

## İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİ

Vecihi SÖNMEZ\*

### ÖZET:

Mahiyetleri farklı olsa da, iman ve bilginin ortak alan ve özellikleri vardır. Bu nedenle birbirlerinden etkilenmekte, çoğu kere ayrılmaz bir birlikliğe sahip olmaktadır. Bu bakımdan birer insan eylemi olan iman ve bilgi, birbirini besleyen iki kaynak konumundadır. Zira çoğu kere insan inanmak için bilgiye, bilgiye ulaşmak için de imana ihtiyaç duyar. Çünkü hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir şeye inanmamız söz konusu olmadığı gibi, henüz bir ön kabul aşamasına gelmemiş bir problemi araştırıp bilgilenme ihtiyacı içinde olmak da söz konusu değildir. Öte yandan iman gerçeği olmaktan çıkmış ve bilgisel gerçekler haline gelmiş bilgilerimizi genel imana dayalı bilgi üstü prensiplere bağlamamızda yine inanç prensiplerinin önemli bir rol oynadığını görmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** İman, akıl, tasdik, kelimeler

### THE RELATIONSHIP OF KNOWLEDGE AND BELIEF IN THE ISLAMIC THOUGHT

#### ABSTRACT

Belief and Knowledge are two different things in terms of essence but there are common scope and properties of them. With this reason, they affect each other and need each other. Belief is not opposed to knowledge. Instead if you want to know anything, it takes a certain amount of belief. Man is a rational animal- our power of thought is what differsus from the loweranimals. By definition, faith is belief without reason. It does not strike people as an admirable trait if one can allow oneself to believe without any solid reason; faith is a dead end in logical reasoning. If you are willing to believe something because you feel it is true in your heart, that is a reason, though a very personal one that is by its very definition subject to individual assessment, which of course varies widely. However, we always try to rationalize everything in life, and give explains to everything like our beliefs. We have to think about God and religions in every way. It is normal and necessary thing for us.

**Key Words:** Faith, reason, tasdiq, Kalam.

## GİRİŞ

İman'ın bilgi yönünden içeriği konusu veya bilgi-iman ilişkisi, genel anlamda tüm ideolojilerin tartıştığı bir konudur. Özellikle teknolojinin ilerlediği ve imanın körükörüne bağlanma ve şartlanma, akli ve bilimi devre dışı bırakma olarak algılanmaya başlandığı günümüzde bu problem daha büyük bir önem taşımaktadır. Nitekim modern batı düşüncesi Filozoflarından Kant; "İmana yer bulmak için, akli aradan çıkarmak zorunda kaldım" derken bu probleme işaret etmiştir. Yine ilahiyatçı Schleiermacher'in imanla ilgili olarak, "iman şartsız bağımlılığın hissedilmesidir."tarifiyle imanın bilgi kapsamı dışında bırakılması gerektiğine vurgu yapılmıştır.<sup>1</sup>

İslam'ın dışındaki dinler açısından bakıldığında doğru görülecek bu yaklaşımların İslam düşünce sistemine göre doğru kabul edilmesi mümkün değildir. İslama göre imanla bilgi, aynı varlığın değişik aşamalarda ki adlarıdır. Ontolojik anlamda ve alanları bakımından birbirinden farklı şeyler olmalarına rağmen, birinin benimsenmesi, ötekini inkar edilmesini gerektiren şeyler değildir. Ancak bununla beraber imanın, sadece kalpte bulunan bir bilgi olmadığını, imanın bilgi yanında kalbi tasdiğe de ihtiyaç duyduğu şart koşulmuştur. Zira imanın karşıtı küfür olurken bilginin karşıtı cehalet olarak değerlendirilir.<sup>2</sup>

### A- Bilgi Kavramının Tanımı:

Bilgi nedir? Sorusu düşünce tarihinin ilk dönemlerinden bu yana tartışılmaktadır.

En genel anlamıyla bilgi, "test edilmiş, haklı kılınmış doğru inanç" bilgiyi bir inanç tarzı şeklinde sunmak hem bilginin hem de inancın aynı objelere sahip olduğunu gösterir. Burada sadece doğru olana dair bilgi sahibi olabileceğimizin açıkça belli olmasıdır. Önemli olan bilgiye dair tanımlama haklı kılınmış, doğrulanmış inanç, muhakeme ve test edilmiş anlamında (Justified) kullanılan bilgiden evreni anlama ve açıklamaya yönelik bir gözlem<sup>3</sup>

Konuyla başlarken, İslam düşünce sisteminde bilgi tariflerinden bir kısmına işaret etmekte fayda vardır.

Büyük Mu'tezili düşünürlerden Ebu'l-Kasım el-Belhi el-Ka'bi

\* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı  
[sonmezvecihi@yahoo.com](mailto:sonmezvecihi@yahoo.com)

<sup>1</sup> Bkz., Hüseyin Atay, *Ankara Üniversitesi Haftası*, 1973, s.99; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ı Anlamaya Doğru*, Yeni Boyut, İst., 1995, s.81.

<sup>2</sup> Bkz., Maturidi, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, Beyrut, 1970, s.380; Hüseyin Aydın, *Günümüz Toplumunda İman Problemi*, Ankara, karakoç, yay., thz., s.15.

<sup>3</sup> Anthony Quinten knowldege, *mad., the Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967, IV, 345.

(ö.319/931), bilgiyi “objeye olduğu gibi inanmak/ir.”<sup>4</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Ebu’l-Muin en-Nesefî, Ka’bi’den başka Mu’tezile ekolünden bu tanımı benimseyen kimsenin çıkmadığını belirtilir.

Ebû Haşim (ö.321/933), bilgiyi: “Kalben mutmain olarak objeye olduğu gibi inanmaktır.”<sup>5</sup> şeklinde tarif etmiştir.

Ebü Ali el-Cubbai (ö.303/915) ise bilgi, “zorunlu bilgi veya istidlali bilgi yoluyla inanma” şartını koyarak,<sup>6</sup> böylece bilgiyi, “zorunlu veya istidlali bir bilgiye dayanarak objeye olduğu gibi inanmaktır.” şeklinde tanımlamıştır.

Nazzam (231/845) ise, bilgiyi şöyle tarif etmektedir: “Kalbin, iç duyuların duyumu sebebiyle hareket etmesidir.”<sup>7</sup>

Ebu Bekr Muhammed b Tayyib e1-Bakillânî (ö.403/1013) bilgiyi şöyle tanımlar: “Bilineni (objeyi) olduğu gibi tanımaktır.”

Ebu Bekr İbn Fûrek(406/1015)de, bilgiyi: “Muktedir olan kimseye sağlam ve doğru iş yapma imkanı sağlayan bir niteliktir.”<sup>8</sup> diye tarif eder.

Ebu İshak el-İsferayini (418/1027)’nin bilgiyi şöyle tanımladığı söylenir: “Bilinen (obje,)’nin olduğu gibi açıklığa kavuşmasıdır.”<sup>9</sup>

İmam Ebu’l-Hasan el-Eş’ari(324/936)’nin de, bilgiyi şöyle tarif ettiği rivayet edilir: “Bilgi (ilim), âlim (bilen,) olmayı sağlayan niteliktir.”<sup>10</sup> Bazı Eş’ari’ler bu tanımı şöyle yorumlamaktadır: “Bilgi, kendisinde bulunduğu kimsenin âlim olmasını sağlayan bir niteliktir.”<sup>11</sup> Bazıları da Eş’ari’nin tanımını şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır: “Bilgi, kendisinde bulunan kimseyi âlim yapan bir sıfattır.”<sup>12</sup> Eş’ari’lerin Çoğu İmam Ebü’l-Hasan el Eş’ari’nin yukarıda verilen tanımını bu şekilde yorumlamışlardır.

