

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

DÜŞÜNCE TARİHİNDE
İNANCIN RASYONELLİĞİ BAĞLAMINDA
AKIL-KALP İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Ümmünur YURTSEV

DENİZLİ, 2022

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**DÜŞÜNCE TARİHİNDE
İNANCIN RASYONELLİĞİ BAĞLAMINDA
AKIL-KALP İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ümmünur YURTSEV

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı: Din Felsefesi

“Bu tez sınavı 20/07/2022 tarihinde yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	BAŞARILI
Prof. Dr. Hülya YALDIR	BAŞARILI
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK	BAŞARILI

BEYAN

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırılmasının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Ümmünur YURTSEV

ÖNSÖZ

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin ilk başlarında, “İnsan akıllı bir varlıktır, doğal olarak bilmek ister”, der. Gerçekten de insan varoluşuyla başlayan süreçte tecrübe ettiği, algı alanına giren her şeyi anlamak, anlamlandırmak, daha öz ifadesiyle bilmek istemiştir. Bu bilme salt rasyonel bir bilme değil aynı zamanda psikolojik, sosyolojik ve duygusal boyutu da olan bir zihin aktivitesidir. Dolayısıyla sadece deneyin, duyumun konusu olan şeyleri değil, aynı zamanda metafizik alanı ilgilendiren konuları da içerir. Bu anlamda en önemli konulardan biri, hiç şüphesiz aşkın âlemin konusu olan kutsal varlıkla kurulan ilişki sonucu ortaya çıkan inançtır. Özellikle inancın epistemik değeri meselesi tarihsel süreçte en çok tartışılan konu olmuştur. Temelde akıl, kalp, sezgi ve rasyonellik gibi kavramlar çerçevesinde şekillenen inancın epistemik değeri tartışmaları, güncelliğini halen devam ettirmektedir.

Bu çalışmanın amacı düşünce tarihinde akıl-kalp ilişkisine dair yapılan tartışmaları ve kalbe yüklenen bilişsel yetiyi din felsefesi bağlamında ele almaktır. Çalışmada Yahudi, Hristiyan ve İslam düşüncesinde akıl ve kalp kavramalarının ne anlama geldiği açıklandıktan sonra akıl ve kalbin inanç ile ilişkisi hakkındaki tartışmalar ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmanın konusunun belirlenip hazırlanmasına kadar tüm süreçte kıymetli desteklerinden dolayı danışman hocam Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK’e teşekkür ederim.

Ümmünur YURTSEV

Denizli/2022

ÖZET

Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Düşünce Tarihinde İnancın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi

Tezin Yazarı: Ümmünur YURTSEV

Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK

Kabul Tarihi: 20 Temmuz 2022

Sayfa Sayısı: ix + 90

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Bilim Dalı: Din Felsefesi

Düşünce tarihinin en önemli konularından olan akıl-kalp ilişkisi güncelliğini halen korumaktadır. Varoluşun kaynağını Tanrı'ya dayandıranlar açısından, inanç kavramından hareketle ortaya çıkan tartışmaların temel sebebi bunun epistemolojik bir problem olmasıdır. İnanç temellendirme sorunu olarak ortaya çıkan problem, akıl ve iman kavramı etrafında şekillenmiştir.

Bu çalışmada, düşünce tarihinde inanç, akıl ve kalp kavramları etrafında yapılan tartışmalar din felsefesi bağlamında ele alınmıştır. Bunu yaparken akıl ve kalp kavramlarının ne anlamlara geldiği, düşünce tarihinde nasıl kullanıldığı ve hangi sisteme temel oluşturduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnanç, İman, Akıl, Kalp.

ABSTRACT

Pamukkale University Institute of Islamic Sciences

Abstract of Master Thesis

Title of the Thesis: The Mind-Heart Relationship in the Context of the Rationality of Belief in the History of Thought

Author: Ümmünur YURTSEV

Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK

Date: 20 July 2022

Nu. of pages: ix + 90

Department: Philosophy and Religious Sciences

Subfield: Philosophy of Religion

The mind-heart relationship, which is one of the most important issues in the history of thought, still maintains its topicality. The main reason for the debates arising from the concept of belief is that the source of existence is based on God. Because this is an epistemological problem for them. The issue of grounding the belief was shaped around the concept of reason and faith.

In this study, the debates around the concepts of belief, reason and heart in the history of thought are discussed in the context of philosophy of religion. While doing this, what the concepts of reason and heart mean, how they are used in the history of thought and which system they form the basis of were evaluated.

Keywords: Belief, Faith, Reason, Heart.

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
Çalışmanın Konusu ve Önemi	2

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL-KALP İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1.	Akıl.....	4
1.1.1.	Aklın Tanımı ve Mahiyeti.....	4
1.2.	Kalp.....	7
1.2.1.	Düşünce Tarihinde Kalp Kavramı	7
1.2.2.	Kalbin Tanımı ve Mahiyeti	8
1.2.3.	Kalp Kavramıyla İlişkili Kelimeler.....	9
1.2.3.1.	Sadr	9
1.2.3.2.	Fuâd.....	11
1.2.3.3.	Lübb	12
1.2.3.4.	Nefis	13
1.3.	İnanç.....	15
1.3.1.	İnancın Tanımı ve Mahiyeti.....	15
1.4.	İman.....	17
1.4.1.	İmanın Tanımı ve Mahiyeti.....	17

İKİNCİ BÖLÜM

YAHUDİ DÜŞÜNCESİNDE AKIL-KALP İLİŞKİSİ

1.1.	Yahudi Düşüncesinde “Kalp” Kavramı	20
1.2.	Yahudi Düşüncesinde “Akıl” Kavramı	23
1.3.	Yahudi Düşüncesinde İnanç ve Akıl-Kalp İlişkisi.....	28

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BATI HRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNDE AKIL-KALP İLİŞKİSİ

2.1.	Batı Hristiyan Düşüncesinde “Kalp” Kavramı	36
2.2.	Batı Hristiyan Düşüncesinde “Akıl” Kavramı	38

2.3.	Batı Hristiyan Düşüncesinde İnanç ve Akıl-Kalp İlişkisi	39
2.3.1.	Akılcılık	42
2.3.1.1.	Katı Akılcılık.....	42
2.3.1.2.	Eleştirel Akılcılık	44
2.3.2.	İmancılık	46
2.3.2.1.	Katı İmancılık.....	46
2.3.2.2.	İlimli İmancılık.....	49

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKIL-KALP İLİŞKİSİ

3.1.	İslam Düşüncesinde “Kalp” Kavramı	60
3.2.	Kur’an ve Hadis Metinlerinde Akıl-Kalp İlişkisi.....	62
3.2.1.	Kur’an’da Akıl-Kalp İlişkisi	62
3.2.1.1.	Kur’an’da Akıl ile İlgili Ayetler	63
3.2.1.1.1.	Tefekkür	63
3.2.1.1.2.	Tezekkür.....	64
3.2.1.1.3.	Tedebbür	65
3.2.1.2.	Kur’ân’da Kalp ile İlgili Ayetler.....	66
3.2.2.	Hadis Rivayetlerinde Akıl-Kalp İlişkisi.....	68
3.3.	Kelamda Akıl-Kalp İlişkisi	69
SONUÇ		81
KAYNAKÇA		83

KISALTMALAR

- b. : Bin, İbn (Oğlu)
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
çev. : Çeviren
ed. : Editör
Hz. : Hazreti
İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi
m.ö. : Milattan önce
s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
trans. : Çeviren
vd. : ve diğerleri
vb. : ve benzeri

GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca Tanrı inancı, insanları meşgul eden önemli konulardan biri olmuştur. Varoluşun amacını sorgulamaya başlayan insan kendisinden ve evrenden hareketle zaman zaman bu varoluşun kaynağını kutsal bir varlığa dayandırırken, birçoğu da fiziki âlemden hareketle var olanı olduğu gibi tanımlayarak aşkın bir varlığa ihtiyaç duymamıştır. Varoluşun kaynağını Tanrı ile anlamlandıran insan kutsalla kurmuş olduğu ilişkinin neticesinde oluşturduğu inancını rasyonel temellerle izah etmeye çalışmıştır. Bu inancın merkezi zaman zaman kalp olarak ifade edilirken, çoğu zaman da akılla temellendirilmiştir. İnancın merkezini kalp olarak görenler açısından iman salt teslimiyet ve güvene dayanan duygusal bir tasdiki ifade ederken, akli merkeze koyanlar açısından Tanrı'ya olan inanç rasyonel bir tasdik sürecidir. Öyleyse kalp, bilinen yaygın kanaatin aksine, insan bedeninde sadece kanı pompalayan bir organ değil, aynı zamanda psikolojik/duygusal davranışlara etki eden merkezin adı olarak da isimlendirilmektedir. Bu bağlamda inancın merkezine kalbi koyanlar açısından kalbin tek bir işlevinden değil, çok boyutlu yönünden bahsedebiliriz. Keza inancın merkezine akli koyanlar için de aynı şeyi söyleyebiliriz.

Bu tezin seçmiş olmamızın nedeni akıl-kalp ilişkisine dair yapılan çalışmaların genellikle konu ve kişi merkezli olarak ele alınmasıdır. Bu nedenle düşünce tarihinde akıl-kalp ilişkisinin ele alınışı ve hangi sisteme temel oluşturduğunu din felsefesi bağlamında değerlendirmek, tezimizin başlıca amacını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için akıl, kalp, inanç ve iman kavramlarının düşünce tarihinde hangi anlamda kullanıldığı ele alınacaktır. Bu bölüm akıl-kalp ilişkisi bağlamında ortaya çıkan görüşlerin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, Yahudi düşüncesinde akıl ve kalp kavramlarının tanımı yapıldıktan sonra inanç ile ilişkisi değerlendirilecektir. Bu bağlamda Yahudi düşüncesinin gelişiminde öne çıkan İskenderiyeli Philo, Said b. Yusuf el-Feyyumi, İbn Meymûn ve Spinoza gibi filozofların akıl-kalp ilişkisi hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Batı Hristiyan düşüncesinde akıl-kalp ilişkisi ele alınacaktır. Bu bölümde akıl ve kalp kavramlarının Hristiyanlık içinde ele alınışı ve inanç ile ilişkisi değerlendirilecektir. Burada akıl-iman tartışmalarının başladığı Patristik dönem, dini bakış açısının hâkim olduğu Batı Orta Çağ'ı ve tartışmaların zirve yaptığı Aydınlanma Dönemi ele alınacaktır. Özellikle Aydınlanma döneminde ortaya çıkan temel yaklaşımlar akli merkeze alanlar, inancı/kalbi merkeze alanlar ve orta yolu bulmaya çalışanlar olmak üzere üç başlık altında değerlendirilecektir. Bu anlamda akli merkeze alan W. K. Clifford, Karl Popper ve inancı/kalbi merkeze alan St. Augustinus, Tertullian, Pierre Bayle, Soren Kierkegaard ve Blaise Pascal gibi filozofların akıl-kalp ilişkisi hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde ise İslam düşüncesinde akıl ve kalp kavramlarının ne anlama geldiği, ayet ve hadislerdeki kullanım şekli ele alınacaktır. Bu bölümde Kur'ân'ın kalbe akıl, irade ve sorumluluk yükleyerek onu muhatap alması ve İslam düşüncesinde kalbin önemi değerlendirilecektir. Özellikle kelim ilminde tasdik kavramı etrafında şekillenen akıl-kalp ilişkisi, inanç önermelerinin kabul veya reddedilmesinde aklın rolü ve imana götüren akıl yürütme sürecinin nerede gerçekleştiği ele alınacaktır. Konunun kapsamlı olmasından dolayı bu bölümde çalışmamız din felsefesi alanında sınırlandırılarak Kur'an ayetlerinde ve kelimî düşüncede akıl-kalp ilişkisi değerlendirilecektir.

Çalışmanın Konusu ve Önemi

Düşünce tarihinde felsefi hareketlerin hep birbirleriyle etkileşim içerisinde olduğu görülmektedir. Ortaya koyulan düşünce kendinden önceki fikirlerden etkilendiği gibi kendinden sonra gelenleri de etkilemiştir. Her dönemde farklı fikirlerin ortaya çıktığı din felsefesi alanındaki gelişmeleri ortaya koymak için öncelikle inanç ve akıl kavramlarının ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Bu bağlamda hakkında çokça tartışmalar yapılmış olan inanç kavramı, varoluşun kaynağını Tanrı'ya dayandıranlar açısından epistemolojik bir problem haline gelmiştir. İnancı temellendirme sorunu olarak ortaya çıkan sorun akıl, iman ve bunların bulunduğu yer etrafında şekillenmiştir. Kalbin akledebilme, irade ve inanma yetisine sahip olup olmadığı, inanç açısından bir bilgi kaynağı olup olmayacağı konusu düşünürleri meşgul etmiştir. Bu nedenle çalışmamızda akıl-kalp arasındaki ilişkinin din felsefesi açısından nasıl ele alındığını değerlendireceğiz.

Düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan konunun önemine binaen çalışmamızın konusunu tam olarak “Düşünce Tarihinde İncanın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi” olarak belirledik. Araştırma alanının genişliği ve bu konuda yapılan çalışmaların çokluğu nedeniyle çalışmamızı din felsefesi bağlamında ele alıp sınırlandırdık.

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL-KALP İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Akıl

1.1.1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte genel olarak bağlanmak, menetmek, alıkoymak, idrak etmek, kavrayış ve zekâ anlamına gelen akıl, dilimize Arapça *a k l* kelimesinden geçmiştir. Marifet, dirayet, hatır, vehim, hayal, keys, fetanet, fehim, feraset ve kehanet gibi kelimelerin yerine de kullanılan akıl, “insanı diğer canlılardan ayıran ve ona sorumluluk yükleyen, düşünme ve anlama melekesi, iyiyi kötüden ayırma yeteneği”¹olarak anlamlandırılmıştır. İbn Manzur, akıl kelimesinin anlamının tedbirli davranmak ve kalp olduğunu açıklamış, zıddının ise Arapça’da ahmaklık olarak kullanıldığını ifade etmiştir.² Türkçe’de *us* kelimesiyle de kullanılan akıl, hayır ve şerri ayırt ediş anlamına gelmektedir.³ *Us* kavramı “düşünme, anlama, kavrama yetisi, çıkarımlar yapma, olay ya da kavramlar arasında bağlantı kurma yetisi” olarak tanımlanmıştır.⁴

Felsefi anlamda akıl, Yunanca *logos*, *nous*, Latince *ratio* ve *intellectus* kelimelerine karşılık gelmektedir. Yunanca’da akıl, yerine göre *logos* ve *nous* anlamında kullanılmıştır. Açıklama, gerekçe ve mantık anlamına gelen *logos* kavramını felsefi bir terim olarak ilk sistemleştiren Herakleitos’tur. O, *logosu* evrendeki düzeni sağlayan “doğa yasası” anlamında kullanmıştır. Aynı şekilde akli da düşünceye biçim veren, düzenleyen olarak ele almıştır.⁵ Buna göre *logos*, rastlantı ve tesadüfün yani *mithos*’un karşıtıdır. Herakleitos, “her şey akan sular gibi değişir, bir nehirde insan iki kez yıkanamaz hem dere hem de insan sürekli değişim içerisindedir” diyerek her şeyin bir düzen ve değişim içerisinde olmasının evrenin özünü oluşturduğunu iddia etmiş, bu doğa yasasına ise *logos* adını vermiştir.⁶

¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238.

² Ebü’l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*. (Beyrut: Dâru Sadır, 1997), XI/458.

³ Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (Ankara, 1999), 424.

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016), 183.

⁵ Frederick Copleslon, “Ön-Sokratikler ve Sokrates”, çev. Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi* (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 1/36.

⁶ Macit Gökberk, *Felsefe tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 24.

Platon ve Aristoteles *logos* kavramını “mantıksal temel” anlamında kullanmış, kavram Augustinus ile birlikte “Tanrısal ışık, bilgi kaynağı” olarak tanımlanmıştır.⁷ Nitekim Aristoteles *logos*’u, insanı hayvandan ayıran bir özellik olarak neyin yararlı neyin zararlı olduğu, neyin adil neyin adaletsiz olduğu ve neyin iyi neyin kötü olduğu arasındaki farkı mantıklı bir söylem yoluyla algılamasını, başkalarına açıklamasını mümkün kılan, olarak tanımlamıştır.⁸ Bu bağlamda Aristoteles’e göre *logos*, akıl, iletişim ve eylemlerin toplamından açığa çıkar, bunlar olmadan aklın varlığından söz edilemez.

“Her şey bir arada iken *nous* gelip düzenlemiştir” diyen Anaksagoras’a göre *nous*, âlemi idare eden akıl olup Latince *intellectus* kavramına karşılık gelir.⁹ Anaksagoras, ilk defa maddeden, ona hareket gücü veren *nus*’u (ruh ve akıl) ayırarak felsefede düalizmi başlatmıştır. Bu bakımdan *nous*, *logos* kavramından farklı olarak düşünmenin gelip geçici olmayan tözünü ifade etmektedir. O halde *nous*, evrenden önce vardır ve evrene dışarıdan gelmiştir. Platon ise *nous*’u “idealara yönelmiş düşünme gücü” olarak tanımlarken, Aristoteles “pratik ve teorik düşünme gücü” olarak tanımlamıştır.¹⁰

Batı felsefesinde Latince *ratio* ve *intellectus* kavramlarıyla ifade edilen akıl, Orta Çağ’ın sonlarına doğru gerçekliğe bakışın iki ayrı yolunu ifade etmek için kullanılmıştır.¹¹ *Ratio* kelime olarak oran anlamına gelmektedir. Oran akıl, mantıksal analiz, tümdengelim ve sonuç çıkarma gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda bilimsel bilginin temelini oluşturan kesin ve doğru bilgiye rasyonel akıl denmiştir. Spinoza’ya göre *ratio* ikinci türden ve kelimenin tam anlamıyla bir bilgidir.¹² *Nous*’un Latince karşılığı olan *intellectus* akıl, idrak, anlayış anlamına gelmekte olup rasyonel akıldan farklı olarak sezgisel hikemi bilgiyi ifade eder.¹³ Aziz Augustine *ratio* ve *intellectus* kavramını birbirinden ayırarak “*intellectus* ruhun kendisidir ve ruhu yönetir, *ratio* bilgiyi ararken *intellectus* bilgeliği amaçlar” ifadesini kullanmıştır.¹⁴ Thomasçı gelenek ise *ratio* ile *intellectus* kavramlarının birbirini tamamlayıcı kavramlar olup birbirlerine karşıt olmadıklarını, aksine aynı gerçekliğin farklı yönlerine hitap ettiklerini ileri sürmüştür.

⁷ Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 143.

⁸ Paul Anthony Rahe, *Republics Ancient and Modern* (UNC Press Books, 1994), 21.

⁹ Bolay, “Akıl”, 2/238.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 634.

¹¹ Kalın, *Perde ve Mana*, 29.

¹² Benedictus Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 327.

¹³ *Cambridge Dictionary*, “intellect” (Cambridge University Press) (Erişim 30 Mayıs 2021).

¹⁴ Dagobert D. Runes, “Intellect”, *The Dictionary of Philosophy* (Erişim 30 Mayıs 2021).

Fakat tarihsel süreçte bu iki kavram anlamca birbirinden ayrılarak farklı yol izlemiş natüralizm ve pozitivizmle birleşen *ratio*, hakikati bilmenin tek yolunu insan zihninin analitik kabiliyetine indirgemıştır.¹⁵

Aklı ontolojik olarak ele alan ilk düşünür Plotinus, Tanrı'dan sudur eden ilk varlığı akıl olarak görmüştür. Onun bu akıl tanımı Yunanca *nous* ve Hristiyanlıktaki *logos* kavramına tekabül etmektedir.¹⁶ Sokrates ve Platon akli eksik ve aldatıcı bilgiye karşı doğru bilginin kaynağı olarak görmüştür.¹⁷ İki tür akıl olduğunu iddia eden Platon'a göre bunlardan birincisi özleri doğrudan kavrayan sezgisel akıl, ikincisi ise matematiksel kanıtlamayla dolaylı çıkarım yapan diskürsif akıldır.¹⁸ Aristoteles Platon'dan farklı olarak varlığın yasalarının düşünmenin de yasaları olduğunu kabul etmiş ve bilginin kaynağını bu aklın oluşturduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Akli ilk defa pasif ve aktif olarak ikiye ayıran Aristoteles, pasif akli güç ve istidat halinde bulunan boş bir levhaya benzetirken onu maddeden soyutlayan ve harekete geçiren aktif akıl olduğunu ifade etmiştir. Tıpkı ışığın renkleri ortaya çıkarması gibi aktif akıl insanda doğuştan bulunan idrak gücüne etki ederek bilginin açığa çıkmasını sağlar.²⁰

Orta Çağ Batı felsefesinde aklın yerini teoloji ile güçlenen otorite alırken Doğu felsefesinde ise İslamiyet'in bilim ve akla büyük önem vermesi, felsefenin seyrini Batı'dan Doğu'ya çevirmiştir. Akıl, İslam felsefesi içinde varlık değeri, bilgi değeri ve ahlakın belirlenmesindeki işlevi gibi farklı yönleriyle ele alınmış özellikle Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi meşşai düşünürlerinin eserlerinde geniş yer kaplayan bir kavramdır. Tarihsel olarak ilk İslam filozofu Kindi'nin başlattığı akıl teorisi, Farabi ile özdeşleşmiş ve o, akıl kavramını eserlerinde tüm boyutlarıyla incelemiştir.²¹ Akıl konusunda Aristoteles geleneğini takip eden Farabi, Plotinos ve Aristoteles'in akıl teorilerinden hareketle kendi akıllar teorisini ortaya koymuştur. Ona göre süje-obje ilişkisinde bilgi dört aşamada ortaya çıkar. Burada açığa çıkan her bilgiye akıl denir.

¹⁵ Kalın, *Perde ve Mana*, 30; Denys Turner (ed.), "Intellect", *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 75-88.

¹⁶ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 28.

¹⁷ Bolay, "Akıl", 2/238.

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 28.

¹⁹ Z. Deniz Kanit, "Aristoteles'de Varlık- Düşünce İlişkisi", *Felsefe Tartışmaları* (Panorama, 1993), 80.

²⁰ Bolay, "Akıl", 2/238.

²¹ Mahmut Kaya, "Farabi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 152.

Bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faâl akıl dediği bu aşamalar onun kozmik akıllar silsilesini oluşturmaktadır. Farabi, bu silsilenin Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığını söylemektedir. Zorunlu bir varlık olan Tanrı, bu zorunluluğunun gereği olarak ilk akli meydana getirir.²² İbn Sina genel olarak onun akıl teorisinden etkilenmiştir. Ayrıldığı noktalar olsa da ona göre beş çeşit akıl bulunur. Bilmeyi sağlayan nefsin sahip olduğu güç ve yetenek olan heyulâni akıl; açık seçik ve zorunlu olanları bilen meleke halindeki akıl; bilgilerin zihinde şekillenmeye başladığı fiil halindeki akıl; kazanılmış verilerin suretlerini algılayan müstefât akıl ve aklın en üst aşaması olan yalnız peygamberlerin ulaşabildiği kutsi akıl, İbn Sina'nın akıl silsilesini oluşturur.²³

1.2. Kalp

1.2.1. Düşünce Tarihinde Kalp Kavramı

İnsanlık tarihi açısından hemen hemen tüm kültür ve toplumlarda kalp, beden, yaşamın, aklın, iradenin, duygunun hatta kutsal varlığa olan sevginin merkezi olarak görülür. Örneğin Eski Mısır'da *ib* kelimesiyle kullanılan kalp; duygu, düşünce, irade ve niyetin merkezi olarak görülmüştür. Ölümünden sonraki yaşamın anahtarı olarak kalbin tartılması tasvirleri papirüslerde yerini almıştır.²⁴ Hinduizm'de kalbin, hayatın ve duyuların merkezi, varlığın şekillendiği yer olduğuna inanılır. Kahinlerin aktivitelerinin merkezinde de kalp bulunmakta ve aşkın bilgelik olarak adlandırılmaktadır. Kalp, ilahi varlığın yeridir ve Brahman oradadır, anlayışı Hinduizm inancının temelini oluşturmaktadır.²⁵ Çin kültüründe *xin* kelimesine karşılık gelen kalp, akıl, niyet ve ruhun yeri olmasının yanında organları yöneten merkez kabul edilmiştir.²⁶ Antik Yunan'da ise Aristoteles ve takipçisi birçok filozof düşüncenin, aklın ve duygunun merkezi olarak yine kalbi görmüştür.²⁷ Gizli düşüncenin merkezi de orasıdır. *Stethos* kelimesi kalbin anlama yönünü ifade ederken *thumos* orada bulunan duyguyu harekete geçiren güç olarak ele alınmıştır. Bazı filozoflar düşüncenin doğduğu yeri kalp olarak ele almıştır. Epiküryenler

²² Kaya, "Farabi", 149.

²³ Ali Durusoy, "İbn Sina", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/323; Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 1/192-205.

²⁴ John H. Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt* (University of Chicago Press, 2001), 35-38.

²⁵ Sven Sellmer, "The Heart in the Rg-Veda", *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004), 71.

²⁶ Nigel Wiseman- Ye Feng, *A Practical Dictionary of Chinese Medicine* (Paradigm Publications, 2002), 260.

²⁷ Michal Oleksowicz, "Aristotle on the Heart and Brain", *European Journal of Science and Theology* 14/3 (2018), 83.

ve Stoacılar kalbi aklın bulunduğu yer olarak görmüştür. Aristoteles *Anima* adlı eserinde algı, bilgi ve hafızanın kalpte olduğunu fakat anlama ve akletmenin orada olmadığını ifade etmiştir.²⁸ Aztek ve Maya uygarlıklarında ise kalp, gücün, yaşamın sembolü ve kişinin en değerli parçası olarak görülmüş güneşin ve ısının kaynağı kabul edilmiştir. Bu yüzden en yaygın Tanrı'ya sunulan kurban şekli de kalbin sökülüp çıkarılması uygulaması olmuştur.²⁹ İslam, Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde ise imanın, duygunun, iradenin ve aklın merkezi dolayısıyla zihni biliş yetisi kalbe atfedilmiştir. Bu bağlamda dini epistemolojide bilgi ve bunun gerçekleştiği yer bir problem olarak halen tartışmalara konu olmaktadır.

1.2.2. Kalbin Tanımı ve Mahiyeti

Kalp kelimesi dilimizde Arapça'dan geçmiş, *k-l-b* fiilinin mastarıdır. Çoğul halinde kulûb, eklâb veya kılebe olarak kullanılmaktadır.³⁰ Kalp aynı zamanda akıl, esas, öz, iç, cevher ve merkez gibi anlamlara gelmektedir. Fiil olarak kullanıldığında, “altını üstüne getirmek ters çevirmek, bir şeyin içini dışına çıkarmak, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek”,³¹ zihninde çevirmek anlamlarında kullanılmaktadır.³²

Düşünce tarihinde kalp kavramına iki farklı anlam yüklenmiştir. Birincisi, göğsün sol tarafında bulunan kastan oluşan, içi boş, kasılma özelliğine sahip, vücutta kan dolaşımını gerçekleştirme yoluyla insan hayatının devamını sağlayan bir organdır. Türkçe *yürek*, İngilizce *heart*, Latince *cor*, Yunanca *kardia* kelimelerine karşılık gelir.³³ İkinci anlamı ise beden ve yaşamın merkezi, duygunun, aklın, vicdanın, amacın, iradenin ve şuurun merkezi olan bir organdır.³⁴ İbranice *lev* kelimesiyle ifade edilir. Düşünce, görüş, kanaat, irade, akıl gibi anlamları vardır. Tanrı için kullanıldığında akıl anlamına gelmektedir.³⁵ İngilizce'de ise Tanrı'ya bağlılık *sacred heart*, kutsal kalp kavramıyla

²⁸ Aristoteles, *Anima/Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), 4.

²⁹ Alan R. Sandstrom, *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village* (USA: University of Oklahoma Press, 1991), 239-240.

³⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/687.

³¹ Mehmed Efendi Vani Vankulu, *Lugat-ı Vankulu: Tercüme-i Sihah-ı Cevheri*, (İstanbul : Darü't-Tıbaati'l-Cedide, 1217), 204.

³² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 274. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/229.

³³ “Tıp Terimleri Sözlüğü” (Erişim 22 Mayıs 2021); Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (Anakara: Akçağ Yayınları, 2015), 5/c. I./190.

³⁴ Sellmer, “The Heart in the Rg-Veda”, 71.

³⁵ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, çev. Osman Bayder- Özcan Akdağ (Kimlik Yayınları, 2019), 111.

ifade edilmiştir.³⁶ Kur'an ayetlerinde kalp genellikle ikinci anlamıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla Kur'an kalbin bedeninin bir uzvu değil, insanın bilişsel, düşünme, idrak etme, yorumlama ve muhakeme etme gibi yetileri üzerinde durur. Nitekim birçok ayette kalp kavramı insanın kavraması, bilmesi, hüküm vermesi, yani akıl anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda Kur'an merkezli gelişen ilimlerde kalbin anlamı konusunda epistemolojik olarak bir ayrıma gidilir ve kalp, kavram olarak duygusal, psikolojik fillerin yanı sıra bilme, "akıl yürütme" gibi bilişsel tüm etkinliklerin merkezi olarak kullanılır. İslam düşüncesinde akıl tariflerine baktığımızda aklın bulunduğu yerin beyin olduğunu ifade edip onu cevher olarak ele alanlar ve akli araz olarak niteleyip onun mekanının kalp olduğunu ileri sürenler açısından aklın iki farklı mahalli üzerinde durulduğunu görürüz. Dolayısıyla aklın bulunduğu yer temelde kalp olarak kabul edilmiştir. Bu aklın ise beyinde açığa çıktığı belirtilmiştir.³⁷ Bu yönüyle Kur'an'da akıl, düşünen kalp ya da iman etmiş akıl anlamında kullanılır.³⁸ Bu bağlamda Kur'an'da kalp kavramının anlamına benzer onunla ilişkili birçok kavram kullanılmıştır.

1.2.3. Kalp Kavramıyla İlişkili Kelimeler

Kalp kavramıyla yakın anlamda kullanılan kelimeler, dil, tefsir ve tasavvuf ilmini büyük ölçüde meşgul eden konulardan biri olup buna bağlı olarak farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumların odak noktasını oluşturan konumuzla ilgili olarak kalp kavramıyla yakından ilişkili kelimeleri şu şekilde sıralayabiliriz: Sadr, Fuâd, Nefs ve Lübb. Aşağıda bu kavramların hangi manalara geldiğini ve kullanım yerlerini incelemeye çalışacağız.

1.2.3.1. Sadr

Sadr, Arapça *s-d-r* fiilinin mastar hali olup çoğulu *sudûr* olarak kullanılır. *Sadr*, isim olarak, göğüs, kalbin yeri, insan bedeninin veya herhangi bir nesnenin ön kısmı, baş taraf, üst kısmı ifade etmektedir. Benzer şekilde lider ve kumandan anlamlarına gelmektedir.³⁹ Fiil halinde ortaya çıkmak, kabarmak, ayağa kalkmak, vücuda getirmek

³⁶ "Solemnity Of The Sacred Heart Of Jesus" (19 Haziran 2009).

³⁷ İsmail Şimşek, "Fideizmden Rasyonalizme Eş'arı'nın İman Anlayışı", *V. Uluslararası Şeyh Şabani Veli Sempozyumu*, (2018), 610.

³⁸ Pişgin, "Kur'anda Kalbin Akledişi", 112.

