



İ S T A N B U L

YÜKSEK İSLÂM ENSTİTÜSÜ  
DERGİSİ

Revue de l'Institut des Hautes Etudes Islamiques

SAYI II

İ S T A N B U L  
EDEBİYAT FAKÜLTESİ BASIMEVİ  
1 9 6 4

## KUR'AN'DA AKIL

### *Nevezad Ayasbeyođlu*

(İbn Rüşd'ün Felsefesi) kitabına, "basılırken" başlığıyla yazdığını "ikinci ön söz"de (\*) şöyle demiştim:

"Bu münasebetle şu düşüncemi de ortaya koymalıyım:

Yine İslâm ansiklopedisindeki (İbn Rüşd) maddesinin (I. İbn Rüşd felsefesinin buhrânı) başlıklı son fıkrasında:

"Bütün İslâm Hıristiyan orta çağ felsefesinde olduğu gibi İbn Rüşd felsefesinde de merkezî bir buhran görünmektedir. Bu da Grek düşüncesiyle Sâmi dinlerin uzlaştırılması mecburiyetidir. Greklere göre, âlem, Tanrılar gibi ezeldir. Tanrı âlemin yaratıcısı değil, yalnızca ona nizam veren (demiurgos) dir. Greklere göre tabiatta akli bir nizam vardır. Başka tabir ile âlem ma'kuldur. Halbuki Samî dinlere göre (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet,) âlem yoktan (exnihilo) varolmuştur. Allah bu âlemin yaratıcısıdır. Hâdiseler, mutlak bir nizama değil, Allah'ın iradesine tâbidir. Görülen zahiri nizam, ilâhî iradenin itiyadi şeklinden (Âdâtullah'dan) ibârettir. Böyle olması zarurî değildir. Başka türlü de olabilirdi. İslâm feylesofları ve bilhassa İbn Rüşd, bu iki zıt doktrini uzlaştırmamın, hiç değilse zahiren te'lifinin buhranı içindedirler. Kelâmcılar ve bilhassa Gazalî açıktan açığa din yolunu tutmuşlar, felsefeden ancak bunu te'kid ettiği nisbette istifade etmişlerdir. Feylesoflar ise Grek mütefekkirlerinden ayrılmamışlar, fakat ezeliyetçilikle hilkatçilik arasındaki derin tezadı tevîl için büyük güçlükler ile karşılaşmışlardır. Farabî ve İbn Sina yeni Eflatunculuğun *sudûr, tecellî* veya *feyezân* (procession) nazariyesinden istifade ettikleri için iki zıt görüşün yaklaştırılmasına, bir dereceye kadar imkân olmuştur. Bu

(\*) İbn Rüşd Felsefesi. 1 — Faslı'l-Mekaal. 2 — Kitabü'l-Keşf tercemesi. Nevezad Ayasbeyođlu, 1955. (s: XVII — XIX).

yüzden de tasavvuf mesleklerine yaklaşmışlardır. İbn Rüşd doğrudan doğruya Aristo'cu olduğundan te'life imkân kalmamış, ancak zahirî te'vil yollarına baş vurmuş, bundan dolayı da kelâmçılar ile şiddetli mücadelelere kapı açılmıştır." denilmektedir.

Bu sözlerin, İbn - Rüşd'ün terceme ettiğim eserinde şariat ile hikmet (felsefe) arasındaki ittisali belirtmek için ileriye sürdüğü fikirlerle karşılaştırılmasını, okurlara bırakıyorum. Ancak onların bu karşılaştırmalarda uğrayacakları güçlüklerden ve düşecekleri şüphelerden bir dereceye kadar kurtulmalarına yardım etmiş olmak ümidiyle, bu bahis etrafındaki kendi görüşümü de şimdilik kısaca yazıyorum:

