

İslâm, Akıl ve Hakikat

Ömer Mahir ALPER*

İslâm, Reason and Truth

Citation/©: Alper, Ömer Mahir, (2010). İslâm, Reason and Truth, Milet ve Nihal, 7 (3), 39-72.

Abstract: The purpose of this article is to study the decisive impact of Muslims' rational tendency and knowledge-centered way of thinking on the emergence and development of Islamic thought and science. The article, in which Qur'ân is claimed to be the main source of this tendency and way of thinking, deals with the subject-matter by giving examples from different Muslim thinkers and Muslim schools of thought, and shows that the rational tendency is generally a characteristic of Muslim intellectuals. Moreover, in the article, the influence of Muslim intellectuals' understanding of reason and its role on Medieval Latin world is revealed.

Kew Words: İslâm, Qur'ân, Islamic thought, reason, thinking, truth.



Atıf/©: Alper, Ömer Mahir (2010). İslâm, Akıl ve Hakikat, Milet ve Nihal, 7 (3), 39-72.

Öz : Bu makalenin amacı, İslâm düşünce ve bilim geleneğinin ortaya çıkışı ve gelişiminde akıl yönelimin, bilgi ve hakikat merkezli düşünüş biçiminin belirleyici karakterini ortaya koymaktır. Bu tavır ve düşünüş biçiminin kökeninde Kur'ân-ı Kerim'in yer aldığı vurgulandığı makalede konu,

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD
[alperom@istanbul.edu.tr]

muhtelif İslâm düşünürleri ve düşünce ekollerinden örnekler üzerinden incelenmekte ve ayrıntılardaki farklılığa rağmen genel olarak aklî tavrın İslâm entelektüel geleneğinde etkin bir vasıf olduğu ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu çerçevede, böyle bir tavrın Ortaçağ Avrupa'sındaki etkilerine de kısaca temas edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Kur'ân, İslâm düşüncesi, akıl, düşünme, hakikat.

Kur'ân-ı Kerîm'in akletmeye, düşünmeye ve bilmeye yönelik özel ve öncelikli vurgusu, onun en önemli niteliklerinden biridir. Pek çok âyet, insanı çeşitli nesne ve olgular üzerinde gözlem yapmaya, bunlardan elde edilen veriler üzerinde düşünüp aklederek doğru sonuçlara varmaya yönlendirmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/164; el-Mü'minûn 23/80; el-Mü'min 40/67; el-Mülk 67/3; el-Ğâşiye 88/17-20). Dahası Kur'ân, bir yandan gerçekliğe dair bütüncül bir açıklama getirirken, diğer yandan insanın kendi entelektüel kapasitesiyle bu gerçekliğe ilişkin sağlıklı bir bilgi edinmesini amaçlamaktadır. Bir başka ifade ile Kur'ân, muhataplarına sadece belirli verileri sunmakla yetinmemekte, aksine onlardan, bu verilerin gerçekliğini zihni yetenekleriyle tahkik edip bizzat akletmek suretiyle kendilerine sunulan hakikate varmalarını istemektedir. Akla, kesin kanıt (burhân) ve bilgiye dayalı bir inancı öngören Kur'ân (meselâ bk. el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-Enbiyâ 21/24) belirli merci ve otoritelere körü körüne uymayı reddederek kendisini de sorgulamaya açmakta ve aynı zamanda dinî bilginin aktarıcısı olan peygamber ve Kur'ân'ın da doğru ve hak olup olmadığını düşünmeye ve araştırmaya çağırmaktadır (meselâ bk. en-Nisâ 4/82; Yûnus 10/16; en-Nahl 16/43-44). Elbette Kur'ân, son tahlilde muhataplarından, kendisinin Allah katından indirilmiş hak bir kitap olduğuna şeksiz şüphesiz iman etmelerini ve ona uymalarını istemektedir. Ama o, gerçek bir imanın körce ve dogmatik bir biçimde değil, aksine akla, kanıt ve bilgiye dayalı olarak gerçekleşmesini talep etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân, akli kullanmaya o kadar önem vermektedir ki, imanın karşıtı olan küfrün/inkârın ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir takım olumsuzlukların ancak akli kullanılmamaktan kaynaklandığını sarahaten belirtmektedir (bk. Yûnus 10/100). Yine o, açık bir biçimde, öte dünya azabına maruz kalmayı da düşünmemeye bağlamaktadır (bk. el-Mülk 67/10).

İnancın temeline akletmeyi, inançsızlığın temeline ise akletmemeyi yerleştirmesi bakımından Kur'ân'ın Kutsal Kitaplar içerisinde hususi bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Entelektüel bir etkinlik olarak Kur'ân'da çok sık anılan akletme, sadece teorik alanı değil, aynı zamanda pratik alanı da içermektedir. Bir başka ifade ile akletme, hem ilmî hakikatlere hem de ahlâkî ve pratik erdemlere ulaşmayla ilgilidir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/118; el-En'âm 6/151; el-A'râf 7/169). Bu bakımdan da terim (akletme), Kur'ân'da düşünme etkinliğini en kapsamlı şekilde ifade etmektedir. Kur'ân'da düşünme etkinliğini ifade eden kelimeler kuşkusuz ki, insanın bilme çabasıyla birlikte ele alınmaktadır. Nazar, re'y, tefekkür, tezekkür, tedebbür ve i'tibar gibi düşünmeyle ilgili çok çeşitli terimler gibi "bilmek" ve "bilgi" anlamına gelen ilim kelimesi ve türevlerinin de Kur'ân'da yoğun bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'da ilim ve ondan türeyen kelimeler yaklaşık 750 yerde geçmekte ve bu geniş kullanım hadislerde de yer almaktadır. Kur'ân'ın akletmeye, düşünmeye ve bilmeye kendi bütünlüğü içerisinde merkezî bir konum vermesi ve buna bağlı olarak güçlü bir kavram ve önerme dünyası oluşturması, Rosenthal'in *Knowledge Triumphant* adlı eserinde de işaret ettiği üzere İslâm'ın erken sayılabilecek bir döneminde dinî ve akli bilimlerin vücut bulmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Ayrıca bu olgu, antik dünyaya ait felsefî ve bilimsel mirasın değerlendirilmesine ve alımlanmasına yönelik Müslümanların sergiledikleri tutum ve çabayı da anlaşılır kılmaktadır. Yine Rosenthal'in mezkur eserinde bizzat belirttiği gibi, İslâm'ın 'bilgi' kavramına yapmış olduğu vurgu ve bu kavram üzerine yoğunlaşması, "hiç kuşkusuz Ortaçağ Müslüman medeniyetini büyük bir ilmî ve bilimsel üretkenliğin gerçekleştirdiği bir medeniyet haline getirmiş ve bu üretkenlik dolayısıyla İslâm medeniyeti insanlığa en kalıcı katkısını yapmıştır"¹.

¹ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden-Boston: Brill, 2007), s. 340. Kur'ân'ın akletmeye dair vurguları ve 'akletme'nin Kur'an'daki anlam alanı konusunda bk. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 51-52; a.mlf., "İslâm: Düşünce, İlim ve Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 2001), c. 23,

Müslümanların bizzat ortaya koymuş oldukları özgün ve yaratıcı ürünler bir yana, onların çeviri hareketi yoluyla kadim felsefi ve bilimsel mirası elde etme girişimleri bile dünya ölçeğinde büyük bir kültürel devrim olarak kendisini göstermektedir. Bu konuda müstakil bir çalışma yapmış bulunan çağdaş İslâm felsefesi tarihçisi Dimitri Gutas, İslâm toplumunda gerçekleştirilen salt çeviri hareketinin dahi başlı başına insanlık tarihi açısından ne derece büyük bir hadise olduğunu ortaya koymak babında aynen şunları söylemektedir: “Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Bağdat’ ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır. Çeviri hareketinin Perikles Atina’sı, İtalyan Rönesans’ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğini düşünüyorum”².

Ortaçağ Müslüman bilgin ve düşünürleri tarafından ortaya konulmuş felsefi ve bilimsel gayret ve ürünlerin genelde insanlığa, özelde Avrupa düşünce ve bilim tarihine yaptığı büyük katkıya elbette sadece Rosenthal ve Gutas dikkat çekmemektedir. Pek çok Batılı felsefe ve bilim tarihçisi de bu gerçeğe vurgu yapmaktadır. Nitekim çağdaş bilim felsefesinin belki de en etkili düşünürü olan Thomas S. Kuhn’un “ustam” dediği ünlü bilim tarihçisi Alexandre Koyré (ö. 1964), “Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk” adlı meşhur makalesinde şöyle yazmaktadır:

Siyasal fetih daha yeni bitmişken, Arap dünyası şaşırtıcı bir istekle Yunan uygarlığının, biliminin, felsefesinin fethine girişir. Bütün bilimsel yapıtlar, bütün felsefi yapıtlar ya çevrilecek ya da özetlenip açıklanacaktır. Arap dünyası kendisini Yunan dünyası-

s. 23. Ayrıca İslâm medeniyetinin Avrupa düşüncesine, bilimine ve sanatına yaptığı katkı konusunda bk. Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm’ın Rolü*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002); Hilmi Ziya Ülken ve M.M. Şerif, “İslam Düşüncesinin Batıya Etkisi”, çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), c. 4, s. 143-180.

² Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür. Bağdat’ ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s. 20.

nın mirasçısı diye görür ve öyle söyler. Çok da haklıdır bunda. Çünkü bir Ortaçağdan çok bir Rönesans olan Arap Ortaçağının parlak ve zengin uygarlığı, gerçekten Yunan uygarlığının mirasçısı, sürdürücüsüdür. Latin barbarlığı karşısında kendine özgü seçkin eğitici rolü oynayabilmesi bu yüzdendir. Hiç kuşkusuz, incelediğimiz çağda, yani Ortaçağda, Doğu –Bizans dışında- artık Yunan değil Araptı, bu yüzden de Latin Batının *üstatları ve eğiticileri* Araplardı. Üstat ve eğitici kelimelerinin altını çizdim çünkü bu kişiler Yunan âlemiyle Latin âlemi arasında sadece aracı olmadılar. Şunu da belirtelim ki felsefi ve bilimsel eserlerin ilk tercümelemleri doğrudan Yunanca’dan Latince’ye yapılmamıştı; eserler Arap dili vasıtasıyla Latinceye aktarılmıştı. Bunun nedeni Batı’da kimsenin Yunanca bilmemesi değil daha çok Aristo’nun *Fizik*’i ve *Metafizik*’i veya Ptoleme’nin *Almagest*’i gibi zor kitapları anlayacak yetenekte kimsenin olmamasıydı. Şunu da söyleyebiliriz ki Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd olmasaydı Latinler bu eserleri hiçbir zaman anlamayı başaramazlardı. Çünkü Aristo’yu veya Platon’u anlamak için Yunanca bilmek yeterli değildir, bunların yanında felsefe de bilmek gerekiyor. Oysa Latinler, felsefeden hiçbir şey anlamıyorlardı. Pagan Latin Eskiçağı, felsefeyi görmezlikten gelmişti³.

