem bir *kuvve* hem de *tümel öncüller* olarak tanımlaması, İslam düşüncesinde yaygın bir şekilde yapılan bi'l-kuvve/garîzî ve bi'l-fi'l/mükteseb akıl tasnifine de tekabül ettiği söylenebilir. Ancak onun *tümel öncüller* dediği akıl, akılı çıkarımlar sonucu değil, insanın yapısında zorunlu olarak bulunan bilgilerdir.¹⁶ Fârâbî'nin ilgili ifadelerine bakıldığında hem kuvve anlamındaki akıl hem de "tümel öncüller" manasındaki aklın verili olduğu ve İslam felsefesinde aklın kendi başına kaim bir cevher ve potansiyel bir güç olduğu görülür ki bu görüşün Yunan felsefesine dayandığını söylemek mümkündür.

Aklın mahiyetine dönük tüm bu tanımlara bakıldığında aklın bilgi, güç, garîze, maddi olmayan cisim (cevher, nur) veya maddi bir cisim (kalp, beyin) gibi kavramlar üzerinden tanımlandığı görülmektedir. Tüm bu tanımlamalar iki ana eksen de değerlendirilebilir: Bunlardan biri aklın insanda doğuştan var olan potansiyel bir cevher/kuvvet/garîze olduğudur. Diğeri ise aklın araz/bilgi/sıfat olduğudur. Bu iki yaklaşımı mezceden akıl telakkileri de mevcuttur. Buna göre insanda doğuştan bulunan garîzî akıl ile garîzî aklın işletilmesi sonucu elde edilen mükteseb akıl bulunmaktadır. Garîzî akıl insanda verili olarak bulunurken mükteseb akıl kazanıma bağlı oluşmaktadır. Bu çalışma aklın türlerinden ve faaliyet tarzından ziyade aklın tanımlarına odaklandığından bu konulara girilmeyecek, tanımlara ilişkin değerlendirmeler yukarıda ifade edilen iki ana eksen/yaklaşım bağlamında yapılacaktır. Öncelikle aklın insanda öz olarak verili bulunduğunu savunan; onu basit bir cevher, fitrî bir garîze ya da potansiyel bir kuvvet olarak görenlerin yaklaşımları kısaca sunulacak, sonrasında aklın bilgi olduğunu savunanların tanımları ile aklın varlığını algısal ve nazari bilgilerle ilişkilendirenlerin görüşleri üzerinde durularak bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

1.1. CEVHER VEYA GARİZE OLARAK AKIL

İslam düşüncesinde akılı "basit bir cevher veya nefiste bir garîze/tabiat" kavramlarıyla tanımlayanlar genellikle felsefi ve tasavvufî çevrelerdir. Bunun yanında Hanbelî âlimler, Mâtürîdîler ile müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâmcılardan da aklın insanda verili bir tabiat, kuvvet ve alet olarak tanımlayanlar bulunmaktadır. Aklın insan nefsinde uzamsal olmayan basit bir varlık olduğunu dile getiren ilk düşünürler kelâmda İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) felsefede ise Yakub b. İshâk el-Kindî'dir. Nazzâm akılı, "*kalpteki düşünceleri maddi mevcudiyeti olan cisimler*"¹⁷ olarak nitelemektedir. Kindî de akılı, Aristoteles'in aklın çeşitlerini (faal, bi'l-kuvve, müstefad ve beyani akıl) referans alarak ele almakta ve varlığın hakikatini anlamamızı sağlayan basit/yalın bir cevher olduğunu dile getirmektedir.¹⁸ Tasavvufta ise Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) "*aklı, bilgiye ulaştıran bir garîze/tabiat*" olarak tanımlamaktadır.¹⁹ Aklın nefiste yerleşik tabii bir kuvvet ve latif bir cevher olduğunu söyleyenlere göre kişi onunla bilinenlerin hakikatini ayırır.²⁰ Zerkeşî, bazı usulcülerin akılı kendi başına kaim bir cevher²¹ olarak nitelediklerini belirtmektedir. Ancak bu, kelâmcılarda olduğu gibi usulcülerin de genel eğilimini ifade etmemektedir. Nitekim meşhur Hanbeli usulcüsü Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö.458/1066) ise akılı "*zarûrî bilgilerin bir türü*" olarak nitelemektedir.²² Zerkeşî'nin bazı usulcülere atfettiği görüş doğru kabul edilse bile onların bu nitelemeleri ile filozofların nitelemelerinin

14 Fârâbî, *Risale fi'l-akl*, 10.

15 Fârâbî, *Risale fi'l-akl*, 10.

16 Bk. Fârâbî, *Risale fi'l-akl*, 9.

17 Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989), 2/242.

18 Ebu Yusuf Yakub b. İshak Kindî, "Akıl Üzerine (Risâle fi'l-Akl)", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2014), 33-35.

19 Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/85.

20 Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/85.

21 Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/87.

22 Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-'İddetü fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. Sîr el-Mübârekî (yy, 1990), 1/83.

ontolojik zeminde farklılaştığı ve değişik şekillerde işlev gördüğü söylenebilir. Usulcülerin bahsettikleri cevher kendi başına kaim bir varlık olmayıp doğumla birlikte Allah'ın halk ettiği bir tabiat/kuvvet olarak anlaşılmalıdır. Usulcüler akli genellikle menâtu't-teklif bağlamında ele aldıklarından iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, faydalı ile faydasız birbirinden ayırt eden veya ayırtına varmayı sağlayan temyiz aracı olarak görmüşlerdir. İmamı Şafî (ö. 204) akli “Allah'ın kulları için eşyayı ve zıtlarını birbirinden ayırt etmek için yarattığı bir alet” olarak tarif ederken Ahmed b. Hanbel akli insanda doğuştan mevcut bir tabiat/garîze olarak görmektedir.²³ İbn Teymiyye'ye göre de akil “kişinin onunla zarardan ziyade faydalı olana yöneldiği, onu ayırt ettiği ve bildiği nefiste bir garîze/tabiatır.”²⁴

Müteahhirûn dönemi kelâmcılarda aklın cevher ve garîze olduğu görüşü daha çok dile getirilmiştir. Mütekaddimûn ve müteahhirûn kelâmının kavşağındaki isim olan Gazzâlî, -yukarıda da işaret edildiği üzere- aklın “bir kısım zorunlu bilgiler, idrak etmeyi sağlayan bir garîze, doğruyu yanlıştan ayıran temyiz gücü” şeklindeki farklı tanımlamalarına yer vermektedir. Onun bu tavrı, akli tek bir tanımla tanımlamaktan ziyade onun değişik niteliklerine vurgu yapan tanımlara imkân vermeyi yeğlemektir. Felsefî kelâmın önemli ismi Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) aklın bilgi olarak tarif edilmesinin doğru olmadığını dile getirmektedir. O, akli “bilgi araçlarının sağlıklı olması halinde bedihi bilgileri gerektiren bir garîze/tabiat” şeklinde tanımlamaktadır.²⁵ Yine bu dönemin en önemli simalarından Teftâzânî, aklın hem kuvvet hem garîze hem de cevher olarak tanımlandığını dile getirmektedir. O, aklın “bilme ve idrak etme gibi istidatlar sağlayan bir kuvvet”, “bilgi araçlarının sağlıklı işletilmesiyle hâsıl olan zarûrî bilgilerin meydana geldiği bir garîze (fitri vasıf)” ve “gâibatin vasıtaları, mahsusatın müşahede ile idrakini sağlayan cevher” şeklindeki tanımlarına dikkat çekmektedir.²⁶ Cürcânî de (ö. 816/1413) mezkûr tanımlara yer vermekle birlikte aklın nefis ve zihin olarak da anıldığına dikkat çekmekte ve bunu “eşyanın hakikatini anlamayı sağlayan” şeklinde dile getirmektedir. Lakin Cürcânî, tercihini aklın “görülme varlıkları vasıtaları, duyulur varlıkları ise müşahede yoluyla idrak eden soyut bir cevher” şeklinde ortaya koymaktadır.²⁷

Mâtürîdî kelâmcılar akli, ilk Eş'arî ve Mu'tezilî düşünürlerin çizgisinde tanımlamamışlar. Onlar akli araz değil cevher olarak telakki etmişler. İmam Mâtürîdî aklın ne olduğunun tam bilinmeyeceğini ifade etmekle beraber onun âlem içerisinde latîf bir cüz olduğunu dile getirmektedir.²⁸ O, akli bir temyiz aleti olarak görmek; “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrılması gereken şeyleri birbirinden ayıran” şeklinde nitelemektedir.²⁹ Müteahhirûn Mâtürîdî âlimler de akli “nefs-i natıkanın bir kuvveti, gaybî konuları akli/nazari istidlalle ve görülen varlıkları duyu organlarıyla idrak eden bir cevher” olarak nitelemişlerdir.³⁰ Pezdevî, (ö. 493/1100) aklın eşyaya dair bilginin hâsıl olması için bir araç olduğunu, bunun tıpkı gözün görülenlerde, kulağın işitilenlerde ve burnun koklananlarda, ağzın/dilin tadılanlarda ve elin dokunulanlarda alet olmasına benzetmektedir. Mâtürîdîlerce aklın Allah tarafından yaratılması ve muhatap alınması onun varlığın bilgisine ulaştırmada bir alet ve nûrânî latîf bir cisim (cevher) olduğu yönünde değerlendirilmiştir.³¹ Bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere onlara göre akıl ontolojik gerçekliği olan bir varlıktır. Lakin bu varlık gayri maddi olduğu için uzamsal değildir.

Meşşâî filozoflar akli, insan nefsinde kaim olan varlığın bilgisini anlamamızı sağlayan, mürekkep olmayan ve fesada uğramayan basit bir cevher olarak ele almışlardır.³² Bu yaklaşım onların varlık ve bilgi

23 Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/84-85.

