

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

İslam, Yeni Yüzyıl ve Bir Eylem Prensibi Olarak Akleden Kalbin Önemi

*Islam, the New Century and the Importance of the Reasoning Heart as a Principle of
Action*

İsmail POLAT

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Kırıkkale, Türkiye Dr., Ministry of National Education, Kırıkkale,
Türkiye

Ipolat09@hotmail.com Orcid: 0000-0001-5744-7362

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

13.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted

04.12.2024

Atıf/Cite: Polat, İsmail. "İslam, Yeni Yüzyıl ve Bir Eylem Prensibi Olarak Akleden Kalbin Önemi".

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 9/2 (2024), 519-543.

<https://doi.org/10.20486/imad.1515738>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Yeni yüzyıl ile birlikte İslam, çeşitli zorluklar, fırsatlar ve değişimlerle karşı karşıya kalmıştır. İslam ve Müslümanlar için yeni yüzyılın zorluklarını aşmak ve fırsatlarını değerlendirmek için birtakım öneriler sunulmaktadır. Hiç kuşkusuz bütün bu öneriler çok önemlidir. Zira İslam düşüncesini daha iyi anlamak, İslam'ın evrensel değerlerini vurgulamak, İslam toplumlarında pozitif değişimleri teşvik etmek ve Müslümanların hem birbirleri hem de diğer uluslarla ilişkilerinde diyalog, anlayış ve hoşgörüyü artırmak yeni yüzyılda önemli bir görev haline gelmiştir. Ancak İslam toplumlarının bu konuda istenen sonuca ulaşması, bu görevin hangi plan ve yönergeler setine uygun bir biçimde icra edilmesi gerektiği sorunu gündeme getirmektedir. Açıkçası bu da temel bir yaklaşıma veya bir eylem prensibine duyulan ihtiyacı ifade etmektedir. Bu makale, İslam düşüncesi bağlamında akleden kalp kavramını, bir eylem prensibi olarak ele almaktadır. Bu bağlamda öncelikle akleden kalp kavramının mahiyeti, ontolojik meşruiyet sorunu ve İslam'ın tarihi tecrübesinde yaşanan dönüşümlere etkisi ardından da Müslümanlar için yeni yüzyılda bir eylem prensibi olarak önemi irdelenmektedir. Bu makale, akleden kalp kavramını bir eylem prensibi olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ülkemizde spesifik olarak akleden kalbin rolünü inceleyen bir çalışma alan-yazında bulunmamaktadır. Kendine çizdiği sınırlar dahilinde konuyla ilgili akademik kaynaklarda ve yayınlarda literatür taraması yapılarak elde edilen bilgilerin analiz edilmesiyle hazırlanan bu çalışma, spesifik olarak akleden kalp kavramını bir eylem prensibi olarak incelemekle özgün ve alan yazına katkı sağlamakla önemli görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Eylem Prensibi, Akleden Kalp, Yeni Yüzyıl, Müslümanlar.

Abstract

With the new century, Islam has faced various challenges, opportunities and changes. Some suggestions are offered to seize the opportunities for Islam and Muslims to overcome the challenges of the new century. Undoubtedly, all these suggestions are very important. Because understanding Islamic thought better, emphasizing the universal values of Islam, encouraging positive changes in Islamic societies, and increasing dialogue, understanding and tolerance in Muslims' relations with each other and with other nations has become an important task in the new century. However, the fact that Islamic societies have achieved the desired result on this issue raises the question of which plan and set of instructions this task should be carried out in accordance with. Clearly this implies the need for a fundamental approach or a principle of action. This article discusses the concept of reasoning heart as a principle of action in the context of Islamic thought. In this context, firstly, the nature of the concept of reasoning heart, the problem of ontological legitimacy and its impact on the transformations in the historical experience of Islam, and then its importance as a principle of action for Muslims in the new century are examined. This article aims to introduce the concept of the reasoning heart as an action principle. There is no study in the literature in our country that specifically examines the role of the reasoning heart. This study, which was prepared by analyzing the information obtained by conducting a literature review in academic sources and publications on the subject within the boundaries it set for itself, is considered original and important by contributing to the literature by specifically examining the concept of the thinking heart as an action principle.

Keywords: Islamic Philosophy, Principle of Action, Reasoning Heart, New Century, Muslims.

Giriş

Günümüzde global düzeyde siyasi, ekonomik ve kültürel dinamiklerde yaşanan pek çok değişim, yeni bir döneme girdiğimizi açıkça göstermektedir. Hiç kuşkusuz İslam dünyası da bu değişimlerden önemli ölçüde etkilenmektedir. Geleneksel kavramların aşındığı ve yeni normların hızla oluştuğu bu dönemde mevcut kavramların ve düşünce modellerinin zorlandığını ve buna karşılık dünya genelinde yaşanan kaosa karşı etkili alternatiflerin bulunmadığını görebilmekteyiz. Bize göre bu, üzerinde ciddiyle durulması gereken önemli bir sorundur. Bu sorunla yüzleşmek, onu derinlemesine düşünmek ve birçok konuyu yeniden gözden geçirerek değişen dünya koşullarına ve karmaşaya karşı daha sağlam, sürdürülebilir çözümler bulmak gerekmektedir. Bu bağlamda, sağduyuya sahip olan herkesin aynı gündemi paylaştığını ve paylaşmak durumunda olduğunu söyleyebiliriz.

Tarihsel tecrübelerin yanı sıra modernizm ve sekülerizmin ulaştığı sonuçlar,¹ düşünsel anlamda insanlar üzerinde sınırlayıcı etkiler yaratabilse de İslam'ın insanların düşünme yetisini etkin şekilde kullanmalarını teşvik ettiği ve yaşamın farklı alanlarında ideal bir düzenin inşasına yönelik güçlü bir umut ve ilham kaynağı olmayı sürdürdüğü ifade edilebilir. Özellikle, farklılıklar arasındaki benzerlikler ve benzerlikler arasındaki farklılıklar bağlamında ontolojik bir meşruiyet sunan İslam, “tarihin sonu” ve “medeniyetler çatışması”² gibi insan düşüncesini kısıtlayan tezlerle karşı, geleceğe yönelik umut vadeden alternatif bir perspektif olarak öne çıkmaktadır. Nitekim bu tezler ve söylemler, düşünce ve eylem dünyasını statükoya teslim etmemizi istemektedir. Hâlbuki gelecek üzerine düşünmek, geçmiş ve şimdinin anlamı ve onun doğası üzerine bir görüşe varmakla mümkün olabilir. Aksi halde tasarımılanmış bir gelecek için hem geçmişini hem de şimdini kategorize etmekten öte bir sonuç elde edilemez. Bu anlamda bir yandan geçmişin emsalsiz, temel ya da baskın bir durumda olmadığını, şimdinin ise çok ilginç olduğunu ve çok yönlü analizlere tabi tutulması gerektiğini söyleme cesaretini göstermeliyiz. Bize göre bu cesareti, İslam'da yeri olan akleden kalp ile göstermek

¹ Modernizm'in sonuçları için bk. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994); Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yükseköğlü (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985); Mehmet Özyay, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007); Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler:1*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995); Erich Fromm, *Çağdaş Toplumların Geleceği*, çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2004); Jean Baudrillard, *Sessiz Yiğitlerin Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı yayınları, 2006); Bruce Steve “Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme”, çev. İhsan Çapcıoğlu-Ali Kirman, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 25-44.

² Geniş bilgi için bk. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996); Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012).

mümkündür. Akıl ve kalbin iş birliği yaparak imanın ve içsel anlayışın oluşturulduğu bir süreci temsil eden akleden kalp kavramı, Müslümanlar için bir yandan doğru epistemolojik bir zihnî hareketi, öte yandan da doğru iman ve itaatle hayatı inşa edici fiilî bir hareketi gerektirmektedir. Nitekim Kur'an'da, kalp kelimesi birçok ayette geçmekte ve insanın akletme, düşünme ve anlama kapasitesine atıfta bulunmaktadır. Böylece kalbin sadece duygusal bir organ değil, aynı zamanda düşünme ve kavrama aracı olarak da işlev gördüğü belirtilmektedir.³

Akleden kalp kavramı üzerine Türkiye'de doğrudan bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Ancak bu kavram tasavvuf, İslam felsefesi ve modern teolojik çalışmalarda dolaylı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Muhyiddin İbnü'l Arabî(ö. 638/1240), Ebû Hâmid el-Gazzâlî(ö. 505/1111),Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî(ö. 672/1273)ve Şehâbeddin Sühreverdî(ö. 632/1234)gibi İslam düşünürleri, kalbin akletme kapasitesini, yani manevî bilginin ve hakikatin bu yolla idrak edilebileceğini savunmuşlardır.⁴ Modern dönemde akleden kalp kavramı, daha çok tasavvuf çalışmaları içinde dolaylı olarak yer almaktadır.⁵ Özellikle Türkiye'deki akademik literatürde bu kavram, tasavvufi metinlerin yorumlanmasında ve İslam düşüncesinin manevî boyutunun incelenmesinde işlenmektedir.⁶ Bu açıdan mevcut literatürün, kavramın tarihsel ve teorik çerçevesini anlamak için önemli bir kaynak teşkil ettiği ve bu bağlamda gelecekte yapılacak çalışmalar için önemli bir temel oluşturduğu söylenebilir.

Kuşkusuz bu kavramın entelektüel ve manevi boyutlarının derinlemesine incelenmesi hem İslam düşüncesine hem de modern dünyada manevi yaşamın anlaşılmasına önemli katkılar sağlayabilir. Ancak, akleden kalp kavramının spesifik olarak incelendiği çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çalışmada bu kavram spesifik olarak ele alınmakta ve yeni yüzyılda Müslümanlar için bir eylem prensibi olarak önerilmektedir. Konuyla ilgili akademik kaynaklarda literatür taraması yapılarak elde edilen bilgilerin analiz edilmesiyle hazırlanan bu çalışmada, akleden kalp kavramının bir

³ *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Hac 22/46.

