



İSTİHSÂNIN GERÇEK MAHİYETİ-1 -KİTÂB KAPSAMINDA AKILLA BİRLİKTE-

The Real Nature of Istihân -Mind Together with The Content of Kitâb-

İFD İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1): 25-60, 2020

Yıldıray Sipahi*

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı.

Anahtar Kelimeler

Hukuk, Fıkıh, Kitâb, İctihât,
Re'y İctihâdı, Akıl,
Tefekkuh, Kurrâ, İstihân,
İstisnâ.

Key Words

Law, Islamic Law, Fıkh,
Kitâb, İctihâd, Re'y, Mind,
Tafaqquh, Kurrâ, Istihân,
İstisnâ

Corresponding Author

Y. SİPAHİ

ysipahi@mehmetakif.edu.tr

Özet

Fıkıh usulünün aşılamayacak şekilde bir yazımının olması bizi sürekli geriye götürmektedir. Bu durum bizi, fıkıh usulünün baştan beri hukuk üretmeyen ve sürekli geriye doğru inşâ edilerek yapılan bir izâh çabası olduğu düşüncesine götürmemelidir. Çünkü geçmiş herkese ait bir mirastır. Bütün bunları göz önünde tutarak fıkıh usûlü konularından şer'î deliller içinde ihtilaf edilenlerinden istihânın, akılla ilişkisi ya da bağlantısı delil olma özelliğinde hep tartışılmıştır. Aslında tartışmanın merkezinde Hz. Peygamber'in içtihat edip-edemeyeceği ve Hz. Peygamber döneminde yapılan tüm re'y içtihatlarının vahyin dolayısıyla Onun onayından geçip-geçmediği konusu vardır. Özellikle fakihin Şârii'nin uygulamalarını güzel görmesi veya derecelendirmesi anlamı, akla bu anlamda yer açmak olarak algılanmıştır. Ancak Kitâb'ın akla verdiği değer, istihândaki aklın (serbest içtihat ile şahsî arzu ve öznel düşünce yönü) ne olduğunun ortaya çıkarılması zarureti doğurmuştur. Kalam açısından akla bağlı hususların hangi anlamda fıkhâ yansımıştır? istihân özelinde bilinmesi gerekir. İstihânâ özellikle

istisnâ anlamı yükleyerek Kitâbın uygulamalarını öncül kabul etme anlayışıyla karşı karşıyayız. İstihsân mantığının Kitâbda bulunduğu düşüncesiyle istihsânı temellendirmek bu anlamda zorlama bir hukuk yaklaşımıdır. Ayrıca âyetlerin tefsirinde akıl bağlamında zorlayıcı bir şekilde Kitâb'a anlam yüklemek demektir.

Abstract

Is fiqh method an explanation effort that has not produced law from the very beginning and is constantly built backwards? Perhaps the fact that it is written in a way that cannot be exceeded in its field constantly takes us back. Considering all of these, the relation or connection of the Islamic law (usûl al-fiqh), which is one of the disputed ones within the religious evidence (from the sources and methods of the religious provisions), istihsân has always been discussed in terms of being evidence. In fact, at the center of the debate, There is a question of whether the Prophet will be able to take ijtihâd or not. In particular, the jurist's view of Sharii's practices as beautiful or his grading was perceived as making room for the mind in this sense by keeping the meaning hidden. However, the value attached to the mind by the Kitâb caused the necessity to reveal what the intellect (free ijtihaad and personal desire and subjective thinking aspect) is. It should be known in what sense the issues related to reason, which are dealt with in terms of kalâm, have been reflected in fiqh. We are faced with the understanding of accepting the practices of the Kitâb as a premise, especially by attributing the meaning of exception to the istihsân. In this sense, it is a compulsory legal approach to base the logic of istihsân in the Kitâb. In the interpretation of these âyât, it means to attribute meaning to the Kitâb in a compelling way in terms of reason.

Giriş

İslâm hukuku (fıkıh ve usûl-i fıkıh), Kitâb ve sünnet temeli üzerinde fukahâ tarafından rasyonel yöntemlerle kurulmuş bir yapıyı ifade etmektedir. Fıkıhın kaynağı ve ana malzemesi vahiy olmasına rağmen vahiy kaynaklı bu hammadde ve malzemenin işlenmesi ile bunlardan hayatın her alanını kuşatacak iç ve dış tutarlılığa sahip sistematik bir hukuk düşüncesi oluşturulması ise tamamen insan ürünüdür. Fıkıh, beşeri davranışları, dinî bakımından olması gereken esasa bağlı olarak düzenleyen normlar bütünüdür. Fıkıhın oluşumunda en temel etken, her bir beşeri davranışın nasıl olması gerektiğine ilişkin, dinî bir değer yargısının bulunduğu ön kabulüdür. Fıkıh, dinî değer yargılarına tabi olmak bakımından beşerî davranışlar arasında ayırım yapmamaktadır. Bu nedenle her türdeki beşerî davranış fıkıhın düzenleme alanına girmekte ve bu davranışlar, dinî değer yargılarına göre tasnif edilip, normlara bağlanmaktadır. Bu anlamda bir hukuk bilimi incelemesinde, hukuk olgusu üzerindeki değerlendirmelerin, hukuk düzenleri ya da onlara ait normlar ve bu normlara ait hukukun genel teorisi üzerinden yapılması gerekmektedir. Buna göre olandan hareketle hukukun genel teorisi açısından İslâm hukuk sisteminin kendi içindeki bütünlüğünü göz önüne alarak konusu ayırt edilebilecek tarzda “Kitâb kapsamında akılla birlikte istihsânın gerçek mahiyetinin anlaşılması” için bilimsel bir hukuk incelemesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da İslam hukuk biliminde hukukun kaynaklarından ve istinbât metotlarından –her ne kadar tartışmalı da olsa- fıkıhın klasik kaynaklarındaki tartışmaların değerlendirilmesi yoluyla İslâm hukukunun oluşma sürecindeki anlayışın kavranılması anlamına gelmektedir.

1

1. İstihsânın Anlaşılmasında Akıl

İslâm dünyasına Yunan felsefesi girmeden önce, İslâm düşünce alanında bir akıl sorunundan bahsetmek mümkün değildir. İslâm düşüncesinde akıl, Kitâb’ın nâzil olduğu dilde ne anlama geliyorsa odur ve teklîfin dayanağı kabul edilmiştir. Kitâb sonrasında, bilhassa tercüme faaliyetlerine paralel olarak İslâm dünyasında da akıl, kavram olarak çok sık tartışılan konular arasına girmiştir. Bilhassa felsefe, kelam, tefsir, fıkıh/İslâm hukuku ve tasavvuf gibi alanlarda karşılaşılan bu tartışmaların neticesinde, İslâm dünyasında belli başlı ekoller ortaya çıkmış ve akla yaklaşımlarına göre yeni fikirlerin ortaya çıkması neticesini vermiştir. Bu açıdan bakıldığında, bilginin kaynağı konusundaki deliller sıralamasında akli öne çıkaran anlayışların ağırlıkla kendini hissettirdiği tercüme faaliyetlerinin yoğun olduğu dönemlerle Mutezile’nin zuhûr ettiği zemin ile fıkıhın etkileşiminin olup olmadığı; fıkıh-dil, fıkıh-lafız-akıl ilişkisinin aklın konumunun ortaya konulmasında sosyal, ekonomik, psikolojik, siyasî ve şehirleşme gibi yönleriyle birlikte ortaya konulması önemlidir.²

¹ İstihsân konusunu, İslam Hukuk Biliminin Genel Teorisinde tam olarak anlaşılması ve kavranması için Kitâb, Sünnet, İctihat ve Kelam açısından değerlendirecek ayrı ayrı makaleler yayımlanması planlanmıştır. Birincisi, “İstihsânın Gerçek Mahiyeti I - Kitâb Kapsamında Akılla Birlikte-” şeklinde düşünülmüştür. Daha sonra Sünnet, İslam Hukuk Ekolleri Bağlamında İctihât ve sonraki dönemlerde gelişen Kelam bağlamında İstihsânın Gerçek Mâhiyeti olarak planlanmıştır. Bu ilk makalede yer yer Kitâbla istihsân bağlantısı kurularak daha sonra yazılacak makalelerin de içeriğine işaret edilmiştir. Bu anlamda istihsânı savunan ve istihsânı kabul etmeyenlerin Kitâb’la kurdukları ilişkiye yer verilmiştir.

² el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 13-41.

Akıl, ilahî hitâbı anlamada bir alettir ve dinin ruhunu kavramada, aklın gelişip gelişmemesine göre farklılıklar ortaya çıkmaktadır.³ Bu manada istihsânın anlaşılması, aklın Kitâba göre ne olduğunun tam olarak ortaya konulmasıyla ortaya çıkacaktır. İstihsâna yüklenen anlamların akılla doğru bir şekilde irtibatı kurulabilirse ve bu irtibatın Kitâb tarafından doğrulanmış şeklinin tespiti istihsânın delil yönünü güçlendirecektir. Çünkü akıl bir idrâk gücüdür; donuk bir kavram değil, sürekli tazelenen bir faaliyettir ve bu yönüyle akıl her an gelişme kaydetmektedir. Aklın gelişimine katkıda bulunan kalıtım, çevre, eğitim, sezgi ve vahiy gibi birçok unsur bulunmaktadır. Ancak bunun yanında akılı olumsuz etkileyen hayat, nefsi-haricî ve dâhilî gurur ve kibir, benlik duygusunun ağır basması, güçlülük duygusu, umursamazlık ve taklit gibi pek çok etmen de bulunmaktadır. Ve istihsânın tüm bunlarla irtibatı söz konusudur.

1.1. Akıl kavramı

Akıl kavramı eşsesli bir kavram olup tek tanımı yoktur.⁴ İslâm hukuk düşüncesinin ilk dönemini incelerken sık sık karşılaşılan "re'y" terimi bu düşünce sisteminin akılcılık boyutuna girilmesine kapı açan anahtar bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü akıl, re'y anlamında fayda ve zararlıyı ayırt etme manasına gelmektedir.⁵ Re'y kavramının akılla ilişkili ve hatta aynı olduğu kanaatini oluşturan nedenler bulunduğu gibi bunun yanında farklı olduğunu düşündüren nedenler de söz konusudur.⁶ Aynı olduğunun sebebi ise eşanlı ve her ikisinin müşterek olarak kullanılmalarıdır. Son tahlilde re'yin manası, akıl anlamında olup her ikisi de bilgi (ilim) anlamına gelmektedir.⁷

1.1.1. Akıl Kelimesinin Anlamı

Bilgiyi kabule hazır güç ve insanın elde ettiği bilgiyi kullanma anlamında aklın iki anlamı bulunmaktadır.⁸ Klasik kaynaklarda akıl, Allah'ın ibtidaen (başlangıç) yarattığı ve kulun iktisâbının bulunmadığı şey anlamında olan garîz kelimesi ile birlikte ele alınarak açıklanmıştır.⁹ Elle tutulamayan ve duyu organlarıyla ihata edilemeyen bir değer ve soyut bir kavram olması yönüyle akıl; bilginin kaynağı konusunda, diğer delillere nispetle akli öne çıkarıp bir yönüyle merkeze yerleştirenler bile, onun tanımı konusunda ittifak edememişlerdir.

³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 17, 97, 183. Ayrıca bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed b Ali Ahmed b Saîd ez-Zâhirî (ö. 456/1064). *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm VIII*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, ty), 1/28, 29, 39, 41, 53, 65-66, 69, 70, 75.

⁴ el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halil b Ahmed b Amr b Temim (ö. 175/791). *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semirâî (yy: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, ty), 1/159, 160, 185, 2/43, 236-258, 308, 4/26, 35, 6/182, 7/224, 8/302; İbn Haldûn, Abdurrahman b Muhammed b Muhammed (ö. 808). *Târîhu İbn Haldûn (Divânü'l-mübtedâ ve'l-haber fi târîhi'l-arab ve'l-berber ve men âsaruhum min zevî's-se'ni'l-ekber*. thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988 (1408), 7/903; es-Sâlih, Subhî İbrahim. *Dirâsêton fi'l-fikhi'l-lugâ*. yy: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1960 (1379), 306, 396.

⁵ el-Muhâsibî, Haris b Esed (ö. 243/957). *Şerefu'l-akl ve mahiyetuhu*. nşr. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrût, 1986), 18; el-Cassas, *el-Fusûl*, 4/283; İsfehânî, Râgib. *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân*. (İstanbul: Kahraman, 1986), 511, 512.

⁶ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 1/158.

⁷ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 8/224; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 13-41; Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi, 1998), 12, 13, 15.

⁸ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 1/158; el-Fârâbî, Ebû İbrahim İshak b İbrahim b el-Huseyn (ö. 350). *Mu'cem divâni'l-arabî IV*. thk. Ahmed Muhtar Ömer (Kahire: Müessesetü Dâri's-Şa'bi li's-Sehâfe ve't-Tibâa ve'n-Neşr, 2003 (1424); 1/111, 125, 2/325, 3/318, 4/48, 82.

⁹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 2/43, 236, 258, 6/182.

1.1.1.1. Akıl Sözlük Anlamı

Çoğulu ‘ukûl’ “عقول” olan akıl, Arapça bir kelime olup عقل يعقل kelimesinin mastarıdır. Kelimenin şekillendiği kalıp itibariyle pek çok anlam ihtiva etmekle birlikte en temel anlamı, bağlamak, tutmak ve korumaktır.¹⁰ İsim olarak karşılığı, diyet, kale, kalb, sığınak, anlamak, hafıza, idrak merkezi ve iyiyi çirkinden ayırma kabiliyetidir.¹¹ Humk, cehl, zuhûl, sefeh ve cünun kelimelerinin zıt anlamlısı olarak akıl, kullanıldığı kalıp itibariyle sıfat ve mastar olarak zengin bir anlam ihtiva etmektedir.¹²

Akıl kelimesinin sözlük anlamı özet halinde ifade edilecek olursa; ***anlamak***, engellemek, alıkoymak, tutma, hapsetmek, bağlamak, devenin ayağını dirseğinden bağlamak, bağlamaya yarayan ip, kadının saçını taraması, bir işte sebat etmek, kayıt altına almak, akılda üstün gelmek, rakibi oyuna getirip yıkmak, akıllı olduğunu ispat için yarışmak, dili tutulmak, ishali önleyen ilaç, yüksek bir yere çıkıp sığınmak, sığınak, kale, tek ayağın üzerinde durmak, ***diyet ödemek, diyet ödemekle yükümlü baba tarafından olan yakın akraba, ilim elde etmeye yarayan güç, iyiyi çirkinden ve hakkı da batıldan ayırmaya yarayan kabiliyet, hafıza***, maddeden soyut olmakla birlikte fiilen maddeye bitişik olan cevher, insanı diğer canlılardan ayıran ***temyiz gücü***, zekâ, nefis-i nâtika, hak ve batılı bilen kalpteki nur, insan bedeniyle ilgili olarak Allah’ın yarattığı cevher, eşyanın hakikatini gösteren ve bunları anlamaya yarayan şey, kalp, ruh, ***idrak yeteneği, fikir ve re’y***¹³ gibi anlamları söz konusudur. Görüldüğü gibi akıl, muhteva itibariyle zengin bir kullanım alanına sahip olsa da, temelindeki mana, ***“tutmak, korumak ve engel”*** olmak gibi ana noktalara dayanmakta ve sonuç itibariyle ilk etapta farklılık göze çarpmış olsa da çıkış noktası itibariyle aynı öze bağlanmaktadır. İslâm öncesi Arap toplumunda akıl kelimesiyle diyet, akılcı kuvvet, güzel kadın karşısında duyulan dehşet ve hayret, görüş darlığına rağmen kemaldeki olgunluk gibi isim ve özellikler kastedilmekteydi.¹⁴ Sonuç itibariyle akli ifade ederken sadece akıl kelimesi değil bunun yanında belli başlı başka kelimeler de kullanılmıştır. Kitâbda da yer alan bu kelimelerden bazılarını ifade etmek gerekirse bunlar; hucâ, nühye veya nühâ, lüb, hıcr, hasât, berz, keys, irb, hazm, hakk, bezâmet, bezîmet, nâfiz, sükâket,

¹⁰ el-Esbehânî, Ahmed b Muhammed el-Medîni Ebu’l-Mûsâ (ö. 581). *el-Mecmûu’l-muğîs fi garîbi’l-Kur’ân ve’l-hadis I-II-III*. thk. Abdulkarim el-Azbevî. (Suud: Câmiatu Ummi’l-Kurâ, İhyau’t-Türasi’l-Arabî, 1986-1988 (1406-1408), 1/378; Cevherî, İsmâil İbn Hammâd. *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sihâhü’l-arabiyye*. thk Ahmed Abdulgafûr Attâr. (Kâhire: yy, 1984), 7/1769; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim. *Lisânü’l-arab*. (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 11/459; Firuzabadi, Ebû’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (817/1415). *el-Kamusü’l-muhit*. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005 (1426), 1034, 58, 86, 367, 481, 621, 716, 722, 973, 998, 1034, 1046, 1092, 1173, 1268-1286; Zebîdî, Murtaza. *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. thk. Alî Şîrî. (Beyrut: yy 1994), 15/504; İbn Sîde, Ebu’l-Hasen Ali İbn İsmâil. *el-Muhassas*. (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1978), 1/15.

¹¹ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, 1/158; İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris İbn Zekerîyyâ. *Mücmelü’l-luğa*. thk. Abdulmuhsin Sultan. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 3/617-618; Saîdî, Abdülfettâh, *el-İfsâh fi fikhî’l-luğa*. (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1964), 1/139; İbn Manzûr, 11/45, 460, 462.

¹² İbnü’s-Sikkî; Ebû Yusuf b İshak el-Huzitânî (ö. 244/8585). *Islahu’l-mantik*. thk. Muammed Merib. (Yy: Dâru İhyâi’-Türasi’l-Arabî, 2002 (1423), 266; Esbehânî, *el-Mecmûu’l-muğîs*, 3/468; İbn Düreyd, Ebû Bekr İbn Muhammed İbn Hasen. *Cemheretü’l-lüğa*, thk. Remzi Münîr. (Beyrut: yy, 1987), 2/939; İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed. *Mu’cemü mekâyisü’l-lüğa*. thk. Şehâbeddîn Ebû Amr. (Beyrut: yy. 1994), 672; el-Herevi, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher Ezheri (370/980). *ez-Zahir fi garibi elfazi’li-imam eş-Şafîi*. thk. Misad Abdu’lhamid es-Sa’denî. (Yy: Dâru’t-Talâî, ty), 153, 170, 193, 202, 208, 243.

¹³ İbnü’s-Sikkî, *Islahu’l-mantik*, 277; Esbehânî, *el-Mecmûu’l-Muğîs*, 1/378; Sâlih, *Dirâsâtun fi’l-fikhî’l-luğa*, 306, 396.

¹⁴ Cüzû, Muhammed Ali. *Mefhûmü’l-akli ve’l-kalbi fi’l-kur’âni ve’s-sünne*. Beyrut: Darü’l-İlm, 1983, 24.

miskab, darb, nedb, musammim, mâzî, vefâr, hilm, razâtet, tezemmüt, rakânet, tahaffuz, tedbîr ve hîlettir.¹⁵

1.1.1.2. Terim Olarak Akıl

Dil zenginliği açısından bu kadar geniş bir anlam ihtiva eden, kelime anlamını aktarırken ifade edildiği gibi bağlamak, tutma ve korumak anlamına gelen bir kökten alınan akıl, kavram olarak **algılamak**tır. Algılama aracı olan akıl, kişinin duyularla kavrayamadığı şeyleri kendisiyle kavradığı bir düşünce yetisidir. Sahibini tehlikelere düşmekten koruduğu için bu düşünce yetisine akıl denilmiştir. Öyleyse akıl, iyiyi ve kötüyü seçip ayırt etme yeteneğidir. Akıl kavramının bizzat kendisi, kökeninde kelimeler yoluyla bilginin ereğini kayıt altına alan ve tutan bir nevi fitrî **“kayıt altına alma”** ve **“alıklıyım”** anlamlarına gelmektedir.¹⁶ Akıl, zatı itibarıyla maddeden soyut olmakla birlikte fiilen maddeyle bütünleşmiş, insanların **“ene”** olarak tanımladıkları **“nefs-i nâtika”** olarak bilinen bir cevherdir.¹⁷ Bugün yaygın şekilde kullanıldığı biçimiyle akıl, insanı diğer canlılardan ayıran temyiz gücü,¹⁸ hüsün ve kubuh, noksan ve kemal olmaları yönüyle eşyanın sıfatlarını bilme; çirkin ve eksik olandan imtina ile güzel olanı görmeye odaklanmaktır.¹⁹ Akıl, kendisiyle zarûrî ve nazârî ilimlerin tahsil edilerek kıyâs yapabilen ruhanî nur, kendisiyle hak ile bâtılın, hayr ile şerrin ve güzel ile çirkinin bilindiği şey olarak da tarîf edilmesinin yanında insanın kendisiyle hitâbı anlayabildiği duygu şeklinde de anlaşılmıştır.²⁰ Daha geniş anlamıyla akıl, duyu organları aracılığıyla kendisine ulaşan bilgileri değerlendirerek doğru ile yanlış birbirinden ayırabilen, her türlü kavram ve fikir arasında kı-yâslar yapabilen, varlıkları gaye, imkân ve ihtimal açısından inceleyip onlar hakkında doğru bilgiler ortaya koyabilen ancak bütün varlık ve eşyayı ihâta edemediği için sınırlı bilgiler verebilen; insan bünyesinde var olan ve bilginin oluşumunda etkin konumda bulunan çeşitli duyular sebebiyle yanılabilen, bundan dolayı da kendisine ışık tutacak sağlam bir kaynağa ihtiyaç duyan zihnî bir kuvvettir.²¹ Onun faal olabilmesi için bir dimağa, beş duyuya, olaya ve öncül haberlere ihtiyaç vardır. Kelime, kavram ve ıstılah anlamları beraber düşünüldüğünde akıllı, bilgi edinmek üzere insana sınırlı olarak verilmiş bilme ve kavrama güç ve vasıtası olarak tanımlamak mümkündür.