³⁹ Manzur, *Lisanü'l-Arab.*, 445-446; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb el- İsfahani, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*. (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961), II/50.

ve ilan etmek anlamına gelmektedir.⁴⁰ *Sadr* kelimesi kalbin bir parçası olması ve kalbi içine alması sebebiyle kalp anlamında da kullanılmıştır.⁴¹ Kur'ân'da yaklaşık kırk bir defa *sadr* kelimesi geçmekte olup ikisi fiil, diğerleri ise isim olarak gelmiştir. Kalp kavramının akıl ve ilim olarak kullanıldığı, bununla birlikte *sadr* kelimesinin şehvet, heva, öfke ve nefsanî arzular gibi anlamlarda kullanıldığını belirtenler de olmuştur.⁴²

Hâkim Tirmizi *sadr* kavramının kalbin dış bölümünü oluşturduğunu belirtmiştir. Ona bu ismin verilme nedeninin ise kalbin giriş yeri, başlangıcı olmasını göstermiştir. Tirmizi, *sadr* ile kalbin ilişkisini cevizin dış kabuğuna benzeter. Ceviz kurduğunda sert dış kabuğu ortaya çıkar ve içini korur. Aynı şekilde duygu, düşüncenin merkezi *sadr* da kalbi korur.⁴³

Kur'an-ı Kerim'de *sadr* kelimesi şu anlamlarda kullanılmıştır:

a. Allah'ın sadırlarda olan her şeyi bilmesi anlamındaki ayetler:

.....Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah kalplerde olanı bilendir.⁴⁴

Rabbim elbette kalplerin gizlediğini de açığa vurduklarını da bilir.⁴⁵

b. Sadırın genişleyip daralmasını ifade eden ayetler:

Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi saptırmak isterse onun kalbini, göğşe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir.⁴⁶

Allah'ın kalbini İslam'a açtığı kimse, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir?⁴⁷

c. Sadırın şifa bulması anlamındaki ayetler:

Ey insanlar, size Rabbiniz'den bir öğüt, kalplerde olana şifâ, inananlara yol gösterici ve rahmet gelmiştir⁴⁸,

⁴⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/445.

⁴¹ Faahreddin Razi, *et-Tefsiru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)* (Beirut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1990).VIII/13

⁴² el-İsfahâni, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*, 846.

⁴³ Hâkim Tirmizi, *Kalbin Anlamı (Beyanü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuadi ve'l-Lübbi)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 16.

⁴⁴ Maide, 5/7

⁴⁵ Neml, 27/74

⁴⁶ En'am, 6/125

⁴⁷ Zümer, 39/22

⁴⁸ Yunus, 10/57

*Onlarla (müşriklerle) mücadele edin ki Allah, sizin ellerinizle onlara ceza versin, onları rezil ve perişan etsin, sizi onlara karşı destekleyerek müminler topluluğunun kalplerine şifa versin.*⁴⁹

1.2.3.2. Fuâd

Sözlükte kalp anlamına gelen bir diğer kelime fuâd, Arapça *f-e-d* fiil kökünden türemiştir. Çoğulu *ef'ide*'dir.⁵⁰ Yanıp tutuşmak, pişirmek, kızartmak anlamına gelmektedir. Ragıb el-İsfahani, *kalp* ve *fuâd* sözcüklerinin eş anlamlı olduğunu söylemiş, eğer *kalp* kelimesi gayret duygusuyla heyecana gelme, tutuşup yanma anlamında kullanılırsa bu durumun *fuâd* sözcüğü ile ifade edildiğini belirtmiştir.⁵¹ Kalbe fuâd isminin verilmesinin sebebi sevgi ve acı gibi duygularla yanıp tutuşmasındandır.⁵² Tirmizi, kalbin içindeki fuâdın durumunu cevizin içindeki öze benzetmiştir. *Fuâd*, bilginin, düşüncenin ve hakikati görmenin gerçekleştiği yerdir. "İnsan yeni bir şey öğrendiğinde önce *fuâd* öğrenir, ardından kalp öğrenir. Tirmizi, *fuâd* kalbin ortasında bulunduğu gibi kalp de sadrın ortasında bulunur" ifadesiyle *fuâdın* yerini belirtmiştir.⁵³

Fuâd, kelime olarak Kur'an'da yaklaşık on altı yerde zikredilmiştir. Genel olarak şu anlamlarda kullanılmıştır:

a. Sorumlu tutma anlamında kullanılması:

*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların tümü ondan sorumludur.*⁵⁴

b. Tasdik ve tekzip eden anlamında kullanılması:

*Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı.*⁵⁵

c. Meyleden, yönelen anlamında kullanılması:

Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, Kâbe'nin yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! Namazı dosdoğru kılsınlar diye böyle yaptım. Sen de

⁴⁹ Tevbe, 9/14

⁵⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/329.

⁵¹ el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an.*, 358.

⁵² el-İsfahani, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an.*, 358; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/329.

⁵³ Tirmizi, *Kalbin Anlamı*, 20.

⁵⁴ İsrâ, 17/36

⁵⁵ Necm, 53/11

*insanlardan bir kısmının kalplerini onlara meylettir, onları ürünlerden rızıklandır ki şükretsinsinler.*⁵⁶

d. Cezalandırılan anlamında kullanılması:

*O, Allah'ın, kalplere işleyen tutuşturulmuş ateşidir.*⁵⁷

e. Bir halden başka bir hâle çevrilen anlamında kullanılması:

*Biz onların kalplerini ve gözlerini ters döndürürüz de evvelce ona iman etmedikleri gibi (mucize geldikten sonra da inanmazlar) ve yine onları azgınlıkları içinde bırakırız da körü körüne bocalar giderler.*⁵⁸

Bu ayetlerden hareketle kalp kavramı fuâd kelimesiyle eş anlamlı kullanılmıştır. Nitekim bir hadis-i şerifte kalp ve fuâd kelimelerinin bir arada kullanıldığı olmuştur:

*Yemen halkı size geldi. Bunlar, kalpleri (ef'ide) çok yufka ve gönülleri (kulub) pek yumuşak kimselerdir.*⁵⁹

1.2.3.3. Lübb

Lübb kelimesi Arapça *l-b-b* kökünden gelmekte olup çoğulu *elbâb* olarak kullanılmaktadır. Sözlüklerde bir şeyin özü, içi, akıl, seçkin ve cevher olarak anlamlandırılır.⁶⁰ Tirmizi *lübb* kavramını cevizin özüne, yağına benzetir.⁶¹ Râgıb el-İsfahani *lübb*, günahlardan arınmış akıldır, her *lübb* akıldır fakat her akıl *lübb* değildir, ifadesini kullanmıştır.⁶² Cürçani ise *lübb* kelimesine nurlanmış saf akıl anlamını vermiştir.⁶³

Lübb kavramı Kur'ân'da saf, temiz ve tam, sağlam akıl anlamında kullanılmıştır.⁶⁴ Nitekim sağlam özlü, temiz akıllı kimseleri ifade etmek için *Ulü'l elbâb*

⁵⁶ İbrâhim, 14/37

⁵⁷ Hümeze, 104/7

⁵⁸ En'am, 6/110

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil Buhârî, "Megazi",74; *el-Camiü's-Sahih* (İstanbul, 1992); Ebü'l-Hüseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, "İman", *el-Câmi'u's-Sahih*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî (İstanbul, 1992),90.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, V/729.

⁶¹ Tirmizi, *Kalbin Anlamı*, 21.

⁶² el-İsfahani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân.*, 1315.

⁶³ eş-Şerif Ali b Muhammed el-Cürçani, *et-Ta'rîfat*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), s./245.

⁶⁴ el-İsfahani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân.*, 528.

tabiri kullanılmıştır.⁶⁵ Bu kullanım yaklaşık on altı ayette geçmekte olup bu ayetlerin ortak anlamları şu şekildedir:

- a. Yerlerin ve göklerin yaratılış hikmetlerinin bildirilmesi;

*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün deveranında akli tam olanlar için elbette işaretler vardır.*⁶⁶

- b. İlahi nasihatleri anlayanların durumu:

*...İlimde derinleşmiş olanlar, “Biz O’na inanırız, tümü Rabbimizin katındandır” derler. Bunu ancak akli tam olanlar düşünüp anlar.*⁶⁷

- c. Takvanın ahiret için en hayırlı birikim olduğunu anlatan konular:

*.... Ahiret için azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takvadır. Öyleyse ey derin kavrayış sahipleri, bana karşı gelmekten sakının.*⁶⁸

- d. İlahi hükümlerin insan için inceliklerini anlatan konular:

*Ey özü, sözü temiz akıl sahipleri! Korunmanız ve sakınmanız için kısıta sizin için hayat vardır.*⁶⁹

- e. Hikmetle ilgili konular:

*Allah hikmeti dilerse ona verir. Ve her kime hikmet verilmişse, ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak öğütleri alan olgun akıl sahipleri anlar.*⁷⁰

Ayetlerden akıl, idrak sahibi insanların özelliklerine vurgu yapıldığı anlaşılrsa da *lübb*, kalbin en önemli yetisi olan kavrayış, idrak ve ibret alma melekesinin imanla açığa çıkmış haline verilen isimdir.⁷¹

1.2.3.4. Nefis

Nefis kavramı Arapça *n-f-s* kökünden türemiş olup çoğulu *en-füs* ve *nüfus* olarak gelmektedir. Sözlüklerde bir şeyin kendisi, tamamı, cevheri, ruhu, canı anlamlarına gelir. Kur’an’da ruh, zat ve öz varlık gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Nefsin bu çok anlamlı

⁶⁵ Yazır, *Elmalılı*, 5/108.

⁶⁶ Ali İmran, 3/190

⁶⁷ Ali-İmran, 3/7

⁶⁸ Bakara, 2/197

⁶⁹ Bakara, 2/179

⁷⁰ Bakara, 2/269

⁷¹ Âdem Ergül, *Kur’an ve Sünnette Kalbî Hayat* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2000), 114.

kullanımından dolayı ruh ile nefsin aynı mı yoksa farklı şeyler mi olduğu çokça tartışılmıştır.⁷² İbn Manzur Arapça’da iki farklı *nefis* olduğunu söyler. Bunlar; iyiyi kötüden ayırma hali, temyizi ifade eden *aklın nefsi* ve hayatı temsil eden *ruhun nefsidir*.⁷³

İlk ve Orta Çağ felsefi geleneğinde *nefis* kavramıyla, canlılık özelliğinin yanı sıra insanın psikolojik yönü, ifade edilmiştir. Buradan hareketle filozof ve kelamcılar nefis ve ruh arasında bir farkın olmadığını ileri sürmüşler, nefis terimini insan ruhu anlamında kullanmışlardır.⁷⁴ Eflâtun *nefis* kavramının ruhani bir cevher olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles ise onun “potansiyel canlı olan organik bir cismin ilk yetkinliği” olduğunu belirtmiştir. İslam filozofları ve kelamcılar ise bu iki tarifi de kullanarak teorilerini bu bağlamda geliştirmişlerdir.⁷⁵

Nefis kavramı özellikle tasavvuf ilminde üzerinde önemle durulan bir konu olmuş, onunla insanın kötü vasıfları nedeniyle eleştirilen, kınanan, fiil, davranış ve eğilimlerini kastetmişlerdir. Mutasavvıflar “nefsini bilen Rabbini bilir” anlayışından hareketle *nefsin* eğitilebileceği üzerinde durmuşlardır.

Gazali *nefis* kavramını “ilahi bir latife, manevi cevher, insandaki bilen ve algılayan şey, insanın kendisi” şeklinde tarif etmiştir. Bu bağlamda nefsin iki anlamı vardır. Birincisi insanın kötü vasıflarını toplayan merkezdir. İkinci anlamı ise insanın zatını ve hakikatini oluşturan özdür.⁷⁶

Tirmizi ise *nefsin* cismani ve nurani olarak iki yönü bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre nefsin özü karanlığa ruhu ise nura benzer. Nefsin ancak insanın vesveselerine karşı koyup ondan yüz çevirmesiyle karanlıktan aydınlığa çıkacağını ifade etmiştir.⁷⁷

⁷² Süleyman Uludağ, “Nefis”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 526.

⁷³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/123.

⁷⁴ Ömer Türker, “Nefs”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/529; İlhan Kutluer, “Ruh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 35/193.

⁷⁵ İlhan Kutluer, “İlmü’n Nefs”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/148.

⁷⁶ İmam Gazali, *İhyâu Ulumi’d-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 3/10-11.; Bakara, 2/9; Bakara, 2/130

⁷⁷ Tirmizi, *Kalbin Anlamı*, 86.

Nefis kavramı Kur'an'da yaklaşık üç yüzden fazla ayette geçmektedir. Genel olarak insanın hakikati ve kendisi⁷⁸, can⁷⁹, ruh⁸⁰, kalp⁸¹, vicdan⁸², sırların mekânı⁸³, insanı olumsuz duygu ve amellere sürükleyen benlik⁸⁴ anlamlarında kullanılmıştır.

1.3. İnanç

1.3.1. İncanın Tanımı ve Mahiyeti

İncanın ayırıcı özelliklerinden birisi de kendini ve evreni anlamlandırması ve bunu yaparken de olaylar hakkında birtakım yargılara varmasıdır. Bu yargılar sūje (özne) ve obje (nesne) den oluşmaktadır. Sūje akleden, düşünen ve şuur sahibi bir varlığı yani *inanamı* ifade eder. Obye ise sūjeye konu olan, hakkında bir hüküm ve yargıya ulaşılan, *inanılan şey* demektir. Sūjenin obje hakkındaki yargısı kesinlik ifade etmesi bakımından farklı isimlerle anılmıştır. Bunlar şüphe, zan, inanç, bilgi, iman olarak kategorize edilmiştir. Buna göre dini epistemolojinin kesinlik değeri şüphe ile başlayıp iman ile sonuçlanır, diyenler ve şüphe ile başlayıp bilgi ile sonuçlanır, diyenler olarak ayrılmıştır.⁸⁵

Sūje ile obje arasındaki ilişki *ilgi* ile başlayıp *şüphe-zan-inanç* gibi zihinsel süreç olarak devam etmektedir. Bu zihinsel süreçlerden geçen incanın herkes tarafından kabul edilebilir bir tanımı yapılamamıştır.⁸⁶ Çünkü inanç çok yönlü bir yapıya sahiptir. Buna rağmen birçok düşünür kendi düşünce, sosyal, kültürel ve entelektüel zihin dünyası çerçevesinde tanımlar yapmıştır. O halde diyebiliriz ki inanç, hakkında yeterli kanıt bulunmayan bir şeyin irade, güven gibi bazı içsel faktörlere ya da vahiy, peygamber, mucize gibi dışsal faktörlere dayanılarak doğru kabul edilmesidir.⁸⁷

⁷⁸ Bakara, 2/9-130,

⁷⁹ En'am, 6/93

⁸⁰ Ali İmran,3/185

⁸¹ A'raf, 7/205; Fecr, 89/27

⁸² Tevbe, 9/118

⁸³ Bakara, 2/284

⁸⁴ Nisa, 4/128

⁸⁵ Hasan Tanrıverdi, *İncanın Rasyonelliği Sorunu* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 5.

⁸⁶ Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İncanının Akliliği* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 70-71.

⁸⁷ Tanrıverdi, *İncanın Rasyonelliği Sorunu*, 6.

İnanç kelime olarak *itikāt*⁸⁸ anlamına gelip bir şeyin varlığına ya da düşüncenin doğruluğuna inanmak, ona güven besleme durumunu ifade eder.⁸⁹ Antik Yunan düşüncesinde ise *pistis* ve *doxa* kelimelerine karşılık gelir. *Pistis* iyi niyet, güven ve güvenilirlik anlamında olup Hristiyan düşüncesinde inanç olarak kullanılmıştır. *Doxa* ise görüş, kabul, sanı ve kanaat anlamında “ortodox” kavramının da kökenini oluşturmaktadır.⁹⁰ İnanç, dini anlamda evreni yaratan, yasalarını koyan bir Tanrı’nın varlığını ve vahyi şüphe duymadan kabul etme tavrını ifade eder. Felsefi anlamda ise doğruluğuyla ilgili kesin bir kanıt ve verilerin bulunmadığı fakat yine de o önermenin doğru olduğunu düşünme ve savunma durumudur.⁹¹ Bu bağlamda inancın felsefi anlamı daha çok epistemolojide ele alınmıştır.⁹²

Tanrı inancı söz konusu olduğunda nesnesi önerme ya da varlık olan bir inançtan bahsedebiliriz. Nesnesi önerme olan inançta doğrudan Tanrı’nın varlığı kabul edilir. Nesnesi varlık olan bir inançta ise Tanrı’nın varlığına dair birtakım önermelerin doğruluğunun kabulünden söz edilir. Her iki durumda da bir şeye inanma hali vardır. Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu hakkında inanca konu olan şeyler de önerme olduğundan bu önermeler inancın nesnesi durumundadır.⁹³ Burada inanç kavramı *önermesel* ve *önermesel olmayan* inanç olarak ikiye ayrılmıştır. Örneğin “bugün havanın güneşli olacağına inanıyorum” dediğimizde önermesel anlamda bir inançtan söz edebiliriz. Aslında burada söylemek istediğimiz şey “bugün hava güneşli olacak” önermesinin kesin doğruluğuna inanılmasıdır. Önermesel inançlar kesin ya da kesin olmayan tasdikler için de kullanılır.⁹⁴ Eğer bir inanç önermesi tasdik ya da içeriğinin kabulü anlamına geliyorsa bu o inancın önermesel bir anlamda kullanılması demektir. Şayet inanç kişi ya da varlığa duyulan güven, bağlanma anlamı taşıyorsa bu önermesel olmayan bir inancı ifade etmektedir.⁹⁵ Aynı ayırım imanın mahiyeti konusunda vahiy anlayışında da tartışılmış ve iki kategori halinde incelenmiştir.

⁸⁸ İtikāt terimi İslam kelimelerinde inanç olarak ele alınmış olup, imandan farklı epistemolojik bir terim olarak ele alınmıştır. Bkz. Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 40.

⁸⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 663.

⁹⁰ Jonathan Leicester, “The Nature and Purpose of Belief”, *The Journal of Mind and Behavior* 29/3 (2008), 217.

⁹¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 2013.

⁹² Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 97.

⁹³ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 14.

⁹⁴ Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 37.

⁹⁵ Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu*, 10.

1.4. İman

1.4.1. İmanın Tanımı ve Mahiyeti

İman, kelime olarak Arapça *e-m-n* filinden türemiştir. İman güven, samimiyet, haberi doğrulamak, emin olmak, şek ve şüphe olmadan kalp ile tasdik etmek gibi anlamlara gelmektedir. Grekçe *pistis*, Latince *fides*, *confessio* ve *dogma* kavramlarına karşılık gelir. İbranice *emunah* kavramı Tanrı'ya iman ve insanlara güven anlamına gelirken İngilizce'de *faith* ve *affirmation* ise ilahi haberle gelen ve kilise tarafından doğru kabul edilen öğretileri (dogma) benimsemek anlamına gelmektedir.⁹⁶ Dini bir terim olarak iman, Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirdiklerini tasdik etmek, yasa koyan bir yaratıcının varlığını onaylamak ve bu yolla insanın içinde bulunduğu dünyaya anlam verme çabasıdır.⁹⁷ Özellikle tasdik kavramı imanın tanımında önemli bir yere sahiptir. Buna göre tasdik, felsefi ve kelamî olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır. Felsefi anlamda tasdik, zihnin olumlu veya olumsuz bir hüküm vermesi anlamında kullanılmaktadır.⁹⁸ Kelamcılar tasdik bu tanımının imanı karşılamadığını ve daha çok inancı ilgilendirdiğini ileri sürmüştür. Çünkü felsefecilerin kullandığı tasdik iradeye dayanan zihni bir kabul ediştir. Burada tercih bulunur fakat duygu bulunmayabilir. Dolayısıyla felsefi anlamda kullanılan tasdik, imanın zihni yönünü ifade eder. Diğer yandan kelamcılar tasdik felsefi kullanımıyla birlikte fiili ve duygusal anlamlar taşıdığını ifade etmiştir. Bu bakımdan imandaki, tasdik zihni kabul edişle birlikte güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet ve kesinlik gibi anlamlar taşır.⁹⁹

Dini epistemolojide 'imanın mahiyeti', üzerinde önemle durulan bir konu olmuş, düşünce tarihi boyunca hakkında tartışmalar yapılsa da tam olarak çözüme kavuşmamıştır. Aydınlanma dönemiyle birlikte iman konusundaki tartışmalar tekrar canlanmış, Tanrı-evren-insan ilişkisi etrafında değerlendirilmiştir. Aklın mutlaklaştırılmasıyla başlayan süreç, aklın Tanrı'nın yerini alması ve insanın Tanrı'ya ihtiyacının kalmadığını varsayan düşüncelerle devam etmiştir. Bu durumda "Tanrı'nın

⁹⁶ Hanifi Özcan, "İman", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 216.

⁹⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 217; Tuncay İmamoğlu vd., *Din Felsefesi* (Erzurum: Eser Ofset Matbaacılık Yayınları, 2020), 139.; Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Oxford, 1998), 33.

⁹⁸ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019), 82.

⁹⁹ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 84.

nereden geldiğini sorgulamanın mümkün olmadığı bir dönemden, aklın kökeninin sorgulanmadığı bir döneme geçilmiştir”¹⁰⁰

İmanın mahiyeti konusundaki tartışmaların kaynağını *vahiy* oluşturmaktadır. Vahyin ne olduğu sorusu, modern Batı düşüncesinde vahyedilmiş bilgi ile rasyonel bilgi arasındaki fark etrafında cevaplandırılmaya çalışılmıştır.¹⁰¹ Bu cevaplandırma vahyedilen şeyin niteliği olarak *önerme merkezli* ve *kişi merkezli* vahiy anlayışı olarak iki başlık altında incelenmiştir.¹⁰² Önerme merkezli vahiy anlayışına göre iman, yazılı veya şifahi olarak nakledilmiş olan Tanrı kelamındaki vahyedilen, doğrulanmış hakikatlerin kabul ve tasdik edilmesidir.¹⁰³ Bu dini hakikatlerin kabulü, imanın da objesini oluşturarak Tanrı'nın bildirdiği mesajlara ve bu mesajların bir araya getirilmesiyle oluşan kutsal kitaplara imanı, dolayısıyla tasdiki de beraberinde getirmektedir.¹⁰⁴ Kutsal kitapların doğruluğunun tartışma konusu dahi yapılmadığı bu anlayış, İslam ve Yahudi kutsal kitaplarının ifade biçimini oluşturmakla beraber Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde Thomas Aquinas ve günümüzde Roma Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmektedir.¹⁰⁵

Kişi merkezli vahiy anlayışında ise vahyin muhtevasını, önerme formundaki hakikatler değil Tanrı'nın bizzat kendisi, zatı oluşturur.¹⁰⁶ Bu anlayışa göre Tanrı, her çağ ve olayda kendisini açığa vurduğundan mesajları her dönem için farklı yorumlanmıştır. Yani kutsal kitapların mutlak doğruluğundan bahsedilmemiştir. Buradan anlaşılıyor ki kişi merkezli din anlayışında vahiy, “Tanrı'nın bizzat kendini açığa çıkarmasıdır”.¹⁰⁷ Bu görüşün kökenleri Yeni Ahit ve ilk kiliseye kadar uzanmakta olup savunucuları arasında Luther, Calvin ve takipçileri gibi reformcular bulunmaktadır. İki farklı vahiy anlayışına baktığımızda ikisi arasındaki temel farkı kişi ya da bir varlığı onaylamak ile bir önermeye inanmak, oluşturmaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasına sebep olarak İncillerin

¹⁰⁰ İsmail Şimşek, *Ataizmden Ateizme: Tanrı ve Yanılgılar*, 2020, 41.

¹⁰¹ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 27. Ayrıca bkz. Osman Murat Deniz, “John Calvin’in Vahiy ve Kutsal Kitap Anlayışı” 13 (2018), 143.

¹⁰² Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1990), 172. vd. Ayrıca bkz. Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 35.

¹⁰³ John Hick, *Philosophy of Religion* (New Delhi: Prentice Hall, 1963), 60.

¹⁰⁴ İmamoğlu vd., *Din Felsefesi*, 141.

¹⁰⁵ Acar vd., *Din Felsefesi El Kitabı*, 225; Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 164; Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 95.

¹⁰⁶ Acar vd., *Din Felsefesi El Kitabı*, 226.

¹⁰⁷ Celal Büyüç, “Wilfred Cantwell Smith’in Vahiy Anlayışı” 9/18 (2010), 173.

Helenistik Hristiyan toplumunda Yunanca yazılması ve mitolojik kültürün etkisinde kalması gösterilmiştir.¹⁰⁸

Sonuç olarak iman ve inanç kavramları birbirine çok yakın anlamlar içerdiğinden genellikle birbirleri yerine kullanılmıştır. Bu nedenle çalışmamızın daha iyi anlaşılabilmesi için bu iki kavramın ne olduğunun açıklanması gerekmektedir. Çünkü inanç ve iman dini ve dini olmayan alanda kullanılan iki önemli kavramdır. İnanç, bilgi ve delile dayanan zihni bir kabul edıştır. İman ise yeterli delile dayanan bir inancın, delili gerektirdiğinden daha fazla güven ve teslimiyet gerektirir. Bu anlamda inanç, empirist yöntemlerle doğrulanabilen bir kavram olmakla birlikte iman için aynı şey söylenemez. İman, dinin dışında kullanılan bir kavram değildir. Fakat inanç hem din hem de iman içinde kullanılabilir. Dolayısıyla inanç, imandan daha kapsamlıdır. Her imanda bir inanç bulunur, fakat her inançta iman yoktur.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Acar vd., *Din Felsefesi El Kitabı*, 226.

¹⁰⁹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 88.

İKİNCİ BÖLÜM

YAHUDİ DÜŞÜNCESİNDE AKIL-KALP İLİŞKİSİ

1.1. Yahudi Düşüncesinde “Kalp” Kavramı

Kalp, İbranice *leb*, *lebâb*¹¹⁰ ve *lev* (לֵב)¹¹¹ kavramlarıyla ifade edilmektedir. Yahudi düşüncesinde kalp fiziksel ve ruhsal tüm duygu biçimlerinin,¹¹² iradenin ve öz-bilincin merkezidir. Kendi kendini yöneten bir kalp kaderini de kendi tayin eder.¹¹³ Kalp, can kavramı ile birlikte kullanıldığında tüm gücünle, tüm yüreğinle anlamında olup bilinçli kararlılığı ve sevgiyi ifade eder.¹¹⁴ *Tanrınız Rabbi tüm kalbinizle (lev), canınızla, gücünüzle seveceksiniz,*¹¹⁵ pasajı kalbin bu anlamını içermektedir.

Tüm fiziksel ve ruhsal yaşam kalpte birleştiği gibi ahlaki yaşam da oradan çıktığından *shalem* ve *tam* (mükemmel), *tahor* (saf, temiz, pak), *tob* (iyi, tayyib) ve *yashar* (dürüst) gibi ifadeler kalple ilgili olarak kullanılmıştır. Tevrat'ta ise sahte-hatalı kalp, inatçı kalp ve Tanrı'dan uzak kalp gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu bağlamda *Ey insanlar, ne zamana kadar onurumu utanca çevireceksiniz? Ne zamana kadar boş şeylere gönül (lev) verecek, yalan peşinde koşacaksınız?*¹¹⁶, *Ama bu halkın kalbi (lev) asi ve inatçı. Sapmışlar, kendi yollarına gitmişler*¹¹⁷, *Rab diyor ki, bu halk bana yaklaşıp ağızlarıyla, dudaklarıyla beni sayar ama kalpleri (lev) benden uzak. Benden korkmaları da insanlardan öğrendikleri buyrukların sonucudur,*¹¹⁸ pasajları Tanrı sevgisinin merkezi olarak kalbi göstermektedir. Diğer yandan Tevrat'ta ikiyüzlü anlamında İslam düşüncesindeki münafık kavramının karşılığı olarak “iki kalpli” (beleb waleb) tabiri kullanılmıştır.¹¹⁹

Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat'ta kalp, Rab ile insan arasındaki ilişkinin merkezi anlamında kullanılmıştır. Allah'a iman ve bağlılık bakımından samimi olunursa değer

¹¹⁰Kaufmann Kohler vd., “Heart”, *The Jewish Encyclopedia* (Erişim 05 Eylül 2021).

¹¹¹ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 121.

¹¹² Kohler vd., “Heart”.

¹¹³ Hermann Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, çev. William Urwick (Edinburgh, T. & T. Clark, 1895), 347.

¹¹⁴ Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, 347.

¹¹⁵ Tesniye, 6:5

¹¹⁶ Mezmurlar, 4:2

¹¹⁷ Yeremya, 5:23

¹¹⁸ Yeşeya, 29:13

¹¹⁹ Kohler vd., “Heart”.; Mezmurlar, 12:3. *Herkes birbirine yalan söylüyor, dalkavukluk, ikiyüzlülük ediyor.*

taşır ve sadece kalbini vererek yapılan ameller ölçülür.¹²⁰ Nitekim ...*Çünkü Rab insanın gördüğü gibi görmez; insan dış görünüşe, Rab ise kalbe bakar,*¹²¹ pasajı Allah'ın düşünme, amel ve niyet merkezi olarak kalbe işaret ettiğini gösterir. Aynı şekilde akıl, anlayış ve bilgelik de kalptedir.¹²² Kalp aklederse iyiyi ve kötüyü ayırt ederek insanı doğru yoldan sapmaktan koruyacaktır. Bu nedenle anlayışlı ve akleden bir kalp için dua edilir. *Bu yüzden bana öyle sezgi dolu bir kalp (lev) ver ki, iyi ile kötüyü ayırt edip halkını yönetebileyim. Başka türlü senin bu büyük halkını kim yönetebilir!*¹²³

İslam düşüncesinde Musa b. Meymûn adıyla bilinen Yahudi filozofu Moses Maimonides (1135-1204)'a göre kalp Tevrat'ta hayat kaynağı, düşünce, fikir, görüş, kanaat, irade ve akıl anlamlarında kullanılmıştır. O, kalbi müşterek¹²⁴ bir kavram olarak nitelemiş ve hangi anlamlarda kullanıldığını *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde açıklamıştır.¹²⁵ Ona göre İbranice "lev" kavramına karşılık gelen kalp, ilk olarak her canlının hayat kaynağı olan vücuttaki organ anlamına gelmektedir. *Avşalom'un kalbine (lev) saplandı.*¹²⁶ Kalbin bedenin tam ortasında bulunmasından dolayı "lev" kelimesi bir şeyin ortası anlamında da kullanılmaktadır. *Semanın ortasına (lev)...*¹²⁷ ve *Ateşin ortasında (lev)...* pasajlarında bu anlamda kullanılmıştır.¹²⁸

Tevrat'ta kalp kavramı ikinci olarak düşünce ve fikir anlamına gelmektedir. *Kalbim seninle değil miydi?*¹²⁹ pasajı bazı olaylar gerçekleşirken düşünce olarak seninleydim, anlamındadır. Bu nedenle başka bir pasajda *Böylece Tanrı'nın buyruklarına uyacak kalbinizin peşinden gitmeyeceksiniz,*¹³⁰ yani kendi düşünce ve arzularınızın peşinden gitmeyeceksiniz, denilmiştir.

Üçüncü olarak kalp kavramı, görüş ve kanaat anlamında kullanılmıştır. *İsrailoğullarının hepsi Davud'un kral olması konusunda aynı kalpteydi (lev)*¹³¹ pasajında

¹²⁰ Yasanın Tekrarı, 10:16; I. Krallar, 2:4; I. Krallar, 8:48.

¹²¹ I. Samuel, 16:7.

¹²² Yasanın Tekrarı, 29:4; Süleyman'ın Özdeyişleri, 15:14; Süleyman'ın Özdeyişleri 16:21.

¹²³ I. Krallar, 3:9.

¹²⁴ Birden çok anlamı bulunan kelimelere "müşterek" denir. Bkz. İsmail Durmuş, "Müşterek", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/171.

¹²⁵ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, 111.

¹²⁶ II Samuel, 18:14.

¹²⁷ Yasanın Tekrarı, 13:5.

¹²⁸ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, 111.

¹²⁹ II Krallar, 5:26.

¹³⁰ Çölde Sayım, 15:39.

¹³¹ I. Tarihler, 12:38.

onların hepsinin aynı görüşte olduğu ifade edilmektedir. Benzer şekilde *Yaşadığım sürece kalbimden (lev) dönmeyeceğim*¹³² pasajındaki *lev* kelimesi konuya dair o kimsenin kanaatinin değişmeyeceği anlamına gelmektedir.¹³³ Diğer yandan *lev* kelimesi, irade manasında da kullanılmaktadır. *Kalbimle (lev) koyunlarımı sana vereceğim*¹³⁴ ve *Senin kalbin de benim kalbim (lev) gibi doğru mu?*¹³⁵ yani benim iradem, senin iradenle aynı istikamette mi? Bu anlamı dolayısıyla *lev* kelimesi, Tanrı için de kullanılmıştır. *Benim kalbime (lev) ve amacıma uygun yapacaksın*¹³⁶ pasajında “benim irademe göre fiilde bulunacaksın”, anlamına gelmektedir. Aynı şekilde *Benim gözüm (ayn) ve kalbim (lev) her zaman oradadır*,¹³⁷ ifadesi benim inayetim ve iradem anlamına gelmektedir.