24 Takiyüddîn İbn Teymiyye, *Risale fi'l-'akl ve'r-ruh* (Dimaşk: Daru'l-Hicre, 1988), 32-33.

25 Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/86.

26 Sa'düddîn Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Beyrut: Daru Beyrutî, 2007), 44-45; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV, 2017), 87.

27 Cürcânî, *Ta'rîfât*, 249.

28 Fehmi Soğukoğlu, “Kelâm ve Tasavvufta Aklın Tasnifi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 523.

29 Muhammed ibn Muhammed Mâtürîdî, *Kitabü'l-Tevhid*, ed. Bekir Topaloğlu (Beyrut: Daru Sadr, 2007), 67.

30 Bolay, “Akıl”, 2/244.

31 Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, thk. Mehmet Halife Doğan, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayihan, 2013), 322-323.

32 Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemi'l-felsefî* (Beyrut: eş-Şirketü'l-'alemiyye, 1992), 2/68; Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/85.

anlayışlarının bir gereğidir. Bir bütün olarak evreni sudur teorisi ile izah etme görüşü nefis, ruh ve aklın kökenlerine ilişkin farklı temellendirmeleri gerekli kılmaktadır. İnsan, oluş ve bozuluşun olmadığı ay üstü âleme ilişkin bazı özel güçleri taşımaktadır ki bunlar bozuluşa uğramayan nefis, ruh ve akıl gibi cevherlerdir. Aristoteles'in nefsin nebati, hayvani ve insani tür şeklindeki tasnifi ile Meşşâî düşünürlerin nefis, ruh ve akıl tasniflerinin birbirlerine uygun düştüğü söylenebilir. Ay üstü âleme tekabül eden akıl, birleşik olmadığı için değişime uğramayan basit bir cevher ve niceliksel keyfiyeti olmayan potansiyel bir kuvvettir. Bu pasif akıldır, bunda artma ve eksilme olmaz, ancak değişimin söz konusu olduğu ay altı âlemde ise etkin/faal akıl rol almakta, duyu ve idrak güçlerinin pasif akla tesiri ile bilgiler oluşmaktadır. Platon'dan Aristoteles'e, Sokrates'ten Plotinus'a değin akıl kavramı farklı yorum ve değerlendirmelerle İslam düşüncesine taşınmıştır.³³ Aristoteles'in etkin akıl kavramı, sudur teorisindeki onuncu akıl olan "fa'al akla" tekabül etmektedir.³⁴ Aristoteles'in aklın ölümsüz ve ebedi olduğu görüşü İslam felsefesinde de kabul görmüş, akıl maddeden soyutlanmış "manevi bir cevher" biçiminde tezahür etmiştir. Yunan felsefesinde, Hristiyan teolojisinde ve modern Batı felsefesinde de aklın/zihnin maddi olmayan bir töz olduğu görüşü yaygın bir şekilde dile getirilmiştir. Aklın/zihin, uzaysal olmayan ama kendine özgü zihinsel nitelikleri olan kişiye özgü gayri maddi töz/cevher olduğu görüşü Descartes'in zihin felsefesinde önemli bir yer tutar. Descartes'in Kartezyen felsefesi zihin-beden ilişkisi veya etkileşimi üzerinden temellendirilmektedir.³⁵

Cürcânî (ö. 816-1413) ve Teftâzânî'nin aklı basit bir cevher, cism-i latif veya kalpteki nur şeklindeki tanımlarında bariz bir şekilde Meşşâî ve İshrâkî düşünürlerin izleri görünmektedir. Meşşâî geleneğin mümesilleri Kindî, Farabî ve İbn Sînâ, akıl tanımlarında aklın değişime uğramayan maddeden soyutlanmış ancak maddeye tesir eden basit bir cevher olduğu görüşü hâkimdir.³⁶ Onların ontoloji anlayışları, bu yoruma imkân vermektedir. Aklın bedenden sonra baki kalan ruhî bir alet, basit bir cevher, cism-i latif şeklindeki tanımların benimsenmesinde ekollerin veya düşünürlerin varlık ve insan telakkilerinin etkili olduğu söylenebilir. Burada ruh-beden düalizmini kabul veya ret anlayışı belirleyici olmaktadır. Nefsi ve ruhu kendi başına kaim, değişimin söz konusu olmadığı bir varlık âlemine dayandıran yaklaşıma göre aklın insan nefesine yerleştirilen basit bir cevher olarak telakki edilmesi anlaşılabilir. İslam felsefesinde düşünme eylemi ruhun temel işlevi olarak görülmektedir.³⁷ Çünkü fiziki ve uzamsal olmayan akıl ancak cisim olmayan bir varlık/ruh anlayışı üzerinden temellendirilebilir. İnsan ruh ve bedenden teşekkül eden düalist bir varlıksa ve varlığın özü ruh ise bu durumda aklın ruh üzerinden izahı daha anlaşılabilir bir şey olmaktadır. Akıl insanlarda verili olarak bulunan bir kuvvet, cevher veya tabiattır, kişi onunla bilgi elde eder. Genel olarak sunulan bu yaklaşımın ayrıntılarda önemli farklılıkların bulunduğu gözden ırak tutulmamalıdır.

1.2. BİLGİ OLARAK AKIL

Mütekaddimûn dönemi kelâmcıların çoğu muteahhirûn dönemi kelâmcıların aksine aklı, insanda verili bir cevher/garîze olarak değil duyusal ve akli idrakler neticesinde oluşan "bilgi"yi merkeze alarak tarif etmişlerdir. Bazıları genel olarak "bilgi"yi, bazıları "zorunlu bilgileri" ve bazıları da "bir kısım zorunlu bilgileri" akıl tanımlarının yüklemi yapmışlardır. Akıl bilgi olarak tanımlayanlar arasında Mu'tezile ve Eş'arî ekolünün önemli isimleri bulunmaktadır. İmam Eş'arî (ö. 324/935) ve Eş'arî kelâmının kurucuları kabul edilen Bâkılânî (ö.403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi öncü isimler bunlardan bazılarıdır. Aynı şekilde Mu'tezile ekolünden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, (ö. 235/849), Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi önemli isimler de aynı yaklaşımı benimsemişlerdir. Bâkılânî de kelâmcıların çoğunun aklı "zorunlu bilgiler" olarak gördüğünü dile getirmektedir.³⁸ Hiç kuşkusuz kelâmî ekollerin ve bu ekollere mensup düşünürlerin görüşleri

33 Dönmez, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, 42-68.

34 Muhammet Sait Kavşut, "İslam Felsefesinde Aklın Mahiyeti ve Sınıflandırmasına Genel Bir Bakış", *Uluslararası Ekonomi Siyaset İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1/3 (15 Ekim 2018), 165.

35 John Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, çev. Seda Akbıyık, Merve Bilgili (İstanbul: Küre, 2020), 47-52.

36 Salîbâ, *el-Mu'cemi'l-felsefî*, 2/68.

37 Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 9.

38 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû

arasında temelde benzerlik olsa da aralarında önemli farklılıkların da bulunduğu yadsınamaz. Zerkeşi, aklın bir kısım zorunlu bilgiler olduğunu kabul eden düşünürler arasında Ebû Bekir Bâkılânî'nin yanı sıra Ebû Tayyib, Selim er-Râzî, İbn Sebbâğ gibi isimleri de zikretmektedir.³⁹ Mâtürîdî kelâmcı Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Mu'tezile ekolünün aklı araz ve Eş'arî ekolünün ise aklı bir tür bilgi olarak ele aldıkları şeklinde genel bir değerlendirme yapmaktadır.⁴⁰

Nazzâm hariç ilk Mu'tezilî düşünürler genellikle aklı; bilgi ve kuvvet kavramlarıyla tanımlamışlar. Mu'tezile ekolünün kurucu ismi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a nispet edilen iki tanım bulunmaktadır. Bunlardan biri; “*insanın kendisini diğer varlıklardan ayırma imkânını veren zorunlu bilgiler*” şeklindeki tanım iken diğeri ise; kişinin “*bilgiyi elde etmesini sağlayan kuvvet*” biçimindeki tanımdır.⁴¹ Allâf'a izafe edilen bu tanımlar onun hem zorunlu bilgileri hem de bu bilgiler vasıtasıyla elde edilen diğer bilgileri sağlayan yetiyi akıl olarak nitelendirdiği hatta onun akıl telakkisinin Aristoteles'in akıl anlayışı ile örtüştüğü şeklinde yorumlanmıştır.⁴² Câhiz'a (ö. 255/869) göre “*akıl; insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü*”dür.⁴³ Allâf ve Câhiz'in tanımlarındaki akıl kendi başına var olan bir cevher değil, insanın varlığına tutunarak varlık kazanan bir arazdır. Oysa Nazzâm aklı bedenlere bağlı bir araz değil kalpte maddi varlığı olan bir cevher olarak kabul etmiştir. Ona göre nazar/düşünme maddi mevcudiyeti olan kalpteki düşüncelerin kullanılması ile gerçekleşir.⁴⁴