⁴ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017); İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya (Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985), I-XIV; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'ü'Ulûmi'd-Dîn* (Mısır: Dâru'l-Hayr, 1997); Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el- Kureşi el-Bekri es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif-Tasavvufun Esasları*, haz. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2023), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf*, haz. Amil Çelebioğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967).

⁵ Bk. Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017).

⁶ Bk. Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010).

eylem prensibi olarak ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda bir makale sınırlılığı içinde öncelikle akleden kalp kavramının mahiyeti ve ontolojik meşruiyet sorunu ve İslam'ın tarihi tecrübesinde yaşanan dönüşümlere etkisi, ardından da Müslümanlar için yeni yüzyılda bir eylem prensibi olarak önemi irdelenmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Akleden kalp kavramının kavramsal çerçevesine geçmeden önce eylem prensibine ilişkin kısa bir açıklama yapmak yerinde olacaktır.

1.1. Eylem Prensibi

“Eylem prensibi” veya “eylem ilkesi” terimi, felsefe ve etik alanlarında kullanılan bir kavramdır. Eylem prensibi, bireylerin veya grupların eylemlerine rehberlik eden veya bir kişinin ahlaki eylemlerini belirlemek için kullanılan temel ilkeler olarak tanımlanır.⁷

Bu konuda gerek Batı dünyasında gerekse İslam dünyasında pek çok düşünür veya teoriyensen birbirinden farklı açıklamalar yapmışlardır. Batı dünyasında Immanuel Kant (1724-1804), bu prensibi, ahlaki kurallar veya ahlaki görevler prensibi şeklinde açıklar. Buna göre, ahlaki eylemler belirli kurallara veya ahlaki görevlere uygun olmalıdır. Bu prensip, ahlaki normları vurgular ve kişinin ahlaki değerlerine ve sorumluluklarına dayanır. Kant'ın deontolojik etik teorisi, bu tür bir prensibi savunur.⁸ John Stuart Mill (1806-1873) eylem prensibini ahlaki iyi veya fayda prensibi şeklinde açıklar. Ona göre, bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, o eylemin sonuçlarına dayanır. Eylem, en fazla fayda veya ahlaki iyilik üretme potansiyeline sahipse doğrudur. Bu prensip, faydacılık (*utilitarizm*) olarak bilinen etik teorinin temelini oluşturur.⁹ John Rawls (1921-2002) ise bu prensibi ahlaki haklar veya adalet prensibi şeklinde açıklar. Ona göre, insanların ahlaki haklarına saygı göstermek ve adaleti sağlamak önemlidir. Eylemler, insanların haklarını ihlal etmeden veya adil dağılımı bozmadan gerçekleştirilmelidir. Bu prensip, adalet ve haklar teorilerinin temelini oluşturur.¹⁰

İslam dünyasında "eylem prensibi"ne ilişkin açıklamalar genellikle ahlak felsefesi, hukuk, siyaset ve toplumsal değişim bağlamında yapılmıştır. Bu alanlarda yapılan çalışmalar, İslam'ın eylem anlayışını çeşitli açılardan ele almakta ve hem klasik hem de modern bağlamda önemli katkılar sunmaktadır. İbn Miskeveyh (932-1030) ve Nasîrüddin Tusi (1201-1274) gibi düşünürler, eylem prensibini (erdemli eylemleri) ahlaki gelişim çerçevesinde ele alır.¹¹ Buna göre iyi bir eylem niyetle başlar, Allah'a yönelir ve topluma

⁷ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 8-15.

⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29-46.

⁹ John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar, (İstanbul: MEB. Yayınları, 1986), 3, 5, 19.

¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice* (London: Harvard University Press, 1971), 62-63.

¹¹ Geniş bilgi için bk., İbn Miskeveyh, *İbn Miskeveyh Ahlak Eğitimi Tehzibu'l ahlak*, çev. A. Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017); 41-46, 139, 158, 163-168; Nasîrüddîn Abu Cafer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 259-290.

Fayda sağlar. İslam Hukukunda farz, vacip, sünnet, mübah, mekruh ve haram gibi kategoriler birer eylem ilkesi olarak değerlendirilir. Burada eylemlerin niyeti ve sonucu, fıkhi değerlendirmenin temel kriterleri olarak görülür. Bu bağlamda Makasidü'ş-Şeria (şeriatın amaçları) teorisi, eylemlerin toplumsal faydaya dayalı olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Sözelimi Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî (1320-1388), bu prensibi ayrıntılı olarak işlemiştir.¹² Ali Şeriati, Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi modern düşünürler de daha çok İslam'ın toplumsal değişim ve adalet mücadelesini bir eylem prensibi (hareket felsefesi) olarak ileri sürer.¹³ Bunlara göre İslam, siyasi ve toplumsal eylemlere rehberlik eden bir sistem sunmaktadır. Eylem prensibine ilişkin bu açıklamalar sadece bazı düşünürlerin fikirlerini yansıtmaktadır. Daha geniş bir çalışma bunları bir bütün halinde açıklamayı sağlayabilir.

Hiç kuşkusuz eylem prensibi, birçok açıdan büyük önem taşımaktadır. Kısaca bunları şu şekilde sıralayabiliriz: İlk olarak eylem prensibi yönlendirme ve odaklanma sağlar. Bu açıdan eylem prensipleri, bireylerin veya grupların davranışlarını yönlendiren ve odaklanmalarını sağlayan bir kılavuz görevi görür. İnsanlar hangi değerlere ve hedeflere ulaşmak istediklerini belirleyerek, eylemlerini bu doğrultuda şekillendirirler. İkinci olarak eylem prensipleri, tutarlılık sağlar ve ahlaki karar verme sürecinde rehberlik eder. Kişinin veya grubun değerlerine ve inançlarına uygun olarak doğru ve etik davranışları belirlemek için bir çerçeve sunar. Üçüncü olarak eylem prensipleri, toplumsal düzenin kurulmasında ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynar. İnsanlar arasındaki ilişkilerde adil, etik ve sürdürülebilir bir temel sağlar. Toplumun güven, iş birliği ve adalet gibi değerlere dayalı olarak işlemesine katkıda bulunur. Dördüncü olarak eylem prensipleri, bireylerin veya grupların değerlerini ve inançlarını başkalarına iletmelerine yardımcı olur. Bu prensiplere dayalı olarak hareket eden kişiler, çevrelerine etki edebilir ve başkalarını benzer değerlerin önemini anlamaya teşvik edebilir. Son olarak eylem prensipleri, bireylerin ve toplumun kişisel ve toplumsal gelişimine katkıda bulunur. Doğru değerlere dayalı eylemler, bireylerin kendilerini ve başkalarını daha iyi anlamalarını, olumlu değişimlere katkıda bulunmalarını ve daha güçlü bir toplum oluşturmalarını sağlar.¹⁴

¹² Geniş bilgi için bk., Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde (Dârü İbn Affân, 1417/1997), 6/Mukaddime.

¹³ Geniş bilgi için bk., Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2019); Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2006); Ebul-A'lâ el-Mevdûdi, *İslâm'da Siyasî Sistem*, çev. Ahmet Seçkin (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1997).

¹⁴ Geniş bilgi için bk., Immanuel Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995); Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011); Ramadan Tarıq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okyan Us Yayınları, 2019).

Eylem prensipleri, farklı kaynaklardan ve disiplinlerden gelen fikirlerden türetilir ve farklı kültürel ve dinî bağlamlarda değişebilir. Bu nedenle, spesifik bir eylem prensibinin mahiyetini veya “ne”liğini anlamak için, belirli bir bağlama ve kaynaklara başvurmak önemlidir. Öte yandan genel olarak, insanın herhangi bir var oluş tercihiyle yaşama, yaşamda kalma ve yaşama katılma durumu göz önüne alındığında, eylem prensibi, yukarıda da belirtildiği gibi her eyleyişin vücut bulması ve süreklilik kazanmasını sağlayan temel kural veya ilke olarak tanımlanabilir. Ancak eylem prensibinin bu şekilde tanımlanması gerek tekil insan düzeyinde gerek kurumlar düzeyinde onu meşruiyet sorunu ile karşı karşıya bırakır. Bu sorun aşılmadan eylemlerin vücut bulması ve süreklilik kazanması mümkün değildir. Bu nedenle insan eylemlerinin ontolojik meşruiyeti konusu günümüzde hala önemini korumaktadır. Kadim zamanlardan beri çeşitli öğretiler kendi üsluplarına göre eylem prensibinin meşruiyet kaynağına gönderme yapmışlardır. Bizler burada bunlara değinmeyeceğiz. Ancak aynı sorun bir eylem prensibi olarak ele aldığımız ve önerdiğimiz akleden kalp için de söz konusudur. Bu nedenle akleden kalp kavramını bir eylem prensibi olarak sunmadan önce onun mahiyetini tartışmak ve ontolojik meşruiyet sorununu aşmak gerekmektedir.

1.2. Akleden Kalp ve Meşruiyet Sorunu

İslâm düşüncesinde akleden kalp kavramının mahiyetini ve bir eylem prensibi olarak meşruiyet kaynağını ortaya koymak için İslam inanç, bilgi ve hikmet sisteminin karakterini ve bu çerçevede kurulan anlam ve bilgi ilişkisini bilmek gerekir.

