

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

İMAN VE BİLGİ

Dr. Ahmet CEYLAN*

İman kavramında inanan insan ve inanılan nesne arasında inanç, güven ve teslimiyete dayalı bir ilişkinin varlığı dikkat çekicidir. Nitekim iman kavramının geçişli veya geçişsiz olma durumuna göre kazandığı farklı anlamlar bunu ortaya koymaktadır: Geçişsiz durumda iman, *emin olmak, esenlik içinde olmak, sükûna ulaşmak, kuşku ve sıkıntıdan uzak bir şekilde kalbin itimat, huzur ve güven içinde olması* gibi anlamlara gelir. Geçişli olduğunda *emân vermek, güven vermek, itimat etmek, doğrulamak, emin kılmak, tasdik etmek, doğruluğunu kabul ve itiraf etmek* gibi anlamlar kazanır.¹ Görüldüğü gibi geçişsiz olduğunda iman esaslarına inanan kişinin emin olması, huzur ve güven bulması, kalbinin her türlü şek, şüphe ve kuşkudan kurtulması; geçişli durumda inanılması için peygamber tarafından bildirilen hususların doğruluğunu kabul etmek, bu konuda peygamberi tasdik etmek, tebliğ ettiği konularda onu doğrulamak, itimat edip teslim olmak söz konusudur.

Konunun amacını aştığından, artma, eksilme, imanın pratik değeri, kalb fiilleriyle olan ilişkisi, etik boyutu gibi bilgi dışında kalan imanla ilgili problemlere girmek istemiyoruz. Ancak kelâmî açıdan tarihî köklerini araştırdığımızda, iman-bilgi ilişkisini en çok vurgulayan kişinin Cehm b. Safvân olduğu görülmektedir. O'na göre iman, Allah, peygamberleri ve onlardan gelenleri bilmek (marifet), küfür ise bunu bilmemekten (cehl) ibarettir.² Bu görüşe ilişkin kaydedilecek en önemli nokta iman tanımında marifet/içsel bilgiye yapılan vurgudur.³

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi
¹ bkz. Meş'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyra, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1409/1989, 1. bs., V, 175 vd.; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Menşûrât-ı Şerîf Rıza, Kum, 1415/1373, 2. bs., VIII, 322 vd.; a. mlf. *Kitâbu-Ta'rîfât*, tsz. byy., 40; Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn: Mâturîdiyye Akaidi*, (Arapça Metni ile birlikte), trc. Bekir Topaloğlu, D. İ. B Yay., Ank., 1980, 87 vd.

² Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, 132; Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrût, tsz., 211; Ğassân el-Kûfî, Ebû Sevbân, Ebû Mu'âz et-Tümenî ve Sâlih b. 'Amr es-Sâlihî, imanın bilmekten ibaret olduğu konusunda Cehm ile benzer görüştürdüler. bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkarîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Beyrût, tsz., 141, 142, 144, 145. İzutsu, Cehm b. Safvân'ın imanla özdeşleştirdiği marifet kavramının Arapça'da *mistik tür bilgi* için kullanıldığını, buna karşın *analitik tür bilginin ilim kavramı* ile ifade edildiğini vurgular. Bununla birlikte Mürcîiler'in iman tanımlarında genellikle *marifet* sözcüğünü kullanmayı tercih etmeleri ve bunu yaparken ona *ilm* anlamını vermelerini son derece kayda değer olarak değerlendirir. Ancak Mürcîiler sistematik filozoflar olmadıkları için bu tür bir analizi fazla ileri götürmeyi tehlikeli görür. Fakat rahatlıkla onların bilgi anlayışının *özcü türde*, yani genellikle *aklın faaliyeti ile elde olunabilecek bir tür bilgi* olduğunun söylenebileceğini belirtir. bkz. Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984, 133-4.

³ İzutsu, a.g.e., 120. İzutsu, Cehm b. Safvân'ın iman-bilgi ilişkisinde imanı bilgi ile

İmam-ı Azam Ebû Hanife ise, bilgi boyutunu tasdik ile tahsis ederek imanı, kalb ile tasdik, dil ile ikrar olarak tanımlamıştır.⁴ İbn Teymiyye'ye göre iman, inanılması gereken ne varsa bunlar hususunda ayrıntılı bir bilgiyi ve bir emniyet hissi ile mutlak bir kanaatin yanında kalbî ve bedenî amelleri de içerir.⁵ Buna göre bir kavram olarak iman, Peygamber tarafından getirildiği, zorunlu bir bilgi ile bilinen hususların icmâlen ve tafsîlen doğruluğunu kabul ve tasdik etmektir.⁶