Kâdî Abdülcebbar'ın akıl konusundaki görüşleri daha açıktır. Ona göre akıl, bir yeti, kuvvet ve cevher değil, insanın düşünmesini sağlayan ve onu teklife muhatap kılan özel bazı bilgilerdir. İnsan bu bilgilerle düşünsel çıkarımlarda bulunmaktadır. Ona göre akıl bir kuvve değil, fiildir.⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar aklı şöyle tanımlamaktadır: “*Akıl oluştuğu takdirde mükellefe nazar, istidlal ve yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir.*”⁴⁶ Onun aklı duysal bilgilerle beraber akli istidlal ve çıkarıma bağlı olarak kişide oluşan en temel bilgiler/ilkeleri anladığı söylenebilir. Kâdî Abdülcebbar akıl ile bilgi arasında mutlak özdeşlik kurmamaktadır. Ona göre tüm bilgiler akıl değildir. İnsan, sahip olduğu her bilgiyle âkil/akıllı olmamakta ancak kişide oluşan özel bazı bilgilerle –diğer bilgiler olmasa da– akıllı olabilmektedir. O, bilgi ile akıl arasında ilişkiyi irade ile sevgi arasındaki ilişkiye benzetmektedir.⁴⁷ Bu özel bilgiler düşüncenin gerçekleşmesinde asıl, bu asıl bilgilerin neticesinde ise fer bilgiler elde edilir.⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, aklın cevher, alet, hasse ve kuvve olarak nitelenmesine birçok gerekçe ile karşı çıkmaktadır. Sözlük ve ıstılah manası itibarıyla cevher kavramını akıl manasında kullanmanın uygun olmadığını ancak bilgilerin temeli kast edilmesi durumunda aklın cevher olarak nitelenebileceğini belirtmektedir. Aklın cevher olduğu iddiasına yönelik eleştirisini, cevherlerin değişmezliği ile aklın değişebilirliğinden hareketle yapmaktadır. Akıl değiştiğine ve geliştiğine, var olup yok oluşuna göre cevher olamaz. Çünkü cevher kendi başına var olan, varlığı için başka bir mahale ihtiyaç duymayan varlıktır. Şayet akıl cevher olsaydı bu durumda akıl ile akıllı eşitlenir ve tüm akıllar eşit olurdu.⁴⁹ Tüm akılların eşit olmadığını bildiğimiz gibi akıl ile akıllının da eşitlenemeyeceğini biliriz. Yine o aklın araç olarak kullanılmasını yanlış bulmaktadır. Çünkü dilde araç/aletten anlaşılan maddi bir cisim olmasıdır. Ancak araç ile kastedilen nazar ve istidlalin gerçekleşmesini sağlayan şey ise bu kullanım doğrudur. Hakeza Kâdî, akıl için nazar ve istidlali mümkün kılan kuvvet nitelemesini de mana açısından doğru bulsa da dilsel açıdan doğru bulmamaktadır. Eğer fiil-

Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 195.

39 Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/86.

40 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 322.

41 Ebü'l-Hasan b. Ali b İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Darü'l-Hadis, 2009), 275; Bolay, “Akıl”, 2/242.

42 Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbar'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, *Mukaddime* 2/2 (01 Şubat 2010), 7.

43 Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Darü'l-Afâki'l-Cedid, 1978), 19.

44 Bolay, “Akıl”, 2/242.

45 Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, 20-21.

46 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, İbrahim Medkur vd. (Kahire, t.y.), 11/375.

47 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, t.y., 11/376.

48 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, t.y., 11/380.

49 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, t.y., 11/377-378.

den önce bir kudret olmuş olsa, bu durumda her akıllının bilgi sahibi olması gerekirdi.⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr akli kendi başına bir öz, cevher ve kuvve olarak mevcudiyetini kabul etmemekle Aristotelesçi gelenekten, insanın doğuştan bazı bilgilere sahip olduğunu düşünen İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır.⁵¹ Ona göre akıl insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulmasını mümkün kılan özel bilgilerin toplamıdır. Bu bilgilere zorunlu, nazari ve duyu bilgileri dâhildir.⁵²

Mu'tezile bilginleri tarafından yapılan bu tanım ve açıklamalara bakıldığında aklın insan doğasına yerleştirilmiş bir yeti/cevher olduğunu kabul edenler bulunmakla beraber onun idrak araçlarının işletilmesi sonucu hâsıl olan özel bazı bilgiler olduğunu benimseyen düşünürlerin daha ağırlıkta olduğu görülmektedir. Özellikle Kâdî Abdülcebâr'ın akıl konusundaki değerlendirmelerinin modern zihin felsefesindeki bir kısım tartışma konularıyla benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Kâdî Abdülcebâr aklın, algısal ve akılsal bilgilerle ilişkisi ve aklın bunlardan hareketle nasıl bir fiil olarak iş gördüğü üzerinde önemli değerlendirme ve yorumlar yapmaktadır.

Mütekaddimûn dönemi Eş'arî düşüncede akıl bir cevher ve tabiat değil, bilgi ve araz olarak telakki edildiğine daha önce işaret edilmişti. Eş'arî düşünürler arasında aklın bilgi odağında tanımlanması daha barizdir. İmam Eş'arî, dilcileri referans alarak sözlük anlamı itibariyle akıl ile bilgi arasındaki ilişkiden hareketle bir tanım yapmakta ve akli cehaletin çelişği olarak konumlandırmaktadır. Hatta onun ilk bakışta akıl ile bilgi arasında bir özdeşlik kurduğu söylenebilir. Eş'arî'ye göre akıl bilgidir (انه هو العلم).⁵³ Ancak bu tanım/yargı, mutlak bir özdeşlikten ziyade zorunlu bir bağımlılık ilişkisini ifade etmektedir. Tefâtânî, Eş'arî'nin bu tanımını daha da netleştirerek şöyle demektedir: Akıl; “bazı zorunlu bilgileri bilmek”tir.⁵⁴ Bâkılânî ve diğerlerine göre akıl, “iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığı gibi zorunlu bilgiler”dir. Mâverdî (ö. 450/1058) ise aklın garîzi ve mükteseb olduğunu ifade etmekle birlikte onu “zorunlu olarak idrak edilenlerin bilgisi” şeklinde tarif etmektedir.⁵⁵ Bâkılânî ile çağdaş olan İbn Fûrek de akli benzer bir nitelikte tanımlamakta ancak aklın bilinç yönünü ön plana çıkarmaktadır. O, akli, “akıllılar ile hayvanların ve uyanıklar ile uyuyanların bilmekte ortak olmadıkları bedihi bilgiler”⁵⁶ şeklinde tanımlamaktadır. İbn Fûrek'in akli “kötüyü yapmayı engelleyen bilgi” olarak tarif ettiği aktarılmıştır.⁵⁷ Yine Bâkılânî ve İbn Fûrek'le çağdaş olan Ebu İshak İsferyânî (ö.418/1027) de akli bilgi olarak kabul etmektedir. Ona göre akıl bilgidir ve bilgi ile akıl ikilisi bilgi olması bakımından aynıdır. İsferyânî bu konuda Eş'arî düşünürler arasında bir görüş ayrılığı olmadığını ve Mu'tezile'nin de bu görüşte olduğunu dile getirmektedir.⁵⁸ İsferyânî'nin akılla ile bilgi arasında ilim olması itibariyle bir fark bulunmadığı düşüncesi, onun akıl ile bilgi arasında mutlak bir özdeşlik kurduğu şeklinde anlaşılabilir. Cüveynî ve Gazzâlî, Bâkılânî'nin akli, “mümkün şeylerin imkânını, imkânsız şeylerin imkânsızlığını bilmek şeklindeki bazı zarûrî bilgiler” olarak tanımladığını aktarmaktadırlar.⁵⁹ Cüveynî aklın bilgi mi, sıfat mı yoksa garîze mi olduğunu dile getirerek tartışmaya açmıştır. Cüveynî, Haris el-Muhâsibi'nin akli, bilgi olarak görmediğini ve onun akli “kendisiyle bilgiler elde edilen garîze” olarak tanımladığını belirtmekte ve bu konuda kesin konuşmanın zorluğuna dikkat çekmektedir.⁶⁰ Cüveynî akli bir sıfat olarak görmektedir. Ona göre akıl bir sıfat olarak sabit olduğunda

50 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, t.y., 11/379.

51 Cengiz, “Kâdî Abdülcebâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, 12, 21.

52 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, t.y., 11/379.

53 İbn Fûrek, *Makâlatü Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 29.

54 Tefâtânî, *el-Makâsîd*, 315.

55 Zerkeşi, *Lukatü'l-'aclân*, 17; Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebu'din ve'd-dünya* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005), 11. Mâverdî'de dindarlığın rasyonel temelleri için bk. Ramazan Korkut, “Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük (Mâverdî Edebü'd-Dîn ve'd-Dünya Örneği)”, ed. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2020), 1/431.

56 Ebü Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *el-Hudud fi'l-usûl : (hudud ve'l-muvazaat)*. (Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 79-80.

57 Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/85; Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'İddetü fi usûli'l-fikh*, 1/85.

58 Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 1/85.

59 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed Uveyde (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 1/19; Gazzâlî, *el-Mustesfa*, 1/33.

60 Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, 1/19.

onunla nazari bilgilere ulaşılır, onun öncülleri nazari bilgilerin dayanağı olan zorunlu bilgilerdir.⁶¹ Cüveynî; aklın farklı anlamlara gelen müşterek bir lafız olarak kullanıldığına dikkat çekmekle beraber aklı, mümkünlerin mümkün, muhallerin ise muhal görülmesi şeklinde bir kısım zarûrî bilgiler olduğuna vurgu yapmakta ve nazari/kesbi bilgileri buna dâhil etmemektedir.⁶² Yukarıda ismi geçen Eş‘arî düşünürler -İsferâyînî hariç- akıl ile bilgi arasında mutlak bir özdeşlik kurmamakla beraber aklı bir kısım zorunlu bilgiler veya nitelik olarak tanımladıkları görülmektedir. Bu düşünürler aklın bir cevher ve garîze olarak tanımlanmasını doğru bulmamışlardır. Eş‘arî gelenek içerisinde aklı “bilgi” kavramının dışında başka kavramlar odağında tanımlayan kişi İmam Gazzâlî’dir. O, akıl konusunda cumhurun üç görüşte olduğunu, bunlardan birisi “doğruyu yanlıştan ayırma gücü/garîze”, diğeri insanın tecrübe sonucu elde ettiği külli hükümler ki bunlar “zihinde toplanmış manalar”dır. Üçüncüsü ise ahlaki bir terminoloji bağlamında kullanılan insanın söz, davranış ve tercihlerinde “insan vakarı” anlamındadır.⁶³ Gazzâlî’nin tek bir akıl tanımından ziyade farklı akıl tanımlarını esas aldığı, kelam-felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin bu konudaki yaklaşımları arasında tercih yapmakta zorlandığı söylenebilir.

