

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Mayıs / May 2023, 4/1: 9-39

### **Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri**

**Mehmet TAŞDELEN**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı  
Assis. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University,  
Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Kalam  
Gaziantep, Turkey  
mehmettasdelen02@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-3770-0847

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Nisan / April 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Mayıs / May 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Mayıs / May 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Mayıs / May

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 4/1, **Sayfa:** 9-39

**Atıf / Cite:** Taşdelen, Mehmet. “Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri [Functional Value of Mind in Kalam]”. *Sirat* 4/1 (Mayıs/May 2023), 9-39.

<https://doi.org/10.56477/sirat.1287560>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

## Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri

### Öz

Bu çalışmada akıl-nakil arasındaki ilişkiyi ifade etmek amacıyla aklın fonksiyonel/işlevsel değerine kelâm ilmi açısından değinilmiştir. Kelamcıların, aklın kullanılma alanına nasıl baktıklarına ve nakil karşısında aklı nereye yerleştirdiklerine ilişkin görüşlerine yer verilerek bu konu hakkındaki yaklaşımları ortaya konmaya çalışılmıştır. Öncelikle aklın anlam alanı ile ilgili kavramsal çerçevede tanımlar yapılmış ardından Kur'an ve hadiste kullanımına değinilmiştir. Daha sonra da kelâm ekolleri açısından değerlendirilmesine geçilmiştir. Akla nassı yorumlama yetkisi vermesiyle kelam metodunu başlatan Mu'tezile açısından aklın işlevsel değeri üzerinde durulmuş ardından da buna karşı nakli esas alan selefın yaklaşımları verilmiştir. Daha sonra da akla nassı yorumlama yetkisi vermeye yönelik Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu metodun Mâtürîdî ve Eş'arîler tarafından nasıl karşılandığına ve akıl ile nakil arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine değinilerek aklın işlevsel değerini nasıl yorumladıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle genel çerçevede ele alınan aklın işlevsel değerine yönelik kelâm ilmi açısından ortaya çıkan akılcı yaklaşım, nakil ile aklı beraber kullanan yaklaşım ile tamamen nakilci yaklaşımın oluştuğu bir üçlü eksenin ortaya çıktığı görölmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Fonksiyonel akıl, Mu'tezile, Mâtürîdî, Eş'arî.

## Functional Value of Mind in Kalam

### Abstract

In this study, to express the relationship between mind and transmission, the functional value of mind is mentioned regarding kalam. It has been tried to reveal the theologians' approaches on this subject by giving their views on how they look at the usage of the mind and where they place it opposing transmission. Firstly, definitions were made in the conceptual framework related to the meaning field of the mind, and then its usage in the Qur'an and hadith was mentioned. Then, it was evaluated concerning kalam schools. For the Mu'tazilah, who initiated the kalam method by using the reason, the mind's functional value was emphasized, and then the Salafist approaches based on transmission are given. Then, it was tried to determine how this method opened by Mu'tazilah for the use of mind in kalam was received by Maturidi and Ash'aris, and how they interpret the functional value of the mind by mentioning how the relationship between mind and transmission should be. Thus, it has been seen that a triple axis has emerged, in which the rational approach that emerged in terms of kalam regarding the mind's functional value, the approach uses transmission and mind together and the approach uses transmission.

**Keywords:** Kalam, Functional mind, Mu'tazilah, Maturidi, Ash'ari.

## Giriş

Akıl sahibi olması, insanları diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıftır. Akıl, sorumluluk gerektiren bir melekedir. Akıl, düşünebilme, anlam verebilme, farkına varabilme, farkındalık oluşturma, kendini ifade edebilme gibi birçok hayatî fonksiyonu içerisinde barındıran bir özelliktir. Her ne kadar bu şekilde akıl ile ilgili yorumlar yapılsa bile soyut bir kavram olduğundan aklın ne olduğu ile ilgili belli bir tanımının yapılması da zorluk arz etmektedir. Bundan dolayı aklın tanımlanmasında her ilmin kendine göre yaklaşımı bulunmaktadır.

İslâmî ilimler açısından bakıldığında aslında aklın ne olduğu değil de daha çok fonksiyonu-işlevselliği ve nakil yani Kur'an ve hadis karşısındaki konumu ele alınmaktadır. Bu yönüyle aklın işlevselliği ve nereye kadar sözünün geçerliliği tartışma konusu olmuş ve olmaktadır. Bu açıdan aklın yeri ele alınmakta ve konumlandırılmaktadır.