İman kavramına ilişkin bu kısa açıklamadan sonra, bilgi kavramının açıklanması önem kazanır. Hemen klasik kelâm kitaplarının çoğunda *bilgi teorisi*, zorunlu olarak ele alınan ilk kelâmî problem olma özelliğine sahiptir.⁷ Bu bağlamda iman ve bilgi, ilk dönemden itibaren birbirleriyle ilişkilendirilen iki önemli problem olagelmıştır. Nitekim bilgiye ilişkin yapılan ilk tanımlarda bilginin inaçla (itikad) tanımlandığı⁸, ilim-marifet-kalb-iman-taklit kavramlarının beraber değerlendirildiği, imanın bilgisel bir gerekçesinin olduğu, özellikle Allah'ın varlığına inanmanın istidlâle dayanan bilgisel temelini işlendiği⁹, iman esaslarını anlama ve anlaşılır kılmada beş duyu, akıl ve doğru haberin bilgi kaynağı olarak değerlendirildiği görülmektedir.¹⁰

Böyle bir gayretin içine girilmesinde temel faktörlerden birisinin Kur'ân olduğunu burada vurgulamamız gerekir. Çünkü Kur'ân'ın kendisi,

tamamen özdeşleştirdiği, dolayısıyla imanın marifet dışında hiçbir şey olmadığı şeklindeki değerlendirmesini "hiç kuşkusuz tam bir entelektüel rasyonel tavır" olarak değerlendirir. bkz. İzutsu, a.g.e., 130.

⁴ Ebû Hanife, "el-'Âlim ve'l-Muteallim", İmam Azam'ın Beş Eseri, (Arapça metinleri ile birlikte basılı), çev. Mustafa Öz. Arapça metin. 18; "el-Fıkhu'l-Ekber", Arapça Metin. 74; krş. Eş'ârî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. 138; Şehristânî. *el-Milâl*, 141; İmam Mâtürîdî de benzer görüştedir. bkz. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf, İstanbul. 1979, 380.

⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman, Mecme'u'l-Fetâvâ* içinde. Suudi Arabistan. tsz.. VII. 5-52: İzutsu. a.g.e., 100.

⁶ Taftazânî. *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 176; Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. VIII. 323.

⁷ Fazlur Rahman. *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Selçuk Yay., İst.. 1993, 135.

⁸ Bu bağlamda *Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi* (ö. 319/931)'nin bilgiyi, "objeye/maluma olduğu gibi inanma", Ebu'l-Mu'in.en-Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay. D. İ. B. Yay.. Ankara. 1993, I. 9. *Ebû Hâşim'in*, "Kalben mutmain olarak objeye olduğu gibi inanma", Nesefî, a.g.e., I, 9; Taftazânî, a.g.e., I, 193; İmamul-Harameyn el-Cüveynî. *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Es'ad Temîm, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 2. bs., Beyrût, 1992, 34; George F. Hourani. *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971, 17-2; *Ebû Ali el-Cübbâi'nin*, "zorunlu veya istidlali bir bilgiye dayanarak objeye olduğu gibi inanma" şeklinde tanımladıkları görülmektedir. Nesefî. a.g.e., I. 10; Cüveynî. a.g.e., 34: 'Adudu'd-Dîn el-İcî. *el-Mevâkıf*, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, tsz., 10.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Nesefî. *Tebşîratu'l-Edille*, I. 12, 13, 34 vd.; Mâtürîdî. *Kitâbu'l-Tevhîd*, 3-29; Fahreddîn Râzî. *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1987, 71 vd.; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I. 262 vd.; Kemaluddin Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâtü'l-İmâm*, 1949, İst., 75 vd.; Nitekim Nazzâm'ın, bilgiyi tanımlarken, kalb-vicdan ve itikad, Bakillânî'nin de bilgi-marifet-iman arasında ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Nesefî. *Tebşîratu'l-Edille*, I. 12, 13; krş Cüveynî. *İrşâd*, 33; İcî. *Mevâkıf*, 10; Sâbûnî. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, 19-23.

¹⁰ Mâtürîdî. *Kitâbu'l-Tevhîd*, 4-11; Cüveynî. *İrşâd*, 25 vd.; Nesefî. *Tebşîratu'l-Edille*, I. 13; Sâbûnî. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, 16 vd.; Fahreddîn Râzî. *Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay. A. Ü. İ. F. Yay.. Ankara, 1978, 16.

inanması için insana sunduğu inanç prensipleri için aklî gerekçeler sunmaktadır. Kur'ân, bu gerekçeleri kendi anlam düzeni içerisinde oluşturduğu fonksiyonel bir akıl üzerinde temellendirmektedir. Nitekim aktiviteden uzak, âtil, işlev görememeye işaret edebilecek isim ya da master kipinde akıl kavramını Kur'ân'ın hiç kullanmaması¹¹, buna karşın kendi epistemik sistemi içerisinde müspet açıdan devamlı faal olan, çalışan, fonksiyon icra eden eylem kipinde fonksiyonel bir akıl kavramını kullanması bunu açıkça göstermektedir. Bu bakımdan Kur'ân'ın, aklını kullanma, anlama, düşünme, ibret alma ile ilgili olarak sürekli eylem kipini kullanması çok önemlidir.¹²