Aklı bilgi olarak kabul eden kelâmcılar, aklı oluşturan bilginin nitelik ve niceliğinde ihtilaf etmişlerdir.⁶⁴ Bazı kelâmcılar aklın salt bilgi, bazıları bir kısım zorunlu bilgi, bazıları doğru düşünme yetisi, bazıları aklı bilginin hazırlanış süreci olarak ele almaktadır.⁶⁵ İsferâyînî, aklı doğrudan bilgi olarak tanımlarken Bâkılânî zorunlu bilgilerin bir kısmı olarak tanımlamaktadır. Bâkılânî, aklın “basit bir cevher, tabiat ve bilinenlerin hakikatlerini ayırmayı sağlayan kuvvet” olduğu görüşlerini kabul etmemektedir. O, kelâmcıların aklı “zorunlu bilgiler” olarak tanımladıklarını ve kendisinin de “zorunlu bilgilerin bir kısmı” görüşünü tercih ettiğini dile getirmektedir.⁶⁶ Ona göre aklın cevher olmayışının göstergesi, cevherlerin kendi başlarına varlıkları bulunan birer cins olması, aklın ise akledene ihtiyaç duymasıdır. Aklın cevher olarak varlığı durumunda âkil kişiye ihtiyaç kalmaz. Oysa biz âkil olmadan aklın olamayacağını biliriz. Bu durumda akıl araz olmaktadır. Ona göre araz olan bilgi diğer arazlardan farklı değildir. Şayet farklı bir araz olsaydı akıl ile bilgi arasındaki bağ kopacaktı. Bu nedenle aklın, diğer bilgilerle aynı cins bir araz olması gerekir. Bu durumda akıl ya bilgilerin bir kısmı ya tamamı olacaktır.⁶⁷ Bâkılânî, zorunlu bilgilerin ve idrak bilgilerinin bir kısmına sahip ol(a)mayan kişilerin de akıllı olduğu kabul edildiğine işaret etmektedir. Bu durumda aklın tüm bilgiler değil, bir kısım zorunlu bilgiler olması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁶⁸ Bu bir kısım zorunlu bilgiler üzerinden düşünmeyi ve çıkarımda bulunmayı sağlayan akıl, tedricî olarak oluşmakta, gelişmekte ve yetkin olmaktadır. Böylece Bâkılânî akıllı kişi ile bilgisini artıran kişi arasında doğrusal bir ilişki kurmaktadır. Bu oldukça önem arz eden bir yaklaşımdır. Çünkü varlık ile varlıklar arası ilişkilere yönelik bilgisini artıran kişi, daha fazla istidlalde bulunmakta, sorumluluk almakta ve doğru davranışlar sergileme imkanına sahip olmaktadır. Bu yaklaşım, kişiyi bireysel anlamda özne yapmakta ve doğru eylemi ancak akıl sahibi kişilerin vermesini gerektirmektedir. Bir aklın yetkin olması, eğitim ve tecrübe ile elde ettiği bilgiler üzerinden akıl yürütmeyi, çıkarımda bulunabilmeyi gerekli kılar. Akıl yürütme bilgiler arasında ilişki kurma ve çıkarımda bulunmayı ifade eder. Bâkılânî duyuyla oluşan zorunlu bilgilerin dışında kişinin nefsinde hazır bulunan temel bilgilere şunları örnek verir: İki zıddın bir araya gelemeyeceği, bir cismin aynı anda iki mekânda bulunamayacağı, bir malumun aynı anda hem var hem yok olamayacağı, bir varlığın ya kadim veya hadis olacağı, ikinin birden fazla olduğu ve mütevatir haberlerle verilen bilgiler gibi.⁶⁹ Kelâmcılar zorunlu bilginin nazari bilgiye dönüşmesini mümkün bulmazken, nazari bilginin zorunlu bilgiye dönüşmesini mümkün görmüşlerdir. Teftâzânî, zorunlu bilginin nazari bilgiye dayanması konusundaki tartışmanın lafzi bir tartışma olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁰

61 Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh.*, 1/19.

62 İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti’l-edilleti fî usûli’l-i’tikâd* (Kahire : Mektebetü’l-Hancı, 1950), 15-16.

63 Ebu Hamid Gazzâlî, *Mi’yârü’l-ilm fi’l-mantik*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2), 276.

64 Ömer Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 84.

65 Gazzâlî, *el-Mustesfa*, 1/33; Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 84.

66 Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 195.

67 Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 84.

68 Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 196.

69 Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 190-192; Zerkeşi, *Bahrü’l-muhit fî usûli’l-fikh*, 1/86.

70 Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 313.

2. AKIL-BİLGİ İLİŞKİSİ

Aklın bilgi ile ilişkisi farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Akıl ile bilgi arasında özdeşlik veya iltizâmi bir ilişki kuranlar olduğu gibi bu ikisi arasında herhangi bir bağlantı kurmayanlar da vardır. Aklın bilgi odağında tanımlanması doğal olarak bilginin nasıl elde edildiğini tartışmaya açacaktır. Aklın, apriori bilgilerle mi yoksa bunların yanında kazanılmış bilgilerle mi tanımlanacağı problemini doğuracaktır. Bilgilerin, ampirist düşünürlerin dediği gibi duyu tecrübeyle oluşan algılarla mı, rasyonalist düşünürlerin dediği gibi akılla mı yoksa bilginin hem akıl hem de duyu vasıtasıyla mı üretildiği konusunda önemli tartışmalar mevcuttur. Duyusal tecrübe olmaksızın bilgi mümkün mü? Akıllı bilgi odağında tanımlayan kelâmcılar bu yaklaşımlar açısından değerlendirildiğinde nerede durmaktadırlar? İnsanın tecrübe ve bilgilerinin değişmesi ve çoğalması ile akıllı değişir mi?

Bilgilerin akıl, duyu ve tecrübe gibi farklı vasıtalarla teşekkülü tartışma konusu yapıldığı gibi idrakin nerede gerçekleştiği de tartışma konusu yapılmıştır. Bazı düşünürler idrakin duyuda bazıları da duyu vasıtasıyla nefiste gerçekleştiğini savunmuşlardır. Zerkeşî bu ayrımı bize alegorik bir anlatımla aktarmaktadır. İdrakin duyuda gerçekleştiğini söyleyenlere göre duyular kralın kapısındaki muhafızlardır. Muhafız aldığı bilgiyi krala iletmektedir. Bu durumda duyular bizzat idrak araçları olmaktadır. Buna hayvanların akıllı olmadığı halde duyularla idraki örnek vermişlerdir. Diğer görüşe göre ise idrak, nefiste gerçekleşir. Duyular bir evin pencereleri gibidir. Kral farklı duyular/pencerelerden farklı idrakler elde etmektedir. Burada idraki gerçekleştiren akıldır. Duyular, bilginin kendisi değil, onu nefse aktaran vasıtalarlardır. Uykuda gözü açık olduğu halde görmeyen birisinin durumu bu görüşü desteklemek⁷¹ için örnek verilir. İslam düşüncesinde duyuların idrak araçları olduğu görüşünden ziyade duyu organları vasıtasıyla idrakin akılda gerçekleştiği tezi daha çok tercih edilmiştir. İmam Eş'arî, Bâkılânî ve Cüveynî gibi kurucu Eş'arî düşünürler bu görüştedir. İleride kısaca değinileceği üzere Mu'tezilî düşünürlerin de bu minvalde düşündüğü söylenebilir.

Aklın bilgi ile ilişkisini ortaya koyan kavramlardan bir tanesi de “akıl oluşumu/tekvînü'l-akl” kavramıdır. Bugün toplumların kültürel veya dini aidiyetlerine bağlı olarak gerçekleşen düşünüş tarzının ifadesi olarak akıl, toplumun kültürel aidiyetleri bağlamında değer-bilgi ilişkisi ekseninde şekillenmektedir. Aklın oluşması toplumsal eğitim, tecrübe, birikim ve aktarım üzerine varlık bulan bir düşünsel mirası ifade etmektedir. Böyle bir akıl ancak kültür, bilgi ve değer varlığında kendisini göstermektedir. Batı akıllı, Arap akıllı, İngiliz akıllı gibi tanımlamalar, tarihsel tecrübe neticesinde teşekkül eden bilgi, kültür ve değer düşünüş tarzı üzerindeki belirleniminden kaynaklanmaktadır. Burada aklın belli bir tarihsel süreç içerisinde kültürel aidiyetlerle biçimlendiğine vurgu yapan Muhammed Abid el-Cabirî'ye atıfta bulunmak yerinde olur. Akıllı “bir düşünce aracı olarak düşünce” ile tanımlayan Câbirî, “Arap akıllı”nın Araplığını ait olduğu kültürle özdeşleştirmekte ve kültürel atmosferde şekillenen ilke ve kurallar bütünü/bilgi sistemi olarak açıklamaktadır.⁷² O, İslam düşüncesine ilişkin görüşlerini “oluşturulmuş akıl (mükevven akıl) üzerinden temellendirilmektedir.

Duyu tecrübesine bağlı olarak gelişen ve bu süreçte elde edilen temel ilkeler, aklın oluşmasını ve gelişmesini sağlamaktadır. Duyu ile akıl arasında zorunlu ve doğrudan bir gereklilik ilişkisi vardır. Duyu, tecrübe ve gözleme bağlı olarak akıl teşekkül etmektedir. Bu izah tarzı John Locke'un (1632-1704) zihnin bir “tabula rasa (boş levha)” konumunda olduğunu, insanın bilgilerinin tamamı duyum ve düşünüm dediğimiz deneyime bağlı olduğunu anlayışıyla örtüşmektedir.⁷³ Locke'a göre doğuştan insan zihninde hiçbir ilke ve bilgi verili olarak bulunmamakta, süreç içerisinde deneyimleme ve eğitime bağlı olarak bilgiler, ilkeler ve kavramlar teşekkül etmektedir. Locke'dan yedi asır önce yaşayan Kâdî Abdülcebbar'a göre de tüm bilgilerimiz duyum ve algıya dayanmaktadır. Onun epistemolojisinde algı-akıl ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre insan, apriori/önsel bazı bilgilerle donatılmamış aksine kişide bilgiler varlıkla kur-

71 Zerkeşî, *Lukatü'l-'aclân*, 6-7.

72 Muhammed Âbid el Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz, 1997), 20-23. Cabirî, Fransız filozof Andre Lalande'nin (ö.1963) “oluşturucu/mükevvin” ve “oluşturulmuş/mükevven” akıl tasnifini esas almakta görüşlerini “oluşturulmuş” akıl üzerinden açıklamaktadır.