Kuşkusuz ki, Müslümanların dünya ölçeğindeki bu büyük başarısı, onların entelektüel faaliyete ilişkin Kur’ân’dan aldıkları ilham ve güçle, hakikati elde etmede akla ve aklî bilgiye yönelik güvenlerinden ve akıl ile vahiy, felsefe/bilim ile din arasında bir çatışma değil, aksine en temelde bir uzlaşma görmelerinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir tavır gerçekten de İslâm tarihinin çok erken sayılabilecek devirlerinden itibaren kendini göstermiştir. Nitekim İslâm kelâm hareketini başlatan Mu’tezile’nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Ata (ö. 131/748), açıkça hakikatin “akıl hücceti” ile bilinebileceğini ortaya koymuş; yine Mu’tezile’nin Bağdat Ekolü’ne mensup olan ve Yunan felsefesine vukûfiyeti ile bilinen Sümâme b. Eşras (ö. 213/828), vahyî bilgiyi bir hakikat olarak kabul

³ Alexander Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989), s. 11, 12.

etmekle birlikte, akli bilgiyi dinî bilginin önünde görmüştür⁴. Sümâme b. Eşras gibi felsefeye vâkıf olan Mu'tezilenin Basra Ekolü mensuplarından Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/840) ise akli, insanın kendisi ile çevresindeki canlı ve cansız varlıkları ayırt edebildiği zorunlu bilgi vasıtası olarak tanımlamaktadır. O, gerek Allah'ın gerekse O'nu tanımaya yarayan bilgilerin zorunlu olarak akılla bilinebileceğini iddia etmektedir. Aynı şekilde Nazzâm (ö. 231/845) da akıllı bir insanın, vahyî bilgiden önce düşünerek Allah'ın varlığını bulması gerektiğini belirtmektedir⁵. Câhuz'a (ö. 255/868) gelince o da hakikati bulmada akli kesin bir delil olarak görmekte ve şöyle demektedir: "Gözünün gösterdiğine değil, aklının gösterdiğine git. Her şey için iki hüküm söz konusudur: Duyuların vermiş olduğu zâhiri hüküm ve aklın verdiği bâtinî hüküm. Akıl ise hüccettir"⁶.

⁴ Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî 'Abdulcebâr* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978), s. 18-19. Nakledildiğine göre ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) da, akılcı bir çıkış noktasından hareketle Tanrı'nın duyularla idrak edilemeyen madde üstü, sonsuz ve sınırsız bir varlık olduğunu ve sadece akıl yoluyla idrak edilebileceğini söylemiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), s. 83.

⁵ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), s. 480; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), çevirenin girişi, s. 24. Ayrıca Allâf'ın akıl tanımının ahlâkî değerlerle olan irtibatı konusunda bk. A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York, 1995), s. 138 vd.

⁶ Amr b. Bahr el-Câhuz, *Kitâbu'l-Hayevân*, th. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1969), c. I, s. 207. Câhuz sonrası Mu'tezilî düşünürlerden Cübbâî (ö. 303/915) akli, "kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi" olarak tanımlarken, Allah'ı bilmenin akli istidlâl ile olması gerektiğini savunan Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1025) ise, onu "insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamı"ndan ibaret kabul etmektedir. Ona göre akıl, zaman içerisinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazarî bilgilerin yanında tecrübî bilgiler de dâhildir. Böylece Kâdî Abdulcebâr aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bağ kurmuştur. Mu'tezile âlimlerine ait çeşitli tanımlar incelendiğinde anlaşılabilir ki büyük çoğunluk akli insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren bir araz olarak kabul etmekte ve onu insanın fiillerine yön vermesinde etkili

Yukarıdaki örneklerde de görülebileceği gibi akılı kesin bir bilgi kaynağı kabul eden Mu'tezile, Allah'ın sünnetleri ve fiillerinin, bir başka ifade ile Allah'ın işlerinin akla uygun olması gerektiği hakkında temel bir teori geliştirmiştir. Bunu Kur'ân'ın otoritesini reddetme lüzumu duymaksızın akli olarak ispat etmeye çalışmış ve böylece, iyi ve kötünün gerçekliğinin Allah'ın emirleriyle, yani vahiy ile tayin edilen îtibarî ya da keyfî kavramlar değil, fakat sırf akılla tayin edilen iki akli kategori olduklarını iddia etmiştir. Nitekim bu büyük tezdin hareketle Mu'tezile, Allah'ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceğini yahut yaratıklarının iyiliğini hiç düşünmeksizin bir şey yapamayacağını ileri sürmüştür. Aksi halde bu, bir ölçüde O'nun adalet ve hikmetini tehlikeye sokacaktır⁷.

Akla, bilgi elde etme ve eşyanın gerçekliğini kavrama noktasında verilen üstün değer, Ehl-i Sünnet kelâmında da etkili ve geçerli olmuştur. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmının ilk simalarından biri sayılan, fıkihtan tasavvufa, hadîs ilminden felsefeye kadar İslâmî kültürün dönemindeki bütün disiplinlerini yakından takip edip kuşatmaya çalışan ve telif ettiği eserleriyle kendinden sonrakilere pek çok konuda kaynaklık eden büyük düşünür ve bilgin Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), akli, bilginin kendisi vasıtasıyla oluştuğu ve doğuştan olarak Allah Teâlâ'nın yaratıklarının çoğuna vermiş olduğu bir tabiat ve yetenek olarak tanımlamaktadır. Ona göre Allah'ın insanları sorumlu tutarak onlara hitap etmesi yanında, emir ve nehiyleri ile ceza ve mükâfatı da bu akla göre gerçekleşmektedir. Muhâsibî'ye göre akıl, insanın dünya işlerinde kendisi için zararlı ve yararlı olanı bilmesini sağlamakla birlikte, Allah'ın hitabını anlama ve dolayısıyla âhiret mutluluğunu elde etme konusunda da oldukça gereklidir. Akıl olmaksızın vahyî bildirim bir anlamı olamayacağını düşünen Muhâsibî, insanların akletme, düşünme ve anlama kabiliyetlerini kullanarak Allah'ın yaratmış

görmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl: Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1989), c. 2, s. 242-243.

⁷ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to, 2004), s. 73. Ayrıca bk. Mir Veliyuddin, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990) içinde, c. 1, s. 237; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'l-'Arabiyyeti'd-Dira, 1990), s. 115.

olduğu varlıkları ve onların nasıl yaratılmış olduğunu müşâhede edeceklerini, bunun da onları sorumluluğa götüren aklî bir kanıt olacağını belirtmektedir⁸.

Aynı şekilde Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de, gerçekliğin bilgisini edinme ve vahiyle ilişki noktasında akla zorunlu bir rol vermiştir. *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, körü körüne başkasına uymanın ve bir dine bağlanmanın (taklit) mazur görülebilecek bir davranış olmadığını kaydeden Mâtürîdî, inancın kaynağını oluşturan ya da bir inanca davet eden kişinin, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunması gerektiğini belirtmektedir. O, sadece nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku'l-üşyâ) bilinmesinde değil, dinin öğrenilmesinde de akli zorunlu bir vasıta kabul etmekte ve akıl yürütmenin peygamberlik iddiasında bulunanların bu iddialarında doğru olup olmadıklarını tayinde de esaslı bir işlev gördüğünü ifade etmektedir. Bu bir bakıma gerçek din ile bâtil din arasındaki ayırımın akla dayanandırılması anlamına gelmektedir. “Nitekim Allah, kendi katından olduğu hârikulâde delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir...Şunu da belirtmeliyiz ki Allah çeşitli âyetleriyle istidlâli emretmiştir”. Pek çok âyet “istidlâlâ teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vâkıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir”. Zaten “akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delilidir”. Ayrıca “nesne ve olayların meşrû oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile –şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihaî bilgi sadece akıl çerçevesindedir”. O halde evrendeki hikmetin ve düzenin kavranması, onun yaratıcısının bilinmesi ve

⁸ Hâris el-Muhâsibî, *Şerefü'l-'akl ve mâhiyyetühu*, th. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), s. 17-22, 43; a.mlf., *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, th. Hüseyin Kuvvetî (Beyrut: Dârü'l-Kendîme, 1982), s. 264, 266.

iyi ve güzel olanları bilerek bunlara uygun davranışlar geliştirilmesi ancak akıl yürütmeye ve düşünmeye bağlı olarak söz konusu olabilir. Dahası “imanla mükellef olmak ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanır, bunun yanında imanı oluşturan hususların mâhiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlâlî ile imkân dâhiline girer; bu ise zihnin bir fonksiyonundan ibarettir; iman da aynı statüye dâhildir”. Bu bakımdan bilgi, imana götüren temel bir sebeptir⁹.

Anlaşılabileceği üzere akli temel bir bilgi kaynağı gören, akletmeyi ve düşünmeyi vâcip ve zorunlu addeden Mâtürîdî, evrendeki varlıkların gerçekliğini idrak etmek, Tanrı'nın varlığını bilmek, dinin hak olup olmadığını belirlemek, nassların doğruluğunu ve anlamını kavramak için aklın kaçınılmaz bir değer olduğunu düşünmektedir. Hatta Pezdevî'nin (ö. 493/1099) doğru bir biçimde tespit ettiği gibi Mâtürîdî açısından akıl, vahiy olmadan da bir takım hususları vâcip kılar ki, bu çerçevede Allah'a iman etmek ve O'na şükretmek naklen değil aklen vâcip olmaktadır¹⁰.