Bu açıdan Kur'ân perspektifinden değerlendirildiğinde, inanç esaslarının aklî dayanaklarının bulunduğu ve bunlara inanmakla sorumlu tutulan insanın, en azından inanmasını sağlayacak rasyonel yeteneğinin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın inanılmasını istediği her konu makaûldür, aklın temel prensipleriyle çelişme durumunda değildir, aksine küfür ve şirk irrasyoneldir. Nitekim Kur'ân, şirki büyük bir cehalet, beysizlik, akılsızlık ve zulüm olarak nitelemekte, iman mantığını kavrayamayanları, duyularını kullanamayan hayvanlardan daha şaşkın yaratıklar³ diye yermektedir.¹³ Buna karşın, inanç prensiplerini kabul edenleri aklını çalıştıran, ibret alan, ahlâklı, üstün meziyetli kişiler olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan Kur'ân'ın iman esasları üzerinde önemle durduğu, açıklamalar getirerek konuyu aklî açıdan temellendirdiği, dolayısıyla inanç esaslarını açıkça aklî tartışmaya açtığı bir gerçektir.¹⁴

Bu tartışmada her biri kendi çapında bir âlem olan insan, *enfüs*/özvarlığı ve *âfâk*/dışvarlık hakkında düşünmeye, gözlem yapmaya, bu

¹¹ Kur'ân'da isim ya da master kipinde akıl sözcüğünün kullanılmadığı konusunda bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfâz'il-Kur'âni'l-Kerim*. Çağrı Yay., İstanbul, 1986, 468-469.

¹² bkz. Bakara, 2/44, 73, 75, 242; Âl-i İmrân, 3/65, 118; En'âm, 6/32, 151; A'râf, 7/169; Yûnus, 10/16; Yûsuf, 12/2, 109; Enbiyâ, 21/10, 67; Mü'minûn, 23/80; Nûr, 24/61; Şu'arâ, 26/28 vdğr.

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

¹³ bkz. Bakara, 2/44; Nisâ, 4/135; Enfâl, 8/22, 121; Yûnus, 10/36, 43, 66; Tâhâ, 20/16; Enbiyâ, 21/66-67; Furkân, 25/43-44; Kasas, 28/50, 60; Sâd, 38/26; Zümer, 39/17-18; Câsiye, 45/23 vdğr.

¹⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*. Selçuk Yay., 3. bs., Ankara, 1992, 235-236; bkz. Fâtıma İsmail Muhammed İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-'Aklî*, el-Ma'hedu'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virginia, 1981, 198.

amaçla seyahat yapmaya, akıl yürütmeye, bilgi üretmeye, bununla inancını aklı bilgi ile temellendirmeye ve güçlendirmeye sık-sık davet edilmektedir.¹⁵ Kur'an'ın bu yaklaşımı, bilgi ile iman arasında çok sıkı bir ilişkinin olduğunu, inancın bilgiyle açıklanabilir olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın önerdiği enfûsî ve âfâkî verinin¹⁶ başta isbat-ı vâcib ve ahirete iman olmak üzere, inanç esaslarının haklı ve makûl sebeplerinin olduğu konusunda tefsir ve kelâm kitaplarında değerlendirilmiş olması, iman-bilgi ilişkisinin her zaman önemsendiğini göstermektedir.¹⁷

Kur'an'a dayanan bu yaklaşıma göre, iman gerçeklerini tek başına ve her yönüyle kavrayacak güçte olmasa bile aklın, ciddî ve dikkatli bir çaba ile iman gerçeklerinin anlaşılır ve kavranılır hâle gelmesini sağlayabilecek bir gücü olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Bu bakımdan iman esaslarının insan tarafından kabul edilmesini; birinci aşamada Kur'an'ın kendi iç epistemolojisine uygun olarak teşekkül eden akıl ve bu akıl sonucu değer kazanan bilgi ve bilişim sonucunda gaybe doğru gerçekleşen bir yol buluş, bir hidayet¹⁹, ikinci aşamada bu esasları içselleştirme, tahkike yükseltme şeklinde değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla salt taklit bir kenara bırakılacak olursa, Kur'an açısından İslâm inanç esaslarının kesinlikle rasyonel bir boyutunun olduğu ve bu rasyonalite içerisinde bu konuların tam anlamıyla kavranılır olmasa bile anlaşılabilir olma özelliğinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Burada Kur'an'ın önerdiği inanç esaslarının rasyonelliğinden maksat felsefe tarihinde pek çok nüansları bulunan rasyonalizmin öngördüğü bir rasyonalite değil; bu esasların fitrata uygun