İslam düşüncesinin temel karakteri, aşkın (*transandantal*) ve içkin (*immanent*) ilişkisinin güçlü olduğu bir anlam ve eylem düzeneği şeklinde kendini gösterir. Bu düzende aşkın-içkin ilişkisi, mantıksız bir bağlantı ya da salt rasyonalist bir açıklama şeklinde kurulmaz. Geleneksel düşüncede, aşkın-içkin ilişkisi, üç temel unsurun etkileşimiyle açıklanır. Bunlar aşk, akıl ve eylemdir. Aşk, bireyin varlık ile kurduğu duygusal ve manevi bağı temsil eder; bu bağ, Yarattıcı ile kurulan ilişkinin içselleştirilmesi ve anlam kazanması sürecidir. Akıl, bu bağın kavramsal ve analitik boyutunu temsil eder ve bireyin, varoluşsal gerçeklikleri ve metafizik anlamları rasyonel bir çerçevede değerlendirmesine olanak tanır. Eylem ise aşk ve aklın sonucunda ortaya çıkan pratiği ifade eder. Bu da bireyin inançlarını somutlaştıran ve hayatına anlam katan uygulamalardır. Bu üç unsur, İslam düşüncesinde birbirinden bağımsız değil, aksine sürekli bir etkileşim halindedir. Aşk, akli motive eder; akıl, aşkı yönlendirir; bu iki unsurun etkileşimi ise bireyi eyleme teşvik eder. Böylece, birey sadece teorik bir iman ve düşünce düzeyinde kalmaz, bu iman ve düşünceyi pratik yaşamında gerçekleştirerek ona anlam kazandırır.¹⁵

¹⁵ İslam düşünce geleneği içerisinde aşkın (*transandantal*) ve içkin (*immanent*) etkileşimini açıklayan birçok önemli eser ve düşünce bulunmaktadır. Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b.

İslam düşüncesinde fenomenlerin anlaşılması, onların ontolojik temellerine dayanan derin bir kavrayışı gerektirir. Bu bağlamda fenomenlerin bütün özellik ve niteliklerine dair güvenilir bilgiye ulaşmak, onların varoluşlarının nihai kaynağı olan Varlık(*el-Vücut*) ile ilişkilendirilmesiyle mümkün hale gelir. Bu durumda fenomenlerin dışsal tezahürlerini açıklamak için kullanılan empirik tecrübeler, gözlemler ve mantıksal önermeler, yüzeysel bir bilgi düzeyi sunmakla birlikte, bu bilgilerin fenomenlerin içsel mahiyetini ve metafizik boyutunu açığa çıkarmada yetersiz kalması kaçınılmazdır.

İslam metafiziğinde bu sınırlılığı aşmak için fenomenlerin, aşkın bir varoluş boyutuyla ilişkilendirilmesi gereklidir. Bu ilişki, fenomenlerin yalnızca görünen dış özelliklerine değil, aynı zamanda onların özsel gerçekliğine ve varoluşsal kaynağına yöneliktir. Bu bağlanma süreci, fenomenlerin zorunlu varlık (*vacibü'l-vücut*) ile olan irtibatını kurarak, onların nihai anlamını ve gayesini keşfetme imkânı sunar.¹⁶Böylece fenomenlerin anlaşılması, sadece analitik-akılcı bir yöntemle değil, aynı zamanda onların aşkın, metafizik boyutlarını dikkate alan bir yöntemle mümkün olur. Bu yaklaşımda fenomenler, bilgi edinme sürecinde hem epistemolojik hem de ontolojik bir temele dayandırılarak, daha bütünsel ve derinlikli bir biçimde kavranırken, eylemin de salt bireysel bir davranış biçimi olmaktan öte, derin bir anlam arayışı ve metafizik bir yönelişle meşruiyet kazanır.¹⁷Daha açık bir ifade ile İslam düşüncesinde insanın fenomenleri anlama çabası, sırra doğru ilerleyen bir düşünsel süreç olarak değerlendirilir. Fenomenlerin anlaşılması, insanın duyuşsal ve entelektüel kabiliyetleri aracılığıyla mümkün olurken, bu bilgiye dayalı eylemler Allah'a yönelişle ahlaki ve ontolojik bir zemin bulur.

Eylem ve anlamın iç içe geçmesi, bireyin entelektüel faaliyetlerinin eyleme dönüşmesini kolaylaştırır ve bu dönüşüm, İslam düşüncesinde akıl ile vahyin uyumunu ortaya koyar. Bu noktada, insanın entelektüel faaliyetleri, sadece teorik bilgi üretmekle kalmaz; aynı zamanda bu bilginin eyleme dökülmesi için gerekli zemini hazırlar. Böylece, eylem hem bilginin pratiğe taşınması hem de insanın Allah'a yönelmesiyle meşruiyet kazanır.

Bu perspektif, İslam'ın akıl yürütme, bilgi edinme ve eylem arasındaki ilişkiye dair özgün bir bakış sunduğunu gösterir. Buna göre entelektüel faaliyetlerin doğası, özgürlük

Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız mined'Delâl* (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1996); Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018); İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017); Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

¹⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 260.

¹⁷ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 261.

ve irade ile çatışmaz; aksine, bu faaliyetler eylemin anlamını derinleştirir ve insanın varoluşsal amacını gerçekleştirmesine katkı sağlar. Neticede, İslam inancında eylemin meşruiyeti hem rasyonel hem de manevi bir temele dayanarak, Allah'a yönelme bilinciyle bütünleşir. Bu çerçevede Kur'an, aklın meşruiyetini belirlerken onun **vahiy ile uyumlu** olmasını ön koşul olarak sunar.¹⁸ Sözelimi Kur'an'da lüb,¹⁹hicr,²⁰nuhâ,²¹hulm,²²kalp²³ ve fuâd²⁴ gibi olgunlaşmış düzeylerde belirtilen akıl sahiplerinin gerçek anlamda düşünebildikleri vurgulanmaktadır. Bu ayetlerde yer alan anlamlara bakıldığında aklın, hikmetle örülmüş bir tefekkür sürecinin son düzeyinde kendisini Allah'ın epistemolojik güvenilirliğine bıraktığı ve sahibini tevhit inancına ulaştırdığı görülmektedir.

İslam düşüncesinde akıl ve kalbin birbirine uyumlu çalışması, bireyin hem entelektüel hem de manevi gelişimi açısından merkezi bir öneme sahiptir. Akıl, mantık, analiz ve düşünce süreçleriyle bilginin rasyonel boyutunu temsil ederken, kalp ise duygu, sezgi ve samimiyetin merkezidir. Bu iki unsurun birleşimi, İslam terminolojisinde akleden kalp kavramıyla ifade edilir. Akleden kalp, aklın eleştirel düşünme yeteneği ile kalbin derin sezgisel bilincini bir araya getirerek, bireyin hem fiziksel hem de metafizik (gayb) dünyayı kavramasına olanak tanır.

Kur'an'da sıkça vurgulanan tefekkür (derin düşünme) ve tedebbür (hikmetle düşünme) kavramları, bireyin akıl yürütme süreçlerini harekete geçirirken, bu düşünsel faaliyetin kalpte yankılanması gerektiği ifade edilir. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan "anlamayan kalpler ve duymayan kulaklar" ifadesi, düşünsel faaliyetlerin yalnızca yüzeysel bir çaba olarak kalmaması, derin bir bilinçle harmanlanması gerektiğini gösterir.²⁵Burada aklın işlevi yalnızca empirik ve mantıksal çıkarımlarla sınırlı değildir; aynı zamanda vahiy ile ilişkilendirilerek bireyin iman yolculuğunun rehberi haline gelir. İslam'da akıl, vahyin sunduğu epistemolojik çerçeve içinde çalışarak bireyin hem fiziksel

¹⁸ Ayrıca felsefî ve kelâmî düzlemde aklın mahiyetine ilişkin görüş ve tarifler için bk. "Akıl" maddeleri, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, *Kitabu't Ta'rifât* (Beirut: Dâr'ul Kutubi'l-İlmiyye, 1995); Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tahânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm* (Beirut: Dâr'ul Kutubi'l-İlmiyye, 2013); Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242-246; İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 139-141.

¹⁹ el-Bakara 2/179, 197, 269; Âl-i İmran 3/7, 190; el-Mâide 5/100; Yûsuf 12/111; er-Ra'd 13/19; İbrâhîm 14/52; Sâd 38/29; ez-Zümer 39/9, 18, 21; el-Mü'min 40/54

²⁰ el-Fecr 89/5.

²¹ Tâhâ 20/54, 128.

²² en-Nûr 24/58, 59; el-Bakara 2/225.

²³ Âl-i İmrân 3/159.

²⁴ Hûd 11/120; el-İsrâ 17/36; el-Furkân 25/32; el-Kasas 28/10, en-Necm 53/20.

²⁵ el-A'râf 7/179.

dünya hem de metafizik âlem hakkında bütünsel bir anlayış geliştirmesini sağlar.²⁶ İman ise bu sürecin nihai sonucudur ve bireyin hem zihinsel hem de ruhsal olarak Yaratıcı'ya teslimiyetini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında akıl ve kalbin dengeli bir etkileşimiyle bireyin hem epistemolojik hem de ontolojik bir boyutta hakikate ulaşmasını sağlayan akleden kalp, bireyin yalnızca entelektüel bir bilgi arayışıyla değil, aynı zamanda içsel bir derinlik ve samimiyetle hakikate yönelmesini sağlar. Bu nedenle, Kur'an'da başka bir ayette de akleden kalp ifadesi, düşüncenin ve inancın ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgular ve bireyin bu bütünlük içinde hakikate ulaşabileceğini gösterir.²⁷ Bu ifade, aynı zamanda akıl etmenin veya aklın fonksiyonlarının etik-estetik değerler ile olan canlı ilişkisini de ima eder. Bu açıdan İslam inancında akla dayanan bilme faaliyeti de ikincil bir öneme sahip değil, aksine aklın vahiyden aldığı verilerle etik-estetik değerler sistemini kurması aklın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Aslında Allah'ın vahyi akla sunması bile tek başına aklın büyük bir nimet olduğunu göstermektedir. Varlığını ve meşruiyetini yaratıcıdan alan akıl, içkin-yatay (fizik) düzlemde en yüce varlık iken içkin-dikey (vahye imanla oluşmuş metafizik) düzlemde bu mertebesini kaybeder.²⁸ Tekil nedenle Allah'a bağlı olan akıl, etimolojik olarak "bağlanmak" anlamını içerdiği gibi aşkın-içkin ilişkisinde daha düşük bir düzeye iner. Çünkü aklın tekil nedenden kaynaklanan üstünlüğü bu bağlamda daha sınırlıdır.²⁹ İslam düşüncesinde düşünce ve eylemin ontolojik meşruiyetinin sembolik ifadesi olarak değerlendirilen bu gerçeklik, akleden kalp anlamında aklın fonksiyonel hali, aklın ulaşması gereken meşruiyet düzeyi olarak belirtilir.³⁰

İslam düşüncesinde aklın Allah'a göre düşük bir mertebede olması, daha açık bir ifade ile mutlak bilgi ve hikmetin kaynağı olan Allah'ın kudreti, bilgisi ve iradesi karşısında aklın sınırlı ve eksik olması, modernist okumanın iddia ettiği gibi hayatı ve evreni anlamada, tecrübe etmede aklın devre dışı bırakıldığı anlamını taşımaz. Aksine nefsin kendini tanıması, nesnelere hakikatini bilmesi ve başkalarına bildirmesi hep aklın nuruyla mümkün ve meşru olmaktadır.³¹ Ancak aklın Allah ile olan ilişkisi onun nesnelere içsel amacının açıklanmasına odaklanmış bir yönelim içinde olmasıdır.³² Bu nedenle İslam açısından kutsal (*sacred*) ile kutsal olmayanı (*secular*) kartezyen bir

²⁶ Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ın Anlamının Anlamı* (İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1995), 125.