1.1.1.3. Akılla İlgili Diğer Kavramlar

Akıl, bir kısım duyu organları gibi müşahhas bir uzvun mahsulü olmayıp, belli başlı organ, duyu ve duyguların müşterek ürünüdür. Ruh, zekâ, zihin, hafıza, beyin, kalp, vicdan, duyu ve duyguların devreye girmesiyle oluşmaktadır. Öyleyse akıl, tek başına bir organ, duyu ve duygunun

¹⁵ *el-Hacc*, 22/46; *el-Âraf*, 7/179. Tüm değerlendirmeler için bk. *el-Ahfaş*, *el-Evsat* Ebû'l-huseyn el-Basrî el-Mu'tezilî (ö. 215). *Meâni'l-kur'ân li'l-Ahfaş II*. thk. Hudâ Mahmût. (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990 (1411), 313; *el-Ezdî*, Ebû bekr Muhammed b el-Hasen b Dureyd el-Basrî (ö. 321/933). *Cemheratü'l-luğâ III*, thk. Remzi Münir Ba'labekkî. (Beyrut: Dâru'l-İlmî li'l-Melâyin, 1987), 1/236, 2/105 1/449, 555, 2/939, 3/1285; Saîdî, *el-İfsâh fi fikhî'l-luğâ*, 1/139, 140-141; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/15, 16 vd.; Sâlih, 306, 396; Fârâbî, *Mu'cem dîvânî'l-arabî*, 1/111, 2/325, 3/318, 4/48; İbnü's-Sikkît, *Islâhu'l-mantık*, 298; Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 1/158; İbnü's-Sikkît, *el-Kenzu'l-luğâvî*, 110; İbn Fâris, 3/617-618; Firuzâbâdî, 8/37; İbn Manzûr, 11/458, 459; Râzî, Muhammed İbn Ebî Bekir İbn Abdilkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. thk. Mahmûd Hâtr. (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995), 187; Esbehânî, *el-Mecmûu'l-Muğîs*, 2/139, 150, 200; Herevî, 243.

¹⁶ Platon. *Diyaloglar (Sokrates'in Savunması Üzerine)*, çev. Teoman Aktürel. (İstanbul: Remzi Kitabevi, ty), 43, 44, 45; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 24, 25 vd.

¹⁷ el-Cürcânî, Alî İbn Muhammed. *Kitâbu't-ta'rifât*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1988), 151-152.

¹⁸ Ezdî, *Cemheratü'l-luğâ*, 2/939.

¹⁹ Firuzâbâdî, 8/35; Saîdî, *el-İfsâh fi fikhî'l-luğâ*, 1/139.

²⁰ el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. (İstanbul: 1979), 10; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/4, 5, 6, 11, 12, 15-16, 18-19, 28,-29; Saîdî, 1/139; Süleyman Hayri Bolay. "Akıl". *TDİA*, İstanbul, 1989, 2/238.

²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/4, 5, 6, 2/12, 15-16, 18-19, 28,-29; Cürcânî, 151-152.

ürünü değil, maddi yönü olan organlarla ruh gibi soyut kavramlarla da ilgisi olan müşterek bir faaliyettir.

Akılla ilgili kavramlardan ilki; ilişkileri kavrama yeteneği, usa vurma, tek boyutlu olabildiği gibi çok boyutlu küllî bir faaliyet bunun yanında yargılama ve anlama yetisi demek olan zekâdır.²² Onunla insan, kavramları kullanarak geçmiş, hal ve gelecekte hareket edebilmekte, yargı verip akıl yürütebilmektedir. Bilgi edinme, tahminde bulunma, başkalarıyla anlaşma, karar verme ve akıl sahibi olma gibi özellikler hep zekânın yansımasıdır. Böylece insan zekâsı, temel ruhî olaylara algı, hafıza, duygular, gelişmiş eğilimler, tutkular, irade ve bilgi gibi temel ruhî olayları da ekleyerek insana özgü bir yetenek olan düşünceyi meydana getirmektedir.²³ İnsanda düşünme, çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Eğer düşünme, tipik olmayan bir konum, durum ve işi hemen kavrarsa, düşünmenin bu şekline zekâ; eğer düşünme, belli problemleri tasarlar, onları kavramlarla ifade eder ve bunlar üzerinde düşünme ve düşünceye dayanan izahlar yaparsa düşünmenin bu şekline akıl denir. Eğer düşünme, idrak sahasına ait olan bir olayı, tepki vermeden doğrudan doğruya kavrarsa, düşünmenin bu şekline de, anlama adı verilmiştir.²⁴ Zekâ ve zihin veya ölçüp biçme melekesi olan matematiksel akıl, bedenle maddi bağlamda ilişkisi olan bir şeydir. Çünkü beyni olmayan bir kimse, zihinsel etkinliklerini yerine getirememektedir. Düşünme, akıl yürütme, nesnel gerçeklikleri algılama, kavrama, yargılama ve sonuç çıkarma yetenekleri daha metafizik, daha üstün ve hadsî bir meleke olan "intellectus (anlayış)", yani Kitâbın akıl dediği şeyle ilgilidir ki işte eşyanın hikmeti bu akılla algılanır.²⁵ Zekâ düzeyi ise, her yaş grubunun, gelişim dönemlerine, çevre ve eğitim faktörüne göre farklılık arz etmektedir. Biyolojik zekâ, aklın, beyinle ilişkisini anlatmada geçen bir alt birimdir ve biyolojik zekâ, akıl değil, aklın bir parçasıdır. Buna göre zekâ ile akıl farklı şeylerdir ve zekâ, fiziksel bir konu iken akıl, hem fiziksel hem de fizik ötesi bir boyuta sahiptir. Bu durumda, mükemmel derecede erdemlerin ortaya çıkabilmesi için, akıl ve zekânın müşterek faaliyetine ihtiyaç vardır ki genelde bu, kalp-kafa bütünlüğü olarak ifade edilmektedir.²⁶

İnsanın anlama, bilme ve hatırlama, açık ve gizli duyuları da ihtiva eden zihinle insan, ilim elde etmeye hazır hale gelmektedir. Bu anlamda zihin, tefekkürle ilim ve ma'rifet elde etmede bütüncül bir kabiliyettir.²⁷ Düşünce veya düşünce yolu kastedildiğinde kullanılan kelime ise, zihniyettir. İnsan, akılcı ve duygusal olmak üzere iki zihne sahiptir; bu zihinlerden birisiyle düşünür, diğeriyle de hisseder. Akılcı zihin, çoğunlukla farkında olduğumuz kavrama tarzıdır; bilincimize daha yakındır, düşüncelidir ve tartıp yansıtılabilir.²⁸ Bunun yanı sıra fevri ve güçlü, bazen de mantıksız olan bir kavrama sistemi olan duygusal zihin de vardır. Bu duygusal akılcı ikiliğin, popüler kültürdeki izdüşümü, kalp ile kafadır. Bir şeyin doğru olduğunu kalpten bilmek, bir biçimde daha derinden emin

²² Platon, 43, 44, 45; Gökberk, 24, 25 vd.

²³ Konuyla ilgili bk. İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1/ 703; Gökberk, 27, 30, 37; Weisinger, Hendrie. *İş Yaşamında Duygusal Zekâ*. çev. Nurettin Süleymanlı. (İstanbul: MNS, 1998); Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. çev. Banu Seçkin Yüksel. (İstanbul: Varlık, 1998); Weiss, Donald H. *Bellek Güçlendirme Teknikleri*. (İstanbul: Rota, 1993); Gardner, Howard. *Zihin Çerçevesi Çoklu Zekâ Kuramı*. çev. Ebru Kılıç. (İstanbul: Alfa, 2004); Sezik, Nejat. *Sınırsız Beyin Gücü*. (İstanbul: Hayat, 2001), 72-73-74.

²⁴ Gökberk, 37; Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. (İstanbul: yy, 1968), 48.

²⁵ Platon, 393, 394 vd; Gökberk, 38, 67, 77.

²⁶ el-Gazzalî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzali (öl. 505/1111). *Şerefü'l-akli ve mâhiyyetuhû*. (Beyrut: yy, 1986), 58-60; a. mlf. *Mi'yâru'l-ilm*. nşr: Ahmed Şemseddin. (Beyrut: yy, 1990), 275; a. mlf. *el-Mustasfâ*. çev. Yunus Apaydın. (Kayseri: yy, 1994), 1/30; Gökberk, 58; Altıntaş, 147.

²⁷ Cürçânî, 108.

²⁸ Gökberk, 38, 39, 40, 43 vd., 77.

olma anlamında akılcı zihinle düşünmekten farklı bir inanç şeklidir. Zihnin, akılcı-duygusal dengesinin, belirli bir orantısı vardır; hisler yoğunlaştıkça duygusal zihin devreye girer ve akılcı zihin bu durumda etkisini yitirmektedir.²⁹ İnsan yaşamının tehlikede olduğu durumlarda, duygu ve sezgileriyle anlık tepkiler buradan kaynaklanır. Bu açıdan bakıldığında Mâturîdî'nin, bilgi elde etme yöntemleri arasında geçen duyuları, "ıyân" ve "havas" şeklinde ikiye ayırmış olması ve ıyânı ifade ederken onun, hem organik hem de manevi gözü içine aldığını bildirmesi oldukça dikkat çekicidir. Bunun anlamı, duyu ve duygu ilişkisinin, birlikte iş yaptığı ve her iki kanaldan gelen bilgi malzemesinin, akılda sistematik bir bilgi haline dönüştürülmesidir.³⁰ Yine Mâturîdî gibi imamlar, akılla zihnin farklılığına dikkat çekerek insanları, zekâ ve zihin kapasite farklılıklarına göre sınıflandırmışlardır. Ona göre zihin kapasitesi farklı insanlardan bir kısmı, istidlal yöntemiyle ve naklin bilgisine ihtiyaç duymadan, varlığın yaratılış hikmetlerini kavrayabilir ve neticede Allah'a iman noktasına ulaşabilirler. Bu kimseler, zihni gelişimlerini en üst seviyeye çıkarmış filozof veya bilginlerdir. Farklı yaş grubunda bulunan çocuklar ve eğitim düzeyi düşük ikinci derecede zekâ düzeyine sahip olanlar ise, metafizik konularda ancak naklin yardımıyla bilgi elde edebilirler. Üçüncü tip zihni melekeye sahip olanlara gelince onlar, çeşitli nefsanî arzu ve isteklerin, zihni yapıyı olumsuz etkilemesi sebebiyle ne akıl ve ne de nakil ile hakîkatin bilgisine ulaşamayacak tipteki hayvan tabiatlı kimselerdir.³¹

Hafıza, algıları saklayıp algılanmalarını sağlayan ve el-kuvvetü'z-zâkire olarak da adlandırılan zihin gücü³² veya bir başka ifadeyle, insan zihninin her türlü algıyı belleme, akılda tutma ve hatırlama yetisidir.³³ Kuvve-i hafıza şeklinde kullanıldığında hatırlama ve akılda tutma gücü kastedilmiştir. Hafıza, karmaşık bir ruh olgusudur ve zekâ ile ilintilidir. Hayvanda, ancak otomatik ve duygusal hafıza, alışkanlık-hafıza yeteneği vardır. Oysa insan, gerçek anlamıyla hafızaya, yani geçmişle ilgili imgeyi, geçmişin imgesi olarak tanıma yetisine sahiptir. Bu ise, kavram edinebilme ve akıl yürütme işlemini gerektirmektedir. Aynı zamanda hafıza kavramının kapsadığı, hatırlama, tanıma veya algısal hatırlama yoluyla nesnelerin bilinip tanınması ve az sayıda alıştırma yaparak bir şeyin bellenmesini sağlayan yeniden öğrenme gibi belli başlı faaliyetleri vardır.³⁴ Hafıza (kurrâ); aklın, aktif bekleme hali olarak zihindeki yer etme hali, anlama, bilme ve belleme melekesidir. Fıkıhın başlangıç döneminde Kitâb'ın anlaşılmasıyla ilgili ve fıkıh kelimesinin temellerinin atıldığı, akıl-hafıza ilişkisi içerisinde onunla ilgisi olan "kurrâ" terimiyle yakından irtibatı vardır. Sahâbenin tamamı fetvâyâ ehil olmadığından din konusunda herkese başvurulmamakta, dini bilgi sadece kendilerine "kurrâ" denilen mütehasıs sahabelerden öğrenilmekteydi. Okuma yazma oranı o devirde ender bulunduğu için bu bilgileri tahsil edip başkalarına anlatmakla özel olarak uğraşan kişilere "kitabı okuyabilen ve ümmî olmayan" anlamında kurrâ denilmekteydi. Çünkü Araplar ümmî bir millettir. O vakit ümmîlik, Arap olmaları yönüyle sahâbede genel bir niteliktir. Bu yüzden buna işaret olsun diye Kitâb'ı okuyabilenlere "kurrâ" diye isimlendirilmiştir. Daha sonraki gelişmeler, Araplardan

²⁹ Gökberk, 38.

³⁰ Platon, 393, 394 vd; Altıntaş, 173, 174.

³¹ Ferâhîdî, 1/158; Fârâbî, 1/111, 125, 2/325, 3/318, 4/48, 82; Mâturîdî, 100, 182 vd; Mâturîdî, 100, 182 vd; İbn Hazm, *el-İnkâm*, 1/4-5; 3/9, 22, 62; Mâturîdî, 100, 182 vd.

³² Hayati Hökelekli, "Duyu" *DİA*, İstanbul 1994, 10/ 8-12; 15/108.

³³ Platon, 393, 394 vd.

³⁴ *Meydan Larousse*, 5/514-515.

ümmiliğin kalkması, fıkın olgunluğa ermesi ile hukuk alanında yetenek kesbedenlere fukaha ve ulema denilmiştir.³⁵

İnsanın, kendisi dışındaki nesnelere duyup sezme hali şeklinde tarif edebileceğimiz duyuları, zâhirî ve batınî olmak üzere iki kategoride incelemek mümkündür. Zahirî duyular denildiğinde görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma gibi duyular ifade edilirken batınî duyularla kastedilen şey, hayal, irade, tasavvur, idrak, tefekkür ve tezekkür gibi hususlardır. Bunların her birisi de, aklın işlev ve fonksiyonunu etkileyen hususlardır. Zira akıl, bu kanallardan gelen verilere göre şekillenmekte ve neticede ortaya çıkan birikime göre faaliyet göstermektedir. Duyu ve duygular, üzerinde durulup işletildiği ölçüde vüs'at alanına sahiptirler. Bilhassa batınî duyuların sınırları, olabildiğince geniştir.³⁶

Dileme, isteme, ihtiyar etme ve eşit olan iki şeyden birini tercihte bulunma anlamlarına gelen irade, vicdan veya ruhun dört temel unsurundan birisidir. Bu açıdan bakıldığında, Kitâb'ın akıldan beklediği ile iradeden beklenenler aynı çizgide buluşmaktadır. Zira aklın yönetimi, iradenin yönetimiyle doğru orantılıdır. Zaten insanı, maddi-manevi olası tehlikelerden koruyacak olan da, irâdî akıldır. Kitâb sonrasında irade ile ilgili olarak dört temel görüş ortaya çıkarak bazı ekollerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Buna göre "mutlak cebri" savunanlara göre insan, tıpkı diğer canlılar gibi şuur ve iradesiz bir varlıktır. Muhtar değil, muztardır ve adeta o, rüzgârın önündeki yaprak gibidir. Cebirde orta bir yol tutarak, nisbî bir kudret ve iradeyi kabul edenlere göre ise insan, herhangi bir işe meylettiğinde belli bir kudret ve istitaat gösterebilir; ancak bu durumda o, asla müessir değildir. Her iki yönüyle cebri anlayışın karşısında yer alan "mutlak tefviz" anlayışına göre ise insan, mutlak manada kendi irade ve ihtiyarıyla hareket etmektedir. Bu görüşe göre Allah, beşerin fiillerini tamamen insana bırakmıştır ve dolayısıyla insan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Uç noktayı ifade eden bu ekollere karşılık İmam Mâtürîdî, orta bir yol takip ederek cebri-i mutlak ve tefviz-i mutlaka karşı çıkmış ve herkesin, cüzî ihtiyarıyla tercih edip iradesiyle kesbettiği işlerden sorumlu olacağını ifade etmiştir. Zira Kitâb, lehde veya aleyhte kesbedilen her şeyin sorumlusu olarak insanı göstermiştir.³⁷ Buna göre mutlak yaratıcı Allah olmakla birlikte kesb, meyil veya meyilde bir tasarrufla insan, O'nun yaratmasını talep etmektedir. Elbette maddî ve manevî bütün mahiyetimiz gibi kudret ve iradelerimiz de mahlûktur. Ancak kudrette olduğu gibi irade de, küllî ve cüzî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır ve küllî olanı, doğrudan Allah'a ait olmakla birlikte cüzî irade, yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için insana verilmiş bir tercih konumundadır.³⁸

1.1.2. Akıl Tasnifleri

Genel olarak akıl, insanın doğumuyla birlikte getirdiği *doğuştan* ve sonradan elde edilen anlamında *kazanılmış* olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Akılı ifade eden kelimelerden genelde aynı mana kastedilmiş olsa bile teferruatında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bazı bilginlere göre aklın ilk derecesi, fitrî (matbu') akıldır. Bu nevi akıl, her insanda bulunur. Böyle bir akıl taşıyan kimseye deli denilmediği gibi iman edip etmemek ve dinî sorumluluk da bu akılla ilgilidir. İkinci bir

³⁵ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1/ 703.

³⁶ Hökelekli, "Duyu." 10/8-12

³⁷ *el-Bakara*, 2/286

³⁸ İrade ile ilgili olarak değişik görüşler için bk. Çağrırcı, Mustafa - Hayati Hökelekli. "İrade" TDV (İstanbul, 2000), 22/22, 380.

akıl daha vardır ki Allah'ın hidayetiyle aydınlanmış olan bu akla, lüb adı verilmiştir. Zira Allah'ı bilenler, ülü'l-elbâb diye adlandırılmıştır.³⁹ Ancak, Allah'ı bilen herkes akıllıdır fakat her akıllı/zekâ sahibi Allah'ı bilmeyebilir.⁴⁰ Ayrıca mecâzî manada, ilme de akıl denilmiştir Genelde akıl tasnifleri ikiye ayrılmakla birlikte bunları ifade eden kelimelerde farklılıklar göze çarpmaktadır. İşin temelinde iki akıl söz konusudur ve iki ana gerekçe bulunmaktadır; 1. aklın doğuştan gelmesi, 2. doğuştan gelen bu aklın geliştirilmesidir.⁴¹

1.1.2.1. Doğuştan Akıl

Akıl, Allah'ın insan tabiatına doğuştan koyduğu bir içgüdüdür ve bu yönüyle ona, fitrî akıl denilmiştir. Bu akla, bütün insanlarda müşterek olan garîzî akıl, matbû' akıl, kudsi kuvvet (tabii akıl) veya batınî akıl adı da verilmiştir.⁴² Bu aklın en yüksek mertebesi, ilk akıl manasında akl-ı evvel şeklinde isimlendirilmiştir. Bazılarına göre Allah'ın, kulları için iki elçisi vardır; bunlardan birisi, gizli ve bâtinî, diğeri ise, açık olan peygamberlerdir. Buna göre bâtinî akıl elçisi olmayan kimse, zâhiri elçiyi anlayamaz. Buradaki bâtinî akıl, insanın doğuştan beraberinde getirdiği fitrî akıldır ve peygamberlerin elçiliğinin sıhhati bu akılla test edilir. Bundan dolayıdır ki Allah, kendisinin vahdaniyetinden ve peygamberlerin nübüvvetinin doğruluğundan şüphe edenleri akla havale etmiştir.⁴³ Allah'ın, imtihan edip sorumluluk yükleyeceği kullarının tabiatına yerleştirdiği garîzî akıldır ki teklif, bu akıl sahiplerine yapılmıştır.⁴⁴ Çünkü beyânın kavranabilmesi için, Allah'ın ihsanda bulunduğu akla ihtiyaç vardır.⁴⁵

Akıl için, zorunlu ilim denilirken kastedilen garîzî akıldır ve Allah'ı bilme konusunda, bu akıl itibariyle insanlar arasında bir fark yoktur; kâfir ve mü'min bütün insanlar aynı akla sahip oldukları gibi bu manada peygamberlerle sıradan insanların arasında da bir fark yoktur.⁴⁶ İnsanlarda hakiki ve asıl olan, tabii akıldır ve bu fitrî akıl olmadan, diğer aklın olmasına imkân yoktur. Aklın olgunlaşabilmesi için insanın, ergenlik çağını yakalamış olması gerekmektedir. İnsanları hayvanlardan ayıran da bu akıldır ve bunun, noksanlık kabul etmeyeceği âşikârdır. Ne zaman insanda fitrî akıl tamam olursa, onun akıllı ismini almasına ve noksanlıktan kurtulmasına sebep olur.⁴⁷ Bu anlamda bir hukuk terimi olarak âkil, iyi ve kötüyü, kâr ile zararı ayırt etmeye yarayan zihnî melekeler açısından yeterli kimseyi ifade etmektedir. Âkil; hatasını anlayıp kabullenen kişi için olduğu gibi çocuğun aklını kullanabilme yeteneğini ifade etmek için de kullanılan bir kavramdır.⁴⁸ Aynı zamanda kuvve-i müdrike, müfekkire ve mümeyyize gibi isimler de verilen bu akılla insan, olaylar arasında neden ve

³⁹ *Âl-i İmrân*, 3/7, 190; *el-Mâide*, 5/100. Ayrıca bk. Ebu'l-Huseyn, Ahmed b Fâris el-Kazvîni er-Râzî. *es-Sahibiyyu fi fihri'l-luğati'l-arabi ve meseiluhâ ve sunenü'l-arab fi kelâmihâ*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. (Yy: yy, 1997 (1418), 19, 159, 180.