¹⁵ Yukarıda geçen aklını kullanma/ta'akkul kipinden başka Kur'an, daha değişik kip ve ifadeler kullanarak ısrarla insan, evren, toplum ve olaylar üzerinde düşünmeye, akıl yürütmeye çeşitli şekillerde teşvik etmektedir:

- 1- İbret alma, ders çıkarma, itibara alma/ibret konusunda bkz. Âl-i İmrân, 3/13; Yusuf, 12/111; Nûr, 24/44; Haşr, 59/2; Nâzi'ât, 79/26.
- 2- Gözlem yapıp doğru sonuç çıkarma amacıyla bakma/nazar konusunda bkz. En'âm, 6/11.
- 3- Basiretle bakma, eşya ve olayların arka plânını görme/tabassur konusunda bkz. A'râf, 7/179; Yûnus, 10/43; Zâriyât, 51/20-21.
- 4- Varlık ve olaylar hakkında derin düşünme ve tedbir alma/tedebbur için bkz. Nisâ, 4/82; Mû'minûn, 23/68; Muhammed, 47/24; Sâd, 38/29.
- 5- İnce düşünce ve anlayışa sahip olma/tefekkuh konusunda bkz. Tevbe, 9/81.
- 6- Derin düşünme/tefekkur konusunda bkz. Bakara, 2/266; Âl-i İmrân, 3/191; A'râf, 7/176; Yûnus, 10/24; Ra'd, 13/3; Rûm, 30/8; Sebe, 34/46.
- 7- Ders çıkarma, akılda tutma, hatırlama, sonuca bağlama/tezekkür konusunda bkz. Bakara, 2/269; En'âm, 6/26; Ra'd, 13/19; Nahl, 16/13; İsrâ, 17/41; Mû'minûn, 23/85; Zümer, 39/27.

¹⁶ Rûm, 30/21; Fussilet, 41/53; Şûrâ, 42/11; Zâriyât, 51/21.

¹⁷ Sözelimi bkz. Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebîr fî'd-Dîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, 'Âlemü'l-Kütüb, 1. bs., Beyrût, 1983/1403, 153 vd.; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, 1. 38 vd.; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 3. bs., Beyrût, tsz., XVII, 8-46; İcî, *Mevâkıf*, 266 vd.; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, D. İ. B. Yay., 6. bs., Ankara, 1992; İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A. Ü. İ. F. Yay., 3. bs., Ankara.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 4 vd.; Hasan Kâtipoğlu, *"Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi"*, O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7, Samsun, 1993, 16.

¹⁹ Bakara, 2/3.

düşen makûl sebeplere dayanması, insan aklının anlayabileceği gerekçelerinin olmasıdır.

Bu açıdan kesin aklî ilkeler çok önemli görülmelidir. Bunun önemsiz görülmesi bir bakıma dinin açıklamasını önemsiz görmek olacaktır. Her şeyden önce ahlâkî, hukukî ve dînî sorumluluk, rüşdüne ermiş, sağlam, sahih ve salim bir akla dayanmaktadır. Dolayısıyla bir dinin doğruluğu, zorunlu akıl ve mantık ilkeleri ve şahadet âleminin kesin verileriyle ters düşmemesine bağlıdır. Zira bunlara rağmen entelektüel faaliyette bulunmak, düşünce üretmek imkânsızdır. Eğer akla ve kesin mantıkî verilerine güvenilmeyecekse, bu, vahiy bilgisine de güvenmemeyi gerektirecektir. Böyle bir durumda Gazzâlî'nin de belirttiği gibi, "*Yalancı şahidin şahadetiyle doğrulanmış bir şeyin şahitliğinin doğruluğu nasıl bilinir?*"²⁰

Görüldüğü gibi hem rasyonaliteden, hem de enfûsî ve âfâkî verilerden ve bu verilerden hareketle gaybe iman söz konusudur. Pozitivist bilimsellik telkinlerinin kazandırdığı bir alışkanlıkla ilk bakışta bunlar arasında bir çelişki var gibi görünebilir. Ancak sırasında değinilen Kur'an eksenli akılla bu veriler, özellikle de psikolojik boyutu derin olan ahlâkî dayanaklar arasında hiçbir çelişki yoktur. Aksine Kur'an'ın öngördüğü rasyonalitede âfâkın başka bir ifade ile dışımızdaki objeye ilişkin tefekkürün yanında, enfûsün yani öz varlığımızın maddî ve manevî yapısının, hem insan psikolojisinin hem de ahlâkın çok önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda Kur'an'ın doğruladığı aklilik/rasyonalite kavramıyla, topyekün beşerî tecrübeden doğan fıtratın kabul ettiği metafizik, ontolojik, etik, olgusal her türlü bilgi kastedilmektedir.