1926 yılından bu yana benim dinî, felsefî ve dinî-felsefî tefekkür sahasında erişebildiğim merhalenin sınırları içindeki anlayışıma göre; İbn - Rüşd'ün ve emsali İslâm feylesoflarının şariatle felsefe arasındaki münasebet bahsinde içine düşmüş veya tutulmuş gibi göründükleri buhranın başlıca sebebi; İslâm dininin iki temel kaynağı olan *Kur'an* ile *Hadis*'in felsefeye ve ilme temas eden hükümlerini; Sokrat, Eflâton ve bilhassa Aristo akılcılığı (rasyonalizmi)ndaki akıl mefhumuna dayanarak kurmaya uğraştıkları bir *İslâmî akılcılık* (İslâmî rasyonalizm) sistemi ile anlamak istemiş olmalarıdır. Hele İbn Rüşd Aristoya hayranlıkta pek ileriye gitmiştir. O (Tabiiyyat) kitabına yazdığı başlangıçta Aristo'nun, mantık'ın da, tabiiyat'ın da, metafizik'in de hem kurucusu, hem tamamlayıcısı olduğunu söyledikten sonra:

"... kurucusu dedim; çünkü ondan evvel bu ilimlere dair ortaya konulan kitapların hepsi onun eserlerinin yanında anmaya bile değmez. Tamamlayıcı dedim; çünkü ondan sonra yaşayan feylesofların cümlesi o zamandan bu güne kadar yani 1500 yıldan beri onun meydana koyduklarına birşey ekleyemedikleri gibi onda yanlışlık ta bulamamışlardır. Bir insanda bu kadar ilmin toplanması şüphesiz hayret verecek bir haldir. O'na beşer değil, ilâhî bir melek denilse yeridir. İşte bunun için eskiler onu, ilâhî Aristo diye anarlardı." demektedir.

İbn Rüşd'ün Yunan feylesoflarına ve bu arada Aristo'ya bu derecede hayran kalmasına ve güvenmesine İbn Teymiye de ilişmiştir. (Er-Red alâ Felsefeti İbn Rüşd — Münakaşatü İbn Teymiye, Felsefetü İbn Rüşd S: 133.) Kur'anda, "akıl" kökünden gelen birçok sîgalar, hitaplar vardır: Bazı hâdislerde de akıl çok değerlendirilmiştir. Fakat Kur'anda da, hâdiste de akıl, sarih bir tarife bağlanmış değildir. Kur'anda akıldan ne kastedildiğini yine Kur'anın bütünlüğü içindeki (teakkul ve tefek-

kür) sisteminden çıkarmak, bu sistemle "Vahiy" hâdisesi arasındaki münasebeti de yine Kur'anda araştırıp ortaya koymak lâzımdır.

Kur'anın, aklın yanbaşında bir de (gaybe iman) cephesi vardır ki, yine Kur'andaki akıl mefhumu ile bu gaybe imanı da karşılaştırıp aralarındaki münasebeti bulmak gerekir.

İşte *Mevlânâ*'nın, Kuran'ın ve Hadîsin akla hitabettiğini bildiği halde "Akl kurban kün be piş-i Mustafa" demesi, *Kant*'ın da ondan yüz yıllarca sonra mahz-ı akılla yıktığı metafizik'i, amelî akılla yeni baştan ve ahlakî imana dayanarak, mahz-ı akli imana ve ahlâka feda ederek kurmaya mecbur oluşu da bundandır.

Aklın ilkeleri hakkındaki eski *statik* görüşün yanbaşında bir de *dinamik* görüşün belirmesi ve bu ikincinin gitgide gelişmesi, o ilkelerin en sağlamları sayılan özdeşlik (aynîlik) ve çelişmezlik (tenakuzsuzluk) in zamanımızda *ilim* ve *felsefe* alanlarında sarsıntıya uğraması *neden-senlik* (illiyet) ilkesine dayanan ve ilmin başlıca şartlarından biri olan *gerekircilik* (determinizm) in bilginler arasındaki anlaşma ve uzlaşmadan doğan bir konut (postülat) değerinde sayılması, hayatî, hâdiselerin incelemesinde erekcilik (gâyecilik) in tekrar itibar kazanmaya başlaması ve hayatta akıl ile kavranılamayan bir mantıksızlık (illojizm) cephesinin de bulunduğu meydana çıkması; *din* ve *akıl* münasebetlerinin, yeni görüşlerin ışığı altında tetkiki lâzım geldiğini belirtmektedir."