⁴⁰ *el-Bakara*, 2/179, 269.

⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/4, 5, 14.

⁴² el-Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî (öl. 450/1058). *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, thk. Yâsin Muhammed. (Beyrut: yy, 1995), 29.

⁴³ İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragîb, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerî'a*. (Kahire, 1973), 99.

⁴⁴ Mâverdi, 28.

⁴⁵ Muhâsibî, Hâris İbn Esed (öl. 243/857). *Şerefü'l-akl ve mâhiyetuhû*. thk. M. Abdülkadir Atâ. (Beyrut: yy, 1986), 19-21. Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin, nübüvvet olmaksızın insanın, Allah'ın varlığını bilmek zorunda olduğunu söylerken dayandıkları akıl, garîzî akıldır.

⁴⁶ bk. Abdülcebbar, Kâdî (öl. 415/1025). *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. M. Ali en-Neccâr - Abdülhalim en-Neccâr. (Kahire: yy, 1965), 12/506; Gazzalî, *Şerefü'l-akl*, 59.

⁴⁷ Mâverdi, 13.

⁴⁸ Hamdi Döndüren. "Akıl." *DİA*. (İstanbul, 1989), 2/247; Âsım Efendi. *Kâmûs Tercümesi*. (İstanbul: yy, 1305), 3/147.

sonuç bağlantıları kurar. Sağduyu olarak da adlandırılan bu akıl, iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücüne sahiptir ve bu isimlerin hepsinin ortak adı, insanda algılama, kavrama, düşünme ve iki şeyin arasını birbirinden ayırma gücüdür.⁴⁹ İslâm ve Batı filozoflarının ifadesiyle teorik-nazarî akıl, ya da Aristo'nun pasif akıl dediği doğuştan akıl budur.⁵⁰ Bazılarına göre, doğru ve selim akıl olarak da ifade edilen bu akıl, deneyle ilgisi olmayan, saf ve katıksız, duyu organlarıyla da hiçbir bağımlılığı olmayan fakat tecrübeden elde ettiği hakikatleri birbirine bağlama yeteneğine sahiptir.⁵¹ Meleke olarak insanda bulunan oluşturucu akıl da budur ve herkeste aynı oranda bulunur. Müesses akıl da, herkeste aynı olan ve münasebetleri idrak sayesinde evrensel ve zorunlu bir takım prensipler kurma yeteneğidir. Asıl itibarıyla bütün insanlar, oluşturucu akla sahiptirler.⁵² Özetle garîzî akıl, bütün insanlara verilmiş bir bilgi kaynağıdır. Bu aklın; bilgi ortaya koyması, duyulardan aldığı malzemeleri bilgiye çevirmesi, bir de anlama ve yorumlama aktivitesi açısından üç görevi söz konusudur.⁵³

1.1.2.2. Kazanılmış Akıl

Genel kabule göre, teorik ve pratik eğitimle elde edilen kazanılmış akıl, garîzî ve fitrî aklın işletilmesiyle kazanılan bir akıl yeteneği olup, deney, muhakeme, akıl yürütme, düşünme ve öğrenme yoluyla elde edilmektedir. Garîzî aklın gelişmiş olan bu türüne, işitilmiş anlamında akl-ı mesmû', akl-ı müstefâd, akl-ı amelî, akl-ı mükteseb ve akl-ı tecrübî gibi isimler de verilmiştir.⁵⁴ Doğru aklî içtihadâ götüren, akıl yürütme gücüne insanı muktedir kılan kesbî akıldır. Garîzî akıl kendi zatiyla var olurken, kazanılmış akıl garîzî akıldan soyutlanması mümkün değildir. Bu anlamda kazanılmış akıl, garîze tâbi (fer') olmakta ve o olmadan var olamamaktadır. Kitâb'ın ifade ettiği akıl; inkârcıların akılsızlıkla nitelendirildiği her yerde geçen, insanların, doğuştan getirdikleri ve tabiatlarında bulunan tabîî akıl değil, duyularak elde edilen bu mesmû' akıldır. Aklın olmadığı yerde teklifin de bulunmadığı ifade edilirken kastedilen, fitrî ve matbû' akıl iken, inkârda şartlanmış kimselerin kınandığı yerlerde hedeflenen ise, kesbî, tecrübî ve mesmû' akıldır.⁵⁵

1.2. Kitâb'da Akıl

Şârî; insana akı, hayır ve şerri ayırt etmesi ve kullanması için vermiş, onu akılla diğer varlıklardan daha üstün hale getirmiştir. Şüphesiz insana, böyle bir hediyenin verilmiş olması, boşuna değildir ve insanın, her türlü işinde bu nimetten istifade ile isabeti yakalaması gerekmektedir.⁵⁶ Kitâb, aklın ne olduğundan ziyade onun ne işe yarayacağını üzerinde durarak bu anlamda onu, imana ulaşmada en önemli bir dinamik olarak değerlendirmiştir. İmana davet ederken Kitâb'ın tavrı, dogmatik bir üslup yerine, akılları ikna etmeye yönelik aktif bir metottur. Çünkü Kitâb'a göre akıl, tek boyutlu bir olgu değil, çok yönlü bir faaliyettir. Zira onun akla hitap ettiği

⁴⁹ Platon, 393, 394 vd; Gökberk, 67, 77; Descartes. R. *Aklın İdaresi İçin Kurallar*. çev. M. Karasan. (İstanbul: yy, 1977), 17.

⁵⁰ bk. Platon, 393, 394 vd; Gökberk, 67, 77; Osman Karadeniz. "Akıl-Vahiy İlişkisi." *DİD*, 33/40-41.

⁵¹ Platon, 393, 453, 454 vd; Leibniz, G. W. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*. çev. Hüseyin Batu. (İstanbul: yy, 1986), 4, 5.

⁵² İsfehânî, *el-Müfredât*, 748; Hüseyin Atay. "Kur'an'a Göre Araştırmalar." (Ankara: yy, 1995), 4/41, 42; Lalende. A. *La Raison et Les Normes*. Paris: yy, 1933, 16, 17, 187, 228.

⁵³ Atay, 41-42; Altıntaş, 157, 158, 159.

⁵⁴ el-Harizmi, Ebû Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf (387/997). *Mefatihü'l-ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyari. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1989), 159.

⁵⁵ *el-Ankebût*, 29/43. Ayrıca bkz. Mâverdi; 16; a. mlf., *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 28; İsfehânî, 511; İbn Hazm, I, 57, 59.

⁵⁶ Havârizmî, 159.

yerlerde kullandığı lüb, kalp, fuâd, nühâ, hırc ve rüşd gibi değişik kelimeler ve ona yüklediği taakkul, tefekkür, tedebbür, tezekkür, tefakkuh, tebassur ve nazar gibi farklı anlamlara bakılacak olursa akıl, içiçe geçmiş birçok kavramla irtibatlı ve fonksiyonelliği sürekli ön planda olan aktif bir faaliyettir. Bütün bunlar göstermiştir ki Kitâb, akletme ameliyesinde, duyuların da devreye girdiği bir faaliyetten söz etmektedir. Bu, aklederken kalbin (basîret/ferâset/zühd) de öne çıkması, isabetli düşünüp akli faaliyette bulunabilmesi ancak beyin ve kalbin müşterek hareket etmesine bağlıdır.

Kitâb'a göre akıllı olmak, iman etmeyi gerektirdiği gibi imansızlık da, akılsızlığın bir sonucudur. Zira Kitâb, doğrudan akla hitap etmekte ve akli olmayana da teklîften muaf tutmaktadır. Kitâb'a göre âyetleri anlama görevi, doğrudan akla aittir ve onun muhâtabı da bu anlamda "akıllı" kimselerdir. İşte Kitâb'a göre akıllı, iradesini iyi kullanıp bu tuzaklara takılmadan aklını müspet yönde besleyebilen kimsedir. Her konuda olduğu gibi akıl hususunda da Kitâb, ölçülü olmayı ve orta yolu salık vermekte ve onu tamamen devreden çıkarıp atıl konuma getirecek olan anlayışları redderek imanda derinleşme, yaratılış amacıyla yürümesinin en doğru yol olduğunu göstermektedir. Zira o, yaratılışla gelen potansiyelini daha sonradan işletmesiyle kemale ermekte ve bu kemal yolunda elde ettiği bilgi ve tecrübelerle göre bir faaliyet yürütmektedir. Kitâb'a göre akıl, insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilahi emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan önemli bir değerdir ki⁵⁷ o olmadan Kitâb anlaşılabilir ve kulluk, ancak onunla anlam kazanır.⁵⁸

Kitâb'daki tüm âyetler, akıl ile yapılan yahut yapılması icap eden bir aktiviteyi yahut zarûri olmasına rağmen yapılmamış (görmezlikten gelinmiş fonksiyonel) bir eylemi göstermektedir. Kitâb âyetleri göz önüne alındığında akıl, son tahlilde akli aktivite etmek daima müspet şekilde irtibatlandırılarak akla ait tüm fonksiyonlar tabii seyri içinde ifade edilmiştir. Kitâbın bu fonksiyonellik yöntemlerini tasvip etmesi ve bu tür yöntemi tercih edenlerin doğru bir iş yaptığını beyân etmesi; tabii seyir içinde kullanılmış yöntemleri buldukları yerlerden soyutlayarak başka kontekstlerde kullanma imkânı doğurmaktadır.⁵⁹ Bu da ancak, kesbî akli kuvvetlendirmekten geçer. Kitâb'a göre kişinin, âhirette cezaya çarptırılmasının sebebi de, aklını Kitâb doğrultusunda kullanmaması dolayısıyladır. Buradan hareketle denilebilir ki Kitâb, akli iyi kullanmanın, dünya ve ahirette insana kazandıracağı birçok menfaat olduğu gibi onu kullanma becerisini ortaya koyamamanın da, her iki dünyada olumsuz birçok sonucunun ortaya çıkacağını söyleyerek insanı yani akli ikna ile peşinen uyarmaktadır.⁶⁰

1.Kitâb'a Göre Aklın Önemi

Kitâb, aklın her türlü işlevini harekete getirecek şekilde onu muhatap almaktadır. İşte bundan dolayı Kitâb'da "akl" kökünden gelen kelimelerin, isim değil de fiil olarak geliş sebebini anlamaktayız. "Aklediyor!" denildiğinde hem akletmeyi, hem de akleden kişiyi kastetmiştir. Nerede akletme varsa, orada mutlaka akleden de vardır. Âyetlerde sürekli olarak akıl kökünün türevleriyle; olan, olması gereken veya gerektiği halde yapılmayan zihnî bir faaliyete işaret edilmiştir.⁶¹ Ayrıca

⁵⁷ Altıntaş, Hayranî, *İslâm Ahlâkı*. (Ankara: Akçağ, 1999), 91.

⁵⁸ Özen, 73-85.

⁵⁹ Özen, 72.

⁶⁰ Özen, 85.

⁶¹ Ebu'l-Huseyn, *es-Sahibî*, s. 180; Cûzû, 56-57; İbn Haldûn, I, 541.

Kitâb insan aklına hitap ederek onun aklının uyarılması merkezli bir hitap tarzı ile akli deliller üzerinde bir din tesis etmek istemiştir. Amaç, bilgi üretimini gerçekleştiren bir araç olarak aklın, obje ve suje arasındaki ilişkiyi idrak etmesine yardımcı olmaktır. Kitâb, nerede olursa olsun ve nerede bulunursa bulunsun doğrudan insana hitap eden mantıkî deliller üzerine bina edilmiş akli deliller getirmiştir.⁶²

Kitâb metinlerinde, akli kullanma manasında akletmenin önemi ve faydaları üzerinde durarak ancak bilenlerin akledebileceği ifade edilmiştir. Zira Kitâb terminolojisinde akıl, bilgi edinmeye yarayan güç ve bu güç ile elde edilen bilgi şeklinde tarif edilmiştir. Bilindiği gibi akıl, duyular ve haber-i sadık yanında bilginin kaynağını oluşturan bir dinamiktir ve Kitâb'ın birçok metninde, akıl vesilesiyle kazanılan bilginin, yine bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, aksi halde bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı Kitâb'da her fırsatta tekrar edilmiştir. Çünkü ancak fonksiyonel akıl, düşünce üretir, hak ile batılı birbirinden ayırt edebilir ve insanı diğer varlıklardan üstün kılar. Zira akıl ve kalp gibi insanın sahip olduğu değerler içine konulmuş özellikler, sınırlı bir dünya için değil, ebedî olan âlemi kazanmaya matuf verilmiş ve ona göre donatılmıştır.⁶³ Şu da bir gerçektir ki Kitâb'da ifâde edilen akıl, Yunan düşüncesindeki soyut akıl veya kendi zatiyle var olan bir cevher değildir. Kitâb, Yunan felsefesindeki anlamıyla,⁶⁴ aklın ontolojik yapısına değil, onun epistemolojik yönüne önem vermiştir. Bundan dolayı Kitâb'da, aklın kendisi değil, onun yansıması olan eylemler bilgi konusudur. Şu halde bilinmesi gereken şey, aklın ne olduğu değil, aklın görev ve fonksiyonunun neler olduğudur. Akletme ile ilgili âyetler incelendiğinde akletme işinin, salt zihinsel bir faaliyet olmadığı, faal kalbin işi olduğu görülecektir. Bu nedenle sadece akletme, zihinde geçirme değil, aynı zamanda yaşantıdır. Ve yine Kitâb, akıl (el-ilm) ve eylemi (el-amel) birbirinden ayırmadığı gibi akli zikrettiği her yerde onunla amel etmenin gerekli olduğunu da vurgulayarak aklını kullanmayanları açıkça uyararak kendilerini şiddetli azabın beklediğini ve cehennemden kurtulup cennete kavuşmanın vesilesinin de akıl olduğunu anlatmıştır.⁶⁵

Son olarak Kitâb'da akıl kelimesinin kullanıldığı anlam çerçevesine bakıldığında biri, manayı anlamak, idrak etmek, tefekkür ve bilgi olarak ihtiyaç hissedildiğinde onu hatırlamak için hıfz etmek, hak ve batılı, hayır ve şerri birbirinden ayırmak; diğeri de birincisinin neticesinden hareketle nefsi, kendi zararına ve helakine sebep olabilecek olan süflî arzulardan alıkoymak, olmak üzere onun genellikle iki anlamda isti'mali ortaya çıkmaktadır. Birincisine ilmî akıl veya akl-ı temyiz denilirken ikincisine irâdî akıl adı verilmiştir.⁶⁶

1.2.1. Akıl Anlamında Kullanılan Kelimeler

Akli ifade etmek için Kitâb, zaman zaman farklı kelimeler seçerek insanlara hitap etmiştir. Nüans farklarıyla birlikte lüb, hıcr, hılm, nühâ ve hicâ gibi kelimeler, İslam öncesi cahili toplumda da

⁶² Fussilet, 41/53; Ayrıca bkz. Altıntaş, 106

⁶³ *el-Bakara*, 2/164, 171; *el-En'âm*, 6/151; *el-A'râf*, 7/179; *el-Ankebût*, 29/43; *el-Mülk*, 67/10; *el-Mülk*, 67/10

⁶⁴ Gökberk, 11-81.

⁶⁵ *el-Bakara*, 2/44, 164, 242, 244, 242; *el-Mâide*, 5/103; *el-En'am*, 6/151; *Yûnus*, 10/100; *el-Mülk*, 67/10. Ayrıca değerlendirme için bkz. Bolay, II, 239; Cûzû, 99; Ateş Süleyman, 31, 32; Altıntaş, 105, 106.

⁶⁶ Habenneke, Abdurrahmân Hasan. "el-Ahlâku'l-islâmiyye". (Dimaşk, 1992), 1/327, 328; Ergül, Adem. *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat*. (İstanbul: yy, 2000), 104; Karadeniz, 39.

kullanılmakla birlikte Kitâb da benzer kullanıma devam etmiş, ancak bu kelimelere yeni ve ayrı boyutlar kazandırarak daha derin mana ve muhteva katmış ve böylelikle anlamlarını genişletmiştir.⁶⁷

Daha çok ceviz, badem ve benzeri meyvelerin özünü ifade için kullanılan lüb, bir şeyin özü, halisi ve en iyisi anlamına gelen bir kelimedir. Akıl da, insanı insan yapan özdür ve bu anlamda akıla da lüb denilmiştir. Lüb, duyulara sığınmaksızın her türlü şüpheden arınmış ve hakikatleri değerlendirmede olgunlaşan, her türlü şaibe ve karışıklıktan arınmış parlak akıldır.⁶⁸ Kitâb; tekil bir ifade olan lübbü, genel olarak elbâb şeklindeki çoğulunu kullanmış ve bununla aynı zamanda aklın bir üst mertebesi ve kemale ermiş hali olan akılı kastetmiştir.⁶⁹ Lüb, zeki olan akıl anlamına geldiği gibi, mukaddes nurla aydınlanan, evham ve hayallerin kabuğundan arınan, gönlünü çalıştıran akıl manasına da gelmektedir⁷⁰ Buna göre her lüb, akıldır, fakat her akıl lüb değildir.⁷¹ Bunun için Kitâb, sadece zeki olanların idrak edip anlayabildiği konuları nazara verirken “ülü'l-elbâb” “mücerret akıldan ziyade akl-ı selim ve kalb-i selim sahibi kimse” ifadesini kullanmıştır. Aslında bu tabir, vicdanı kirlenmemiş, ahlaki açıdan temiz ve iyi olanın en iyisiyle kötü olanın en kötüsünü birbirinden ayırabilen akılı ifade etmiş ve “ey akıl sahipleri!” yerine kullanılmıştır.⁷² Kitâb'daki bu anlatımlar akıl sahibi olanlara nispetle lüb sahibi olanların artı bir takım değerlere sahip olduklarını göstermektedir. Genel olarak akıl yetebileceği halde, burada temiz ve halis akıl demek olan lüb gereklidir. Çünkü Allah'ın birliğinin ispatıyla, Allah'ı bilmenin ilkeleri söz konusudur. Lüb sayesinde bilgide ilerleme olmaktadır. Nitekim kendisinden sonraki âyette tefekkür ve tezekkürle ilgili konulara vurgu yapılması, bu özelliklere işaret etmek içindir. Aynı zamanda bazı ayetlerde bu kelimenin, dinde daha hassas bir yaşam biçimi olan takvâve hikmet kelimeleri ile özdeşleştirilerek ele alınması etkileyicidir.⁷³

Rabbanî latîfe, çam kozalağına benzeyen et parçası anlamında yürek, yanıp tutuşmak, rikkat-i kalp ve incelik manasına gelen fuâd, kalp demektir. Araplar, ateşte kızartılmış eti tarif ederken, fuâd kelimesinin çoğulu olan ef'ide kelimesini kullanırlar. Vicdani yapıya sahip olması bakımından fuâd, aynı kap gibidir ve kalbin, kızartılmış et şeklinde olmasından dolayı bu isim verilmiştir.⁷⁴ Bilgi, idrâk ve amelin kalple irtibatlı olduğunu Kitâb, aklın kalbe izafe edilmesi, işitmenin mahalli kulak olduğu gibi onun mahallinin de kalp olduğunu ifade ederek göstermiştir. Genelde Kitâb metinlerinde fuâd kelimesi, tasdik ve tekzib, meyletmek, çevrilmek, cezalandırmak, insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik ve şükredilmesi gereken bir nimet gibi konum ve anlamlarda kullanılmıştır.⁷⁵ Fuâdın duyu organlarıyla ciddi bir ilişkisi vardır hatta duyu organları ilk hareketini fuâddan almaktadır. Fuâd kelimesi sorumluluk anlamında kulak ve göz gibi duyu organlarıyla irtibatlı bir şekilde bilgi malzemelerini doğrudan manevî arıtma yeri olan fuâda gönderirler. Bu merkezde (bilgi kovası) toplanan ham bilgiler, kavramlar arasında ilişkiler kurarak önermeler

⁶⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 87, 88, 89 vd.; Cüzû, 30, 42, 43.

⁶⁸ İsfehânî, 733.

⁶⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/393, 422, 445, 3/557, 12/145, 6/74, 4/149, 5/235, 6/400, 14/205, 225.

⁷⁰ Cürcânî, 191

⁷¹ İsfehânî, 733; Elmalılı, 5/108.

⁷² *el-Bakara*, 2/179, 269; *Âl-i İmrân*, 3/7, 190, 191; *el-Mâide*, 5/100; *Yûsuf*, 12/111; *ez-Zümer*, 39/17, 18. Ayrıca değerlendirmeler için bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/393, 422, 445, 3/557, 12/145, 4/74, 149, 5/235, 6/400, 14/205, 225; Elmalılı, 2/484.