İnsan değişik bilgilere sahiptir. Bir kısım bilgileri yüzeysel ama gerçek iken bir kısmı da tafsilidir. Mesela bir objenin gerçek mahiyetini, o objenin diğer objelerden ayrılan veya ortak olan bütün özellik-

<sup>4</sup> Nesefî, *Tebşiratu’l-Edille*, Tah.: Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara, 1993, 1/9; Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, Tah.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1993, 1/193; Cüveynî, *el-İrşâd*, Tah.: Es’ad Temim, Beyrut, 1992, s.34; İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, Ts., s., 34.

<sup>5</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/9; Taftazani, *Şerhu’l-Mekâsıd* 1/193; İcî, *el-Mevâkıf*, s.10; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.34; George Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971, s. 17-20.

<sup>6</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/10; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.34; İcî, *el-Mevâkıf*, s.10.

<sup>7</sup> Nesefî, a.g.e., 1/12.

<sup>8</sup> Taftazani, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 1/193; Gazali, *İhyâ*, Beyrut, Ts., 1/33.

<sup>9</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/15.

<sup>10</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/15; Cüveynî, *el-irşâd*, s.33; İcî, *el-Mevâkıf*, s.10; Taftazani, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 1/193; Beyadi, *İşârātu’l-Merâm*, Tah.: Zahid el-Kevseri, İstanbul, 1949, s.39.

<sup>11</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/15.

<sup>12</sup> Nesefî, *Ay*.

lerini, yakın ve uzak *ilintilerini* bilmeden de o obje hakkında *mutlak* (müphem) ama *kesin* bilgi sahibi olmamız mümkün olabildiği gibi başka bir objenin mahiyeti ve o objeyi diğer objelerden ayıran nitelikleri hakkında ayrıntılı (tafsili) bilgiye de sahip olmamız mümkündür. Alim olmayan sıradan insanların Ali adında bir kimseyi tanımlaması gibi. Zira Ali'nin insan oluşunda hiç kimse en ufak bir kuşkuya düşmemektedir. Bununla beraber bu *mutlak* (müphem) bir bilgidir. Zira alim olmayan sıradan bir kimse, insanın ne olduğunu, mahiyetini, insana ait nitelikleri, en yakın cins olan hayvanla olan bağıntısını, en yakın ayrımı olan akıl ve konuşma (düşünme) hassasını mahir bir kelamcı, filozof ya da mantıkçı kadar bilmemektedir. Buna rağmen Ali'nin insan olduğuna ilişkin sıradan insanın sahip olduğu bilginin kesin bir bilgi olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Tam aksine her türlü bilgisizlik, zan, şek ve şüpheye meydan vermeyecek şekilde *hakiki* bir bilgidir. Yine de halktan alim olmayan sıradan birinin Ali'nin insan oluşu ile ilgili bilgisi insan olmanın hakikatine vakıf olacak şekilde mükemmel bir bilgi değildir. Öte yandan alim kimse Ali'nin insan olduğunu bilmesi yanında insan olmanın mahiyetini de daha tafsilatlı bir şekilde bilmektedir. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda Eş'ari'nin tanımı, halktan alim olmayan birinin Ali'nin insan oluşuna ilişkin sahip olduğu *mutlak* (müphem) bilgi için uygun bir tanım olarak kabul etmek gerekmektedir. Zira bu tanım *mutlak bilgi* kavramının içine giren bütün bireyleri içine aldığı gibi, bu kavramın içine girmeyen bireyleri de dışlamaktadır. Buna göre bu tanım mutlak bilgi için mantık ilminin tanım için koyduğu şartlara uygun bir tanım olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>13</sup> Durum böyle olunca *bilgi* hakkında her insan *mutlak (müphem) bilgi* sahibi olabilmektedir. Bu demektir ki bilgi, insanlar tarafından bilinmeyen bir şey değildir. Aynı şekilde *bilen* (alim) hakkında da insanların *mutlak (müphem)* de olsa bir bilgileri vardır.<sup>14</sup>

Matüridi(333/944)'nin ise, konuşma esnasında bilgiyi şöyle tanımladığını ifade edilmektedir: “*Bilgi, bulunduğu kimsede akıl ve duyuların alanına giren objenin (mezkurun) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.*”<sup>15</sup> Zira Matüridi'ye nispet edilen bu tanım, Kitabü't-Tevhid'te bulunmamakta,. ancak bu tanıma yakın bir ifade Te'vilât ve Şerh-i Semerkandi'de bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>16</sup>

Daha iyi anlaşılmasını sağlamak için tanımın kapsadığı anahtar sözcükleri açıklamakta fayda bulunmaktadır. Taftazani “*tecelli*” sözcüğünü, “*zan*”, “*cehl*” ve “*mukallidin imanı*” gibi her türlü bilgi karşıtı durumu ortadan kaldıracak şekilde kendisinde bilgi vasfı bulunan

<sup>13</sup> Nesefi, *Tebşira*, 1/17.

<sup>14</sup> Nesefi, *a.g.e.*, 1/18.

<sup>15</sup> Nesefi, *Tebşira*, 1/19.

<sup>16</sup> Hanifi Özcan, *Matüridi'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay. İstanbul, 1993, s.35.

insan veya başka bir varlığın tam bir inkişafıyla anlaması diye ifade eder.<sup>17</sup> “Mezkur” sözcüğü ise, hem hakiki vücudu olan varlıkları hem de gerçekte vücudu bulunmayan zihni varlıkları kapsar. Böylece duyuların ve aklın algı alanına giren tasavvur ile, yakın ifade etsinemesin *tasdiki* de içine almaktadır.<sup>18</sup> Yine tanımda “şey” veya “malum” sözcükleri yerine “mezkur” kelimesi kullanılmıştır. Bu yolla “şey” kavramı hakkındaki kargaşadan ve “malum”un “ilim” kökünden gelmesi sebebiyle ortaya çıkacak kısır döngüden kaçınılmıştır.<sup>19</sup> Tarifte geçen “men” sözcüğü insanın yanında melek ve cin gibi diğer akıl sahibi varlıkları da<sup>20</sup> kapsamaktadır.

Matüridilere ait olduğu ifade edilen: “*Bilgi, hayat sahibi olan kimseden cehalet, şek, zan ve yanılmayı kaldıran bir sıfattır.*”<sup>21</sup> Şeklindeki tanım, Eski mantıkçıların deyimiyle: “*Tarif efradını cami’ ağıyarını mani’ olmalıdır.*”<sup>22</sup>, “*Külliler vasıtasıyla cüzileri bilmek*” için yapılmalıdır. İşte mantıkçıların *burhan* dedikleri budur. Tüme varım/*taksim*, “*Cüz’iler vasıtasıyla küllileri bilmek*” için yapılır ve bu tanım mantıkçıların *istikra* dedikleri<sup>23</sup> ölçütlere uygun bir tanımdır.

#### **B- İman Kavramının Tanımı:**

İman kavramında inanan insan ve inanılan nesne arasında inanç, güven ve teslimiyete dayalı bir ilişkinin varlığı dikkat çekicidir. Nitekim iman kavramının geçişli veya geçişsiz olma durumuna göre kazandığı farklı anlamlar bunu ortaya koymaktadır: Geçişsiz durumda iman, *emin olmak, esenlik içinde olmak, sükûna ulaşmak, kuşku ve sıkıntıdan uzak bir şekilde kalbin itimat, huzur ve güven içinde olması* gibi anlamlara gelir. Geçişli olduğunda *emân vermek, güven vermek, itimat etmek, doğrulamak, emin kılmak, tasdik etmek, doğruluğunu kabul ve itiraf etmek* gibi anlamlar kazanır.<sup>24</sup> Görüldüğü gibi geçişsiz olduğunda iman esaslarına inanan kişinin emin olması, huzur ve güven bulması, kalbinin her türlü şek, şüphe ve kuşkudan kurtulması; geçişli durumda inanılması için peygamber tarafından bildirilen hususların doğruluğunu kabul etmek, bu konuda peygam-

<sup>17</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-Âkâid*, Tah. Ahmet Hicazi es-Sakâ, Mısır, 1987, s., 15; *Şerhu’l-Mekâsîd*, 1/195.