Her ne kadar Ehl-i Sünnet kelâmının diğer ana kanadını teşkil eden Eş'ariyye kelâmcıları ayrıntılarda Mâtürîdiyye kelâmcılarından farklı bazı görüşler benimsemişlerse de, her iki ekol, naklin ya da vahyî bilginin akıl kaideleriyle teyit edilmesi gerektiği hususunda birleşmişlerdir. Ayrıca bu iki akım, düşünme yoluyla üretilen bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır. Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), dinî bilgilerin kaynağını ve dinî sorumluluğu nakle bağlı görmüş olsa da, Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşabileceğini savunmuştur. Zira O'nun varlığına ilişkin bilgiler, insanda doğuştan mevcut olan zaruri bilgiler türünden değildir. Aksi halde varlığı hakkında şüpheler ileri sürülmez ve sonuç itibarıyla herkes zorunlu olarak O'na iman ederdi. Şu halde eşya üzerinde düşünme

⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), s. 3, 4, 9, 13, 14, 493, 495. Ayrıca bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), s. 70-77, 125-128, 131-151.

¹⁰ Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), s. 299.

yoluyla Allah'ın varlığının bulunması gerekir. Yine bir peygamberin Allah'ın elçisi ve getirdiği kitâbın da hak olduğunun bilinmesi, bunun doğruluğuna ilişkin insanın zaruri aklı bilgiyi kazanmasıyla mümkün olmaktadır. Ona göre âhirete ilişkin durumları bilmenin tek yolu vahiy olmakla birlikte akıl da bunların imkân dâhilinde olduğunu kabul eder. Ayrıca akıl, güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışını tanıyabildiği gibi bir takım ahlâk ve hukuk ilkelerini de belirleyebilir¹¹. Yine Eş'arîliğin müteahhirîn dönemini başlatan ve kelâm sisteminde köklü değişikliklere yol açan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Mîzânü'l-'amel* adlı eserinde, düşünce hürriyetinin ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemini ortaya koyarak bir mezhebe ve görüşe körü körüne bağlılığı ve taklidi şiddetle eleştirir; dahası gerçeği düşünce yoluyla bulmaya çağırır¹². O, filozofların bir takım görüşlerini eleştirmişse de, felsefî disiplinlerin pek çoğuna dinî bir meşruiyet kazandırmış, hatta belirli felsefî disiplinlerin öğrenilmesinin dinî açıdan vâcib olduğunu ortaya

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl: Kelâm", s. 245; a.m.f., "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 11, s. 448-454; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 11, s. 445-446. Kelâm âlimleri imanda akla o kadar temel bir yer vermişlerdir ki, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi terk ederek taklidî (başkasının otoritesine dayalı) bir imana sahip kişinin, imanının sıhhati meselesini de önemli bir tartışma konusu yapmışlardır. Hatta taklidî iman ret düşüncesi sıradan insanların küfre nispet edilmesine kadar ilerletilmiştir ki, bu anlayış "küfrü'l-âmmе" (âvâmın küfrü) tezi olarak meşhur olmuştur. Genelde bütün kelâmcılar imanda akıl yürütmenin esaslı bir yeri olduğunda birleşmelerine rağmen, bunu terk eden mukallidin iman hakkında farklı hükümler vermişlerdir. Mu'tezile bilginlerinin bir kısmı taklidî imana sahip olanları büyük günah işleyen fâsik kimseler konumuna yerleştirmiş; bir kısmı da böyle kimselerin kâfir olduğunu ileri sürmüştür. Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Eş'arîler de mukallidin imanını geçersiz saymışlardır. Yine bazıları da böyle kimselerin kâfir olmasa da âsi olduğunu ileri sürmüştür. İman etme yolunun istidlâl olduğu, bilginin tasdike götüren sebep olduğunu belirten, imanın temeline akli bilgiyi yerleştiren Mâtüridî ise, imanını taklide dayalı oluşturan kimsenin mazur görülemeyeceğini ifade etmiş ve mukallidin imanının geçersiz olduğu düşüncesine yönelmiştir. Nesefî (ö. 508/1115) gibi Mâtüridî bilginlerinden bir kısmı ise, mukallidin, akıl yürütmeyi ve kanıt getirmeyi terki sebebiyle âsi olduğunu kaydetmektedir. Hülya Alper, *Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), s. 186-188.

¹² Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel* (Kahire: Matbaatü Kürdistan el-'İlmiyye, 1328), s. 215-216.

koymuştur¹³. Böylece ilk defa Gazzâlî, Aristo (ö. M.Ö. 322) mantığını İslâmî ilimlere uygulama yolunu açmış; dinle asla çalışmayacağı ileri sürdüğü mantığı, bütün ilimlere bir giriş olarak ortaya koyup bu ilmi elde edip kavrayamayanın diğer konulardaki bilgilerine asla güvenilemeyeceğini savunmuştur¹⁴.

Pek çok eserinde aklın değerine ve önemine vurgu yapan Gazzâlî'ye göre vahiy bir bina, akıl ise, bu binanın temelidir. Bina olmadığı müddetçe temel, bir anlam ifade etmeyeceği gibi, temel olmadan da binanın ayakta kalması mümkün değildir. Onun bir başka benzetmesiyle ifade etmek gerekirse, akıl göz, vahiy ise ışık mesabesindedir. Işık olmadan göz, fonksiyonunu göremeyeceği gibi, göz olmadan da ışığın bir anlamı olmayacaktır. O halde akıl ile vahiy gerçek anlamda birbirine muhtaçtır ve biri diğerine tercih edilemez. Gerek aklın gerekse vahyin asıl olduğunu belirten Gazzâlî, akıl adına vahye karşı çıkmaya itiraz ettiği gibi, vahiy adına akli reddetmeyi de şiddetle eleştirmektedir. Ona göre akli inkar eden kişi, dini de inkar etmiş olur. Çünkü dinî bilginin doğruluğu ancak akılla bilinebilir. Akli delil tasdik edilmezse, gerçek peygamber (nebî) ile sahte peygamber (mütenebbi), doğru sözlü ile yalancı arasındaki farkı anlamanın imkânı kalmaz. Dinin doğruluğu akılla sabit olduğuna göre, dine dayanarak akli inkâr etmek asla söz konusu olamaz¹⁵.

Tarihî süreç içerisinde, net bir biçimde metodolojik açıdan akli, dinde "asıl" kabul eden Eş'ârî düşünce¹⁶, Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn devrinde, felsefî ilimlere kapılarını açarak varlık, doğa, bilgi ve değer üzerine orijinal bir felsefe geliştirdi¹⁷. Bu dön-

¹³ Konuyla ilgili müstakil bir inceleme için bk. Ömer Mahir Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 2002), sy. 4, s. 87-107.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa min 'ilmi'l-usul* (Bulak 1324), c. 1, s. 10.

¹⁵ Gazzâlî, *Meâricu'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), s. 73-74; a.mlf., "Kanûnü't-te'vîl", çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar* (Ankara 2000), c. 13, sy. 3-4, s. 523.

¹⁶ Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Sivas 2001), c. 5, sy. 2, s. 121.

¹⁷ Kelâm ilminin konusunun tarihsel süreç içerisinde akli-felsefî bir sisteme doğru geçirdiği evreleri ve özellikle Gazzâlî ile birlikte "varlık olarak varlık"ı incele-

min ünlü isimlerinden Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde Gazzâlî'nin başlattığı felsefe-kelâm ilişkilerini güçlendirip kelâmî meselelere felsefî açıklamalar getirdi; Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere pek çok alanda felsefî deliller kullandı. Daha sonra, sağlam tefekkürü ve zengin felsefî kültürüyle VI-VII. (XII-XIII.) yüzyılın büyük şahsiyetlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) *el-Me'âlim, el-Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-'âliye* adlı eserlerinde felsefeyle kelâmı birleştirerek felsefî kelâm döneminin başlattı. Bu süreç daha sonra aklî ve naklî ilimlerde derin vukûf sahibi bulunan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 793/1390) gibi kimselerce sürdürülerek modern döneme kadar uzandı.

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları dışında kalan ve Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 456/1064) da, İslâm dininin kesin kanıtlara başvurularak doğrulanması ve savunulması gerektiğini belirtmektedir. O, itikadî konuların doğru olarak anlaşılmasına zemin hazırlamak amacıyla Aristo'nun mantığa dair eserlerinin açıklaması mâhiyetinde olan ve mantık ilminin önemini göstermek, mantık ve felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek için *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* ve *el-Fasl* gibi eserler kaleme almıştır. Allah'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delillerinden çıkarılması, ilahî kelâmın anlaşılması, hak ile bâtılın ayırt edilmesi gibi konularda gerekli olduğundan mantık ve felsefe bilgisini İslâm âlimleri için vazgeçilmez bir şart olarak kabul eden İbn Hazm, mantık sahasındaki görüşleriyle orijinal sayılabilecek bir mantık denemesinde bulunmuştur. Felsefe ve mantığı Gazzâlî'den daha önce, İslâm ilimleri içerisine dâhil eden İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde, felsefe yapmanın amacını, "hakikat ile erdemin mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve âhîret mutluluğuna erişmek" şeklinde açıklamış ve böylece felsefe ile dinin aynı noktada birleştiğini söylemiştir. Ona göre din âlimle-

yen akla dayalı tümel bir ilim haline gelişini görmek için bk. İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 2005), sy. 28, s. 5-28.

riyle filozofların görüşlerini mukayese etmek bizi böyle bir sonuca götürür. Yine ona göre felsefe, kesin kanıt (burhân) dayanır; din ise vahye dayanmakla birlikte bütün iddialarını kesin akli delillerle kanıtlamaya çalışır ve getirdiği delillerin tartışılmasını ister. Bilgiyi duyu verilerine, apaçık akli ilkelere veya bunlara dayanan kesin kanıtlara bağlı olarak bir şeye olduğu gibi inanmaktır şeklinde tanımlayan İbn Hazm, bir varlık ve olay hakkında beslenen inancın, ancak sözü edilen kanıtlara dayanması durumunda doğru bilgi olabileceğini ortaya koyar. Ona göre kanıttan yoksun bir inanç ise, bilgi sayılmaz. Bundan dolayı her bilgi, aynı zamanda bir inanç iken, her inanç bir bilgi değildir. İnsanın varlık ve olayları tanıyıp tahlil etmesinin yanı sıra dinî bilgilerin doğru olup olmadığını bilmesi de akli bilgilerle mümkün olur¹⁸.