Bu çalışmada İslâmî disiplinler içerisinde akla yaklaşım yönüyle öne çıkan kelimelerin, aklın fonksiyonel değerinin ne olması gerektiği ile ilgili bakış açısı verilmeye çalışılacaktır. Özellikle nakilci davranıp da tamamen akli nakle tabi kılan Selefiyye, bu ilmin oluşumunda başat rol oynayan Mu'tezile, buna bir alternatif olarak çıkıp gelişen Eş'arîliğin bakışı ile bu ilk iki ekolün ortasında yer aldığı söylenebilecek Mâtürîdîliğin de akla bakış açısı verilmeye çalışılacaktır. Ancak konunun çok yönlü oluşu ve genişliği dikkate alındığından özetle ve genel bir çerçeve sunulmaya çalışılarak bu konunun anlaşılmasına yönelik bir yol takip edilecektir. Yoksa her ekolün ve ekoldeki ileri gelenlerin bu konuyu işleyiş yönleriyle aklın ele alınması ve tartışılması çok geniş olup her biri ayrı ayrı çalışmaları gerektirdiğinden onu ilgili çalışmalara havale ederek kısa ve özetle bir perspektif sunmak açısından bu konu işlenecektir.

## 1. Kavramsal Açıdan Akıl

Akıl (akl) kelimesi masdar şeklinde sözlükte “menetmek, engellemek, hapsetmek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> İstilahî olarak ise aklın birçok açıdan ele alınarak tanımı yapılmaktadır. Bunlardan birkaç tanesini vermek mümkündür. Akıl, düşünme ve anlama melekesi, insanı sorumlu kılan ve diğer canlılardan ayıran güç,<sup>2</sup> insanda bilgileri meydana getiren sebeplerden biri<sup>3</sup> diye tanımlanmaktadır. İnsanın tüm faaliyetlerinde doğru ile yanlış, iyi ile kötü olanı ve güzel ile çirkini birbirinden ayırma gücü olarak akıl hem ahlak ile ilgili hem de siyasî ve estetik değerleri belirleyip anlamlandırmada en önemli fonksiyonu olan bir meleke<sup>4</sup> diye de tanımlanabilir. Ayrıca akıl için soyut bir cevher, Allah tarafından verilmiş bir nur ve nefsin bir gücü olup da kendisiyle ilimlerin anlaşıldığı ilahî bir mevhibe şeklinde çeşitli açıklamalar da yapılmaktadır.<sup>5</sup>

## 2. Kelamda Aklın Fonksiyonel Değeri

Kelam ilminde akıl kavramı çeşitli açılardan ele alınmış; özellikle başta nakil ile ilişkisi olmak üzere aklın tanımı, mahiyeti ve nakil ile olan ilişkisi bakımından incelemeye tabi tutulmuştur.<sup>6</sup> Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir. Kelami ekollerin ileri gelenleri, kelam

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l'Arab* (Beyrût: Dâru'l-Maarif, 1119), 2/3046; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Mısır: Şirketu ve Matbaaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1961), 342.

<sup>2</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238-242.

<sup>3</sup> Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divan* (2001) 1/199.

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM, 2010), 21.

<sup>5</sup> Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Yayınları, 1996), 90.

<sup>6</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242.

ile ilgili meselelerin açıklanmasında ve sorunların çözümünde aklın alanı (mecâlu'l-akl) ve naklin alanı (mecâlu'n-nakl) diye her birinin kendine ait olan temel iki alan belirlemişlerdir. Kelamcıların çoğunluğu hem akli hem de nakli kaynak olarak kabul etmektedirler. Ancak bu ayrıma girme gayeleri her iki alanın sınırlarını belirlemektir.<sup>7</sup> Bunun yanında her ne kadar böyle bir ayrıma gidilse de sınırlılıklarının neliği ile akıl-nakil birbirleriyle çatışsa hangisi tercih edilmeli gibi konular tartışmanın temelini oluşturmaktadır.<sup>8</sup>

Kelam ekolleri arasında aklın değerlendirilmesi konusunda teferruatta farklılıklar ve çeşitlilikler fazla olsa da genelde üç ana ekseninde geliştiği söylenebilir. Bunlardan biri akli öne çıkaran Mu'tezilî eksen. İkincisi de nakli esas alan Selefî eksen. Üçüncüsü de akıl-nakil birlikteliğini savunan ehl-i sünnet kelamı içerisinde yer alan Mâtürîdî ve Eş'arî eksen. Şimdi ana hatlarıyla bu üç eksenin aklın fonksiyonel değeri hakkında yaklaşımlarına değinilecektir.