<sup>18</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-Âkâid*, 15; *Şerhu’l-Mekâsîd*, 1/195; Beyadi, *İşârâtü’l-Merâm*, s., 39.

<sup>19</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 1/135-136; *Şerhu’l-Âkâid*, 15; *İşârâtü’l-Merâm*, s., 39.

<sup>20</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 1/195.

<sup>21</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/19.

<sup>22</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/10; Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay. Ank.1974, s.36.

<sup>23</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/10.

<sup>24</sup> Bkz. İbn Manzur, Ebu’l-Fadl, Cemalu’d-Din Muhammed Mukerrem, Lisanu’l-Arab, Daru’s-Sadr, Beyrut, ts. XIII; 21; Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*; s. 175 vd.; Curcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s.322 vd. *Kitâbut-Ta’rifât*, ts. byy., 40; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli’l-Dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, (Arapça Metni ile birlikte), (Trc.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ank., 1980, 87 vd.

beri tasdik etmek, tebliğ ettiği konularda onu doğrulamak, itimat edip teslim olmak söz konusudur.

Konunun amacını aştığından, artma, eksilme, imanın pratik değeri, kalb fiilleriyle olan ilişkisi, etik boyutu gibi bilgi dışında kalan imanla ilgili problemlere girmek istemiyoruz. Ancak kelâmi açıdan tarihi köklerini araştırdığımızda, iman-bilgi ilişkisini en çok vurgulayan kişinin Cehm b. Safvân olduğu görülmektedir. Ona göre iman, Allah'ın, peygamberleri ve onlardan gelenleri bilmek (marifet), küfür ise bunu bilmemekten (cehl) ibarettir.<sup>25</sup> Bu görüşe ilişkin kaydedilecek en önemli nokta iman tanımında marifete/içsel bilgiye yapılan vurgudur.<sup>26</sup>

Selef ve hadis alimlerinden bazıları imanı; dil ile ikrar kalp ile tasdik ve dinin esasları ile amel etmek şeklinde tarif etmişlerdir. İmam Şafii de imanı bu şekilde tarif eder. İmam-ı Azam Ebû Hanife(ö. 150/865) ise, bilgi boyutunu tasdik ile tahsis ederek imâni, kalb ile tasdik, dil ile ikrar olarak tanımlamıştır.<sup>27</sup>

İbn Teymiye'ye(ö.728/1328) göre iman, inanılması gereken ne varsa bunlar hususunda ayrıntılı bir bilgiyi ve bir emniyet hissi ile mutlak bir kanaatin yanında kalbi ve bedeni amelleri de içerir.<sup>28</sup> Bu-

<sup>25</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'âri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (Thk.: Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980, 132; Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdi, *el-Farku beyne'l-Firak*, (Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrût, ts., 211; Ğassân el-Kûfi, Ebû Sevbân, Ebû Mu'âz et-Tümeni ve Sâlih b. 'Amr es-Sâlihi, imanın bilmekten ibaret olduğu konusunda Cehm ile benzer görüştedirler. Bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Muhammed Seyyid Kilâni), Beyrût, ts., 141, 142, 144, 145. İzutsu, Cehm b. Safvân'ın imanla özdeşleştirdiği marifet kavramının Arapça'da mistik tür bilgi için kullanıldığını, buna karşın analitik tür bilginin ilim kavramı ile ifade edildiğini vurgular. Bununla birlikte mürcilerin iman tanımlarında genellikle marifet sözcüğünü kullanmayı tercih etmeleri ve bunu yaparken ona ilm anlamını vermelerini son derece kayda değer olarak değerlendirir. Ancak mürciler sistematik filozoflar olmadıkları için bu tür bir analizi fazla ileri götürmeyi tehlikeli görür. Fakat rahatlıkla onların bilgi anlayışının özcü türde, yani genellikle akıl faaliyeti ile elde olunabilecek bir tür bilgi olduğunun söylenebileceğini belirtir. Bkz. Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984, 133-4.

<sup>26</sup> İzutsu, age, 120. İzutsu, Cehm b. Safvân'ın iman-bilgi ilişkisinde imanı bilgi ile tamamen özdeşleştirdiği, dolayısıyla imanın marifet dışında hiçbir şey olmadığı şeklindeki değerlendirmesini "hiç kuşkusuz tam bir entelektüel rasyonel tavır" olarak değerlendirir. Bkz. İzutsu, age, 130

<sup>27</sup> Bkz., el- Cürcani, et-Ta'rifat, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, ts., s.40; Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Muteallim", *İmam Azam'ın Beş Eseri*, (Arapça metinleri ile birlikte basılı), (Çev.: Mustafa Öz), Arapça metin, 18; "el-Fıkhü'l-Ekber", Arapça Metin, 74; krş. Eş'âri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 138; Şehristâni, *el-Milel*, 141; İmam Mâturidi de benzer görüştedir bkz. Ebû Mansûr Muhammed el- Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Thk.: Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, 380.

<sup>28</sup> İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İman*, (Mecme'u'l-Fetâvâ içinde) Suudi Arabistan, ts., VII, 5-52; İzutsu, age, 100

na göre bir kavram olarak iman, Peygamber tarafından getirildiği, zorunlu bir bilgi ile bilinen hususların icmâlen ve tafsilânen doğruluğunu kabul ve tasdik etmektir.<sup>29</sup>

Zeccac, (ö.311/923) ise Hz. Peygamberin getirdiği bütün hususları kalp ile tasdik edip inanarak şeriata boyun eğmektir.<sup>30</sup>

Cürçani(ö.816/1413) imanı şöyle bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur; Yaratılıştan olan iman, makbul iman, masum iman, mevkuf (şartlı) iman ve merdut iman. Yaratılıştan olan iman; meleklerin imanını, makbul iman, müminlerin imanını, masum iman, peygamberlerin imanını; mevkuf iman, bidatçıların imanını; merdut iman ise, münafıkların imanındır, demektedir.<sup>31</sup>

Zemahşeri (ö.538/1143) de, imanın kalbin güven ve itminanıyla gerçekleşen tasdik olduğunu ifade etmiştir. Kalbin tasdikine uygun olarak, dilin ikrar etmesi iman, kalpde iman olmadığı halde dilin ikrar etmesi ise, iman değil belki İslam olur.<sup>32</sup> Şeklinde tarif etmiştir.

Genelde İslam alimleri İmanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik şeklinde yorumlamış işin amel yönüne ise farklı yorumlar getirmişlerdir.

### C- Aklın Bilgi Değeri:

İman kavramına ilişkin bu kısa açıklamadan sonra, bilgi kavramının açıklanması önem kazanır. Klasik kelâm kitaplarının çoğunda *bilgi teorisi*, zorunlu olarak ele alınan ilk kelâmî problem olma özelliğine sahiptir.<sup>33</sup> Bu bağlamda iman ve bilgi, ilk dönemden itibaren birbirleriyle ilişkilendirilen iki önemli problem olagelmıştır. Nitekim bilgiye ilişkin yapılan ilk tanımlarda bilginin itikatla tanımlandığı<sup>34</sup>, ilim-marifet-kalb-iman-taklit kavramları arasında ilişki kurularak beraber değerlendirildiği, imanının bilgisel bir gerekçesinin olduğu, özellikle Allah'ın varlığına inanmanın istidlale dayanan bilgisel temelinin işlendiği<sup>35</sup>, iman esaslarını anlama ve anlaşılır kılmada beş duyu,

<sup>29</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd* V, 176; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 323.