Buna göre Kur'an'ın aklî açıklamalara yer vermesi, inanç esaslarına düşünsel açıdan yeni bir takım boyutlar getirmesi, iman esaslarının aklî dayanaklarının olduğunu, bu bakımdan rasyonellik açısından daha açık bir hâle getirdiğini, dolayısıyla inanç esaslarının rasyonaliteye ters düşmediğini, aksine salih amel yanında insanın bilgi ve bilişimle de imanını takviye etmesinin doğru olduğunu göstermektedir. Zira her bilgi tasdiki ve her bilgisizlik de inkârı gerektirmemekle birlikte, genellikle bilgi tasdik etmeye, cehalet ise yalanlamaya sürükleyen önemli bir faktördür.²¹ Bu nedenle istidlâl yoluyla imanın temellendirilmesi vacip kabul edilirken, Mutezile ve Matürîdîler peygamber gönderilmese de aklen Allah'a inanmanın gerekliliğini savunmuşlardır. Buna göre yerin ve göğün, kendi nefsinin ve başkalarının yaratılışını gözlemlediğinde, akli olan herkes, bir akıl yürütme sürecinden geçtikten sonra, muhakkak surette Yaratıcı'nın mevcudiyetinden haberdar olmak zorundadır.²²

Mahiyetleri farklı olsa da, iman ve bilginin ortak alan ve özellikleri vardır. Bu nedenle birbirlerinden etkilenmekte, bundan öte çoğu kere ayrılmaz bir birlikteliğe sahip olmaktadırlar. Bu bakımdan birer insan eylemi olan iman ve bilgi, birbirini besleyen iki kaynak konumundadır. Zira çoğu

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, "*Kanûnu't-Te'vîl*". *Mecmû'atu Resâilil-İmâm el-Gazzâlî* içinde, thk. Ahmed Şemseddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1986/1406, VII, 127.

²¹ Mâtürîdî, a.g.e., 381

²² Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 262; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 251 vd.; Beyâdî, *İşârât*, 82-83; İzutsu, a.g.e., 145. Bu düşünce Kur'an'ın, "*Biz size düşünebilenlerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?*" (Fâtır, 35/37) âyetine dayanır.

kere insan inanmak için bilgiye, bilgiye ulaşmak için de imana ihtiyaç duyar. Çünkü hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir şeye inanmamız söz konusu olmadığı gibi, henüz bir kabul aşamasında olmayan bir konuyu araştırıp bilgilenme ihtiyacı içinde olmak da söz konusu değildir. Öte yandan iman gerçeği olmaktan çıkmış ve bilgisel gerçekler haline gelmiş bilgilerimizi genel imana dayalı bilgi üstü prensiplere bağlamamızda yine inanç prensiplerinin önemli bir rol oynadığını görmekteyiz.

Bu açıdan akıl ile iman gerçeklerinin aynı kaynaktan beslendiğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, aklın gücünü aşkın alana yöneltmek, vahiy denilen zengin ve verimli alana ulaşmasını ve oradan beslenmesini sağlamak en doğru yaklaşım biçimi olacaktır. Çünkü iman ve akıl, birbiri için gerekli, biri diğerine destek verebilecek iki temel güçtür. Biri olmadan diğerinin güçlü olması imkânsız görünmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin "*Kim akli yalanlarsa, dini/şeriatı yalanlamıştır; zira dinin doğruluğu akıl ile ancak bilinmektedir*", "*Din ancak akıl ile sabit olmuşken, akıl din ile nasıl yalanlanabilir?*"²³ şeklindeki ifadelerinde akıl ve nakli bir bütün olarak değerlendirmesi çok yerinde bir tespittir.

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

Bu açıdan inanç esaslarının kendi epistemolojisi içerisinde rasyonel bir boyutunun olduğu, bu boyutun açıklanması ve anlaşılır kılınmasında metafizik, dinî, psikolojik tecrübe ve ahlâka dayanan açıklamalar kadar, insanın dış dünyaya ilişkin gözlem ve tefekkür gücü ile bunun sonucunda oluşan bilgi birikiminin de aynı derecede önemli olduğunu düşünüyoruz. Örneğin insanın gen haritasının çizilmesine ilişkin bilimsel veriler kimi dindarları Allah'ın ilim, kudret ve azameti karşısında hayret, haşyet ve hayranlığa düşürürken, kimi pozitivist ve ateist çevrelerde ise tanrıya karşı bir zafer olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu nedenle, bilgiyi onu üreten insanlarla veya o insanların içinde yer aldığı sosyo-kültürel ortamla kayıtlamak yanlış bir tutum değildir.²⁴ Çünkü bilginin nötr olmadığını, bilginin, bilgi gibi görünen muhteva ve tabiatla karıştırılabilir olduğu²⁵ bir gerçektir.