⁷³ *el-Bakara*, 2/179, 269; *Âl-i İmrân*, 3/7, 190, 191; *el-Mâide*, 5/100; *Yûsuf*, 12/111; *ez-Zümer*, 39/17, 18.

⁷⁴ Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akâidetî ve's-şer'iatî ve'l-menhec*, 32 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1991), 238; Altıntaş, 54.

⁷⁵ *en-Nahl*, 16/78; *el-İsrâ*, 17/36; *el-Hacc*, 22/46; *el-Kasas*, 28/10; *en-Necm*, 53/11; *Hûd*, 11/120; *el-Furkân*, 25/32; *el-En'âm*, 6/110, 113; *İbrâhîm*, 14/37, 43; *el-Ahkâf*, 46/26; *el-Mülk*, 67/23; *Hümeze*, 104/7

şeklinde akıl yoluyla analiz ve sentezlere tabi tutularak sonuçlara ulaşılır.⁷⁶ Aynı zamanda bu şu demektir: Aklın, sadece ölçen, biçen değil değerlendiren, bütünü kavrayan ve böylelikle insanı nazarı ve amelî yetkinliğe ulaştıran yönünün bulunduğu.⁷⁷

Kelime olarak başkan, kumandan, bir şeyin baş tarafı, en üst kısmı, bir bölümü, kişinin yöneldiği taraf ve boyundan karın boşluğuna kadar olan vücudun ön kısmı anlamına gelen sadr, aynı zamanda şehvet, öfke ve hevâ gibi manalar da ihtiva etmekle birlikte esas olarak, akıl ve ilim anlamında kullanılmıştır. Kitâbın, maddî kalbin yeri olan sadr kelimesini mecazî anlamda onun yerine ifade etmiş olduğu görülmektedir. Genelde kalb manasında kullanılan bu kelime, yer yer; arzu ve ihtiyaç mahalli, kalplerin bulunduğu mekân, bilgilerin korunduğu yer, kin, kibir, korku ve vesveselerin yer ettiği mahal anlamlarında yer verilerek aklın mekânı olduğu vurgulanmıştır. Ve yine bu anlamda sadr kelimesine yüklenen anlamlarından birisinin de akıl olduğu düşünülecek olursa Kitâb'ın metinlerinden anlaşılabilir hidâyet, mecazî ve fonksiyonel anlamda akıl ile örtüşen sadrın açılması olayıdır ki bu göğsün İslam'a açılmasından maksat, aklın İslam'a açılmasıdır.⁷⁸

Kitâb diğer açıklamalarda olduğu gibi kalp kelimesinde de, var olanı görmezden gelmemiş ve toplumda kullanılan kelimelerle onlara hitâp etmiştir. Ancak Kitâb'ın kalbe yüklediği anlam, sadece akılla sınırlı kalmamış ve kalbi, imana zemin oluşturan zenginlik üzerinde değerlendirmiştir. Buna göre kalp, insanın gerçek benliği, ölüm ve ölüm ötesini kavrayan bir fark ediş ve sezme kudretini ifade etmektedir. Sonuçta Kitâb metnlerinin kalp kelimesine akıl anlamı ve fonksiyonlarını yüklediğinde akıl gibi kalbin de, tedebbür, tezekkür ve tefakküh gibi fonksiyonlarının vurgulanmış olduğu görülmektedir.⁷⁹ Zira akılda olduğu gibi, mecazî anlamda akıl gibi değerlendirilen kalbin de değiştiriciliği ve dönüştürücülüğü söz konusudur. Nihâî tahlilde kalp kelimesinin sözlükte; bir şeyi bulunduğu halden bir başka hale çevirmek, insanın yol ve elbisesini değiştirmesi gibi anlamlara gelirken aynı kelime, çeşitli etkiler sebebiyle sürekli bir değişim içinde oluşu ve insanın, maddî/manevî (rûhânîliğin doğduğu yer) özünü oluşturmasından dolayı kalbe ad olmuştur.⁸⁰

Bilindiği üzere aklın, vücût içinde bir noktanın yerini bulmaya yarayan ana çizgilerden yatay olarak kalb ve beyin olmak üzere iki koordinatı vardır. Onun bu iki yönünden birisi eksik olduğunda akıl, tam anlamda fonksiyonunu eda edememekte ve belli başlı yanlışlıklara yönelmektedir. İnsanın, bilme, anlama, tefekkür ve aklını kullanma gibi melekelerini yok sayarak hareket etmesi bir hastalıktır ve bu durumdaki insanın sağlıklı karar vermesi söz konusu olamaz.⁸¹ Çünkü böyle durumdaki insan, akli gerektiği yer ve zeminde kullanmadığı için önyargılı ve peşin hükümlüdür. Kalbin akıl yerinde kullanıldığı yerlerde genelde sezgi, ilham ve feraset yönlü bir akıl kastedilmiştir.⁸² İnsan duyularının alanına giren konuları görüp bilmek, onların varlık gayelerini anlamaya çalışmak ve her birini birer delil telakki edip delalet ettiği noktayı bulmaya gayret etmek,

⁷⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/393, 422, 445, 3/557, 12/145, 4/74, 149, 5/235, 6/400, 14/205, 225; Altıntaş, 55.

⁷⁷ Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2007), 18, 291, 292 vd.

⁷⁸ *en-Nisâ*, 4/114; *el-Ârâf*, 7/43; *el-Hacc*, 22/46; *el-Ankebût*, 29/49; *el-Mü'min* (Çâfir), 40/56; *el-Haşr*, 59/9, 13; *el-En'âm*, 6/125; *Kâf*, 50/37. İsfehânî, 407, 408; İbn Manzûr, IV, 445-446

⁷⁹ *el-Ârâf*, 7/179; *Muhammed*, 47/24; *Kâf*, 50/37.

⁸⁰ Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, 3/ 80; Cüzû. 45 vd; İsfehânî, 411.

⁸¹ *el-Bakara*, 2/10.

⁸² *en-Nahl*, 16/79; *Muhammed*, 47/24; *el-Hacc*, 22/46.

ancak akleden bir kalple mümkündür. Çünkü kalp aklın gönül gözüdür.⁸³ Nefs-i nâtika, ruh, kalp ve akıl arasında müşterek bir irtibat vardır ki cismânî kalple ilişkisi olan rabbânî ve ruhânî tarafı akıl, kalp ile tamamlamaktadır. İnsanda anlama ve irfan anlamında bilme işini gerçekleştiren de kalptir. Kitâba göre kalple birlikte akıl, muhatap alınan, sorumluluk sahibi olması yönüyle ceza ve mükâfata konu olan bu nurânî latifedir, cevherdir. Asıl kalp, yürek denilen, beş duyu organın anlamayacağı Allah'ın bir sırrı olmaktadır. Kalbin bu anlamda vazifesi istinbât ve istidlâl yollarıyla değil sezgi, ilham ve ferâset yoluyla aklî gerçekleri algılamadır.⁸⁴ Şu unutulmamalıdır ki Kitâb metinlerinin akılla kalbi ilişkilendirerek vermesinin altında yatan gerçek akletme ifadesindedir. Gerçek aklın yeri kalpte değildir. Bu akletme izah edildiği gibi basiretli olmayı, olayların arka planına sarkmayı ve düşünülen doğruları hayata geçirerek yanlış davranışları bırakmaktır.⁸⁵

İstihsânın gerçek mahiyetinin kavranmasında Kitâb kapsamında akılla irtibat kurulacak bir diğer sözcük fıkıh kelimesidir. Lügatte yarmak ve açmak anlamına gelen fıkıh kelimesi, bir şeyi iyice bilmek ve anlamak, derinlemesine ve fetanetle şuurlu bir şekilde kavramak, bir şeyin künhüne vakıf olmak, kapalı bir şeyin hakikatine nazarı nüfuz ettirebilmek manalarına gelmektedir.⁸⁶ Bilmekten ve sözü anlamaktan kasıt, herhangi bir bilme ve anlama değil, bilgi ve anlam derecelerinin en üst noktasında kavramak, onun mana ve maksadını kavramaktır. Kitâb'da fıkıh kelimesinin geçtiği yerlerde genel itibarıyla fıkıh, bir şeyi iyi ve tama anlamak, kavramak, bir işin veya şeyin hakikatini bilmek, dinde derinleşmek ve akletmek anlamlarında kullanılmıştır.⁸⁷

Kitâb metinlerinde hikmet kelimesi; Kur'ân, nübüvvet, anlayış ve ilim, sünnet ve eşyanın hakikatini kavramak gibi manalarda yer almıştır. Kur'ân, hikmeti tavsif ettiği yerlerde bizzat kendisini hikmet ihtivâ eden bir kitap olarak açıklamıştır⁸⁸ Kitâb için hikmet denilince, lafız ve mânâ yönünden her türlü benzerlik ile şüphenin olmadığı kesinlik ve sağlamlık anlamına gelen muhkem ile men eden, yalan, batıl, hata ve çelişkiden koruyan anlamına gelen hakîm gibi her iki anlam da sahihtir. Çünkü Kitâb, hem muhkemdir, hem de hüküm ifade eder.⁸⁹ Buna göre engellemek manasında insanı kötü ve yanlış yollara düşmekten alıkoyduğu, kişiyi hafiflik anlamında cehaletten engellediğinden dolayı akla ayrıca hikmet adı verilmiştir. Hikmet, men etmek, alıkoymak ve kayıt altına almak gibi anlamlara gelen akıl kelimesiyle anlam bakımından iç içedir. Çünkü hikmet de, bilgi üzerinde faaliyet yürüten akılla reel bilgide isabet kaydetmek ve varlığı faal bir akılla derinlemesine tetkik eden hakikat bilgisi demektir.⁹⁰ Hikmet, kelime olarak her şeyi yerli yerinde yapmak anlamına gelmekle birlikte onun aynı zamanda, herhangi bir canlıyı engellemek, kontrol etmek, kayıt altına almak ve istediği şekilde

⁸³ İsfehânî, 260.

⁸⁴ Altıntaş, 68.

⁸⁵ Özen, 76.

⁸⁶ Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûk-u İslâmiyye ve İstidlâlât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1967), 1/13; İbnü'l-Esir, 3/464; Zebîdî, Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. (Beyrut: yy, 1994), 29/72.

⁸⁷ *el-İsrâ*, 17/44; *Hûd*, 11/91; *Tâ-Hâ*, 20/28; *en-Nisâ*, 4/78; *el-En'âm*, 6/65, 98; *el-Ârâf*, 7/179; *el-Enfâl*, 8/65; *et-Tevbe*, 9/81, 87, 127; *el-Kehf*, 18/93; *el-Fetih*, 48/15; *el-Haşr*, 59/13; *el-En'âm*, 6/25; *el-İsrâ*, 17/46; *el-Kehf*, 18/57; *el-Münâfikûn*, 63/3, 7; *et-Tevbe*, 9/122. Özellikle fıkıhın akıl anlamında kullanıldığına dikkat edilmelidir: *el-Ârâf*, 7/179. Ayrıca bkz. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed İbn Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkî*. thk. M. El-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1996), 1/219.

⁸⁸ *el-Bakara*, 2/129, 269; *Âl-i İmrân*, 3/164; *en-Nisâ*, 4/54; *Yûnus*, 10/5; *Hûd*, 11/1; *en-Nahl*, 16/125; *Lokmân*, 31/12; *el-Cum'a*, 52/2; *el-Kamer*, 54/104.

⁸⁹ İsfehânî, 181.

⁹⁰ İbn Fâris, 91.

yönlendirmek gibi manaları da vardır.⁹¹ Arapların, “hayvanı gemledim” veya “onu engelledim” denilirken kullandıkları kelime, hikmet kökenli bir kelimedir. Atın ağzına vurulan gеме de ‘hakemetü’ d-dâbbe’ denilmiştir. Atın ağzına gem vurulup da onun kontrol dışı hareket etmesi engellendiği gibi akıl yetisi yetersiz olan birisinin, benzeri bir sıra dışılık yapmasına engel olma fiili anlatılırken de hikmet kelimesiyle ifade edilmiştir. İstihsânın gerçek mahiyetini Kitâp kapsamında akılla birlikte ele alınmasının bir sebebi de İmam Şâfiî’nin, istihsân delilini reddetme gerekçesi olarak sunduğu ve beyân teorisinde Kitâp’la kurduğu irtibatı daha iyi açıklamaktır.⁹² Yani yapılan izah Şâfiî’nin sünneti hikmetle açıklamasının ve hikmet-akıl bağlamının arka planını açıkça ortaya koymaktadır.⁹³ Sonuç olarak bu verilerden anlaşılmaktadır ki insanın hakîm olabilmesi, fıkıh gibi ilimde derinlik kazanması ve muhatabının sözlerindeki derinliğe nüfuz ederek manayı tasavvur etmesi fehim melekesine sahip olmasına bağlıdır. Bütün bunlar, akıl kelimesiyle ifade edilen içerikte gerçek yerini bulan mevzulardır. Bu sebeple hikmete akıl denildiği gibi akla ilave olarak isabet gücü (içtihat), ilim ve fıkıh (re’y ve içtihat) olarak isimlendirilerek doğru ile eğriyi birbirinden ayırma yeteneği sağduyu ve akıl olarak değerlendirilmiştir.⁹⁴ Yine ek olarak hikmete, aklın gücü ve makul söz şeklinde de tarif edilmiştir.⁹⁵

Bir şeyin sonu, zihin, zekâ, bir şeyin en üst seviyesi ve çakılan kazığın başı gibi anlamlara gelen nühâ, insanı çirkin olan şeylerden uzaklaştıran akıl anlamında da kullanılmaktadır. Akılda olduğu gibi nühâda da temel anlam, engellemek ve sakındırmaktır.⁹⁶ Kötü şeylerden alıkoyduğu için akıla da nühâ denilmiştir.⁹⁷ Aynı zamanda nühâ, duyuyla algılananı aşip duyuyla ötesine ulaşan akla denilmiştir. Kelimenin nihâye ve nühye şeklindeki masterları da, bir şeyin gayesi ve sonu anlamına gelmektedir. Nühâ kelimesi de, cahili toplumda akıl yerinde kullanılmış ve ilim, nühâ sahibi olanlara nispet edilerek anlatılmıştır.⁹⁸ Nühâda, duyuyla algılanan şeylerden hareketle, akıl yoluyla kavranabilen şeyleri bilmeye götüren, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaştıracak, anlayan ve kavrayan ve sonuç çıkararak akıl anlamı vardır. Akla nühâ denilmesinin sebebine gelince bu kelime, delil, tefekkür ve tedebbür sahibi gibi anlamlara gelip aklın bir meziyeti olmasıdır. Nühâ sahibi insan denildiği zaman akla gelen, verâ ve takvâ sahibi kimsedir ki her iki husus da, olayları hassasiyetle değerlendirip hassas ölçüler içinde yaşayan kimseyi ifade eder.⁹⁹

Kitâb’da ender anlamda yer verilen, akıl yerinde kullanılan hıcr kelimesi, menetmek, engellemek, koruma altına almak, örtmek, yasaklamak, haram kılmak ve alıkoymak anlamındadır.¹⁰⁰

⁹¹ Lokmân, 31/12.

⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 114, 115; 507; a. mlf, *el-Umm I-VIII*. (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1990/1410), 6/ 219, 7/ 99; a. mlf., *Tefsiru’l-İmami’ş-Şâfiî*, 1/423, 2/681, 706, 725: Şâfiî’ye göre istihsân Allah’ın ilminde bulunmaz. Çünkü Allah’ın ilmi her şeyi kuşatmıştır. İstihsân ise zanna dayalıdır. Ayrıca bkz. el-Müzenî, *Muhtasâr*, 3, 9. Bu konu makale külliyatının ikinci ve üçüncü serisinde ayrıntılı işlenecektir.

⁹³ Hikmet kelimesine verilen anlamlardan birinin akıl olduğuna dair farklı bir kaynak olarak bk. Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed İbn Cerîr. *Camii’l beyân an te’vili âyi’l-Kur’an*. (Mısır: y.y., 1954), 3/90-91.

⁹⁴ el-Mevdûdî, Ebu’l-Alâ. *Tefhîmü’l-Kur’ân Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri*. trc. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 1/167; Esed, *Kur’an Mesajı*, 2/568.

⁹⁵ Cürçânî, 124, 125; Mâturîdî, 97; İbn Kesîr, el-Hafız Ebu’l-Fidâ İsmail. *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*. (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1401), 1/130; Elmalı, 2/919.

⁹⁶ *Alak*, 96/9, 10

⁹⁷ İsfehânî, *Zerîa*, 78

⁹⁸ Cüzû, 40-41

⁹⁹ *Tâ-Hâ*, 20/53, 54, 128.

¹⁰⁰ İsfehânî, *Zerîa*, 78

Sahibini kötülüklerden alıkoyması yönüyle akla nühâ denildiği gibi münasebetsizlikten alıkoyması itibariyle de hıcr denilmektedir. İnsan nefsinin olumsuzluklara meylederek insanı davet ettiği durumlarda aklın devreye girerek onu koruması açısından bakıldığında, kelimenin temel anlamıyla akıl manasında kullanım tarzı arasında bir bütünlük olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹ Zirâ insan tabiatında nefsin hoşuna gidecek ve ona pirim sağlayacak alanlara karşı aşırı bir eğilim vardır. Onun tabiatındaki bu duyguları frenleyip kontrol ve kayıt altına alacak yegâne mekanizma akıldır. Kitâb'daki bir sûreye de ad olan bu kelime, zî hıcr olarak kullanıldığında, tam akıl sahibi anlamına gelmektedir. Kitâb'da, yasaklanan¹⁰² veya akrabalık kurularak¹⁰³ yahutta taşla çevrilerek konuma altına alınan şeye de hıcr denilmektedir.¹⁰⁴ İstisnalar dışında, her insanda akıl vardır ama her insanın aynı düzeyde aklını kayıt altına alabilme iradesine sahip olduğu söylenemez. İşte hıcr, insanın aklına mukayyet olması anlamına gelir. "Hıcr" kavramı, insanın düşünmesini, olay ve olgular arasında mukayese yapabilme yeteneği kazanmasını, tedbirli olmasını, kötü düşünce ve davranışlardan, her türlü ifrat ve tefritten sakındırmayı içermesinden dolayı kayıt altına alma anlamında, akılla bir anlam bütünlüğü oluşturmaktadır.¹⁰⁵

Hılm kelimesinin anlamlarından birisi de akıldır. Üstün bir akıl gücünün işareti olan hılm, kelime olarak aslen teenni ve akıl demektir. Aynı zamanda aklın gereklerinden metanet, güç, fiziki bütünlük ve sağlık, sükûnet, bağışlama ve yumuşak huyluluk, ahlak ve karakter sağlamlığı, ihtiyat ve ılımlılık gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁶ Hılm kelimesi, öfkelenildiği zaman insanın, gücü yetmekle birlikte teenni ile hareket edip nefsin kontrol altına alarak intikam duygularına kendini kaptırmaması manasında¹⁰⁷ da kullanılmasının yanında,¹⁰⁸ hılm için, aslında akıl anlamı ihtiva etmediği halde aklın sebeplerinden olduğu için bu anlamda kullanıldığı ileri sürülmüştür.¹⁰⁹ Genelde Kitâb, hulmi ele aldığı yerde, ergenlik dönemi¹¹⁰ ve eskilerin tecrübelerinin de içinde bulunduğu rüya tevillerinin de yardımcı olduğu bir bilgi birikimini¹¹¹ kastetmiştir. Hılm kelimesi, cahili Araplarında genel olarak fahr ve medih konularında dile getirilmiş ve akıllılığı ifade ederken kullanılmıştır.¹¹² Araplardaki genel tavır, böylesine sefih ve cahil birisine "ey halîm" diyerek ona hakaret etme şeklinde cereyan etmiştir. Bunun anlamı, "sen kendini hılm sahibi birisi olarak görebilirsin ama aslında sen insanlar nezdinde cahil ve sefihin tekisin,"¹¹³ demektir. Yani hılm, halîm şeklinde kullanılarak akıl kastedilmiştir. Kitâbda, Hz. Şuayb'a karşı kaviminin sözünde geçen bu şekilde olan kullanım dile getirilmiştir. Amaç onu bilgisizlik ve sefihlikle itham etmektir.¹¹⁴

¹⁰¹ *el-Fecr*, 89/5

¹⁰² *el-En'âm*, 6/138; *el-Furkân*, 25/22

¹⁰³ *en-Nisâ*, 4/23; *İsfehânî*, 156.

¹⁰⁴ *el-Hıcr*, 15/80

¹⁰⁵ Altıntaş, 51

¹⁰⁶ Mustafa Fayda, "Câhiliyye." *DİA*, (İstanbul, 1993), 7/17.

¹⁰⁷ *Tûr*, 52/32

¹⁰⁸ İbn Manzûr, 7/146; *Firûzâbâdî*, 1/696; *İsfehânî*, 408.

¹⁰⁹ İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş (Ankara: yy, ty), 195.

¹¹⁰ *en-Nûr*, 24/58, 59

¹¹¹ *Yûsuf*, 12/44; *el-Enbiyâ*, 21/5

¹¹² *Cûzû*, 32 vd.

¹¹³ Züheyri İbn Ebî Sülmâ. *el-Muallakâtü's-seb'a*. (İstanbul: MEB, 1989), 1/28, 131.