²⁷ el-Hac, 22/46.

²⁸ Fârâbi, *Medînetü'l-Fâzıla*, 11; Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 222.

²⁹ Fârâbi, *Medînetü'l-Fâzıla*, 11-16.

³⁰ el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/113-115; Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâyyeti'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi'n-nâsfih (El-Akl ve Fehmu'l-Kur'an)*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: b.y. 1982), 210.

³¹ el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/114.

³² İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ Metafizik-I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 35-36.

yaklaşım ile irrasyonel ve rasyonel olarak tarif etmek anlamsızdır. Burada aslolan, aklın bir şeyin gerçek anlamını anlamak veya değerini keşfetmek için, onun içerdiği amacın veya gayenin açıklanmasına odaklanması ve kesin bir iman (kalp ile tasdik) ile kendini Allah'ın epistemolojik (vahyin verileri) güvenilirliğine bırakmasıdır. Bu da aşk ile gerçekleşir. Yani gerçek bilgi, kalp ile tasdik edilen kesin bir imanla, aşk ve teslimiyetle Allah'a yönelmekle mümkün olmaktadır. Zira aşk, insanın kalbini ve aklını Allah'ın bilgisine açık kılar ve onu daha derin bir anlayışa yönlendirir. Bu anlayış, akıl ve iman arasındaki ilişkiyi dengelerken, aklın sadece sınırlı bir rehber olduğuna, ancak iman ve vahyin aklı tamamladığına işaret eder.³³ Başka bir ifade ile belirtecek olursak İslam düşüncesinde doğa, amacı itibarı ile Allah'ın kudretini, güzelliğini, sevgisini yansıtan bir alan olarak görülür. Buna göre, evrende gözlemlenen düzen ve güzellik, Allah'ın kendi kemalini aşk ile yansıttığı şeklinde algılanır.³⁴ Bu aşk'ın taşıyıcısı ise yaratılışın veya âlemin özünü (*zübde-i âlem*) oluşturan insandır. Bu aşk, insanın varoluşsal anlamını derinleştirerek onu hem dikey hem de yatay düzlemde anlamlı bir varlık haline getirir. Dikey düzlemde, insanın ilahi aşk ile ilişkisi, onu Yaratıcı'ya yönelten ve varoluşsal amacını gerçekleştiren bir anlam taşır. Bu ilişki, bireyin yalnızca içsel dünyasında değil, aynı zamanda metafizik gerçekliklerle kurduğu bağda derin bir bilinç oluşturur. Ancak bu aşk, yalnızca bireyin kendi iç dünyasında sınırlı kalırsa, toplumsal ve ahlaki bir boyut kazanmaz; bireyin düşünce ve eylemleri sadece bireysel veya dini bir karakter taşır. Bu noktada, insanın yatay düzlemde, diğer insanlarla etkileşimi önem kazanır. İlahi aşkın yatay düzlemdeki tezahürü, bireyin bu aşkı toplumsal yaşamda yaygınlaştırması ve paylaşmasıyla gerçekleşir. Eğer insan, bu ilahi anlamı ve aşkı diğer insanlarla paylaşmazsa, düşünce ve eylemleri ahlaki ve insani değerlerden yoksun kalır. Bu durumda, bireyin dini pratikleri formel bir karakter taşır ancak toplumsal ve etik boyutta bir değer üretmez.³⁵ Açık mantıki önermelerin varlığına rağmen, bireysel veya kurumsal çıkarların öncelik kazanması, benzer şekilde ulusal ve uluslararası hukuk normlarının açıkça tanımlanmış olmasına rağmen, bu normların ekonomik veya siyasi getirisi bulunmadığı durumlarda uygulanmaması veya ihlaller karşısında sessiz kalınması buna örnek olarak verilebilir. Böyle bir durumda aşk'ın anlama faaliyetinin sürekli olarak daha derin bir anlamı ifade etmesinin ve aşkın düzeye gönderme yapmanın önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, ilahi aşk ve bu aşkın ifade ettiği derin anlam, bireyleri ve kurumları, kısa vadeli çıkarların ötesinde, daha yüksek etik değerler doğrultusunda hareket etmeye teşvik eder.

³³ Mehmed Bayrakdar, "İbn Sina'da Varlık Var Oluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 299-306.

³⁴ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 289.

³⁵ İbn Sina, *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*, Çev: Ahmet Ateş (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953), 3.

Bu anlayış, insan haklarının ve özgürlüklerinin korunmasının yalnızca hukuki bir zorunluluk değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük olarak benimsenmesini sağlar. Dolayısıyla, aşkın düzeye yapılan gönderme, birey ve toplumların etik farkındalık düzeyini yükselterek, kriz anlarında insan haklarının korunmasını sağlayacak daha derin bir anlama ve sorumluluk bilincine işaret eder. Bu perspektif, insan haklarının ihlal edildiği durumlarda, soyut hukuki normlardan daha güçlü bir motivasyon kaynağı olarak, toplumsal dayanışmayı ve adaleti destekler. Böylece, çıkar çatışmalarının öncelik kazandığı durumlarda bile, aşkın değerler üzerinden bir anlama faaliyeti, insan haklarının ihlaline karşı etkin bir direnç mekanizması oluşturabilir.

İslami açıdan bakıldığında bu aşkı sağlayan eylem prensibinin akleden kalp olduğu söylenebilir. Zira akleden kalp, akıl ile aşkın, hukuk ile ahlakın birleşimidir. İnsanın yaşamı yaşadığının farkında olması, ona katılması ve yön vermesidir. Hukuki normlara uygun bir şekilde düşünme ve davranma yeteneğini temsil eden akıl, ahlaki ve duygusal bir boyutu temsil eden aşk ile birleştiğinde, bireyin bütünlüğü de sağlanmış olur. Yani, akleden kalp, kişinin hem akıl hem de kalbini kullanarak kendi ile yaşam arasında sürekli besleme-geri besleme etkileşimine dayanan yaşayan-yaşanılan bir ilişkinin farkında olması ve bu nedenle de her zaman hem hukuki açıdan hem de ahlaki açıdan doğru bir şekilde hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yaşam ve yaşamın çeşitli biçimlerine karşı insanın akleden kalp ile duruşu onun eylemlerinin ontolojik meşruiyetini de oluşturur. Zira insan, akleden kalp ile "aşkın"a yönelir ve eylemlerini de bu düzeydeki değerlerle uyumlu hale getirerek meşru kılar. Bu, insanın ahlaki değerleri, etik prensipleri ve yaşamın anlamını anlama kapasitesini kullanarak, eylemlerini aşkın bir perspektiften değerlendirmesi, içsel bir rehberlikle hareket ederek yeryüzündeki eylemlerini yüksek değerlerle uyumlu kılması anlamını taşımaktadır.³⁶ Bundan sonraki süreç, tamamen insan eylemleri ile yaşamın iradesi arasındaki etkileşime dayalı bir imtihandan ibaret olacaktır. Bu imtihanda aslanan ise iradenin, yaşam boyunca karşılaştığı deneyimlerde, kararlarda ve eylemlerde "aşkın"a, aşkın değerlere, yüksek prensiplere olan yönelişidir. Nitekim Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar, böyle bir yönelişe sahip oldukları için, yani akleden kalp ile hareket ettikleri için meşru, adil ve muteber bir düzen oluşturdular. Çünkü bu prensip, onlar için devamlı bir hareket ve inşa sorumluluğu getirmiştir.