İslâm düşüncesindeki entelektüel geleneğin ayrılmaz bir parçası olan felâsife, yani İslâm filozofları da esasta akıl ile vahiy, felsefe/bilim ile din arasında bir uzlaşma olduğu temel tezinden hareket etmiş; farklı kültür ve düşünsel/bilimsel geleneklerden istifade ile rasyonel bir zemin üzerinde felsefi sistemlerini inşa etmişlerdir. Daha önce sönmüş bulunan Yunan felsefi geleneğinin İslâm dünyasında yeniden hayat bulmasını sağlayan ve ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî (ö. 260/873), vahiy yoluyla peygamberlerin getirdikleriyle akıl yoluyla oluşturulan felsefi bilgilerin ortak konu ve gâyeye sahip olduklarını, bunların her ikisinin (din ve felsefe) de hakikati ifade ettiğini ileri sürerek şöyle demektedir: “O halde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganîmete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız”. Dahası Kindî, din adına felsefeye karşı çıkanları şiddetli bir şekilde eleştirmektedir: “Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayan dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir”. Aklın, vahyî bilginin gerçekliğini yakinen bilebileceğini kaydeden Kindî, hak bir peygamberin Allah’tan getirdiklerinin hepsinin aklın verilerinde (el-

¹⁸ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Hazm: İtikadî Görüşleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 20, s. 52-53. Ayrıca bk. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 168 vd.

mekâyisü'l-'akliyye) mevcut olduğunu belirtmekte; insanlar arasında ancak akıldan yoksun olan ve cehâletle yoğrulan kimselerin bu gerçeği inkar edebileceğini söylemektedir¹⁹. Bilinen her şeyin ya akıl ya da duyu bilgisiyle oluştuğunu ve “insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü[nün] felsefe” olduğunu²⁰ düşünen Kindî, dinleri ve inançları ne olursa olsun, akıllarını kullanmak suretiyle bilgi üreten ve bu bilgilerini insanlığa sunan geçmiş filozoflara insanların şükran borcu bulunduğunu kaydetmektedir. O, oldukça çarpıcı ve örnek teşkil edecek bir biçimde *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde aynen şöyle yazmaktadır: “Hak bilirliliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri bir çok bilgiye ulaşmak için bir yol ve araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin filozoflarca çok iyi bilinmektedir ki, ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak yakalayabilmiştir. Çabaları sonucu bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur. O halde bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar, kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar (bizden öncekiler) olmasaydı, bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen, doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeye ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, za-

¹⁹ Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), s. 5, 113-114.

²⁰ Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 1, 143.

man olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir"²¹.

Kindî'den sonra onun talebelerinden Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/933), felsefe ile dinin aynı yolda beraberce yürüdüklerini ve her ikisinin birbirine benzediğini iddia ederek dini, "anne"ye; felsefeyi ise, "sütanne"ye benzettiği kaydedilmektedir²². Belhî'nin talebesi Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/991) de benzer bir çizgiyi sürdürmüştü²³, Kindî gibi o da, dine ve dinî ilimlere aykırı olduğu varsayımıyla felsefî ilimlere hücum eden kimselere karşı felsefeyi savunmuştur²⁴. Aklın gerekli gördüğü ve kesin kanıtla desteklenen şeyle gerçek dinin vâcip kıldığı şey arasında asla bir uzlaşmazlık ve aykırılık olamayacağını ortaya koyan Âmirî²⁵, her iki tür bilginin (felsefî ve dinî), vasıtaları farklı olmakla birlikte kaynaklarının aynı olduğunu belirtmektedir. Böylece o, felsefe yapmanın ve dolayısıyla felsefeye sahip çıkmanın "dinen gerekliliği"ne kâil olmakta, "sözü dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele!" (ez-Zümer 39/17-18) âyetini de buna delil getirmektedir²⁶.

Ortaçağ İslâm felsefesine yönünü veren ve kazandığı haklı şöhretten dolayı Aristoteles'ten sonra "muallim-i sâni" (ikinci öğretmen) unvanını alan büyük sistem filozofu Fârâbî'de (ö. 339/950) de akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi meselesi temelde bir uzlaştırma olarak kendisini göstermekte ve o, bu uzlaştırma zemini üzerinde yeni bir felsefî inşayı gerçekleştirmektedir. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde* adlı eserinde, ortaya konuluş tarzları farklı olmalarına rağmen felsefe ile dinin konu ve gâyelerinin aynı olduğunu açık bir biçimde dile getirmekte ve aklî çaba ile elde edilen felsefe ile vahye da-

²¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 3.

²² Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-muânese*, th. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1953), c. 2, s. 15.

²³ Kindî, Belhî ve Âmirî çizgisindeki bazı paralellikler ile Âmirî'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bir inceleme için bk. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), s. 38-45, 238-266.

²⁴ Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, th. Ahmed Abdulhamid Gurâb (Riyad: Dârü'l-İsâle, 1988), s. 82.

²⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm*, s. 83.

²⁶ Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 264, 266.

yalı dinin her ikisinin de varlıkların en uzak ilkelerini verdiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre felsefe ile din, en temelde varlıkların İlk İlke'sini ve İlk Sebep'ini vermektedir ki, bu Tanrı'dır. Yine ona göre felsefe ile dinin her ikisi de insana, yaratılmış olduğu en yüce gâyeyi, yani gerçek mutluluğu kazandırmaya çalışmaktadır²⁷.

İnsanın, akli sebebiyle insan niteliğini kazandığını ve ondaki en değerli şeyin de bu akıl olduğunu belirten Fârâbî akli, teorik ve pratik bilgilerin kavranabildiği bir güç ve meleke olarak görmekte²⁸; doğru bir şekilde kullanılan aklın hakikate, doğruya ve böylece gerçek mutluluğa götüreceğinden kuşku duymamaktadır. O, *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde de ortaya koyduğu üzere, akla dayalı gerçek felsefe ile gerçek dini asla birbirine muhalif görmemektedir. Zira her ikisi de aynı hakikati ifade etmektedir. Bu iki alan arasında çelişki olduğu fikri, dinin doğru bir biçimde anlaşılmasından, kısacası bilgisizlik ve kavrayış eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Fârâbî'ye göre bir dinin doğru olup olmadığının belirlenmesi de akla, akli kanıt ve dolayısıyla aklın ürettiği bilgiye bağlı olarak gerçekleşmektedir²⁹. Akli kanıtın doğrulanmadığı bir din, gerçek bir din olamaz. Buna göre, düşünen ve akleden bir kimse için bir dinin körü körüne kabulü, olumlu bir şekilde karşılanamaz.

İslâm dünyasında felsefi geleneğin zirve noktası kabul edilen ve Latin İbn Sînâcılığının doğmasına yol açacak kadar Batı'da büyük etki yapan İbn Sînâ (ö. 428/1037) da, kendisine entelektüel anlamda çok şey borçlu olduğu Fârâbî gibi akıl ile vahiy, felsefe ile din arasında bir çatışma değil, bir uzlaşma görmekte ve büyük felsefi sistemini bu zemin üzerinde tesis etmektedir. İnsanı dünyadaki en değerli varlık olarak gören ve bunun akıl sayesinde gerçek-

²⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, th. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut 1992), s. 185.

²⁸ Fârâbî, *et-Tenbih 'alâ sebîl's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, th. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut 1992), s. 259; a.mlf., *Kitâbu Âra-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1986), s. 87;

²⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, th. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1968), s. 155; a.mlf., *Kitâbü'l-Mille*, th. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1968), s. 47.

leştğini belirten İbn Sînâ³⁰, aklın doğru bir yöntemle ortaya koyduğu felsefeyi, Tanrı başta olmak üzere, varlıkların hakikatinin bilgisini veren, doğru eylemleri ortaya koyan, bilgi ve erdemler kazandırmak suretiyle insanı yetkinleştirip gerçek mutluluk demek olan öte dünya mutluluğunu sağlayan düşünsel bir faaliyet ve bilgi sistemi olarak tanımlamaktadır³¹. İbn Sînâ'ya göre felsefenin fizik, matematik ve metafiziği kapsayan teorik bölümünün ilkeleri, bir uyarı ve hatırlatma şeklinde ilâhî din önderlerinden gelmektedir. Bununla birlikte kanıt ve delil getirme suretiyle bu ilkelerin yetkin bir biçimde elde edilmesi akıl gücüyle sağlanır. Yine İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kesin bir biçimde bilinmesi gibi, gerçek peygamberin sahte peygamberlerden ayırt edilip bilinmesi de sağlam ölçülere dayalı felsefî kanıtlarla sağlanmaktadır³². Böylece ona göre gerçeklik hakkındaki doğru ve kesin bilgi yanında sahih bir dinin tanınip bilinmesi için de akıl ve felsefe son derece lüzumlu olup yetkinliğin ve mutluluğun kazanılması da buna bağlıdır.

İbn Sînâ'ya göre fizikten metafiziğe, ahlâktan siyâsete kadar felsefî ilimlerin hiç birinde dinin muhâlefet edeceği bir husus bulunmamaktadır. Eğer bir takım insanlar felsefeyle uğraşıp ya da felsefeye çağırıp da dinin yolundan çıkıyorlarsa, kesinlikle bu durum aklî bilgi ya da felsefeyle ilgili değildir. Doğru kullanılmış bir aklın ve doğru bir felsefenin insanları sapkınlığa götürmesi düşünülemez. Böyle bir sapkınlık olsa olsa onların âciz ve kusurlu oluşlarından kaynaklanmaktadır³³. O halde din adına felsefeye karşı çıkmanın anlamsızlığı bir yana hakikati merkeze alan din bağlularının bir hakikat olarak felsefeye sahip çıkmaları gerekmektedir³⁴.

³⁰ İbn Sînâ, *ed-Duâ ve'z-ziyâre, et-Tefsîrû'l-kur'ânî ve'l-lugatü's-süfîyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, th. Hasan 'Âsî (Beirut: el-Müessesetü'l-Câmî'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1983), s. 285.

³¹ İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye, Tis'u resâil* içinde, th. Hasan 'Âsî (Dımaşk: Dârü Kâbis, 1986), s. 83; a.mlf., İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (eş-Şifâ' el-Mantik: el-Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 5; a.mlf., *'Uyûnü'l-hikme, Tis'u resâil* içinde, th. Hasan 'Âsî, (Dımaşk: Dârü Kâbis, 1986), s. 11.

³² İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s. 12; a.mlf., *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye*, 86.

³³ İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye*, s. 94.