Çağdaş kelâmın önemli problemlerinden biri olarak düşündüğümüz İslâm'ın inanç esaslarına uygun bir epistemolojinin inşasında bilginin bu

²³ Gazzâlî, "*Kanûnu't-Te'vil*", VII, 126.

²⁴ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi yay. 2. bs., Konya, 1977, 54.

²⁵ Ziyâuddin Serdar, "*Bilimin Yeniden İslâm'a Yönelmesi*", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Emin Ertürk, sayı: 2, Ekim 1986, 94.

yönüne özellikle dikkat edilmelidir. Sosyo-kültürel ortamla karıştırılmış ve kesin bilimsel gerçeklermiş gibi takdim edilen bir kısım verilerden hareketle oluşturulan kuramlarla inanç esaslarının çeliştirilmesi veya bağdaştırılması çok yanlış bir tutumdur. Ayrıca bilimsel bilginin yanlışlanabilme özelliği de dikkate alındığında, bilimsel verilere dayanarak inanç esaslarını *kesin bir şekilde ispatlama ya da yanlışlama* iddiasında bulunmanın inanç açısından sakıncalı durumlar meydana getirdiği bir gerçektir. Bununla birlikte inanç esaslarının açıklanmasında, anlaşılır ve inanılabilir kılınmasında, bilimsel verilerin hiçbir katkısının olamayacağını savunmak da gerçekçi değildir. Bu bağlamda eğer iman gerçekleri ile akıl ilkeleri arasında görünüşte bir ayrım varsa, bunun başlıca sebebinin, insanın, gerçeklerin aşkın kaynağına ulaşabilmek üzere gerekli dikkat ve çabayı gösterememesinden, karşısına çıkan engelleri aşamaması olması kuvvetle muhtemeldir.²⁶

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

Bu nedenle gerek insanın ve gerekse evrenin gayesine ilişkin kesin soru ve düşünceler pozitif bilimler açısından bilimsel olamayacağı gibi, bu tür soru ve düşüncelerin kesin bilimsel ispatı da yapılamaz.²⁷ Muhammed İkbâl (1877-1938)'in de savunduğu gibi, tabii bilimler veya diğer bilimlerin temel özellikleri kısmî ve cüz'î olmalarıdır. Kendi mahiyet ve görevleri açısından Hakikat'le ilgili tek, kâmil ve mükemmel bir nazariye geliştirme gücüne sahip değildir.²⁸ Dolayısıyla her bir bilim kendi dar alanıyla ilgili olduğu için, ontik anlamda bütün varlığı kapsayan inanç alanlarını bilimsel metotlar dahilinde, bilimsel kurallar koyarak açıklama gücüne sahip değildir. O halde aşkınlık karakteri olan inanç esasları, olgusal alanla sınırlı olan bilimler tarafından tamamıyla incelenemez ve bilimsel kurallara bağlanamaz.²⁹

İmanın tasdik olarak tanımlanması ve İslâm'la ilişkilendirilmesi hattâ zaman zaman eşanlamlı olarak görülmesi³⁰, iman gerçeklerinin bilgiyi aşan boyutundan kaynaklanmaktadır. İmanda tasdik, yani kabul ve teslimiyet bulunurken, bilgide ise duyuların tecrübesine dayanarak aklın bir yargıya varması söz konusudur. Bu bakımdan ne kadar çaba gösterilirse gösterilsin,

²⁶ H. Kâtipoğlu, "Malebranche'ın Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", 20

²⁷ M. Henry Morris, *Yaratılış Modeli*, çev. Heyet, M. E. B. Yay., Ankara, 1983, 40: krş. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-Yâkîniyyâtî'l-Kevniyye*, Dâru'l-Fikr. 3. bs., Beyrut, 1974, 366-367.

²⁸ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar. Bir Yay., İst., 1984, 66.

²⁹ Bûtî, *Kübra'l-Yâkîniyyâtî'l-Kevniyye*, 367.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 393; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 327.

rasyonel bir sınırlandırmaya tabi tutulması imkânsız olan aşkın alana ilişkin iman esaslarının, bütünüyle ihata edilebilir ve anlaşılır kılınması mümkün değildir. Zira inanç esaslarına ilişkin makûl açıklamalar ne kadar anlamlı ve doyurucu olursa olsun, kendilerinde her zaman bir teslimiyet, bir iman payı eksik kalmaktadır. Bu durum bilginin hiçbir zaman iman seviyesine çıkamayacağını, aşkın alana ilişkin olduğunda bilginin kesinlikle eksik kaldığını göstermektedir. Bu bakımdan aşkın alana göre bilgisi çok az olduğundan insanın, dinde var olan her şeyi akıl ile tam olarak idrâk etmesinin mümkün olmadığını bilmesi, akıl üstü konuları tam olarak kavrama kuruntusuna kapılmaması gerekir.³¹