73 İlyas Altuner, “Locke'un Doğuştan Düşünceler Eleştirisi ve Tabula Rasa Olarak Zihin”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 0/21 (2012), 113.

duğu ilişki neticesinde kendisinde hâsıl olan idrakler neticesinde oluşmaktadır. O, algı ile akıl arasında, bir başka ifadeyle idrak güçleri ile bilgi arasında karşılıklı bir ilişki öngörmekte, akli (bazı özel bilgileri) hakem kılmaktadır. İnsan duyu ve tecrübe ile bilgilerini oluşturmaktadır.⁷⁴ Duyuların sağladığı idrakler olmazsa diğer akli bilgilerimiz teşekkül etmez. Duyusal bilgi, akli bilginin temelidir. Ancak Kâdî Abdülcebbar, bununla duyu bilgisinin (ulûmu'l-idrâkiyye) akli bilgi (ulûmu'l-akliyye) üzerine –ondan daha açık ve kuvvetli olduğu için- yargılayıcı olduğunu kast etmez. Fakat ona göre algılarımızın ve idraklerimizin âkil/bilen tarafından kavramsal hale getirilmesi gerekir. Bu da ancak akılsal bilginin devreye konulması ile mümkün olabilmektedir. Akli istidlal süreçleri (sahih nazar ve doğru istidlal yöntemleri) işletilmeden sükûnu'n-nefs (zihni kesinlik) oluşmaz, zihni kesinlik oluşmadığı takdirde de bilgi de oluşmaz. Bilgilerin doğruluğu akılla denetime tabii tutulur.⁷⁵ Kâdî'nin bu izahından aklın, duyusal ve akli idrakler sonucu yapılan düşünme eylemi/nazar ile nefiste oluşan bazı özel bilgilerden teşekkül ettiği anlaşılabilir.

İnsanın doğumuyla beraber bilişsel bir sürece girdiğine ve bilgilerin idrak araçları üzerinden elde edildiğine Kur'an-ı Kerim'de açıkça işaret edilmektedir. Aşağıdaki ayet-i kerimeden insanın doğuştan varlığın bilgisine sahip olmadığı ve varlığın bilgisine idrak melekeleri olan kulaklar, gözler ve kalpler ile eriştiği vurgulanmaktadır. “Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.” (Nahl Suresi 78). Bu ayet, doğruyu yanlıştan ayıran temyiz gücünün (akıl) ve bazı bilgilerin insanda verili olarak bulunmadığına delalet etmektedir. Aksine bilginin aracı olarak verili bulunan akla değil, bilginin elde edilmesinin araçlarına gönderme yapılmaktadır. Fahreddin Râzî tefsirinde bu ayeti şöyle yorumlamıştır: İnsan doğuştan herhangi bir bilgi sahibi olarak doğmamakta ancak yaşam süreci içerisinde duyusal ve nazari idraklerle bilgilerini olgunlaştırmaktadır.⁷⁶

İslam düşüncesinde akıl ile bilgiyi özdeş kabul eden düşünürler bulunmaktadır. Ebu İshâk İsferyânî ve bazı bilginler aklın bilgi ile aynı şey olduğunu dile getirirlerken filozoflar ise bu ikisinin arasını ayırmaktadırlar.⁷⁷ İmam Eş'arî, akıl-bilgi özdeşliğini ilkesel olarak kabul etmekte ancak dilsel ve örfi kullanım açısından rezerv koymaktadır. İmam Eş'arî, her ne kadar akli bilgi olarak tarif etmişse de mutlak olarak bir şey bilene “akil” denilemeyeceğini de dile getirmektedir. Çünkü bu kullanım hem yanlış anlaşılmaya yol açabilmekte hem de bu konuda bir fikir birliği bulunmamaktadır. Zira örfte “âlim” kavramı her türlü bilgi bilen için değil özel bazı bilgilere sahip kimseler için kullanılır. Özel bazı bilgileri bilmediği halde –dini bilgi gibi- çok bilgiye sahip olana mutlak âlim lafzı kullanılmaz. “Mutlak akıl” niteliği de, nazar ve istidlal yoluyla elde edilen özel bilgilere sahip olan kişi için kullanılır. “Mukayyed akıl” ise bazı bilgilere vakıf olan için kullanılmaktadır. İmam Eş'arî hem akıl hem de bilgi için mutlak-mukayyed ayrımı yapmaktadır.⁷⁸ Yukarıda da ifade edildiği üzere Bâkılânî gibi ilk dönem kelâmcıların önemli isimleri akli “bir kısım zorunlu bilgiler” ile özdeş kabul etmişlerdir. Aklın bilgi ile özdeş olduğunu dile getirmek zor ise de akıl olmadan bilgi, bilgi olmadan da akıl olmayacağı açıktır. Bu nedenle akıl ile bilgi arasında şart-meşrut ilişkisi gibi bir bağımlılık veya iltizamî ilişki söz konusudur. Kişiyi cahil olmaktan men eden şey bilgi, bilgili kılan şey de akıldır. Buradaki akıldan kasıt varlığın bilgisini idrak ise bu durumda akıl bilgi olmaktadır. Varlık ve varlıklar arası ilişkilerin bilgisini idrak eden ve bilen kişi bilgili olmaktadır. Bir bilgi/akıl başka bir bilgiyi, inancı ya da zannı gerektirebilir. Çünkü bu biliş durumları, başka biliş durumlarına dayanmaktadır. Kavram ve önerme bilgisi olmadan başka bir bilgi/hüküm doğmaz. Bu durumda bilgiyi doğuran başka bilgiler/akıl olmaktadır. Kişinin varlığa ilişkin bilgisi arttıkça akli güçlenir/bilgisi çoğalır. Aklın güçlü olması ile bilginin artması arasında doğrusal bir ilişki kurulabilir. Bir kişiyi diğerlerine nazaran akıllı kılan şey, kişinin o şey hakkında sahip olduğu bilginin nitelik ve niceliğidir.

Cüveynî, akıl ile bilgi arasında şart-meşrut ilişkisi kurmakta, zorunlu bilgi olmadan da aklın var olabileceğini dile getirmektedir. Ona göre bilgi şart, akıl ise meşrut olmaktadır. Şart ile meşrut aynı şeyler olmadığına göre akıl zorunlu bilgi değildir. Aklın olabilmesi için zorunlu bilgi şart ise, akıl meşrut olur, o halde akıl zorunlu bilgiye indirgenemez. Bununla beraber akli bir sıfat olarak niteleyen Cüveynî akıl ile

74 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. İbrahim Medkur (Kahire, t.y.), 12/58.

75 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, t.y., 12/58.

76 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Darü İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 20/250.

77 Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fikh*, 1/85.

78 İbn Fûrek, *Makâlatü Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 29.

bilgi arasına şöyle bir ilişki kurmaktadır: “Akıl, nazari bilgilerin dayanağı olan zorunlu bilgileri esas alan ve sabit olan bu bilgilerden hareketle nazari bilgilere ulaşmayı sağlayan bir sıfattır.”⁷⁹

Akıl ile bilgi arasında mutlak bir özdeşlik değil bağımlı ve iltizamî bir ilişki kuranlar daha ağırlıktadır. Muhasibi akıl ile ilim arasındaki ilişkiyi göz ile ışık arasındaki ilişkiye benzetmektedir.⁸⁰ Görmek için ikisinin de varlığı gerekir. Ama ne göz görmek için yeterlidir ne de ışık. Akıl ile ilim arasındaki ilişki de bunun gibidir. Gazzâlî ilim kavramını izah ederken kullandığı ayna metaforu akıl-bilgi ilişkisini açıklayıcı bir niteliktedir. Buna göre aynanın yapısında üç unsur bulunmaktadır: Bunlardan biri ana madde (demir/cam), biri cila/parlaklık, diğeri aynaya yansıyan (intiba) varlıktır. Aynanın ana maddesi insanoğlunun cevherine, aynanın parlaklığı insan nefsinde garîze olarak bulunan akla, akıl aynasına yansiyarak tasavvur ve tasdik yoluyla idrak edilen hususlar ise ilim kavramına tekabül etmektedir.⁸¹