³⁴ Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi konusundaki doktrinlerinin kapsamlı bir incelemesi ve analizi için bk. Ömer Mahir Alper, *İslâm*

İslâm felsefe geleneği içerisinde akla, akli bilgiye ve felsefeye ilişkin bu tür bir yaklaşım sadece İslâm dünyasının doğusuna özgü değildir. İslâm dünyasının batısında da pek çok filozof benzer bir yaklaşım içerisinde. Nitekim Endülüslü filozof ve hekim İbn Tufeyl (ö. 581/1185), *Hay b. Yakzân*³⁵ adlı hikâye tarzında yazılmış felsefi eserinde bu yaklaşımını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Sosyokültürel şartlandırmalardan uzak bir insanın, tek başına, bir adada tecrübe ettiği felsefi gelişimi anlatan eser, yalnız bir insanın fitrî yahut tabii aklıyla ulaştığı entelektüel başarıyı ele almaktadır. Eserde tabiatla ilgili gerçeklikten başlayıp tabiat ötesi gerçekliğe uzanan ve nihayetinde saf aklıyla bu gerçekliğin en üst mertebesinde bulunan Tanrı'nın varlığına ve birliğine ulaşan bir insan tipinin sergilenmektedir. Burada fitrî akıl ile ulaşılan hakikatlerin gerçek bir dinin getirmiş olduğu hakikatlerle asla çatışmayacağı tezi farklı bir anlatımla ortaya konulmaktadır.

Filozof ve hekimliği yanında büyük bir fakih olan Endülüslü İbn Rüşd (ö. 595/1198) de, akıl-vahiy, din-felsefe ilişkisi üzerine kaleme aldığı *Faslü'l-makâl* adlı eserinde akletmenin gerekliliği konusunda Kur'an'dan deliller getirmekte ve buradan yola çıkarak felsefenin lüzumunu oldukça özgün bir tarzda ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'an, apaçık bir biçimde "varolanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya çağırmasıdır" ki, bu, felsefenin ve felsefi ilimlerin elde edilmesinin dinen vacip olduğunu göstermektedir. Zira felsefenin yaptığı da varolanları incelemek ve onları Yaratıcı'ya delâleti bakımından değerlendirmekten ibarettir. Bu bağlamda hem bizzat felsefe ve bilim üretmek hem de daha önce ortaya konulan birikimlerden yararlanmak gerekmektedir. Çünkü dini ve inancı ne olursa olsun, hakikati ortaya koymuş birileri varsa, bunları, kimin ürettiğine bakmaksızın, hakikat adına elde etmek bir yükümlülüktür. Tam da bu noktada o, düşüncesini şu sözleriyle devam ettirmektedir: "Bu böyle olunca; bizden önce geçmiş olan ümmetlerden birinde kesin kanıt

Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi –Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).

56 ³⁵ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, nşr. Albert Nasrî Nadir (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1993).

(burhân) şartlarının gerektirdiği tarzda varolanlarla ilgili bir inceleme ve değerlendirmeye rastlarsak, bu konuda onların söyledikleri ve kitaplarında kaydettikleri şeye bakıp değerlendirmemiz üzerimize vaciptir. Bunlardan hakikate uygun olan bulunursa, onu kabul eder, bununla sevinir ve kendilerine bunun için teşekkür ederiz. Hakikate uygun olmayana gelince, ona da dikkatleri çeker, başkalarını ondan sakındırır ve kendilerini bu yüzden mazur sayarız. Bu açıklamalardan belli oluyor ki, eskilerin kitaplarına bakıp değerlendirmek şeriat bakımından vaciptir. Çünkü onların, kitaplarındaki maksatları ve amaçları, şeriatin teşvik ettiği maksat ve amacın aynıdır³⁶.

Felsefe ile dinin birbirinin arkadaşı ve aynı kaynaktan beslenen iki süt kardeş olduğunu kaydeden³⁷ İbn Rüşd'e göre vahye dayalı din bir hakikat olduğuna ve akılla elde edilen felsefe de kesin kanıta dayalı doğru yöntem (burhân) takip edildiğinde hakikati ortaya koyduğuna göre bu ikisi arasında her hangi bir çatışmanın ve zıtlışmanın olması da mümkün değildir. Bu bakımdan bir takım filozofların görüşleri eleştirilebilirse de mutlak anlamda din adına felsefeye karşı çıkmak söz konusu olamaz. Zira "bu şeriat hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevk eden düşünmeye (nazar) ve değerlendirmeye davet ettiğine göre, biz Müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki, burhânî nazar, şeriatın getirmiş olduğuna aykırı neticelere götüremez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez; aksine hakikat hakikate uygun olur ve onun lehine tanıklıkta bulunur"³⁸.

Hiç kuşkusuz İslâm düşünce geleneğinde³⁹, gerçekliği kavrama noktasında vahiy yanında akla verilen bu fevkalade değeri ve

³⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 64-72.

³⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 115.

³⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 75. Ayrıca bk. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 203-220.

³⁹ Bu yazımızda –makul sınırı aşmamak için- konunun tasavvuf ve usûl-i fıkıh bağlamında ele alınması mümkün olamadı. Burada bu iki alandaki yaklaşımlara ışık tutması bakımından sadece Mısırlı ünlü düşünür ve İslâm düşüncesi tarihçisi Hasan Hanefî'nin şu tespitlerini vermekle yetiniyoruz: "Tasavvufun ilk yıllarında, hakikat uğruna şeriata, ledünnî ilim uğruna akli ilimlere karşı çıkan sûfilerde bile durum zamanla değişmiş, tasavvuf ilâhî bir felsefeye bilahare akıl

önemi gösteren örnekler yukarıda anılan düşünürlerle sınırlı değildir. Burada adı geçenlerin dışında da pek çok düşünür, hem Tanrı, âlem ve insanın kavranmasında ve bilinmesinde hem de vahyin ve vahyî bilginin gerçekliği konusunda akla temel bir rol yüklemiş ve onu, inancın ve her türden bilginin temellendirilmesinde ve kanıtlanmasında birinci dereceden kaynak olarak görmüştür. Bu açıdan, yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, insanlık tarihi içerisinde İslâm medeniyeti, epistemolojisinin merkezine akli yerleştiren, vahiy ve peygamberlik dâhil varlıkların ve varolanların gerçekliğinin bilinmesinde akli ve akıl yürütmeyi temele alan eşsiz bir medeniyettir. Bu demek değildir ki, İslâm düşünce geleneği, vahyî bilgiyi küçümsemekte ya da ona âtil bir rol vermektedir. Aksine teorik ve pratik alanlara ilişkin hakikatin kavranmasında ve bilinmesinde vahiy de önemli bir bilgi kaynağıdır. Fakat akıl, İslâm düşünce geleneği içerisinde genel olarak zorunlu ve evrensel bir bilgi kaynağı olarak görüldüğünden vahyî bilgi, ancak aklın temellendirmesi sonucunda bir değer kazanmaktadır. O halde, genel olarak İslâm'da vahyî bilgiye iman dogmatik bir yapı arz etmeyip ancak akıl ve aklî bilgiyle temellendirilip kanıtlandıktan sonra bir veri ve bilgi hâline dönüşmektedir. Zaten yukarıda konuyla ilgili verilen örnekler üzerinde dikkatlice düşünüldüğünde bu yargının hiç de abartılı olmadığı görülecektir. Nitekim bir Eş'arî kelâmcısı olan Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Kitâbu Usûli'd-dîn* adlı eserinde, dinî ilimlerin de nazarı

ve kalp ilimlerinin birleştirilmesine dönüşmüştür. Bunu Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde gözlemlemek mümkündür. Usûl-i fıkıh âlimlerine gelince, bunlar yalnız nakli akıl üzerine bina etmeyi değil daha da ileri giderek onu akıl ve tecrübe üzerine bina etmeyi başarmışlardır. Nitekim bunu şer'î hükümleri yakînî delillerden istinbat etmede izlenen metotlarda ve şer'î delillerin dördüncüsü olan kıyasın illetleriyle ve bunların durumlarıyla ilgili araştırma yöntemlerinde görmekteyiz". Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), s. 112. Ayrıca tasavvufta aklın ve düşünmenin dışlanmadığına ve fakat maksada giden yolda bunlara belirli bir rol verildiğine ilişkin olarak bk. Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 63-65. Yine İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 672/1274) gibi tasavvuf düşüncesinin zirve kişilerinin akla belirli bir bilgi değeri verdiğine ve eşyanın, özellikle de Tanrı'nın varlığının akıl tarafından bilinebileceğine dair görüşleri için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 57-60, 101-126.

ve akîl ilimler içerisinde yer aldığını açıkça belirtmekte; bunun nedeni olarak da dinin gerçekliğinin son tahlilde akıl ve akıl yürütme yoluyla bilinmesini göstermektedir⁴⁰. Mademki, dinin doğru olup olmadığına karar verecek olan akıldır; o halde dinî ilimler de akîl ilimler kategorisi içerisinde yer almak durumundadır.

Yine Tanrı'nın bilinmesinin ancak akıl yürütme yoluyla mümkün olacağını ve böylece düşünmenin farz olduğunu ortaya koyan Fahreddin er-Râzî de, "sırf naklî delile gelince, bunun ilim ifade etmesi muhâldir [imkansız]" demektedir. Zira ona göre bir kişiden gelen bir haber, bu haber, peygamberliğini iddia etmiş birinden de gelmiş olsa, akılla doğruluğu bilinmedikçe bir bilgi oluşturmamaktadır. Bu bakımdan akıl, bir bilgi kaynağı olup akıl ve naklin birlikteliğinden oluşan delil de bir bilgi ortaya koyabilir⁴¹. Fakat sırf nakil, kendinde bir bilgi değeri ifade etmez. Onun bir bilgi değeri taşıması ancak akılla temellendirildikten ve doğruluğu kanıtlandıktan sonra söz konusudur.

İslâm düşünce geleneğindeki akîl yüceltici ve özgürleştirici bu hâkim tavrın gelişmesi elbette ki tesadüfî değildir. Bu yazının başında da ortaya konulduğu gibi, böyle bir tavır bizzat Kur'ân'ın geliştirip yerleştirmek istediği bir yaklaşım biçimidir. Bu nedenle Ortaçağlarda böyle bir tavır sadece İslâm medeniyetine özgü olarak kalmıştır. Bu durum, farklı düşünce gelenekleriyle karşılaştırıldığında daha bariz bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hıristiyan düşüncesinin başlangıcından itibaren uzun bir dönem iman karşısında akıl, din karşısında felsefe hep ikincil ve önemsiz bir alan olarak görülmüş; akıl ve felsefe, imana ve teolojiye hizmet ettiği ölçüde bir değer kazanmıştır. Hatta aklın ve felsefenin gereksizliği ve anlamsızlığı sıkça vurgulanarak "saçmalık"ın değeri yüceltilebilmiştir.