İnanca konu olan *alan*, empirik doğrulama ya da yanlışlamaya tabi tutulamaz. Dolayısıyla hiçbir bilim dalı, bilimsel olarak inanç esaslarından birinin yanlışlığını kesin bir şekilde ispatlama gücüne sahip değildir. Çünkü birbirleriyle ilişkileri olmakla birlikte pozitif bilimsel alanla, inanç sferi farklıdır.³² Eğer bilgisel bağlam ile inanç sferi birbiri içine tedahül ederse özelliklerini kaybederler. Örneğin, bir bilim adamı suyun iki hidrojen ve bir oksijen atomunun oluşturduğu moleküllerden meydana geldiğine *inanmaz*. Çünkü bu kesinleşmiş bir bilgidir ve empirik doğrulama yöntemleriyle defalarca ispatlanabilir bilimsel bir kesinlik kazanmıştır. Kesinleşmiş bir bilgi niteliği kazandığından, inanılan bir gerçek değil, duyuların kontrolünde tecrübe edilen, gözlemlenen *bilimsel bir gerçek* olmuştur. Bunun aksine, herhangi bir inanç esası ise gözlem ve deney yoluyla bilimsel bir gerçeklikmiş gibi, gözlemlenemez ve deneysel olarak ispatlanamaz. Eğer kesin bilimsel bir gerçeklik şeklinde ispatlanırsa, o inanç değerini kaybeder ve inanca konu olan bir nesne değil, bilimsel bir gerçeklik olma özelliğini kazanır. Bu demektir ki bu dünyada deney ve müşahedeye konu olan, imana konu olamaz. İmana konu olan gerçekler, ancak öte dünyada müşahedeye konu olabilecekler. Bu nedenle Kur'ân'da, imanın sahih olabilmesi için, imana konu olan gerçeklerin bu dünyada beş duyunun bilgisine konu olmaması gerektiği vurgulanmıştır.³³

Bu açıdan değerlendirildiğinde, bilimsel verilerden hareketle inanç esaslarını bütünüyle açıklığa kavuşturmak mümkün görünmemektedir. Böyle bir iddiada bulunmak gayb alanını küçültmek, basitleştirmek, onu dar olan şahadet âlemine sığdırmak olacaktır. Bu anlamda din ile aklın dolayısıyla inanç ile bilginin farklı sferlere ait olduğunu tekrar etmemiz gerekir. Ancak bu, ikisi arasında mutlak bir farklılık, çelişki ya da çatışmanın bulunduğu anlamına gelmez. Burada gerek akıl gücü ve gerek iman açısından yeterince olgunlaşmamış, bu yüzden ikisi arasındaki derûnî bağı kavrayamamış kimselerin, bunlardan birini diğeri adına mahkûm etmelerinin çok yanlış, hattâ tehlikeli sonuçlar doğurduğunu belirtmek gerekir.³⁴

³¹ Gazzâlî, "Kanûnu't-Te'vîl", VII, 126-127.

³² Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil". D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 1, İzmir, 1983, 40.

³³ İlgili âyetler için bkz. En'âm, 6/158; Yûnus, 10/51; Secde, 32/29; Sebe', 34/51-54; Mü'min, 40/83-85; Feccr, 89/23.

İmanın sahih ve inanana faydalı olabilmesi için, iman gerçeklerinin bilgi gerçeğine dönüşmeden önce inanılması gerektiği konusunda bkz. Nesefî, *Tebseratu'l-Edille*, I, 38-39; Zemahşerî, *el-Keşşâf*. Menşûrâtü'l-Belâğa. Kum, h. 1415, II, 72; IV, 182-183; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 6-7.

³⁴ H. Kâtipoğlu, "Malebranche'ın Felsefesinde Din-Akl İlişkisi", 10.

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

Böylesi bir durumda dinî taassup içinde olanların dünya hayatının gerçeklerinden kopmaları ve öldürücü bir taklitçilik içine düşmeleri kaçınılmazdır. Buna karşın bilimsellik adına imana konu olan gerçekleri inkâr edenlerin ufku, aktüel alanın dışına ulaşabilecek bütün yeteneklerini kaybedecek kadar daralacaktır. Oysa dinî inancı, en üst bir kesinlik bir yakın anlamında alındığı taktirde bu ikisinin çatışmayacağı,³⁵ aksine insanın önüne, ebediyete doğru açılmasına ve kâinat içerisindeki konumunu doğru bir şekilde değerlendirmesine imkân sağlayacak yeni ufuklar açacağı görülecektir.