<sup>30</sup> İbn Manzur, a.g.e., XIII, 22.

<sup>31</sup> Cürçani, *et-Ta'rifat*, s.40.

<sup>32</sup> ez-Zamehşeri, Ebu'l-Kasım, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hekaik'l-Tenzilve Uyunu'l-EkavilFi Vucuhu't-Te'vil*, Daru'l-Fikr, y.b.d, ts., III, 569.

<sup>33</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, (Çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yay., İst., 1993, 135.

<sup>34</sup> Bu bağlamda *Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi* (ö.319/931)'nin bilgiyi, " *objeye/maluma olduğu gibi inanma*", Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebsratu'l-Edille*, (Tah.: Hüseyin Atay), D.İ.B. Yay., Ankara, 1993, I, 9. *Ebû Hâşim'in*, " *Kalben mutmain olarak objeye olduğu gibi inanma*", Nesefî, *age*, I, 9; Taftazânî, *age*, I, 193; İmamul-Harameyn el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, (Tah.: Es'ad Temim), Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 2. bs., Beyrût, 1992, 34; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971, 17-2; *Ebû Ali el-Cubba'nin*, " *zorunlu veya istidlali bir bilgiye dayanarak objeye olduğu gibi inanma*" şeklinde tanımladıkları görülmektedir. Nesefî, *age*, I, 10; Cuveynî, *age*, 34; 'Adudu'd-Din el-İcî, *el-Mevâkıf*, 'Alemlu'l-Kütüb, Beyrût, ts., 10.

<sup>35</sup> Geniş bilgi için bkz. Nesefî, *Tebsratu'l-Edille*, I, 12, 13, 34 vd.; Maturîdî, *Kitâbu't-*

akıl ve doğru haberin bilgi kaynağı olarak değerlendirildiği görülmektedir.<sup>36</sup>

Böyle bir gayretin içine girilmesinde temel faktörlerden birisinin Kur'ân olduğunu burada vurgulamamız gerekir. Çünkü Kur'ân'ın kendisi, inanması için insana sunduğu inanç prensipleri için akli gerekçeler sunmaktadır. Kur'ân, bu gerekçeleri kendi anlam düzeni içerisinde oluşturduğu fonksiyonel bir akıl üzerinde temellendirmektedir. Nitekim aktiviteden uzak, atıl, işlev görememeye işaret edebilecek isim ya da mastar kipinde akıl kavramını Kur'ân'ın hiç kullanmaması,<sup>37</sup> buna karşın kendi epistemik sistemi içerisinde müspet açıdan devamlı faal olan, çalışan, fonksiyon icra eden eylem kipinde fonksiyonel bir akıl kavramını kullanması, bunu açıkça göstermektedir. Bu bakımdan Kur'ân'ın, aklını kullanma, anlama, düşünme, ibret alma ile ilgili olarak sürekli eylem kipini kullanması çok önemlidir.<sup>38</sup>

Bu açıdan Kur'ân perspektifinden değerlendirildiğinde, inanç esaslarının akli dayanaklarının bulunduğu ve bunlara inanmakla sorumlu tutulan insanın, en azından inanmasını sağlayacak rasyonel yeteneğinin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın inanıl-

*Tevhîd*, 3-29; Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, (Tah.: Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Kiâbi'l-Arabî, Beyût, 1987, 71 vd.; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 262 vd.; Kemaluddin Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, 1949, İst., 75 vd.; Nitekim Nazzâm'ın, bilgiyi tanımlarken, kalb-vicdan ve itikad, Bakillânî'nin de bilgi-marifet-iman arasında ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Neseî, *Tebssratu'l-Edille*, I, 12, 13; krs Çuveynî, *İrşâd*, 33; İci, *Mevâkıf*, 10; Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn.*, 19-23.

<sup>36</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4-11; Çuveynî, *İrşâd*, 25 vd.; Neseî, *Tebssratu'l-Edille*, I, 13; Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 16 vd.; Fahreddin Râzî, *Muhassal, :Kelâm'a Giriş*, (Çev.: Hüseyin Atay), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1978, 16.

<sup>37</sup> Kur'ân'da isim ya da mastar kipinde akıl sözcüğünün kullanılmadığı konusunda bkz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehras Li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay. İstanbul, 1986, 468-469.

<sup>38</sup> Bkz. Bakara, 2/44, 73, 75, 242; Âl-i İmrân, 3/65, 118; En'am, 6/32, 151; A'râf, 7/169, Yunus, 10/16; Yûsuf, 12/2, 109; Enbiyâ, 21/10, 67; Müminün, 23/80; Nûr, 24/61; Şu'arâ, 26/28; vd.

Böyle bir aklın ontik anlamda bir varlığı olsa bile, henüz hiç işlenmemiş heyula halinde düşünmek mümkündür. Bu akli, en zayıf bir ışığın bulunmadığı bir ortamda ve herhangi bir varlıkla karşı karşıya gelmemiş bir göz gibi düşünmek mümkündür. İşlevsellik bakımından böyle bir gözün olması ile olmaması arasında bir fark bulunmadığı gibi, düşünme ve anlamaya yönelik olarak varlık hakkında hiçbir faaliyette bulunmamış bir aklın varlığı ile yokluğu arasında da bir fark bulunmamaktadır. Aslında pratik hayatta normal insanlar için böyle bir şeyin olması pek muhtemel değildir. Dolayısıyla insanın varlık üzerinde hiç düşünme ve anlama faaliyetinde bulunmaması normal bir duruma değildir. İşte Kur'ân'ın sürekli eylem kipinde akıl kavramına yer vermiş olması, insanın kendisi, tabiat ve bütün kâinata karşı hem ontik hem de epistemik açıdan tamamen bağımsız, objektif bir akla sahip olmadığını, aksine sahip olduğu bu aklın varlığına bakış açısına göre şekillendiğini, dolayısıyla henüz entelektüel faaliyete geçmemiş, işlevsiz nötr haldeki *heyulânî* bir aklın adeta *yok* hükmünde olduğunu düşündürmektedir.



masını istediği her konu makuldur, aklın temel prensipleriyle çelişme durumunda değildir, aksine küfür ve şirk irrasyoneldir. Nitekim Kur'an, şirki büyük bir cehalet, beyinsizlik, akılsızlık ve zulüm olarak nitelemekte, iman mantığını kavrayamayanları, duyularını kullanmayan hayvanlardan daha şaşkın yaratıklar diye yermektedir.<sup>39</sup> Buna karşın, inanç prensiplerini kabul edenleri aklını çalıştıran, ibret alan, ahlâklı, üstün meziyetli kişiler olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan Kur'anın iman esasları üzerinde önemle durduğu, açıklamalar getirerek konuyu akli açıdan temellendirdiği, dolayısıyla inanç esaslarını açıkça akli tartışmaya açtığı bir gerçektir.<sup>40</sup>

Bu tartışmada her biri kendi çapında bir alem olan insan, *enfüsî/özvarlığı* ve *âfâk/dışvarlık* hakkında düşünmeye, gözlem yapmaya, bu amaçla seyahat yapmaya, akıl yürütmeye, bilgi üretmeye, bununla inancını akli bilgi ile temellendirmeye ve güçlendirmeye sık-sık davet edilmektedir.<sup>41</sup> Kur'an'ın bu yaklaşımı, bilgi ile iman arasında çok sıkı bir ilişkinin olduğunu, inancın bilgiyle anlaşılabilir bir temelinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın önerdiği *enfüsî* ve *âfâkî* verinin<sup>42</sup> başta isbat-ı vâcib ve ahirete iman olmak üzere, inanç esaslarının haklı ve makûl sebeplerinin olduğu konusunda tefsir ve kelâm kitaplarında değerlendirilmiş olması, iman-bilgi ilişkisinin her zaman önemsendiğini göstermektedir.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Bkz. Bakara, 2/44; Nisâ, 4/135; Enfâl, 8/22, 121; Yûnus, 10/36, 43, 66; Tâhâ, 20/16; Enbiyâ, 21/66-67; Furkân, 25/43-44; Kasas, 28/50, 60; Sâd, 38/26; Zümer, 39/17-18; Câsiye, 45/23; vd.