¹¹⁴ *Hûd*, 11/87

Kitâb'da basar, canlılarda görme işlemini gerçekleştiren göz anlamında kullanılmıştır.¹¹⁵ Bunun yanında gözde bulunan ve daha derinlemesine bakıp görmeyi ifade eden '*basîret*' sözcüğü ise, aynı zamanda baştaki gözle irtibatlı gönül gözüyle görmeyi ifade etmektedir.¹¹⁶ Kalp gözü olarak da ifade edilen basîret, görme, anlama, bilme, derûnî his ve içe bakış gibi kalbin idrak edici gücü ve aklın kabul edebileceği veya akılla doğrulanabilir delil ve kanıt anlamını ifade etmektedir.¹¹⁷ Kalbin idrakine rû'yet derken, bu manevî görmenin zıddına da körlük adını vermiştir.¹¹⁸ Bu anlamda Kitâb, insanların gerçekleri görmelerine ışık tuttuğu için kendisini besâir şeklinde isimlendirmiştir. Basîret kelimesi, varlığı yaratan Zâtı kavramada deliller, sezgi, gece ve gündüzün birbirini takip edişindeki ölçü ve mizanı koyanı bilme, insanın yaratılışındaki hikmetleri kavrayıp bilme gibi anlamlarda kullanılmış ve manevî körlük ve hak yoldan yüz çevirmenin zıttı olarak ifade edilmiştir.¹¹⁹ Basîret daha önce ifade edilen aklın tasnileri ile bağlantısı düşünülürse iktisabî yani kesbî akla denk düşmektedir denilebilir. Garîzi akıl, tüm insanlarda fitrî olarak mevcuttur. Akıl bu anlamda basîret, yakîn ve müşahedeyle hikmet ve vahyi birleştirmesi söz konusudur.¹²⁰ Kalpteki akıl garîzesi, gözdeki görme kuvvetine benzetilirse daha iyi anlaşılacaktır. Kutsal nûr ile aydınlatılmış olan kalbin gücü olan basîret, maddî ve manevî bağlamda eşyanın hakikatlerini, beden gözünün, dış yüzleri gördüğü için kalbin bu gücüne kudsî kuvvet veya nazarî akıl denilmiştir.¹²¹

Rüş; doğru yol, doğru düşünen akıl ve temyiz sahibi kimse anlamlarına gelen bu kelimenin yer yer akıl yerine kullanılmıştır. Hukuk söz konusu olduğu yerde ve fâil makamında bu kelime, malını korumak için çalışarak sefâhet ve savurganlıktan kaçınan kuvvetli akıl sahibi kimse için ifade edilmiştir. İman, tevhid veya doğru olan şey¹²² manalarına da gelen rüşdün, hidâyete yakın bir anlamı vardır.¹²³ Kitâb metinlerinde yer alan reşîd adam ibaresinden; iyiliği emreden, kötülükten nehyeden akıllı ve olgun kişinin kastedildiği anlaşılabilir.¹²⁴ Ayrıca Kitâbda rüş; ergenlik dönemi, doğru yol, hayır, hidayet, fayda gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹²⁵

Aklı ifade ederken Kitâbın kullandığı başka ifade ve kelimelerde vardır. Bu kullanımlar direk, doğrudan olabildiği gibi dolaylı olarak aklı ifade eden nur, Furkan (hem akıl hem de Kur'ân anlamında), emanet gibi kelimeler de söz konusudur. Bu ayet metinlerinde geçen ifadeler akıl olarak

¹¹⁵ *en-Nahl*, 16/77; *el-Ahzâb*, 33/11

¹¹⁶ *el-En'âm*, 6/75; *en-Necm*, 53/11, 17; *el-Ahkâf*, 46/26; *Kâf*, 50/22.

¹¹⁷ *Yûsuf*, 12/108. Değerlendirme için bk. İsfehânî, 63.

¹¹⁸ *el-Hacc*, 22/46; *el-İsrâ*, 17/72

¹¹⁹ *el-En'âm*, 6/104; *Yûnus*, 10/43; *Hûd*, 11/24; *Mü'min*, 40/58; *Tâ-Hâ*, 20/96; *en-Nûr*, 24/44

¹²⁰ Altıntaş, 62.

¹²¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, 71. Kalbin sezgi ve keşif gücü olan basîretin, yakînün mükâşefesi ve gaybın gözle görülür hale gelmesini ifade eden ferâset ve ilkelerden amaçlara süratli intikal melekesi olan sezgi ile açık bir ilişkisi söz konusudur. Ferâset, iman nispetinde değer ifade etmektedir ve imanı güçlü olanın ferâseti de daha büyük ve keskindir. Ferâset, zekâ kıvraklığı, ileri görüşlülük, önsezi ve derin anlayıştır. Bu bağlamda, akıl ve ferâset arasında çok yakın bir anlam ilişkisi vardır. İlgili Kitâb metinleri için bkz. *el-Bakara*, 2/273; *el-Hıcr*, 15/75.

¹²² *en-Nesefî*, Ebu'l-Berekât. *Tefsîru'n-Nesefî*. (İstanbul: yy, 1984), 4/299; Elmalılı, 8/4399.

¹²³ *el-Enbiya*, 21/51; *Hûd*, 11/78, 97, 97; *el-Cinn*, 72/1, 2

¹²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/86; el-Vahidî, Ali İbn Ahmed. *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1415), 1/528; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/454; Ebu's-Su'ûd Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî. *İrşadu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty), 4/228; eş-Şevkânî, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty), 2/516.

¹²⁵ *en-Nisâ*, 4/6; *el-Enbiyâ*, 21/51; *el-Kehf*, 18/66, 10, 24; *el-Gâfir*, 40/29, 38; *el-Bakara*, 2/186, 256; *el-Âraf*, 7/146; *el-Cinn*, 72/2, 10, 14, 21.

anlaşılması ve hedefin akıl olduğu şeklinde açıklanmıştır.¹²⁶ Mesela ülü'l-mer ibaresi, konusunda akıl ve kavrayış sahibi şeklinde anlaşılacak emr kelimesi akıl diye yorumlanmıştır.¹²⁷

1.2.2. Akıl Fonksiyon ve Görevleri

Kitâb, hiçbir kutsal kitabın vermediği kadar akla önem vererek ona hitap etmiştir. Bu sebeple o, mevhibe olan aklın yaratıldığı mihrvalde fonksiyonel bir şekilde çalıştırılarak pratik istifadeyi hedeflemiştir. Bu anlamda akletmek, tefekkür etmek, anlamak, ibret almak, düşünmek ve bakmak gibi aklın tüm yönlerine vurgu yaparak akıldan kastedilen anlamın, bütüncül bir içerik taşıdığını ortaya koymuştur. Akıl ele alırken sadece taakkul kavramıyla yetinmemiş onu ifade eden ve neticede aklın farklı bir veçhesini gösteren tefekkür, tezekkür, tedebbür, tafakkuh, şuur, furkan, nazar ve itibar gibi ifadeleri aklın fonksiyon ve görevlerini ifade için kullanmıştır.

a. Taakkul

Aklın en başta gelen görev ve fonksiyonu, doğru düşünme ve dış dünyayı tasavvur ederek algılama anlamındaki taakkuldür. Kitâb, akla önem verdiği ve onun işlevine vurgu yaptığı her yerde, akıl kelimesi yerine genelde, aktif akıl ifade eden taakkul ifadesini tercih ederek insanlara hitap etmiştir. Akletmek anlamındaki bu görev ve fonksiyonla akıl, göz ve kulak gibi duyu organları ve diğer organlarla elde edilen birikimi değerlendirip bir sonuca ulaşır ve böylelikle neticede akletme fiili gerçekleşmiş olur. Aklın bu yönü sıklıkla nazara verilerek insanlardan aktif bir akıl sahibi olunması talep edilmiştir. Zira nerede akletme varsa mutlaka orada aynı zamanda bir akleden özne de bulunmaktadır. Bu husus, sadece akletme fiiliyle sınırlı olmayıp tefekkür, nazar, tedebbür, tezekkür ve basar gibi faaliyetlerin bütünü için geçerli bir özelliktir.¹²⁸

b. Tefekkür

Bir şey hakkında zihnin çalıştırılması anlamında fekerâ fiilinden türeyen tefekkür, Kitâbın sıklıkla tavsiye, hatta emrettiği önemli hususlardandır.¹²⁹ Zira tefekkür, aklın fonksiyonunu edâ edebilmesi için çok önemli bir merhaledir ve doğrudan kalble ilgili bir fonksiyondur. Bilgiden biline götüren güce fikir, bu kuvvetin faaliyetine ise tefekkür denilmektedir ve bu güç, canlılar arasında sadece insana verilmiş bir özelliktir ki, onun temel unsuru akıldır. Tefekkür aklın sürecini ifade etmektedir. Tahayyül olarak bir şey zihinde canlanır, hayalde canlanan manaya elbise, suret giydirme anlamında tasavvur devreye girer ve bundan sonra ise akli kullanma mertebesi olan taakkul devreye girer. Taakkul, tarafsız ve objektif bir araştırma ve zihni bir faaliyettir. Taakkülü, tasdik takip eder;

¹²⁶ *Yâsîn*, 36/70. İlgili yorum için bk. Kuvvetli, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, 121; ez-Zemahşerî, Carullah Mahmûd İbn Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: yy, 1987), 4/27.

¹²⁷ *en-Nisa*, 4/59. İlgili yorum için bk. el-Muhâsibî, *Kitabu mâiyeti'l-akli ve ma'nahu*, 208; Fahrudin er-Razî, *Mefâtih*, 22/19; Kuvvetli, 121. İyi dinle, aklet; emanet, akıl için bkz: *el-Ahzâb*, 33/72; *Tâ-Hâ*, 20/13; emanet, tehvî, adalet, hece harfleri ve akıl için bk. *el-Ahzâb*, 33/72; el-İsfahânî, 25-26. Din-akıl için bkz. er-Rûm, 30/30. el-İsfahânî. *Tafsîlü'n neş'eteyn ve tahsilü's-saâdeteyn*. (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 118. Rahmet, fadl, vahiy ve akıl anlamı için bk. *en-Nisâ*, 4/83; İsfahânî, 120; Şâkile, akıl için: el-İsrâ, 17/84; Mâverî, 13. Furkan, nur ve akıl için: Gazâlî, *Şerefu'l-akl*, 52-53; İsfahânî, *ez-Zerîa*, 14, 15, 74; Kurtubî, 22/256.

¹²⁸ *el-Bakara*, 2/44, 73, 76, 164, 170, 171; *Âl-i İmrân*, 3/65, 118; *el-Mâide*, 5/58; *el-En'âm*, 6/32; *el-Arâf*, 7/169103; *el-Enfâl*, 8/22; *Yûnus*, 10/16; *Ra'd*, 13/4; *en-Nahl*, 16/12; *el-Hacc*, 22/46; *el-Furkân*, 25/44; *el-Ankebût*, 29/35, 63; *er-Rûm*, 30/24; *Yâsîn*, 36/68; *ez-Zümer*, 39/43; *el-Câsiye*, 45/5; *el-Hucurât*, 49/4; *el-Haşr*, 59/14; *el-Bakara*, 2/75; *el-Ankebût*, 29/43; *el-Mülk*, 67/10; *Hûd*, 11/51; *Yûsuf*, 12/2, 109; *el-Enbiyâ*, 21/10, 67; *el-Mü'minûn*, 23/80; *en-Nûr*, 24/61; *eş-Şuârâ*, 26/28; *el-Kasas*, 28/60; *Yâsîn*, 36/62; *es-Sâffât*, 37/138; *Çâfir*, 40/67; *ez-Zuhruf*, 43/3; *el-Hadîd*, 57/17.

¹²⁹ *Firûzâbâdî*, 2/159.

tasdik oluştuktan sonra iz'ân ve itikât mihverinde reel bir sonuç ortaya çıkar. Kitâbın akıldan beklediği tefekkür budur. Yani tefekkür akılı, kabuğu aşır hakikate ermek ve içe doğru bir sevkediş demektir. Tefekkür, düşünce üretme anlamında teemmül ve aklî nazar çerçevesinde dolaşan ve ilim, hal ve amel olarak ortaya çıkan kuvvet olmaktadır.¹³⁰ Bu üç durum, birbiriyle iç içedir. Kalpte ilim meydana gelince, kalbin durumu değişir. Kalbin durumu değişince, organların faaliyetleri de değişir. Yani, amel hâle, hâl ilme, ilim de tefekküre bağlıdır. Dolayısıyla bütün iyilik ve güzelliklerin başı tefekkürdür.¹³¹

Tefekkür, akıl yürütme veya akıl yürütmeler zinciridir. Akıl yürütme ise, hükümler arasında bağ kurarak, zihnin, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir. Akıl yürütme işlemi, kurallarına uygun bir şekilde gerçekleştiğinde, neticede tutarlı bir düşünceye ulaşılmaktadır.¹³² Buna göre tefekkürde esas olan, akıl ve kalp bütünlüğünün sağlanmasıdır. Zira kalp, aklın bir araya getirdiği manaları tefekkür neticesinde belli bir sıra ve kurala göre dizmektedir. Zaten manalar arasında bir düzenlilik yoksa onun ada tefekkür değildir. İşte tefekkürün vazifesi, dağınık anlamları belli bir düzene koymaktır. Bilindiği üzere iman da, sadece aklın bir ürünü değil gönül, vicdan, ruh, kalb ve duylar gibi değerlerle beraber ortaya çıkan bir sonuçtur. Denilebilir ki taakkul, bir bakıma tefekkürle birlikte mesafe alır ve istenilen sonuca ulaşabilir. Tefekkür, taakkulla mesafe alır ve tefekkür, tezekkürü netice vermektedir. Tezekkür, zikirle tefekküre farklı bir açılımla iç anış, marifet ufkuna ulaşılır.¹³³

c. Tezekkür

Tefekkür, daha çok deliller üzerinde; tezekkür ise, geçmişe yönelik olarak bir düşünme şeklidir.¹³⁴ Temel anlamı, gaflet ve nisyandan kurtularak zihni canlı ve diri tutmak ve hatırlamak olan bu kelimenin Kitâbda, şeref, ibret, tevbegibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹³⁵ Tezekkürün, tefekkürden daha üst bir merteye olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tefekkür olan her yerde tezekkür de vardır; ama tezekkür olan her yerde tefekkürün olma zorunluluğu yoktur. Tefekkür, vesilelere başvurmak suretiyle bir şeyi hedeflemeye çalışmak ise tezekkür de onun vücududur. Yani tezekkür, arzu edilen bir şeyin arandıktan sonra elde edilmesine benzemektedir. Bunun içindir ki kevnî ve kavli ayetler birer öğüt (zikrâ) ve hatırlatma (tezkire) olarak anılmıştır.¹³⁶ Tezekkür ve türevlerine dikkatlice bakılacak olursa bir şeyi telaffuz etmek, unutmamak için bir şeyi zihinde hazır bulundurmak, sadırda hâsıl olan şey, amele devam, lisanın zikri, hatırdaki tutmak anlamında hıfz, taat ve ceza, beş vakit namaz, beyân, Kur'an, Hadîs, şeriatları bilmek, ayıp, şükür, Cuma namazı ve kalbin zikri gibi geniş bir kullanım alanı olduğu gözlenmektedir.¹³⁷

¹³⁰ er- Râzî, Abdülkâdir Muhammed İbn Ebi Bekr. *Muhtârü's-Sihâh* (Kâhire: yy, 1995), 187, 213.

¹³¹ *Âl-i İmrân*, 3/190, 191; *el-Müddessir*, 74/18; *es-Sebe*, 34/46; *el-Bakara*, 2/219; *el-Arâf*, 7/184; *er-Rûm*, 30/8, 21; *el-Haşr*, 59/21; *el-En'âm*, 6/50; *el-Mülk*, 67/3, 4, 5; *er-Ra'd*, 13/3; *er-Rûm*, 30/21.

¹³² *el-Bakara*, 2/219; *el-En'âm*, 6/50; *en-Nahl*, 16/68, 69. Ayrıca bk. Altıntaş, 81.

¹³³ *el-Bakara*, 2/219, 266; *Âl-i İmrân*, 3/191; *el-En'âm*, 6/50; *el-Arâf*, 7/176; *Yûnus*, 10/24; *er-Ra'd*, 13/3; *en-Nahl*, 16/11; *er-Rûm*, 30/8; *es-Sebe*, 34/46. Bk. Altıntaş, 80, 81; Öner, Necati. *Klasik Mantık*. (Ankara: yy, 1996), 15.

¹³⁴ Altıntaş, 83.

¹³⁵ *es-Sâd*, 38/1, 43; *el-Fecr*, 89/23. Ayrıca bk. Firûzâbâdî, 213.

¹³⁶ *el-Mü'min*, 40/53, 54; *el-Hâkka*, 69/48; *Kâf*, 50/5-8; İbnu'l-kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/451.

¹³⁷ *el-Bakara*, 2/198, 200; *el-Kehf*, 18/63; *el-Enbiyâ*, 21/7, 10, 50, 105; *es-Sâd*, 38/43, 1, 8; *ez-Zuhruf*, 43/44; *et-Talak*, 65/10; *el-İnsân*, 76/1; *el-Mâide*, 5/13; *el-En'âm*, 6/44; *İbrâhîm*, 14/5; *Kâf*, 50/45; *ez-Zâriyât*, 51/55; *et-Tûr*, 52/29; *el-A'lâ*, 87/9; *el-Gâşiyeh*, 88/21; *el-En'âm*, 6/80; *es-Secde*, 32/4; *el-Arâf*, 7/3; *Yûnus*, 10/3; *en-Nahl*, 16/17; *el-Hâkka*, 69/42.

Unutkanlığın zıt anlamlısı olan zikr kelimesi, bir şeyi dille telaffuz etme, zihinde hazır hale getirme, hatırlama ve anma gibi manalara gelmekle birlikte o, insanın elde ettiği bilgileri kendisiyle muhafaza edebildiği nefsin bir durumu olarak da tanımlanmıştır.¹³⁸ Aynı kökten türeyen ve hatırlama, anma gibi mânâlar ihtivâ eden kelimelerin Kitâbda çok yer almış olması onun, zikre ne kadar önem verdiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zikrin, kalp ve dille yapılanı olmak üzere iki ayrı şekli vardır ve bunlardan her birisi de, unutulana hatırlama, hafızada olanı geri getirmeve hem kalp hem de dil ile zikredip anma şeklinde tezahür etmektedir.¹³⁹ İmanın bir ölçüsü olan zikir, aynı zamanda kalbin çok önemli bir fonksiyonudur. Aynı zamanda zikir, yüksek düzeyde uyanıklık ve şuur halidir. Zikirle bağlantılı olarak tezekkürün fayda ve vazifesi, kalpte yerleşmesi ve oradan silinip gitmemesi için marifetleri hatırlatmaktadır.¹⁴⁰

d. Tedebbür

Sözlük anlamı itibariyle önün zıddı olarak arka, sırt çevirmek ve geri gitmek manalarına gelen dübür, bir şeyin sonu, akıbeti ve sonucu demektir. Tedbir de, işlerin hikmete uygun ve mükemmel olabilmesi için, sonuçlarını düşünerek ihtiyatlı hareket etmek anlamına gelmektedir.¹⁴¹ Aynı kökten gelen tedebbür ise, işlerin sonları hakkında düşünmek ve yoğunlaşmaktan ibarettir ve bu yönüyle tefekküre yakın bir eylemdir. Bir farkla ki tefekkür, kevnî ayetlerden yola çıkarak delil hakkında; tedebbür ise, kavli ayetlerden hareketle bir söz ya da işin sonu hakkında düşünmekle kalbin tasarrufta bulunmasıdır. Dolayısıyla düşünme eylemini ifade eden tedebbür, geleceğe yönelik zihni bir tasarım ve planlama tarzı, geniş bir düşünce yelpazesinde aklın aktif hale getirilmiş biçimidir.¹⁴² Bir şeyi tedebbür etmek demek, o şeyle ilgili sözün söyleniş amacını, onunla amel edenle-
etmeyenlerin varacağı sonucu düşünerek tefekkür etmek demektir.¹⁴³ Taakkul, tefekkür ve tezekkür üzerinde durduğu gibi Kur'ân tedebbür konusuna değinerek insanlardan, olay ve hadiselerin sonuçlarıyla ilgili daha baştan düşünüp iyi tahliller yaparak gerekli tedbirleri almalarını istemiştir.¹⁴⁴ Tedebbürü emir ve tavsiye ederken Kitâbın maksadı, mesajı iyi anlamak, âyetlerinin arasında herhangi bir ahenksizliğinin bulunmadığı ve onun taleplerini ve varmak istediği noktanın arka planını iyice ve derinlikli, sabit ve önyargılı fikirlerden uzaklaşarak objektif bir şekilde düşünüp (lüb) insanın ibret almasını kavratmaktadır.¹⁴⁵

e. Tefakkuh

Fıkıh kelimesi, sözlükte anlayış, üretken akıl, kıvrak zekâ, bir şeyi bilmek, konuşanın maksadını iyice anlamak ve manadaki gizlilik ve derinliğe vakıf olmak gibi manalara gelmektedir. Aklın bir işleyiş türü olan fıkıhın vazifesi, sözlü ve sözsüz mesajın ne demek istediğini kavramak, muhatabın maksadını hitabından anlamaktır.¹⁴⁶ Fikhetmenin karargâhu kalptir ve bu sebepledir ki

¹³⁸ İbn Düreyd, 2/694; Cevherî, 2/664.

¹³⁹ *el-Enbiyâ*, 21/10; *el-Kehf*, 18/64.

¹⁴⁰ Tezekkür ve türevleri için ilgili diğer ayetler için bkz. *el-Bakara*, 2/63, 221, 269; *Âl-i İmrân*, 3/7; *en-Nisâ*, 4/84; *el-Mâide*, 5/38; *el-En'âm*, 6/80; *Yûnus*, 10/3; *Hûd*, 10/11; *el-Mü'min*, 40/58, 84, 85; *ez-Zümer*, 39/9; *er-Ra'd*, 13/9, 19, 28. *el-Bakara*, 2/63; *en-Nahl*, 16/13; *el-En'âm*, 6/126; *el-İsrâ*, 17/41. Değerlendirme için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/203; Altıntaş, 84..