Tevrat'ta *lev/kalp* kelimesi İslam düşüncesine benzer şekilde akıl anlamında da kullanılmıştır. *Ne zaman yaban eşeği insan doğurursa cahil de o zaman kalp (lev) sahibi olur*¹³⁸ ve *Hikmet sahibi insanın kalbi (lev), hep doğruya eğilimlidir*,¹³⁹ pasajında da görüldüğü gibi kalbin “akletmek” anlamında oldukça yaygın bir kullanımı vardır. Dolayısıyla kalp (lev) kelimesi Yahudi düşüncesinde hayat kaynağı organ olmasının yanında bilişsel ve zihinsel faaliyetlerin gerçekleştiği merkez konumundadır. Aynı zamanda Tanrı için kullanıldığında akıl anlamına gelmektedir. Tıpkı ... *bunu kalbinizden (lev) çıkarmayın*¹⁴⁰, *Tanrı, sizin akletmeniz için size bir kalp (lev) vermedi*,¹⁴¹ pasajlarında olduğu gibi. İbn Meymûn *Tanrı'nız olan İlahı bütün kalbinizle (lev) sevin*,¹⁴² pasajında geçen “bütün kalbinizle” ifadesini kalbin bütün kuvveleri, yani tüm bedeni kuvveler anlamında yorumlamıştır. Çünkü bedenî tüm kuvvelerin kaynağını kalp olarak görmüştür. Devamında bu pasajla vurgulanmak istenen şeyin, kişinin tüm fiillerinin Tanrı'yı idrak etmeye yönelttiğini belirtmiştir.¹⁴³

¹³² Eyüp, 27:6.

¹³³ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hâirin*, 112.

¹³⁴ Yeremya, 3:15.

¹³⁵ II. Krallar, 10:15.

¹³⁶ I. Samuel, 2:35.

¹³⁷ I. Krallar, 9:3.

¹³⁸ Eyüp, 11:12.

¹³⁹ Vaiz, 10:2.

¹⁴⁰ Yasanın Tekrarı, 4:39.

¹⁴¹ Yasanın Tekrarı, 29:4.

¹⁴² Yasanın tekrarı, 6:5.

¹⁴³ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 113.

1.2. Yahudi Düşüncesinde “Akıl” Kavramı

İbranice akıl, seḫel (שֶׁחַל) kelimesiyle ifade edilip *zihin* ve *us* anlamlarına karşılık gelmektedir. *Aintlightzih* (אינטליגנציה) kelimesiyle ifade edilen akıl ise zekâ, bilgelik, kalbin anlaması, kalbin kehaneti anlamlarında kullanılmakta ve Latince *intellect* kavramına karşılık gelmektedir. Buna göre akıl, bir şeyi bir şeyden ayırma yeteneği olarak tanımlanır.¹⁴⁴

Yahudi düşüncesinde akıl kavramını sistemli bir şekilde ele alan ilk düşünür İskenderiyeli Philo (M.S 50)'dur. Philo'nun tüm felsefi sisteminin dayandığı en önemli ve en gelişmiş doktrin *logos* doktrindir. *Logos* terimi Grek-Roma kültüründe ve Yahudilikte yaygın olarak kullanılmıştır. Philo bu doktrini geliştirerek Yunan felsefi kavramlarını Yahudi düşüncesiyle kaynaştırarak Hristiyan Pavlus mitinin ve Yuhanna'nın açıklamalarının geliştirilmesini sağlamıştır. Böylece 2. yüzyılın Helenistik Hristiyan düşüncesi içinde *Logos* ve *Gnostik*¹⁴⁵ doktrinlerinde Hristiyanlığın temelini atılmasını sağlamıştır.¹⁴⁶

Tevrat'ta *logos* terimi sık sık *Tanrı'nın sözlerini*¹⁴⁷, *Tanrı'nın eylemini*¹⁴⁸ ve *Tanrı'nın kendi isteklerini kavmine ilettiği peygamberlerin mesajlarını*,¹⁴⁹ anlatmak için konuşma aracı olarak kullanılmıştır. Philo'nun *logos* doktrini, Tanrı'nın yaratıcı gücünün ve bilgeliğinin bir tözselleştirmesi olarak, açık bir şekilde tek Tanrı'daki ikinci bireydir. En üstün varlık Tanrı'dır bir sonraki ise bilgelik veya Tanrı'nın logosudur.¹⁵⁰ Tanrı ile dünya arasında aracılık yapan *logos* ne Tanrı'dır ne de insan gibi yaratılmış bir şeydir.¹⁵¹ Bu bağlamda İbrani kültüründe, *İlahi bilgelik* Tanrı'nın niteliği olarak tanımlanan mecazi dilin bir parçasıdır ve O'nun insani özelliğine atıfta bulunur. *Lagos*'un metafizik anlamı, İbrani düşüncesine özgü antropomorfik terimlerle tanımlanan kişisel bir Tanrı kavramıyla keskin tezat içindedir.¹⁵²

¹⁴⁴ שֶׁחַל, "האקדמיה ללשון". (30 Kasım 2021). "בטיפולנט | אינטליגנציה, "בטיפולנט | פורטל לשירותים פסיכולוגיים בישראל". (Erişim 25 Mayıs 2022).

¹⁴⁵ Yunanca keşf ve ilham yoluyla elde edilen sezgisel bilgi. Bkz. Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/444.

¹⁴⁶ Crawford Howell Toy vd., "Philo Judaeus", *The Jewish Encyclopedia*, ts. (Erişim 30 Kasım 2021).

¹⁴⁷ Yaratılış 1:3, 6,9; Yaratılış 3:9,11; Mezmurlar 32:9;

¹⁴⁸ Hezekiel, 5:1-4; Mezmurlar, 106:20; Mezmurlar 147:15.

¹⁴⁹ Yeremya, 1:4-19; Yeremya, 2:1-7; Hezekiel, 1:3; Amos 3:1.

¹⁵⁰ Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, ed. Roger Arnaldez (Paris: CERF, 1976), 1/24.

¹⁵¹ Philon D'Alexandrie, *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* (Paris: CERF, 1976), 15/205.

¹⁵² Marian Hillar, "Philo of Alexandria" (Erişim 18 Haziran 2022).

Philo, logos kavramını Platon'un etkisinde kullanmıştır. Tanrı'nın dünyayı *logos* ile yarattığını¹⁵³ ve diğer kanunların kaynağını oluşturan sebep, yanılmaz kanunun *logos* olduğunu ifade etmiştir. Bir bakıma Philo, Tevrat'ı Platon felsefesi ile yorumlayarak Platon felsefesi ile Yahudi dinini uzlaştırmaktadır.¹⁵⁴ Nitekim bu yüzden kendisine "Yahudi Platon" takma adı verilmiştir.¹⁵⁵ O, din ile felsefeyi uzlaştırdıkça dini esas almış, kendinden önceki filozofların Tevrat'tan etkilendiklerini, fikirlerini buna göre şekillendirdiklerini ileri sürmüştür. O'na göre yetkin bir bilim olan felsefe Tanrı için yapılırdı. Bu nedenle aklın imana itaat etmesi gerekir. Philo kutsal kitaplara hizmet için felsefeyi kullanmasından dolayı da Skolastiğin kurucusu olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁶ O, vahye dayalı din ile felsefeyi uzlaştırma teşebbüsünde bulunan ve bunu zirveye çıkan ilk filozof olmuştur.¹⁵⁷

Orta Çağ'da din-felsefe ilişkisi en önemli problemlerden biri olmuştur. Bu dönemde düşünürler din ile felsefeyi hakikatin iki ana esası olarak görmüşlerdir. Bu iki otoritenin kabulü birbiriyle uyuşmayan, birbirine zıt çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁵⁸ Bu bağlamda din ile felsefenin uzlaştığını savunan önemli Yahudi düşünürlerinden birisi İbn Meymûn'dur.¹⁵⁹ O, her ne kadar Yahudi bir filozof olsa da akıl kavramını açıklarken başta Aristoteles olmak üzere, yakın dönemde yaşamış olan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarından çokça etkilenmiştir. İbn Meymûn'a göre akıl, genel olarak tüm canlılardaki kuvvettir. Özeldir ise insanı oluşturan kabiliyet ve yetkinliklerin en yüce ve en üstünüdür.¹⁶⁰ İnsan bu kuvvet sayesinde düşünür ve hayatını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu ilimlere vakıf olur. Tüm bu ilimler rasyonel kuvvetten meydana gelir. Canlılar içinde bu kuvvet sadece insana bahşedilmiştir. Akıl Rab'dan insana akıp gelmiş yani sudur etmiştir. Böylece akıl sahibi olan insan bir bakıma

¹⁵³ Philo Judaeus, *Who is the Heir of Divine Things?*, 2010, 205.

¹⁵⁴ Philo Judaeus, *Every Good Man is Free*, 2010, 46.

¹⁵⁵ Bayram Dalkılıç, "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi Yöntemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (01 Nisan 2003), 66.

¹⁵⁶ Dalkılıç, "İskenderiye'li Yahudi Filozof", 79.

¹⁵⁷ Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi* (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 1979), 70; Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 31.

¹⁵⁸ Etienne Gilson, *Orta Çağ'da Felsefe*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kocabay Yayınları, 2003), 364.

¹⁵⁹ Hüseyin Karaman, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din Felsefe İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 155.

¹⁶⁰ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 52; Karaman, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din Felsefe İlişkisi", 156.

Tanrı'ya benzemektedir ve bu akıl sayesinde doğru ile yanlış birbirinden ayırmaktadır.¹⁶¹ Bu şekilde Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi akıl sağlamaktadır.

İbn Meymûn aynı zamanda aklın her şeyi bilip bilemeyeceği üzerinde durmuştur. Ona göre insan akli kendi kuvve ve tabiatında idraki mümkün olan şeyleri bilebilir. Varlıkta öyle haller vardır ki bunların idraki akılla mümkün değildir. Bu durum aşkın bir güç tarafından engellenmektedir. Aklın, bazı şeyleri idrak ediyor olması, onun tüm şeyleri idrak etmesini gerektirmez. Nitekim duyular da idrak yetisine sahiptir ancak çok uzak olan şeyleri idrak edememektedir. Diğer bedeni kuvvelerin de durumu böyledir. Çünkü insan akli, yapısı gereği her şeyi bilemez. Bu durum insandan insana farklılık arz etse de sonuç olarak insanın akletmesi sınırlıdır.¹⁶² İlim sahipleri de aklın bu eksikliğini bildiğinden sınırı aşmazlar. Fakat öyleleri vardır ki idrakini aşan şeyleri daha çok merak eder ve bunlarla meşgul olur. İbn Meymûn'a göre bu durum o kimse için eziyettir. Bu konuda *Bal bulduğunda gerektiği kadar ye!*,¹⁶³ pasajını örnek göstererek yemek yemeyi ilme benzetmiş, yeterli olan bilgi aşıldığı takdirde bilginin kemalden noksana döneceğini belirterek konunun önemine vurgu yapmıştır.¹⁶⁴ Aynı şekilde *Gökler de Rabb'bindir, ama yeryüzünü insanlara vermiştir*,¹⁶⁵ pasajında göklerin bilgisinin sadece Tanrı tarafından bilinebileceğini, yeryüzünün bilgisinin ise insana da verildiğini belirtmiştir. Çünkü gökyüzü konum ve derece bakımından insanın ulaşabileceği mesafede değildir. Bu nedenle zihni idrak edemeyeceği şeylerle yormak insana zulüm ve fitrattaki bir noksanlıktır. İbn Meymûn idrakimizi aşan noktada durulmasını ve bu şeylerin ilahi feyzi alan kişilere bırakılması gerektiğini belirtmiştir. Bu kimseler ise ilahi emir alan peygamberlerdir.¹⁶⁶ Filozof burada ay-altı ve ay-üstü âlemin bilgisinin idrakine dair bir ayırım yaparak bu bilgiye kimlerin ulaşabileceğini belirtmektedir. Ay-üstü âlemin bilgisine sadece Tanrı'nın ulaşabileceğini, insanın ise zorunlu olarak eksik idrake sahip olduğunu ifade etmiştir. O, bu görüşlerini dinden hareketle değil bizzat akıl yoluyla kabul etmiş ve diğer filozofların da aynı kabulde olduklarını belirtmiştir.¹⁶⁷ İbn Meymûn bu

¹⁶¹ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 181.

¹⁶² İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 91.

¹⁶³ Süleyman'ın Özdeyişleri, 25:16.

¹⁶⁴ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 94.

¹⁶⁵ Mezmurlar, 15:16.

¹⁶⁶ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 370.

¹⁶⁷ Karaman, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din Felsefe İlişkisi", 160.

düşüncesiyle hakikati oluşturan esası akıl, duyu ve deney olarak belirlemiştir. Dolayısıyla hakikate ulaşma konusunda rasyonel bir tutum sergilemiştir.¹⁶⁸

Düşünce tarihinde Yahudi kökenli önemli düşünürlerden birisi de 17. yüzyıl filozofu Benedict Spinoza'dır. O, akıl ile ilgili görüşlerini açıklarken öncelikle İbn Meymûn'un kutsal yazılarda felsefi gerçeği aramasının boşuna olduğunu belirtmiştir. Buna rağmen felsefe ile kutsal yazı arasında bir çelişkinin olmadığını da ifade etmiştir. Felsefe ise bize gerçeği saf akılsal bir biçimde verir. Çünkü ona göre, insanın sahip olduğu bilginin temel önermeleri deney değil, akıl ile kurulmuştur.¹⁶⁹ Bu görüşü savunmasında döneminin ortak düşüncesi 'akıl yürütme ile rasyonel bilgi' vurgusu etkili olmuştur. Özellikle Descartes felsefesini temel almıştır.¹⁷⁰ Spinoza, aklın gerçeği mantıksal ve rasyonel bir düzen içinde en iyi şekilde yansıtan, buna güç yetiren tek şey olduğunu savunur. *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi* adlı eserinde genel olarak üç farklı biliş türü olduğundan bahseder. Bunlar: şeylerin hayal gücü, suret bakımından algılanmaları anlamına gelen "Birinci Tür Bilgi", şeylerin akıl yürütme esasına dayanarak algılanması olan "İkinci Tür Bilgi" ve özlerin Tanrıda bulunup Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkmalarını sağlayan "Üçüncü Tür Bilgi" dir. Ona göre bizler "opinion" (zan), "belief" (inanç) ve "clear knowledge" (açık bilgi) olmak üzere üç farklı bilgi düzeyine sahibiz.¹⁷¹ Dolayısıyla ilk ve en alt derecede olan bilgi deneyimden (experience) kaynaklanır. İnsanın çevresindeki cisimlerin beden üzerindeki etkileri önce hayal gücü olan idelerde yansıtılır ve "zihnin, hayal gücünün veya muğlak deneyimin bu türden idelerle doldurulmasını duyuşsal bilgi anlamında, bilginin en aşağı düzeyi" diye tanımlanır.¹⁷² Dolayısıyla birinci tür bilgi rastlantısal olarak karşımıza gelen bilgilerdir.¹⁷³ Fakat sanı veya hayal gücü olarak tanımladığı bu bilme türü yanlış bilginin de kaynağını oluşturur. Çünkü bu şekilde bir bilme sadece şeyleri etkisi üzerinden değerlendirir. Örneğin

¹⁶⁸ Joseph Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", ed. Ryan Szpiech, *Brill* 8/2-3 (2002), 173.

¹⁶⁹ Kazım Arıcan, "Akıl İman İlişikisine Spinoza'nın Yaklaşımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 399.

¹⁷⁰ Roger Scruton, *Spinoza Düşüncenin Ustaları*, çev. Cemal Atilla (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002), 39.

¹⁷¹ Benedictus de Spinoza, *Spinoza's Short Treatise on God, Man, and His Well-Being: Translated and Edited, With an Introduction and Commentary and a Life of Spinoza* (Forgotten Books, 2018), ch. What opinion, belief and knowledge, 63.

¹⁷² Ahmet Cevizci, *Felsefesinin Kısa Tarihi* (İstanbul, 2016), 309.

¹⁷³ Robert Harvey Monro Elwes, *On The Improvement Of The Understanding* (USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014), 8.

'hepimizin öleceği' bilgisini bizler aynı türlerin ölmesinden deneyimleyerek öğrendik. Benzer şekilde gazın yandığını, suyun ise söndürme özelliğinin olduğunu deneyimleyerek öğreniriz. Buradan hareketle bizler yaşamdaki pek çok şeyi deneyim yoluyla kavrarız ve bunu yaparken tümüyle pasif durumda oluruz.¹⁷⁴

Rasyonalizmin önemli savunucularından olan Spinoza, algı veya duyu-deneyiminin gerçekliği yansıtabilme kapasitesinin olmadığına inandığı için bir doğruluk ölçütü olarak *upuygunluğu* benimser. Buna göre bilgi upuygun olduğunda ve bu düşüncelere dayandığında gerçek bir bilgi olur. Upuygunluk, tüm doğru düşüncelerin hakikat ölçüsüdür. Bu nedenle doğru bir düşünceye sahip olan kişi onun doğru olduğunu bilir ve bundan şüphe duymaz. Dolayısıyla ikinci bilgi türü zorunlu olarak doğru olan yani bilimsel bilgiyi ifade eder.¹⁷⁵ Akıl bilgisi denilen bu bilme türü şeyler hakkında ortak kavramlara ve yeterli fikre sahip olması yönünden tümüyle rasyonel ve bilimseldir.¹⁷⁶ Fakat bu bilgiye sadece bilim adamları değil, bazı insanlar sahip olabilmektedirler.¹⁷⁷ Buna göre insan, bilginin birinci türünden ikincisine geçerken bulanık fikirlerden açık önermelere geçer. Dolayısıyla Spinoza için bilimsel bilgi, tüm insanlar için akıl bilgisi olarak hatadan uzak, upuygun bir sistem içinde değerlendirilir.¹⁷⁸

Spinoza'ya göre insan varlığının özgürleşmesini sağlayacak olan bilgi, sezgisel bilgidir. Bu anlamda ikinci bilgi türünün üçüncü bilgi türü olan sezgisel bilgiye (Intuitive) götürecek ara adım olması gerekmektedir. Sezgisel bilgiyi ifade eden üçüncü bilgi düzeyi ise bilginin en yüksek derecesidir.¹⁷⁹ Dolayısıyla "Bizler tekil şeyleri anladıkça Tanrı'yı daha iyi anlarız"¹⁸⁰ önermesi gösteriyor ki sezgisel bilgi bilimsel bilginin bir sonucudur. "Zihnin en büyük ve yüce erdemi Tanrı'yı bilmektir. Buna göre insan şeyleri sezgiyle bilirsen en üstün insani yetkinliğe ulaşır ve hakiki sevgiye sahip olur"¹⁸¹ ifadesini kullanan Spinoza, sezgisel bilginin ortaya çıkması için rasyonel bilginin gerekli olduğunu ifade eder. Söz konusu sezgisel bilgi yani Tanrı'dan doğan akli sevgi, insanı birine bağlı olmaktan, kölelikten kurtararak en yüksek tatmini ve mutluluğu sağlar. İnsan sezgiyle

¹⁷⁴ Mustafa Cihan, *Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2001), 125.

¹⁷⁵ Spinoza, *Ethica*, 127.

¹⁷⁶ Spinoza, *Ethica*, 128.

¹⁷⁷ Frederick Copleston, *Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1996), 36.

¹⁷⁸ Cevizci, *Felsefesinin Kısa Tarihi*, 310.

¹⁷⁹ Spinoza, *Ethica*, 314.

¹⁸⁰ Spinoza, *Ethica*, 347.

¹⁸¹ Spinoza, *Ethica*, 347.

bildiği zaman büyük haz duyar ve bu Tanrı fikri ile birlikte bulunur. Dolayısıyla Tanrı'ya karşı zihinsel sevgi zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sevgi Tanrı'nın ezeli olduğunu kavramamız bakımından gereklidir. Bu bağlamda zihinsel sevginin dışında hiçbir şey ezeli değildir.¹⁸²

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle şunları söyleyebiliriz: Yahudi düşünce geleneğinde akıl, bilgelik, zekâ ve kalbin bilmesi anlamında kullanılmıştır. Bu kavramı ilk ele alan İskenderiyeli Philo'dur. O, Platon'un etkisinde kalarak akıl kavramını *logos* anlamında kullanmıştır. Orta Çağ Yahudi düşünürü İbn Meymun ise akli insandaki en üstün ve değerli kuvvet olarak görmüştür. O, aklın sınırları noktasında ay-altı ve ay-üstü ayrımını yaparak insanın ancak ay-altı alemin bilgisini idrak edebileceğini belirtir. Aydınlanma döneminin ünlü Yahudi düşünürü Spinoza, aklın ve anlama yetisinin üç mertebesi olduğunu ifade etmiştir. Deney ve gözleme dayanan "birinci tür bilgi", tümüyle rasyonel ve bilimsel bilgi olan "ikinci tür bilgi" ve Tanrı sevgisinin açığa çıktığı, sezgisel bilgiyi ifade eden "üçüncü tür bilgi", onun hakikati anlamada kullandığı zihni süreçlerini ifade eder.

1.3. Yahudi Düşüncesinde İnanç ve Akıl-Kalp İlişkisi

Klasik Yahudi tarihinde iman (Emunah) Tanrı ile insan arasındaki güven ve tevekküle dayanmaktadır. Bir Yahudi için Tanrı'ya iman, ona dayanıp güvenme anlamı taşır. Tanrı'ya duyulan güven anlayışı ise ataları İbrahim'den gelmektedir.¹⁸³ Bu durumu Martin Buber şu şekilde ifade etmektedir: "Yahudi Tanrı'ya atası İbrahim gibi inanır ve hemen yanı başında olan Tanrı'ya güven duyar".¹⁸⁴ Aynı zamanda İbrahim, kalbin hikmetini dünyada ilk bulan kişidir. O, yıldızların hareketinden evreni incelemiş dünyanın yaratıcısını, adaletin ve hukukun temellerini tanımaya çalışmıştır. Bu yönüyle İbrahim, insanın amacının yalnızca akıldaki bilgeliğin gücüyle ruhsal olgunluğa ulaşmak için değil özellikle kalpteki bilgeliğin gücüyle ahlaki kazanım olduğunu insanlara öğreten ilk kişidir.¹⁸⁵ Bu sebeple Yahudi tarihi İbrahim peygamber ile başlamaktadır.

¹⁸² Spinoza, *Ethica*, 352.

¹⁸³ Mustafa Alıcı, "Eerie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Aklı", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 9/23, 61.

¹⁸⁴ Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason: An Introduction to Modern Jewish Thought*, çev. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1968), 14.

¹⁸⁵ Yosef Dov Halevi Soloveitchik, "ההכמה שבראש וההכמה שבלב" (Aklın ve Kalbin Bilgeliği)" (Erişim 12 Eylül 2021).

Yahudi düşüncesinde akletmek öncelikle “muhafaza ederek akılda tutmak” anlamında kullanılmıştır. ...*Size verdiğim bütün kurallara, buyruklara uyarak aklınızda tutun,*¹⁸⁶ Eyüp peygamber bahsinde insanın salt akılla her şeyi kavrayamayacağı anlatılmış, aklın ilahi yönüne vurgu yapılmıştır. *Tanrı'nın sırlarını bilebilir misin? O, her şeye gücü yetenin sınırlarına ulaşabilir misin?*¹⁸⁷, *Onlar gökler kadar yüksektir, ne yapabilirsin? Ölümler diyarından derindir, nasıl anlayabilirsin?*¹⁸⁸ Süleyman bahsinde ise akıl ve bilgeliğin ilahi kaynağın iki ana unsuru olduğuna değinilmiştir. *Bilgelik çağırıyor, akıl sesini yükseltiyor.*¹⁸⁹

Geleneksel Yahudi düşüncesinde peygamberlerden sonra en önemli dini otorite Rabbiler olmuştur. Rabbiler İslam düşüncesinde *fukahâ* ve *ilim ehline* karşılık gelmektedir.¹⁹⁰ Süleyman Mabedi'nin Babilliler tarafından tahrip edilmesinden sonra güçlenen Rabbiler, Yahudiliğin katı monoteist-metafizik yaklaşımından uzaklaşarak mistik tarzda ilahi hikmeti yorumlayan bir gelenek oluşturmuştur. Böylece kutsal metinlerin okunması, yorumlanması ve anlaşılmasında tek otorite haline gelmişlerdir. İlerleyen zamanda ise Yasa'yı daha rasyonel şekilde düzenleyip sistematize etmiş, akli dine dahil ederek din-bilim arasındaki çelişkileri ortadan kaldıran yorumlar yapılmıştır.¹⁹¹ Orta Çağ'a kadar Helenistik düşünceden oldukça etkilenen Yahudilik daha sonra İslam düşüncesinin etkisi altına girmiştir. Özellikle 9. yüzyılda Babil'de kurulan Talmud Akademisi, Tanrı'nın varlığının aklen desteklenmesi konusunda İslam terminolojisini kullanmıştır. Bu yeni düşünce sisteminde yetişen ilk Yahudi filozof Mısırlı Said b. Yusuf el-Feyyumi ismiyle bilinen Saadia ben Yosef Gaon (882-942)'dur. Feyyumi *Kitâbü'l-Emânât ve'l-İtikadât* adlı eserinde Yahudi hukuku için akli temellendirmeler geliştirmeyi amaçlamıştır. Ona göre şeriatın akli temellere dayanması dini bir zorunluluktur. Bu yönüyle Orta Çağ'da Tevrat ile felsefeyi dolayısıyla akıl ile vahyi uzlaştıran ilk Yahudi Feyyumi'dir. O, aynı zamanda Mu'tezile kelamcılarının görüşlerine yakın fikir belirtmiş Aristoteles fiziğinin de takipçisi olmuştur.¹⁹²

¹⁸⁶ Tesniye, 6: 4.

¹⁸⁷ Eyüp, 11:7.

¹⁸⁸ Eyüp, 11:8.

¹⁸⁹ Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:1.

¹⁹⁰ Salime Leyla Gürkan, “Rabbâniyyûn”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/376.

¹⁹¹ Alıcı, “Eerie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Akli”, 61.

¹⁹² Ömer Faruk Harman, “Saîd b. Yûsuf Feyyumi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/517.

Orta Çağ'da Yahudi felsefesinin öncüsü İbn Meymûn günümüz Yahudi amentüsünü şekillendirerek son halini veren en büyük Yahudi alimlerinden biri sayılmaktadır.¹⁹³ Eserlerinde akıl ve vahyi uzlaştırma çabası içerisine girerek akıl-vahiy arasında tam bir uzlaşmanın olduğunu savunmuştur. O, Yahudilikte *rasyonellik* kavramını derinleştiren önemli bir düşünürdür. İbn Meymûn'a göre Hz. İbrahim'in evrenden hareketle akıl yürüterek ortaya koyduğu Tanrı sevgisi, akıl-vahiy arasındaki uzlaşmayı destekler. Bu nedenle ne kadar çok evrenin bilgisine sahip olursak Tanrı hakkında bilgi ve sevgi sahibi oluruz. Kişinin ilahi hikmete sahip olması için öncelikle evren ve insan hakkında akıl yürütmesi gerekir.¹⁹⁴ O, özellikle Aristoteles mantığını kutsal metinleri yorumlamak için kullanmış ve aklın tüm canlılarda bulunmakla birlikte insandaki en yüce kabiliyet olduğunu belirtmiştir. İnsan ancak bu kabiliyetini kullanırsa Tanrı'ya benzeyebilir. Tanrı'dan insana gelen bu akıl, Tanrı ile insan arasındaki bağıdır. Dolayısıyla insan, aklını Tanrı'yı düşünme, Tanrı'ya bağlılık ve Tanrı'yı sevmek için çalıştırmalıdır. Fakat Tanrı hemen idrak edilmez. Çünkü İbn Meymûn, 'Tanrı'nın ne olduğunu ancak Tanrı'nın kendisi bilebilir' anlayışına sahiptir. Böyle bir durumda zihnini yormak yerine sabırla beklemeli adım adım ilerlenmelidir. Aksi halde insanın inanç konusunda kafası karışmakla birlikte zihni de tamamen kapanır.¹⁹⁵

İbn Meymûn, hakikate ulaşmak için insanın aklî hazırlığını ön koşul olarak kabul eder. İnsan mükemmelliğinin bu en yüksek düzeyine ancak yoğun bilimsel çalışmalar yaptıktan sonra ulaşılabilir. Bu nedenle mükemmelliğe ulaşmak isteyen insan önce mantık, ardından matematiğin çeşitli dallarını sırayla öğrenmeli sonra fiziğe yönelmelidir. En son metafizik alanında bilgi sahibi olmalıdır ki kavrayışı, idraki sağlam olsun. Dolayısıyla insan entelektüel yetisini fiile dönüştürdüğü zaman akli dönüşümü yaşar. Yani fenomenler âleminden numen âlemine geçiş yapar. Bu akıl sayesinde insana ulaşan ilahi tecelli onu peygamber mertebesine çıkarır ve ilahi sıfatları kavrayabilir hale getirir.¹⁹⁶ Dolayısıyla İbn Meymûn, hakikatin zihinde aranabileceğine vurgu yaparak rasyonel bir tutum sergilemektedir. O, hakikatin anlaşılmasında akıl-iman ilişkisini açıklarken dönemin İslam filozoflarından oldukça etkilenmiş ve onların görüşlerini

¹⁹³ Oliver Leaman, "İbn Meymun", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/197.

¹⁹⁴ Alıcı, "Eerie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Aklı", 61.

¹⁹⁵ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 95.

¹⁹⁶ Aharon Shear Yashuv, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation" (Erişim 01 Aralık 2021).

Yahudiliğe uyarlamıştır. Bunu yaparken akıl-iman ilişkisi, Tanrı-evren ilişkisi, Tanrı ve insan arasındaki bir iletişim aracı olarak vahiy, insanın kaderi, irade hürriyeti, ahlaki konular, eskatoloji ve ölümsüzlüğe dair öğretiler gibi temel meseleleri ele almıştır. Bu meseleleri ikili ilişkiler halinde incelediğimizde akıl-iman, Tanrı-insan, pozitif ve negatif ilahi sıfatlar, din-bilim, fizik-metafizik ilişkisi, bilgi ve bilgiden yoksun olma ikilemleri *Delâletü'l Hâirîn*'in başlıca konularını oluşturmaktadır.¹⁹⁷

İbn Meymûn akıl-iman ilişkisi noktasında akli canlılardaki en üstün yeti olarak görmüştür. Aklın mutlak bir gücü yoktur fakat o, insana hayatını sürdürüp kolaylaştırmak için sanat ve ilim elde etmesine imkân sağlayan en önemli kuvvettir. Akılla çelişen Tevrat pasajları akla uygun olarak mecazi bir şekilde yorumlanmalıdır. Buradan hareketle insan akıyla sadece ay-altı âlemin bilgisine tam olarak vâkif olabilmektedir. Çünkü ay-üstü âleme konu olan Tanrı ve melekler insan idrakini aşmaktadır. Bu nedenle insanın idrakini aşan hususlarda akıl ve felsefe dine gereksinim duyar. Aynı şekilde din de yeri geldiğinde felsefeye ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda iman, tasdik ve doğrulamanın gerçekleşmesi için akla dayanır. Aynı şekilde akıl da doğru bir kavrayış için imana dayanır.¹⁹⁸ İbn Meymûn akıl-vahiy arasındaki ilişkiye bu şekilde yaklaşımından dolayı en büyük Yahudi yorumcusu olarak kabul edilir.