<sup>40</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. 3. bs., Ankara, 1992, 235-236; bkz. Fâtma İsmail Muhammed İsmail, *el-Kur'an ve'n-Nazaru'l-Akli*, el-Me'hedu'l-Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, Virjinya, 1981, 198.

<sup>41</sup> Yukarıda geçen aklını kullanma/ta'akkul kipinden başka Kur'an, daha değişik kip ve ifadeler kullanarak ısrarla insan, evren, toplum ve olaylar üzerinde düşünmeye, akıl yürütmeye çeşitli şekillerde teşvik etmektedir:

1-İbret alma, ders çıkarma, itibara alma/ibret konusunda bkz. Âl-i İmrân, 3/13; Yûsuf, 12/111; Nûr, 24/44; Haşr, 59/2; Nâzi'ât, 79/26.

2-Gözlem yapıp doğru sonuç çıkarma amacıyla bakma/nazar konusunda bkz. En'âm, 6/11.

3-Basiretle bakma, eşya ve olayların arka planını görme/tabassur konusunda bkz. A'râf, 7/179; Yûnus, 10/43; Zâriyât, 51/20-21.

4-Varlık ve olaylar hakkında derin düşünme ve tedbir alma/tedebür için bkz. Nisâ, 4/82; Müminûn, 23/68; Muhammed, 47/24; Sâd, 38/29.

5-İnce düşünce ve anlayışa sahip olma/tefekkuh konusunda bkz. Tevbe, 9/81.

6-Derin düşünme/tefekkuh konusunda bkz. Bakara, 2/266; Âl-i İmrân, 3/191; A'râf, 7/176; Yûnus, 10/24; Ra'd, 13/3; Rûm, 30/8; Sebe, 34/46.

7-Ders çıkarma, akılda tutma, hatırlama, sonuca bağlama/tezekkür konusunda bkz. Bakara, 2/269; En'âm, 6/26; Ra'd, 13/19; Nahl, 16/13; İsrâ, 17/41; Müminûn, 23/85; Zümer, 39/27.

<sup>42</sup> Rûm, 30/21; Fussilet, 41/53; Şûrâ, 42/11; Zâriyât, 51/21.

<sup>43</sup> Söz gelimi bkz. Ebi'l-Muzaffer el-İsferâyini; *et-Tefsîr fi'd-Din*, (Tah.: Kemâl Yûsuf el-Hût), 'Alemlü'l-Kütüb, 1. bs., Beyrût, 1983/1403, 153 vd.; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebssratu'l-Edille*, I, 38 vd.; .Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, 3. bs., Beyrût, ts., XVII, 8-46; İci, *Mevâkıf*, 266

Kur'an'a dayanan bu yaklaşıma göre, iman gerçeklerini tek başına ve her yönüyle kavrayacak güçte olmasa bile aklın, ciddi ve dikkatli bir çaba ile iman gerçeklerinin anlaşılır bir hâle gelmesini sağlayabilecek bir gücü olduğu anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Bu bakımdan iman esaslarının insan tarafından kabul edilmesini; birinci aşamada İslam'ın kendi iç epistemolojisine uygun olarak teşekkül eden akıl ve bu akıl sonucu değer kazanan bilgi ve bilişim sonucunda gaybe doğru gerçekleşen bir yol buluş, bir hidayet<sup>45</sup>, ikinci aşamada bu esasları içselleştirilme, tahkike yükselme şeklinde değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla salt taklit bir kenara bırakılacak olursa, Kur'an açısından İslâm inanç esaslarının kesinlikle rasyonel bir boyutunun olduğu ve bu rasyonalite içerisinde bu konuların tam anlamıyla kavranılır olmasa bile, anlaşılabilir olma özelliğinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Burada Kur'an'ın önerdiği inanç esaslarının rasyonelliğinden maksat felsefe tarihinde pek çok nüansları bulunan rasyonalizmin öngördüğü bir rasyonalite değil; bu esasların fitrata uygun düşen makûl sebeplere dayanması, insan aklının anlayabileceği gerekçelerinin olmasıdır. Bir dinin doğruluğu, zorunlu akıl ve mantık ilkelerinin yanında şahadet aleminin kesin verileriyle ters düşmemesine bağlıdır. Zira bunlara rağmen entelektüel faaliyette bulunmak, düşünce üretmek imkansızdır. Eğer akla ve kesin mantikî verilerine güvenilmeyecekse, bu, vahiy bilgisine de güvenmemeyi gerektirecektir. Böyle bir durumda Gazzâlî'nin de belirttiği gibi, "*Yalancı şahidin şahadetiyle doğrulanmış bir şeyin doğruluğu nasıl bilinir?*"<sup>46</sup>

Buna göre Kur'an'ın akli açıklamalara yer vermesi, inanç esaslarına düşünsel açıdan yeni bir takım boyutlar getirmesi, iman esaslarının akli dayanaklarının olduğunu, bu bakımdan rasyonellik açısından daha açık bir hâle getirdiğini, dolayısıyla inanç esaslarının rasyonaliteye ters düşmediğini, aksine salih amel yanında insanın bilgi ve bilişimle de imanını takviye etmesinin doğru olduğunu göstermektedir. Zira her bilgi tasdiki ve her bilgisizlik de inkarı gerektirmemekle birlikte, genellikle bilgi tasdik etmeye, cehalet ise yalanlamaya sürükleyen önemli bir faktördür.<sup>47</sup> Bu nedenle istidlâl yoluyla imanın temellendirilmesi vacip kabul edilirken, Mutezile ve Matüridiler peygamber gönderilmese de aklen Allah'a inanmanın zo-

vd.; Bekir Topaçoğlu, *Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. Yay., 6. bs., Ankara, 1992; İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yay., 3. bs., Ankara,

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4 vd.; Hasan Katipoğlu, "*Malebranche'in Felsefesinde Din-Akil İlişkisi*", *O.M. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Samsun, 1993, 16.

<sup>45</sup> Bakara, 2/3.

<sup>46</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, "*Kanûnu't-Te'vîl*", el-Mecmû'atu Resâilil-İmâm el-Ğazzâlî, (Tah.: Ahmed Şemseddîn), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1986/1406, VII, 127.