Bu düşüncem; "İbn Rüşd'ün felsefesi"nin yayılmasından şimdiye kadar geçen zaman içinde daha da gelişmiş ve kuvvetlenmiştir. Bu yazımda o düşüncenin dayanaklarını biraz daha açarak *Kur'anı* anlamakta tutulması gereken yolu belirtmek istedim.

Kur'anda (akıl) kökünden en çok kullanılan sîgalar, (ya'kilûn) ve (ta'kilûn) şeklinde olanlardır (akalûhu. (ya'kalûhâ), (na'kîlu) sîgaları yalnız birer âyette geçmektedir. Bu âyetlerin mânâsını kavrayabilmek için ilkin Kur'ana göre (akıl) in ne olduğunu bilmek, onu tarif etmek gerekir. Kur'anda ve Hadîste akıl bir tarife bağlanmamış olduğuna göre bu tarihi *Kur'anda* ve O'nun açıklama vasıtası bulunan *Hadîs'te aklın* kullanılışından çıkarabiliriz.

Kur'anın tefsirinde, Aristo mantığının arapçaya tercüme edilerek benimsenmesinden önce akıl hakkında revaçta olan dağınık telakkilere, bu mantık'ın İslâm dünyasında yerleşmesinden sonra da O'nun kaidelerine dayanılmıştır. Seyyid Şerifin muteber bir eser olan (Târîfât) ma akıl için altı madde tahsis edilmiştir. Bunların üçünde yalnız (akıl) keli-

mesi görünmektedir. Bunlarda akıl için birbirinden farklı türlü tarifler ileriye sürülmüştür. Geri kalan üçünde de (aklı-Heyûlânî), (aklı-bilfi'îl), (aklı-müstefâd) tarif olunmaktadır. Bunlar Yunan felsefesinin tesiri altında benimsenmiş bir takım müphem tariflerdir ki içlerinde Aristo felsefesindeki ma'kûlâta (katagorilere) bile açıkça yer verilmemiştir. Fakat Yunan felsefesiyle temastan önce ve sonra yazılan Kur'an tefsirlerinde âyetlerin mealleri ifade olunurken aklın tarifinde zamanımıza kadar intikal eden bazı ilkelere güvenildiği anlaşılmaktadır.

Aristo'nun hayranı olan feylesof İbn Rüşd, yukarıda andığımız felsefi eserinin (kaza ve kader) bahsinde şöyle demektedir:

“Bu mes'ele, şer'î mes'elelerin anlaşılması en güç olanlarından biridir. Şöyle ki: Bu husustaki sem'î (naklî) deliller tetkik olunca bunların müteâruz oldukları görülür. Aklî hüccetler arasında da bu teâruz vardır.”

İbn Rüşd, yine o eserinde bundan sonra “sem'î delillerin teâruzu *kitap ve sünnettedir*” diyerek bu teâruz için Kur'andan ve Hadisten misaller göstermekte, müslümanların bu teâruz karşısında iki fırkaya ayrıldığından bahsetmekte, bu fırkaların görüşünü de belirtmektedir. Daha sonra da şu mülahazaları ileri sürmektedir:

Bu meseledeki ihtilâfın sebeplerinden biri naklî deliller arasındaki bu teâruzdur. Evvelce de söylediğimiz gibi ihtilâf için bundan başka bir sebep daha vardır ki o da aynı meselede aklî deliller arasında da teâruz bulunmasıdır. Şöyle ki: İnsanın kendi fiillerini icad ve halk ettiğini farzederseniz bu dünyada Allah'ın meşiyeti ve ihtiyarı üzerine cereyan etmemiş olan bir takım işler de bulunması icabeder. Şu halde Allah'dan gayri bir hâlik bulunmuş olur. Böyle düşünenler bu noktaya gelince diyorlar ki: Halbuki Cenabı Hak'dan başka hâlik bulunmadığına müslümanlar bilitîfak kâildirler.