1.3. Akleden Kalbin İslam'ın Tarihi Tecrübesindeki Etkisi

İslam'ın tarihi tecrübesinde Müslümanların veya kurucu iradenin her zaman akleden kalp ile hareket ettiklerini söylemek mümkün değil. Sözgelimi dört halife döneminden sonra, İslam toplumlarının siyasi yapısının evrim geçirmesi ve özellikle

³⁶ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, nşr. Georges Anawati-Sâid Zâyed, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kitâb, 1975), 36-39.

siyasi iktidarların İslam'ın özünden uzaklaşarak merkezi bir konuma geçmesi ve buna bağlı olarak sahih geleneğin dışında devletin tercihleriyle belirlenen bir din anlayışının ortaya çıkması akleden kalbin gücüne zarar vermiştir. Ancak yine de Müslümanlar, eylem prensibine dayanarak, ellerindeki bilgi, güç ve malzeme imkânlarını kullanarak her zaman dünyayı değiştirmeye ve imar etmeye çaba sarf etmişlerdir. Aşk ve kalp diyalektiğine dayanan bu prensip, hayatın farklı yönlerini ve faaliyetlerini ifade eden bütün alanlarda olumlu ve teşvik edici etkiler yapmış, Müslümanların üretken ve yaratıcı olmasını sağlamıştır. Fetihlerle beraber akleden kalbin gücü, Müslümanlarınkine göre daha gelişmiş kültürlerle birleşince çok olumlu sonuçlar doğurmuştur. Daha açık bir ifade ile Müslümanların inanan aklı, ruhsal ve manevi açıdan hayattan kopmuş, zayıf ve duyarlı bir kültürün içine sinmiş öğelerle birleşince bilim, teknoloji ve kültür alanlarında muazzam gelişmeler ortaya çıkmıştır. Akleden kalbin sağladığı enerji ve aşk ile tüm bilim dallarına sarılan Müslümanlar, bu bağlamda eşzamanlı olarak neredeyse tüm alanlarda - dilbilgisi, hukuk, teoloji, felsefe ve doğa bilimleri- araştırmalar yapmaya başladılar. Çeviri hareketiyle çok kısa bir sürede muazzam zenginlikte bir müktesebata kavuşan Müslümanlar, inanan aklın gücü ile toplum ve devlet yönetiminin bütün alanlarında maddi ve manevi olarak görkemli bir kalkınma gerçekleştirdiler. Sözelimi Medine'de toprak evlerde yaşayan Müslümanlar, Hz. Peygamberin ölümünden kısa bir süre sonra kendi inançlarına özgü zengin ve göz alıcı yapılar (camiler, saraylar, malikâneler) inşa etmeyi başarmışlardır. Mimaride kendi tarzlarını oluştururken Bizans, Hint gibi farklı inanç ve toplumların birikiminden yararlanmaktan da imtina etmemişlerdir.³⁷ Bunun caiz olup olmadığı tartışmasına dahi girmemişlerdir. Zira Müslümanların bu konudaki tutumları net olmuştur. Akleden kalpten kaynaklanan bu tutum, akıl ve kalbi, madde ve manayı, hukuk ve ahlakı bir bütün olarak görmektedir. Böylece Müslümanlar, Endülüs, Kuzey Afrika, Sicilya, Diyarbakır, Buhara, Horasan ve Maveraünnehir gibi gittikleri tüm coğrafyaları da kısa sürede madde ve mana bütünlüğü içinde imar etmişlerdir.

Akleden kalbin gerektirdiği sorumluluk ihmal edilince Müslüman toplumlarda maddi ve manevi açıdan bir denge eksikliği oluşmaya başlamıştır. Özellikle maneviyat konusunda görülen duyarsızlık ve devletlerin, maddi kalkınma hedeflerine odaklanırken manevi değerlere yeterince önem vermemesi, kalkınma ve gelişmeye koşut yüzyıllara yayılan bir gerileme ve çöküntü başlatmıştır. Gelinek noktada akleden kalbin gücünü kaybeden Müslümanlar, modernizmin de etkisiyle özellikle modern devlet kavramı ve bireyci, seküler insan karakteri karşısında hem teorik hem pratik düzeyde farklı eğilimler içine girmiştir. Bu bağlamda, tamamen modernizmi reddeden yaklaşımların yanı sıra, İslâmî bakış açısından modern kavram ve kurumları meşrulaştırma çabası içine giren ve

³⁷ August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Trend Yayınları, 2003), 95.

modern dünyayı İslami referanslarla sentezlemeye çalışan yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Bunların ilkinin manaya ikincisinin ise maddeye öncelik vermesi, bir yandan Müslümanların birtakım zihni problemler yaşamasına neden olmuş, öte yandan da kendi içsel gelişim ve düzeltme çabaları üzerinde olumsuz bir etki yapmıştır.³⁸

Bütün bu gerçekler, akleden kalp kavramının bir eylem prensibi olarak önemini ortaya koymaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi akıl ve kalbin iş birliği yaparak iman ve içsel anlayışın oluşturulduğu bir süreci temsil eden akleden kalp kavramı, bir eylem prensibi olarak, Müslümanlar için bir yandan doğru epistemolojik bir zihnî hareketi, öte yandan da doğru iman ve itaatle hayatı inşa edici fiilî bir hareketi gerektirmektedir. Bu nedenle akleden kalp prensibi, Müslümanlar için yeni yüzyılda bir eylem prensibi olarak önemli bir rol oynayabilir.

2. Yeni Yüzyıl ve Bir Eylem Prensibi Olarak Akleden Kalbin Önemi

Yeni yüzyılda akleden kalp prensibine göre hareket etmenin önemi, birçok açıdan değerlendirilebilir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

2.1. Bilgi, Düşünce ve Eylem Bütünlüğü

Akleden kalp kavramı, İslam düşüncesinde bilgiye ulaşma ve öğrenme sürecinin hem rasyonel hem de manevi boyutlarını birleştiren bir anlayışa dayanmaktadır. İslam, öğrenmeyi ve bilgi arayışını teşvik eden bir din olarak, bireylerin hem dünyevi hem de dini bilgiyi araştırma, öğrenme ve sorgulama sorumluluğunu vurgular. Bilgiye dayalı düşünce süreçleri, aklın doğru kullanımının bir parçasıdır ve bireyin hem entelektüel hem de manevi gelişimine katkı sağlar. Kur'an, bilgiye ulaşmanın ve düşüncenin önemini vurgularken, bu sürecin yalnızca teorik bilgi edinimiyle sınırlı kalmaması, aynı zamanda bireyin ahlaki ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesiyle bütünleşmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, akleden kalp yaklaşımı, yalnızca zihinsel bir etkinlik değil, aynı zamanda bir eylem prensibi olarak da değerlendirilebilir. Bilginin ahlaki bir sorumlulukla pratiğe dökülmesi, bireyin toplum içinde adalet, merhamet ve sorumluluk ilkeleri doğrultusunda hareket etmesini sağlar. Dolayısıyla, akleden kalp kavramı, bireyin düşünsel faaliyetlerini ve eylemlerini bütüncül bir yaklaşımla ele alarak, bilgi arayışını İslam'ın temel değerleriyle uyumlu hale getirir. Daha önce de belirtildiği gibi akleden kalp aklın, vahyin bütünsel bakışı içinde gerçekleştirdiği düşünce serüvenini imanla sonuçlandırmayı, böylece hem madde (*şahadet*) hem de mana (*qayb*) âlemini, mahiyeti ve ontolojik yapısı itibarıyla Yaratıcı'ya olan inancın epistemolojik güvenilirliği içinde anladığı bir düzeyi (kalben tasdik ve aklen teslim oluş) ifade eder. Buna göre aklın ve kalbin birlikte hareket ederek düşünme ve iman etme süreçlerini içeren akleden kalp, zihnin düşünme yeteneğinden kalbin iman etme kapasitesine intikal etmekten başka bir

³⁸ Geniş bilgi için bk. Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021); İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012).

şey değildir. İlk aşamada akıl düşünce sürecini başlatır. İkinci aşamada ise kalp, iman ederek aklın görevini devralır. Bu bağlamda akleden kalp kavramı, sadece düşünen bir akıl değil, aynı zamanda iman etmiş bir akıl olarak da anlaşılmalıdır. Yani, Kur'an'a göre akıl sadece soyut düşünce kapasitesini değil, aynı zamanda iman etme yeteneğini veya kalp tarafından kabul edilen bir inanç sürecini de içermektedir.³⁹

Elde ettiği verilere göre aklın ulaştığı bilgiyi değişik kategoride toplamak mümkündür. Birinci kategori, salt akıl (*pure reason*) veya yalnızca akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgidir. Bu bilgiye *a priori* bilgi denir. *A priori* bilgi, deneyimden bağımsız olarak yalnızca akıl yoluyla bilinebilir. Örneğin bir şey kendisiyle özdeştir (A = A), her olayın bir nedeni vardır. İkinci kategori, duyu organları aracılığıyla elde edilen bilgidir. Bu bilgiye *aposteriori* bilgi denir. Bu tür bilgi, ancak yaşantı veya dış dünyayla etkileşim sonucunda doğrulanabilir ya da öğrenilebilir. Üçüncü kategori, doğrudan insan aklı veya duyu organları aracılığıyla elde edilmeyen, ancak ilahi vahiy yoluyla elde edilen bilgiyi ifade eder. Dördüncü kategori ise hem insan aklının ve duyu organlarının kullanılmasıyla elde edilen bilgilerin hem de ilahi vahiy yoluyla gelen bilgilerin birleşimini temsil eder. Yani, insanlar hem gözlem ve deneyimleri hem de ilahi rehberliği kullanarak bilgi edinebilirler. Örneğin, insanlar hem çevrelerini gözlemleyerek hem de dini metinleri okuyarak bilgi edinebilirler. Akıl bilgiye ulaştıran veriler kesildiğinde aklın bilgi üretmesi mümkün değildir. Veriler olmadan aklın ürettiği bilgiler gerçeği yansıtmaz.⁴⁰ Zira akıl herhangi bir konu hakkında ne kadar tefekkür ederse etsin ortada onu anlamayı sağlayan bir veri bulunmuyorsa o konu meçhul kalır. Düşünce, bilinmeyen bir şeyi anlamak için bilinen veya malum verilere dayanır.⁴¹ Bu nedenle, düşüncenin sonucu, meçhulün bilgisinin yapısını ve karakterini belirleyen malum verilerin yapısına ve niteliğine bağlıdır.⁴² Başka bir ifade ile insan düşüncesi, deneyimlerine ve mevcut bilgilere dayalı olarak bazı mantıklı veya rasyonel çıkarımlar yapabilir, ancak bu çıkarımlar bazen yanlış veya sınırlı olabilir. Ayrıca, düşünce süreci, belirli bir bağlam içindeki bilgilerin doğruluğuna veya geçerliliğine bağlıdır. Sözelimi bir kimse, kavunu tatlı ve sarı renkli olarak deneyimledikten sonra, sadece limonun sarı renkte olduğunu gördüğünde, yanlış bir sonuca varabilir ve limonun da tatlı bir meyve olduğunu düşünebilir. Bu, deneyimlerine dayalı bir çıkarım olsa da tat ve renk gibi özellikler meyve türlerinin

³⁹ el-Bakara 2/225; Âl-i İmrân 3/159; Hûd 11/120; el-İsrâ 17/36; Tâhâ 20/54, 128; en-Nûr 24/58, 59; el-Furkân 25/32; el-Kasas 28/10, en-Necm 53/20; el-Fecr 89/5.