<sup>47</sup> Maturîdî, *age*, 381

runluluğunu savunmuşlardır. Buna göre yerin ve göğün, kendi nefsinin ve başkalarının yaratılışını gözlemlediğinde, akılı olan herkes, bir akıl yürütme sürecinden geçtikten sonra, muhakkak surette Yaratıcı'nın mevcudiyetinden haberdar olmak zorundadır.<sup>48</sup>

Mahiyetleri farklı olsa da, iman ve bilginin ortak alan ve özellikleri vardır. Bu nedenle birbirlerinden etkilenmekte, çoğu kere ayrılmaz bir birlikteliğe sahip olmaktadır. Bu bakımdan birer insan eylemi olan iman ve bilgi, birbirini besleyen iki kaynak konumundadır. Zira çoğu kere insan inanmak için bilgiye, bilgiye ulaşmak için de imana ihtiyaç duyar. Çünkü hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir şeye inanmamız söz konusu olmadığı gibi, henüz bir ön kabul aşamasına gelmemiş bir problemi araştırıp bilgilenme ihtiyacı içinde olmak da söz konusu değildir. Öte yandan iman gerçeği olmaktan çıkmış ve bilgisel gerçekler haline gelmiş bilgilerimizi genel imana dayalı bilgi üstü prensiplere bağlamamızda yine inanç prensiplerinin önemli bir rol oynadığını görmekteyiz.

Görülüyor ki akıl ile iman gerçeklerinin aynı kaynaktan beslendiğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, aklın gücünü aşkın alana yöneltmek, vahiy denilen zengin ve verimli alana ulaşmasını ve oradan beslenmesini sağlamak en doğru yaklaşım biçimi olacaktır. Çünkü iman ve akıl, birbiri için gerekli biri diğerine destek verebilecek iki temel güçtür. Biri olmadan diğerinin güçlü olması imkânsız görünmektedir. Bu bağlamda Gazâlî'nin "*Kim akılı yalanlarsa, dini yalanlamıştır; zira dinin doğruluğu akıl ile ancak bilinmektedir.*"... "*Din ancak akıl ile sabit olmuşken akıl, din ile nasıl yalanlanabilir?*"<sup>49</sup> şeklindeki ifadelerinde akıl ve nakli bir bütün olarak değerlendirmesi çok yerinde bir tespittir.

Bu anlamda akıl ve inanç esaslarının birbirlerine olan konumlarını ve birbirini bütünleyici özelliklerini kavrayamamış bir bilimsellik anlayışının yanlışlığı gibi, bilime rağmen bir imanın da sakat olduğunu vurgulamak gerekir. Bu iki zıt tutum akıl ve dinin çatışmasına, bunun sonucunda oluşan kaos ortamında insanın doğal dengesini kaybetmesine, giderek selim fitratın bozulmasına, sonuçta aşkın alanla ilişkisini tamamen kaybetmesine ve zihinsel bölünmüşlüğe sebep olacaktır. Böylesi bir kaos ortamında insanın her yönüyle bir bütün olarak kâinatı ve bu kâinattaki konumunu doğru olarak değerlendirmesi, kendisini gerçekleştirme ve kemale ermesi beklenemez.

<sup>48</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 262; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 251 vd.; Beyâdî, *İşârât*, 82-83; İzutsu, *age*, 145. Bu düşünce Kur'an'ın, "*Biz size düşünebilenlerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?*" Fâtır, 35/37. ayetine dayandırılır.

<sup>49</sup> Gazzâlî, "*Kanûnu't-Te'vîl*", VII, 126.

Aksine zihinsel bölünmüşlük içinde bocalaması, kendini kaybetmesi, mutsuz ve küçük düşmesi kaçınılmaz bir sonuç olacaktır.

Buna karşın akla ve bilgiye sırtını çevirerek dini taassup içinde kaybolanlara gelince, bunların, dünya hayatının gerçeklerinden kopmaları ve öldürücü bir taklitçilik içinde boğulmaları kaçınılmazdır. O halde kör taassuba dayanan inancın dünya hayatının gerçeklerinden kopması mukadder olduğu gibi, bilimsellik adına imana konu olan gerçekleri inkar edenlerin akıllarının, aktüel alanın dışına ulaşabilecek bütün yeteneklerini kaybederek daracık dünya hayatı ile sınırlı kalmaları da o derece mukadderdir. Oysa dinî inancı, en üst bir kesinlik bir yakîn anlamında alındığı takdirde bu ikisinin çatışmayacağı,<sup>50</sup> aksine insanın kâinat içerisindeki konumunu doğru bir şekilde değerlendirmesine ve ebediyete doğru bir açılım yapma imkanı sağlayacak yeni ufuklar açacağı görülecektir.

#### **D- Bilgi-İman İlişkisinin Epistemolojik Boyutu:**

Bu bakış açısından hareketle, bilgi ve imanın bir bütünlük içinde yeniden yorumlanması, orijinal yeni bir epistemolojinin inşa edilmesi, genelde İslâm Düşüncesi özelde çağdaş Kelâm için mutlaka gerçekleştirilmesi gereken bir hedef olmalıdır. İncanın etik ve duyu, yani psikolojik boyutu ile birlikte başta tebliğ ve marifet olmak üzere bilişsel yanı, bunun da ontolojik ve epistemolojik boyutları vardır. Belli bir tanrı inancına sahip olmak, aynı zamanda tabiat, insan, tarih, ahlâk hatta bütün evren hakkında belli fikirlere sahip olmayı da beraberinde getirir. Nitekim insanlık tarihindeki şaheser sanat eserlerinin, önemli buluşların, bilimsel bilgi birikiminin oluşmasında dini inancın önemli bir faktör olduğu tarihsel bir gerçektir. Bu demektir ki, içinde bulunduğumuz dünya hakkındaki fikirlerimiz, bilgilerimiz ve tecrübelerimiz ile sahip olduğumuz inanç arasında sıkı bir ilişki vardır. Dolayısıyla metafizik, ontolojik, etik ve olgusal alana ait her türlü bilimsel verinin, dinî karakterde olan başka fikir ve kanaatlere tesir ettiği, onların güçlenmesine ya da zayıflamasına yol açtığı inkar edilemez.

Bu açıdan inanç esaslarının kendi epistemolojisi içerisinde rasyonel bir boyutunun olduğu, bu boyutun açıklanması ve anlaşılır kılınmasında metafizik, dinî, psikolojik tecrübe ve ahlâka dayanan açıklamalar kadar, insanın dış dünyaya ilişkin gözlem ve tefekkür gücü ile bunun sonucunda oluşan bilgi birikiminin de aynı derecede önemli olduğunu düşünüyoruz. Örneğin insanın gen haritasının çizilmesine ilişkin bilimsel veriler kimi dindarları Allah'ın ilim, kudret ve azameti karşısında hayret, haşyet ve hayranlığa düşürürken, kimi pozitivist ve ateist çevrelerde ise tanrıya karşı bir zafer olarak değer-

<sup>50</sup> Martin Lings; *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, (Çev.: Ufuk Uyan), İnsan Yay., İst., 1989, 8-9.

lendirildiği görülmektedir. Bu nedenle, bilgiyi onu üreten insanlarla veya o insanların içinde yer aldığı sosyo-kültürel ortamla kayıtlamak yanlış bir tutum değildir.<sup>51</sup> Çünkü bilginin nötr olmadığını, bilginin, bilgi gibi görünen muhteva ve tabiatla karıştırılabilir olduğu<sup>52</sup> bir gerçektir.