¹⁴¹ Cevherî, I, 655.

¹⁴² İsfehânî, *Müfredât*, 238; Cürcânî, 81; Altıntaş, 85, 86.

¹⁴³ Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm*. (Beyrut: yy, ty) 7/287.

¹⁴⁴ *en-Nisâ*, 4/82; *Muhammed*, 47/24; *el-Mü'minûn*, 23/68; *Sâd*, 38/29

¹⁴⁵ *en-Nisâ*, 4/82; *Sâd*, 38/29; *el-Mü'minûn*, 23/24, 68. Ayrıca değerlendirmeler için bk. Altıntaş 86; Güneş, 102.

¹⁴⁶ Cürcânî, 168; Altıntaş, 88.

Kitâb, fiilen fıkhetmenin merkezi olarak kalbi nazara vermiştir. Kendi istekleriyle kalpleri üstüne perde geren ve hakikati almamakta direnenlerle kulaklarını tıkayıp gelecek mesajlara karşı kendilerince önlem alanlar anlatılırken tercih edilen kelimenin tefekkuh olması ayrıca akıl noktasında bir isteksizliğe vurgu yapılmaktır.¹⁴⁷ Bu şu anlama gelmektedir: Kalbin, anlama ve fıkhetme yeteneğini yitirmesi ve hidayetten de mahrum kalma sebebi demektir. İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik, idrak etme hususiyetidir. İdrak ise, akleden kuvvetin, akledilen şeyin mahiyetine ulaşip o şeyin mahiyetini kavrama olgusudur.¹⁴⁸ Kitâbda fıkıh kelimesinin geçtiği ayetler dikkatlice incelendiğinde bu kelimenin, özellikle kalp kelimesiyle birlikte ele alındığı görülecektir. Bu yüzden ilimden daha özel olan fıkıh, ilmin bir sonucu gibidir ve ancak âlim olanlar fakîh olabilirler.¹⁴⁹ Allah, ilim, anlayış, idrak, ince ve derin anlamına gelen fıkıh, inkâra şartlanmış olan kimselerin kalplerinden çıkarmıştır. Artık, onların kalpleri vardır ama bununla idrak etmemektedirler.¹⁵⁰

f. Şuur

Taakkul, tefekkür, tezekkür, tedebbür ve tefakkuh gibi şuur da anlama, farkına varma, duyularla idrak etmek, hissetmek ve bilgi elde etme anlamında beynin fonksiyonlarıyla ilgili bir başka akletme çeşididir. Kısaca şuur, beş duyu organı ile elde edilen sezgilerle bir şeyi hissetmekle bilmektir. Aynı zamanda şuur, idrakin ilk merhalesi, bir şeyin akıl kuvvetine ilk ulaşım mertebesi, ilk tecellisidir. Soyut anlamda bilinci ifade eden şuurun tarifine baktığımızda da, bir kimsenin ne yaptığını bilme, doğru olanı seçme ve anlama yetisi olarak benzeri şeylerin söylendiğini görürüz. Gerçek şuur, dış duyuların kalbin duyularıyla birlikte çalışarak, başka bir deyişle, kalbin duyularının dış duyuları kullanarak dış dünyadan edindiği bilgidir ve kalpleri mühürlenmiş kimselerde bu anlamda bir şuurdan bahsedilemez.¹⁵¹ Kitâbda daha çok böyle bir şuurdan mahrum ve kendilerince hile içinde olan kimselerden bahsetmiştir.¹⁵² Akledip düşünmekle ilgili diğer fiillerde olduğu gibi Kitab, şuur kelimesini de daima fiil şeklinde kullanmıştır ki bu, aktif ve fonksiyonel bir şuur beklentisini ifade etmektedir. Ona göre, duyular yoluyla elde edilenlerden hareketle müteal olana ulaşamayanlar şuursuzdurlar ve buradaki şuursuzluk, akılsızlıkla aynı anlamdadır.¹⁵³ Şuursuzluğun temelinde yatan sebepler ise, körü körüne, hiçbir eleştiri ve sorgulamaya tabi tutmadan ataları taklit etme anlayışı, şahsi ihtiras ve üstesinden gelinip aşılamayacak yeni otoritelerin ihdas edilmesi şeklinde sıralanabilir.¹⁵⁴ Sonuçta şuur akletmenin çok önemli bir faaliyetidir.

g. Furkan

Kitâbda bir sure adı olan Furkan,¹⁵⁵ doğruyu yanlıştan ayırt etmeye yarayan insan aklı, gerçeklik bilgisi, ahlâkî ve manevî planda değerlendirme yeteneğidir.¹⁵⁶ Yani furkân iki şeyi birbirinden ayırmak, ayrı ayrı özellik, meziyet ve imtiyazlarını ortaya koymaktır. Asıl furkan kelimesi;

¹⁴⁷ *el-En'âm*, 6/25; *el-Münâfikûn*, 63/2, 3.

¹⁴⁸ *el-A'râf*, 7/179; *et-Tevbe*, 9/81, 87, *el-İsrâ*, 17/46; *Tâ-Hâ*, 20/25-28; *Hûd*, 11/91.

¹⁴⁹ Güneş, 106.

¹⁵⁰ *en-Nisâ*, 4/78; *el-Enbiyâ*, 21/79; *el-Münâfikûn*, 63/7

¹⁵¹ Cürçânî, *Tarifât*, 167; Altıntaş, 89, 90; Özbaydar, Sabri. *Psikoloji*. (İstanbul: yy, 1970), 18.

¹⁵² *el-Bakara*, 2/9; *Âl-i İmrân*, 3/69; *el-En'âm*, 6/26; *el-A'râf*, 7/95.

¹⁵³ *İsfehânî*, 348.

¹⁵⁴ *el-Bakara*, 2/170; *el-A'râf*, 7/173; *ez-Zuhruf*, 43/22-24; *er-Rûm*, 30/29; *en-Necm*, 53/23; *el-Ahzâb*, 33/67, 68; *eş-Şuara*, 26/112-113.

¹⁵⁵ *el-Furkan*, 25/1

¹⁵⁶ *el-Bakara*, 2/53; *el-Enbiya*, 21/48. Değerlendirme için bk. Esed, 1/17.

imanla küfrü, helalle haramı, hak ile batılı birbirinden ayırmak manasında kullanıldığı gibi birbirine tezat durumda olan şeylerin birbirinden ayrılmasını sağlayan ölçü anlamına gelmektedir.¹⁵⁷ Aynı zamanda furkan, hüccet ve delil anlamına geldiği gibi sezgisel akıl gibi anlamlarında kullanılmış sükûnet ve rahatlamadır.¹⁵⁸

h. Nazar

Objeye üzerinde düşünüp tefekkürde bulunmak ve derinlemesine incelemek anlamına gelen nazar, nesne üzerinde derinlemesine tefekkürde bulunduktan sonra hâsıl olan bilgidir. Başka bir ifade ile nazar, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralama, bilim veya ihtimale (bir anlamda teori) götüren düşünmedir. Nazar, gözle görmekten daha çok görülen nesnelere hareketle aklın zihinsel bir çıkarımıdır ve hem duyu organları hem de kalp ile yapılan nazarın gerçekleşmesi, sadece akılla olmaktadır.¹⁵⁹ Kitâb, gözle görmek, beklemek, düşünmek ve işin hakikatini görmek, tefekkürle şuurlu bir şekilde bakmak gibi anlamlara gelen kalıplarla nazarı ifade ederken, Allah'ı bilmede aklî bir yol ve aklî bilginin delili olarak ele almış ve insanı, nazar faaliyetiyle yer-gök ve her ikisi arasında bulunan varlıkların hikmetini düşünmeye teşvik etmiştir. Nazarda Kitâbın beyanından faydalanacak ve ilahi emirleri anlayıp gereği gibi bunları pratiğe dönüştürecek (bilgi-amel) olanlar sağduyu sahibi (vicdan-aklı selîm) müttakilerdir. Nazarı ederek akıl yürütmeyi ifade eden Kitâb metinlerinde ana hedef Allah-insan ilişkisidir. Yeri ve zamanı geldiğinde nazar kanalıyla selim fıtrata seslenen Kitâb, nazar kelimesiyle düşünme ve derin anlayış yanında gözle görmek, bilmek, tefekkür, ihsan ve nimet, şaşırıp hayrete düşmek, tehir edip geciktirme, beklemek, kulak vermek ve dinlemek gibi manaları da hedeflemiş, böylelikle insanda fikrî uyanıklılığı sağlayarak ilişkilerindeki sınırlara riayeti nazara vermiştir.¹⁶⁰

1. İ'tibar

Kök itibariyle bir yerden diğer bir tarafa geçmeyi ifade eden i'tibar kelimesi, Kitâbda, bir şeyden öğüt ve ders almak ve görünenden hareketle görünmeyene ulaşmak anlamındadır. Çünkü Kitâb düşünmenin her türüyle insanların akıllarını çalıştırarak ibret almalarını istemektedir.¹⁶¹ Aynı zamanda gözden akarak yanağa geçtiğinden dolayı gözyaşına abre, karşıya geçmeye yarayan geçide ma'ber ve geçişte kullanılan vasıtaya da mi'ber denilmiştir. Hayal edilen şeylerden düşünülene intikale yardımcı olduğundan dolayı hislerle bilinen ilme ta'bîr ve manaları, söyleyenin dilinden dinleyenin aklına nakleden lafızlara da ibâre adı verilmiştir.¹⁶²

¹⁵⁷ *el-Enfâl*, 8/29

¹⁵⁸ *el-Enfâl*, 8/41. İlgili yer için bkz. İsfehânî, *Müfredât*, 569; Altıntaş, 95.

¹⁵⁹ Zerkeşi, 1/41-42; İsfehânî, 757; Cürcânî, 299; Altıntaş, 97.

¹⁶⁰ *el-Bakara*, 2/50, 55, 104; *Âl-i İmrân*, 3/77, 137-138; *el-Mâide*, 5/75; *el-En'âm*, 6/11, 46, 65, 99; *el-A'râf*, 7/14, 84, 86, 185; *Yûnus*, 10/39, 73, 101; *Yûsuf*, 12/10; *en-Nahl*, 16/36; *en-Neml*, 27/14, 27-28, 29, 51, 69; *el-Kasas*, 28/40; *el-Ankebût*, 29/2; *er-Rûm*, 30/9, 42, 50; *el-Fâtır*, 35/44; *es-Sâffât*, 37/73, 88; *el-Çâfir*, 40/17-20, 21, 82; *el-Mü'min*, 40/21, 82; *ez-Zuhruf*, 43/25; *Muhammed*, 47/10; *el-Hadîd*, 57/13; *et-Târik*, 86/5-8. Daha ayrıntılı değerlendirme için bkz. Gazzâlî, Muhammed. *Nazarâtün fi'l-Kur'ân*, (Kâhire: yy, ty), 117; Kutub, Seyyid. *Fî zilâlî'l-Kur'ân*. (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1988), 6/3878-3880; Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufukla, 1988-1991), 10/412.

¹⁶¹ *Âl-i İmrân*, 3/13; *Yûsuf*, 12/105, 111; *en-Nahl*, 16/66; *el-Mü'minûn*, 23/21; *en-Nûr*, 24/44; *el-Haşr*, 59/2; *en-Nâziât*, 79/26.

¹⁶² Râzî, *Mefâtih*, 19/282, 20/67; ; Elmalılı, 7/482, 483; İsfehânî, 320; Kutup, 4/2523.

2. İslam Hukuku ve Akıl

Akılla ilgili tasnifler, sadece zikredilenlerle sınırlı değildir. Mesela Aristo onu, aktif ve pasif diye adlandırırken adeta aktif akılla, maddeden ayrılan, ölümsüz ve ebedi soyut suretleri kastetmiştir.¹⁶³ Bu ise, eşyayı yaratan akıldır.¹⁶⁴ Bu ifadelerden, ontolojik bakımdan faal akılla Tanrı arasında bir farkın olmadığı ortaya çıkmaktadır. Son tahlilde faal akıl, sanki Tanrı'nın kendisidir.¹⁶⁵ Bir kısım bilginler ise akıllı, idrak ve davranış ilişkisi bakımından değerlendirmiş ve nazarı/kurumsal akıl ve amelî/pratik akıl olmak üzere iki kısma ayırmış,¹⁶⁶ diğer bir kısmı da, heyûlânî ve bilfiil akıl olarak tasnif etmişlerdir. İslamî düşünce geleneğinde akıl, akl-a maâş ve akl-ı meâd şeklinde ikiye ayrılmış ve bunlarla, dünyevî akıl ve ölüm ötesi ile ilişkisi olan akıl kastedilmiştir.¹⁶⁷ Akl-ı maâş, akl-ı evvel ve akl-ı küll, tasavvufî literâtürde de kullanılmış ve genellikle akl-ı maâş, dini tecrübe olarak da isimlendirilmiştir.¹⁶⁸ Bir başka akıl çeşidi de, akl-ı meâddir. Bu ise, ölüm ötesine dönük akıl anlamına gelmektedir.¹⁶⁹

Kelâmcular, aklın taksimi konusunda genellikle benzer ifadelerde bulunmuşlardır. Mu'tezile, şîa ve ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre akıl, garîzî ve mükteseb olmak üzere ikiye ayrılır. Garizî akıl, her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Bu aynı zamanda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de esasını teşkil etmektedir. Mâturîdiye ve Mu'tezile'ye göre insanın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel dayanağı da bu akıldır. Bu tür aklın basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarına kadar varan birçok derecesi vardır. Buna Allah vergisi olduğu için, mevhûb, matbu' ve kuvve-i kudsiyye adları şeklinde de isimlendirilmiştir. Müktesep akıl ise, garîzî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla mesmû', müstefâd ve tecrübî adı da verilmiştir. Müktesep aklın gelişmesinde zekâ yanında sezgi, deney ve öğrenim büyük rol oynadığı için bu nevi aklın verdiği hükümler farklıdır. Mükteseb akılla kesbî bilgi, birbirleriyle iç içe girmiş haldedir. Aklın olgunlaşması, bilginin gelişimini ve bilginin artması da, aklın artmasını beraberinde getirmektedir.¹⁷⁰ İnsanlar arasındaki farklı düşünceler de çoğunlukla bu noktada toplanır. Bazı kelâmcular aklın idrak ettiği hususları dikkate alarak onu, nazarı ve amelî şeklinde de taksim etmişlerdir. Nazarı akıl, davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl ve idrak kuvvetini ifade ederken amelî akıl ise, bir şeyin yapılıp-yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıl, insanı davranış yapmaya iten güç olarak tarif edilmiştir.¹⁷¹

¹⁶³ Gökberk, 67, 68 vd.

¹⁶⁴ Aristo, 177; Gökberk, 67, 68 vd.

¹⁶⁵ Macit, Fahri. *Aristoteles*. (Beyrut: yy, 1958), 68, 69.

¹⁶⁶ Âmidî, Seyfeddîn. *el-Mübîn*. thk H. Mahmûd eş-Şâfiî (Kahire: yy, 1993), 106; Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfü'l-akli ve'l-ilm*. (Kahire: yy, 1981), 1/440.

¹⁶⁷ Meriç, 184.

¹⁶⁸ Cîlî, Abdülkerîm. *el-İnsânü'l-kâmil* (Kahire: yy, 1301), 2/21-24.

¹⁶⁹ İzutsu. *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. A. Y. Özemre (İstanbul: yy, 1998), 39, 40, 41.

¹⁷⁰ Muhâsibî. *el-Vasâyâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. (Kahire: yy, 1964), 86; a. mlf. *Risâletü'l-müsterşidin*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: yy, ty), 45, 55, 56. İnsanlar, akılları nispetinde Allah'a kullukta bulunmaktadırlar. Kazanılmış akıl, belli bir süreçten sonra tefekkür, muhakeme ve çeşitli deneyim yollarıyla oluşmaktadır.

¹⁷¹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 1/164, 199, 232, 2/393, 422, 445, 3/557, 12/145, 4/74, 149, 5/235, 6/400, 428, 451, 7/94, 8/251, 271, 9/494, 12/375, 388, 469, 13/11, 13, 14/205, 15/225; Elmalılı, 1/566-568; Ferid Vecdi, 4/522-526; Mustafa Sabri Efendi, 1/440.

2.1. Sorumluluğun Kaynağı Olarak Akıl

Kitâb, çoğu yerde isteme ve dileme manasında *meşîet* fiilini Allah'a izafe ederek kullanmıştır.¹⁷² Yeryüzündekilerin hepsinin Allah'a iman edeceklerini anlatan metinlerde Allah'ın meşîetinin keyfiyeti anlatılmıştır.¹⁷³ Fakat Allah'ın meşîetinin, insanların meşîetini yani iradesini nefyettiği anlamında kullanmamıştır. Kitâb meşîet fiilini insanlara da izafe etmiş ancak kulların meşîetinin Allah'ın meşîetinin dışında olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁴ Kişi meşîeti ile rabbine ulaşabilecektir. Kitâbın bir öğüt olduğu ifade edilerek bu öğüdü de almak onun iradesine bırakılmıştır. Ancak ahirette meşîetin, Allah'a izafe edilerek yapılacak müdafaaların yersiz ve geçersiz olduğu da beyan edilmiştir.¹⁷⁵ Meşîet fiilinde olduğu üzere Kitâbda irade kelimesi çoğunlukla Allah izafe edilmiş ve Allah'ın irade ettiğini yapacağı vurgulanmıştır.¹⁷⁶ Ancak insanın, hem dünyevî hem de uhrevî sorumluluğu kendi iradesine dayanmaktadır. Bu anlamda Kitâb'da geçen ekser eylemlerde, irade fiilinin öznesi insan olarak geçmiştir. Kim hidâyeti tercih ederse kim dalâleti tercih ederse sorumluluğu kendisine ait olacaktır.¹⁷⁷ Sonuçta kişiler, tercihlerinden uhrevî olarak sorumlu tutulacaktır. İtikadî sorumluluğunun kaynağı ise, insanın akıl, irade ve ihtiyar yetisine sahip olmasıdır.

Kitâb kültüründe aynı zamanda akıl yerinde kullanılan ve İslâm hukuku tabir edilen fıkıh bilimi de akılla içli-dışlıdır. Zira bir insanın, hukuken sorumlu tutulabilmesi için aklın varlığı ilk şarttır. İtikadî, dinî, hukukî ve cezai sorumlulukların yerine getirilmesinden hukukî nasların yorumlanmasına, icmâ, re'y, re'y içtihadı, kıyas, istihsan ve maslahat gibi hakkında nas bulunmayan konulardan birçok alanda kendini hissettiren akıl, fıkıh biliminin bu anlamda vazgeçilmez bir unsurudur.¹⁷⁸

İslam hukukunda sorumluluğun kaynağı olarak aklın hem hukukun genel teorisinde hem de furû fıkhıta incelenmesi daha yerinde olacaktır. Bu anlamda akıl dinde salahiyet yetkisi ve hükümlere konu olması bakımından değerlendirilmiştir. İlk başta akla gelen ehliyet terimidir. İslam hukukunda ehliyet, kişinin ilzam ve iltizama salahiyetli olmasıdır. Yani kişinin, başkasına ait bir kısım hakları kabul ve ikrara, başkasına karşı da, kendisi için bir kısım hakların sübûtuna elverişli bulunmasıdır. Kişinin ehliyeti, vücûb ehliyeti ve eda ehliyeti olmak üzere iki grupta incelenmesinde temel etken insanın akıl yeteneğidir. Her iki ehliyette nâkıs ve tam olarak yine aklın rüşdüne bağlı olarak tasnif edilmiştir.¹⁷⁹ Bu anlamda akıl ve idrâk teklifin esasını teşkil etmektedir. Tekliften kasıt ise, hitâbın aslını anlamaya dayalı, onun ayrıntılarını da idrâk etmektir. Ateh, cünun, humk, sefihlik gibi akıl yetisinin ya da temyiz kabiliyetinin kaybolmasına ehliyet engelleri denilmiştir. Bu engeller ikrâh gibi dışarıdan da söz konusu olabilir.¹⁸⁰ Ehliyete farklı bir açıdan bakılırsa ehliyet bir manada özgürlük

¹⁷² Bk.. Abdulkaki, M. Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, "Şâe", (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1984).

¹⁷³ *el-Mâide*, 5/48; *el-En'âm*, 6/107; *en-Nahl*, 16/9.

¹⁷⁴ *İnsan*, 76/30; *Tekvîr*, 81/29

¹⁷⁵ *el-Kehf*, 18/29; *el-Kehf*, 18/29; *ez-Zuhruf*, 43/20; *el-Müddessir*, 74/55; *Abese*, 80/12.

¹⁷⁶ *Hud*, 11/107; *el-Bürûc*, 85/16

¹⁷⁷ *el-Kehf*, 18/29

¹⁷⁸ Şükrü Özen. "İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci" *MÜSBE* (İstanbul: Basılmamış Doktora Tez, 1995), 77.

¹⁷⁹ Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*. çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fon Matbaası, 1981), 283 vd.