18. yüzyıl Batı Avrupa'da yaşanan aydınlanma hareketi ile birlikte getto¹⁹⁹ hayatından kurtulan Yahudiler, "Haskala" adı verilen yeni bir akım ile entelektüel alanda kendilerini göstermişlerdir. Haskala, Yahudi aydınlanma hareketi anlamında kullanılmakta olup felsefi ve sosyal bir dönüşümü ifade etmektedir. Bu dönemde eğitim-öğretim, dini ve kültürel alanda birçok hak elde eden Yahudiler seküler Avrupa toplumuna katılmıştır.²⁰⁰ Haskala düşüncesine göre insanlık tarihi boyunca ulaşılan tüm bilimler Tevrat'ta mevcuttur. Bu bilimler ve metafizik anlamlar ancak kutsal metinlerin araştırma ve incelemesiyle ortaya çıkabilir.²⁰¹ Bu dönemde Avrupa'da etkisini gösteren din-bilim çatışması Yahudiler arasında da yaşanmıştır. Özellikle Yahudi felsefeciler

¹⁹⁷ Hatice Doğan, *Musa bin Meymun- Rambam, Maimonides'in Hayatı ve Eserleri Delaletü'l-Hairin-More Nevuhim* (İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2010), 81.

¹⁹⁸ Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", 181.

¹⁹⁹ "Getto" kavramı 1516'da Venedikliler tarafından Yahudilerin yaşamaya zorladıkları bir mahalle adından gelmektedir. Aynı uygulama ve isimle Almanya'daki Yahudiler için de kullanılır. Gettolar Holokost olaylarında Nazilerin Yahudileri katletme sürecinde merkezî yapıyı oluşturur. Bkz. "Ghettos", Ansiklopedi, *United States Holocaust Memorial Museum* (Erişim 24 Ekim 2021).

²⁰⁰ Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala" 7/1 (2010), 33.

²⁰¹ Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (Yale University Press, 2002), 252.

Rabbiler tarafından ağır eleştirilere maruz kalmışlardır. Rabbiler birçok bilim kitabını Tevrat ile çeliştiğini ileri sürerek Yahudi hukuku ve geleneğine bir meydan okuma olarak algılamışlardır. Böylece bilim, Rabbiler ile aydınlanmacı Yahudiler arasında çatışma alanı oluşturmuştur. Bu çatışma sonucunda Rabbiler bilimsel-felsefi yazılara yönelik bazı yönergeler hazırlayarak yazı denetimleri için basım onay belgesi alma şartı koymuşlardır. Aksini yapan yazarların yazılarını imha ederek veya toplatarak yaptırım uygulamışlardır.²⁰²

Ortodoks Yahudileri ise yaşanan din-bilim, akıl-vahiy arasındaki tartışmalara karşı iyimser bir tavır takınmış modern bilim olmadan Yahudi düşüncesinin gelişmeyeceğini savunmuştur. Bu dönemde Yahudi düşüncesi şu ikilem arasında kalmıştır. Birincisi, geleneğe bağlı kalarak temel kavramlar üzerinden dinin aydınlatılmasıdır ki bu yaklaşım özgün bir felsefeye karşıdır. İkincisi ise Yahudilikten aforoz edilme pahasına Yahudi geleneğini din felsefesine dönüştürmeyi seçmektir. Bu ikilem arasında bugünkü modern Yahudi düşüncesinin temelleri atılmıştır.²⁰³ Dini-felsefi görüşlerinden dolayı Amsterdam Yahudi cemaati tarafından aforoz (Herem) edilen önemli Yahudi düşünürlerinden birisi de Spinoza'dır. Onun Tevrat'ın Musa tarafından yazılmadığı iddiası bu aforozun temel sebebidir.²⁰⁴ Batı aydınlanma döneminde *Biblical Criticism* yani Ahit Eleştirisi olarak ortaya çıkan hareketin öncülerinden olan Spinoza, Yahudi-Hristiyan geleneğini sorgulamıştır. Ona göre Musa, "Pentateuch" adıyla bilinen İncil'in ilk beş kitabının yazarı değildir.²⁰⁵

Spinoza'nın eleştirdiği asıl mesele, hahamların insan aklının kutsal metinleri anlamada yetersiz kaldığını düşünmeleridir. Ona göre kutsal metin yorumlama yetisi doğaüstü aydınlanmaya sahip kişilere has bir durum değil aksine ortalama bir zekaya sahip insanların anlayabileceği şekildedir. Tevrat'ı yorumlama yetkisinin sadece hahamlara ait olduğu görüşünü reddeder ve bunları saçmalık olarak değerlendirir. Çünkü kutsal metinlerin muhatabı inançsız kişilerdir. Aksi takdirde bu mesajların bir önemi

²⁰² Abdullah Altuncu, "Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 115.

²⁰³ Baruch Sterman, "Judaism and Darwinian Evolution", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 29/1 (1994), 48.

²⁰⁴ Yasin Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi", *Mukaddime* 6/1 (2015), 19.

²⁰⁵ Benedictus de Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, çev. Musa Kazım Arıcan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 149; Benedictus de Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza: Introduction, Tractatus Theologico-Politicus*, çev. Robert Harvey Monro Elwes (G. Bell and Sons, 1900), 123.

kalmazdı. Dolayısıyla bu metinleri anlama yetisi özel bir grup veya zekaya sahip kişilere has olmayıp akıl sahibi her insanın sahip olması gereken bir özellik olmalıdır.²⁰⁶

Spinoza'nın eleştirdiği diğer bir husus kutsal metinlerin geleneksele uygun bir şekilde yorumlanmasıdır. Bu konuda İbn Meymûn'un akılla çelişen Tevrat metinlerinin kavramsal değil, mecaz olarak ele alınması gerektiği düşüncesini eleştirmiştir. Ona göre İbn Meymûn'un bu görüşü pasajları geleneksel kabullerimize göre istediğimiz şekilde yorumlama yoluna gidilmesinin yolunu açmaktadır. Bu nedenle İbn Meymûn'un konu hakkındaki görüşlerinin uygulanması doğru değildir.²⁰⁷ O, eserinde Tevrat'ın yorumlanmasında akıl-vahiy ilişkisini incelemiş, felsefe ve teolojiyi birbirinden net çizgilerle ayıramayan insanların aklın mı vahye tabi olduğu veyahut vahyin mi akla tabi olduğu konusundaki tartışmalarını değerlendirmiştir. Nitekim akıl-vahiy arasındaki bu tartışma Hristiyan ve İslam düşüncesini de çokça meşgul eden konulardan biridir.²⁰⁸ Akıl ve vahyin sınırlarıyla ilgili ayrıma giden Spinoza, felsefe ve teolojiyi yani akıl ve vahiy ayırarak bu iki olgunun birbirine karıştırılmadan anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre felsefi idealler vahyin alanına girmez. Çünkü ilahi mesajların amacı ahlakı ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle Tevrat metinlerinden felsefi çıkarım yapmak bir bakıma o metnin aktarıcısı olan peygamberlere bu fikirleri isnad etme anlamına gelir.²⁰⁹ Bu bağlamda Yahudi tefsir geleneğinde yer alan dogmatistler ve skeptiklerin görüşlerini ele alıp değerlendirmiştir. Dogmatistler aklın vahye uygun olduğunu savunan gruptur. Onlara göre kutsal metinler açık ve anlaşılır olup tüm dini doktrinler ondan çıkar. İnanan kişi doğrudan metinden ilham ile bilgiye ulaşabilir. Skeptikler ise aklın vahye tabi olduğunu savunur. Onlar için vahiy mutlak hakikati içerir. Metinlerdeki anlaşılması zor ifadeleri yorumlamak için dini otoritelere müracaat edilmesi gerekir. Bu nedenle din adamları sınıfı ve sözlü geleneğin varlığı zorunludur.²¹⁰

Spinoza'ya göre akıl ve vahiy farklı alanların hakemliğini yapar. Dolayısıyla aralarında nedensellik açısından bir bağ yoktur. Akıl, hakikat ve bilgelik konularında son

²⁰⁶ Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 143.

²⁰⁷ Steven Nadler, "Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's 'Tractatus Theologico-Politicus'", *Journal of the History of Ideas* 74/4 (2013), 632; Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 139.

²⁰⁸ Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi", 19.

²⁰⁹ Brayton Polka, "Spinoza's Concept of Biblical Interpretation", *Journal Jewish Thought and Philosophy* 2 (1992), 19.

²¹⁰ Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 215; Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi", 24.

sözü söyleyen olgudur. Aynı şekilde vahiy de itikat ve takva konularında söz sahibi olup kişiler için belirleyici hakem görevini üstlenir. Sonuçta akıl ve vahiy iki ayrı olgu olarak farklı alanlarda söz sahibidir ve birinin diğerine tercih edilmesine gerek yoktur.²¹¹ Onun eleştirdiği konu dini metinlerin yorumlanmasında tekel oluşturularak hahamların yorumları üzerinden bir inanç sisteminin geliştirilmesidir. Bu tekelleşmeden kurtulmanın yolu Tevrat'ın dili olan İbranice'yi ve geçirdiği safhaları en iyi şekilde bilmektir. Kutsal metnin doğru anlaşılması için söz konusu ifadenin Tevrat'ın başka yerdeki örnekleri üzerinden incelenmesi gerekmektedir.²¹² Bu metot aynı zamanda İslam geleneğinde Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine karşılık gelmektedir.

Sistemantik olarak İskenderiyeli Philo ile başlayan Yahudi rasyonalizmi İbn Meymun, Spinoza, Moses Mendelssohn, Hermann Cohen, Judah Halevi ve Salomon Levi Steinheim ile gelişmiştir. Zamanın en büyük düşünürlerinden olan İbn Meymun'un felsefesi sadece Yahudi düşüncesini değil aynı zamanda skolastik teoloji ve Avrupa felsefesini de etkilemiştir. Özellikle onun vahiy ve peygamberlik ile ilgili görüşleri Tanrı inancını temellendirmede önemli yer tutar. O, hakikate ulaşmak için insanın akli hazırlığını ön koşul olarak görür. Bu nedenle kişinin önce mantık, ardından matematik, en son fizik ve metafizik öğrenmesi gerektiğini savunmuştur. İbn Meymun'un bu akılcı vahiy anlayışından etkilenen Moses Mendelssohn (1729-1786) *Kudüs ya da Dini Güç ve Yahudilik Üzerine* adlı eserinde Yahudiliğin evrensel gerçekle özdeş ve metafizik temaların tüm dünya için ortak olduğunu savunur. Ona göre Yahudiliğin ana işlevi putperestliğin istilasına karşı saf tektanrıcılığı savunmaktır. İnsanlar sadece tektanrıcılık ile gerçek hakikate ulaşır ve bu hakikat ancak entelektüel çaba ile elde edilebilir. Mendelssohn'a göre Yahudilik, enkarnasyon inancıyla Hristiyanlığın aksine aklın tüm kriterlerini yerine getirir.²¹³

Neo-Kantçı Marburg okulunun kurucusu ve lideri Hermann Cohen (1842-1918)'e göre ise insandaki Tanrı fikri ahlakın var olması için işlev görür. O, vahiy geçmişte tarihsel bir olay değil ilahî ve insan aklı arasındaki sonsuz bir ilişki süreci olarak tanımlar. İbn Meymûn ve Mendelssohn gibi Yahudiliğin akıl dininin mükemmel bir örneğini oluşturduğunu savunur. Özellikle *Felsefe Sisteminden Çıkan Akıl Dini ve Felsefe*

²¹¹ Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi", 25.

²¹² Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 126.

²¹³ Yashuv, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation".

Sistemi İçinde Din Kavramı adlı iki eserinde Yahudiliğin kaynaklarını kullanarak bir akıl dini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Bunu yapmasının nedeni dönemin Alman ideolojisindeki Yahudi düşmanlığını kırmaktır fakat başarılı olamamıştır.²¹⁴

Sonuç olarak ilahi dinler arasında daha rasyonel görüşlere sahip olan Yahudi düşüncesi, Hristiyanlıktaki fideizm gibi salt sezgi ve kalp ile Tanrı bilgisine gitmemiştir. Akıl ve kalbi birlikte ele almakla beraber akılı daha çok ön plana çıkarmıştır. Bu bakımdan Yahudilikte akıl-kalp ilişkisi rasyonel temellere dayanmaktadır. Rabbanî gelenek de bu sebeple aklî delilleri dinin dogmatik yapısını güçlendirmek için kullanmıştır. Bu konuda Haham Michael Abraham akıl-kalp ilişkisinin dönemlere göre farklı algılandığını belirtmektedir. Ona göre tarihsel olarak Yahudiliğin yerini alan Hristiyanlığın dini odağı kalptir. Yahudilik daha çok zihni merkeze alarak rasyonalist bir hareket tarzını benimserken Hristiyanlık, duygusal bağlılık ve teslimiyet anlamında kalbi ön plana çıkarır.²¹⁵

Yahudilikte akıl-kalp ilişkisi bağlamında akıl, yolumuzu aydınlatan ana hatları çizer; kalp ise onu takip eder. Akıl ve vahiy birbirini tamamlayarak inancı ortaya çıkarır. Çünkü inanç düşünmenin temel ilkelerinden ortaya çıkmıştır. Kişi aklını kullanarak Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşır. Aynı şekilde Tanrı inancı olmadığı sürece ahlakın ve düşünmenin temel ilkelerinden bahsedilemez. Bu bağlamda Yahudi bir kişinin günlük davranış ve kararları rasyonel olmalıdır.²¹⁶ İnançın akılda ve kalpte bulunan hikmetle birlikte yürümesi gerekir. Çünkü akıl tek başına karar verme yeri değildir. Şayet böyle olursa insandaki Tanrı imajı bozulur. Zira akıl pratik ve faydalı konulara yönelir. Onun öncelikli amacı kendi çıkarlarıdır. Bu sebeple sadece akıyla hareket eden insan bir yere ait olma ve bağlanma duygusuna, vicdana, merhamete sahip değildir.²¹⁷

²¹⁴ Yashuv, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation".

²¹⁵ Michael Abraham, "İnanç ve Rasyonellik", *לדעת להאמין* (Erişim 12 Eylül 2021).

²¹⁶ Haham Michael Abraham, "אמונה ורציונליות" (İnanç ve Rasyonellik)" (Erişim 07 Aralık 2021).

²¹⁷ Soloveitchik, "החכמה שבראש והחכמה שבלב" (Akıl ve Kalbin Bilgeliği)".

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BATI HRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNDE AKIL-KALP İLİŞKİSİ

2.1. Batı Hristiyan Düşüncesinde “Kalp” Kavramı

Hristiyan düşüncesinde kalp kavramı Yahudilikte olduğu gibi Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin merkezidir. Hristiyanlar Tevrat'ı kutsal kitap olarak kabul ettikleri için Yahudilikteki kalp anlayışını da aynen kabul ederler. Dolayısıyla duygunun, düşüncenin ve inancın merkezi kalptir.

Kalbin ve ruhun kontrolü Tanrı'nın elindedir ve orada olanı ancak Tanrı bilir. O dilerse kalbimizi aydınlatır dilerse güçlendirir ve pekiştirir. *O'nun çağrısından doğan umudu, kutsallara verdiği mirasın yüce zenginliğini ve iman eden bizler için etkin olan kudretinin aşkın büyüklüğünü anlamamız için, kalplerinizin gözleri aydınlansın diye dua ediyorum*²¹⁸, *O zaman bütün kiliseler, kalpleri denetleyen ben olduğumu bilecekler,*²¹⁹ *Kalplerde olanı bilen Tanrı, Ruh'un düşüncesinin ne olduğunu da bilir. Çünkü Ruh, Tanrı'nın isteği uyarınca kutsallar için aracılık eder,*²²⁰ *Rabbimiz İsa Mesih'in kendisi ve bizi sevip lütfuyla bize sonsuz cesaret ve sağlam bir umut veren Babamız Tanrı sizi yüreklendirsin, her iyi eylem ve sözde pekiştirecektir,*²²¹ *Ama Rabb güvenilirdir. O sizi pekiştirecek, kötü olandan koruyacaktır,*²²² pasajları kalbin Tanrı'nın kontrolü altında olduğunu gösterir.

Hristiyan teolojisinin temelinde *sevgi* kavramı yatmaktadır. Dini ve ahlaki açıdan önemli bir yere sahip olan sevgi, kalbe yerleşmiş olan imanı ifade eder. Bu anlamda iman, Tanrı ve Mesih sevgisinin kalpte var olmasıdır. İman ve sevgiyi kalbe yerleştiren, koruyan ise Tanrı'dır. *Böylece Mesih'ten gelen bir cesaret, sevgiden doğan bir teselli ve Ruh ile bir paydaşlık varsa, kalpten gelen bir sevgi ve sevecenlik varsa, aynı düşüncede, sevgide, ruhta ve amaçta birleşerek sevincimi tamamlayın*²²³ ve *o zaman Tanrı'nın her kavrayışı aşan esenliği Mesih İsa aracılığıyla kalplerinizi ve düşüncelerinizi koruyacaktır,*²²⁴ pasajları buna vurgu yapmaktadır. Hristiyanlığın Katolik mezhebinde

²¹⁸ Efesliler, 1:18-20.

²¹⁹ Vahiy, 2:23.

²²⁰ Romalılar, 8:27.

²²¹ 2 Selanikliler, 2:16-17.

²²² 2 Selanikliler, 3:3.

²²³ Filipinliler, 2:1-2.

²²⁴ Filipinliler, 4:7.

bulunan *Sacred Heart* (Kutsal Kalp) kavramı ise Mesih'e ve Tanrı'ya bağlılığı, adanmışlığı, O'na duyulan sevgiyi sembolize eder. Bu kavram İsa aracılığıyla kurtuluşu veren ve onda açığa çıkan Tanrı'nın kalbini ifade eder. İsa'nın Kutsal Kalbi'ne bağlılığın tarihi on birinci yüzyıla dayanmaktadır. Bu bağlılık bayram olarak ilk kez 31 Ağustos 1670'te Fransa'nın Rennes kentinde kutlanmıştır. Böylece *Sacred Heart* bağlılığı resmi olarak yayılmaya başlamıştır. Bu bağlılığın evrensel boyuta ulaşması St. Margaret Mary Alacoque (1647-1690)'un mistik görüşlerinin olduğu bildirinin ilan edilmesiyle olmuştur. Kutsal kalp sanatta ilahi ışıkla parlayan, mızrak yarasıyla delinmiş, dikenli telle kaplı, haç saplanmış kanayan alevli bir kalp olarak tasvir edilmiştir.²²⁵

Hakiki iman için samimi olmayı ön kabul sayan Hristiyanlıkta temiz ve sağlam bir kalbe sahip olmak oldukça önemlidir. Zira onlar açısından Mesih'in sözleri ancak temiz bir kalple dinlendiğinde kişiye faydalı olur. Aksi takdirde ibadet ve dua ettikleri halde kalpler Tanrı'dan uzak kalır. *Bu halk dudaklarıyla beni sayar, ama yürekleri benden uzak*²²⁶ ve *Saf kişilerin yüreklerini kulağı okşayan tatlı sözlerle aldatıyorlar*,²²⁷ pasajlarında bu durum anlatılmaktadır.

Yahudi düşüncesinde kalbe yüklenen idrak ve düşünme yetisi benzer şekilde Hristiyanlıkta da vardır. Tanrı'yı düşünmeyen bir kalp katılarak onun kararmasına ve inançsızlığa sebep olur. *Tanrı'yı bildikleri halde O'nu Tanrı olarak yüceltmediler, O'na şükretmediler. Tersine, düşüncelerinde budalalığa düştüler; anlayışsız kalplerini karanlık bürüdü*,²²⁸ *İşte bu yüzden iman edemiyorlardı. Nitekim Yeşaya başka bir yerde de şöyle demişti: Tanrı onların gözlerini kör etti ve kalplerini katılaştırdı. Öyle ki, gözleri görmesin, kalpleri anlamasın ve bana dönmesinler. Dönselerdi, onları iyileştirdim*.²²⁹

Bu konuyu ileride Hristiyan düşüncesinde *fideizm* konu başlığı altında değerlendireceğimizden şimdilik kalple ilgili bu kadar bilginin yeterli olduğunu düşünüyoruz.

²²⁵ Richard Heilman, "Solemnity of the Sacred Heart of Jesus", *Roman Catholic Man* (Erişim 16 Aralık 2021).

²²⁶ Matta, 15:8.

²²⁷ Romalılar, 16:18.

²²⁸ Romalılar, 1:21.

²²⁹ Yuhanna, 12:39-40.

2.2. Batı Hristiyan Düşüncesinde “Akıl” Kavramı

Yahudilikten doğan Hristiyanlık hem doğduğu dinden hem de Antik Yunan dini düşüncelerinden farklı inanç ve uygulamalara sahiptir. Örneğin, Hristiyanlar, Tanrı'nın dünyayı *ex nihilo* (yoktan) yarattığını, Tanrı'nın üç farklı görünüme sahip olduğunu ve İsa Mesih'in Tanrı'nın nihai vahyi olduğuna inanırlar.²³⁰

Hristiyan düşüncesinde akıl, *ratio*, *intellect* ve *logos* kavramlarıyla ele alınmıştır. *Ratio* Latince bir kelime olup hesaplama, oran, akıl, plan ve teori anlamına gelmektedir. Dini bir terim olarak ise otorite ve vahye dayanan, inanç ve uygulamaları eleştiren, akla dayalı bakış açısının genel adıdır. *Ratio* kavramına dayanan *rasyonalizm* terimi ise duyuşal deneyimden ayrı olarak temel gerçekleri keşfederek doğrulama yoluna giden akımın genel adıdır.²³¹ *Intellect* kavramı ise Grekçe *nous*, Latince *intellectus*, Arapça *akl*, İbranice *sekhel* anlamına gelmektedir. Aristoteles felsefesindeki *faal akla* karşılık gelir.²³² *Intellect* kendi koşullandırmasını ve gerekçelendirmesini içinde taşıyan, doğrudan bilgiyi ifade eden sezgisel bilgiyle beraber kullanılır.²³³ *Logos* “akıl”, “kelime”, “konuşma” ve “plan” anlamında olup dini bir terim olarak evreni düzenleyen, ona biçim ve anlam veren ilahi akıl anlamına gelmektedir. *Logos* Hristiyan teolojisi için önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda İsa Mesih, evreni yaratan Tanrı'nın bir nedeni olarak ilahi kurtuluş için insanlara gönderilmiş bir araçtır. *Logos* kavramı teistik olarak ilk kez İskenderiyeli Philo ile anlam kazanmıştır. Ona göre *logos* hem yaratılışın hem de insan zihninin Tanrı'ya kavrayabilmesini sağlayan, Tanrı ile âlem arasındaki bir araçtır. Yuhanna'ya göre İncil'in ilk bölümünde İsa, enkarne olmuş veya ete bürünmüş *söz* (the word) olarak tanımlanır. İsa'nın *logos* ile özdeşleştirilmesi Tevrat'ın vahiy anlayışına dayanmaktadır. Tevrat'ta Tanrı'nın fiilleri ve gücü hakkındaki düşünceleri açıklanırken “Rabb'in sözü” ifadesi kullanılır. Hristiyanlar ise inançlarının Helenistik kültüre sahip okuyucular tarafından kolayca anlaşılabilmesi için *logos* kavramını İsa Mesih için kullanmıştır. Bu bağlamda *logos* yol, hakikat ve yaşam anlamında olup İsa, insanların kişileştirilmiş yaşam kaynağı

²³⁰ James Swindal, “Faith and Reason”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 24 Aralık 2021).

²³¹ Jörg Dierken - Robert F. Brown, “Rationalism”, *Encyclopedia of Christianity Online* (Erişim 21 Aralık 2021).

²³² Adele Berlin - Maxine Grossman, “Intellect”, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Erişim 21 Aralık 2021).

²³³ Runes, “Intellect”.

ve aydınlatıcısı olarak görülmüştür. Buna göre logos İsa'nın kişiliğinden ayrılmaz bir parçadır.²³⁴

Apostolik Hristiyanlar'ın logos terimini kullanmalarının nedeni Helenistik dünyanın anlayabileceği terimleri kullanarak inançlarının pagan felsefesinden daha üstün olduğunu savunmaktır.²³⁵ Onlar Mesih'in tüm insanlığın paylaştığı ilahi akıl olduğunu ifade etmiştir. *Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey Onusuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi,*²³⁶ pasajlarında bu durum anlatılmaktadır.

Konuyu ileride inançta rasyonalizm başlığı altında tekrar ayrıntılı olarak ele alacağız.

2.3. Batı Hristiyan Düşüncesinde İnanç ve Akıl-Kalp İlişkisi

Düşünce tarihinde inanç-akıl ilişkisi, üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur. Antik Yunan'da inanç-akıl arasında uyumlu bir ilişki vardır. Çünkü doğanın düzeni aklın düzenine uygundu ve burada akılı aşan bir durum söz konusu değildi. Ancak teistik dinlerin düşünce tarihine girmesiyle birlikte akıl-iman arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler sistemli olarak Orta Çağ döneminde ele alınıp tartışılmıştır. Özellikle Hristiyan ve İslam dünyasında akıl-iman ilişkisi çokça tartışılan konulardan birisi olmuştur. Konunun asıl itici gücü, teistik dinlerin dayandığı vahiy, yani ilahi otoritedir. Tartışmalarla ilgili temel felsefi mesele, bir dini inancın doğrulanması ya da gerekçelendirilmesi sürecinde inanç ile aklın otoritesinin nasıl bir ilişki içinde olduğunu çözmektir.

Hristiyan düşüncesinde akıl-iman hakkında bilinen ilk tartışmalar Aziz Pavlus (5-67) ve Atinalılar arasında olmuştur. Pavlus Atina'daki Areopagus'ta Epikürcü ve Stoacı filozoflarla tartışmaya girer.²³⁷ Burada Tanrı'nın birliğinden, her şeyin yaratıcısı olduğundan ve Tanrı'nın bizlere çok yakın olduğundan bahseder. O, Paganizme karşı

²³⁴ "Logos", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 22 Aralık 2021).

²³⁵ John N.D. Kelly, "Apostolic Father", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 24 Aralık 2021).

²³⁶ Yuhanna, 1:1-5.

²³⁷ Elçilerin İşleri, 17:16-33.

doğadan hareketle bir Tanrı'nın var olduğunu savunur. Herkesin Tanrı'nın var olduğu gerçeğine aklını kullanarak, evren üzerine düşünerek ulaşabileceğini ileri sürer.²³⁸

Erken dönem Hristiyan teolojisinde inancı temellendirmede akla oldukça önem verilmiştir. Bunun nedeni Kilise'nin güç ve otoriteyi elinde bulundurmak için kendi dogmalarını akılla temellendirmek istemesidir. Özellikle Katolik mezhebinin Latin kimliği etkisinde kalması sistemli bir teolojiyi beraberinde getirmiştir. Çünkü Katoliklere göre hem hakimiyeti korumak hem de misyonerlikle Hristiyanlığı yaymak için sistemli bir teolojinin olması gerekir. Bu nedenle Batı Hristiyan düşüncesi Aziz Augustine (354-430)'in analitik teolojisi üzerine temellendirilmiştir. Sonraki dönemde ortaya çıkan Ortodoks teolojisi ise felsefi ve rasyonel aklın çıkarımlarından farklı olarak mistik tecrübeye önem veren bir yapıya sahiptir. Yayıldığı coğrafyanın tarihi ve siyasi yapısı bu durumun temel sebebidir.

Teoloji alanında akli ve felsefeyi etkin kullanan Katolikler felsefeyi dini bir karaktere sokarak Aristoteles'i bu felsefenin merkezine koymuşlardır. Çünkü Patristik Dönem Hristiyanlığında asıl mücadele edilen konular dönemin felsefi düşünceleridir. Bu sebeple Hristiyanlar ilk olarak Yunan felsefesiyle varlığı cevaplandırmaya çalışmışlardır.²³⁹

Dini bakış açısının hâkim olduğu Batı Orta Çağ düşüncesi ve ona yapılan eleştiriler çağdaş din felsefesinin temellerini atmıştır. Bu dönemde dinin leh ve aleyhinde yapılan her eleştiri dinin rasyonel/epistemik temellerle doğrulanması çabası içerisindedir. Augustinus'un "anlamak için inanmak" düşüncesi tüm Orta Çağ dönemi boyunca etkisini sürdürmüş, bu düşüncenin önemli takipçilerinden Aziz Anselmus (1033-1109) yaşadığı dönemde "İkinci Augustinus" takma adını almıştır. Anselmus'a göre akıl ve inanç bilginin iki kaynağını oluşturmakla beraber akıl tek başına hakikatin bilgisini veremez. Bu nedenle, inanç ile ilgili konularda öncelikle akıl ve inancın ayrı ayrı ele alınarak birbirine karıştırılmaması gerekir. Ona göre inancın nedenini sorgulanmadan önce iman edilmelidir. Çünkü hakikatin bilgisine ulaşmak için akla müracaat etmeden otoriteye iman etmek, daha sonra da inanılan şeyi anlamaya çalışmak gerekir. Anselmus, bu düşüncesiyle inanılanı önce akıl yoluyla kanıtlama çabasında değil, aksine var olan inancı

²³⁸ Romalılar, 1:20.

²³⁹ Kürşat Demirci, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018), 4.

akıl yoluyla anlamlandırmaya çalışmaktadır. Ona göre imandan anlamaya, oradan da sezgiye ulaşılır. Nitekim o, bu tavrını “anlamak için inanıyorum” sözüyle ifade etmiştir.²⁴⁰

Akıl-iman konusunda önce Tanrı’ya iman edip ardından bunu akıl yoluyla anlamlandırma çabasında olan Aziz Anselmus, Tanrı tanımından hareketle bir akıl yürütme yoluna gitmiştir. Ona göre Tanrı, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şeydir ve inansın ya da inanmasın herkesin zihninde bir Tanrı fikri vardır.²⁴¹ Zihinde bulunan Tanrı kavramından hareketle bir Tanrı tanımı yapan Anselmus’un bu yöntemi “Ontolojik Kanıt” olarak isimlendirilmiştir.²⁴²

Dini inançların doğruluğunun tartışmaya açıldığı Orta Çağ döneminde salt akılla ve sadece vahiyle bilinenler şeklinde bir ayrıma gidilmiştir. Özellikle Thomas Aquinas (1225-1274) *Summa Theologica* adlı eserinde yöntem olarak felsefe ve teoloji arasında bir ayrım yaparak Hristiyan inancını bunun üzerine temellendirir. Aydınlanma dönemine kadar rasyonel bir temele oturtulmayan inançların kabul edilip edilemeyeceği noktasında yaygın bir tartışma yoktur. Bunun nedeni Hristiyan teolojisinin iman anlayışıdır. Thomas Aquinas ve Roma Katolik Kilisesi *önermesel iman* anlayışını benimser. Buna göre zan ve bilgi arasında iman bulunmaktadır. Yani anlamak için inanmak gerekir. Çünkü Hristiyan teolojisi açısından imandan önce aklın gelmesi teolojik sorunları ortaya çıkarabilir. Bu konuda Tertullian (155-220)’ın “saçma olduğu için inanıyorum” ifadesi Hristiyan teolojisinde salt teslimiyetin ve iradenin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer şekilde Kant (1724-1804)’ın “imana yer açabilmek için bilgiyi inkâr ettim” sözü de imanda iradenin önemine vurgu yapmaktadır.²⁴³

Dini epistemolojide akıl-iman ile ilgili temel tartışmalar Aydınlanma dönemiyle birlikte önemli bir ivme kazanmıştır. Dine ve dini inançlara yönelik yaklaşımlar savunmacı ya da eleştirel olarak ele alınmıştır. Tanrı inancı akla uygun mudur? İman konularına akli temel alarak yaklaşmak doğru mudur? sorularına aranan cevaplar düşünce tarihi boyunca farklı iman anlayışlarını ortaya çıkarmıştır. Özellikle Batı Hristiyan düşüncesinde ortaya çıkan akıl-iman ile ilgili temel yaklaşımlar akli merkeze alanlar,

²⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 220.

²⁴¹ Betül Çotuksöken-Saffet Babür, “Anselmus/Proslogion”, *Orta Çağ’da Felsefe* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1993), 158.

²⁴² Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 220.

²⁴³ İmamoğlu vd., *Din Felsefesi*, 142.

inancı (kalp) merkeze alanlar ve orta yolu bulmaya çalışanlar olarak üç kategoride ele alınabilir.