Michael Peterson, "Faith and Reason: How Are They Related?" adlı makalesinde, Batı'da iman ve akıl arasındaki ilişkinin

⁴⁰ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü't-Devle, 1928), s. 14-15.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 30-31, 37.

nadiren sakin ve barış içinde olduğunu kaydetmekte; bu iki alan arasındaki ilişkinin “daha ziyade, her defasında çatışma ve anlaşmazlık” halinde bulunduğunu yazmaktadır. Hıristiyan Batı düşüncesi bağlamında düşünüldüğünde, yerinde bir tespitle o, şöyle demektedir: “Aslında, çoğunluğunu ciddi dinî düşünürlerin oluşturduğu azımsanamayacak miktarda kişi, iman ve aklın *katiyen* birbirleriyle uyuşur olmadıklarını – ilişkilerinin, karşılıklı ret ve düşmanlık ilişkisi olduğunu ve olması gerektiğini – bildiren şeyler söylemişlerdir”⁴².

Hıristiyan düşüncesindeki bu tavrı ve bu tavrın gerisinde yatan mantığı ünlü Fransız Ortaçağ felsefe tarihçisi ve düşünürü Etienne Gilson (1884-1978), oldukça özlü bir biçimde ortaya koymaktadır⁴³: Mademki Tanrı bizimle konuşmuştur, o halde artık bizim düşünmemize gerek yoktur. Her birimiz için önemli olan şey, kendi kurtuluşunu elde etmesidir. Bunu elde etmek için de bilmemiz gereken her şey orada, yani Kutsal Kitap’ta yazılıdır. O halde bize düşen İlahî kânunu okumak, huşû ile üzerinde düşünmek ve gereklerini yerine getirmektir. Artık başka hiçbir şeye, hatta felsefeye bile ihtiyaç söz konusu değildir. Dahası, özellikle felsefeye ihtiyaç yoktur. Gerçekte sonsuza kadar, felsefi bilgi olmaksızın iyi bir yaşam sürülebilir; hatta bu, felsefi bilginin bulunduğu durumdan daha da iyidir. Gerçek Hıristiyanların bu meselelerde filozofların söylediklerine azıcık bir dikkat kesilmelerine bile herhangi bir sebep yoktur. Aziz Paul’un (ö. 62/68?) söylediği gibi: “Hakîm olduklarını iddia ederken akılsız oldular” (Pavlus’un Romalılara Mektubu, 1: 22). Aynı şekilde belirttiği gibi: “Mademki dünya Allah’ın hikmetinde kendi hikmetiyle Tanrı’yı bilmedi, Allah, inananları vâiz akılsızlığı ile kurtarmaya razı oldu... Çünkü Allah’ın akılsız olan şeyi, insanlardan daha hikmetlidir” (Pavlus’un Korintlulara Birinci Mektubu, 1: 21, 25).

⁴² Michael Peterson, “İman ve Akıl”, *Din ve Bilim. Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar* içinde, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran (Samsun: Sidre Yayınları, 1997), s. 12.

⁴³ Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner’s sons, 1966), s. 6 vd.

Kısaca söylemek gerekirse, bu yaklaşıma göre mademki kişi sadece Tanrı'nın sözüne inanmaktadır, o halde o, tam anlamıyla hayatî öneme sahip meseleleri en büyük filozoflardan bile daha iyi bilmektedir. Böylece Hıristiyanlığa inanmış basit bir kişinin kendi felsefesine, adı vahiy olan tek doğru felsefeye sahip olduğu gayet haklı olarak ifade edilebilir. Hıristiyan vahyinin kendi başına yeterli olduğuna dair mutlak kanaatin sürekli destekleyicileri olmuştur. Hıristiyan düşünce tarihinin bütün önemli dönemlerinde bu kanaatin temsilcileri bulunmuştur. Fakat zaman zaman bu görüş çok daha ileri boyutlarda dile getirilmiştir. Nitekim II. yüzyıl kadar erken bir dönemde, Hıristiyan yazar Tertullian (ö. 220), Hıristiyanlıkla felsefe arasındaki uzlaşmaz çatışmayı açıkça gözler önüne sermek için güçlü bir formülasyon ortaya koymuştur. *Sapkınlara Karşı Reçete Üzerine (On Prescription Against Heretics)* adlı eserinin yedinci bölümü, Tanrı'nın, "akılsızlık" olarak adlandırdığı felsefeye karşı şiddetli bir saldırıdan başka bir şey değildir. Ona göre Aziz Paul, Koloselilere yazdığı mektupta böyle tehlikeli düşüncelere karşı şunları söyleyerek insanları uyarmıştır: "Sakının! Mesihe göre değil, insanların an'anesine... göre felsefe ve boş hile ile kimse sizi yağma etmesin" (Pavlus'un Koloselilere Mektubu, 2: 8). Sonunda Tertullian, şiddetli bir tepkiyle açıklamasını sürdürür: "Atinalıların [Yunan Felsefesi] Kudüs [Hıristiyan Kilisesi] ile ne ilgisi vardır? Akademi ile kilise arasında ne tür bir uyum olabilir? Sapkınlarla Hristiyanlar arasında nasıl bir uzlaşmadan söz edilebilir? Bizim öğretimiz Süleyman'ın öğütlerinden gelir (Resullerin İşleri, 3: 5). O bize, Rabb'in araştırılmasının yüreğin basitliği içerisinde olması gerektiğini öğretmiştir (Hikmet, 1:1). Stoik, Platonik ve diyalektik renklerden oluşmuş alacalı bir Hristiyanlık icad etme teşebbüslerinden kesinlikle uzak durulmalıdır. Bizler, Mesih İsa'yı tanıdıktan sonra heyecanlı tartışmalar yapmayı, Kutsal Kitab'ın hakikatine erdikten sonra derin araştırmalarda bulunmayı ve de sahip olduğumuz bu inançtan sonra başka bir inanca girmeyi kesinlikle istemiyoruz. Zira sahip olduğumuz bu mükemmel inançtan sonra kendimizi iman etmek zorunda hissedebileceğimiz başka bir inanç bulunmamaktadır.

Bütün bu anlayışını “saçma olduğu için inanıyorum” (Credo quia absurdum est) cümlesinde özetleyen Tertullian, akıl ve vahiy konusunda bahsi geçen tipik tutumun mükemmel bir örneğini oluşturur. Onun görüşlerinde bu tutumun bütün temel özellikleri yer almaktadır. Gilson’un kaydettiğine göre, II. yüzyıldan Ortaçağın sonlarına, hatta daha geç bir döneme kadar yukarıda aktarılan cümlelerden her birinin defalarca alıntılandığı görülmektedir. Böylece Tertulliancılar olarak adlandırılabilir bir gurubun ve akımın olduğundan sözedilebilir. Kişisel farklılıklarına rağmen bu insanlar kolayca tanınabilecek bir grup altında toplanmaktadırlar. Aziz Paul’un görüşlerine üç ya da dört kez hep benzer noktalarda vurgu yapıp Tanrı hakkındaki tabii bilgimiz ve bir tabii ahlak yasa-sının mevcudiyeti ve bağlayıcı gücü ile ilgili onun diğer tüm ifadelerinin dışarıda bırakılması; Tanrı, insanoğlu ve geleceği hakkında Yunan filozofları sanki hiç doğru bir şey söylememiş gibi, Yunan felsefesinin gelişigüzel bir biçimde mahkum edilmesi; diyalektığe baş vurmadan diyalektik sanatını yıkmak mümkünmüş gibi, keskin bir nefret ve şiddetli bir saldırıyla özellikle bu sanata karşı durulması; dinî dogmaların karşısında yer alan sapkınlıkların gerisinde teolojik bilgi üzerine yapılan felsefi spekülasyonların olduğunun varsayılması ve nihayet, Tanrı’nın sözüne olan dinî inanç ile vahye ait meselelerde tabii aklın kullanılması arasında mutlak bir zıtlık bulunduğunun kaba bir biçimde ifade edilmesi; işte birbiriyle açıkça irtibatlı tüm bu hususlar, Tertulliancı grubun üyelerinin belirlenmesinde, en azından esnek bir birliktelik oluşturmuş bir grup hakkında serdedilen kanaatlerin algılanmasında yardımcı olmaktadır.

Hıristiyanlığın inanç ve kanularının tümünü bir bilimsel sistem durumuna getirip inancın kavramsal formu olan dogmasını kuran Hıristiyan düşünürü Saint Augustine’de (ö. 430) de akıl ve iman ilişkisi konusunda, imanı önceleyen bir yaklaşım görülmektedir. Augustine’in bu meseleyle ilgili düşüncesinin en temel özelliği, inancın, anlamının bir şartı olmasıdır ki, bu, kendisini “anlamak için inanıyorum” (fides quaerens intellectum) cümlesinde özetlemektedir. Onun *İtiraflar* (Confession) adlı eserinden anlaşıl-

maktadır ki, hakikate ulaşmanın en güvenilir yolu akıldan başlayıp aklî bir kesinliğe ulaşmak değildir. Aksine imandan ve vahiyden başlayıp akla gitmektir. Zira bilgi en temelde öncel bir inancı ve otoritenin kabulünü gerektirmektedir. O, kendisinden önce Lactantius'un (ö. 330) yaptığı gibi 'imanın rehberliği olmaksızın işleyen akıl' ile 'imanla hidayete eren akıl'ı birbirinden köklü bir biçimde ayırmaktadır. Kendi şahsî tecrübesine tam anlamıyla uyduğu için Augustine, sürekli olarak İşıya'nın Latince tercümesinden okuduğu şu sözünü tekrar etmektedir: İman olmaksızın akıl bir işe yaramaz (nisi credideritis non intelligetis). Saint Anselm (ö. 1109) başta olmak üzere bu yaklaşımın da günümüze kadar pek çok savunucusu olmuş ve Hıristiyan düşüncesinde güçlü bir etki yaratmıştır⁴⁴. Pascal (ö. 1662), "kalbin, aklın bilmediği nedenleri vardır" diye yazmaktaydı ve bazı insanların inanabilmek için akletme yetilerini körletmeğe yönelik adımlar atmak zorunda kalabileceklerini ima ediyordu⁴⁵.