⁴⁰ Nâyif Mahmud Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-Akl*, (Beyrut: Dâru's Sebîlî'r-Reşâd, 1985), 90.

⁴¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Tahsilü's-Saade*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 68; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 79-87.

⁴² Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 16-18; Muhsin Gerviyânî, *İslam Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Birey Yayınları, 1997), 52.

lezzeti hakkında her zaman güvenilir bir gösterge olmayabilir.⁴³ Ya da bir kimse yeryüzünde yaşadığı deneyimlere dayanarak suyun aşağı doğru aktığını gözlemleyebilir ve bu olayı yerçekimi ile açıklayabilir. Ancak bu çıkarım, uzay ortamındaki fiziksel koşullarda geçerli olmayabilir. Uzayda, yerçekimi etkisi daha farklı çalışabilir ve suyun akışı da farklılık gösterebilir. Bu örnekler, insanların düşünce süreçlerinin deneyimlere ve mevcut bilgilere dayalı olarak bazı çıkarımlar yapabileceğini, ancak bu çıkarımların bağlam ve koşullara bağlı olarak sınırlı veya yanıltıcı olabileceğini göstermektedir. Dünya üzerindeki fiziksel yasaların yerçekimi gibi kavramlar, belirli bir bağlam içinde geçerli olabilir, ancak diğer koşullarda farklılık gösterebilir.

Aklın duyulardan kaynaklanan bu değişken karakteri, deney ve gözlem sınırlarının dışında kalan metafizik veya dini konular gibi gaybi konuları veya bunların ontolojik yapısını anlamasını ve yorumlamasını imkânsız kılmaktadır.⁴⁴ Bu da ilahi vahyin rehberliğini zorunlu kılmaktadır. İlahi vahiy, bu tür konularda insanlara rehberlik sağlar ve onların bu konuları anlamalarına ve güvenilir bilgiye ulaşmalarına yardımcı olur.

Kur'an'ın kapalı bir üslup kullanarak gaybi konularda akla veri sunmasının temel amacı, aklın kendisini Yaratıcı'nın epistemik güvenilirliğine bırakmasını ve gayb denilen bir âlemin varlığını kabul etmesini sağlamaktır.⁴⁵ Yani burada söz konusu olan aklın gayb âleminin mahiyetini tefekkürü değil, tasdik ve teslimiyetidir. Sözelimi Allah'ın isim, sıfat ve fiillerini konu eden ayetlerde, insanın tanrısal aşkınlığın niteliği üzerinde düşünsel sorgulamalar yapmasından ziyade, O'nun ilim, irade ve kudretinin farkında olarak bu bilinçle O'na kulluk etmesi amaçlanmaktadır.⁴⁶ Benzer şekilde ölüm sonrası yaşam, mahşer günü, hesap verme, cennet, cehennem gibi kavramların yer aldığı ayetler, insanları düşünce ve ahlaki bir sorgulamaya yönlendirmekte ve yaşamlarını Allah'ın istediği şekilde düzenlemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda pek çok ayette sunulan tefekkür materyali, aklın doğru düşünmesini ve imanla muttasıf olmasını sağlar.⁴⁷ Böylece akli, ikna edici delillerle öncelikle tevhit inancına ardından da daha derin bir anlama ve anlam kazanma sürecine, vahyin rehberliğine taşır.⁴⁸ İnsan, ilahi delillerden yüz çevirdiğinde, sağlıklı bir iman ve tefekkür gücüne ulaşma şansını kaybeder ve aklını kendi kısır döngüsü içinde işlevsizliğe mahkûm etmiş olur.⁴⁹

⁴³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *KitâbüŞerâ'iti'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 55.

⁴⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 2018, 16-18.

⁴⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 111.

⁴⁶ Tâhâ, 20/49-53.

⁴⁷ Yâsîn, 36/ 77-79; el-Hadîd, 57/17; el-Mülk, 67/2.

⁴⁸ ez-Zâriyât, 20-21; el-Câsiye, 45/3-5; Yûnus, 10/101; el-A'râf 7/ 57, 185; ez-Zümer, 39/21; en-Nûr, 24/43.

⁴⁹ Mahmûd Kâsım, *el-Mantiku'l- Hadîs ve Menâhicü'l-Bahs* (Mısır: b.y., 1953), 79.

2.2. Ahlak ve Hukuk Bütünlüğü

Yukarıda da belirtildiği gibi akleden kalp, akıl ile kalbin, hukuk ile ahlakın birleşimidir. Yani, akıl eden kalp, kişinin hem akıl hem de kalbini kullanarak kendi ile yaşam arasında sürekli besleme-geri besleme etkileşimine dayanan yaşayan-yaşanılan bir ilişkinin farkında olması ve bu nedenle de her zaman hem hukuki açıdan hem de ahlaki açıdan doğru bir şekilde hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda akleden kalp prensibi, bireylerin vicdani kararlar alırken ahlaki değerleri göz önünde bulundurmasını teşvik eder. Ahlaki değerler, adalet, dürüstlük, merhamet, sadakat, hoşgörü gibi erdemleri içerir. Müslümanlar, toplumda aktif bir rol oynayarak bu değerleri hayata geçirmek için sorumluluk sahibi olmalıdırlar. Müslüman'ın akleden kalp ile yaşam ve onun farklı biçimlerine yönelik tutumu, diğer araçları devre dışı bırakarak yalnızca Allah rızası için iyilik yapmayı ve bu iyiliği yaymayı esas alır. Bu yaklaşım, günümüzde yeterince görünür olmayan İslam ahlakının, insanlığa bir kurtuluş yolu olarak daha sağlıklı ve etkin bir biçimde sunulmasını mümkün kılabilir. Bu bağlamda, bireyin bilinçli ve ahlaki duruşu, İslam ahlakının evrensel değerlerini toplumsal alanda yeniden inşa etme potansiyeli taşır. Böylece İslam, Hz. Peygamber ve ilk Müslümanların döneminde olduğu gibi, hem dünyevi hem de uhrevi boyutlarda insanlığa kapsamlı bir kurtuluş modeli sunma kapasitesine sahip olduğunu ortaya koyabilir. Bu bağlamda, İslam'ın rehberlik ve çözüm potansiyeli, bireysel ve toplumsal düzeyde huzur ve esenliğin tesisine yönelik ahlaki, sosyal ve manevi ilkelerin uygulanabilirliğini yeniden kanıtlayabilir. Bu anlamda eylem prensibi, tarihsel deneyimlerin gözden geçirilmesini ve dikkate alınmasını da gerektirmektedir. Geçmişteki Müslüman toplumların deneyimleri, eylem prensibine ilişkin anlayışın nasıl uygulandığı ve nelere dikkat edilmesi gerektiği konusunda önemli ipuçları sunabilir. Bu da Müslümanların geçmiş hatalardan ders alarak gelecekte daha etkili bir şekilde hareket etmelerini sağlayacaktır.

2.3. Toplumsal ve Kültürel Dönüşüm

İslam'ın pratik bir din olduğu düşünüldüğünde, akleden kalp prensibi, inancın günlük yaşamın her alanına entegre edilmesini gerektirir. Müslümanlar için akli kullanarak inançlarını pratiğe dönüştürmek, kendilerini ve toplumu olumlu bir şekilde etkileyecek eylemleri gerçekleştirmek anlamına gelir. Bu nedenle Müslümanlar, her zaman akleden kalp prensibine uygun olarak davranmak zorundadır. Aksi halde Müslümanlar, hayat dışı, zaman dışı topluluklar haline gelirler. İnsanlardan ve dünyadaki gelişmelerden kopuk, steril bir İslami hayat, İslâm'ın ilkelerine aykırıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi İslam, sadece birtakım dini ritüellerden ibaret değil, aynı zamanda bireyin ahlaki değerlerini yönlendiren bir rehberlik ve toplumsal bir düzen iddiası da taşımaktadır. Bu nedenle Müslümanların sadece kendi iç dünyalarında değil, aynı zamanda bütün insanlarla bütün dünya ile etkileşim içinde olmaları, İslam'ın ilkeleri ve nebevi sünnetle bütünleşmiş, günlük yaşamın içinde pratiğe dönüştürülmüş bir yaşam

formu oluşturmaları, adaleti, merhameti ve insan haklarına saygıyı yaşamlarında somut bir şekilde uygulamaları büyük önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, Müslümanlar, modern dünya sisteminde birer alt unsur ya da tali sistem olmaktan öte, kendi özgün değerlerine dayalı bağımsız sistemler inşa ederek varlıklarını sürdürmelidir. Modern dünyaya entegrasyonun ötesinde, Müslümanların kendi kültürel ve sosyal değerlerini muhafaza etmeleri ve bu değerleri küresel düzene entegre ederek aktif bir dönüşüm sürecine katılmaları gerekmektedir. Akleden kalp prensibi, Müslümanların bu dönüşüm sürecinde referans noktası işlevi görerek, yaşamın belirlenmesinde ve tarihe yön verme süreçlerinde, mevcut sistemin dayatmalarına değil, kendi öz kaynaklarına dayalı dönüşüm fırsatlarını değerlendirmelerine imkân tanır. Bu durum, Müslümanların, sadece hayatta kalmakla yetinmeyip, yaşamın şekillendirilmesinde de aktif bir özne haline gelmelerini sağlayabilir.