2.3.1. Akılcılık

Akılcılık ya da rasyonalizm, bir şeyin doğrulunun kabul edilmesi için o şeyin mutlaka aklın yargılarıyla herkesin kabul edebileceği şekilde ispatlanması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Buna göre insan özellikle iman konusunda da hakikate ulaşabilmek için sahip olduğu tüm yetilerini kullanmalıdır. Bu yetiler içerisinde akıl önemli işleve sahiptir. Nitekim insana kararları karşısında sorumluluk yüklenmesi akıllı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda düşünce tarihinde akılcı yaklaşım, katı ve eleştirel akılcılık olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.²⁴⁴

2.3.1.1. Katı Akılcılık

Katı akılcılık, bir inanç siteminin rasyonel olarak kabul edilebilmesi için akli gerekçelendirmenin zorunlu olduğunu savunan görüştür.²⁴⁵ Buna göre Tanrı'nın varlığına olan inancın aklen ispat edilmesi gerekir.

Aklın ön plana çıktığı katı akılcılığın en önemli savunucusu W. K. Clifford'dur. Ona göre bir inancın kabul edilebilmesi için akli bir temellendirmenin yapılması gerekir. Bu konuda *İnanç Ahlakı* adlı makalesinde yer alan “bir şeye yetersiz delille inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır”,²⁴⁶ ifadesi onun inanç ve akıl arasındaki düşüncesini yansıtmaktadır. O, aynı zamanda inancını sorgulamayı zihninden uzaklaştırıp içindeki şüpheleri bastıran bir kişinin yaşamını, insanlığa karşı işlenmiş büyük bir günah olarak ifade eder. “Kişi inancına karşı zihnindeki tüm şüpheleri bastırarak bağlılığını devam ettiriyorsa ya da inancını sorgulamayı dinsizlik olarak görüyorsa onun hayatı insanlığa karşı işlenmiş büyük hatadır.”²⁴⁷

Ona göre sorgulanmadan inanılan bir inanç doğru olsa dahi sapkınlıktır. Bu konuda “bir kişi nedenlerini araştırmadan din adamı ya da konsilin belirttiği şeye inanırsa, inandığı şey doğru olsa bile sapkınlık içinde olabilir. İnancının doğru olması elbette

²⁴⁴ Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 138.

²⁴⁵ Michael Peterson vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1991), 34.

²⁴⁶ William Kingdon Clifford, “İnanç Ahlakı”, çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 125.

²⁴⁷ Clifford, “İnanç Ahlakı”, 135.

mümkündür fakat sahip olduğu bu doğru onun sapkınlığıdır”,²⁴⁸ ifadelerini kullanır. Bu konuda Tanrı'nın İsrail'i cezalandırma sebebinin örnek gösterir. Tevrat'a göre Kral Yeroboam insanları putlara tapmayı öğütlemiş bunun sonucunda da Tanrı sadece Kral Yeroboam'ı değil, ona tabi olan, sorgulamadan inanan tüm İsrail halkını da cezalandırmıştır. Clifford *Yeroboam'ın işlediği ve İsrail halkını sürüklediği günahlar yüzünden Rabb İsrail'i terk edecek*,²⁴⁹ pasajını bu düşüncesine delil olarak alır. O, yeterli delile dayanmayan inancın hem inanç sahibine hem de diğer insanlara ciddi zararlar verebileceğini şu örnekle açıklar:

“Gemi sahibi bir tüccar kendisine ait bir mülteci gemisini denize göndermek üzereydi. Gemisinin eski, yıpranmış olduğunu ve denize açılmak için elverişli olmadığına dair kafasında şüpheleri vardı. Tüccar denize açılmadan önce bu düşünceleri ‘Bu gemi, şimdiye kadar pek çok seferi güvenle tamamlayıp fırtınalar atlattı. Öyleyse bunları düşünmek yersizdir’ diyerek kadere güvenmeyi seçti. Gemi sahibi, gemisinin güvenli ve denize açılmaya elverişli olduğuna dair samimi bir inanca kavuştu. Sonrasında ise gemi okyanusun ortasında battığında sigortadan parasını aldı ve bunun hakkında konuşmadı.”²⁵⁰

Clifford'a göre insanların ölümünden sorumlu olan kişi gemi sahibidir. Geminin sağlamlığına inanması ona bir fayda vermedi. Çünkü gemi sahibi inancını bir araştırma sonucu değil içindeki şüpheleri bastırarak kazanmıştır. O, bu örneği akıl-iman arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanarak yetersiz bir delille inanmanın yanlış olduğu ve aynı zamanda bunun inanmaktan zevk alma hastalığı olduğunu ifade etmiştir. Böyle bir inanç gerçekte olmayan güç duygusunu bize vererek aldatır, yerine getirmemiz gereken görevleri aksatarak hilekâr ve günahkâr olmamıza sebep olur. Böyle bir durumda bizlere düşen görev bulaşıcı hastalıklardan kendimizi nasıl koruyorsak aynı şekilde temelsiz inançlardan da kendimizi koruyarak başkalarına kötü örnek olmaktan kaçınmaktır.²⁵¹

Clifford Tanrı inancının rasyonelliği konusunu inanç etiği bağlamında da ele almıştır. Çünkü Tanrı inancının rasyonel olduğunu gösteren apaçık deliller henüz

²⁴⁸ Clifford, “İnanç Ahlakı”, 135.

²⁴⁹ 1.Krallar, 14:16.

²⁵⁰ Clifford, “İnanç Ahlakı”, 134.

²⁵¹ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 161.

bulunmadığı için bu inancın rasyonel bir inanç olmasından bahsedilemez. Zira hiçbir inanç sisteminde kanıtlanmış bir durum söz konusu değildir. Buradan hareketle “hiçbir dini inanç sistemi, tüm inançlara karşı kanıtlama standardına sahip değildir. Dolayısıyla mantıklı ve ahlaklı bir kişinin inancı olmadan idare etmesi gerekir”,²⁵² sonucu ortaya çıkmaktadır. Clifford burada teizmin Tanrı ve inanç anlayışını ele almıştır. Teizmin rasyonel olarak kanıtlanmasının mümkün olmadığını dolayısıyla onun irrasyonel olduğunu ileri sürmüştür.²⁵³

Bazı düşünürler katı temelciliğin uygulanabilirliğini eleştirmişlerdir. Buna göre ispata ve kanıtlamaya konu olan şeyler bilimin yani fiziğin yöntemidir. Fakat Tanrı inancı metafiziğin alanıdır. Bir dini inancı herkesin kabul edebileceği şekilde aklî olarak kanıtlamak hiçbir dini inanç için mümkün olmamıştır. Zira bir inancı kabul etmek için herkesin onu kabullenmesini beklemek, kişinin inançsız olmamasıyla sonuçlanabilir. Tanrı'nın kesin olarak bilinmesi halinde inançtan bahsedebilir miyiz? Dolayısıyla katı akılcı yaklaşımın belirttiği inancın herkesin kabul edebileceği şekilde kanıtlanması düşüncesi mümkün değildir.²⁵⁴

Sonuç olarak akıl-iman arasındaki ilişkide aklın uç noktasını temsil eden katı akılcılık hem akıl karşıtlığının (akıl-dışıcılık, irrasyonelizm) hem de imancılığın zıttıdır.²⁵⁵ Akıl, inanç ve davranışlarımızda mutlak tasarruf sahibi olup ona olan güven sonsuzdur. Katı akılcı görüşün inanca bu şekilde tamamen rasyonel yaklaşımı felsefi düşüncede eleştirilmiştir. Katı akılcılığın aşırı görüşlerinden ayrılarak daha ılımlı bir rasyonellik anlayışına sahip olan eleştirel akılcılık ve dini inançlarda mantıksal bir temellendirmenin mümkün olmadığını, Tanrı inancının sezgi yoluyla elde edildiğini savunan fideizm de akıl-iman ilişkisinde diğer önemli yaklaşımdır.²⁵⁶

2.3.1.2. Eleştirel Akılcılık

Eleştirel akılcılık, imanî konularda mutlak bir kanıtlamaya giden katı akılcılık ile imanın akıl değil kalp ile olacağını savunan fideizm arasında ılımlı bir yaklaşıma sahiptir.

²⁵² Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 105.

²⁵³ Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu*, 53.

²⁵⁴ Cafer Sadık Yaran, “Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 219.

²⁵⁵ Peterson vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 103.

²⁵⁶ Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu*, 62.

Bu nedenle “ılımlı akılcılık” olarak da isimlendirilir. Başta Tanrı’nın varlığı olmak üzere inancın alanına giren konularda akli bir temellendirmenin ve eleştirinin gerekli olduğunu savunan yaklaşımdır.²⁵⁷

Eleştirel akılcılık bize tüm akli yeteneklerimizi kullanmamızı söylemekle beraber mutlak ve kesin bir sonucun olmadığını belirtir. Bu bağlamda dini inançların doğruluğu hakkında kesin ispat ve kanıtlamaya gitmek yerine aklın o inançları eleştirel olarak değerlendirmedeki önemi vurgulanır. Aynı zamanda akıl kendisinin değerlendirilmesinde de eleştireldir. Dolayısıyla katı akılcılıktan farklı olarak akıl eleştirel olarak ele alınır.²⁵⁸

Eleştirel akılcılık ilk olarak Karl Popper (1902-1994)’ın yazılarında ele alınmıştır.²⁵⁹ O, akılcılık ve akıldışıcılık arasındaki tartışmada tercihini akılcılıktan yana kullanmıştır. Akılcılığın aşırı yaklaşımını “eleştirici akılcılık” ve “eleştirici olmayan akılcılık” olarak ikiye ayırarak ılımlı bir yol benimsemiştir. “Akıl ve deney ile temellendirilemeyen bir iddiayı kabul edemem”,²⁶⁰ ifadesini kullanan birinin bu tutumunu mantıksız ve tutarsızlık olarak görmüştür. Popper, imanî konuların akli değerlendirmesinin mümkün olduğunu fakat aklın tek hâkim otorite kabul edilmesini ve ona sonsuz güven duyulmasını yanlış bir tutum olarak değerlendirir. Bu bağlamda eleştirel akılcılık, akıldışıcılık olarak adlandırdığı fideizme en az yer veren bir yaklaşımdır.²⁶¹

Eleştirel akılcılığı tanımlamak için fideizm ve katı akılcılığın farklı yönlerini ortaya koymak gerekir. Bu ayrım Popper’in akıl anlayışından hareketle yapılır. Eleştirel akılcılık katı imancılıktan farklı olarak dini inanç sistemlerinin rasyonel olarak eleştiriye tabi tutulmasını ve değerlendirilmesini mümkün görür. Bunu yaparken katı akılcılıktan farklı olarak akli temellendirmenin herkes tarafından kabul edilmesini zorunlu görmez.²⁶² Sorgulayıcı bakış açısını esas alan eleştirel akılcılığa göre bir inanç veya iddia nesnel ve akli delillere dayanıyorsa kabul edilmeye daha layıktır. İnancın rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutulması aklın tüm yetilerinin kullanılarak leh ve aleyhteki delillerinin diğer inanç sistemleriyle karşılaştırılması demektir.²⁶³ Akli muhakemeye tabi

²⁵⁷ Acar vd., *Din Felsefesi El Kitabı*, 48.

²⁵⁸ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 116.

²⁵⁹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 2/200.

²⁶⁰ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/202.

²⁶¹ Yaran, “Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık”, 222.

²⁶² Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 116.

²⁶³ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 118.

tutulan inancın değerlendirilmesi için bazı kriterler vardır. Bunlar: delillerin tutarlı, kapsamlı ve kuşatıcı olarak o iddiayı desteklemesi ve bu delilin karşıt bir delille çürütülmemiş olması, şeklinde sıralanabilir.²⁶⁴

Sonuç olarak eleştirel akılcı yaklaşım herkesi ikna edecek rasyonel deliller yerine daha ılımlı bir tavır sergileyerek kişilerin kendisi için makul gerekçelerinin olabileceğini savunmuştur. Zira akıllı tamamen dışladığımızda çıkar ve heveslerin belirleyici olmasından veya akıl mutlak otorite kabul edildiğinde bir tek sonuca varma durumu ortaya çıkmaktadır. Eleştirel akılcılık yaklaşımında böyle bir durum engellenmek istenmektedir. Çünkü inancın zihinsel, psikolojik ve sosyolojik yönleri bulunmaktadır. Bu bağlamda tüm boyutlarıyla ele alınması gereken bir konudur. Hakkında sübjektif yeterli delili olan kişinin inancı aklî, bilimsel ve tecrübî gerçekliklerle çelişmediği sürece rasyonel olarak kabul edilmelidir.²⁶⁵

2.3.2. İmancılık

Dilimize *imancılık* olarak geçen fideizm, Latince *fides* (inanç, iman, güven) sözcüğünden türemiştir.²⁶⁶ Rasyonalizme bir tepki olarak bilimsel gelişmeler karşısında Hristiyanlığı savunma amacıyla ortaya çıkmıştır. Temelde güven ve bağlanmayı/kalbi esas alan fideizme göre inanç, yeterli kanıt ve akıl yürütmelere dayandırılmadan doğrudan tasdik ve salt güven üzerine kurulmuştur.²⁶⁷ Bu yaklaşımı benimseyenler temelde aynı yargıları taşımalarına rağmen kendi içlerinde ılımlı fideizm, katı fideizm, skeptik fideizm ve Wittgensteinci fideizm olarak ayrılmıştır. Konumuzla ilişkili olduğu için biz burada ılımlı ve katı fideizme yer vereceğiz.

2.3.2.1. Katı İmancılık

Katı imancılığa göre dini inanç akli bir değerlendirmeye tabi tutulamaz. Örneğin, “Tanrı’nın varlığına ve bizi sevdiğine iman ettik” demek kanıtlama veya akıl yürütme yoluna gitmeden bunu kabul ettiğimizi ve bu yola girenleri reddettiğimizi söylemektir. Çünkü samimi şekilde iman eden kişi için asli kanıtlamalar inancın kendisinde bulunmaktadır.²⁶⁸ Eğer Tanrı’nın sözü akli bir değerlendirmeye tabi tutulursa bizler

²⁶⁴ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 120; Acar vd., *Din Felsefesi El Kitabı*, 49.

²⁶⁵ Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu*, 69.

²⁶⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 665.

²⁶⁷ Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 132.

²⁶⁸ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 110.

gerçekte Tanrı'ya değil akla iman etmiş oluruz.²⁶⁹ Bu sebeple akıl ve iman birbirini reddeder, bir arada bulunmaz.²⁷⁰

Katı imancılık daha çok Hristiyan teolojisi içerisinde kendisine yer bulmaktadır. En önemli temsilcileri arasında Tertullian (160-220), Pierre Bayle (1647-1706), Martin Luther (1483-1546) ve Soren Kierkegaard (1813-1885) gibi filozoflar bulunmaktadır. Onların fideizmi savunmalarının temelinde Hristiyan teolojisinde bulunan teslis, asli günah, çarmıha germe, enkarnasyon, vaftiz ve kurtuluş inançları bulunmaktadır.

Katı imancılık denildiğinde tarihsel olarak Tertullian ön plana çıkmaktadır. Tertullian, Aziz Pavlus'un izinden giden Kilise babalarından biridir. Aziz Pavlus Grek toplumuna Hristiyan teolojisini açıklarken teslis ve enkarnasyon inancının akıl ve mantık ilkeleriyle ters düşmesiyle ilahi bilginin beşerî bilgiyi geçersiz kılmasını savunmuştur.

*Tanrı dünya bilgeliğinin saçma olduğunu göstermedi mi?*²⁷¹

*Tanrı'nın saçmalığı insan bilgeliğinden daha üstün, Tanrı'nın zayıflığı insan gücünden daha güçlüdür.*²⁷²

Tertullian, Aziz Pavlus'un bu düşüncesinden hareketle *Credo quia absurdum est* (Saçma olduğu için inanıyorum) ifadesini kullanmış ve fideizm düşüncesini özetlemiştir.²⁷³ Ona göre iki farklı değer alanını ifade eden akıl ve iman ortak bir yönü yoktur. Dolayısıyla aklı değerlendirme yaparak inanç temellendirilmez. Zira bu teşebbüsler bizi inancın saçma olduğuna götürür. Çünkü bu, inancın mahiyetinde bulunmaktadır.²⁷⁴

Katı imancılık anlayışına sahip diğer bir düşünür olan Pierre Bayle, imanda aklın bir öneminin olmadığını savunur. O, akıl ve kalp dini olmak üzere iki tür din anlayışının olduğunu ifade etmiştir. Buna göre akıl, inanılan şeylerin sahte ve çelişkili olduğunu bizlere göstermesine rağmen kişinin önce kalbiyle iman etmesi gerekir. Çünkü gerçek iman makul olana değil aklın almadığı şeylere inanmaktır. İmanın fazileti de budur.²⁷⁵

²⁶⁹ Peterson vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 109.

²⁷⁰ Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", 166.

²⁷¹ 1.Korintliler, 1:20.

²⁷² 1.Korintliler, 1:25.

²⁷³ Deniz, *Akl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 70.

²⁷⁴ Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu*, 86.

²⁷⁵ Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", 166.

Katı fideizmi savunan Soren Kierkegaard'a göre ise inanç esasları akılla kavranamaz. O, Hristiyanlığın akla değil, imana dayandığını ve bu durumun ilahi iradeden kaynaklandığını savunmuştur. Ona göre düşüncenin bittiği yerde inanç başlar.²⁷⁶

Kierkegaard dini inançta mutlak bir teslimiyeti kabul eder. *Korku ve Titreme* adlı eserinde bahsettiği İbrahim'in Tanrı'ya olan teslimiyeti onun iman hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturur. İbrahim oğlu İshak'ı Tanrı'nın isteği üzerine kurban etmesi durumu aklen açıklanması imkânsız bir olaydır. Çünkü mantikî olarak bakıldığında bu bir cinayettir fakat Tanrı için yapıldığında kutsal bir eyleme dönüşmektedir. Böyle bir paradoksta akılı yok sayarak iman etmek gerekir. Hz. İbrahim de bunu yapmıştır. O, sorgulamadan Tanrı'ya teslim olmuş ve oğlunu kurban etmeyi tercih etmiştir. Aklın sınırlarını aşmasına rağmen imanlı kişi bu paradoksu kabul eder.²⁷⁷

“Ölümlü dünyada akıl hükmeder. Bu da son derece akıl dışı bir imkansızlıktır. İmanlı kişi için şurası açıktır: Bizi yalnızca akıl dışı olan şey kurtarabilir ve bu ancak imanla kavranır. Buna göre kişi imkânsız ve akıl dışı olana şeyeye inanır. Eğer insan imkansızlığın ne olduğunu bilmeden tüm benliğiyle iman ettiğini zannederse sadece kendisini aldatmış olur ve teslimiyet noktasına gelemmez. Bu nedenle iman estetik bir duygudan ziyade daha yüksek bir şeydir. Çünkü teslimiyet her şeyden önce gelir. Dolayısıyla iman kalbin şimdiki eğilimi değil, varoluşun paradoksudur.”²⁷⁸

Mutlak teslimiyet gerçekleştiğinde her şeyin mümkün olduğunu savunan Kierkegaard'a göre bu noktada “iman sıçraması” yaşanmaktadır.²⁷⁹ İnsanın günlük yaşamdan imana geçişi akıl yürütmeye gerçekleşmez. Bu bir sıçrayıştır ve yeniden doğuşu ifade eder. Bu yüzden imanı delillerde değil insanın varoluşunda, kalpten gelen tutku ve içtenlikte aramalıyız.²⁸⁰

Kierkegaard dinin hakikatini rasyonel delillerde arayanları eleştirir. Eğer Tanrı'nın varlığını ispatlayabilseydik Tanrı'ya iman imkânsız olurdu. Dolayısıyla riske girmemize de gerek kalmazdı. Çünkü hiçbir inanç risksiz değildir. Tanrı gizlidir ve her türlü rasyonel arayışın başarısız olacağı en başından bellidir.

²⁷⁶ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 167.

²⁷⁷ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 12.

²⁷⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 53.

²⁷⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 44.

²⁸⁰ Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 143.

“Risksiz iman olmaz. İman, insanın içindeki sonsuz arzu ile objektif belirsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer Tanrı’yı objektif olarak kavrayabilseydim inanmazdım. Fakat zaten O’nu kavrayamadığım için inanmak zorundayım. İmanımı korumak için sürekli belirsizliğe sarılmalıyım.”²⁸¹

Özetle katı imancı görüşe göre iman, aklın karşısında yer almaktadır. İncanın akli temelden yoksun olduğu iddiası rasyonalizm karşısında katı imancılığı dezavantajlı duruma düşürmektedir. İncancı rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutmak onun güvenilirliğini arttırmaktadır. Akli tamamen dışlayan katı imancı anlayışta böyle bir güvenilirlikten bahsedemeyiz. İncanın bu şekilde irrasyonel alana yerleştirilmesi bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Var olan birçok inanç arasından hangisinin doğru olduğu, incancımızı neye göre savunacağımız ve salt teslimiyete dayanmanın dini istismar etme ihtimalinin bulunması, katı imancı anlayışın ortaya çıkardığı problemlerdendir.

2.3.2.2. İlimli İmancılık

Katı imancı anlayışın akli yok saymasına ve hakikate ancak imanla ulaşılabileceği görüşüne karşılık ilimli imancı anlayış, hakikate ulaşmada imanın akıldan önce geldiğini savunur. Akli dışlayan uç tutumdan kaçınarak ölçülü bir yol izler. Bu anlayış hakikatlerin araştırılması, açıklanması ve anlaşılması noktasında aklın önemli bir fonksiyonu olabileceğini kabul eder.²⁸² Dini meselelerde akli çıkarımları kabul etmekle beraber akıl gücünün sınırlı olduğunu savunur. İncanın makul gerekçelere dayanmasının imanî/kalbî teslimiyete karşı olmadığı görüşünden dolayı bu anlayış ilimli fideizm veya tahkiki imancılık olarak da adlandırılır.²⁸³

İlimli fideizmi savunanlar arasında Aziz Augustinus (354-430), John Calvin (1509-1564), Blaise Pascal (1623-1662), Immanuel Kant (1724-1804) gibi düşünürler bulunmaktadır. Özellikle Augustinus ve Pascal ilimli fideizmin önde gelen isimlerindedir. Teoloji ve felsefenin bir arada bulunduğu bu anlayışa göre bilinen ve inanılan şeyler birbirinden ayrılmaz. Çünkü inanç düşünmeyi gerektiren bir olgudur. Bu düşünceler ise bizi imana götürür. Dolayısıyla imana dayanan felsefe doğru felsefedir. Fakat Tanrı’ya teslim olmak tüm bu akıl yürütme sürecinden önce gelir. Bu yüzden kişi

²⁸¹ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 111.

²⁸² Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 27.

²⁸³ Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İncancının Akliliği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 44.

iman ettikten sonra bilmeye çalışmalıdır.²⁸⁴ Nitekim Orta Çağ Hristiyan teolojisinde zan, iman ve bilgi şeklinde bir sıralama vardır.

Batı Hristiyan teolojisinin sistemli hale gelmesinde önemli bir yere sahip olan Augustinus'un düşünceleri ılımlı fideizmin temel yaklaşımını yansıtır. O, Hristiyan inancını felsefe yoluyla kanıtlama çabasına gitmiştir. Bu yüzden onun düşünceleri genelde Tanrı ve ruh üzerinedir. Ona göre bu iki konunun araştırılması ve bilinmesi önemlidir. Her bilgi doğruyu arama çabasıdır. Doğru ise kutsal kitap ve kişinin kendi ruhundadır. Augustinus felsefeyle uğraşanı “hakikati arayan, hakikati seven kişi” olarak görür. Hakikat ise Tanrı'dır. Bu bağlamda hakikati arayan kişi aslında Tanrı'yı aramaktadır. Felsefenin görevi de Tanrı'yı ve sözlerini en doğru şekilde anlamaktır.²⁸⁵

Augustinus'a göre inanç ve akıl bilgiyi oluşturan en önemli olgudur. Hakikat Tanrı'dır, bunu bize anlatan Mesih ve kutsal kitaptaki sözleridir. Bunlara iman eden kişi gerçeğin bilgisine sahip olur. Zira akıl tek başına Tanrı'nın varlığını gösterebilse de “Düşüş” ve “Enkarnasyon” gerçeğini, bizi kurtuluşa götüren hakikatin bilgisini gösteremez. Bu nedenle bizler kurtuluş ve ebedi mutluluğun bilgisine sadece Tanrı ile ulaşabiliriz.²⁸⁶ Dolayısıyla “*iman etmek için anla ve anlamak için iman et*”, anlayışı Augustinus felsefesinin temelini oluşturmaktadır.²⁸⁷

Hristiyanlığın reform döneminde Roma Katolik Kilisesi'ne karşı yapılan eleştirilerden birisi de imanın tanımıyla ilgilidir. Katolik anlayışa göre iman Tanrı'nın vahyettiklerini zihinsel bir tasdiktir. İman ancak Tanrı sevgisi ve teslimiyetle birlikte bulunursa yaşanan bir iman olur.²⁸⁸

Protestanlığa göre ise iman, Kutsal Kitap ve İsa Mesih'e güvenmektir. Protestanlık Kilisenin otoritesini reddederek Mesih merkezli bir iman anlayışını benimsemiştir. Böylece Tanrı'yı ve Mesih'i tanımanın tek yolunu Kutsal Kitap'ta görmüşlerdir.²⁸⁹

²⁸⁴ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 169.

²⁸⁵ Hamdi Bravo, “Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2007), 111.

²⁸⁶ Gökberk, *Felsefe tarihi*, 154.

²⁸⁷ Aziz Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 85.

²⁸⁸ Osman Murat Deniz, “John Calvin'in İman Anlayışı”, *Journal of Strategic Research in Social Science* 4/4 (2018), 131.

²⁸⁹ Deniz, “John Calvin'in İman Anlayışı”, 131.

İlimli fideizmi savunan düşünürlerden olan John Calvin ise Luther'in izinden giden bir reformcudur. Onun en belirgin özelliği kendinden önceki reformist görüşleri sistematik olarak ifade etmesidir. Calvin, imanın nesnesini İsa Mesih olarak görür. Kişi Mesih hakkında gerçek bilgiye ulaşmadan iman etmiş olmaz. Mesih, Tanrı'nın Sözü'dür. Kurtuluş ise Mesih'i tanımakla olur.²⁹⁰

Calvin'e göre imanın özünde bilgi vardır. O, anlamadan yoksun bir iman anlayışını kabul etmez. Ona göre "iman, cahilliğe değil bilgiye dayanır".²⁹¹ Kilisenin iradesi olmadan hiçbir şeyin anlaşılamayacağı görüşüne karşı çıkararak tek güvenilir kaynağın vahiy yani kutsal kitap olduğunu savunur. O, kutsal kitap merkezli iman anlayışıyla da Augustinus'un izinden gitmektedir.

Calvin imanın akli aşan yüce bir bilgi olduğunu ifade eder. İman duyumuzun çok ötesindedir ve zihin ona ulaşmak için kendisini aşması gerekir. Bu yüzden Calvin'in imanı bir 'kalp imanıdır'. "İmanın yerleştiği yer kafada değil kalptedir",²⁹² ifadesiyle de imanın duygusal yönüne vurgu yapar. Fakat Calvin'e göre kişi iman bilgisini elde etmede pasiftir. Çünkü kurtuluş Tanrı'nın vaadine dayanmaktadır ve iman kişinin zihnine, kalbine Kutsal Ruh tarafından yerleştirilir. Böylece iman seçilmiş kişiler tarafından sahip olunan bir armağan durumundadır.²⁹³

Calvin'in iman anlayışında bütünlük vardır. O, imanı doğrudan kalple ilişkilendirir, zihne ve kalbe ait bir yeti olarak görür. Yani iman zihinde açıklanır, kalpte ise mühürlenir.²⁹⁴ Bu görüşüyle iki uç yaklaşım olan katı akılcılık ve katı fideizmden ayrılmış olur.²⁹⁵

Akıl-iman ilişkisi konusunda imanı doğrudan kalple ilişkilendiren bir diğer düşünür ise Blaise Pascal'dır. Pascal, hakikate ulaşmada aklın sınırlı olduğu için kesin bilgiye varmasının imkânsız olduğunu düşünür. İspatlanması mümkün olmayan hakikatlerin ise kalp ile bilinebileceğini ifade eder. Nitekim "Kalbin, aklın hiç bilmediği

²⁹⁰ Deniz, "John Calvin'in İman Anlayışı", 136.

²⁹¹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battles (USA: The Westminster Press, 1960), 1/544.

²⁹² John Calvin, "Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition 14/17" (Erişim 22 Nisan 2021), böl. Romans 10:10.

²⁹³ William A. Wright, "Kalvin'in Enstitüleri'nde Negatif Tecrübe ve Bunun Sistematik Sonuçları", çev. Mahmut Toptaş, *Mütefekkir* 6/11 (2019), 255.

²⁹⁴ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1/538.

²⁹⁵ Deniz, "John Calvin'in İman Anlayışı", 136.

nedenleri vardır... Gerçeği sadece akılla değil, kalple biliyoruz”²⁹⁶ ifadesiyle bu düşüncesini yansıtır.

Pascal’ın imanla ilgili görüşlerini açıklamadan önce onun kalbe yüklediği anlamı bilmek gerekir. Çünkü o, iman anlayışını kalp üzerine inşa etmiştir. Pascal için kalp, metafiziksel gerçekleri algılayan, kavrayan, idrak eden merkezi bir yetidir. Kalp hakikati idrak etme noktasında aklın mantıksal yapısından farklı olarak akli aşan sezgisel ve ilhama dayalı bir yapıya sahiptir. O, özel bir meleke değildir. Mantık kurallarına uymayan mistik ve sezgisel kavrayışı dile getirmek için aklın yerine kullanılan sembolik bir kavramdır. Kalp, insanın bilişsel, ruhsal ve duygusal merkezini oluşturan zihnini ifade etmektedir.²⁹⁷ Bu anlamda kalp, akıl ve duyular yoluyla ulaşamadığımız, hakikatleri elde ettiğimiz entelektüel bir sezgi yetisidir. Dolayısıyla kalp irrasyonel değildir.²⁹⁸

Kalp, Tanrı ile insanın iletişiminin gerçekleştiği yerdir.²⁹⁹ Akıl Tanrı’nın varlığını kanıtlaya bile kalbin tesirinde kalmadığı sürece kişi kurtuluşa ulaşamaz. O halde ilahi hakikat ve kurtuluş ancak kalp yoluyla bilinebilir.³⁰⁰ Pascal için akıl inançla birlikte bulunmalıdır. O, dini akla aykırı değil, saygı ve hürmete layık olan bir şey olarak görür. Din akla aykırı olarak görülseydi o zaman dinin tamamen saçmalıklarla dolu olduğunun iddia edilebileceğini ifade etmiştir. “Eğer her şeyi aklın eline teslim edecek olursak dinimizin gizemli ve doğüstü hiçbir şeyi kalmayacak. Şayet aklın ilkelerini ihlal edecek olursak dinimiz saçma ve gülünç olacaktır”,³⁰¹ ifadesini kullanan Pascal için din, akıl ve duyularla çelişik değil, aksine onları aşan bir şeydir. O, aklın ve imanın alanını ayırarak Tanrısal sevginin doğüstü bir düzene ait olduğunu belirtmiştir.

“Beden ve zihin arasındaki sonsuz mesafe, zihin ve Tanrı sevgisi arasında var olan ve öncekini sonsuz aşan sonsuz mesafenin bir simgesidir. Çünkü Tanrı sevgisi doğüstüdür”.³⁰² Pascal’ın bu ifadesinden imanın objesinin aklın objesi olamayacağı sonucu çıkar. Çünkü dini kesinlik sevgi düzenine, yani doğüstü bir düzene aittir. Akıl tek başına bu düzene ulaşamaz. Onun ulaşamadığı doğüstü düzenin objesi ise Tanrı’dır.

²⁹⁶ Blaise Pascal, *Pensées*, çev. William Finlayson Trotter (Christian Classics Ethereal Library, 2002), 46.

²⁹⁷ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 170.

²⁹⁸ Şahin Efil, “Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (2010), 135-157.

²⁹⁹ Pascal, *Pensées*, 47.

³⁰⁰ Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 83.

³⁰¹ Pascal, *Pensées*, 46.

³⁰² Pascal, *Pensées*, 139.