Aklın bilgi üzerinden temellendirilmesi veya akıl ile bilgi arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulması, birçok eleştiri ve izahı beraberinde getirmiştir. İbn Teymiyye aklın bilgi olarak nitelendirilemeyeceğini ancak onun akıllıda arızî bir sıfat olarak bulunduğunu belirtmektedir. Bilgi ile akıl arasında, amel ile ilim arasında bağımlı bir ilişki öngörmekte, neyin faydalı ve neyin zararlı olduğunu temyiz edene akıllı denildiğini vurgulamaktadır.⁸² Yine akıl ile bilgi arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulması halinde her akıllının bilgi sahibi aynı şekilde her bilgi sahibinin akıllı olması gerekir. Oysa bir kısım bilgilere sahip olan kişilere akıllı denilmediği gibi bazı bilgilere sahip olmayanlara da akıllı denildiği bilinmektedir. Şayet akıl bilgi olsaydı, duyular neticesinde kendisinde idrak oluşan canlılara, hatta hayvanlara “akıllı” denilmesi icap ederdi. Oysa bunun böyle olmadığı açıktır. Bu nedenle akıllı bilgi üzerinden tanımlayanlar aklın bir kısım özel bilgiler olduğunu dile getirmekle bu eleştirileri savuşturmaya çalıştıkları söylenebilir. Akıl; aklî istidlal neticesinde kendisinde oluşan sistemli bazı bilgilere denilmektedir. Bir diğer eleştiri Allah için âlim sıfatı kullanıldığı halde ‘âkil sıfatının kullanılmamasıdır. Şayet aynı anlamda olsalardı o zaman ‘âkil sıfatını Allah için kullanmakta bir beis olmazdı. Allah için bu sıfatın kullanılmamasının temel nedeni, ilahi bilgilerin anlama ve istidlal neticesinde elde edilmeyişidir.⁸³ İlahi bilgi ile beşerî bilgi mahiyet, keyfiyet ve yöntem açısından aynı düzlemde ele alınamazlar. Dolayısıyla bir anlamda insanda oluşmuş akıl, nazar ve tecrübe sonucunda elde ettiği bilgilere dayanmaktadır. Burada aklın teşekkülünde insanın varlığa ilişkin bilgisinin keyfiyeti ve kemiyeti esas alınabilir. Aklın teşekkül etmesi insanın biliş durumları ve seviyesi üzerinden temellendirilmektedir. Oysa Allah’ın insanlarda verili olarak yarattığı akılda insanın rolü söz konusu değildir. Bir kısım düşünürler –ki bunlar içerisinde felsefeci, kelâmcı, tasavvufçu ve fıkıhçılar bulunmakta- akıllı Allah’ın insanların irade, düşünme ve tecrübesinden bağımsız bir şekilde evvel emirde insanda yarattığı bir alet, nimet ve lütuf olarak anlamışlardır. Böyle bir akıl telakkisinde, verili akıl gerekçesiyle kişinin akıllı geliştirme ve kullanma bilinci doğal olarak daha zayıf kalmaktadır.

3. AKLIN ONTOLOJİK ZEMİNİ

Aklın ontolojik açıdan neye tekabül ettiğini cevaplamak kolay olmamakla beraber aklın maddi ve uzamsal olduğunu kabul edenler ile cevher ve garîze olarak tanımlayanların bu soruya daha net cevap verecekleri açıktır. Akıllı bu zeminde izah edenlerin ona ontolojik bir konum atfettikleri ve mevcudiyetini kabul ettikleri söylenebilir. Buna göre akıl ya fiziki bir varlık/beyin ya basit bir cevher ya da potansiyel bir kudret olarak Allah tarafından insanda yaratılmıştır. İslam düşüncesinde aklın insan bedeninde somut bir varlığının ol-

79 Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh.*, 1/19.

80 Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fikh.*, 1/85.

81 Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/34. Gazzâlî'nin ayna metaforu üzerinden bilginin doğruluk değerine ilişkin değerlendirmeleri oldukça dikkat çekicidir: Bir aynanın tümsek veya çukur olması halinde, ona ilişen görüntünün farklılık göstereceği açıktır. İnsanoğlu da kendisine gelen verileri, sahip olduğu değer yargılarına, bilgilere ve benimsediği ilkelere bağlı olarak farklı bir şekilde okuyabilmektedir. Akıllı bir ayna kabul edersek, kendisine yansıtılan eşyanın gerçeklik bilgisi, aynanın yapısına ve niteliğine bağlı olarak şekillenecektir. İnsanların bilinç durumları ve zihni kabiliyetleri birtakım dini ve fikri görüşlerine, heva ve heveslerine bağlı olarak vaziyet alabilmektedir. Bu durumda akıl, tıpkı tümsek veya çukur aynanın eşyayı olduğundan farklı göstermesi gibi, varlığın bilgisini farklı idrak ederek hakikatten uzaklaşabilmektedir.

82 İbn Teymiyye, *Risale fi'l-'akl ve'r-ruh*, 32-33.

83 Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, t.y., 11/386; el-Hın, *el-Kat'î ve'z-zannî*, 47.

madığı görüşü daha baskın olduğundan, akıl olgusu soyut, cism-i latif, kalpte bir nur veya basit bir cevher üzerinden izah edilmiştir. Akletmenin merkezinin ne olduğu sorusuna ise genellikle kalp cevabı verilmiştir. Bu eylemin dimağ/beyin tarafından gerçekleştiğini savunanların yanında ruhani bir güç tarafından yapıldığını dile getirenler de olmuştur.

Kelâmcıların akıl tanımlarında esas aldığı yaklaşımlardan birisi de cevher-araz teorisi bağlamında yaptıkları temellendirmelerdir. Mütekaddimûn dönemi Eş'arî ve Mu'tezilî düşünürlerin çoğu aklın araz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Kelâmcıların akli bilgi, garîze, alet ya da sıfat kavramlarıyla tanımlamaları onun araz olduğu görüşüne hâlel getirmez. Aklın çeşitli yollardan bilgi elde etmemizi sağlayan bir sıfat ya da bilgilerin temelini oluşturan bir takım zorunlu bilgiler olması şeklindeki yaklaşım onun araz oluşuna delil kılınmıştır. Aşağıdaki alıntı kelâmında aklın sıfat, bilgi, ilke ve alet olarak araz düzleminde ele alındığına ve kelâmcıların kahir ekseriyetinin de bu görüşte olduğuna özlü bir şekilde işaret etmektedir:

“Ancak akıl ister bir garîze veya sıfat olarak isterse de bilgi olarak tanımlansın, cevher-araz teorisiyle düşünen mütekaddimûn dönemi kelâmcılarınca bir araz olarak kabul edilmeye devam etmiştir. İşte bir araz olarak akıl, ya çeşitli yollardan elde ettiğimiz bilgileri almamızı sağlayan sıfattır ya da bu bilgilerin temelini oluşturan ve yine bilgi olan zorunlu ilkelerdir. O halde akıl, dili öğrenmenin, nesnelere düşünmenin ve anlamları ayırıştırmanın ilkesidir. Diğer deyişle akıl, dilde oluşan bütün içeriklerin ilkesidir. Kelâm ilminin meseleleri açısından baktığımızda akıl, Kur'an'ın bütününden çıkardığı genel ilkeler (veya kuşatıcı bilgiler) ile dilin içeriklerini teşkil eden bilgilerden hareketle, şeyler hakkında oluşturulan genel tasavvurları dikkate alarak kelâm meselelerinin konularına vakıya mutabik yüklemeler yapma işlevi gören bir araç olarak düşünülebilir.”⁸⁴

Doğru kararlar verme yeterliliğine ve sağlıklı çıkarımlarda bulunabilme seviyesine bağlı olarak aklın zayıf ve güçlü ya da kişinin zeki ve ahmak olarak nitelenmesi gibi keyfiyetler akli araz olarak değerlendirme imkânı vermektedir. Aklın niteliği, kişinin sahip olduğu bilgilere, bilişsel süreçlerine ve bu sürece dâhil olan çeşitli etmenlere istinaden oluşmaktadır. Kişinin idrak gücüne ve seviyesine bağlı olarak işleyen akıl, düşünme, çıkarımda bulunma, soyutlama, doğruyu ve yanlış bilme eylemlerini gerçekleştirebilmekte; şek, zan, itikad ve bilgi gibi farklı zihin durumlarına sahip olabilmektedir. Fiil ve nitelik üzerine dayanan akıl cevher değil ancak araz olabilmektedir.

Kelâmcıların “insan” telakkilerinin de akıl konusuna ilişkin görüşlerinde farklı anlamalara zemin hazırladığı söylenebilir. İnsanı ruh-beden düalizminden müteşekkil gören müteahhirûn kelâmcıların akıl telakkileri bu ayırım üzerine temellendirilmektedir. Bu anlayış akli ruha ve nefse ait bir cevher, garîze veya kuvvet olarak nitelemektedir. Ancak insanı ruh-beden ayırımında değil aynılığında ya da sadece beden de gören Eş'arî, İbn Fûrek ve Kâdî Abdülcebâr gibi ilk dönem kelâmcılarda akıl bir fiil ya da nitelik olabilmektedir. Düşünme eylemi, insanın bilgi aktarılarından kendisinde hazır bulunan bilgileri bir bütün olarak kullanması sonucu gerçekleşmektedir. Bu durumda akıl değişime uğrayabilen arazi bir kuvvet ya da bilgi olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda düşünme eyleminin doğrudan akla değil de kalp, göz, kulak, fuad gibi insanın organlarına yüklendiği görülmektedir. Aklın ontik bir mevcudiyetinden ziyade onun epistemik süreç içerisinde faal oluşuna vurgu yapılmaktadır. Bir varlığın ismi olarak akıldan bahsedilmemekle birlikte akletme süreci fiil kipinde birçok yerde kullanılmaktadır. Bu durumda akıl, irade ve bilgi sahibi kişinin akletme/düşünme eyleminde bulunması durumunda varlık kazanan bir olguya dönüşmektedir. Düşüncede/fikirde de durum aynıdır. Düşünce ancak düşünme eylemi sonucunda varlık bulan anlamlara tekabül etmektedir. Akletme süreci de ya duyumsamaların sağladığı veriler ya da insanda hazır bulunan bilgiler –ki bunlar zorunlu, kesbi, duyusal ve akılsal bilgiler olabilir- kullanılarak gerçekleştirilebilmektedir. Bu nedenle kelâmcılar, bilgi konusunu nazar ve istidlal kavramları üzerinden temellendirmişlerdir. Aklın varlığı ancak nazar ve istidlalin gerçekleştiği durumlarda söz konusu olabilir. Nazar; duyusal veriler/bilgiler ve akli/man-tıksal bilgiler/önergeler üzerine gerçekleşir. Bu yapılmadığı durumda bilgi ortaya çıkmaz. Dolayısıyla akli, bilgi kavramı etrafında izah edenler onun cevher, ruh veya alet olarak ontik bir mevcudiyetinden ziyade bilişsel süreçlere tabi olan bir araz, nitelik ve kabiliyet şeklinde ele alarak onun epistemik değeri üzerinde durmuşlardır. Bilgi ancak düşünme/nazar, anlama/fehm, kavrama/idrak, çıkarsama/istidlal ve hükme var-

84 Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, 86.

ma/istinbât gibi aklî süreçlerin işletilmesi neticesinde gerçekleşir. Bu durumda akıl, varlıkları/bilinenleri ve bilinenler arası ilişkileri birbirleriyle bağlantı kurarak kıyaslayan, benzerlikler ve farklılıklar üzerinden çıkarımda bulunan bir yetenek olarak okumak gerekir. Akıl ontik bir gerçeklikten ziyade, insanın bütün bilişsel yönlerinin bir şekilde rol aldığı düşünme kapasitesidir. İnsan bu kapasite ile akıl yürütmekte, mantıksal diskurda bulunmakta, deliller toplamakta ve bunlardan sonuçlar çıkarmaktadır.⁸⁵ Bu durumda akıl varlıklar arasında özdeşlik, ayrılık ve benzerliklerden hareketle hükme varma yeteneğidir. Dolayısıyla akıl kavram oluşturma ve bunlara göre hükmetme kapasitesidir.