### 2.1. Mu'tezile'de Aklın Fonksiyonel Değeri

Mu'tezile'yi aklın işlevselliğinin artırılması hususunda gayrete getiren ve gerekli olduğunu savunmaya yönelten çeşitli sebepler arasında öncelikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra soru ve sorunlara ilk elden cevap verilmemesi, İslam topraklarının genişlemesi, farklı milletlerden insanların Müslüman olması gelir. Bunların yanında yabancı kültür ve dinlerin etkisiyle ortaya çıkan çeşitli konulara ve problemlere çözüm üretmede onların kullandığı akılcı yaklaşımlarla İslam dininin daha iyi anlaşılacağından hareketle bir kısım Müslümanlar naklin yanında aklın da kullanılabileceğini uygulamalarıyla göstermişlerdir. Ancak kullanılan bu yeni metot İslâm felsefecilerinde olduğu gibi aşırılığa doğru gitmeye başladı. Bu öyle bir duruma geldi ki çözüm üretmede hareket noktası nakilden akla doğru

---

<sup>7</sup> Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmîne Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 95.

<sup>8</sup> Ahmet Bardak, "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 971.

kayarak birçok konuda özellikle temel inanç ile ilgili konularda mihenk noktası aklî fonksiyonlar olduğunu sözlerinde ve kitaplarında göstermeye başladılar. Bu nedenle İslam inanç sitemini aklî verilerle açıklama anlamına gelen kelam metodunu başlatmaları Mu'tezile'yi İslâm düşünce tarihinde kelam metodunu başlatanlar olarak tarih sahnesine yerleştirmiştir.

Bu açıdan bakıldığında İslâm düşüncesinde kelâm metodunu ilk kullanan ve Mu'tezile'nin fikirlerinin oluşumunda kurucu rol oynadığı kabul edilen Vâsıl b. Ata (öl. 131/748) aklî delillerin yardımıyla hakikate ulaşabileceğini belirtmiştir. Aynı şekilde Mu'tezile'nin Bağdat Ekolü'ne mensup olup Yunan felsefesine aşinalığı ile bilinen Sümâme b. Eşras da (öl. 213/828) vahiy ile elde edilen bilgiyi bir hakikat olarak kabul etmekle beraber, akılla elde edilen bilginin dinî bilgidен önce olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile'nin bir kısım fikirlerinden etkilendiği ve ilk kelâmcılardan sayılan Cehm b. Safvân da (öl. 128/745-46), Allah'ın duyularla idrak edilemeyip madde üstü, sonsuz, sınırsız bir varlık olduğunu ve sadece akıl yoluyla idrak edilebileceğini söyleyerek akılcı bir çıkış yapmıştır.<sup>9</sup> Diğer bir ileri gelen Mu'tezilî kelamcı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 226/840) akli, insanın hem kendisi hem de çevresindeki canlı ve cansız tüm varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bir bilgi elde etme vasıtası olarak tanımlamaktadır. Bundan dolayı Allah'ın ve O'nu tanımaya yarayan bilgilerin, akıl ile bilinebileceğini zaruret derecesine çıkarmaktadır. Aynı şekilde diğer bir Mu'tezilî âlim olan Nazzâm da (öl. 231/845) akıllı bir insanın, vahiy bilgisinden önce aklen düşünerek Allah'ın varlığını bulabileceğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Câhız (öl. 255/868) ise gözün

<sup>9</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 83.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Kitâbu makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 480; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b.

görülene değil, akılla idrak olunana yönelmesi gerektiğini ve aklın hüccet olduğunu söyleyerek aklı ön plana çıkarmaktadır.<sup>11</sup> Mu'tezile'nin müteahhir dönemi önemli şahsiyetlerinden biri olan Kadî Abdülcebbâr'a (öl. 415/1025) göre akıl insanda bilkuvve mevcut olmayıp, insanın düşünmesine ve yaptığı fiillerden dolayı sorumlu tutulabilmesine imkân sağlayan ve zamanla elde edilen belli bilgilerin toplamından ibaret şeklinde bir yaklaşımda bulunmaktadır. Bu bilgiler, zarurî, nazarî ve tecrübî bilgilerden oluşmaktadır. Böylece Kadî Abdülcebbâr'ın aklın tanımı içerisine, insana istediğini yapabilme imkânı veren bilgileri eklemesiyle akılla insanın sorumluluğu arasında bir bağ kurmuştur. Onun bu yaklaşımının, kendisinden sonraki Mu'tezilî âlimlerce de benimsenerek kullanıldığı görülmektedir.<sup>12</sup>