Onun yapacağı şey kendi sınırlarını çözümledikten sonra kalbin sezgisini güçlendirmektir. Buna göre Pascal açısından iman aklın değil Tanrı'nın bir lütfudur.³⁰³ Dolayısıyla Pascal, doğadan hareketle Tanrı'nın varlığını delillendirme noktasında ayrıma gitmiştir. Ona göre evrende boşluklar vardır. Bu yüzden bilimsel ve dini bilginin alanı farklıdır. Dini bilginin alanı teolojidir. Orada hakikat otoriteden ayrılmaz. İnsan hakikate ancak doğüstü bir gücün yardımıyla ulaşabilir. Duyu ve akıl yürütmeye konu olan durumlarda ise otorite gereksizdir. Çünkü akıl tek başına bunları bilmeye yetkindir. Fakat Tanrı deney ve gözlemin alanına girmediği için tabiattan hareketle O'nun varlığını kanıtlayamayız. Böyle bir kanıtlama girişiminde bulunmak bazıları için doğru olsa da pek çok kişi için yanlıştır. Çünkü Hristiyan inancının temel kaynağını akıl, gelenek ve ilham oluşturur. Hristiyanlık ilham olmadan iman edenleri samimi bir şekilde kabul etmez. Akıl ise imandan sonra zihni kanıtları açarak gelenek tarafından onaylanmalıdır.³⁰⁴

Pascal tabiattan hareketle Tanrı'nın varlığına dair delil çıkarmanın inanan kimseler için bir anlam taşısa bile inanmayanlar için bir kanıt özelliği taşımadığını savunmuştur. Hatta böyle bir girişimin dine zarar verdiğini ifade eder.

“Kalplerinde imana sahip olanlar var olan her şeyin taptıkları Tanrı'nın eseri olduğunu bir anda görebilecektir. Ancak, imandan ve inayetten mahrum insanlara gelince onlar baktıkları yerde sadece karanlık bulurlar. Bu karanlık onlara doğada açıkça ifşa olmuş Tanrı'yı göreceklerini söyleyerek evrendeki düzenden başka bir delil sunmaz. Böyle bir kanıtlama yoluna gitmek dinimizin delillerinin çok zayıf olduğuna inanmaya zemin hazırlar. Bu yüzden akıl ve tecrübenin, dini onların gözünde küçük düşürmek için kullanıldığını gösteriyor”.³⁰⁵

Buradan anlaşılıyor ki Pascal doğadan hareketle ulaşılan kanıtların sadece inançlı kimseler açısından Tanrı'nın varlığını temellendireceğini ifade eder. Aksi takdirde Tanrı aklen ulaşabileceğimiz bir alanın objesi değildir. Çünkü bilimsel akıl somut algılanabilir alanla sınırlıdır. Hakikatle ve kurtuluşumuzla ilgili konular ancak Tanrı'nın kalbimizi imana yöneltmesiyle bilinebilir. Pascal'ın aklı dışlamayan bu düşüncesi onu irrasyonel bir düşünür olmaktan çıkarır. O, akıl ve

³⁰³ Pascal, *Pensées*, 43.

³⁰⁴ Pascal, *Pensées*, 42.

³⁰⁵ Pascal, *Pensées*, 42.

kalbin birlikte hareket etmesi gerektiğine vurgu yapar. Buradan hareketle Pascal açısından iman, aşkın olana kalben teslimiyetle gerçekleşir.³⁰⁶

On göre bilgi duyu, akıl ve kalp olmak üzere üç temel esastan oluşur. Bilgimizi oluşturan bu üç esasın her birinin ayrı objesi bulunur ve kendi alanı içinde bir kesinliğe sahiptir. Tanrı, iman için bizden duyularımızı kullanmamızı istemiştir. “İman bize duyuların algılayamadığını bildirir. Bu yüzden o, duyuları aşan bir durumdur”.³⁰⁷ Eğer kutsal kitapta duyuların ve aklın şahitliği konusunda bir aykırılık görülürse bu durum farklı bir yorumla giderilmelidir. Yani zahiri anlamdan ziyade bâtını bir yorum yapılmalıdır. Çünkü metafiziksel hakikatleri kalp idrak ettiği için akıl kalbe yardım eden bir unsurdur. Akıl metafiziksel değil, doğal olgu ve olaylar karşısında hüküm vericidir. Bu bağlamda Pascal’ın epistemolojisinde kalp, yani iman akıldan önce gelir.³⁰⁸

Pascal epistemolojisinde aklın çeşitli türevleri vardır. Bunlar bilimsel, matematiksel, sezgisel, doğal ve sahih akıldır. Hakikate ulaşmada her şeyi kanıtlama ve tanımlama yöntemi yani matematiksel akıl en ideal yöntemdir. Fakat bu yöntem uygulanabilirlik yönünden imkansızdır. Her şeyi tanımlamak ve kanıtlamak insan aklını aşan bir durumdur. Burada devreye kalp yetisi girer ve kalbin sezgisiyle biz matematiğin öne sürdüklerini kavrayabiliriz. Fakat Pascal matematiksel aklı, metafizik-teolojik ve dini-ahlaki alanda yetersiz görmektedir.³⁰⁹

Pascal, aklın metafizik alanda kesin bilgiye ulaşamayacağını savunur. Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti iman olmadan bilinemez. Çünkü Tanrı aklın objesi değildir. Bu yüzden akıl ve kalp arasında bir ayırım yapar. Ona göre kalp, aklın idrak edemediği yetilere sahiptir. Dolayısıyla Tanrı’yı kavrayan akıl değil kalptir.³¹⁰ Pascal’ın burada kullandığı “kalp” irrasyonel bir unsur değildir. Aklın ulaşamadığı hakikatleri kavrayan entelektüel bir sezgi yetisidir. İlahi hakikatler sevgi düzenine, yani doğaüstü bir düzene aittir ve oradaki bilgiler kalp vasıtasıyla bilinir. Bu yüzden Pascal dini inanç sistemlerinin rasyonel akılla temellendirilemeyeceğini savunur. O, aklın Tanrı’sını ve dinin Tanrı’sını ayırarak İsa Mesih olmadan Tanrı’nın bilinmeyeceğini ifade etmiştir. “İsa olmadan

³⁰⁶ Yaran, *Tanrı İncancının Akliliği*, 44.

³⁰⁷ Pascal, *Pensées*, 46.

³⁰⁸ Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 74.

³⁰⁹ Pascal, *Pensées*, 90.

³¹⁰ Pascal, *Pensées*, 46; Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 83.

Tanrı'yı bilmek sadece imkânsız değil, yararsızdır da.”³¹¹ Buradan hareketle akıl ve bilimsel yöntemlerle kanıtlanmaya çalışılan Tanrı, Hristiyanlığın değil, aklın Tanrı'sıdır. Oysa dinin Tanrı'sı sevginin Tanrı'sıdır ve bu sevginin gerektirdiği bağlılığı, teslimiyeti içerir.

“Hristiyanların Tanrı'sı sadece matematik hakikatlerin ve doğal düzenin yaratıcısı değildir. Bu, Paganların ve Epikürcülerin görüşüdür. Fakat İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrı'sı, yani Hristiyanların Tanrı'sı bir sevgi ve teselli Tanrı'sıdır, sahibi olduğu insanların ruhunu ve kalbini dolduran bir Tanrı'dır.”³¹²

Pascal, Tanrı'nın varlığının bilinmesi noktasında evrenden hareketle ortaya koyulan delillerin inançsız biri için yetersiz olduğunu ifade etmiştir. O, bu delillerin din için zararlı olabileceğini felsefi olarak gerekçelendirmiştir. Çünkü Tanrı empirik bir varsayım değildir, dolayısıyla varlığı deneysel olarak test edilemez. Zira O, doğal bir fenomen değil aşkın, doğaüstü bir varlıktır. O halde bizler Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hakkında nasıl bir yol izleyeceğiz? Bu konuda Pascal bahis delilini kullanmıştır. Buna göre kişi Tanrı'nın varlığı hakkında bir bahse girer. Tanrı ya vardır ya da yoktur. Bu durumda varlığını mı yoksa yokluğunu mu kabul etmeliyiz? Şayet akli bu konuda mutlak otorite olarak alırsanız sonsuz kaosu bizi Tanrı'dan ayırdığını görürsünüz. Eğer varlığı ya da yokluğundan herhangi birini zorunlu olarak seçeceksek bu durumda varlığını tercih ettiğimizde kazanırsak her şeyi kazanmış olacağız. Kaybettiğimizde ise hiçbir şey kaybetmemiş olacağız. O halde kişi Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmekten kaçınmasın.³¹³

Pascal'ın tabiattan hareketle Tanrı'nın kanıtlanamayacağını ileri sürmesinin diğer bir sebebi de teolojik gerekçedir. Özellikle 'asli günah' doktrinidir. İnsan düşüş sonrası bozulmuştur ve özü itibariyle günahkârdır. Doğası gereği bozulmuş olan insanın akletme ve düşünme yetisi de zarar görmüştür. Bu yüzden kişi Tanrı bilgisine salt akılla değil ancak ilahi bir yardımla ulaşabilir ve Tanrı, kendisini sadece samimi bir şekilde arayanlara ifşa eder. Bu ifşanın sürekliliği inanmanın değerini ortadan kaldıracaktır. Benzer şekilde olmaması halinde de imandan bahsedilemezdi. Bu yüzden Tanrı kendisini

³¹¹ Pascal, *Pensées*, 86.

³¹² Pascal, *Pensées*, 90.

³¹³ Pascal, *Pensées*, 39.

temiz bir kalple arayanlara açar.³¹⁴ Dolayısıyla Pascal'a göre insan Tanrı'yı temiz bir kalple aradığında her şey ona Tanrı'yı ifşa eder. Bu durumda iman akıldan önce gelmektedir. Çünkü salt akılla Tanrı'ya ulaşılmaz. Tanrı kalbimize ilahi ışığını vermediği sürece doğa onu bizden gizler.

Pascal'a göre Tanrı'nın rasyonel kanıtlarla mutlak olarak ispatlanmasının temel nedenlerinden birisi de iradenin özgürlüğü meselesidir. Çünkü bütün kanıtlar Tanrı'nın varlığını rasyonel bir şekilde ispatlasaydı inanç-irade ilişkisi bağlamında özgürlükten bahsedemezdik. Zira bu durumda inanç zorunlu hale gelecektir. Bu ise hem özgürlüğü hem imtihan olgusunu ortadan kaldıracaktır. Kaldı ki Tanrı'nın kudret sıfatını düşündüğümüzde dilemesi durumunda O, bunu gerçekleştirebilecek güçtedir. Oysa Tanrı zihinden ziyade iradeyi harekete geçirmek ister. Kişi iradenin getirdiği imandan sonra akli delillerin imkanına erişir. Böylece inancını doğrulanmasını da sağlamış olur.³¹⁵

Sonuç olarak akıl-kalp ilişkisi bağlamında Pascal'ın iman anlayışını değerlendirdiğimizde onun yaklaşımının irrasyonel olmadığı ortadadır. O akılı dışlamayan bir tutum sergilemekle beraber, imanın akıldan önce geldiğini savunmuştur. Ona göre kalp, aklın ulaşamayacağı hakikatleri kavrayan entelektüel bir yetidir. Dolayısıyla iman, kalp ve sevgi temellidir. Tabiattan hareketle Tanrı'yı kanıtlama çabasını eleştiren Pascal'a göre, eğer Tanrı kanıtlanırsa bu inanç ve irade ilişkisine zarar verirdi. Bu sebeple iman ettikten sonra yapılacak bir kanıtlama kişinin imanını kuvvetlendirirken imandan önce yapılırsa dine zarar vermektedir. Çünkü imandan önce kanıtlama yoluna gitme durumunda kişi dinin değil aklın Tanrı'sına iman etmiş olur.

Akıl-kalp ilişkisi bağlamında ele alıp değerlendireceğimiz önemli düşünürlerden birisi de hiç şüphesiz Aydınlanma döneminin filozoflarından olan Immanuel Kant'tır. Kant'ın düşünce sistemi üç temel soru üzerine şekillenmiştir. Neyi bilebilirim? Ne yapabilirim? Ne umabilirim? O, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Neyi bilebilirim? sorusundan hareketle akıl ve bilginin sınırını çizmeye çalışmıştır. "İnanca yer açabilmek

³¹⁴ Pascal, *Pensées*, 68., Blaise Pascal, *Great Shorter Works of Pascal*, çev. Emile Cailliet - John C. Blankenagel (USA: Greenwood Press, 1974), 146.

³¹⁵ Pascal, *Pensées*, 140.

için bilgiyi inkâr ettim” sözü ise imanı akli aşan bir olay olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.³¹⁶

Akıl-kalp ilişkisi konusunda Kant’ın düşünceleri zan, iman ve bilgi kavramları üzerine temellenir. Zan-iman-bilgi dizilimi aynı zamanda Hristiyan düşüncesinde akıl-iman ilişkisini yansıtır. Buna göre bir şeyin doğru olabilirliliği noktasında ilk aşamada, zan yaşanmaktadır. Zan, bir şeyle ilgili olarak yargımızın sübjektif ve objektif açıdan yetersiz olduğu durumdur. Bir sonraki aşama olan inanç ise sübjektif olarak yeterli fakat objektif açıdan yetersiz olan yargıyı kabul etmektir. Bu durumda inanç, kişi için yeterli kanıtları olan fakat bir başkası için objektifliğin söz konusu olmadığı hükümlere yönelik doğrulamadır. Bilme ise her ikisinden de farklı olarak hem kişi hem de bir başkası için objektif kanıtlara dayalı yargıların onaylanmasıdır.³¹⁷

Kant’a göre insan fenomen alanın bilgisine akılla ulaşabilirken Tanrı, ruh gibi fenomen olmayanların bilgisine saf akılla ulaşamaz ve bunları kanıtlayamaz. Çünkü Tanrı, ruh ve özgürlüğün bilgisi saf aklın alanı dışındaki bir âlemin bilgisidir. Yani numen alana ait bilgilerdir. Dolayısıyla Tanrı, aklın konusu değildir.³¹⁸ İnsan bu bilgileri ancak pratik akılla elde eder.³¹⁹ O, bu şekilde akli eleştirdiği yöntemine “transendental yöntem” adını vererek bilginin kritiğini yapmıştır.³²⁰ *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ikinci baskısının önsözünde yer verdiği “İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım” ifadesi akıl kritiğinin bir sonucudur. Tanrı salt bilginin objesi değil, aksine pratik aklın esasıdır. Tanrı, ruh ve özgürlük gibi kavramlar bilginin değil ahlakın alanıdır. Bu yüzden Kant, akıl ile temellendirilen bir ahlak felsefesi ortaya koymuştur. Felsefesine ise insanın özgür ve ahlaki bir varlık olmasıyla başlamıştır.³²¹

Kant, Tanrı’nın varlığına dair öne sürülen argümanları eleştirerek imanı bilgiden ayırmıştır. Ona göre üç çeşit inanma vardır:

³¹⁶ Mehmet Demirtaş, “Kant’ın ‘İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim’ Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289.

³¹⁷ Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 137.

³¹⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2000), 36.

³¹⁹ Demirtaş, “Kant’ın ‘İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim’ Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”, 289.

³²⁰ Gökberk, *Felsefe tarihi*, 396.

³²¹ Ahmet Kavlak, “Kant Felsefesinde Tanrı ve Ahlak İlişkisi”, *Turkish Studies* 15/3 (2020), 2143.

1. Spekülatif inanç: Akıl yoluyla Tanrı'nın varlığını kanıtlayan filozofların inancı. Kant, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilleri inancın temeli olamayacağından hareketle eleştirmiştir.
2. Pragmatik inanç: Bu yaklaşıma göre temelde çıkarlar ve fayda esas alınır. Bireyler Tanrı'ya inanmayı yararlı gördükleri zaman inanılması gereken bir varlık olarak ileri sürerler.
3. Ahlaki inanç: Pratik aklın ortaya çıkardığı asıl zorunlu olan inançtır.³²²

Sonuç olarak Batı Hristiyan düşüncesinde akıl-kalp ilişkisi önemli bir yere sahiptir. Temelde sevgiye dayanan felsefi bir sistemi vardır. İman ile özdeşleşen bu sevginin kaynağını kalp oluşturur. Bu bağlamda kalp, Tanrı ve Mesih sevgisinin merkezdir. Akıl-iman ile ilgili bilinen ilk tartışmalar Aziz Pavlus ile başlamıştır. Daha sonra aydınlanma dönemiyle birlikte tartışmalar hız kazanmıştır. Dine ve dini inançlara yönelik yaklaşımlar savunmacı ya da eleştirel olarak ele alınmıştır. Özellikle akıl-iman konusundaki temel yaklaşımlar akli merkeze alanlar, inancı (kalp) merkeze alanlar ve orta yolu bulmaya çalışanlar olarak üç kategoride ele alınabilir. Akli merkeze alan yaklaşım olan katı akılcılık, bir şeyin doğruluğunun kabul edilmesi için aklın yargularıyla herkesin kabul edebileceği şekilde ispatlanması gerektiğini savunur. Bu görüşü savunan en önemli düşünür W. K. Clifford'tur. Ona göre "bir şeye yetersiz delille inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır".³²³ Daha ılımlı bir yapıya sahip olan eleştirel akılcılık ise imanî konularda mutlak bir kanıtlamaya giden katı akılcılık ile imanın akıl değil, kalp ile olacağını savunan fideizm arasında bir yaklaşıma sahiptir. En önemli temsilcileri arasında Karl Popper bulunmaktadır. Ona göre imanî konularda akli değerlendirme mümkündür. Fakat aklın tek hâkim otorite kabul edilmesi yanlış bir tutumdur. Katı akılcılığa tepki olarak ortaya çıkan katı inancı anlayış ise güven ve bağlanmayı/kalbi esas almıştır. İnanç, yeterli kanıt ve akıl yürütmelere dayandırılmadan doğrudan tasdik ve salt güven üzerine kurulmuştur. Kierkegaard ile özdeşleşen bu anlayışa göre eğer Tanrı'nın varlığı kanıtlanırsa iman imkânsız olurdu. Kanıtlanan bir durum imanın konusu olamaz.³²⁴ İlimli inancı anlayışa göre ise hakikate ulaşmada imanın akıldan önce geldiği görüşü hakimdir. Akli dışlamadan ölçülü bir yol izler. İlimli inancı anlayışın savunucularından

³²² Demirtaş, "Kant'ın 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi", 289-303.

³²³ Clifford, "İnanç Ahlakı", 125.

³²⁴ Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 70.

Calvin'in "İmanın yerleştiği yer kafada değil, kalptir,"³²⁵ ve Pascal'ın "Kalbin, aklın hiç bilmediği nedenleri vardır... Gerçeği sadece akılla değil, kalple biliyoruz,"³²⁶ ifadeleri akıl-kalp ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde kalbin yani imanın bilgiyi öncelediği ortaya çıkarmaktadır. Zira Hristiyan düşüncesi zan-bilgi-iman dizilimine sahip bir yapıdadır. Dolayısıyla Batı Hristiyan düşüncesinde kalp, tüm zihinsel ve duygusal faaliyetlerin merkezi olduğu gibi imanın da merkezidir.

³²⁵ Calvin, "Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition 14/17".

³²⁶ Pascal, *Pensées*, 46.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE AKIL-KALP İLİŞKİSİ

3.1.İslam Düşüncesinde “Kalp” Kavramı

Kalp kavramı Arapça *k-l-b* fiilinden gelmektedir. İslam düşüncesinde kalp, hayatının ve inancın merkezi olarak görüldüğünden ona birçok anlam yüklenmiştir. Nitekim tersine çevirmek, dönmek, kızarmak, altını üstüne getirmek, yönünü değiştirmek, kıvrılmak, gezip dolaşmak, acı çekmek, öz, lübb, hâlis olma, akletmek gibi fiiller k-l-b kökünden türemiştir.³²⁷

Kalbin bu anlamlarından hareketle göğüste bulunan et parçası ile imanın ve akletmenin merkezi arasındaki ilişki İslam düşünürleri tarafından ele alınıp tartışılmıştır. Buna göre kalbin cismani ve ruhani olmak üzere iki farklı anlamı bulunmaktadır. Nitekim kalp ile birlikte zikredilen akıl, nefis, ruh, tedebbür, tevehhüm ve basiret gibi kavramlar yüklendiği merkez bakımından kan, et ve kastan oluşan uzvun sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden cismani kalp ile ruhani kalp birbirinden ayrılarak ele alınmıştır.³²⁸ Kalp ile birlikte kullanılan lübb, fuâd, nefis ve rûh kavramlarını çalışmamızın başında kavramsal çerçeve bölümünde ele aldığımız için burada kalbin akletmesi üzerinde durulacaktır.

Kalp kelimesiyle eş anlamlı olan akıl, Arapça *a-k-l* fiilinden türemiştir. Fiil halinde yasaklamak, tutmak, devenin ayağını bağlamak ve korunmak anlamlarına gelmektedir.³²⁹ Arapça’da birine ‘Kalbin nereye gitti?’ diye bir soru yöneltildiğinde ‘akıl nereye gitti?’ anlamı kastedilmektedir.³³⁰ Akıl ise kavrama, algılama, düşünme ve anlama kabiliyeti anlamına gelmektedir.³³¹

Akıl Kur’an’da genellikle fiil olarak kullanılmıştır. İnsanın düşünme, anlama, bilme ve kavrama eylemi olarak akletmesi istenmiş bunu yaptığı takdirde hakikati kavrayabileceği vurgulanmıştır.³³² Kalbin bu şekilde aklederek imana ulaşması ise *re’y*, *tezekkür*, *tefekküür*, *tedebbür* ve *teemmül* kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bir işin sonunu

³²⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/685.

³²⁸ Muhammed b. A'la b. Ali et-Tehanevi, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1318), 2/1170.

³²⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/326.

³³⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/687.

³³¹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 183.

³³² Bakara, 2/4, 73, 75; Âli İmrân, 3/188; Yusuf, 12/2; Nahl, 16/12; Enbiya, 21/10; Ankebut,29/35; Mülk, 67/10.

düşünerek hareket etmek *tefekür*, dil ve kalp ile hatırlamak *tezekkür*, bir düşünceyi zihinde yoğunlaştırmak, *teemmül* hem göz hem de kalple görüp düşünmek anlamında ise re'y kavramı kullanılmıştır.³³³

Arapça'da akıl anlamında kullanılan *basiret* ve *fehmi* kavramları da kalp ile birlikte zikredilmektedir. Basiret *b-s-r* fiilinden türemiştir. Görmek, bakmak, bilmek, sezme, kalbin anlama gücü ve öngörü anamlarına gelmektedir.³³⁴ Terim olarak basiret, eşyanın hakikatini gören gözdür. Bu görme eylemine mutasavvıflar “kalp gözü” filozoflar ise “nazari akıl” adını vermişlerdir.³³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır *Muhakkak size Rabbinizden basiretler geldi*,³³⁶ ayetini yorumlarken gözün görmesi basar ne ise kalbin görmesinin de *basiret* olduğunu belirtmiştir. Ona göre basiret ilahi bir nurdur ve kişi ancak kalp gözüyle baktığında hakikate ulaşabilir.³³⁷

İslam düşüncesinde keşf, ilham ve ledünnî bilgi kalbin bilmesi anlamında kullanılmaktadır. Kalbin idrak etmesi, hakikati görmesi ise *basiret* kavramıyla ifade edilir. Bu anlamda felsefede basiret *sezgi* kavramına karşılık gelmektedir. Nitekim filozoflar da sezgiyi hakikatin bilgisi olarak görmüşlerdir. Farabi'ye göre bilgiye ulaşmada sezgi iki türdür. Akıl ve duylara dayanan sezgi ve eşyanın ilkelerini kavramaya yarayan sezgi. Hakiki ilim ikinci tür sezgidir.³³⁸ İbn Sîna da kesin bilgiye sezgi ile ulaşabileceğini savunmuştur. Hakikatin anlaşılması ve ilahi nura ulaşmada kişinin sahip olması gereken bazı haller vardır. Sezgi de bunların son noktasıdır. Bu durumda sezgi felsefe bilgisinin kaynağını oluşturmaktadır. Basiret kalbin keşf ve sezgi yoluyla gaflete düşmeden hakikati idrak etme, görme anlamlarından hareketle felsefede kullanılan sezgi ile aynı yetiye sahiptir.³³⁹

³³³ İlhan Kutluer, “Düşünme” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/53.

³³⁴ Ragıp Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, ed. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1018), 49.

³³⁵ Süleyman Uludağ, “Basiret”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/103.

³³⁶ En'âm, 6/104.

³³⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, 2007), 3/490.

³³⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1967), 55.

³³⁹ Hüseyin Atay, “Kur'an'da Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (1970), 155.

Fehm ise anlama, idrak etme, tasavvur etme ve sorma anlamlarına gelir. Arapçada fehmetmek denildiğinde akletmek kastedilir. Fehm idrak edilen şeyin anlamlı bir yapı haline getirilip kavranmasıdır.³⁴⁰

3.2. Kur'an ve Hadis Metinlerinde Akıl-Kalp İlişkisi

3.2.1. Kur'an'da Akıl-Kalp İlişkisi

Kur'an akıl sahibi varlıklara indirilmiş ve onları muhatap almıştır. Bu muhatabın sahibi olan insan ise Allah'a karşı sorumluluk olarak diğer varlıklardan akıl ve idrak ile ayrılmıştır. Kur'ân'da anlama ve düşünme yetisine sahip olan akıl olduğu gibi aynı yetiye sahip olan kalp de zikredilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'da düşünme, idrak etme ve anlama bakımından akıl ve kalp kavramları arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim *Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret alan kalplere ya da işiten kulaklara sahip olsunlar! Muhakkak gözler değil göğüslerdeki kalpler kör olur,*³⁴¹ ayeti bakma ve görmenin arasını ayırarak kalbin akıl düzeyinde bilgi sahibi bir yeti olduğunu göstermektedir.

Gönderilen mesajın idrak edilmesi noktasında kalp önemli bir yere sahiptir. Zira ayetler karşısında onu anlamaktan yoksun insanlar bulunursa bu ayetlerin hiçbir yararı olmaz. Ne zaman ki insan derin anlayış sahibi olur, ayetler tesirini gösterir. Kur'an'a göre insanın anlama yetisi kalp veya lübb'den gelir.³⁴² Akıl, kalp ve duyuların birlikte çalışmasıyla elde edilen bilgi doğru ve kesin bilgidir. Nitekim dini konularda muhakeme eden, düşünen, doğruyu ve yanlışını birbirinden ayıran aklın karşısında kalp, yaratıcıyı bilen, keşfeden ve sezgisel bilgiyi ifade eder.³⁴³ O halde diyebiliriz ki Kur'an'ın istediği akıl düşünen bir kalp ya da iman etmiş akıldır. Bu nedenle Kur'ân inanmayan kimseler için kör, sağır ve dilsiz ifadelerini kullanır. Gerçek aklediş hakiki imanla gerçekleşir. İmanla birlikte düşünmek tefekküre, bakmak ise basirete dönüşür.³⁴⁴

Kur'an'a göre ideal aklediş katı fideist düşüncedeki gibi kör bir teslimiyet değildir. Nitekim İslam düşüncesi sırasıyla zan-bilgi-iman üzerine kurulmuştur. İmandan

³⁴⁰ Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Pars Matbaa, 1976), 69.

³⁴¹ Hac, 22/46.

³⁴² Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 130.

³⁴³ Gazali, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 2002, 3/12.

³⁴⁴ Pişgin, "Kur'anda Kalbin Akledışı", 113.

önce bilgi gelerek akli bir sorgulama yapılır. Bu konuda *Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!*³⁴⁵ ve *Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar,*³⁴⁶ ayeti Kur'ânî düşüncede akletmenin önemine vurgu yapar. Dolayısıyla Kur'ân, önce okuyucusunu düşünmeye iter sonrasında ise kalbinde yer edinir.

3.2.1.1.Kur'an'da Akıl ile İlgili Ayetler

Kur'an'da akıl kelimesi isim değil fiil halinde kullanılmaktadır. Bu durum kalbin mahiyetinden çok işlevi üzerinde durulduğunun bir göstergesidir. Nitekim Kur'ân insanı akıl, düşünme ve muhakeme etme yetisine sahip olduğu sürece muhatap alır. Ayetlerde akıl-kalp ilişkisi bağlamında imanî akledişle alakalı olarak tefekkür, tezekkür ve tedebbür kavramları ele alınmıştır.

3.2.1.1.1. Tefekkür

Tefekkür Arapça *f k r* fiilinden türemiş zihnin bir şey üzerinde çalıştırılması anlamına gelmektedir.³⁴⁷ Bu sadece insana mahsus olup kalpte şekillenebilen şeyler hakkında düşünmeyle mümkün olur.³⁴⁸ Tefekkür zihin, akıl ve kalp kavramlarıyla birlikte kullanılmıştır. Kur'an'da fiil olarak on sekiz yerde tefekkür geçmektedir. Genel ayetler evrendeki düzen (Kevnî/kozmolojik) ve Kur'ân üzerine düşünmeyi ve ibret almayı içermektedir.

a. Evrendeki düzen üzerine tefekküre çağıran ayetler:

*Onlar ayaktayken, otururken ve yatarken daima Allah'ı zikrederler, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler.*³⁴⁹

*Yeryüzünü döşeyen, orada sabit dağlar ve ırmaklar yaratan ve her türlü mahsulden çift çift yetiştiren Allah'tır. O, geceyle gündüzü perdeler. Şüphesiz ki bunda, düşünen bir kavim için nice deliller vardır.*³⁵⁰

*Onlar kendi kendilerine hiç düşünmezler mi ki, Allah, gökleri, yeri ve aralarındakileri ancak yerli yerince ve belli bir zaman için yarattı....*³⁵¹

³⁴⁵ Zümer, 39/9.

³⁴⁶ Fâtır, 35/28.

³⁴⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/65.

³⁴⁸ İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, 1131.

³⁴⁹ Âl-i İmran, 3/191.

³⁵⁰ Ra'd, 13/3.

³⁵¹ Rum, 30/8.

*O, göklerde ve yerde bulunan her şeyi kendinden bir lütf olarak sizin hizmetinize vermiştir. Düşünen bir kavim için bunlarda, nice ibret ve deliller vardır.*³⁵²

b. İbret alıp düşünmeye çağıran ayetler:

*...Ayetlerimizi yalanlayan kavmin hali işte budur. Ey Muhammed, bunu anlat da umulur ki düşünürler.*³⁵³

*Allah, ölüm anında canları alır. Ölmeyenin de uykuda canını alır. Üzerine ölüm hükmettiğini alkoyar, diğerini ise belirlenmiş bir vakte kadar salıverir. Şüphesiz ki bunda düşünebilen bir millet için ibretler vardır.*³⁵⁴

c. Kur'an üzerine tefekkür etmeye çağıran ayetler:

*Düşünen bir kavim için ayetlerimizi işte böyle açıklarız.*³⁵⁵

*Yine sana iyilik yolunda ne harcayacaklarını sorarlar. 'İhtiyaç fazlasını' de. Allah size âyetleri böyle açıklar ki düşünesiniz.*³⁵⁶

*Biz o peygamberleri mucizelerle ve kitaplarla gönderdik. Ey Peygamberim! Sana da Kur'an'ı indirdik ki, insanlara indirileni açıklayasın. Belki onlar da düşünürler.*³⁵⁷

*Biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, Allah'ın korkusundan onu baş eğmiş, parça, parça olmuş görürdün. Bu misalleri düşünsünler diye insanlara veriyoruz.*³⁵⁸

3.2.1.1.2. Tezekkür

Tezekkür Arapça *z-k-r* fiilinden türemiş, bir şeyi aklen ve kalben hatırdaki tutma anlamına gelmektedir.³⁵⁹ Kur'an'da ise kişinin akli kuvvetini kullanarak başka birine veya kendine hatırlatması, öğüt vermesi anlamında insanın akletmesi, düşünmesi ve ibret olarak kör bir bağlanma ile hareket etmemesi vurgulanmaktadır.

a. İnsanın aklını kullanmasını vurgulayan ayetler:

³⁵² Casiye, 45/13.

³⁵³ A'raf, 7/176.

³⁵⁴ Zümer, 39/42.

³⁵⁵ Yunus, 10/24.

³⁵⁶ Bakara, 2/219.

³⁵⁷ Nahl, 15/44.

³⁵⁸ Haşr, 59/21.

³⁵⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/308.

*Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet verilirse ona çok hayır verilmiş olur. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.*³⁶⁰

*Ey Peygamber, Rabbin tarafından sana indirilenin gerçek olduğunu bilenle, doğruyu görmeyen kör bir olur mu? Bunu ancak akıl sahipleri anlar.*³⁶¹

*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri düşünür.*³⁶²

b. Allah'ın nimetlerini hatırlamayı ve üzerine düşünmeyi vurgulayan ayetler:

*Ey Âdemoğulları, sizin için, avret yerinizi öğretecek elbise ve ziynet eşyası yarattık. Takva elbisesi ise daha hayırlıdır. İşte bu, Allah'ın delillerindendir. Gerekir ki ibret alırlar.*³⁶³

*Size delillerini gösteren, size gökten rızık indiren O'dur. Bunlardan ancak Allah'a yönelen ibret alır.*³⁶⁴

*O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvelerini verir. Allah insanlara misaller veriyor ki ibret alsınlar.*³⁶⁵

c. Öğüt anlamında kullanılan ayetler:

*Yahut o bir öğüt olarak kendisine fayda verecektir.*³⁶⁶

*Allah'tan korkan öğüt alacaktır.*³⁶⁷

*Haberiniz olsun ki Allah, size adaleti, iyi davranmayı ve yakınlarla yardımda bulunmayı emrediyor; hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasaklıyor; dinleyip anlayıp tutasınız diye size öğüt veriyor.*³⁶⁸

3.2.1.1.3. Tedebbür

Tedebbür Arapça *d-b-r* fiilinden türemiş bir şeyin arka kısmını ifade eder.³⁶⁹ Kur'an'da ise yapılan işin akıbeti hakkında akıl yürütme anlamında kullanılmaktadır.

³⁶⁰ Bakara, 2/269.

³⁶¹ Ra'd, 13/19.

³⁶² Zümer, 39/9.

³⁶³ A'raf, 7/26.

³⁶⁴ Mü'min, 40/13.

³⁶⁵ İbrahim, 14/25.

³⁶⁶ Abese, 80/4.

³⁶⁷ A'lâ, 87/10.

³⁶⁸ Nahl, 16/90.

³⁶⁹ el-İsfahani, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an.*, 455.

Tedebbür, kalbin bir işlevi olup ayetler üzerine akıl yürüterek sonuca ulaşmaktır. Bu akıl yürütme sonucunda ise kişi tefekkür ve teemmül ile imana ulaşır.

Kur'an üzerine tedebbür etmeyi öğütleyen ayetler:

*Kur'an'ı inceleyip tedebbür etmiyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!*³⁷⁰

*Kur'an'ı okuyup tedebbür etmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?*³⁷¹

*Onlar Kur'an üzerinde hiç tedebbür etmezler mi? Yoksa kendilerine, daha önce atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?*³⁷²

*Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice tedebbür etsinler, akıl sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.*³⁷³

İmanî bir düşünmede tezekkür, tefekkür ve tedebbür birbirini tamamlayan kavramlardır. Nitekim Kur'an'da kevnî/kozmetik ayetlerden sonra *Şüphesiz ki bunda düşünecek bir kavim için nice ibretler vardır*, gibi ifadeler kullanılmaktadır. Burada insanın aklını harekete geçirmesi, düşünmesi ve bir sonuca varması istenmektedir. Kişi önce ayetleri idrak ederek bunlar üzerine düşünür yani tefekkür eder. Bu, kalbin istenilen şeyi kavramak için eşyanın hakikati hakkındaki tutumunu ifade eder.³⁷⁴ Daha sonra tedebbür ile bu ayetlerin onu nereye götüreceğini, akıbetinin ne olacağını kavrar. Bir anlamda "kalbin akıl yürütme ile akıbetler hakkındaki tasarrufudur".³⁷⁵ Kişi en sonunda ondan istenilenleri hatırdaki tutarak kendine bir öğüt, ders alır. Yapılan bu tezekkürün sonucu ise imandır.

3.2.1.2. Kur'ân'da Kalp ile İlgili Ayetler

Kalp kavramı Kur'ân'da 168 yerde geçmekte olup daha çok isim ve fiil halinde kullanılmıştır.³⁷⁶ Kalp Kur'ân'da oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü Allah ile insan arasındaki ilişkinin merkezi burasıdır. Nitekim Allah katında insanda en çok değer verilen yer kalptir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran düşünme, akletme gibi melekeler de kalpte

³⁷⁰ Nisa, 4/82.

³⁷¹ Muhammed, 47/24.

³⁷² Mü'minûn, 23/68.

³⁷³ Sâd, 38/29.

³⁷⁴ el-Cürçani, *et-Ta'rifat.*, 76.

³⁷⁵ el-Cürçani, *et-Ta'rifat.*, 76.

³⁷⁶ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 549-551.

bulunur. İlahi mesajla muhatap olan, insanın sorumlu kılınması kalbe yüklenmiştir. Dolayısıyla imanın ve inkarın merkezi de burasıdır. Kur'ân'da kalp ile ilişkili ayetlere konumuzu yansıtacak ölçüde başlıklar halinde yer vereceğiz.

a. İmanın ve inkarın merkezinin kalp olduğunu vurgulayan ayetler:

Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.³⁷⁷

O gün onlar imandan çok küfre yakındılar. Kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söylüyorlardı. Gizlediklerini Allah onlardan daha iyi bilir.³⁷⁸

Bedevîler 'inandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama 'boyun eğdik' deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve elçisine itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.³⁷⁹

b. Kalbin Allah tarafından imana açılmasını gösteren ayetler:

Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse göğşe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır...³⁸⁰

Musa: Rabbim! dedi, kalbime genişlik ver.³⁸¹

Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize sindirmiştir. Küfrü, fıska ve isyanı da size çirkin göstermiştir. İşte doğru yolda olanlar bunlardır.³⁸²

c. Vahyin muhatabının kalp olduğunu gösteren ayetler:

De ki: Cebrail'e kim düşman ise şunu iyi bilsin ki Allah'ın izniyle Kur'an'ı senin kalbine bir hidayet rehberi, önce gelen kitapları doğrulayıcı ve müminler için de müjdeciler olarak o indirmiştir.³⁸³

³⁷⁷ Nahl, 16/106.

³⁷⁸ Âli İmran, 3/167.

³⁷⁹ Hucurât, 49/14.

³⁸⁰ En'âm, 6/125.

³⁸¹ Taha, 20/25.

³⁸² Hucurât, 49/7.

³⁸³ Bakara, 2/97.

...Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk.³⁸⁴

d. Kalbin düşünmenin merkezi olduğunu gösteren ayetler:

*Hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalarđ elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek řu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüslerdeki kalpler kör olur.*³⁸⁵

*Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, onlarla anlamazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler.*³⁸⁶

Akıl-kalp ilişkisi bağlamında ayetlerden hareketle diyebiliriz ki Kur'ân kalbe düşünme ve anlama noktasında büyük önem vermiştir. Akıl kelimesinin Kur'ân'da fiil olarak zikredilmesi akletmenin kalbin bir yetisi olduğunu ortaya çıkmaktadır. Kalbin bu akletme yetisine sahip olması, iradenin ve sorumlu tutulmanın da yerinin kalp olduğunu göstermektedir. Nitekim İslam'da ...*kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka...*³⁸⁷ ayetinden hareketle gerçek niyetin sadece kalpte bulunduğu düşüncesi hakimdir. Bu nedenle Kur'ân'da kalp kavramı, kan pompalayan organdan ziyade kalbin bilişsel yönüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla ilahi hakikatleri anlama görevi de kalbe verilmiştir.

3.2.2. Hadis Rivayetlerinde Akıl-Kalp İlişkisi

Kalp kavramı hadis rivayetlerinde de önemli bir yere sahiptir. Nitekim Kur'ân'ın açıklayıcısı olan Hz. Peygamber dini ve ahlaki konuları açıklarken kalbin işlevi üzerinde durmuştur. Hadis metinlerinde kalp kavramı iman ve küfrün yeri olduğu gibi birçok duygunun da merkezidir. Konunun önemi ve rivayetlerin çokluğu nedeniyle akıl-kalp ilişkisiyle alakalı hadis rivayetlerinden birkaç örnek vermekle yetinilecektir.

³⁸⁴ Furkan, 25/32.

³⁸⁵ Hac, 22/46.

³⁸⁶ A'raf, 7/179.

³⁸⁷ Nahl, 16/106.

*Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o düzgün olursa bütün vücut düzgün olur. O bozuk olursa bütün vücut bozuk olur. Dikkat edin! Bu et parçası, kalptir.*³⁸⁸

İbn Hacer (852-1449) buradaki kalbin Allah'ın kalbe verdiği anlayış olduğunu dolayısıyla aklın kalpte bulunduğunu dile getirmiştir.³⁸⁹

*Cennetlikler cennete, cehennemlikler de cehenneme girdikten sonra Allah Teâlâ: 'Kalbinde hardal tanesi kadar imanı olanı cehennemden çıkar' buyurur. Bunun üzerine bu kişiler oradan çıkarılırlar...*³⁹⁰

*Kalpler dörde ayrılır: Temiz kalp ki orada parlayan bir nur vardır. Bu müminin kalbidir. Kararmış ve ters döndürülmüş kalp. Bu da kâfirin kalbidir. Kılıflara konmuş ve ağzı bağlanmış kalp. Bu da münafığın kalbidir. Terk edilmiş kalp orada iman da vardır nifak da vardır...*³⁹¹

*Şüphesiz ki Allah sizin bedenlerinize ve suretlerinize bakmaz, lakin kalplerinize bakar.*³⁹²

*Ben ne insanların kalplerini açmakla ne de karınları yarmakla emrolundum.*³⁹³

Sonuç olarak hadis rivayetlerinde kalbin anlama ve idrak etme işlevi Kur'an ayetlerindeki kadar kesin ifadelerle belirtilmese de vücudu yöneten, duyguları kontrol eden bir merkez olduğu vurgusu görülmektedir. Kalp Allah'ın insanı muhatap aldığı, sorumlu tuttuğu yerdir. Dolayısıyla Allah ve insan arasındaki ilişkinin merkezidir. Ele aldığımız ayet ve hadislerde kalbin akletme, idrak ve muhakeme etme niteliklerinin iman üzerindeki etkisi üzerinde durulmuştur.

3.3.Kelamda Akıl-Kalp İlişkisi

Akıl-iman arasındaki ilişki İslam düşüncesinde özellikle kelam ilminde önemli yer tutmaktadır. İslam inanç ilkelerini akıl yoluyla temellendirmek, açıklamak ve diğer görüşlere karşı savunmak kelamın hedeflerinden biridir. Kur'an'da belirtilen *taakkul*, *tefekür*, *tedebbür*, *tezekkür*, *kalp* ve *nazar* gibi akıl yürütme yöntemleri kelamın yapı

³⁸⁸ Muhammed b. İsmâîl Buhari, "İman", çev. Mehmet Sofuoğlu, *el-Camiü's-Sahih* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 39.

³⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bari fi şerhi Sahihi'l-Buhari* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 128.

³⁹⁰ Buhari, "İman", 15.

³⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 208.

³⁹² Müslim, "Birr", 8/33.

³⁹³ Muhammed b.İsmâîl el-Buhari, "Megâzi", *el-Camiü's-Sahih.*, ; (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 61.

taşlarını oluşturur. Temel tartışma alanı ise imanın mahiyeti hakkındadır. İlahi buyrukların tasdik edilmesi ve akıl arasında nasıl bir ilişkinin olduğu İslam düşünürlerini çokça meşgul etmiştir. Bu bağlamda tartışmalar imanın tanımıyla ortaya çıkmıştır.³⁹⁴ Kelime olarak güven duygusu içinde kalp ile tasdik ederek inanmak anlamına gelen iman, dini bir terim olarak evreni yaratan, yasaları koyan bir varlığı ve peygamberleri aracılığıyla gönderdiği vahyi şüphe etmeksizin tasdik ederek insanın içinde bulunduğu dünyaya anlam verme çabasını ifade eder.³⁹⁵

Bilindiği üzere Sıffin savaşında Hz. Ali'ye karşı isyan eden ve iman, kafir ve kefire kavramlarını kendi düşüncelerine göre yorumlayarak ilk iman tartışmalarını başlatan Hâricîler olmuştur.³⁹⁶ Hâricîlerin siyasi bir tavırla ortaya koyduğu 'imanın amelden bir parça olması ve amelde oluşabilecek noksanlık karşısında tekfir yolunun açılması' düşüncesi İslam düşünürlerini konuyla alakalı fikir beyan etmeye itmiştir.³⁹⁷ Bu kaotik siyasi ortamda uzlaşmacı bir tavırla büyük günah işleyen kişinin durumunun Allah'a havale edilmesi gerektiğini ortaya atan görüş Mürcie'nindir. Özellikle Ebu Hanife (699-767)'nin iman hakkında görüşleri Mürcie fırkasının temelini oluşturmaktadır. Ona göre:

*İman kalp ile tasdik dil ile ikrardır. Gökte ve yerde bulunanların imanı iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez; ancak yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir... İslam Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmektir. Lügat itibariyle iman ve İslam arasında fark vardır. Fakat İslamsız iman, imansız İslam da olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler.*³⁹⁸

*İman; tasdik, marifet, yakîn, ikrâr ve İslâm'dır.*³⁹⁹

³⁹⁴ Mahmut Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49.

³⁹⁵ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/212; Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 217.

³⁹⁶ Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121.

³⁹⁷ Ethem Ruhi Fığralı, "Hâriciler", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/169.

³⁹⁸ Mustafa Öz, "el- Fıkhu'l Ekber", *İmam A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 56.

³⁹⁹ Mustafa Öz, "El-Âlim Ve'l-Müteallim", *İmam A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 12.

*İman kalp ile tasdik; dil ile ikrardır. Sadece ikrar iman olmaz. Çünkü sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların mümin olması gerekirdi. Keza sadece tasdik de iman olmaz. Eğer sadece tasdik iman olsaydı bütün kitap ehlinin mümin olması gerekirdi.*⁴⁰⁰

Ebu Hanife'nin iman tanımına baktığımızda kalp, yakîn, marifet, tasdik, ikrar ve İslam kavramları ön plana çıkmaktadır. 'Tasdik teorisi' diye adlandırılan bu iman anlayışını Ebu Hanife sistemleştirmiştir. Ona göre bu kavramlar bir arada bulunduğu sürece imandan bahsedebiliriz. Aksi halde tek başına bulunmaları iman için yeterli değildir. Zira münafık dil ile ikrar ettiği halde kalben tasdik etmez. Ehl-i kitap diye adlandırılan Yahudi ve Hristiyanlar kalben tasdik ettiği halde dil ile ikrar etmezken hem dil hem de kalben inkâr etmek ise kafirin bir özelliğidir. Mümin kimse hem diliyle ikrâr hem de kalbiyle tasdik eder. Marifet/bilgi imanın bir şartıdır. Fakat iman sadece bir yaratıcının varlığını ve Hz. Muhammed'in O'nun peygamberi olduğunu bilmek/marifet değildir. İman bu bilginin doğruluğunu kalben kabul etmektir.⁴⁰¹ Buradan hareketle diyebiliriz imanın asli unsurunu kalp ile tasdik oluşturmakta, marifet/ikrar tasdikten sonra gelmektedir.⁴⁰²

Ebu Hanife'nin iman anlayışını akıl-kalp ilişkisi bağlamında değerlendirmek için öncelikle onun iman tanımında ele aldığı kalp, tasdik, yakîn, marifet, ikrar ve İslam kavramlarının İslam kelam teolojisinde ne anlama geldiğini belirlememiz gerekir. Çünkü onun iman anlayışını Hristiyanlıktaki fideizm ve akılcılık gibi bir değerlendirmeye tabi tutamayız. Bu nedenle onun iman tanımındaki kavramların kullanım mahiyetini bilmemiz gerekir.

Kalp kavramı, Ebu Hanife'nin iman anlayışında önemli bir yere sahiptir. Çünkü imanın tasdik boyutu kalpte gerçekleşmektedir. Akıl, idrak ve düşünme faaliyetlerinin yeri olan bu kalp, imanın da merkezidir. Nitekim kelam teolojisinde kalp, inanç önermelerinin kabul edilmesinde akletme, düşünme, bilme gibi bilişsel fiillerin merkezi olarak kullanılır. Bu yönüyle tasavvufi düşüncedeki psikolojik ve duygusal

⁴⁰⁰ Mustafa Öz, "Ebû Hanife'nin Vasiyyeti", *İmam A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 65.

⁴⁰¹ Engin Erdem, "Ebû Hanife'nin İman Anlayışı Üzerine Bazı Felsefi Mülâhazalar", *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 1201.

⁴⁰² İsmail Şimşek, "Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı", *Uluslararası IV. Şeyh Şaban-i Veli Hanîfilik-Maturudilik Sempozyumu* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 14-24.

kullanımından farklıdır.⁴⁰³ Dolayısıyla Ebu Hanife'nin iman tanımında kullandığı “kalp ile tasdik” ifadesi kişinin bilinçli olarak, lehinde ve aleyhindeki delilleri düşünerek, tartışarak, aklederek değerlendirmesi ve bunun sonucunda imanî bir onaylama yapması anlamına gelir. Bu durum imanı salt bir onaylama olmaktan çıkarır. Çünkü kalpteki tasdik insanın Tanrı ile kurduğu bağı temsil eder. Dışarıdan gelen hiçbir baskı ve zorlama bunu değiştirip zarar veremez. Kulluk bilincinin sürekliliği tasdik ile gerçekleşir. İnsanların gördüğü ve görmediği yerde farklı davranmayı ortadan kaldırır. Kalbiyle iman eden kimse gizli-açık her yerde yüce varlığa saygı duyar, nimetlerine karşı şükran ve minnettarlık gösterir.⁴⁰⁴

Ebu Hanife “kalp ile tasdik” ifadesiyle akıl yürütme sürecinden sonra tasdik etmeyi kastetmiştir. Bu durum onu bir fideist olmaktan çıkarmaktadır. Çünkü o, ne katı fideizmde olduğu gibi imanda akli bir gerekçelendirme olmasını yanlış bulmuş ne de ılımlı fideizmin iman sonrasında inanç üzerine akılcı bir temellendirme yapmayı uygun görmüştür. Ona göre iman akli değerlendirmenin sonucunda tasdikle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onun iman tanımı akılcıdır.⁴⁰⁵

Ebu Hanife'nin iman tanımında geçen ikinci kavram ise *tasdik*dir. Tasdik kelime olarak bir habere doğruluk atfetmek, sözü söyleyen kişiyi kalben veya dille doğrulama anlamına gelmektedir. ‘Kalp ile tasdik’ ifadesinde ise kavrama, idrak ve değerlendirme sürecinden sonra inancı rasyonel şüpheden arındırmak için gelmiştir. Çünkü onun düşünce sisteminde inanmak ile inanmamak arasında bir şüpheyeye yer yoktur. Bu, imanda belirsizliğe yer olmadığını gösterir. Ancak tasdik tek başına iman için yeterli değildir. Örneğin mucize isteyen müşriklerin gördüğü mucize karşısında gösterilen tasdik bir doğrulamadır. Fakat bu tasdik iman değildir. Müşriklerin göstermiş olduğu şey bilginin doğruluğuyla ilgili mantıksal anlamda bir tasdikdir. Kalp ile olan tasdik ise inanç önermelerinin akli bir temellendirme sonucunda doğruluğunun kabul edilip teslim olunmasıdır.⁴⁰⁶

İmanın varoluşsal boyutunu oluşturan kalp ile tasdikten sonraki aşamayı ‘dil ile ikrar’ oluşturur. Doğruluğu kalben tasdik edilen olgunun dil ile ikrar edilmesi imanın dışı

⁴⁰³ Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 291; Ayrıca Bkz: Şimşek, “Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı”, 14-24.

⁴⁰⁴ Erdem, “Ebû Hanife'nin İman Anlayışı Üzerine Bazı Felsefi Mülâhazalar”, 1201-1220.

⁴⁰⁵ Şimşek, “Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı”, 14-24.

⁴⁰⁶ Temel Yeşilyurt, “Ebu Hanife'de İman'ın Kesinliği Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 209.

yansımaları, ifşa edilmesini ifade eder. Dolayısıyla inanç önermelerinin içsel, akılcı bir değerlendirmenin ardından kabul veya ret durumunu açıkça ortaya koyan *ikrar* aşaması, iman kalbi/içsel yapıdan ibaret olmadığını göstermektedir. O halde diyebiliriz ki akıl-kalp ilişkisi bağlamında Ebu Hanife'nin iman anlayışı bilgiye dayalı bir tasdik içermektedir.⁴⁰⁷

*İman; tasdik, marifet, yakîn, ikrâr ve İslâm'dır*⁴⁰⁸ tanımından hareketle Ebu Hanife'nin akılcı yaklaşımını gösteren bir diğer kavram ise *yakîn*'dir. Kelime olarak sabit olmak, durulmak anlamına gelen yakîn kavramı, terim olarak "doğruluğundan şüphe bulunmayan, olayla tutarlı bilgi, kesin inanma hali, kanaat, şüphesiz teslimiyet"⁴⁰⁹ anlamına gelmektedir. Ebu Hanife'nin iman tanımında bu kavram şüpheden arınmış kesin bilgiyi ifade etmektedir. Hiçbir şüphe duymadan kesin ve tam bir inançla teslim olmayı öngörür. Tüm bu zihni süreçlerin sonunda kabul edilen inanç önermelerine karşı kişi teslimiyet gösterir. Dolayısıyla *İslam*, bilgi ile başlayan zihni sürecin son aşamasını oluşturur. Buradan hareketle diyebiliriz ki Ebu Hanife'ye göre iman teslimiyetten oluşur. Tasdik, marifet, ikrar, yakîn gibi zihni süreçler olmadan da bu teslimiyet gerçekleşmez.⁴¹⁰

Sonuç olarak Ebu Hanife'nin tanımında ele aldığı kavramlar kişiyi imana götüren zihinsel süreçleri ifade etmektedir. Birinci aşamada tüm içsel ve zihinsel sürecin yaşandığı yer olan *kalp* bulunur. Buna göre kişi inanç önermesi karşısında anlama, idrak etme ve kavrama yoluyla rasyonel bir değerlendirme yapar. İkinci aşamada kişinin akıl yürüterek yapmış olduğu değerlendirmenin kesin olarak kabul veya reddini ifade eden *tasdik* bulunmaktadır. Üçüncü aşamada ise kabul edilen dini önermenin şüpheden uzak kesin bir inanç durumunu ifade eden *yakîn* ve *marifet* aşamasına geçilir. Dördüncü aşamada bulunan *ikrar* ise içsel/kalbi olarak kesin bir şekilde kabul edilen önermelerin dil ile dışa yansıtılmasını sağlar. Son aşamada akli bir değerlendirmeyle kesinleşen doğru inanç önermelerine boyun eğip teslimiyetle iman tamamlanmış olur. Buradan hareketle Ebu Hanife'nin iman tanımı akılcı bir süreci ifade etmektedir. Tüm bu sürecin yaşandığı yer ise kalptir. Dolayısıyla ona göre iman kalptir.

⁴⁰⁷ Şimşek, "İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı", 14-24.

⁴⁰⁸ Öz, "El-Âlim Ve'l-Müteallim", 12.

⁴⁰⁹ Osman Demir, "Yakîn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/271.

⁴¹⁰ Şimşek, "İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı", 14-24.

Haricilerin iman anlayışına karşıt görüş ileri süren bir diğer itikadi mezhep Mu'tezile'dir. Mu'tezile'ye göre iman, amel, ikrar ve bilgiden oluşur.⁴¹¹ İman tanımındaki amelin imandan sayılması ise büyük günah sorunu hakkında görüşünü yansıtmaktadır. Buna göre büyük günah işleyen kimse ne kafir ne de mümindir. İman ve küfür arasında üçüncü bir merteye olan fasık durumundadır. Mu'tezile iman hakkındaki görüşleriyle Harici ve Mürcie arasında bir yol benimsemiştir.⁴¹²

Dini konularda akli önceleyen Mu'tezili görüşte düşünerek, idrak ederek Allah'ı bilmek aklen zorunludur. Önde gelen Mu'tezili düşünürlerinden Kâdî Abdülcebâr (935-1025) imanı “marifet (kalp ile bilme), uzuvlarla amel ve dil ile ikrardır” şeklinde tanımlamıştır.⁴¹³ İman, İslam'ın emirlerini yerine getirip yasakladıklarından kaçınmaktır. Ona göre din ile İslam aynı şeydir ve dinin emirlerini yapmamak imandan çıkmak anlamına gelir. Bu yönüyle imanın tasdikten ibaret olduğunu savunanlardan ayrılır. Amelsiz bir imanı kabul etmez. Çünkü isyan yani Allah'a ibadet etmemek ve iman bir arada bulunmaz.⁴¹⁴

Kâdî Abdülcebâr nazar ve istidlalin imandan önce geldiğini savunur. Eğer kişi bu akıl yürütme yöntemlerini kullanmadıysa onun imanı hatalı olabilir. Bu yüzden taklidi imana karşı çıkararak akletmenin, Allah hakkında düşünmenin imanı öncelediğini belirtir. Nitekim bu düşünce Mu'tezile'nin de temel ilkesi olan “mârifetullah aklen vaciptir” görüşünü yansıtmaktadır. Kâdî Abdülcebâr bilginin alanını akliyyât ve şer'iyât olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Kişi akıyla iyi ve kötüyü ayırt edebilir. Bunun için vahiy gelmesine gerek yoktur. Fakat ibadet gibi konularda hükümler ancak nakille bilinebilir. Allah'ın bilinmesi ise kime ibadet edileceği açısından ibadetten önce gelir. Dolayısıyla akıl, kitap ve sünneti önceler. Mu'tezili düşünceyi akıl-kalp bağlamında değerlendirdiğimizde imanın ve küfrün gerçekleştiği yerin kalp olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr insanın güç yetirebileceği fiilleri sınıflarken inancın kalbin bir fiili olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁵ Ona göre düşünme faaliyetlerinin gerçekleştiği yer kalptir. Diğer tüm organlar gibi kalbin de bir görevi vardır, bu da bilginin

⁴¹¹ Tuğba Eruçar, *Hadisçilerin İman Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2020), 18.

⁴¹² Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”, 121.

⁴¹³ Selim Gülverdi, “Kâdî Abdülcebâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 209.

⁴¹⁴ Gülverdi, “Kâdî Abdülcebâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması”, 209.

⁴¹⁵ Hulusi Arslan, “Mutezili Düşüncede İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri”, *Dini Araştırmalar* 6/16 (2003), 55.

oluşmasını sağlamaktır. Bu yönüyle kalp maddi bir organdır fakat diğerlerinden daha ayrıcalıklıdır. O, bilgilerin kodlanması ve korunması bakımından kalbi bellek olarak görmektedir. Günümüzde bu işlev zihne verilmiştir.⁴¹⁶ İmandan önce gelen akli süreçlerin kalbin akletmesi olan tefekkür ile birlikte imana dönüşmesi ise Mâtürîdî düşünce ile paralellik göstermektedir.

Ebu Hanife'nin başlatmış olduğu tasdik teorisi, ondan sonra gelen birçok düşünürün iman tanımına temel oluşturmuştur. Özellikle Eş'arî (873-935), Maturîdî (853-944) ve bu ekole mensup birçok düşünür tasdik teorisini Ebu Hanife'ye dayalı olarak açıklamıştır. Eş'arî'nin iman hakkında eserlerinde iki farklı tanım bulunmaktadır.

*İman, Allah'ı tasdiktir.*⁴¹⁷

*Allah'ı bilmek imandır, onun cehli küfürdür.*⁴¹⁸

Eş'arî, imanı birinde *tasdik* olarak, diğerinde ise *bilgi/marifet* olarak tanımlamıştır. O, iki farklı tanımla aynı şeyi, farklı açıdan anlatmak istemiştir. Buna göre iman, tasdik getirdiği bilgidir.⁴¹⁹ Eş'arî, *tasdik* kavramını Ebu Hanife ile aynı anlamda kullanmıştır. O, 'iman tasdiktir' tanımına zaman zaman kalp kavramını da ekleyerek 'iman kalp ile tasdiktir'⁴²⁰ ifadesini kullanmıştır. O halde diyebiliriz ki Eş'arî'nin iman tanımında ele aldığı kavramlar kalp, tasdik ve bilgidir.

Eş'arî'nin oluşturduğu düşünce sisteminde kalp, bilgi kaynağıdır. Bu anlamıyla kalp İslam düşüncesine uygun olarak kullanılmıştır. Zira Kur'an'ın da belirttiği gibi düşünen, anlayan, tedebbür eden, akli ve zihni çıkarımların merkezi kalptir. Eş'arî anlayışta iman, 'Tanrı vardır' önermesine karşı önce teslim olup sonrasında ise dilin ikrarıyla ortaya çıkardığı bir husustur. Buradaki teslimiyet esas olarak kalpte meydana gelir. Çünkü iman, kalbin o inanç önermesine vermiş olduğu kabul ya da ret durumunu ifade eder. Dolayısıyla Eş'arî Ebu Hanife'den farklı olarak inanç önermelerine teslim olunmasını İslam olarak adlandırmıştır. Teslimiyetten sonra inanç önermelerinin bilişsel ve zihinsel bir süreç sonucunda his ve kalp yoluyla benimsenmesiyle/tasdik edilmesiyle

⁴¹⁶ Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010), 90.

⁴¹⁷ el-Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Lum'a*, ed. Richard J. McCarthy (Beyrut, 1953), 75.

⁴¹⁸ Ebu Bekr İbn Füreke, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret (Beyrut, 1987), 16. Ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid Fettah, "Eş'arî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/444-447.

⁴¹⁹ Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 287.

⁴²⁰ İbn Füreke, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, 150.

iman ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Eş'arî düşüncede İslam imandan daha kapsamlıdır ve iman İslam'dan sonra gelmektedir.⁴²¹

Önde gelen Eş'arî kelamcılarında Gazali ise imanı tanımlarken *Sen bizi tasdik edici olmadın, sen bize inanmazsın*,⁴²² ayetini temel alarak “iman tasdikten ibarettir” demiştir.⁴²³ Tasdik bulduğu yer kalp olup dil ise onun tercümanıdır. Ona göre kalp iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi kan pompalayan, hayat kaynağı organ olan maddi kalp; ikincisi ise akletmenin, hakikatin ve imanın yaşandığı manevi kalptir. Eşyanın hakikatini anlamamızı sağlayan bilgiye manevi kalple ulaşabiliriz. Gazali'ye göre iman genel olarak Allah'a, peygamberlere ve ahirete inançtan oluşur ve bu teslimiyet kalple, dille ve tüm âzalar ile olur.⁴²⁴

Gazali marifet yani Allah'ı bilme konusunda bilgiyi ikiye ayırmıştır. Akıl ve duyu organlarıyla ulaşılan varlığın görünüşüne dair bilgi ve varlığın hakikatine, özüne ait bilgidir ki buna keşf ve ilham denir. Marifete sadece keşf ve ilham ile ulaşılacağını belirtir. Bu sebeple aşkın bir varlık olan Allah'ın bilgisinin oluştuğu yer akıl değil kalptir. Nitekim ona göre insan beden ve kalpten yaratılmıştır. Buradaki kalp Allah'ı tanıyan, bilen anlamındadır.⁴²⁵ İnsanda marifetin oluşması Allah'ın onun kalbine nurunu koymasıyla olur. Dolayısıyla marifet kazanılan bir bilgi değildir. Eğer Allah kendisini tanıtmıyorsa insan O'nu aklıyla tanıyamazdı. Fakat burada insan tümüyle pasif durumda değildir. Marifetin olabilmesi için kalbin buna hazır hale gelmesi gerekir. Kişinin görevi aşkın bilgiyi alabilmesi için güzel ahlak ve amellerle kalbi hazırlamaktır. Gerisi Allah'ın lütfuna kalmıştır. Sûfilerin nefis terbiyesi de bunu yansıtmaktadır. Kalbin bu bilgiye sahip olması onun aklettiğini göstermektedir. Nitekim Gazali'ye göre akıl iki anlamda kullanılır. Birincisi eşyanın hakikatini bilen akıldır. Bu kalpteki ilim sıfatının tezahürüdür. İkincisi ilimleri kavrayan kalbin kendisidir. Duyularla anlayamadığımız hakikati akılla kavrayabiliriz. Ancak akıl ve kalp birlikte çalışmalıdır. Çünkü bizim iç görümüz sınırlı olduğundan akıl tek başına hakikati göremeyebilir. Bunun için aklı

⁴²¹ Şimşek, “Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı”,120.