Aklı bir kısım zorunlu bilgiler olarak değerlendirenler bu bilgilerin insanda verili olarak mı bulunduğu yoksa bu bilgilerin doğuştan sonra duyu ve idrakle ilişkili olarak mı oluştuğu hususunda görüş ayrılığı içindedirler. Aklı garîze kabul edenlerin içinde garîzeyı zorunlu bilgi olarak kabul edenlerin yanında, onun duyu ve tecrübe sonucu yaratıldığını söyleyenler de bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebâr ve Fahreddin Râzî zorunlu bilgilerin insanda verili olup-olmadığını tartışmaktadırlar. Kâdî Abdülcebâr, zorunlu bilgilerin insanda doğuştan bulunmadığını, duyu ve tecrübe sonucu kendisinde oluşan tümel bilgilerden oluştuğunu dile getirmektedir.⁸⁶ Aynı şekilde Fahreddin Râzî de insanın doğuştan bütün bilgilerden yoksun olarak doğduğunu, Allah'ın evvelî bilgileri dahil tüm bilgileri duyu ve tecrübe vasıtasıyla insanda yarattığını dile getirmektedir.⁸⁷

Akıl kavramı çoğu zaman sözlük anlamlarının ihtiva ettiği manalara uygun bir şekilde ele alınmıştır. Akla; akıllı kişinin sahip olduğu bilgilerin/ilkelerin onun günah işlemesine ve arzularına engel olması manasının verilmesi aklın sözlükte menetme ve engelleme manasına uygun bir izahtır. Yine aklın “bağlanma” anlamında kullanılması; akıl yürütmeyi gerçekleştiren temel ilkeler, tıpkı devenin ayağının kazığa bağlanması gibi kişiyi de düşünme eyleminde bazı ilkelere/bilgilere bağlamakta, yükümlülüklerine bağlı olarak hareket etmeyi gerektirmektedir. İslam kelâmında akıl-baliğ kişinin ilk mükellefiyetinin/vacip olan şeyin ne olduğu sorusuna “nazar” veya “marifetullah” cevabı verilmesi anlamlıdır. Bu bilinçle hareket eden kişinin “Zorunlu Varlığı” bilme eylemi salt bir bilmeden ziyade *niyetli bir bilmeyi* ifade eder. Köken olarak bir yere bağlanma anlamı taşıyan akıl olgusu, rasyonel zeminde ve bir “beyyine”ye dayalı bağlanmayı içermektedir.⁸⁸ Yaratıcını bilmesi ve O’na inanması akli delillere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Akıllı kimseler, kavramlar ve olaylar arasında tutarlı bağlantılar kurarak delillerden ve cahillerden ayrılmaktadır. Akıllı bir insanın perspektifinden bakıldığında insanın mutlak özgürlüğünü sınırlayan şeyin, aklın vaz ettiği ilkelere ve değerlere bağlılıktır ki bu, aklın sözlük anlamına da uygundur. İnsanın sahip olduğu bilgiler onu yanlış yapmaktan alıkoyacak, cehaletten men edecektir. Arapların, devenin bağlanması üzerinde kullandıkları akıl kavramı, hem belirli ilkelere bağlı sabit, sağlam ve ilkeli bir duruşu hem de sınırlı oranda bir hareket özgürlüğüne sahip olmayı ifade eder. İnsan düşündükçe, bilgi sahibi oldukça hareketlerini, eylemlerini hatta duygularını o bilgiler muvacehesinde şekillendirme gayretinde olur. Sınırsız, amaçsız ve anlamsız eylemlerin değersizliğinin farkında olduğu için doğrularına, ilkelere ve bilgilerine bağlı olarak hareket etmeyi önceler. Akıllı insan, sahip olduğu bilgi ile doğru davranma becerisine sahip kişi demektir. Dolayısıyla akıl, kişinin doğru yoldan sapmasına engel olur.⁸⁹ Bu izah tarzı modern epistemolojide Wittgenstein ve Ryle’da görülmektedir. Onlara göre kişi, maddi veya gayri maddi tuhaf bir tür gizemli içsel bir organa sahip olduğu için değil, belirli ölçüde kendiliğinden olan ve nispeten karmaşık bir organizasyon sergileyen davranışlarda bulunma kapasitesine sahip olduğu için akla sahiptir. Bir diğer ifadeyle zihin (akıl) zekice davranma kapasitesi olan yaratıklara atfedilen bir şeydir.⁹⁰

Aklı insanda yerleşik bir öz, cevher veya cism-i latif olarak değil de insanda oluşan bir bilgi ve araz olarak telakki etmenin artıları nelerdir? Aklın bir bilgi olarak telakki edilmesi halinde, aklın gelişiminin

85 Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), 84,193.

86 Cengiz, “Kâdî Abdülcebâr’ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, 19.

87 Bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 20/250-251.

88 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 83-84.

89 Cürcâni, *Ta'rifât*, 249.

90 John Heil, *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction* (New York, NY: Routledge, 2004), 59; Heil, *Zihin Fel-sefesi*, 100-101.

kişinin çabasına bağlı olduğu kabul edilecek ve sorumluluk alınacaktır. Kişi, idrak melekelerini ve duyuşsal araçları işleterek bilgisini artırma, doğrulama ve kesinleştirme çabası sayesinde bilgisini, dolayısıyla aklını güçlendirmiş olacaktır. Verili bir cevher olarak akıl, teslimiyeti ve verilenle iktifa etmeyi beraberinde getirir. Bilişsel süreçlerin işletilmesi neticesinde elde edilen bilgilerin akıl olarak telakki edilmesi, güçlü akıl motivasyonu ile daha çok doğru bilgi elde etmeyi gerekli kılacaktır. Hayatın işleyişinde ortaya çıkan siyasal, sosyal, ekonomik ve hukuki meseleler karşısında kişinin sahip olduğu bilgi ve tecrübe, onu âkil bir kişi ve meselelerin çözümünde başvurulmuş bir şahsiyet yapacaktır. Aynı şekilde akıl/bilgili kişinin problemler karşısında yaptığı tespitler, çıkarımlar ve çözümlenmeler onun idrak kapasitesini doğru, etkili ve verimli işletmesine dayandırılmaktadır. Akıl kavramının bir anlamı da ilişki kurmak, ilişkilendirmektir. Tıpkı devenin yularını kazığa bağlamak anlamındaki ilişki kurmak ve ilişkilendirmek gibi. Akıllı kişi kavramlar, önermeler ve olgular arasında ilişki kuran, bu ilişkilendirmeler sonucunda çıkarımlarda ve soyutlamalarda bulunarak yeni ve doğru bilgilere ulaşmış kişidir.

SONUÇ

Sözlükte birçok anlama gelebilen akıl, müşterek bir kavram olduğundan birçok tartışmaya konu olmuştur. Kavramın çok anlamlı olması, düşünce geleneklerinin akıl tanımlamalarına yansıdığı gibi onların varlık ve bilgi anlayışları da akıl tanımlarını etkilemiştir. Bununla beraber akıl cevher, kuvve, meleke, alet, yeti ve bilgi gibi bazı kavramlar esas alınarak tanımlanmıştır. Felsefî ve tasavvufî çevreler ile geç dönem kelâmcılarda aklın Allah'ın, insan nefesine yerleştirdiği latif bir cisim, basit bir cevher, potansiyel bir garîze ve ruhani bir kuvvet olduğu, maddî olmadığı ancak maddeye tesir (tedbîr) ettiği görüşü öne çıkmaktadır. Bu yaklaşımlardan farklı olarak bazı Mu'tezilî düşünürler ile ilk dönem Eş'arî kelâmcılarda karşılık bulan aklın sözlük anlamına da uygun düşen aklın bilgi/ilim kavramıyla tanımı üzerinde pek durulmamıştır.

Aklın mahiyetine dair görüşler, cevher-araz teorisi çerçevesinde iki temel kategoride değerlendirilebilir: Bunlardan ilki aklın insan nefesine yerleştirilmiş basit bir cevher, fitri bir garîze veya potansiyel bir güç olduğu düşüncesidir. Bu kavramlarla yapılan tanımlarda akla ontolojik bir konum verilmekte ve aklın insanın nefsinde verili bir güç olarak bulunduğu ifade edilmektedir. İnsanda verili bulunan akıl bir ayırıştırma/temyiz gücü olarak işlev görmekte, eşya ile ilişki kurarak birtakım soyutlamalarda ve çıkarımda bulunmaktadır. Aynı şekilde akıl nazarî ve istidlalî bilgilerin elde edilmesinde temel dayanak oluşturmaktadır.