İnsanın kendi işlerini iktisab etmediğini farzederseniz bu işleri işlemeğe mecbur olması lâzım gelir. Çünkü cebir ile iktisâb arasında bir vasat yoktur.

İnsanın işlerinde mecbur olduğu kabul edilirse MÜKELLEFIYE-TİN mâlâ yutak yani insanın iktidarı haricinde bir şey olması iktiza eder. İnsana takat getiremeyeceği birşey teklif olunursa kendisini mükellef tutmakla cemâdâtı mükellef kılmak arasında bir fark bulunmaz. Zira cemâdâtın istitâatı olmadığı gibi insanın da öylece takatı haricinde şeyleri yapmaya istitâatı yoktur. İşte bunun içindir ki, cumhûr tıpkı *akıl*

gibi istitâatında mükellefiyet şartlarından biri olduğu neticesine varmıştır. Yine bunun içindirki Ebül Meânî'nin "Nizamiyye"sinde:

"İnsanın fiillerinde iktisabı, fiilinde de istitâatı vardır." demektedir. Ebül Meâli, bu fikrini insanın takatı haricinde şeylerle mükellef tutulmasının imtinâi esasına binâ etmiştir. Lâkin bu, Mütezilenin menettiği noktadan başka bir cihete nazarandır.

Eş'arîlerin kudemâsına gelince; bunlar; (mâlâ yutak) ın teklifini mümkün görmüşlerdir. Buna sebep Mu'tezile'nin o yüzden nefyettiği esastan kaçınmak istemiş olmalarıdır. O esas ta insanın (mâlâ yutak) ile mükellef tutulmasının aklen kabih (fena) olmasıdır. Eş'arîlerin müteahhirleri, bu hususta kudemâyâ muhaliftirler. Bir de insan, iktisaptan mahrum olunca artık hayır ile şerrin, hiçbir mânâsı kalmaz ve şu halde gayesi hayır ve menfaati isticlâb olan ziraat vesair bütün san'atlar batıl olur. Harb, bahriyecilik (gemicilik), tıp gibi tahaffuzû ve def'i mazarrâtı istihdaf eden bil'umum sanaatlar da butlana uğrar. Bütün bunlar se insanın teakkulatı haricinde şeylerdir. Bu böyle olunca "Mesmu - menkûl" ile (ma'kulun) ayrı ayrı kendi aralarında, mevcut olan bu taâruz nasıl te'lif olunabilir? denilirse, derizki:

Öyle görünüyor ki *şeriatın* maksadı, bu iki itikadı ayırmak değil, onları bu meselede hak olan *mutavassıt* bir noktada birleştirmektir. Şöyle ki: Cenabı Hakkın bizde birbirine zıt bazı şeyleri iktisabetmemize medâr olacak bir takım kuvvetler halkettiği âşikârdır. Lâkin bu şeyleri iktisabımız; ancak yine Cenabı Hakkın yine hariçten teshir ettiği bir takım sebeblere mutâvaatla ve onlara âriz olabilecek mâniaların zevâliyle tam olduğu cihetle bize mensub olan fiiller, her iki cihetin birleşmesiyle husule gelebiliyor, demektir. Bu böyle olunca yine bize mensup bulunan fiillerin işlenmesi, bizim irademizle ve onun haricinde bulunan fiillerin de uygun düşmesiyle tam olabilir. Bu (hariçteki fiillerin muvafakatı) da (Allah'ın takdiri) dediğimiz şeylerden ibârettir. Cenabı Hak, bize hariçten, teshir ettiği o sebeble; bizim yapmak istediğimiz fiilleri yalnız itmamla veya men etmekle kalmaz, iki müteakıl taraftan birini irade etmemize sebep de olur. Zira irade, bizde herhangi bir tahayyülden (tasavvurdan) veya bir şeyi tastik etmekten hasıl olan şevktir. Bu tasdik ise bizim ihtiyarımıza tabî değildir; Belki o, hariçteki bir takım işler (ümûr) den bize âriz olan bir şeydir. Bunu şöyle bir misâl ile izah edelim..."