⁴²² Yusuf, 12/17

⁴²³ İmam Gazali, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 1/299.

⁴²⁴ Gazali, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 2002, 1/300.

⁴²⁵ İmam Gazali, *El-Münkız Mine'd-Dalal*, çev. Onur Şenyurt (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2016), 105-106.

harekete geçiren keşf ve ilham olmalı ki insanı doğru yola iletsin.⁴²⁶ O halde diyebiliriz ki kalp, marifet bilgisine götüren bir anahtar hükmündedir ve bu bilginin kaynağı Allah'tır.⁴²⁷

Gazali takipçisi olduğu Eş'arî anlayış ile aynı görüşü savunarak iman ve İslam kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Ona göre iman yalnız kalp ile tasdiktir, İslam ise bağlılıktan ibarettir. Bu konuda *Bedevîler 'İnandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama 'Teslim olduk' deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi,*⁴²⁸ ayetini temel alarak her imanda İslam'ın bulunduğunu fakat her İslam'ın içinde imanı bulundurmadığını vurgulamıştır.⁴²⁹ Gazali yapılan tanımlardan hareketle imanın tasdikten ibaret olduğunu belirttikten sonra imanın geçerli olup olmadığı noktasında altı derecenin bulunduğunu belirtmiştir. Birinci aşamada imanın tasdik, ikrar ve amelden ibaret olduğunu görenlerin geçerli bir imana sahip olduğu ve varacakları yerin cennet olduğunu belirtir. İkinci aşamada tasdik, amel ve ikrarın yanında bazı günahların da bulunmasını fâsıklık olarak kabul eden Mû'tezilî görüşü batıl olarak nitelendirir. Büyük günahı olanın kafir olduğunu savunan Hâricîleri de buna dahil eder. Üçüncü aşamada imanda sadece tasdik ve ikrarın bulunup amelin bulunmamasını kabul edenler bulunur. Gazali amelsiz imanı kabul ettikleri için bunların durumunu hayvanlara benzetmiştir. Dördüncü aşamada imanı kalben tasdik edip ikrar ve amel edemeden ölen kimseler bulunur. Eğer bu kişilerin kalbinde zerre iman varsa onların cennetlik olduğunu belirtir. Beşinci aşamada kalben tasdik ettikten sonra bilerek diliyle ikrar etmeyenlerin de cennetlik olduğunu belirtir. Zira iman tasdikten ibarettir, dil ise onun tercümanıdır. Altıncı ve son aşamada ise imanı diliyle ikrar etmesine rağmen kalbiyle tasdik etmeyenleri müşrik ve münafık olarak niteler. Çünkü Gazali'ye göre imanın merkezi, tüm bilişsel yetilerin bulunduğu yer olan kalptir. Kalben doğrulanmayan inanç önermelerinin dil ile ifadesi bir önem taşımaz.⁴³⁰

Sonuç olarak Eş'arî düşüncede iman kalp ile tasdiktir. Kişi inanç önermeleriyle ilk muhatap olduğunda gösterdiği kabullenme ve teslimiyet İslam'dır. Daha sonra şüphe duymadan kalben bağlılık göstermesi ise imandır. Dolayısıyla imanın yeri kalptir.

⁴²⁶ Gazali, *El-Münkız Mine'd-Dalal*, 28-29, Fatih Acun, *Gazali'de Akıl-Kalp İlişkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2012), 31-35.

⁴²⁷ Bedriye Reis, "Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 3.

⁴²⁸ Hucurât, 49/14.

⁴²⁹ Gazali, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 2002, 1/303.

⁴³⁰ Gazali, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 2002, 1/304-307.

Gazali'ye göre iman, Allah'ın kişinin kalbine koyduğu nurdur. Bu nura ancak kalp ile ulaşılabilir. İnsan kalbini bu bilgiyi alabilmesi için hazırlar. Allah dilerse imanını onun kalbine koyar.⁴³¹

Ebu Hanife'nin izinden giderek görüşlerinde nakli ve vahyin muhatap aldığı akli ön plana çıkararak, düşünceye ve istidlale büyük önem veren bir diğer kelam düşünürü Ebu Mansur el-Mâtürîdî (853-944)'dir. Ona göre iman ontolojik olarak yaratılmıştır ve kalp ile tasdikten ibarettir. Çünkü iman insana ait kalbi bir fiildir. Dolayısıyla insanın diğer tüm fiilleri gibi iman da yaratılmıştır.⁴³² Akıl ve nakil yoluyla imanın oluştuğu yer ise kalptir.⁴³³ İnsanın aklını kullanması iman etmede önemli bir yer tutar. Nasıl ki günlük yaşamımızda birtakım organları zorunlu olarak kullanıyoruz âlem ve insanın yaratılış hikmetini anlamak için de aklın kullanılması gerekir. Zira varlık âleminde hikmetsiz yaratılan hiçbir şey yoktur. Hikmet ise doğrunun ve hakikatin bilgisi anlamına gelmektedir. Aklın analiz ve sentez yapabilme kuvvetine sahip olması da onun hakikati kavramada en önemli fonksiyon olduğunu göstermektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre insanlar inandıkları bir şeye: a) başkasını taklit ederek, b) doğruluğu hakkında şüphe içinde olarak, c) kendisine ulaşan habere dayanarak, d) deliller hakkında akli bir mukayese sonrası doğruluğunu açıkça bilerek inanırlar. İstenilen imana ise ancak akli, nakli ve hissi deliller sonucunda elde edilen bilgiyle ulaşılır. İman, mahiyeti gereği *gayba inanmak* olduğu için insan bununla ilgili bir hükme ve tasdike kendi iradesi, dış dünya ve peygamber aracılığıyla gelen haber üzerine tefekkür ederek ulaşabilir. İrade ve dış dünya dediğimiz evrenden hareketle oluşan tasdik peygamberin haberinden önce gelmektedir. Çünkü bir "yaratıcının varlığı" fikri peygamberin haberinden hareketle ortaya çıkması mümkün değildir. O halde bilgi ve tasdik bağlamında insan, kendi akli, iradesi ve evren üzerine düşünüp tefekkür ederek imana ulaşabilir. İdeal olan iman akli faaliyete dayanandır ve her insan buna güç yetirebilir. Çünkü yaratılışı gereği herkesin akli kendisini tevhide çağırır. Peygamberin haberi ise bu tasdiki pekiştirerek amelleri, ibadetleri açıklar.⁴³⁴

⁴³¹ Reis, "Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", 14.

⁴³² Hilmi Karaağaç, "Mâtürîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 65.

⁴³³ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2002), 487.

⁴³⁴ Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993), 85.

Mâtürîdî tanımına Ebu Hanife gibi imanın dil ile ikrar edilmesini almamıştır. Bunun nedeni...*kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka...*,⁴³⁵ ayetinden hareketle zorlama durumunda yapılan inkarın ya da imanın kalbin bir ifadesi olmadığı düşüncesidir. Ayeti yorumlarken inkara zorlanan kişinin küfre düşmeyip Allah'ın kalbin imanını geçerli kıldığını savunmuştur. Ona göre korku ve baskının olmadığı tek yer kalptir. Dolayısıyla kalp imanın merkezi olmaya en layık merkez durumundadır. İnananlar bu iki durum hariç imanlarını açıkça gösterirler ki mümin ve kafir birbirinden ayrılsın. Sadece dil ile ikrarın bulunması halinde münafıklık durumu ortaya çıkacağından iman kalp ile tasdiktir.⁴³⁶ Mâtürîdî imanın kalpte olacağı konusunda akli ve nakli deliller ortaya koyduktan sonra imanın sadece marifet olduğunu söyleyenleri de eleştirmiştir. O, marifet kavramından hareketle zıddının tanımayan, bilmeyen anlamına geldiğini, küfrün ise örtmek, gizlemek, inkâr etmek olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bir şeyin bilinmemesi onun inkâr edileceği anlamına gelmez. Aynı şekilde bir şeyin bilinmesi de herkes tarafından tasdik edileceği anlamına gelmez. Sonuç olarak marifet tasdike götüren sebeptir.⁴³⁷

Mâtürîdî, iman-İslam ayrımı yapanlar açısından bu iki kavramın aynı anlama geldiğini belirtmiştir. Nitekim *Onlara Kur'an okunduğu zaman: Ona iman ettik. Çünkü o Rabbimizden gelmiş hakikattir. Esasen biz daha önce de Müslüman idik, derler*,⁴³⁸ ayetini yorumlarken iman ve İslam'ın bir olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁹ Bu iki kavramın dil yönünden farklı anlama sahip olsa da anlam bakımından aynı olduklarını belirtir. Nitekim bu durum Kur'an'ı anlamada edebi metotlardan biridir. İslam, imanı içine alan inanç ilkelerine inanmaktır. Kişi İslam ile teslim olur, iman ile tasdik eder. İslam ve iman birbirinden ayrılmaz. Biri varsa diğeri de olmalıdır. Çünkü tasdik açık yönünü İslam (şehadet getirme), gizli yönünü ise iman (kalp ile tasdik) oluşturmaktadır.⁴⁴⁰

Mâtürîdî'nin iman anlayışı hakkında diyebiliriz ki insan duyularını ve akli fonksiyonlarını kullanarak eşyanın hakikatine ulaşabilir. Diğer bir deyişle âlemden

⁴³⁵ Nahl, 16/106.

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, 490.

⁴³⁷ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 7/495-496.

⁴³⁸ Kasas, 28/53

⁴³⁹ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 11/66.

⁴⁴⁰ Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi", 90.

hareketle akıl yürüterek kişinin Allah'ı bulabileceğini ifade eder. Bu yöntem imanın sağlam temellere dayandırılması açısından insanın asli görevidir. O halde diyebiliriz ki Mâtürîdî imanda akılcı bir yaklaşıma sahiptir. Fakat tüm bu akıl yürütme sürecinin gerçekleştiği yer kalptir. Çünkü onun kastettiği akli çıkarım tefekkür kavramıyla ifade edilir ve bu kalp ile yapılan bir eylemdir. Mâtürîdî burada zihni biliş yetisi, idrak ve anlayışı kalbe yüklemiştir. Nihayetinde kalpte gerçekleşen zihinsel faaliyetlerin tasdiki imanı oluşturmaktadır.

Kelamî anlayışta akıl-kalp ilişkisi genel olarak imanın tanımı ve mahiyeti üzerinden incelenmiştir. İmanın ne olduğu hakkında İslam'ın ilk yıllarından itibaren farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu görüşleri konumuz bağlamında incelediğimizde “iman kalp ile tasdiktir” sonucu çıkmaktadır. Tasdik ise kalpte oluşan zihni süreçlerin sonucunda ulaşılan noktadır. Bu bakımdan İslam düşüncesi Hristiyanlıktan farklı olarak zan-bilgi-iman dizilimine sahiptir. İslam, imanî konularda bilgiye dayalı onayı esas aldığından kör bir teslimiyeti kabul etmez. Aynı şekilde küfür ve inkâr da bilgiden sonra gelmektedir.⁴⁴¹ Bu yüzden imanda ihtimallerden bahsedilemez. Bilme süreci sonucunda inanç önermelerinin doğruluğu kabul edilirken tam bir irade ve kesinlik gösterilir. Bu da *tasdik* olarak ifade edilir. Zira önerme risk ve şüphe unsuru taşırsa inanç boyutunda kalarak imana ulaşamaz. Dolayısıyla İslam'da iman bilgiye dayalıdır ve iman bilgiden sonra gelmektedir.⁴⁴²

⁴⁴¹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 40.

⁴⁴² Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 90.

SONUÇ

Düşünce tarihinde akıl-kalp ilişkisi üzerinde önemle durulan konulardan olmuştur. Özellikle kalbin zihinsel ve bilişsel yetinin merkezi olarak görülmesi onun inançta ve iman etmede önemini arttırmıştır. Bu bağlamda kalp bedendeki kan deveranını sağlayan yaşamın merkezi olmasının yanında akletmenin, duygunun, iradenin ve tüm bilişsel süreçlerin yaşandığı merkez olmak üzere iki farklı anlama sahiptir. Kutsal kitaplarda kalp ikinci anlamda kullanılmış olup insanın bilişsel, düşünme, idrak etme, yorumlama ve muhakeme etme yetileri üzerinde durmuştur. Kalbin bu işlevi farklı yorumları da beraberinde getirmiştir. Bu anlamda akıl-iman ilişkisi var olan tüm dinleri ilgilendiren önemli bir konu olmuştur.

Teistik dinlerin ilki kabul edilen Yahudilikte akıl-kalp ilişkisini incelediğimizde Yahudiliğin diğer düşünce sistemlerine nazaran daha akılcı ve zihni merkeze alan rasyonalist bir yapıda olduğunu görmekteyiz. Yahudi düşüncesinde kalp, duygunun, iradenin ve imanın merkezi olarak görülmüştür. Hz. İbrahim'in evrenden hareketle akıl yürüterek bir Tanrı fikrine ulaşması ve bu hakikat arayışını kalbi bir akledişle yapması Yahudi düşüncesini oldukça etkilemiştir. Özellikle İbn Meymun bu olayı akıl-vahiy arasındaki uyuma yorumlayarak Yahudiliğe rasyonel bir anlayış getirmiştir. Bu anlamda Yahudi düşüncesinde, hakikati anlayan kalp, insanı o hakikate götüren ise akıldır. Dolayısıyla Yahudilik, inanca konu olan şeylerde akılcı bir yaklaşıma sahiptir ve bunu Tanrı'yı anlamak için ön koşul olarak görmektedir.

Tanrı inancı başta olmak üzere inancın doğrulanması ve yanlışlanmasında aklın rolünün ne olacağı sorunu özellikle Hristiyan Aydınlanma döneminde, üzerinde önemle durulan konulardan olmuştur. Bu anlamda Hristiyanlıkta dini inancın temellendirilmesi konusunda iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Birincisi, imanın akılla temellendirilmesinin zorunlu olduğunu ileri süren akılcılık ya da rasyonalizmdir. İkincisi ise Tanrı'ya teslimiyeti/kalbi esas alarak dini öğretilerin herhangi bir kanıtlama ihtiyaç duyulmaksızın benimsenebileceğini ileri süren fideizm, diğer bir ismiyle imancılıktır. Hristiyanlıkta akıl-iman konusunda bu tür bir ayrıma gidilme nedeni, iman etmede güven ve teslimiyetin akli öncelenmesi gerektiği düşüncesidir. Bu düşünce, Aziz Augustinus ile birlikte Batı Hristiyan teolojisini sistemli hale getirmiştir.

İslam geleneğinde ise iman ne salt entelektüel bir onay ne de salt güven ve teslimiyet gerektiren bir kabuldür. Bu anlamda İslam'da akıl-kalp ilişkisi açısından kesin çizgileri olan bir ayrıma gidilmemiştir. İslam'ın akıl ve mantık dini olduğunu söyleyen Müslümanların burada kastettikleri şey, imanın akli aşan bir yönünün bulunmasıdır. Bu onun akıl dışı veya akıl karşıtı olduğu anlamına gelmez. Zira akıl, onu aşan bir gerçekliğin varlığını kabul edebilir. Bu durum, çıkarımsal aklın kendi sınırlarını teslim etmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, imanda sadece akli unsurlar değil güven, bağlanma ve teslimiyet gibi duygusal unsurların da bulunduğu sonucuna ulaştık. Bu bağlamda dini inancın, eleştirel sorgulamaya tabi tutulması ve akli delillerle desteklenmesi akıllı varlık olan bizler için daha makuldür.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Abraham, Haham Michael. “İnanç ve Rasyonellik (אמונה ורציונליות)”. Erişim 07 Aralık 2021. <https://www.knowingfaith.co.il>
- Abraham, Michael. “İnanç ve Rasyonellik”. *לדעת לדאמיין*. Erişim 12 Eylül 2021. <https://www.knowingfaith.co.il/>
- Acar, Rahim vd. *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Acun, Fatih. *Gazali'de Akıl-Kalp İlişkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2012.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. I-VI Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 3. Basım, 2000.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016.
- Aktaş, Esra. *Kur'an ve hadis rivayetlerinde "kalp" kavramı*. Ankara Üniversitesi, 2013.
- Alıcı, Mustafa. “Eerie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Aklı”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 9/23 (10 Ocak 2021), 61-86. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.832218>
- Alper, Ömer Mahir. “İrfâniyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Altuncu, Abdullah. “Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 113-138. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001501
- Arıcan, Kazım. “Akıl İman İlişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2001), 399-414. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/257240>
- Aristoteles. *Anima/Ruh Üzerine*. çev. Celal Gürbüz. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- Arslan, Hulusi. “Mutezili Düşüncede İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri”. *Dini Araştırmalar* 6/16 (2003), 55-73.
- Atay, Hüseyin. “Kur'an'da Bilgi Teorisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (1970), 155-176.
- Sellmer, Sven. “The Heart in the Rg-Veda”, *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004
- Ay, Mahmut. “Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.
- Aydın, Hüseyin. *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaa, 1976.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Aziz Augustinus. *İtiraflar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Bergman, Samuel Hugo. *Faith and Reason: An Introduction to Modern Jewish Thought*. çev. Alfred Jospe. New York: Schocken Books, 1968.
- Berlin, Adele - Grossman, Maxine. “Intellect”. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Erişim 21 Aralık 2021. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199730049.001.0001/acref-9780199730049-e-1561>
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989. /akil
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.

- Bravo, Hamdi. "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2007), 111-128.
- Buhari, Muhammed b. İsmâîl. "İman". çev. Mehmet Sofuoğlu. *el-Camiü's-Sahih*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Buhârî, Muhammed b.İsmâîl. "Megâzi". *el-Camiü's-Sahih*. İstanbul, ts.
- Buhari, Muhammed b.İsmâîl el-. "Megâzi". *el-Camiü's-Sahih*. ; İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Buijs, Joseph. "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas". ed. Ryan Szpiech. *Brill* 8/2-3 (2002), 163-183.
<https://doi.org/10.1163/1570670260497033>
- Büyük, Celal. "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı" 9/18 (2010), 173-183.
- Calvin, John. "Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition 14/17". Erişim 22 Nisan 2021.
<https://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom35.iv.iii.html>
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battles. USA: The Westminster Press, 1960.
- Cengiz, Yunus. *Kâdî Abdülcebâr'ın Eylem Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefesinin Kısa Tarihi*. İstanbul, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Cihan, Mustafa. *Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Ana Bilim Dalı, 2001.
- Clifford, William Kingdon. "İnanç Ahlakı". çev. Ferit Uslu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 125-136.
- Copleson, Frederick. "Ön-Sokratikler ve Sokrates". çev. Aziz Yardımlı. *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi*. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.
- Copleston, Frederick - Yardımlı, Aziz. *Spinoza*. İstanbul: İdea Yayınları, 1996.
- Cremer, Hermann. *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*. çev. William Urwick. Edinburgh, T. & T. Clark, 1895.
<http://archive.org/details/biblicotheologic00cremuoft>
- Cürçani, eş-Şerif Ali b Muhammed el-. *et-Ta'rifat*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Çivgin, Ayşe Gül. "Spinoza'da Birinci Tür Bilgi: 'Hayal Gücü' Zemininde Bir Derinleştirme". *Dört Öge* 15 (28 Haziran 2019), 95-110.
- Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet. "Anselmus/Proslogion". *Orta Çağ'da Felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993.
- D'Alexandrie, Philon. *De Opificio Mundi*. ed. Roger Arnaldez. Paris: CERF, 1976.
- D'Alexandrie, Philon. *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*. Paris: CERF, 0 edition., 1976.
- Dalkılıç, Bayram. "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri Ve Felsefi Yöntemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (01 Nisan 2003).
- Demir, Osman. "Yakîn". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/271-273. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

- Demirci, Kürşat. *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018.
- Demirtaş, Mehmet. “Kant’ın ‘İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim’ Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289-303.
- Deniz, Osman Murat. *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2009.
- Deniz, Osman Murat. “John Calvin’in İman Anlayışı”. *Journal of Strategic Research in Social Science* 4/4 (2018), 131-144.
- Deniz, Osman Murat. “John Calvin’in Vahiy ve Kutsal Kitap Anlayışı” 13 (2018), 143-172.
- Dierken, Jörg - Brown, Robert F. “Rationalism”. *Encyclopedia of Christianity Online*. Erişim 21 Aralık 2021. <https://referenceworks.brillonline.com/>
- Doğan, Hatice. *Musa bin Meymun - Rambam, Maimonides’in Hayatı ve Eserleri Delaletü’l-Hairin-More Nevuhim*. İstanbul: Gözlem Yayıncılık, Express Grafik Baskı Sistemleri., 2010.
- Durmuş, İsmail. “Müşterek”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek>
- Durusoy, Ali. “İbn Sina”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Ebu’l-Hasan, el-Eş’arî. *Kitabu’l-Lum’a*. ed. Richard J. McCarthy. Beyrut, 1953.
- Ece, Ahmet - Avcı, Mahmut. “Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/5 (31 Mayıs 2020), 363-371.
- Efil, Şahin. “Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek”. *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (2010), 135-157.
- Elwes, Robert Harvey Monro. *On The Improvement Of The Understanding*. USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- Erdem, Engin. “Ebû Hanîfe’nin İman Anlayışı Üzerine Bazı Felsefi Mülâhazalar”. *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 1201-1220.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara, 1999.
- Ergül, Âdem. *Kur’an ve Sünnette Kalbî Hayat*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2000.
- Eruçar, Tuğba. *Hadisçilerin İman Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Fettah, İrfan Abdülhamid. “Eş’arî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Fığralı, Ethem Ruhi. “Hâriciler”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gazali, İmam. *El-Münkız Mine’d-Dalal*. çev. Onur Şenyurt. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2016.
- Gazali, İmam. *İhyâu Ulumi’d-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- Gazali, İmam. *İhyâu Ulumi’d-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- Gilson, Etienne. *Orta Çağ’da Felsefe*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Gökberk, Macit. *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gökberk, Macit. *Felsefenin Evrimi*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 1979.
- Gülverdi, Selim. “Kâdî Abdülcebâr ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin Büyük Günah

- Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 209-228.
- Gürkan, Salime Leyla. “Rabbâniyyûn”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34/376-377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. “Saîd b. Yûsuf Feyyumi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/517-519. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Heilman, Richard. “Solemnity of the Sacred Heart of Jesus”. *Roman Catholic Man*. Erişim 16 Aralık 2021. <https://www.romancatholicman.com/solemnity-sacred-heart-jesus-2/>
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. New Delhi: Prentice Hall, 4. Basım, 1963.
- Hillar, Marian. “Philo of Alexandria”. Erişim 18 Haziran 2022. <https://iep.utm.edu/philo/>
- İzutsu, Toshihiko. *Kur’ân’da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerredü Makâlâti’l-Eş’arî*. ed. Daniel Gimaret. Beyrut, 1987.
- İbn Hacer. *Fethu’l-Bari fi şerhi Sahihî’l-Buhari*. I-XIII Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379.
- İbn Manzur, İbn. *Lisanü’l-Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, 1997.
- İbn Meymun. *Delaletü’l-Hairin*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kimlik Yayınları, 2019.
- Idel, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. Yale University Press, 2002.
- İmamoğlu, Tuncay vd. *Din Felsefesi*. Erzurum: Eser Ofset Matbaacılık Yayınları, 5. Basım, 2020.
- İsfahani, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb el-. *el-Müfredat fi garibi’l-Kur’ân*. Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961.
- İsfahani, Ragıp Ebu’l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed. *el- Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*. ed. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Darü’l-Ma’rife, 1018.
- Judaeus, Philo. *Every Good Man is Free*, 2010. <https://web.archive.org/web/20100201184542/http://cornerstonepublications.org/Philo/>
- Judaeus, Philo. *Who is the Heir of Divine Things?*, 2010. <https://web.archive.org/web/20100201184542/http://cornerstonepublications.org/Philo/>
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mana: Akıl Üzerine Bir Tahlil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Kanıt, Z. Deniz. “Aristoteles’de Varlık- Düşünce İlişkisi”. *Felsefe Tartışmaları*. 122. Panorama, 1993.
- Karaağaç, Hilmi. “Mâtürîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”. *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 65-80.
- Karaman, Hüseyin. “İbn Meymûn’un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din Felsefe İlişkisi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 153-173.
- Kavlak, Ahmet. “Kant Felsefesinde Tanrı ve Ahlak İlişkisi”. *Turkish Studies* 15/3 (2020), 2141-2156.
- Kaya, Mahmut. “Farabi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 145-162. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kelly, John N.D. “Apostolic Father”. *Encyclopedia Britannica*. Erişim 24 Aralık 2021. <https://www.britannica.com/topic/Apostolic-Father>

- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Kohler, Kaufmann vd. "Heart". *The Jewish Encyclopedia*. Erişim 05 Eylül 2021. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7436-heart>
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala" 7/1 (2010), 33-59. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/milel/issue/10460/128065>
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". 10/53-57. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "İlmü'n Nefs". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/148-151. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000. /ilmun-nefs
- Kutluer, İlhan. "Ruh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/193-197. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2018.
- Leaman, Oliver. "İbn Meymun". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/197-199. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-meymun>
- Leicester, Jonathan. "The Nature and Purpose of Belief". *The Journal of Mind and Behavior* 29/3 (2008), 217-237. <https://www.jstor.org/stable/43854216>
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Meral, Yasin. "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi". *Mukaddime* 6/1 (2015), 19-45. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mukaddime/issue/19679/210161>
- Müslim. "Birr". çev. Mehmet Sofuoğlu. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1988.
- Nadler, Steven. "Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's 'Tractatus Theologico-Politicus'". *Journal of the History of Ideas* 74/4 (2013), 623-642. <https://www.jstor.org/stable/43290165>
- Oleksowicz, Michal. "Aristotle on the Heart and Brain". *European Journal of Science and Theology* 14/3 (2018), 77-94.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.
- Öz, Mustafa. "Ebû Hanife'nin Vasiyyeti". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa. "el- Fikhu'l Ekber". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa. "El-Âlim Ve'l-Müteallim". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 157-176.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı, 8. Basım, 2019.

- Özcan, Hanifi. “İman”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 216-219. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000. /iman
- Özcan, Hanifi. “Mâtürîdî’ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993), 85-100.
- Pascal, Blaise. *Great Shorter Works of Pascal*. çev. Emile Cailliet - John C. Blankenagel. USA: Greenwood Press, 1974.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. çev. William Finlayson Trotter. Christian Classics Ethereal Library, 2002.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Peterson, Michael vd. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Pişgin, Yasin. “Kur’an’da Kalbin Akledişi: İman”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 113-128. <https://doi.org/10.18317/kader.41956>
- Polka, Brayton. “Spinoza’s Concept of Biblical Interpretation”. *Journal Jewish Thought and Philosophy* 2 (1992), 19-44.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları*. çev. Harun Rızatepe. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.
- Rahe, Paul Anthony. *Republics Ancient and Modern*. UNC Press Books, 1994.
- Razi, Faahreddin. *et Tefsiru’l-Kebîr (Mefâtihi’l-Gayb)*. Beyrut: Dâru’l Kütübü’l-İlmiyye, 1990.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Reis, Bedriye. “Gazâlî’ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 1-40.
- Runes, Dagobert D. “Intellect”. *The Dictionary of Philosophy*. Erişim 30 Mayıs 2021. <http://www.ditext.com/runes/i.html>
- Sandstrom, Alan R. *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. USA: University of Oklahoma Press, 1991.
- Scruton, Roger. *Spinoza Düşüncesinin Ustaları*. çev. Cemal Atilla. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/212-214. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Faith and Belief*. Oxford, 1998.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1990.
- Soloveitchik, Yosef Dov Halevi. “החכמה שבראש והחכמה שבלב (Aklın ve Kalbin Bilgeliği)”. Erişim 12 Eylül 2021. <http://www.levladaat.org/content/409>
- Spinoza, Benedictus. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Spinoza, Benedictus de. *Spinoza’s Short Treatise on God, Man, and His Well-Being: Translated and Edited, With an Introduction and Commentary and a Life of Spinoza*. Forgotten Books, 2018.
- Spinoza, Benedictus de. *Teolojik Politik İnceleme*. çev. Musa Kazım Arıcan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011. <https://www.diyantevakfiyayin.com.tr/teolojik-politik-inceleme/tercume:musa-kazim-arican/felsefe-dusunce/felsefe-tarihi/9786257205757>
- Spinoza, Benedictus de. *The Chief Works of Benedict de Spinoza: Introduction,*

- Tractatus Theologico-Politicus*. çev. Robert Harvey Monroe Elwes. G. Bell and Sons, 1900.
- Sterman, Baruch. "Judaism and Darwinian Evolution". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 29/1 (1994), 48-75.
<https://www.jstor.org/stable/23260873>
- Swindal, James. "Faith and Reason". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 24 Aralık 2021. <https://iep.utm.edu/faith-re/>
- Şimşek, İsmail. *Ataizmden Ateizme: Tanrı ve Yanılgılar*, 2020.
- Şimşek, İsmail. "Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı". *V.Uluslararası Şeyh Şabani Veli Sempozyumu*, 610-620.
- Şimşek, İsmail. "Fideizmden Rasyonelizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı". *Uluslararası IV. Şeyh Şaban-i Veli Hanifilik-Maturudilik Sempozyumu*. 14-24. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Şimşek, İsmail. *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Tanrıverdi, Hasan. *İnancın Rasyonelliği Sorunu*. Ankara: Afşar Matbaası, 2012.
- Taylor, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. University of Chicago Press, 2001.
- Tehanevi, Muhammed b. A'la b. Ali et-. *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1318.
- Tirmizi, Hakim. *Kalbin Anlamı (Beyanü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuadi ve'l-Lübbi)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2017.
- Toy, Crawford Howell vd. "Philo Judaeus". *The Jewish Encyclopedia*, ts. Erişim 30 Kasım 2021
- Tresidder, Jack. "Heart". *The Watkins Dictionary of Symbols*, 2012.
- Turner, Denys (ed.). "Intellect". *Faith, Reason and the Existence of God*. 75-88. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. <https://doi.org/10.1017/>
- Türker, Ömer. "Nefs". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Tüzer, Abdüllatif. *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Basiret". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/103. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. /nefis
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Uslu, Ferit. *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1967.
- Vankulu, Mehmed Efendi Vani. *Lugat-ı Vankulu: tercüme-i Sıhah-ı Cevheri = Vankulu lügati*. İstanbul : Darü't-Tıbaati'l-Cedide, 1217.
- Wiseman, Nigel - Feng, Ye. *A Practical Dictionary of Chinese Medicine*. Paradigm Publications, 2002.
- Wright, William A. "Kalvin'in Enstitüleri'nde Negatif Tecrübe ve Bunun Sistemik Sonuçları". çev. Mahmut Toptaş. *Mütefekkir* 6/11 (2019), 255-276.
- Yaran, Cafer Sadık. "Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık". *On*

- Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 217-238.
- Yaran, Cafer Sadık. *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Yaran, Cafer Sadık. *Klasik Ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık. *Tanrı İnancının Akliliği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Yashuv, Aharon Shear. "Jewish Philosophers on Reason and Revelation". Erişim 01 Aralık 2021. <https://www.bu.edu/wcp/>
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn, Umut Matbaası., 2007.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Yeşilyurt, Temel. "Ebu Hanife'de İman 'ın Kesinliği Meselesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 207-213.
- United States Holocaust Memorial Museum. "Ghettos". Ansiklopedi. Erişim 24 Ekim 2021. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/tr/article/ghettos-abridged-article>
- Cambridge Dictionary*. Cambridge University Press. Erişim 30 Mayıs 2021. <https://dictionary.cambridge.org/intellect>
- Encyclopedia Britannica. "Logos". Erişim 22 Aralık 2021. <https://www.britannica.com/topic/logos>.
- "Solemnity Of The Sacred Heart Of Jesus". 19 Haziran 2009. Erişim 23 Mayıs 2021. <https://web.archive.org/web/20171224003922/https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/>
- "Tıp Terimleri Sözlüğü". Erişim 22 Mayıs 2021. <https://srm.metu.edu.tr/tr/tip-sozlugu>
30. "בטיפולנט | פורטל לשירותים פסיכולוגיים בישראל. "בטיפולנט | אינטליגנציה". Kasım 2021. <https://www.betipulnet.co.il/lexicon/אינטליגנציה/>
- "שקל". "האקדמיה ללשון העברית". Erişim 25 Mayıs 2022. <https://hebrew-academy.org.il/keyword/>