İkinci kategori ise akli bilgi kavramıyla tanımlayan ilk dönem Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların daha ziyade tercih ettiği yaklaşımdır. Buna göre; akıl insanda verili olmaktan ziyade kişinin algı, idrak ve nazar sonucu elde ettiği bir kısım zorunlu bilgilerdir. Akli bilgi olarak tanımlayanların akıl ile bilgi arasında mutlak bir özdeşlikten ziyade karşılıklı, bağımlı bir ilişki biçimi öngördükleri söylenebilir. Duyusal ve nazari idrakler olmaksızın bilgi söz konusu edilemeyeceği gibi bu bilgiler arasında ayırıştırma yapma, ilişki kurma ve çıkarımda bulunma kapasitesi olmaksızın da akıl söz konusu edilemez. Bir kısım zorunlu bilgilerin insanda verili olup olmadığı da tartışıla gelmiştir. Bazı zorunlu bilgilerin verili bulunduğunu ifade eden bilginler bunun garîzî akıl olduğunu ve insanın bu zorunlu bilgilerden hareketle akli çıkarımlarda bulunarak yeni bilgilere (kesbi akıl) vardığını dile getirmişlerdir. Yine bu yaklaşım içerisinde zorunlu bilgilerin verili değil, süreç içerisinde insanın duyusal ve akli idraklerine dayanarak oluşan bazı bilgiler olduğunu savunanlar olmuştur. Bu görüşün tercihe şayan olduğunu söylemek mümkündür. Bu kategorideki akli, cevher-araz teorisi bağlamında değerlendirenler onun araz olduğundan hareket etmişlerdir. Aklın değişime konu olabilmesi ancak onun araz oluşu (bilgi, sıfat, fiil) ile izah edilebilir. Algısal ve nazari idraklerin varlığıyla birlikte aklın keyfiyetine yönelik yapılan zeki, ahmak ve cahil türünden nitelermeler, aklın ontik bir cevher oluşundan ziyade, bilme durumlarına ilişkin bir keyfiyet olduğunu göstermektedir. İnsanın sahip olduğu bilginin kemiyeti, keyfiyeti ve sağlıklı düşünme yeteneğine işaret eden bu nitelermeler aklın araz olmasını gerektirmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki akıl, algı ve idrak melekelerinin keyfiyetlerinin yanında kişinin eğitim, tecrübe ve birikimine bağlı olarak teşekkül ederek güçlenmekte ve buna bağlı olarak insanların akıl seviyeleri, akli çıkarımda bulunma, kavramsallaştırma ve muhakemede bulunma kapasiteleri artmaktadır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan. “Kelami Epistemolojide Aklın Değeri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2001), 97-130.
- Altuner, İlyas. “Locke’un Doğuştan Düşünceler Eleştirisi ve Tabula Rasa Olarak Zihin”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 0/21 (2012), 104-114.
- Bâküllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989.
- Câbirî, Muhammed Âbid el. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz, 1997.
- Cengiz, Yunus. “Kâdî Abdülcebbar’ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”. *Mukaddime* 2/2 (01 Şubat 2010), 1-22.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Kitabü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Dönmez, Süleyman. *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *el-İddetü fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali b. Sîr el-Mübârekî. 5 Cilt. yy, 2. Basım, 1990.
- Erdemci, Cemalettin. “Kelâm İlminde Aklın ve Naklin Etkinliği Problemi”. *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. 329-344. Elazığ, 2004.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. Ali b İsmail. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Darü'l-Hadis, 2009.
- Fahredden Râzî. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Darü'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Risale fî'l-akl*. ed. Maurice Bouyges. Beyrut, 1938.
- Firûzâbâdî, Meccuddîn. *Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyya Cabir Ahmed. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2008.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Mî'yârü'l-'ilm fî'l-mantık*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 2.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Mustasfa*. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b Muhammed. *el-Mustesfa min ilmi'l-usul*. thk. Muhammed Yusuf Necm. Beyrut: Dâru Sadr, 2010.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Bağdat, Yy., 1980.
- Heil, John. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York, NY: Routledge, 2. ed., 2004.
- Heil, John. *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*. çev. Seda Akbıyık, Merve Bilgili. İstanbul: Küre, 2020.
- Hın, M. Muaz Mustafa el-. *el-Kat'î ve 'z-zannî fî's-sübût ve 'd-delâle 'inde'l-usûliyyîn*. Dımaşk: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 2007.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *el-Hudud fî'l-usûl : (hudud ve'l-muvazaat)*. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlatü Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Di-niyye, 2005.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Risale fî'l-'akl ve 'r-ruh*. Dımaşk: Daru'l-Hicre, 2. Basım, 1988.
- İsfahânî, Ragıp el-. *el-Müfredât fî elfâzi'l-Kur'an*. ed. Safvan Adnan Davûdi. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*. thk. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Kasım. Kahire, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, İbrahim Medkur vd. Kahire, t.y.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*. thk. İbrahim Medkur. Kahire, t.y.
- Kavşut, Muhammet Sait. “İslam Felsefesinde Aklın Mahiyeti ve Sınıflandırmasına Genel Bir Bakış”. *Uluslararası Ekonomi Siyaset İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1/3 (15 Ekim 2018), 163-170.
- Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak. “Akıl Üzerine (Risâle fî'l-Akl)”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 9. Basım, 2014.
- Korkut, Ramazan. “Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük (Mâverî Edebü'd-Dîn ve 'd-Dünya Örneği)”. ed. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2020.
- Mâtürîdî, Muhammed ibn Muhammed. *Kitabü't-Tevhid*. ed. Bekir Topaloğlu. Beyrut: Daru Sadr, 1. Basım, 2007.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *Edebu'din ve 'd-dünya*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. thk. Mehmet Halife Doğan. İstanbul: Kayihan, 2013.

- Salîbâ, Cemil. *el-Mu'cemi'l-felsefî*. 2 Cilt. Beyrut: eş-Şirketü'l-'alemiyye, 1992.
- Soğukoğlu, Fehmi. "Kelâm ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 513-540.
- Teftâzânî, Sa'deddîn et-. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2017.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*. Beyrut: Daru Beyrutî, 2007.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Türker, Ömer. "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.
- Zerkeşî, Bedreddin ez-. *Luktatü'l-'aclân*. thk. Muhammed Cemaleddin el-Kasimi ed-Dımeşkî. Kahire: Medresetü Valideti Abbasi'l-Evvel, 1908.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkadir Abdullah Ani. Kuveyt : Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1992.
- Zeyne, Hüsni. *el-Akl inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Daru'l-Afâki'l-Cedid, 1978.

EXTENDED ABSTRACT

The definition of mind, its nature, characteristics, how its functions and its ontic nature have always been the subject of research and examination in the history of thought. Today, the relationship of mind with physical and mental structures such as the brain, consciousness, thought and language is examined in the context of philosophy of mind. There is a rich literature on the definition and nature of mind, which is the most important epistemic source in the Islamic thought. There are many views ranging from the mind being a tangible or intangible entity to its being an act or quality.

In the Islamic thought, the subject of existence has been discussed in the context of substance-accident, and the nature and existence of mind has been evaluated in the substance-accident theory. Opinions about the nature of mind can be evaluated in two basic categories in the context of the substance-accident theory: In the first category, the mind is considered as a substance. In this approach, the dominant view is that the mind is a simple substance, an inborn talent or a potential power placed in the human soul. In the definitions made with these concepts, an ontological position is given to the mind and it is stated that the mind is an inborn power in the human soul. The mind, which is bestowed upon man, functions as a separation power, and makes some abstractions by establishing relations with things. Generally, in the Islamic thought, the mind is considered as a spiritual element rather than a physical element. Some theologians have also adopted some definitions, defending that the mind is a “substance” or a “inborn talent” given to man by God, and they agreed with the general view. It is also clear that the theologians of the Mutaahirûn period based their opinions on these concepts when defining the mind. However, there are different evaluations about the definition, nature and ontic reality of the mind in the kalam of the Mutakaddimûn period.

In the second category, mind is defined and explained through accident. The fact that the mind can be subject to strengthening and weakening, in other words, to change, shows that it is an accident. The early Mu'tazilite and Ash'ari theologians, who defined the mind with accidents such as knowledge and action, adopted this approach. According to this approach, the mind is a part of the necessary knowledge that a person obtains as a result of perception, comprehension and thinking, rather than being given to the human beings innately. Here, there is a dependent relationship between mind and knowledge rather than an absolute identity. While knowledge consists of sensory and mental perceptions, the mind expresses the capacity to make inferences and make connections between these concepts and information.

This article briefly touches upon the definitions of the nature of mind in the light of theological literature, but mainly deals with the definitions of the theologians who define the mind on the basis of the concept of knowledge. Some of these theologians defined the mind as “knowledge”, “necessary knowledge” or “some essential knowledge” that occurs after the birth of the human being. This study includes some considerations about these definitions as well as some of their evaluations. The definition of mind through knowledge is more obvious in the early theologians. Under the influence of philosophical and mystical literature, the view that the mind is an immaterial substance has become more dominant in the theology of the Mutaahirûn period. The early theologians did not see the mind as an ontic existence (such as substance, intangible being etc.), nor did they see it as a given talent in man. On the contrary, they tried to define the mind through the concept of knowledge, which has an accidental and qualitative position. Although the mind is active when sensory and theoretical knowledge functions, it has been justified on some necessary knowledge, not all of them. It is seen that the theologians tried to define the theory of mind in the context of the dictionary meaning of the mind and built their epistemology on the thinking (nazar), which is the activity of the mind. The fact that the acquisition of sensory and theoretical knowledge brings about a change in the quality of the mind shows that it is an accident. Therefore, the mind is considered as an action and thinking ability depending on cognitive processes. Just as there is a necessary relationship between perception and mind, a mutual interaction relationship (talâzum) has been established between mind and knowledge rather than an absolute identity.