Çağdaş kelamın önemli problemlerinden biri olarak düşündüğümüz İslam'ın inanç esaslarına uygun bir epistemolojinin inşasında bilginin bu yönüne özellikle dikkat edilmelidir. Sosyo-kültürel ortamla karıştırılmış ve kesin bilimsel gerçeklermiş gibi takdim edilen bir kısım verilerden hareketle oluşturulan kuramlarla inanç esaslarının çeliştirilmesi veya bağdaştırılması çok yanlış bir tutumdur. Ayrıca bilimsel bilginin yanlışlanabilme özelliği de dikkate alındığında, bilimsel verilere dayanarak inanç esaslarını *kesin bir şekilde ispatlama ya da yanlışlama* iddiasında bulunmanın inanç açısından sakıncalı durumlar meydana getirdiği bir gerçektir. Bununla birlikte inanç esaslarının açıklanmasında, anlaşılır ve inanılabilir kılınmasında, bilimsel verilerin hiçbir katkısının olamayacağını savunmak da gerçekçi değildir. Bu bağlamda eğer iman gerçekleri ile akıl ilkeleri arasında görünüşte bir ayırım varsa, bunun başlıca sebebinin, insanın, gerçeklerin aşkın kaynağına ulaşabilmek üzere gerekli dikkat ve çabayı göstermemesinden, karşısına çıkan engelleri aşamamasından kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir.<sup>53</sup>

Eğer gerçekten inancın epistemik ve kognitif hiçbir yanı olmaydı, Kur'an ne *enfüs* ve *âfâk* hakkında bilgilenmeye teşvik edecekti, ne de inanç esaslarının rasyonel gerekçelerini anlamak mümkün olacaktı. Bu bağlamda inanç esaslarıyla ilgili açıklamalara bilimsellik adına çeşitli itiraz ve hücumların yapılmış olması, insanın bu konudaki faaliyetinin irrasyonel olduğunu ortaya koymayı başaramamıştır. Zira dinî hakikatlerin açıklanmasında ve anlaşılır kılınmasında katkıda bulunma özelliğinden tamamen yoksun olmamakla birlikte, bilim kendi metot ve kuralları dahilinde inanç alanını ne ret edebilir, ne de ispatlayabilir. Her şeyden önce aşkınlık boyutuna sahip olan inançlar, sferi itibarıyla tamamen bilimin inceleme alanı dışında kalmaktadır.

Bu nedenle gerek insanın ve gerekse evrenin gayesine ilişkin kesin soru ve düşünceler pozitif bilimler açısından bilimsel olamayacağı gibi, bu tür soru ve düşüncelerin kesin bilimsel ispatı da yapılamaz.<sup>54</sup> Muhammed İkbâl (1877-1938)'in de savunduğu gibi,

<sup>51</sup> Ömer DEMİR, *Bilim Felsefesi*, .Vadi yay. 2. bs., Konya, 1977, 54.

<sup>52</sup> Ziyâuddin Serdar, "Bilimin Yeniden İslâm'a Yönelmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (Çev.: Emin Ertürk), Sayı: 2, Ekim 1986, 94.

<sup>53</sup> H. Katipoğlu, "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", 20

<sup>54</sup> M. Henry Morris, *Yaratılış Modeli*, (Çev.: Heyet), M.E.B. Yay., Ankara, 1985, 40; Krş. Muhammed Said Ramazan el-Bütî, *Kubra'l-Yâkîniyyâti'l-Kevniyye*, Dâru'l-Fikr, 3.

tabii bilimler veya diğer bilimlerin temel özellikleri kısmî ve cüzî olmalarıdır. Kendi mahiyet ve görevleri açısından Hakikat'le ilgili tek, kâmil ve mükemmel bir nazariye geliştirme gücüne sahip değiller.<sup>55</sup> Dolayısıyla her bir bilim kendi dar alanıyla ilgili olduğu için, ontik anlamda bütün varlığı kapsayan inanç alanlarını bilimsel metotlar dahilinde, bilimsel kurallar koyarak açıklama gücüne sahip değildir. O halde aşkınlık karakteri olan inanç esasları, olgusal alanla sınırlı olan bilimler tarafından tamamıyla incelenemez ve bilimsel kurallara bağlanamaz.<sup>56</sup>

İmanın tasdik olarak tanımlanması ve İslam'la ilişkilendirilmesi hatta zaman-zaman eşanlamlı olarak görülmesi<sup>57</sup>, iman gerçeklerinin bilgiyi aşan boyutundan kaynaklanmaktadır. İmanda tasdik, yani kabul ve teslimiyet bulunurken, bilgide ise duyuların tecrübesine dayanarak aklın bir yargıya varması söz konusudur. Bu bakımdan ne kadar çaba gösterilirse gösterilsin, rasyonel bir sınırlandırmaya tabi tutulması imkânsız olan aşkın alana ilişkin iman esaslarının, bütünüyle ihata edilebilir ve anlaşılır kılınması mümkün değildir. Zira inanç esaslarına ilişkin makûl açıklamalar ne kadar anlamlı ve doyurucu olursa olsun, kendilerinde her zaman bir teslimiyet, bir iman payı eksik kalmaktadır. Bu durum bilginin hiçbir zaman iman seviyesine çıkamayacağını, aşkın alana ilişkin olduğunda bilginin kesinlikle eksik kaldığını göstermektedir. Bu bakımdan aşkın alana göre bilgisi çok az olduğundan insanın, dinde var olan her şeyi akıl ile tam olarak idrak etmesinin mümkün olmadığını bilmesi, akıl üstü konuları tam olarak kavrama kuruntusuna kapılmaması gerekir.<sup>58</sup>

İnanca konu olan *alan*, empirik doğrulama ya da yanlışlamaya tabi tutulamaz. Dolayısıyla hiçbir bilim dalı, bilimsel olarak inanç esaslarından birinin yanlışlığını kesin bir şekilde ispatlama gücüne sahip değildir. Çünkü birbirleriyle ilişkileri olmakla birlikte pozitif bilimsel alanla, inanç sferi farklıdır.<sup>59</sup> Eğer bilgisel bağlam ile inanç sferi birbiri içine tedahül ederse özelliklerini kaybederler. Bu nedenle Kur'an'da, imanın sahih olabilmesi için, imana konu olan gerçeklerin bu dünyada beş duyunun bilgisine konu olmaması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>60</sup>

bs., Beyrut, 1974, 366-367.

<sup>55</sup> Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: N. Ahmet Asrar), Bir Yay., İst., 1984, 66.

<sup>56</sup> Bütî, *Kubra'l-Yâkîniyyâ'ti'l-Kevniyye*, 367.

<sup>57</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 393; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 327;

<sup>58</sup> Gazzâlî, "*Kanûnu't-Te'vîl*", VII, 126-127.

<sup>59</sup> Mehmet AYDIN, "*Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil*", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, İzmir, 1983,40.

<sup>60</sup> İlgili ayetler için bkz. En'am, 6/158; Yunus, 10/51; Secde, 32/29; Sebe', 34/51-54; Mü'min, 40/83-85; Fecr, 89/23.

İmanın sahih ve inanana faydalı olabilmesi için, iman gerçeklerinin bilgi gerçeğine

Bu açıdan değerlendirildiğinde, bilimsel verilerden hareketle inanç esaslarını bütünüyle açıklığa kavuşturmak mümkün görünmemektedir. Böyle bir iddiada bulunmak gayb alanını küçültmek, basitleştirmek, onu dar olan şahadet âlemine sığdırmak olacaktır. Bu anlamda din ile aklın dolayısıyla inanç ile bilginin farklı sferlere ait olduğunu tekrar etmemiz gerekir. Ancak bu, ikisi arasında mutlak bir farklılık, çelişki ya da çatışmanın bulunduğu anlamına gelmez. Burada gerek akıl gücü ve gerek iman açısından yeterince olgunlaşmamış, bu yüzden ikisi arasındaki derûni bağı kavrayamamış kişilerin, bunlardan birini diğeri adına mahkûm etmeleri çok yanlış, hatta tehlikeli sonuçlar doğurduğunu belirtmek gerekir.<sup>61</sup>