Hıristiyan düşüncesinde iman ve akıl ilişkisine dair en sistematik ve etkili yaklaşımlardan biri de Saint Thomas'da (ö. 1274) karşımıza çıkmaktadır. Modern dönemlerde dahi takipçileri bulunan Thomas, Augustine ile benzer yaklaşımlara sahip olsa da, insan aklına daha müspet bir rol verir. Aklın Tanrı'ya götürebileceğini ve kilisenin öğretilerinin aklî olabileceğini savunan Thomas, inancı tabîi aklın bir ürünü olarak görmese de onun bir aklî durum

⁴⁴ Terence Penelhum, *Reason and Religious Faith* (U.S.A: Westview Pres, 1995), s. 14-15; Gilson, *Reason and Revelation*, s. 16-21; a.mlf., *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Açılmkitap, 2003), s. 57, 58.

⁴⁵ Modern dönemlere gelindiğinde inanç ilkeleri konusundaki katı fideist (imancı) tutuma tipik örneklerden biri olarak Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard (1813-1885) gösterilebilir. O, dinin doğruluğunu, delil ve kanıt vasıtasıyla nesnel ve yansız bir tutum içinde arayanlara hakaretler yağdırır. Tanrının varlığını ve bize olan sevgisini *kanıtlayabilme* durumunda, Tanrı'ya *imanın* imkansız olduğunu düşünen Kierkegaard şunu iddia eder: "Risksiz iman yoktur. İman tamamen bireyin içselliklerinin sonsuz merakı ve nesnel kesinsizlik arasındaki çelişkidir. Tanrı'yı nesnel olarak kavrayabilirsem, inanmam, fakat bunu yapamadığım için, inanmalıyım...nesnel kesinsizliğe sıkı sıkıya tutunmaya kararlı olmalıyım". Kierkegaard'ın etkisinin büyüklüğü, onun Karl Barth (1886-1968) ve Rudolph Bultmann (1884-1976) gibi kişilerin "neo-ortodoks" teolojilerinin olduğu kadar, ekzistansiyalizm olarak bilinen felsefi hareketin de asıl ilham kaynağını oluşturması gerçeğinde görülür. Michael Peterson, "İman ve Akıl", s. 22-24.

olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte inanç ilkeleri doğal bilgede olduğu tarzda bir aklılığa sahip değildir. Zira inanç ilkeleri olarak kabul edilen bir takım hakikatler, sırdır. Nitekim Tanrı'nın doğasını anlamak, bizim akıl gücümüzün ötesindedir. Akıl, Tanrı'nın varlığını ortaya koyabilse de, O'nun doğası hakkında bize bir şey söyleyemez. Bunun dışında iman konusuna giren öyle meseleler vardır ki, bunları vahiy bilgisi olmaksızın bilmek mümkün değildir. Mesela vahiy olmaksızın, bir olan Tanrı'nın üç unsurdan oluştuğunu ya da İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu aklen bilmek söz konusu olamaz. Fakat bunların esasta akla aykırı oldukları da söylenemez. Bu demektir ki, vahyîn sunduğu öyle hakikatler vardır ki, bunlar akli aşmaktadırlar. O halde dinin doğruları ile aklın doğruları iki ayrı bilgi kaynağıdır. Bu sebeple de inanma ve bilme alanları tamamen örtüşmezler. Bu durumda akli bilgi, vahiyle gelen bir takım yüksek hakikatleri kavramada yardımcı bir role sahiptir⁴⁶.

Anlaşılabileceği üzere Thomas, pek çok Hıristiyan düşünürünün yaptığı gibi din adına felsefeye ya da vahiy adına akla karşı çıkmamaktadır. Bununla birlikte o, bilhassa modern zamanlarda görüldüğü şekliyle akıl ve bilim adına vahiy ve dini sorgulayıp onları tamamen ikincil plana da itmekte ve de anlamsız saymamaktadır. Gilson'un da ifade ettiği gibi, onda akıl ile vahyin, felsefe ile dinin bir uyum çabası söz konusudur. Her ne kadar o, akli aşan bazı sırların dinde mevcudiyetinden söz etse de yine de onda, iki alanı uzlaştırma çabasından bahsetmek mümkündür.

Burada böyle bir uyumcu ve uzlaştırımcı tavrın nasıl olup da Hıristiyan düşüncesinde sistemli ve etkili bir şekilde ortaya çıktığı konusu üzerinde durmak gerekmektedir. Modern dönemde yapılan araştırmalar göstermektedir ki, Thomas'nın genel olarak felsefi sisteminde ve özelde akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi konusundaki yaklaşımında İslâm filozoflarının köklü bir etkisi söz konusudur. Nitekim Etienne Gilson, "Avicenne en Occident" başlığını taşıyan yazısında İbn Sînâ'nın Saint Thomas üzerindeki etkisinin çok derin

⁴⁶ Penelhum, *Reason and Religious Faith*, s. 16-20; Gilson, *Reason and Revelation*, s. 69 vd.

ve uzun süre devam ettiğini belirttikten sonra, “İbn Sînâ olmasaydı şüphesiz ki biz yine bir Akinolu Saint Thomas’ya sahip olacaktık ama bu şimdiki Saint Thomas olmayacaktı” demektedir. Yine Gilson, *La philosophie au moyen âge* adlı eserinde, Saint Thomas’un metot olarak İbn Rüşd’ün etkisi altında bulunduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “Saint Thomas, İbn Rüşd’ü devam ettirdiği gibi Duns Scott da İbn Sînâ’yı devam ettirir. Metot olarak Saint Thomas İbn Rüşd’e, Duns Scott da İbn Sînâ’ya çok şey borçludur”⁴⁷. Aynı şekilde A.-M. Goichon, “Batı’nın inanıp güvendiği çok yüksek birkaç otoriteden biridir” dediği İbn Sînâ hakkında “onun etkisi öylesine derindir ki, eğer Batı onu tanımamış olsaydı, Ortaçağda Batı düşüncesinin ne olmuş olacağını hiçbir şey tayin edemezdi” demekte ve onun Saint Thomas’un felsefesi üzerindeki güçlü etkisinden örneklerle bahsetmektedir. Dahası o, M. Forest’in yapmış olduğu bir incelemeye dayanarak Thomist eserlerin bütününde, İbn Sînâ’dan tam 251 nakil yapıldığını kaydetmektedir⁴⁸.

Batı’da büyük bir tesir uyandıran ve hatta Latin İbn Rüşdcülüğünün doğmasına yol açan İbn Rüşd’ün akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi konusundaki görüşleri de Ortaçağ Latin dünyasının önde gelen belirli Hıristiyan düşünürlerinde olduğu gibi Saint Thomas üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Latin dünyasını kuşatmaya başlayan İbn Rüşdcülük akımını engellemeye ve İbn Rüşd’ün görüşlerini çürütmeye çaba harcayan Saint Thomas, buna rağmen akılla iman ilişkisi konusunda genellikle İbn Rüşd ile paralel düşünür. Bu paralellik konuya genel yaklaşımlarında olduğu gibi, görüş ve misallerinde de görülmektedir. Hatta bazı ifadelerinde açık bir benzerlik göze çarpmaktadır ve hakikaten Thomas, bu fikirleri İbn Rüşd’den harfiyen nakletmiştir. Yine o, Tanrı’nın varlığıyla ilgili delillerinin pek çoğunda ve özellikle inâyet delilinde de bütünüyle İbn Rüşd’ün görüşlerini tekrarlar. Bilgi teorisinin önemli bir bölümünü İbn Rüşd’den alan Saint Thomas, büyük İspanyol şarkiyatçı Miguel

⁴⁷ H. Bekir Karlığa, “İbn Sînâ: Etkileri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20, s. 351.

⁴⁸ A.-M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupası’ndaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1993), s. 109, 116.

Asin Palacios'a göre, din-felsefe ilişkisi konusundaki görüşlerini de İbn Rüşd'den almıştır. Zaten XVII. yüzyılda Descartes'tan (1596-1650) sonra Fransa'nın en büyük filozofu olan Malebranche'a (1638-1715) göre Thomas'nın günahı, Hıristiyan geleneğinin mü-kemmel temsilcisi olan Saint Augustine'i izlemek yerine pagan Aristo'yu ve onun yorumcusu olan İbn Rüşd'ü izlemesiydi. Zira bir düşünür ne kadar Augustineci olursa, o kadar Hıristiyan, dola-yısıyla daha fazla "doğru" olacaktır. Yine Catherin Wilson da, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl*'de incelediği akıl-vahiy, din-felsefe ilişkisi konusundaki fikirlerinin Batı'da XVII. yüzyıl filozofları arasında bile etkili olduğunu, özellikle Bayle'in (1647-1706) ve Leibniz'in (1646-1716) yazılarında akis bulduğunu, bu asrın başlarında Vani-ni'nin hâlâ kendisini İbn Rüşd'ün öğrencisi olarak takdim ettiğini bildirmektedir. Bunun dışında bazı araştırmacılar Spinoza'nın (1632-1677) eserlerinde özellikle din-felsefe ilişkisi konusunda İbn Rüşd'ün tesirinin açık olarak görüldüğünü kaydetmektedir. Ayrıca Jeremiah Hackett, sıkça İbn Rüşd'e, İbn Sînâ'ya ve Gazzâlî'ye atıf yapan Roger Bacon'ın (yaklaşık 1220- yaklaşık 1292) 1266 civarında telif ettiği *Opus maius* adlı eserini İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl*'ini model alarak yazdığını ileri sürmektedir⁴⁹.