Bu sakıncalar göz önünde bulundurularak, naklî verilerin yanında her tür bilimsel veriden, Kur'an'ın ifadesiyle şahadet âleminin verilerinden hareketle inanç esaslarının açıklanması, selim fitrat sahibi herkes tarafından kabul edilebilir bir sistematığe kavuşturulması, kısaca iman-bilgi ilişkisine dayanan yeni bir epistemolojini inşası gereklidir. Bunun inşasında klâsik kelâmın en çok başvurduğu diyalektik/cedel metodunun yetersiz olduğu bir gerçektir. Buna ek olarak Kur'an'ın da önerdiği gibi, ontolojik, metafizik, etik, psikolojik, olgusal ve tarihî tecrübeye dayanan her türlü veri, kısaca enfûsî ve âfakî bütün verileri bir bütünlük içinde kullanarak bu epistemolojinin inşasına çalışmak gerekir.

İslâm Düşüncesinde felâsife ve kimi mutasavvıfların inanç esaslarının açıklanmasında ve anlaşılabilir kılınmasında keşften hareketle insanın ruhi boyutuna ağırlık verdikleri, şahadet âlemine ilişkin verileri önemsiz gördükleri dolayısıyla bu alana ilişkin insanın aklî yönünü ihmal ettikleri; buna karşın çoğu kelâmcının salt diyalektik metoda bağlı kalarak, konunun psikolojik ve ahlâkî yanlarını ihmal ettikleri bilinmektedir. Oysa Kur'an'ın rasyonellik anlayışında akıl, nakil ve keşf birlikte hareket etmelidir. Çünkü dünya hayatı itibarıyla gaybe ait gerçekler olan imanî hakikatleri anlama ve anlaşılabilir kılmada istidlâlî akılla birlikte, sezgisel akla da ihtiyaç vardır.³⁶ Bunlardan birinin dışlanması konunun yanlış ya da eksik anlaşılmasına sebep olacaktır. Din-akıl ilişkisinde, sadece dinin akla değil, aklın da dini anlamada yardımcı olduğu bir gerçektir.³⁷ İslâm düşünce tarihi boyunca Müslüman düşünürler arasında bu bilgi kaynaklarından bir kısmını ölçü alıp diğer bir kısmını ret etme temayülleri sonucunda meydana gelen mücadelelerde onulmaz yaraların açılmasına ve beşerî tecrübenin

³⁵ Martin Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevî Bunalımı*, çev. Ufuk Uyan, İnsan Yay., İst., 1989, 8-9.

³⁶ Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., I. bs., İst., 1996, 132.

³⁷ H. Kâtipoğlu, "Malebranche'ın Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", 15.

bölünmesine sebep olunmuştur.³⁸ Gerçekten bir insan inanırken kendisini vicdanından, iç dünyasından, ahlâkî değerlerinden, aklından hattâ sanat ve estetikten koparması mümkün değildir. Bunları inançtan tamamen soyutlamak, inancın açıklanmasında zafiyetin meydana gelmesine ve inançta bölünmeye yol açar. Nitekim klâsik dönemde kılı kırk yaran bir kelâmcının tutumunun bir mütasavvıfa, mutasavvıfın tutumunun da ehl-i hadîsten birine irrasyonel görünmesinin temelinde, beşerî tecrübenin bölünmüşlüğü vardır. Bu bakımdan, inancın rasyonelliğinin yeniden ve daha güçlü bir şekilde inşa edilebilmesi, Kur'ânî manâda ilim ve hikmetin inşasına bağlıdır."³⁹

İnanç esasları açıklanırken bu bilgi kaynaklarından hiçbirine teslim olarak diğerlerinin dışlanmaması, naklin yanında her türlü aklî veriden yararlanılması gerekir. Gerçekte vahyin ilhamından uzak bir doğanın fısıltısı doğrultusunda düşünmek, insanı açmazların girdabına sürükleyebileceği gibi, selim fitratın gereği olan tefekkürü ve akıllı bir kenara iterek iman etmek de insanı kör taassubun girdabına yuvarlayabilir. Bu tehlikelerin farkında olarak, selim fitrata dayanan bir akıl ile imana konu olan gerçekleri anlamak ve anlamlandırmaya çalışmanın, insan için olmak ya da olmamak derecesinde önemli olduğunu, dolayısıyla hem vahyin hem de aklın prensiplerine kayıtsız kalınmaması gerektiğini, aksine insanın her türlü etkinliğinde bu ilkelerin yol gösterici olduğunu ortaya koymak gerekir.

³⁸ Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", 20-21.

³⁹ Mehmet Aydın, a.g.m., 21; İslâm Düşüncesinde Beyân. Burhân ve İrfân şeklinde ortaya çıkan bu bölünmüşlüğü'nün sebepleri ve yol açtığı olumsuz sonuçlar hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay. İst., 1997, 185 vd.