Şüphesiz, mevcut düzenin sunduğu çözümler çoğunlukla ideolojik bir temele dayanmaktadır. Bu nedenle, birey, toplum, devlet, siyaset, kamu, kültür ve halk gibi temel kavramların, akleden kalp odaklı bir yaklaşımla yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu süreçte, karşılaşılan sorunların çözümüne yönelik stratejiler, medeniyetimizin, tarihimizin ve kültürel değerlerimizin referans alınmasıyla oluşturulmalıdır. Böyle bir yaklaşım, toplumsal yapının daha sağlıklı bir şekilde inşasına katkı sunarak, geleneksel değerlerin modern ihtiyaçlarla uyumlu hale getirilmesini ve sürdürülebilir bir medeniyet perspektifinin gelişmesini sağlayabilir.

Örneğin, günümüzün mevcut birey anlayışı incelendiğinde, bireyin değerini artırma, özsaygıyı ön plana çıkarma ve kendi varlığını merkeze alma eğiliminin baskın olduğu görülmektedir. Bu anlayış, bireyin toplumdan ve kolektif değerlerden bağımsız olarak kendi kimliğini tanımlaması ve bu kimliği güçlendirme çabasıyla karakterize edilmektedir. Ancak bu yaklaşım, bireysel özgürlüğün aşırı vurgulanması nedeniyle toplumsal dayanışma ve ortak değerlerin zayıflamasına yol açabilmekte, dolayısıyla bireyin toplum içindeki rolü ve sorumlulukları konusundaki dengeleri yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Zira insanı merkeze alan bu bakış açısı, “insani değer” olarak adlandırılan anlam ve eylem dünyasını, bireyin gerçekleştirdiği faaliyetlerin bir toplamı olarak görmektedir. Daha açık bir ifade ile insanın değer üretimi, aşkın içkin ilişkisine dayanan bir içsel sürecin değil, beşerilik durumunun doğal ve seküler medeniyet kalıplarına uygun sonuçları içermektedir. Burada birey, salt tekil insan değildir; kendini değer sisteminden kopuk inşa hakkını gören yaşayış biçimidir. Sözgelimi bu yaşayış biçiminde çıkar birliği olmaması durumunda iki insan arasındaki anlaşmazlıkları akli gerekçelerle çözmek mümkün değildir. Zira bu iki insan arasındaki tahammül düzeyi bireysel ve mantıki açıdan çok sınırlıdır. Ancak, din söz konusu olunca imkân da oluşmaktadır. Zira din Allah ile evren arasındaki sempatiyi, ilişkiyi, uyumu, dengeyi anlatarak, insanlar arasında da bir tür uyum, sevgi veya anlayışın varlığını ima

etmektedir. Başka bir ifade ile birçok insan için evrensel bir bağlam sunan din, Allah ile evren arasındaki ilişkiyi insan kişiliğine ve ilişkilerine taşıyarak insana bir imkân tanımaktadır. Bu anlamda din, kişinin manevi boyutta anlam arayışını destekleyebilir, evrende var olanın ötesinde bir anlam arayışına hizmet edebilir ve insanın Allah ile olan ilişkisini güçlendirmesine yardımcı olabilir. Sempati de bu bağlamda Allah'a olan inançla, evrenle ve diğer insanlarla olan ilişkilerde bir derinlik kazanabilir. Böylece bir kimse bir başkasını ancak aşkın olan, merhametlilerin merhametlisi olan Allah adına hoş görebilir ve insan olmanın gereği olarak ilişkilerin devamlılığını sürdürebilir. Eğer kimlik, “aşkın” düzeyden verilmiş bir temele dayanıyorsa, bir kimse kendini tanımlamak için “öteki”ne duyulan ihtiyaç olmaksızın farklılıkların birlikteliğini üretebilir. Modern kimlik, genellikle “öteki”ne karşı kendini tanımladığı için çatışmacı bir yapıya sahip olduğu söylenebilir, ancak ilahi bir kimlik, benzerlikleri üreterek ve bu benzerlikler aracılığıyla ilişkileri dönüştürerek “öteki”ne duyulan ihtiyaç olmaksızın bir birliktelik ve uyum sağlayabilir. Bu kimliğe sahip olan birey, modernizmin tanımladığı genelin (*komuniteryen*) iradesiz bir parçası değil, aksine Heidegger’in de belirttiği gibi varlığa (*being*) kendini bırakmış, onunla etkileşim ve uyum içinde, onun içsel sesini dinleyerek ve bu sesi anlamaya çalışarak, sürünün bir parçası olmaktan kurtulmuştur.⁵⁰ Bu nedenle günümüzde modernizmin çatışmacı birey anlayışını aşmak ve onu ilahi kimliğe kavuşturabilmek büyük önem arz etmektedir. Zira ilahi kimlik, kulluktur ve kul, ümmetin özünü oluşturmaktadır. Ümmet de sahici çoğulculuğun çerçevesini sunmaktadır. Bu anlamda ilahi kimlik, kültüre karşı “aşkın” ile direnerek ve “aşkın” akıl ile modern tanımının dışında bir kültür üreterek, bireyin ve toplumun çeşitliliğini kabul etmek ve farklılıkları aşmak için bir potansiyel sağlamaktadır. Başka bir ifade ile ilahi kimlik (kulluk), verili olana (çeşitliliğe) ancak aşkın adına rıza gösterebilir. Yine onun kültür döngüsünden (farklılıklarından), ilahi olana itaatle ayrılabilir. Sözgelimi ilahi sorumluluk, uluslararası hukuk adına yapılan göstermelik bir barışa karşı “cihat” ile muhalefet etmeyi gerektirebilir. Kulluk, dinin siyaset tarafından manipüle edilmediği her durumda özgürleştirici bir güç olarak ortaya çıkar. Zira kulluk, ilahi değerlere dayalı olarak barışı sağlama ve adaleti temsil etme amacını vurgulamaktadır.

Benzer şekilde, mevcut toplum anlayışının sınırlarının aşılması ve daha kapsayıcı, çoğulcu bir tanım geliştirilmesi gerekmektedir. Toplum, yalnızca homojen bir yapı olarak ele alınmamalı, farklı kültürlerin, dinlerin ve etnik grupların bir arada var olduğu dinamik bir temsil alanı olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, toplumsal yapının çeşitliliğini kabul ederek, farklı kimliklerin karşılıklı saygı ve diyalog içinde bir arada yaşayabilmesini teşvik eder. Böyle bir çoğulcu toplum modeli, yalnızca bireysel hakları

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora kitaplığı, 2008), 133-134

değil, aynı zamanda kolektif kimliklerin korunmasını ve bu kimlikler arasındaki etkileşimin güçlendirilmesini de sağlayacaktır. Hz. Peygamberin Medine'de getirdiği hukuki çerçeve, bu anlamda gerçek çoğulculuğun çerçevesini oluşturduğu söylenebilir. Oysa modern toplum dayatmacı bir vasa sahiptir.⁵¹ Bu vasfı ile kültürel farkları kültürün temel özüne veya esasına yönelik bir değişiklik iması olarak kabul etmeyen modern toplum, bu nedenle hikmetten yoksundur. Hikmet, kültür değildir ve bir kültür haline gelemmez. Kültür, sadece toplumun dinamik ve geçişken etkinliklerinin yansıması değil, aynı zamanda insanların zihinsel dünyasını belirli kalıplar ve kabuller içinde sınırlayabilen, etkileyen ve yönlendiren, adeta onları hipnotize eden aldatici bir gerçekliktir. Bu anlamda bireylere dış dünyayı algılama ve yorumlama konusunda sadece öznel bir bakış açısı sunan kültür, sürekli değişir, dönüşür ve yeniden oluşur. Hikmet ise yaratıcı ile yaratılan arasındaki derin sempatinin engin deneyimini ifade eder. Bu anlamda İmam Şafii'nin sünneti hikmet olarak kabul etmesi, hikmetin dar bir tanımı olarak kabul edilebilir. Eylem prensibi, teorik temellerini Allah ile insan arasındaki karşılıklı sevgide bulurken pratik yansımalarını da sünnette bulur. Sünnet-kültür ilişkisi, verili kültürün eylem prensibi aracılığıyla dönüştürülerek üretilmesi anlamında sünnetin varlığına dayanır. Böylece sünnet, yaşanabilir yolları bize göstererek modern kültürü aşmanın kapılarını aralayabilir. Çünkü sünnet günlük hayatın ilişkilerini dönüştürme gücüne sahip olan ilahi esasların somut formlarını oluşturmaktadır.

Başka bir ifade ile eylem prensibi açısından bakıldığında Allah ile evren arasındaki sempati, ilahi hikmetin pek çok kültürel söylem ve formda içsel olarak bulunduğunu gösterir. Aşk öğretisi tamamen bunu dile getirir. Diğer yandan İslami gelenekte nebevi hikmetin, bir gerçeklik olarak her yerde aranması gerektiği de belirtilmiştir. Geleneksel tecrübede hikmetin tüm söylem ve formlarda içsel olarak bulunduğuna ilişkin bu yaklaşım geniş anlamda ümmeti oluşturmaktadır. Ümmet, bu şekilde oluşan insan kişiliğinin, -Müslüman olsun olmasın- insan ilişkilerine taşınmış halidir. Gerçek çoğulculuğun temeli de buradan gelir. Çünkü bu insan kişiliği Allah'a olan bağlılığı ve evrenle olan uyumu içerir, bu da insanlar arasında birbirine karşı hoşgörü, anlayış ve dayanışma anlamına gelir.