¹⁸⁰ Ebû Zehra, 281, 289, 290.

anlamında olup akıl aynı zamanda hürriyeti de temsil etmektedir. Hukukî işlemlerde asıl olan insanın özgür olmasıdır. Bu aynı zamanda köleliğin de zıttıdır.¹⁸¹

Aklın sorumluluğu konusunda bir diğer başlık ise taklittir. Taklit, aklın arzularından birisidir. Dolayısıyla sorumluluk açısından Kitâb'ın bu konuda getirdikleri incelenmelidir. Kitâb açısından aklın fonksiyonunu yerine getirebilmesinin önündeki engellerin başında, olayları aklın mihengine vurmadan şuursuzca, körü körüne başka/larını taklit yatmaktadır. Taklit ise, herhangi bir görüşü, delilsiz olarak körü körüne kabul etme ve delil olmaksızın başkasının görüşü ile amel etme, bir başka ifade ile nefsin alışkanlık kazanması ve belli bir şeye meylederek onun delilleri hakkında tefekkür ve nazarı terk etmesi demektir.¹⁸² Taklidin, sağlam bilgi ve ilahi emir üzerinde sabit olmuş sahih¹⁸³ ve batıl olmak üzere iki çeşidinden bahsedilebilir. Ancak Kitâbın nazara verdiği aşırı eleştirdiği taklit ise batıl olanıdır.¹⁸⁴

Taklitte ilgili yapılan açıklamalar bağlamında denilebilir ki mükteseb aklın önünde, haricî ve dâhili birçok engel vardır ve bunların en önde geleni, körü körüne taklittir. Hiçbir araştırma, metodik kuşku ve eleştirel akıl gibi, bilginin hakikatine ulaştıracak araçları terk ederek, atalarını körü körüne terk eden kimseler, Kitâbda sıklıkla kınanmıştır.¹⁸⁵ Mükteseb akla adım atmayan ve garîzî akıl düzeyinde kalan kimseler, Kitâb nazarında hayvanlardan farksızdır.¹⁸⁶ Çünkü böyle kimseler, garîzî aklın bir gereği olarak bu akli, dünya işlerinde kullanmalarına karşılık Allah ve ahiret gibi eskatolojik konularda ise kullanmazlar.¹⁸⁷ Bu türlü insanların durumunu anlatırken Kitâb, ahiretten habersiz sadece dünya hayatının dış görünüşüne bağlı kalan yani tek taraflı çalışan bir akıldan bahsetmiştir.¹⁸⁸ İbn Hazm'ın da taklît konusunda getirdiği eleştirileri de bu yönde olduğu görülmekte ve o fıkıh ehlinde olanları âyet-i kerimelerde ifade edilen akılsızlıkla suçlamıştır. Ona göre taklidin kapısını istihsân açmıştır.¹⁸⁹

2.2. İstihsânın Anlaşılmasında İctihât ve Re'Y: Nasların Yorumlanması

İctihât, yorumla birlikte anlama, yorumlama ve uygulama adına ortaya konulmuş akla bağlı, her türlü çalışma ve gayret; şer'î bir hüküm hakkında zan oluşturma çabası olarak nitelenmiştir. Tanımlanan hükmün sadece hiçbir şekilde metnin/nassın anlaşılması, metinle murât olunan anlamın araştırılması çabası ve faaliyeti değil, tam tersine nassın anlamının, somut bir olay için anlamının belirlenmesi çabası (keşf/izhâr) ki bir yorum faaliyeti olarak adlandırılması daha doğru olacaktır.

¹⁸¹ Rosenthal, 53; bk. Hamza Aktan. "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım", *AÜİFD*, (Erzurum, 2001), 16/59-79; Şamil Dağcı. "Temel Hak ve Hürriyetlerin Korunması", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereler* (Ankara: 3-7 Mayıs 2000), 2/97, 98, 99.

¹⁸² *el-Bakara*, 2/93; *en-Nisâ*, 4/153; *el-A'râf*, 7/138, 148; *eş-Şuarâ*, 26/70-73, 74. Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 111; Kurtubî, 2/211.

¹⁸³ *Yûsuf*, 12/37, 38

¹⁸⁴ *el-Bakara*, 2/170, 171; Ayrıca bk. *el-Mâide*, 5/104; *et-Tevbe*, 9/23; *ez-Zuhruf* 43/22, 23, 24; *el-A'râf*, 7/28; *Yûnus*, 10/78; *el-Enbiya*, 21/53; *eş-Şuarâ*, 26/74; *Lokmân*, 31/21; *el-Mü'minûn*, 23/68; *en-Nisâ*, 4/11; *Sebe'*, 34/43.

¹⁸⁵ Konuyla ilgili olarak bk. *el-Bakara* 2/170; *Lokmân* 31/21; *el-Maide*, 5/104; *Yunus* 10/78; *eş-Şuara*, 26/74; *el-Enbiya*, 21/53; *ez-Zuhruf*, 43/22-23; *Sebe*, 34/43; *Saffât*, 37/69; *el-Furkan* 25/18; *el-A'râf*, 7/71; *el-Bakara* 2/170.

¹⁸⁶ *el-Furkân*, 25/44.

¹⁸⁷ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/164, 199, 232, 2/393, 422, 445, 3/557, 12/145, 4/74, 149, 5/235, 6/400, 428, 451, 7/94, 8/251, 271, 9/494, 12/375, 388, 469, 13/11, 13, 14/205, 15/225.

¹⁸⁸ *er-Rûm*, 30/7.

¹⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/4-5, 11, 14, 18-19, 46, 52-53, 65-66, 69-70, 75, 2/35, 39, 120, 3/137.

H. Peygamber döneminde meşhûr Muâz hadisinde böyle herhangi bir kayıt olduğu belirtilmeden mutlak anlamda bir içtihad anlamında düşünce uyandıran re'y içtihadına izin verildiği - her ne kadar bu rivâyeti kabul etmeyen eğilimler olsa da-, hukuk kadrolarının sonradan giderek teknik anlamına kavuşturduğu bir evrilme söz konusudur. İctihâdın zan oluşturma çabası olarak nitelenmesinin, içtihadın sadece bir anlama faaliyeti olmadığı hususunun fark edilmesi olmalıdır. Zannî/subjektif olan içtihadı bir anlama faaliyeti olarak kabul etmek, din açısından zorunlu olan “anlamın kesinliği,” Kitâb ve sünnet naslarının durumu karşısında gerçeğe aykırıdır. Ancak anlamın kesinliği ile yorumun zannîliği arasında bir çelişki yoktur. Anlamın kesin ve yorumun zannî olması, nasların uygulanmasına esneklik kazandırması ve uygulamayı kolaylaştırması açısından yararlı olacaktır. Buna göre H. Peygamber “anlayan-özne”, müctehid ise “yorumlayan-özne” olmaktadır.¹⁹⁰

İslam, vahye dayanan semâvî bir dindir. Hâkim de, Allah'tır. Bu durum karşısında aklın rolü sorusu gündeme gelmiştir. Hanefilere göre akıl, bir şeyin özü itibariyle iyi veya kötü olduğunu kavrayabilen, teklif yetkisine sahip değildir. Yani İslâmî teklifler, kıyamet günü Allah'ın iradesine bağlı olan sevap ve ceza ile ilgilidir. Şüphesiz aklın rolü, hakkında sarîh nas bulunmayan her yeni olayda, Allah'ın hükmünü bilmede çok önemlidir. Şer'î nasları tespit etme ve müctehide ışık tutacak olan, dinin genel kaidelerini açıklama ve olaylara uygulama işleri, tamamen akıl sayesinde olmaktadır. Teorik de olsa, akıl ile nakil çeliştiğinde, naklin te'vil edileceği genel bir ilkedir.¹⁹¹ Bilhassa ilk iki asırda akıl, aklî düşünce ve bu düşüncenin neticesi anlamında yaygın olarak kullanılan terim, re'y terimidir. Re'y, felsefî anlamda tecrübî akılla ilişkisi olduğu, özellikle tecrübenin getirdiği yetkinlik anlamında kullanılmıştır. Re'y terimi, kıyas teriminden önce çok yaygın biçimde kullanılan ve her türlü akıl yürütmeyi kapsayan genel bir terimdir. Bu nedenle akıl yürütme yöntemleri, kendine özgü isimlerle (kıyâs, istihsân ve istislah) adlandırılmaya başlayınca, rey terimi daha kısıtlı akıl yürütmelerine referansla kullanılmıştır.¹⁹² Delâleti zannî olan nasların ifade ettiği hükümleri istinbât için veya hakkında nas bulunmayan konularda kıyâs, istihsân ve istislah gibi metotlarla yahut şeriatin genel kurallarına başvurarak yapılan içtihadın bir çeşidi de “re'y ile içtihadtır” ki bu da hakkında nas bulunan veya bulunmayan hukukî meseleler üzerinde, şeriatin gösterdiği düşünme yolları ile yapılmaktadır.

Rey sahibi, akıllı insan sözleri eş anlamlıdır.¹⁹³ Re'y ya da Türkçemizdeki ifadesiyle kişisel görüş/subjektif idea felsefedeki mükteseb (tecrübî/kazanılmış) aklın vardığı yargı ile eş anlamlı olarak kişinin edindiği kültür birikimi çerçevesinde, düşünme sonucu vardığı kendi aklî çıkarımdır. Çevrenin etkisi altında (taklit yolu veya mahalle baskısı) bir kanaate sahip olmak söz konusu ise de burada tartışılan bu yolla elde edilen kanaat değil kişilerin kendi ürünü olan re'ydir. Bunun da İslâm hukuku bakımından bir değeri olabilmesi elbette bir takım ön şartların -ki bu şartların binası kişilerin bu hukuk sistemine akıl ve kalp gözleriyle inanmaları temeli üzerine, ilahî iradeyi keşif için lazım olan

¹⁹⁰ İsnvî, Cemaluddîn Ebû Muhammed İbnî'l-Hasen. *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987), 519, 524-527; ez-Zencânî, Ebu'l-Menâkib Şihâbuddîn Mahmûd İbn Ahmed. *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987), 80, 81 vd; H. Yunus Apaydın. “İctihat”, *DİA*, 21/432, 433 vd; İbrahim Çalışkan. “Ca'feri Mezhebinde İbadetler.” *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (İstanbul, 1993), 481vd; Ebû Zehra, 24, 63, 66.

¹⁹¹ Erdoğan, Mehmet. *Akl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*. (İstanbul: MÜİVY, 1995), 37.

¹⁹² Özen, 26.

¹⁹³ Özen, 46.

bilim, irfan ve burhan¹⁹⁴ üzerine kurulur- yerine getirilmesine bağlı olacaktır. Yoksa ehil olmayan kişilerce gelişi güzel ifade edilmiş bir düşüncenin ilahî iradeyi keşif noktasında hiçbir değeri olmaz.¹⁹⁵ Re'yin âmiyene yani âdi bilgi yönü söz konusudur ki bu halde umumiyetle re'y, zihnin pasif bir haletinin sonucu olmaktadır. Zihnin faal haletiyle elde edilmiş ise, bu da tanımları ve şartları muayyen olmayan bir tecrübe ürünü olduğu, re'y tahkik, ta'mik ve ispat edilmeksizin, delile müstenit olmaksızın verilen bir hüküm olduğu için, ister doğru ister yanlış olsun müstekâr (karar kılan, yerleşen, sabit) değildir. Re'y, doğru veya yanlış olsun, ispat ve istidlâl edilmiş bir hüküm olmadığından, fertten ferde değiştiği gibi aynı fertte de zamanla değişebilecektir. Kişide re'y, inat yüzünden, ani değişikliklerden masun kalabilirse de, şahsî menfaatler ve ihtiraslar yüzünden değişikliklere maruz kalabilir. Yani akıl içinde bulunduğu şartlara tabi olarak kökleri zihni tabiata (akıl tüm ünitelerine) kadar dalamaz. Bu anlamda re'y, kişinin/müçtehidin hissî tabiatına uygun değişiklikler meydana getirebilir. Re'y doğru hükmün ifadesi olduğu vakit dahi deliller ile ispat edilmiş olmadığından birbirlerini destekleyen tensik edilmiş diğer hakikâtlarla imtizaç etmiş bir cüz teşkil etmediğinden, yanlış bir hüküm ve tasdik suretine de tahavvul edebilir. Âmiyâne bilgi, delilsiz ispatsız bilgi, doğru olsa bile ilmî bir bilgi değildir, öznel (sübjektif) ve şahsîdir.¹⁹⁶ Re'yi içtihadan ayıran en önemli nokta her re'yin muteber olmamasıdır. Buna göre re'y muteber ve muteber (kınanmış) aslı Kitâb ve sünnete dayanmayan şekilde ikiye ayrılmaktadır. İslam hukukunda re'yin merdût oluşu, bilim ve içtihadâ dayanmayan bir öznellik ve indîlik ifade etmesindedir.¹⁹⁷

2.2.1. Kıyas

Akıl; hüküm vermede delil kabul edenlerle delil kabul etmeyenlerin tanımı konusunda ittifak edemedikleri soyut bir kavramdır. Akıl, belli başlı organ ve duyuların müşterek faaliyetinin bir sonucu ortaya çıkan insan kuvvesi olarak tanımlanabilir. Kitâb, aklın ne olduğundan ziyade onun ne işe yarayacağı üzerinde durmakta ve bu anlamda onu, imana ulaşmada en önemli bir dinamik olarak görmektedir. Nihâî tahlilde Kitâb'ın metinlerini anlama görevi doğrudan akla aittir ve onun bu manada muhatabı, sürekli eylem yönü esas alınan aklın çok yönlü bir faaliyet olarak kendisinde meydana gelen ve gerçekleşen akıllı kimselerdir. Bu nedenle aklın, hukuk metinleriyle kurulacak içtihadla bağlantısı önem arz etmektedir. Çünkü içtihat yorumla birlikte anlama, yorumlama ve uygulama adına ortaya konulmuş akla bağlı her türlü çalışma ve gayretin yanında şer'î bir hüküm hakkında zan oluşturma çabasıdır. Şer'î hükümleri anlama, açıklama ve yorumlamada yani istinbâta (nazarî akıl/akıl yürütme) en çok kullanılan yöntem kıyâstır. Dolayısıyla fıkhîta içtihadların ekseriyetinin kıyâsla yapıldığının söylenmesi yanlış olmaz. Olaylar arasında kısmen benzerlikler bulunması kıyâs için yeterli sayılmış olması olayların tabiatına uygun olmayan hükümlerin ortaya çıkarılmasına, böylece sistem bütünlüğünün bozulmasına ve adaletin kaybolmasına neden olmuştur. Yanlış kıyâs hatasına düşmemek için içtihadta göz önünde bulundurulacak nokta, nitelikleri itibariyle farklı olan ve hükmü nas veya icmâ ile sabit olan hükümlerden birbirine kıyâs edilemeyen yeni olayı,

¹⁹⁴ Bilim, irfân ve burhân bilgi sisteminin ayrıntılı tahlilleri için bkz. el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 17.

¹⁹⁵ Özen, 49.

¹⁹⁶ Yörük, 4-5.

¹⁹⁷ Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*. (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 15-16, 92-94. Ayrıca bk. Abdülkadir, Ali Hasan. *Nazratü'n-anme fi tarihi'l-fıkhü'l-İslami*. (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, 1965), 53-54; Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. (Oxford: 1950), (İslâm Hukukuna Giriş), çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener (Ankara: yy, 1977), 105; Hallaf, Abdulvehhâb. *Masâdiru't-teşrii'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*. (Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1982), 7-8; Şener, Abdülkadir. *Kıyâs-İstihân-İstislah*, (Ankara: DİB, ty), 51-52; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 146.

kendi yapısı içinde değerlendirmek (mesela ferdileştirme yoluyla) ve mahiyetine uygun düşen hükmü vermektir. Başlangıç itibariyle genel ve küllî prensip içtihadı tarzına uygun düşen istihsân, kıyâsla birlikte hukuktaki insanî ölçütün şer'îleşmesi gayretiyle genel kuraldan özel nedenle dönüşü ifade eden şer'î hükmün kaynağı olmuştur. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre istihsân dinde şer'î hükümleri gerekli kılan bir delildir. Hukuk tartışmasının merkezinde hukukta *asl* haline getirilen ve bu *aslın* gerekçesi olan illetin tespiti yer almaktadır. Bu bağlamda asla bağlı ciddi kıyâs hataları söz konusudur. İletinin tahsisini istihsân yapmaksızın peki bu illeti (gerekçeyi) tespit eden kim veya nedir? sorusunun tek cevabı vardır o da akıldır.

İslâm hukukunda kıyâs, re'y ve içtihadın gelişmesiyle çıkmıştır. Ferdî akıl yürütme ürünü olan içtihat genel olarak re'y adını almaktadır. Bu zamanla gelişerek ve sistematik bir şekil alarak kıyâs (analogy-temsîl) adını almıştır.¹⁹⁸ İslâm hukukunun genel teorisinde kıyas, bir aklî düşünce yöntemidir ama hâkim değil müzhir ve kâşiftir ve re'y ile istinbata dâhildir.¹⁹⁹ İcmâ ispat edici (müsbet) bir delili ifade ederken kıyâs ortaya koyucu (muzhir) bir delildir ve bu nedenle kıyâs zannîdir, ta'diye yani nakldir.²⁰⁰ Kıyas, en bilinen tanımıyla hakkında nas bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illet dolayısıyla, hakkında nas bulunan meselenin hükmüne bağlamaktır. Mantikî delillerin ortaya koyduğu bütün neticeler üzerindeki akıl yürütme de, benzer şeyleri birbirine bağlamak esasına dayandırılmıştır.²⁰¹ Kıyâs ile bulunmak istenen, nasların illet ile ortaya koyulan gerekçelendirilmesi, -hukukî bir dille ifade etmek için ortaya koyulan ifade- aslında nasların ta'lil edilmesidir.²⁰²

Anlam benzerliğinde olaylar arasında kısmen benzerlikler bulunması kıyâs için yeterli sayılmıştır. İşte bu tarzda yapılan kıyâsalar olayların tabiatına uygun olmayan hükümler çıkarılmasına, böylece sistem bütünlüğünün bozulmasına neden olmuştur. Yanlış kıyâs hatasına düşmemek için içtihadta göz önünde bulundurulacak husus, nitelikleri itibariyle farklı olan ve hükmü nas veya icmâ ile sâbit olan hükümlerden birine kıyâs edilemeyen yeni olayı kendi yapısı içinde değerlendirmek ve mahiyetine uygun düşen hüküm vermektir. Sonraları kıyâsın içinde değerlendirilecek olan istihsân delili, hukuktaki insanî ölçütün şer'îleşmesi gayretleri ile genel kuraldan özel nedenlerle dönüşü ifade eden şer'î hüküm kaynağının adı olacaktır. Ancak kıyâstaki, aslın illetin anlamı veya gerekçesi üzerinde yoğunlaşan tartışmalar neticesinde akıl için sınırlamalara gidilmiştir. Her ne kadar hukukçunun hukuk nosyonunu ifade edebildiği anlam taşısa da, hadislerin ilk dönem iyice temayüzü nedeniyle yürürlükten/pratiklikten ziyâde usûl tartışmalarında yerini alacak bir kavrama dönüşmüştür. Aslında kıyâsın sağlaması şeklinde, nasıl ki kıyâs hukukta iç tutarlığının keskin bir adı ise, kişinin lehinde olması gereken özel bir yerde aleyhine sonuç verdiği zaman ya da şeriatin ruhuna uymayan durumlarda, metnin içinde bulunmayan ama metne dönük hukuk yapma ameliyesi olarak istihsân devreye girmiştir.

¹⁹⁸ Schacht, *The Origins*, 98; Joseph Schacht'ın, İslâm hukuku ile ilgili düşüncelerinin değerlendirilmesi ile ilgili kıymetli bir çalışma olan bk. Türcan, Talip. "Joseph Schacht ve İslâm Hukuku." *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, 4/ 63-74.

¹⁹⁹ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed İbn Ahmed. *Mebûsât*. (Kahire: Daru'l-Marife, 1331), 16/62.

²⁰⁰ Esad, Emin. *Telhis-i usûl-i fikh*. (İzmir: yy, 1313), 11; Ansay, S.Ş, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, 28; Ebû Zehra, 215; Şener, 70; Türcan, "Joseph Schacht ve İslâm Hukuku", 73

²⁰¹ Ebu Yusuf, *er-Red alâ siyeri'l-Evzai*, 31-32; Şeybânî, *Kitabu'l-Hüccce*, II, 569-570; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf (ö.463/1071).

Câmiu'l-Beyânî'l-İlm. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrût: yy, 1997), 2/148

²⁰² Şeybânî, *Kitabu'l-Hüccce*, 1/417-419, 479-498, 2/209-214; a. mlf. *el-Asl*, 4/416, 5/236-251-259; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 84-87.

2.2.2. İstihân

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümânlar; karşılaştıkları yeni meselelerde, hukukî/fikhî problemlerin çözümü hakkında vahiy gelme ihtimali kalmadığından yapılan içtihatların vahyin denetiminden geçmesi de sona ermiş bulunmaktaydı. Karşılaşılan sorunlara çözüm getirmek göz ardı edilemeyeceği için içtihat faaliyetleri belli bir ivme kazanmış olmasına rağmen teorik bir düzene, sistemleştirmeye ihtiyaç duyulmadan, vahyin ve ana dilin sahibi olma özelliği ile hukuk meseleleri çözülmekteydi. Sahâbe devrinde içtihadın sistemli yapılmasını yavaşlatan etkenler söz konusudur. Her şeyden önemlisi fikri olarak bu sistemleşmenin doğası ve uygun ortamı henüz hazır değildir. Zorlama da olsa sonraki dönemlerin, düşünce sistemlerine temel inşâ etme sürecinde fıkıh/fıkıh usûlünün çekirdeklerinin bulunduğu da unutulmamalıdır. Bu anlamda içtihat; kavram, ibâre ve terim olarak değil de daha çok mana ve ruh olarak yerine getirilmiştir.