İbn Rüşd bundan sonra verdiği misâl ile maksadını anlatmaya çalışıyor. Fakat meselede aklın en sağlam sayılan iki ilkesinden biri olan

tenakuzsuzluk (yıkışmazlık, çekişmezlik) un soruma, *kaza* ve *kader* dair olan âyetlerin ve hadislerin karşılaştırılmasında esas tutulmasından çıkmaktadır. Bu ilkenin tatbikinde ısrar edilmesi yüzünden de mesele gereği gibi çözülememektedir.

Bunu çok işlek bir zekâsı olan İbn Rüşd de sezmiş olmalı ki mulâhazaları arasında (Şöyle ki Cenabı Hakkın bizde birbirine zıt bazı şeyleri iktisap etmemize medar olacak bir takım kuvvetler halk ettiği de aşikârdır) diyebilmektedir. Cenabı Hakkın birbirine zıt bazı şeyleri ihtisap etmemize medar olacak birtakım kuvvetler halk ettiği aşikâr ise, zihnimiz (yıkışmazlık) ilkesinin baskısı altında iktisap ile (kader) in bağdaştırılmasına nasıl yol bulabilir?

Seyyidin (Tarifat) ında bir (El-ikmetül meskûtü anhâ) maddesi de vardır. Bu maddede yazılanların meâli şöyledir:

Karşısında susulan hikmet (El-hikmetül meskûtü anhâ) - Rûsum âlimlerinin ve avamının gereği gibi muttali olmadıkları hakikat sırlarıdır ki onların bunlara ittilai, kendileri için zararlı olur, yahut bu ittilai kendilerini helâk eder. Bunun misâli şu rivayettir: Resulullah, Medine sokaklarında arkadaşları ile dolaşıyormuş. Bir kadın evlerine girmelerini ısrarla istemiş; girmişler. Orada yakılmış ateşle onun etrafında oynayan çocuklar görmüşler. Kadın demiş ki: (Ey Allahın Peygamberi, Allah mı kullarına karşı daha merhametlidir, yoksa ben mi evlâtlarıma karşı daha merhametliyim?) Peygamber, (Elbette Allah daha merhametlidir, çünkü o merhametlilerin merhametlisidir demiş). Kadın buna karşı (Ey Allahın Peygamberi ben çocuğumu ateşe atabilir miyim, ne dersin?) demiş. Peygamber, (Hayır) demiş. Kadın, bunu da şu sorusu ile karşılamış: (Peki, Allah daha merhametli olduğu halde kullarını ateşe nasıl atıyor?) Rivayetçi diyor ki, Allah'ın Resûlü bunun üzerine ağladı ve (Bana işte böyle vahyolundu) dedi.

Bu rivayet doğru ise Peygamberin (Bana böyle vahyolundu) demekle yetinmesi ve ağlaması da yine kadının aklın (yıkışmazlık) ilkelere dayanan sorusu yüzündendir. Seyyid'in (Tarifat) ında bu sorudan doğan meseleye (El-hikmetül meskûtü anhâ) denilerek insanı susturan bir hikmetin ileri sürülmesi de o meselenin aklın (yıkışmazlık) ilkesine bağlı kaldıkça çözülmeyeceği anlaşılır.

*Kader* meselesinden doğan bütün güçlüklerle *Kur'anın* aklı muhatap tuttuğu bütün hükümlerinin anlaşılmasında çıkan bazı görüş farkları veya ihtilâflar hep anlayışta aklın üç veya dört ilkesinin uygulanmasından ileriye gelmiştir.