### Sonuç:

İslam düşüncesinin rasyonellik anlayışında akıl, nakil ve keşif birlikte hareket etmelidir. Çünkü dünya hayatı itibarıyla gaybe ait gerçekler olan imanî hakikatleri anlama ve anlaşılabilir kılmada istidlâlî akılla birlikte, sezgisel akla da ihtiyaç vardır.<sup>62</sup> Bunlardan birinin dışlanması konunun yanlış ya da eksik anlaşılmasına sebep olacaktır. Din-akıl ilişkisinde, sadece dinin akla değil, aklın da dini anlamada yardımcı olduğu bir gerçektir.<sup>63</sup> İslâm düşünce tarihi boyunca Müslüman düşünürler arasında bu bilgi kaynaklarından bir kısmını ölçü alıp diğeri bir kısmını ret etme temayülleri sonucunda meydana gelen mücadelelerde onulmaz yaraların açılmasına ve beşeri tecrübenin bölünmesine sebep olunmuştur.<sup>64</sup> Gerçekten insan inanırken kendisini vicdanından, iç dünyasından, ahlâkî değerlerinden, aklından hatta sanat ve estetikten koparması mümkün değildir. Bu bakımdan, inancın rasyonelliğinin yeniden ve daha güçlü bir şekilde inşa edilebilmesi, İslamî manâda ilim ve hikmetin inşasına bağlıdır.<sup>65</sup> İnanç esasları açıklanırken bu bilgi kaynaklarından hiçbirine teslim olarak diğelerinin dışlanmaması, naklin yanında her türlü aklî veriden yararlanılması gerekir. Gerçekte vahyin ilhamından uzak bir doğanın fısıltısı doğrultusunda düşünmek, insanı açmazların girdabına sürükleyebileceği gibi, selim fitratın gereği olan tefekkürü ve akklı bir kenara iterek iman etmek de insanı kör taassubun girdabına yuvarlayabilir. Bu tehlikelerin farkında olarak, selim fitrata dayanan

dönüşmeden önce inanılması gerektiği konusunda bkz. Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 38-39; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Menşûrâtü'l-Belâğa, Kum, h. 1415, II,72; IV, 182-183; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV,6-7.

<sup>61</sup> H. Katipoğlu, "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", 10.

<sup>62</sup> Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yay., 1. bs., İst., 1996, 132.

<sup>63</sup> H. Katipoğlu, "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", 15.

<sup>64</sup> Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", 20-21.

<sup>65</sup> Mehmet Aydın, *agm*, 21; İslâm Düşüncesinde Beyân, Burhân ve İrfân şeklinde ortaya çıkan bu bölünmüşlüğü'nün sebepleri ve yol açtığı olumsuz sonuçlar hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev.: İbrahim Akbaba), İz Yay. İst., 1997., 185 vd.

bir akıl ile imana konu olan gerçekleri anlamak ve anlamlandırmaya çalışmak, insan için olmak ya da olmamak derecesinde önemli olduğunu, dolayısıyla hem vahyin hem de aklın prensiplerine kayıtsız kalınmaması gerektiğini, aksine insanın her türlü etkinliğinde bu ilkelere yol gösterici olduğunu ortaya koymak gerekir.



## BİBLİYOGRAFYA

- Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-Firak*, (Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid), Beyrût, ts.
- Adudu'd-Dîn el-Îcî, *el-Mevâkîf*, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, ts.
- Aldous Huxley, *Kalcı Felsefe*, (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yay., 1. bs., İst., 199
- Anthony Quinten knowldege, *mad., the Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967
- Bekir Topaçoğlu, *Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. Yay., 6. bs., Ankara, 1992
- Beyadi, *İşârâtu'l-Merâm*, Tah.: Zahid el-Kevseri, İstanbul, 1949
- Cuveyni, *el-İrşâd*, Tah.: Es'ad Temim, Beyrut, 1992
- Ebi'l-Muzaffer el-İsferâyîni; *et-Tebisîr fi'd-Dîn*, (Tah.: Kemâl Yûsuf el-Hût), 'Alemu'l-Kütüb, 1. bs., Beyrût, 1983
- Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli, "*Kanûnu't-Te'vil*", el-Mecmû'âtu Resâili'l-İmâm el-Ğazzâli, (Tah.: Ahmed Şemseddîn), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1986
- Ebû Mansûr Muhammed el- Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Thk.: Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979
- Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Muhammed Seyyîd Kilânî), Beyrût, ts
- Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ârî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (Thk.: Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980,
- el- Cürcanî, *et-Ta'rifat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, ts.,s.40; Ebû Hanife, "*el-Âlim ve'l-Muteallim*", *İmam Azam'ın Beş Eseri*, (Arapça metinleri ile birlikte basılı), (Çev.: Mustafa Öz), Arapça metin,
- ez-Zamehşeri, Ebu'l-Kasım, Carullah Mahmud b. Ömer, *el- Keşşaf an Hekaik'l-Tenzilve Uyunu'l-EkavilFi Vucuhu't-Te'vil*, Daru'l-Fikr, y.b.d, ts.
- Fahreddin Muhammed b. Ömer er- Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî, 3. bs., Beyrût, ts.
- Fahreddîn Râzî, *Muhassal*, :*Kelâm'a Giriş*, (Çev.: Hüseyin Atay), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1978
- Fâtıma İsmail Muhammed İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Aklî*, el-Me'hedu'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virjinya,
- Fazlur Rahman, *İslâm*, (Çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk

- Yay., İst., 1993
- George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971
- George Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971.
- Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay. İstanbul, 1993
- Hüseyin Atay, *Ankara Üniversitesi Haftası*, 1973
- Hüseyin Aydın, *Günümüz Toplumunda İman Problemi*, Ankara , karakoç, yay., ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, Cemalu'd-Din Muhammed Mukerrem, Lisanu'l-Arab, Daru's-Sadr, Beyrut, ts.
- İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İman*, (Mecme'u'l-Fetâvâ içinde) Suudi Arabistan, ts.
- İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yay., 3. bs., Ankara,
- İcî, *e1-Mevâkıf*, Beyrut, Ts.
- İmamı'l-Harameyn el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, (Tah.: Es'ad Temîm), Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 2. bs., Beyrût, 1992,
- M. Henry Morris, *Yaratılış Modeli*, (Çev.: Heyet), M.E.B. Yay., Ankara, 1985
- Martin Lings; *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, (Çev.: Ufuk Uyan), İnsan Yay., İst., 1989
- Maturidi, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, Beyrut, 1970
- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4 vd.; Hasan Katipoğlu, "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", *O.M. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Samsun, 1993
- Mehmet AYDIN, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, İzmir, 1983
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. 3. bs., Ankara, 1992,
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev.: İbrahim Akbaba), İz Yay. İst., 1997.
- Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehras Li Elfazil-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay. İstanbul, 1986
- Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: N. Ahmet Asrar), Bir Yay., İst., 1984
- Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Kubra'l-Yâktiniyâti'l-Kevniyye*, Dâru'l-Fikr, 3. bs., Beyrut, 1974
- Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay. Ank.1974.

- Nesefî, *Tefsîratu'l-Edille*, Tah.: Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara, 1993
- Nüreddîn es-Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn: Mâturîdiyye Akaidi*, (Arapça Metni ile birlikte), (Trc.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ank., 1980.
- Ömer DEMİR, *Bilim Felsefesi*, .Vadi yay. 2. bs., Konya, 1977
- Taftazânî, *Şerhu'l-Âkâid*, Tah. Ahmet Hicazi es-Sakâ, Mısır, 1987
- Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Tah.: Abdurrahman 'Umeyra, Beyrut, 1993
- Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ı Anlamaya Doğru*, Yeni Boyut, İst., 1995.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mensûrâtu'l-Belâğa, Kum, h. 1415
- Ziyâuddin Serdar, "Bilimin Yeniden İslâm'a Yönelmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (Çev.: Emin Ertürk), Sayı: 2, Ekim 1986