Eylem prensibinin aşk-akıl diyalektiğine ve aşkın olan ile içkin olan arasındaki ilişkiye dayanması, bireysel kimlik ile siyasal düzen arasında anlamlı ve bütünleyici bir bağ kurulmasını mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, parça ile bütün arasında organik bir ilişki gelişir. Siyasetin, gündelik ilişkilerin diyalektiği olarak tanımlanması, "iyi insan" ile "iyi vatandaş" arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına zemin hazırlarken, aynı zamanda gerçek bir siyasal çoğulculuğun gelişmesine katkı sunar. Ümmetin merkezi bir irade olarak konumlandırılmasıyla birlikte, kamusal alan da bu iradeye uygun şekilde yeniden

⁵¹ Geniş bilgi için bk. Erich Fromm. *İtaatsizlik Üzerine*, çev. Ayşe Sayın (İstanbul: Kariyer Yayıncılık,001), 80.

yapılandırılmalıdır. Böyle bir dönüşüm, iktidarın paylaşılabilir bir yapıya evrilmesini, iktidar mücadelesi kaynaklı gerilimlerin azalmasını ve çoğulcu toplum düzenini tehdit eden şiddetin minimize edilmesini sağlayabilir. Ayrıca, farklı etik anlayışların kamusal alanda kendilerini ifade edebilmesi, değerler ile siyaset arasındaki ilişkinin yeniden inşasına olanak tanıyacak ve kamusal alanın modern tanımında ortaya çıkan sınırlamaların aşılmasına katkıda bulunacaktır.

Sonuç

Akıl ve kalbin ortak çalışmasıyla imanın ve derin içsel anlayışın inşa edildiği bir süreci ifade eden akleden kalp kavramı, Müslümanlar için bir yandan epistemolojik bir düşünsel hareketi, öte yandan da iman ve itaatle şekillenen fiilî bir yaşam pratiğini gerektirmektedir. Bu bağlamda, akleden kalp, yalnızca bireysel manevi gelişimi değil, aynı zamanda toplumsal yapının yeniden inşasını mümkün kılan bir eylem prensibi olarak değerlendirilebilir.

Akleden kalp kavramı, dini meşruiyete dayandığı için belirli bir etik ve ahlaki çerçeve sunmaktadır. Bu kavram, doğruyu tespit etme ve eylemlerini değerlendirme süreçlerinde bireylere rehberlik ederek, inanç temelli bir değerler sisteminin oluşmasında önemli bir referans noktası oluşturur. Ahlaki kararların şekillenmesinde bireysel vicdanın yanı sıra toplumsal sorumluluk bilincini de teşvik eden bu kavram, etik ilkelerin soyut bir düzlemde kalmasından ziyade somut eylemlerle toplumsal hayata entegre edilmesini sağlar.

Akleden kalp kavramının temelinde, bilginin elde edilmesi ve temellendirilmesi süreci yer alır. İslam, öğrenmeyi ve bilgi arayışını teşvik eden bir din olarak, bireyleri hem dünyevi hem de dini bilgiyi araştırma, öğrenme ve sorgulama sorumluluğuyla yükümlü kılar. Bu bağlamda, bilgiye dayalı düşünce süreçleri, aklın etkin ve doğru kullanımının vazgeçilmez bir parçasıdır. Akleden kalp yaklaşımı, düşünsel ve manevi süreçlerin birleşimini sağlayarak, bilgiyi yalnızca teorik bir olgu olmaktan çıkarıp, ahlaki ve pratik bir eylem prensibine dönüştürür. Dolayısıyla, bu kavram, Müslümanlar için hem bireysel gelişimi hem de toplumsal dönüşümü destekleyen kapsamlı bir zihinsel ve ahlaki hareketin temelini oluşturur.

İslam'ın temel öğretilerinden biri adalettir. Adalet, toplumsal ve bireysel ilişkilerde hakların gözetilmesini, eşitliğin sağlanmasını ve dürüstlüğü esas alınmasını içerir. Adaletin bu çok boyutlu yapısı, bireyin içsel tutarlılığı ile toplumsal düzenin sürdürülebilirliği arasında da denge kurmayı gerektirir. Bu bağlamda, akleden kalp ilkesi, adaletin gerçekleşmesi için gerekli olan derin bir anlayış ve bilinç düzeyini teşvik eder. Akıl ve kalbin ortak bir zeminde buluşması, adaletin yalnızca soyut bir ilke olarak kalmasını engelleyerek, bireylerin eylemlerine ve toplumsal yapıların işleyişine doğrudan yansımaları sağlar. Böylece, akleden kalp yaklaşımı, bireysel ahlakın ve toplumsal düzenin adalet temelli bir şekilde inşasına katkıda bulunur.

İslam'ın pratik bir din olması, inancın günlük yaşamın tüm alanlarına entegre edilmesini zorunlu kılar. Bu bağlamda, akleden kalp prensibi, Müslümanların akli kullanarak inançlarını yalnızca teorik bir düzeyde değil, aynı zamanda eyleme dönüştürmeleri gerektiğini vurgular. Bu dönüşüm, bireyin hem kendisini hem de toplumu olumlu yönde etkileyen davranışlar sergilemesini teşvik eder. İnanç ile akıl arasındaki bu uyum, bireysel ahlaki sorumlulukların yanı sıra sosyal adalet, dayanışma ve iyiliğin yayılmasını sağlayarak, İslam'ın bütüncül bir yaşam modeli sunma kapasitesini güçlendirir. Dolayısıyla, akleden kalp ilkesi, bireysel ve toplumsal dönüşümün merkezinde yer alarak inancın yaşamsal boyutlara taşınmasına katkıda bulunur.

Eylem prensibi, tarihsel deneyimlerin gözden geçirilmesi ve bu deneyimlerin dikkatle değerlendirilmesine dayanır. Geçmişteki Müslüman toplumların tecrübeleri, bu prensibin nasıl uygulandığına ve hangi noktalarda dikkatli olunması gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Tarihsel başarılar ve hatalar, Müslümanların bugün ve gelecekte daha bilinçli, stratejik ve etkili bir şekilde hareket etmelerine katkı sağlayacak dersler barındırır. Bu süreç, yalnızca geçmişin tekrarı değil, aksine tarihsel birikimin eleştirel bir şekilde analiz edilerek günümüzün sosyo-politik ve kültürel dinamiklerine uygun yeni yaklaşımlar geliştirilmesini mümkün kılar. Böylece, eylem prensibi, geçmişten alınan derslerle geleceğin inşasında temel bir referans noktası haline gelir.

Aklın ve kalbin dengesi, bilgiye ulaşmak, adalet ve empati, ahlaki değerlerin uygulanması ve inancın pratiğe dönüştürülmesi gibi unsurları içeren bu prensip, bireylerin içsel yolculuklarında rehberlik ederek, onların kişisel gelişimlerini destekleyebilir, toplumsal refahın artırılmasına katkıda bulunabilir, Müslümanların yeni yüzyılda karşılaşacakları zorluklara ve fırsatlara başarıyla yanıt vermelerine yardımcı olabilir. Böylece akleden kalp kavramı, zihinsel ve pratik bir dönüşümün temel dinamiği olarak hem bireysel anlamda ahlaki derinliği hem de toplumsal düzeyde sürdürülebilir bir etik düzenin inşasını sağlayan bir eylem prensibi olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları,1992.
- Bebel, August. *Hız Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*. çev. Veysel Ayatman. İstanbul: Trend Yayınları, 2003.
- Baudrillard, Jean. *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Bayraktar, Mehmed. "İbn Sina'da Varlık Var Oluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 299-306.
- Cüendioğlu, Düccane. *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: TibyanYayınları, 1995.
- Cürcanî, Ebû'l- Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif. *Kitabu'tTa'rifât*. Beyrut: Dâr'ulKutubi'l- İlmiyye, 1995.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Kitabu'l-Huruf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Medinetü'l-Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Siyasetü'l-Medeniyye*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları,1980.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Şerait'ul-Yakin*. çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Tahsilü's-Saade*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Frankl, Victor E.. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019.
- Fromm, Erich. *Çağdaş Toplumların Geleceği*. çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2004.
- Fromm, Erich. *İtaatsizlik Üzerine*. çev. Ayşe Sayın. İstanbul: Kariyer Yayıncılık, 2001.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tusî.*el-Müncız mined'Delâl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tusî. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. Mısır: Dâru'l-Hayr, 1997.
- Gerviyânî, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Birey Yayınları, 1997.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora kitaplığı, 2008.

- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ahmet Avni Konuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-XIV.thk*. Osman Yahya. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985.
- İbn Miskeveyh, *İbn Miskeveyh Ahlak Eğitimi Tehzibu'l ahlak*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *en-Necâtfi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabî'iyye'l-İlâhiyye*. nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî. Kâhire: Matba'atü's Sa'âde, 1938.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitabu's-Şifa en-Nefs*. nşr. Georges Anawati-Sâid Zâyed. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kitâb, 1975.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitabu's-Şifâ Metafizik-I*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Kâsım, Mahmûd. *el-Mantıku'l-Hadîs ve Menâhicü'l-Bahs*. Mısır: b.y., 1953.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2006.
- Kur'ân Yolu Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021. Ma'rûf, Nâyif Mahmûd. *el-İnsân ve'l-'akl*. Beyrut: Dâru's-Sebilü'r-Reşad, 1985.
- Mevdûdi, Ebul-A'lâ. *İslâm'da Siyasî Sistem*, çev. Ahmet Seçkin. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1997.
- Mevlâna Celaleddin Rum-i. *Mesnevî-i Şerif*. haz. Amil Çelebioğlu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967.

- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Nazmi Coşkunlar. İstanbul: MEB. Yayınları, 1986.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *Mâiyyeti'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi'n-nâsfih*. nşr. Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: b.y., 1982.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler:1*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tahânevî, Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfüİstılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulum*. Beyrut: Dâr'ul Kutubi'l- İlmîyye, 2013.
- Tarıq, Ramadan. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. London: Harvard University Press, 1971. “
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Sühreverdi, Ebû Hafz Şihâbuddin Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekri. *Tasavvufun Esasları*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2023.
- Steve, Bruce. “Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme”. çev. Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde. Dârü İbn Affân, 1997.
- Şeriati, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. çev. Ahmet Yükseköğlü. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.