Bu ilkelerin değeri nedir? Aklın ilkeleri, felsefe yönünden, *dinamik* görüşle değişebilir, *sitatik* görüşle değişmez. Şu halde İnsan aklı, felsefe alanında kendi kendinin değeri hakkında kesin bir hükme sahip olamamış durumdadır. Yukarıdaki misâller, (yıkışmazlık) ilkesinin Kur'anın (kader), (sorum) hakkındaki hükümlerini anlamaya yetmediğini açıkça gösterdiği için bu ilkelerin de değişip değişmediği bahsinde dinamik görüşü tercih etmek uygun olsa gerektir.

Öte yandan klâsik mantık, ilim alanında bile eski itibarını çoktan kaybetmiştir. Bu mantığın temelini (Aklın ilkeleri) teşkil eder. Bu ilkeler de yıkıcı bir sarsıntıya uğramış bulunmaktadır. Böylece bir yeni mantık kurulmasına doğru geniş adımlar da atılmıştır. Bu yoldaki denemeler ve çalışmalar için şu iki eserde değerli örnekler vardır:

1 — L'ancienne et la nouvelle logique - Prudolf Cornap. Paris 1933.

2 — La logique et sa Caricature dam les questions actuelles, Paris 1935.

Kur'an esasen kendi içindeki âyetleri (delilleri muhkemat ve müteşabihat olmak üzere iki bölüme ayırmaktadır: "Bu kitabı sana indiren O'dur. Onun içinde bazı âyetler vardır ki muhkemdirler. Onlar kitabın anasıdır. Başka bir takım âyetler daha vardır ki, onlar da müteşabihlerdir. Kalblerinde şüphe (kuşku) bulunanlar, fitne çıkarmak ve tevil yolunu tutmak maksadile o âyetlerden müteşabihlere tabi olurlar. Oysa kim bu müteşabihlerin tevilini, ancak Allah ile ilimde rûsûhu (derin anlayışı, kavrayışı) olanlar bilirler. Böyleleri derler ki: (Biz ona inandık. Hepsi bizi yetiştiren Allahımızdandır). Bütün bilgilerini derleyip toplayarak düşünebilenler de ancak bilginin üzerine sahip olanlardır." (Ali İmran 3 - 6) Bu âyette geçen muhkemat ve müteşabihâtı hakkile anlamamız, Kur'an'ın âyetlerinden muhkem ve müteşabih olanları ona göre ayırarak sınıflamamız gerekir. Yine bu âyetin mealinden, (İllallah — Ancak Allah) istisnasında durulup durulmamasına göre — müteşabihlerin tevilini yalnız Allah'ın, yahut Allah'ın ve ilimde râsih olanların bildiği mânâsı çıkarılabilmektedir.

İbn Rüşd aynı eserinde (şeriatın zâhir ve bâtını muhtevî olarak vürûdetmesine sebep, tasdik noktai nazarından insanların fıtratındaki ihtilâf ve karîhalarındaki tebâyündür. Yine şeriatla birbirleri ile mutarraz görünen zevahirin vürûduna sebep te ilimde rûsûh ve meleke sahiplerini, bu taarruzları telif edebilecek olan tevil hususunda uyan-



dırmaktadır. İşte *أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم* هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات... والراسخون فى العلم... (âyeti kerîmesinde bu maksada işaret vardır) diyerek ilimde rûsûh sahibi olanların da tevil yolunu tutabilecekleri mânâsını tercih etmiştir.

İşte Mevlâna'nın Mesnevisinde kurban edilmesini istediği akıl, Kur'anı, muhkematı ve müteşabihatı ile gereği gibi anlamaya yetmeyen akıl ilkeleridir. Feylesof Kant da Mevlâna'dan birkaç yüzyıl sonra sırf akıl (mahzı akıl) ile yıktığı metafiziği, ancak ameli akıl ile yeni baştan kurabilmiştir. Kur'anın muhkemat ve müteşabihatını hakkile anlayabilmek için Onun hitap ettiği aklın ilkelerini ve yine onda değerlendirilen (kalbi selim) in mânâsını kendi taakul ve tefekkür sistemi içinde arayıp bulmak gerekir. Bu aramada tutulacak yol ne olabilir? Bu ayrı bir inceleme konusudur.