Batı düşüncesinin akla, vahye ve dine bakışında köklü etkisi bulunan İslâm filozoflarından bir diğeri de İbn Tufeyl'dir. İbn Tu-feyl'in pek çok Batı diline çevirilen mezkûr *Hay b. Yakkân* adlı eseri, sadece filozofları değil, Quakerlar olarak tanınan ve Tanrı'nın,

⁴⁹ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20, s. 271-272; Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, 33-35; Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 39-40; Catherine Wilson, "Modern Western Philosophy", *History of Islamic Philosophy* içinde, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), c. 2, s. 116-118. Ayrıca İbn Rüşd'ün Saint Thomas dâhil Batı'daki etkileri konusunda bk. H. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 386-430; Abdelali Elamrani-Jamal, "XIII. Asırda Paris Üniversite-si'nde İslâm Felsefesinin Ele Alınışı", *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper (İs-tanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), s. 45-49. İbn Rüşd'ün, Fichte (1762-1814), Schel-ling (1775-1854) ve özellikle Hegel (1770-1831) gibi Alman İdealistleri üzerinde -din ve felsefe ilişkisi de dâhil olmak üzere- etkisi konusunda bk. Mehmet Bay-raktar, "Çağdaş Bir İbn Rüşçülük: Alman İdealizmi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara 2000), c. 41, s. 21-27.

kilise kurumuna ihtiyaç olmaksızın doğrudan mânevî tecrübeyle kavranabileceğini öne süren Hıristiyan dinî cemaatini de etkilediği anlaşılmaktadır. Eserdeki fitrî/doğal aklın mutlak hakikate ulaşabileceği şeklindeki ana fikir, Batı’da öylesine etkili olmuştur ki, Simon Ockley (ö. 1720), *The Improvement of Human Reason* (London 1708) adıyla yayımladığı *Hay b. Yakzân*’ın İngilizce tercümesine yazdığı girişte böyle bir fikrin yaygınlaşmasından duyduğu tedirginliği dile getirmiştir⁵⁰. Esasen Fârâbî’ye ait olan ve daha sonra İbn Tufeyl tarafından geliştirilen “felsefî hakikatin sembolik bir temsili olarak din fikri, XVII. ve XVIII. yüzyıl Aydınlanmacıları tarafından açık bir biçimde kullanılmıştır. Zira bu düşünce onların doğru din anlayışlarıyla uyumda idi. Bu anlayış, bilim ve dindarlığı birlikte varolabilir görmekte ve farklı bir biçimde tezahür edebilen evrensel bir din düşüncesini içermekte idi...Böylece İbn Tufeyl’in felsefî romanı akli, dinî dogmatizme tercih eden; püritanizmi, bilgiçliği ve bağnazlığı reddeden ve insan topluluklarını daha yüksek, evrensel bir dindarlığa ulaştırmaya çabalayan Aydınlanmacılar için tarihî bir örnek oldu. *Hay b. Yakzân*, Aydınlanma’nın temsilcileri için geleneksel dinî bağlardan uzak olarak hoşgörü ve insancılığı geliştiren ve kendi akıyla Tanrı ve dünya hakkında daha derin bir bilgi elde edebilen otonom bir insanın prototipi olarak ortaya çıkmaktadır”⁵¹.

Anlaşılabacağı üzere Saint Thomas’dan modern dönemlere kadar Batı düşüncesinin, pek çok felsefî ve teolojik meseleye yaklaşımında olduğu gibi akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisine yaklaşımında da İslâm düşünürlerinin büyük bir etkisi söz konusudur⁵². Bu çer-

⁵⁰ Bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 109-146; a.mlf., “İbn Tufeyl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20, s. 418-425; Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl’in Hayatı ve Felsefesi* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993), 43, 46, 85-93.

⁵¹ Hans Daiber, “XVII. Yüzyılda Oxford’da İslâm Felsefesinin Ele Alınışı: Pocockların (Baba ve Oğul) İslâm Felsefesinin Avrupa’da Kavranılmasına Katkısı”, *İslâm Felsefesinin Avrupa’ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), s. 93.

⁵² Ortaçağ tarihçisi Richard W. Southern, “dil ve görüşleri bakımından İslam felsefesinin etkilediği Hıristiyan teolojisinin bu büyüleyici görünümü” üzerinde durduğu eserinde bu bağlamda şu satırlara yer vermektedir: “Merkezi konum-

çevrede Müslüman düşünürlerin konuyla ilgili tavır ve yaklaşımları Hıristiyan Batı düşüncesindeki değişim ve dönüşümlerin gerisinde yatan önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, hakikat merkezli İslâm medeniyetinin eşsiz başarısı, onun kendine özgü bir akıl teorisi geliştirmesi yanında 'varolan'a ilişkin sergilediği aklı tavır ve yönelimin bir neticesi olarak görülmelidir. Dahası İslâm bilginlerinin, düşünürlerinin ve filozoflarının akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi sorununa getirdikleri kapsayıcı çözümler, sadece İslâm medeniyeti içerisindeki düşünsel ve bilimsel devrimlerin arkasında yatan zihin dünyasını ortaya koymamakta, aynı zamanda katı bir dogmatizm içerisinde bulunması dolayısıyla "karanlık çağ" olarak adlandırılan Batı Ortaçağının dönüşümünü de açıklayan temel bir unsuru ifade etmektedir.

daki teolojik bir meseleye dair on üçüncü yüzyılda muhtelif görüşlere sahip Batılı teologlar geleneksel görüşleri İslam felsefesinin ışığında yeniden ele almakta yahut en azından geleneksel görüşleri bu filozofların dilleriyle yeniden ifade etmekten çekinmemişlerdi... Dante, İslam filozofları İbn Sina ve İbn Rüşd'ü ve İslam savaşçısı Salahaddin Eyyubi'yi antikitenin bilgeleri ve kahramanları arasında yegane modernler olarak *Limbo*'ya yerleştirirken Hıristiyanlığın, sözcüklerle ifade edilebilecek her hangi bir şeyi kat kat aşan İslam'a olan bir borcunu teslim ediyordu". Richard W. Southern, *Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), s. 60-61. Bu olguyu W. Montgomery Watt da, "Avrupa'nın bütün fikir cereyanları, Arapça'dan yapılan tercümelemleri itiraf etmek mecburiyetinde kaldılar... Avrupa felsefesi, bütün merhalelerinde, İslâm müelliflerine karşı hudutsuz bir borç içinde kalmıştır" sözleriyle ortaya koymaktadır. W. Montgomery Watt, *İslâm Avrupa'da*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1989), s. 126. Aynı şekilde Etienne Gilson da, "Avicenne en Occident au Moyen Age" adlı çalışmasında, "Arap felsefesi çok yüksek bir kültür bileşiminin örneğini veriyordu... İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ü hesaba katmadan bir Hıristiyan ilâhiyatı tarihinin mümkün olabileceği kabul edilemez" demektedir. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 40.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, "Eş'ârî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 11.
- Alper, Hülya, *Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002).
- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi –Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).
- _____, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 2002), sy. 4.
- _____, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993).
- Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Sivas 2001), c. 5, sy. 2.
- el-Âmirî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, th. Ahmed Abdulhamid Gurâb (Riyad: Dârü'l-İsâle, 1988).
- el-Bağdâdî, Abdülkahir, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü't-Devle, 1928).
- Bayraktar, Mehmet, "Çağdaş Bir İbn Rüşcülük: Alman İdealizmi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara 2000), c. 41.
- Bedevî, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).
- el-Câhız, Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, th. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1969), c. 1.
- Cârullah, Zühdi, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'l-'Arabiyyeti'd-Dira, 1990).
- Çelebi, İlyas, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 2005), sy. 28.
- Daiber, Hans, "XVII. Yüzyılda Oxford'da İslâm Felsefesinin Ele Alınışı: Pocockların (Baba ve Oğul) İslâm Felsefesinin Avrupa'da Kavranılmasına Katkısı", *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001).
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).
- Elamrani-Jamal, Abdelali, "XIII. Asırda Paris Üniversitesi'nde İslâm Felsefesinin Ele Alınışı", *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001).

- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963).
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to, 2004).
- Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, th. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut 1992).
- _____, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, th. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut 1992).
- _____, *Kitâbu Âra-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1986).
- _____, *Kitâbü'l-Hurûf*, th. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1968).
- _____, *Kitâbü'l-Mille*, th. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1968).
- Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel* (Kahire: Matbaatü Kürdistan el-'İlmiyye, 1328).
- _____, *el-Mustasfa min 'ilmi'l-usûl* (Bulak 1324), c. 1.
- _____, *Meâricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988).
- _____, "Kanûnü't-te'vîl", çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar* (Ankara 2000), c. 13, sy. 3-4.
- Gilson, Etienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's sons, 1966).
- _____, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Açılımkitap, 2003).
- Goichon, A.-M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupası'ndaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993).
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür. Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumuna*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003).
- Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).
- Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992).
- İbn Sînâ, 'Uyûnü'l-hikme, *Tis'u resâil* içinde, th. Hasan 'Âsî, (Dimaşk: Dârü Kâbis, 1986).
- _____, *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye, Tis'u resâil* içinde, th. Hasan 'Âsî (Dimaşk: Dârü Kâbis, 1986).
- _____, İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).
- _____, *ed-Duâ ve'z-ziyâre, et-Tefsîrü'l-kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, th. Hasan 'Âsî (Beirut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye

- İ' d-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1983).
- İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, nşr. Albert Nasrî Nadir (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1993).
- Karlığa, H. Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).
- _____, "İbn Sînâ: Etkileri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20.
- _____, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994).
- Koyré, Alexander, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989).
- Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001).
- _____, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).
- _____, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20.
- _____, "İslâm: Düşünce, İlim ve Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 2001), c. 23.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002).
- el-Muhâsibî, Hâris, *Şerefü'l-'akl ve mâhiyyetühu*, th. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986).
- _____, *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, th. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Kendîme, 1982).
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993).
- Penelhum, Terence, *Reason and Religious Faith* (U.S.A: Westview Pres, 1995).
- Peterson, Michael, "İman ve Akıl", *Din ve Bilim. Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefî Yazılar* içinde, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran (Samsun: Sidre Yayınları, 1997).
- Pezdevî, Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980).
- er-Râzî, Fahreddin, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002).
- Reinhart, A. Kevin, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York, 1995).
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden-Boston: Brill, 2007).

- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003).
- Southern, Richard W., *Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000).
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyan, *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-muânese*, th. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1953), c. 2.
- Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992).
- Ülken, Hilmi Ziya - Şerif, M.M., "İslam Düşüncesinin Batıya Etkisi", çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), c. 4.
- Veliyuddin, Mir, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990) içinde, c. 1.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Avrupa'da*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1989).
- Wilson, Catherine, "Modern Western Philosophy", *History of Islamic Philosophy* içinde, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), c. 2.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996).
- _____, "Akıl: Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1989), c. 2.
- _____, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 11.
- _____, "İbn Hazm: İtikadî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 20.
- Zeyne, Hüsnî, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî 'Abd- cebbâr* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978).