Bir sonraki nesil olan Tâbiûn devrinde öneminde ise durum farklılaşmış, yeni düşünce biçimleri uyanmış, bakış açılarının farklılıkları temayüz etmiştir. Hukukî bakış açılarını ifade etmek için "Ehlü'l-Hicâz" ve "Ehlü'l-İrâk" gibi başlangıçta coğrafî isimlendirme göz önünde bulundurulurken sonradan eğilime dönüşen "Ehlü'l-eser" ve "Ehlü'r-re'y" şeklinde soyut bir anlatıma yönelmiş fıkıhın ekolleşme süreci hızlanmıştır. Hukukta/fıkıhta kullanılan kavramların belirginleşmesi bize bu konuda daha rahat yorumda bulunmaya imkân tanımaktadır. Tabiki bu iki ekol fıkhadaki tavırla sınırlı değildir. Bu guruplara nispet edilen bilgiler, rivâyete veya re'ye önem verme derecesi bakımından aynı anlayışa sahip değildi ve bunlar iki ana çizgiyi ifade etmekteydi. Bu dönemde genellikle sahâbe devrinde olduğu gibi sözlü/şifahî kültür ön plandadır. Ancak yazıya geçmiş örnekleri çok az, elde mevcut olmayıp sadece ismen bilinenlerin olduğu ise kuşkusuz tarihî bir gerçektir. İchtihat faaliyetleri daha teknik hale getirmeye çalışan bir eğilime dönüşmüştür. Aslında içtihadın konusu kaynakların doğru anlaşılması ve hayat olaylarına doğru yansıtılması için çaba sarfetme gayreti olmakla birlikte, Müslümân bilginlerin yoğun emek harcamak durumunda oldukları konuların başında, Kitâb'ın anlam boyutları/anlam taşıyıcılığı olan sünnet/eser/ilm/hadis/âsâr malzemesinin sıhhati gelmektedir. Hz. Peygamber tarafından somutlaştırılan anlamın dilsel ve metinsel temellendirilmesinin yapılması, dilsel ve metinsel temellendirilmesi yapılmış anlamın yorumlanması en başta gelen tartışma konularıdır. Buna bağlı olarak gerçekleşen icmâ, kıyâs, istihân yöntemlerinin doğru sonuç vermesi, temelinde "asl" yapılan kaynağın doğruluğu ve güvenilir bir şekilde rivâyet (sözlü/şifahî kültür) edilmesinde yatmaktadır. Kitâb'la ilgili bu konuda herhangi bir problem yoktur. Nihâî tahlilde Kitâb beyândır, fıkıh ve diğer ilimler için kaynak olduğu gibi aynı zamanda otoritedir. Ayrıca nasıl anlaşılması gerektiği hususunda sahâbenin, Kitâb'ın lafızları üzerinde olduğu gibi Kitâb'ın manasının delalet ettiği muhtemel mefhumlar üzerinde icmâ etmesi, Kitâb'ın "nas" olması hususunda kat'iyetini izah etmektedir. Müslümân düşünce Hz. Peygamber zamanından beri Kitâb'ı ve sünneti bağlayıcı kaynak kabul etmiş olmasına rağmen, fıkıh ilminin teşekkül döneminde içtihat, sadece anlama çabası ile sınırlı kalmamış, kaynak sınırlaması konusu ile de ilgilenmiştir. İchtihat, ekollerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan sistemleştirme faaliyetine münhasıran Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik bir faaliyet olmaktan çok, Hz. Peygamber'in Kitâb'la kurduğu ilişkinin mahiyetini anlamayı ve göstermeyi, mevcut anlamı temellendirmeyi ve böylece yapılacak yorumlamanın, genel anlamda bir kriter ve ilkeleri oluşturmayı yönelik bir çabadır. "Eser" tanımı içerisine sahâbenin hatta tâbiûnun görüşlerinin de dâhil edilmesi bu kavil/görüşlere kıyâs yapılması

savımızı güçlendirmektedir. Ayrıca tâbiûn devrinde dinin ruhuna uygun/gaî yorumlarla sahâbenin aşılmasına çalışıldığını gösteren örnekler de mevcuttur.

Hukukun oluşumunda etki eden kadrolardan Mezhep imâmları diye anılacak olan Müçtehit imamlar devrinde, izlenen metotların teorik tartışmalara konu olması, şifahî/sözlü düzeyde kalmayıp artık yazıya da geçirilmiştir. Adı var ama tanımı olmadığı için büyük tartışmalar çıkaran, hukukî serbest akıl yürütme ya da hukuktaki insanî ölçüt (kıyâs/istihsân/ıstıslah) kendini gösterecek, Kitâb ve sünnetin hüküm koymadığı alanlarda yine tartışma konusu olan maslahât-Medine'nin ameli gibi belli bir bölgeye/şehre inhisar etmiş fıkıh uygulamaları temel kaynaklara bağlılık, nesnellik/öznellik, geçerlilik ve bağlayıcılık temelinde reddedilecek boyuta gelmiştir. Aslında bunların temelinde yine sünnet yer almış, herkesin kabulüne mazhar olacak metot arama çabası içinde tartışmalarda merkez yer edinmiştir.

Ehl-i re'y hukukçularına nispet edilmesinin daha doğru olduğu istihsân, genel olarak Ebû Hanife'ye ait bir yöntem olarak bilinmektedir. Ancak ne o ne de istihsânı hukukta delil olarak kullananlar müçtehitler istihsânın tanımını yapmamışlardır. Sözlük anlamıyla örtüşen tanımıyla insan davranışının güzel olmasını istemek veya bir amelin yapılmasını güzel görmek üzere salt akla dayalı hüküm vermek şeklinde tanımlanabilir. İstihsânın hangi tanımı yapılırsa yapılsın hep eksik kalacaktır çünkü ona yüklenen anlam çok daha fazladır. Aslında istihsân, asl'ın terkedilmesiyle ilgili süreçte zamanla devreye girerek adaletsizliği gidermek ve şer'î nasların derecelendirmesi anlamına gelen fikhî teknik bir ifadedir.

İstihsân yöntemini bir de içtihadın kat'îliği ve zannîliği açısından da değerlendirmek gerekir. Çünkü istihsân bu anlamda icmâ ve kıyâsı iptal ederek daha güçlü bir yön kazanmaktadır. Hukuk kuralı yapmada bir nevi üst kural haline dönüştüğü için istihsân, deliller hiyerarşisinde Kitâb veya özellikle de sünneti temsil etmektedir. Ama diğer bir yandan ise istihsân hükümler içinde iyi olanın seçilmesine verilen isimlendirme de olmaktadır. Bu durumda tercih edilen hükme nasıl ulaşıldığı bilinmemekte ve hüküm eflasyonuna sebebiyet verecek hukukî bir kaosa götürmektedir. Çünkü hükmün en güzelinin seçilmesi anlayışı, hukukî kaos teorisinin nedeni kabul edilmiştir.²⁰³ Aslında bu hususun temelinde kıyâs asıl kabul edilen hususlarda ciddi kıyâs hataları söz konusu olmuş ve bu nedenle kıyâs sağlıklı sonuç vermeyince yine akla başvurulmuş adalet ve ferdileştirme yoluyla istihsân yeni hükmün adı olmuştur. İstihsânın hukukta delil kabul edilmesinin temelinde, asl hataları vardır. Asl kendine benzeyen fikhî meselelerde ortaya çıkmakta ve verilen hükmün de asilla olan bağlantısı burada ortaya çıkmaktadır. Farklı yapıdaki olayı kendi farklılığı içinde bir hükme bağlayarak, benzemeyeni kendi yapısı içinde ayrı hükme bağlama gerekçesiyle yapılan istihsân, kıyâs yapmaktan vazgeçildiğini değil yanlış yapılan kıyâstan dönüldüğü göstermektedir. Ama şu da unutulmamalıdır ki "istihsânın söz konusu edildiği yerlerde sadece kıyâs veya kıyâsın olduğu yerde onun zıttı olan yerde istihsân söz konusudur" düşüncesi yine de istihsânın mahiyetini tam ifade etmekten yoksundur.²⁰⁴ Haberle ilgili yapılan istihsânlarda, konuyla ilgili meşhur haber ve sünnet (uygulama) varsa içtihat ve kıyâs yapmaya gerek yoktur. Yani bu bakış açısı istihsân teorisinin gerekçelerindedir. İchtihat ve kıyâs ancak herkes tarafından bilinen haberlerin yokluğunda söz konusudur. İstihsân burada icmâ ve kıyâstan

²⁰³ Sîpahi, Yıldırım, *İslam Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsân Delili*. (İstanbul: Yay, 2018), 61.

²⁰⁴ Sîpahi, 63, 64, 65 vd.

daha güçlü Şâriî'nin uygulamasını temsil etmektedir. Akılla hiçbir bağı, bağlantısı söz konusu değildir. Çünkü istihsân dinde şer'î hükümleri gerekli kılan bir delildir. Şâriî'nin bu özel durumları kendine has şartlarında diğerlerinden hükmünün farklılaştığını ifade etmek istihsân olarak isimlendirilmiştir. Aslında burada istihsân müçtehidin, bağımsız re'yle ulaştığı bir hüküm değil, Şâriî'nin hükmünü kendisinin güzel bulduğu uygulamayı temsil etmektedir. Hukukçu Şâriî'nin uygulamasına kendisi hukukî bir niteleme ve değer atfetmede bulunmaktadır ancak Şâriî'nin böyle bir isimlendirmesi söz konusu değildir. Hanefî müçtehitlerinden Şeybânî'nin müftî tayin edilen kişinin taklitte fetvâ verebilir görüşü nedeniyle müftîlerin hüküm tercilerini istihsân şeklinde nitelermeleri taklit yolunu açmış ve onların hukuktaki yetersizliklerinin adı da istihsân olmuştur.²⁰⁵ Son olarak istihsân Şâriî'nin hüküm vermede nedensel farklılıklar olarak isimlendirildiği gibi İslam hukukunda re'iden güzel olanların seçilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin re'yini almakla (görüş-istihsân), re'iden güzel olanların seçilmesi demek Allah'ı yalanlıyor anlamına gelmemektedir.²⁰⁶

Sonuç

Kurallı düşünmede akıldan beklenen eforu ortaya koyamamasının engellerinden birisi aklın belli sınırlar içinde kalmasıdır. Bilhassa belli bir araştırmaya tabi tutulmadan ve faraziyelere dayanan temel kabuller, zamanla tartışılmaz gerçekler halini aldığı anda ciddi anlamda bir saplantı oluşturmakta ve aklın yoğunluğu, olması gereken yerine başka alanlara kaydırılmaktadır. Bu durumda ortaya konulan kurallar yanlış olunca, bu kurallara bina edilen düşüncelerin doğruluğundan bahsetmenin imkânı yoktur. Aklın zaaflarından birisi de, onun taklit, şüphe ve zanna maruz kalmasıdır. Kitâb'da zan, bilginin zıttı olarak kabul edilmiş ve hakikat karşısında gerçek bir değerinin bulunmadığı belirtilerek geçersizliği vurgulanmıştır

İçtihadın kavramsal içeriği, nasların okunup anlaşılmasını içeren herhangi bir faaliyeti temsil etmekten ziyade, hüküm çıkarma sürecinde nastan sonra beşerî katkının/re'yin devreye girdiği bir faaliyeti temsil etmektedir. Re'y, kıyâs ve istihsân kavramlarının içeriğinde de içtihadla ortak noktalar ağırlıktadır ve bunlar içtihadla benzerliği bulunan kavramlardır. Re'y içtihadı, aklın fonksiyonlarını ifade etmektedir. Ancak tartışmanın ana noktası kesinlik taşımayan hususun Kitâb'ın çerçevesinde değerlendirip-değerlendirilmeyeceğidir. Zan, henüz emareleri kesinlik kazanmamış bir hususta akıl yürütme sonucu hâsıl olan şeye verilen isme yani tahmine denir. Bu tahmin, güçlenip kuvvetlendirildiğinde neticede bilime ulaşır, iyice zayıf olduğunda ise vehim sınırını aşamaz. Re'y de kesinlik taşımadığı için içtihat, kıyâs, istihsân ve zan kavramlarının bu noktada örtüştüğü ortaya çıkmıştır.

Kitâb'a bağlı akıl mefhumundan ortaya çıkan şudur: Kitâb'a göre akıl kavramının konusu ve amacı iyice belirlenmiştir. Bunun için olgu ve olayları gözlemlemek; bu gözlem neticesinde de olgu ve olaylar arasındaki neden-sonuç bağlantısı net bir şekilde ortaya konulmuştur. Bunu yapabilmek için akılla ilgili yapılan tahlillerin sonuçlarını birbirleriyle karşılaştırarak, re'y içtihadı ile aralarında ortak

²⁰⁵ Sipahi, 71.

²⁰⁶ Makdisi, John, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, Vol. 2, Issue 1 (Fall/Winter 2002-2003), 99-112; Ebû Hanîfe: "Re'iden istihsân edilenlerden dolayı Allah'ı yalanlamıyoruz." ifadesiyle istihsânın sözlük anlamını çağrıştıran bir ifadeye işaret etmiş olmalıdır. İlgili yer için bk. Abdilber, *el-İntifâ*, 132.

olan önemli nitelikleri önemsizlerden ayırmak gerekir. En sonunda bu önemli nitelikleri diğerlerinden soyutlayarak birbirine bağlamaya ve şeyin, bu yolla tespit edilmiş olan “ayırıcı” niteliklerini bir sözcük ya da deyim ile ifade etmeye çalışılarak ortaya çıkan kavramlar içtihat, re’y, re’ye bağlı kıyâs ve istihsândır. Bu kavramların işlemleriyle (muhteva, tazammun) kaplamaları (şümûl, vüs’ât) arasında bir ilişki vardır. Ama buna rağmen kavramın işlemi kaplamından ayırmak gerekir. Kavramın işlemi demek, onun temsil ettiği nesnelerin ayırıcı niteliklerinin toplamı; kaplamı ise, bu kavramdan anlaşılan nesne ve olayların toplam miktarı, genişliği demektir. Yine kavramla ilgili olarak açıklığı, anlaşılabilirliği, içeriğinin ayırıcı niteliklerinin olmasıyla mümkündür. Böylelikle bir kavramı açık ve anlaşılır şekilde tanımlamak, onun içerik ve kaplamasını tayin etmek demektir. Kavramın içeriğine ne konmuşsa ancak o çıkartılır başka bir şey çıkartılmaz. Kavramın kaplamı ne kadar genişlerse işlemi de o kadar daralır. İstihsân kavramının işlem ve kaplamı da benzer bir şekilde düşünülerek ortaya konulmuş, yeri geldiğinde Kitâb’ı, akli (re’y içtihadı) temsil ettiği ortaya çıkmıştır. Buna göre İslam hukukunun bilimsel olarak saptanırken istihsânın mahiyetinde Kitâb kapsamında akılla birlikte değerlendirildiğinde, sübjektif ve yapay tanımların istihsân içinde var olduğu ayrıca tespit edilmiştir. Ancak bunun yanında objektif yanlarının sübjektif yanlarından daha güçlü olduğu Kitâb’ın akla verdiği değerle ortaya çıkmıştır. Hukuk kavramı kararlılık göstermezse ve kavramların bir şeylerin kısaltması olduğu da düşünülürse bir hukuk idesini bünyelerinde taşıdığını unutmamak gerekir. Bu anlamda istihsânın birçok anlamı temsil ettiği tarihi bir gerçektir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdi, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. M. Ali en-Neccâr - Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: yy, 1965.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar, 2003.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*. İstanbul: yy, 1305.
- Attâs, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*. çev. Mahmut Erol Kılıç. İstanbul: İnsan, 1989.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*. Ankara: yy, 1995.
- Aydın, S Mehmet, *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2007.
- Beyâzizâde, Kemaleddîn, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*. thk. M. Zâhid el-Kevserî. İstanbul: yy, 1949.
- Beyhakî, Ahmed İbn Huseyn İbn Alî İbn Mûsâ Ebû Bekir, *Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, 10 cilt. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, İstanbul: 1989.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cevherî, İsmâil İbn Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhü'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Kâhire: yy, 1984.
- el-Cûzû, Muhammed Ali, *Mefhûmü'l-akli ve'l-kalbi fi'l-Kur'âni ve's-sünne*. Beyrut: Darü'l-İlm, 1983.

- el-Cürcânî, Alî İbn Muhammed, *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, III. Baskı, 1988.
- Dârakutnî, Alî İbn Ömer Ebu'l-Hasen, *Sünen*. thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Döndüren, Hamdi, "Akıl", *DİA*. İstanbul: 1989.
- Descartes, R. *Aklın İdaresi İçin Kurallar*. çev. M. Karasan. İstanbul, yy, 1977.
- Ebû Dâvûd, Süleymân İbn Eş'âs es-Sicistânî, *es-Sünen*. "Salât, 60. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ty.
- el-Esbehânî, Ahmed b Muhammed el-Medîni Ebu'l-Mûsâ (ö. 581), *el-Mecmûu'l-muğîs fî garîbi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Abdulkirim el-Azbevî. 3 Cilt. Suud: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, İhyau't-Türasi'l-Arabî, 1986-1988 (1406-1408).
- el-Ezdî, Ebû bekr Muhammed b el-Hasen b Dureyd el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheratü'l-luğa*. thk. Remzi Münir Ba'labekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî li'l-Melâyin, 1987.
- Ergül, Adem, *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat*. İstanbul: yy, 2000.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halil b Ahmed b Amr b Temim (ö. 175/791), *Kitâbu'l-ayn*. VIII cüz, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semirâî. 8 Cüz. Yy: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, ty.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b Umar b el-Hasen b el-Huseyn Hâtibu'r-re'y (ö. 606), *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- el-Fârâbî, Ebû İbrahim İshak b İbrahim b el-Huseyn (ö. 350), *Mu'cem dîvânî'l-arabî IV*, thk. Ahmed Muhtar Ömer. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Dâri's-Şa'bî li's-Sehâfe ve't-Tibâa ve'n-Neşr, 2003.
- el-Firuzabadi, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (817/1415), *el-Kamusü'l-muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005 (1426).
- Gardner, Howard, *Zihin Çerçevesleri Çoklu Zekâ Kuramı*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Alfa, 2004.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Şerefü'l-akli ve mâhiyyetuhû*. Beyrut: 1986.
- el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: 1990.
- el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın. Kayseri: 1994.
- Goleman, Daniel, *Duygusal Zekâ*, çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık, 1998.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi 1998.
- el-Harizmi, Ebû Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf (387/997), *Mefatihü'l-ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyari. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989.
- el-Herevi, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher Ezheri (370/980), *ez-Zahir fî garibi elfazi'li-imam eş-Şafii*. thk. Misa'd Abdulhamid es-Sa'denî. Yy: Dâru't-Talâî', ty.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris İbn Zekeriyâ, *Mücmelü'l-Luğa*. thk. Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b Ali Ahmed b Saîd ez-Zâhirî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ty.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbnü's-Sikkît; Ebû Yusuf b İshak el-Huzitânî (ö. 244/8585), *Islahu'l-mantik*. thk. Muammed Merib, Yy: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2002 (1423).

- İbn Düreyd, Ebû Bekr İbn Muhammed İbn Hasen, *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzi Münîr. Beyrut: 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemü mekâyisü'l-lüga*. thk. Şehâbeddîn Ebû Amr. Beyrut: 1994.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b Muhammed b Muhammed (ö. 808), *Târîhu İbn Haldûn (Dîvânu'l-mübtedâ ve'l-haber fi târîhi'l-arab ve'l-berber ve men âsarahum min zevî'se'nî'l-ekber*. thk. Halil Şahâde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988 (1408).
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî İbn İsmâîl, *el-Muhassas*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- el-İsfehânî, Râgıb, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerî'a*. Kahire: 1973.
- el-İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman, 1986.
- Karadeniz, Osman, "Akıl-Vahiy İlişkisi", *DİD*, 33/4.
- Leibniz, G. W. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*. çev. Hüseyin Batu. İstanbul: 1986.
- el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: 1979.
- el-Mâverdü, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. thk. Yâsin Muhammed. Beyrut: 1995.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*. İstanbul: 1968.
- el-Muhâsibî, Hâris İbn Esed (öl. 235/890), *Şerefü'l-akl ve mâhiyetuhû*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: 1986.
- Platon, *Diyaloglar (Sokrates'in Savunması Üzerine)*. çev. Teoman Aktürel. Yy: Remzi, ty.
- er-Râzî, Muhammed İbn Ebî Bekir İbn Abdilkâdir, *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Mahmûd Hâtır. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995.
- Saîdî, Abdülfettâh, *el-İfsâh fi fikhî'l-luğa*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, II. Baskı, 1964.
- es-Sâlih, Subhî İbrahim, *Dirâsâtun fi'l-fikhî'l-luğa*. Yy: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1960 (1379).
- Sezik, Nejat, *Smırsız Beyin Gücü*. İstanbul: Hayat, 2001.
- Sipahi, Yıldırım, *İslam Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsân Delili*. İstanbul: Yay, 2018.
- Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ensar, 2011.
- Yakıt, İsmail, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi." *SDÜİFD*. Isparta: sayı: 1, 1994.
- Zebîdî, Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Alî Şirî. Beyrut: yy, 1994.
- Weisinger, Hendrie, *İş Yaşamında Duygusal Zekâ*. çev. Nurettin Süleymangil. İstanbul: MNS, 1998.
- Weiss, Donald H., *Bellek Güçlendirme Teknikleri*. İstanbul: Rota, 1993.