Mu'tezile'nin ileri gelenlerinin bu açıklamalarından anlaşılmaktadır ki aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak görmektedirler. Buradan hareketle de akıl vasıtasıyla insanın fiillerinin yapıcısı olduğunu ve bunlardan sorumlu olduğunu belirtirken aynı zamanda Allah'ın yaptıklarının da akla uygun olması gerektiğine dair temel bir teori geliştirmişlerdir. Bunu da Kur'ân'ın otoritesini reddetmeden akli açıdan ispatlamaya çalışmışlardır. Bu nedenle hüsün-kubûh veya iyi ve kötü, insan tarafından bilinmesinin Allah'ın bildirmesiyle değil de akılla belirlendiğini ileri sürmektedirler. Aynı zamanda Allah'ın zaten akla aykırı olacak herhangi bir şeyi emredemeyeceğini ve yarattıklarının iyiliğine olmayan bir şey yapamayacağını da ileri sürmekle işi, Allah'ın adalet ve hikmeti çerçevesinde değerlendirmektedirler.<sup>13</sup>

Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: 1992), 24.

<sup>11</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Beyrut: 1969), 1/207; Ömer Mahir Alper, *İslam, Akıl ve Hakikat*, *Milel ve Nihal* 7/3 (2010), 43-44.

<sup>12</sup> Yavuz, "Akıl", 2/243.

<sup>13</sup> Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: 1990), 115; Ömer Mahir Alper, "İslam, Akıl ve Hakikat", 45.



Verilen örneklerden hareketle Mu'tezile'nin genel yaklaşımına bakıldığında aklın ve naklin alanını şu şekilde belirlendiği söylenebilir: Allah'ın varlığı ve birliği, Allah için caiz olmayan sıfatların bilinmesi gibi konular ve tevhid ilkesi ile ilgili konulardır. İnsanların fiillerinin yaratılması, fiillerin meydana gelmesinde ihtiyaç duyulan istitaât/güç ve bunu kendi hür iradeleriyle yaptıkları gibi konular da adalet ilkesi ile ilgilidir. Tevhid ve adaletle ilgili konular ise aklî olup aklın etkinlik alanı içindedirler. Naklin bu alanlarda kullanılması doğru olmayıp sadece aklın hükümleri geçerlidir. Buna gerekçe olarak, naklin kendisini tespit etmenin akıl vasıtasıyla olacağını ileri sürmektedirler. Mu'tezile'ye göre naklin etkin olduğu alan ise şer'î hükümler ve ibadetler olup bu alanda da akıl söz sahibi değildir.<sup>14</sup>

Mu'tezile'nin aklın yetkinlik alanını genişletmelerine dayanak olarak şunu da zikretmek mümkündür: Mu'tezileye göre hem naklî delili hem de aklî delili ortaya koyan Allah'tır. Bu delillerin kaynakları bir olduğundan, akıl ve naklin birbiriyle çelişik olmaları imkânsızdır. Ancak görünürde bir çelişki bulunsa da bunu âyetleri te'vil ederek gidermek zorunluluğu vardır. Çünkü aklî delil, temel ve asıl olup sem'i delil ise fer' konumundadır. Aynı şekilde Mu'tezile bu ilkedan hareketle muhkem ve müteşabihin belirlenmesindeki ölçüyü de akla vermektedir. Onlar aklın ilkeleri ile uyum içerisinde olan âyetleri muhkem, diğerlerini ise müteşabih diye isimlendirmektedirler.<sup>15</sup>

Ayrıca Mu'tezile'nin aklın fonksiyonel alanını genişletmelerine diğer bir dayanak olarak da aklı, ahlakî sorumluluk içerisinde değerlendirmektedirler. Buna da Allah'ı bilmemekten kaynaklanacak zarar ve olumsuzlukları önleme açısından yaklaşarak akla işlevsellik kazandırılması gerekliliğine dayandırmaktadırlar. Bu nedenle nas çerçevesinde her şeyin teorik bir akıl ve mantıkla ele alınması

<sup>14</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvabi't-Tevhîd ve'l-adl* (Kahire), 280.

<sup>15</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, nşr. Abdulkerim Osman (Kahire: 1996), 1/30.

gerektiğini düşünen Mu'tezile ileri gelenleri, akıl da vahiyle beraber aynı ölçüde ahlaki hakikatin kaynağı olduğunu savunmaktadırlar.<sup>16</sup>

Ancak şunu da belirtmek gerekir: Mu'tezile'nin akla verdikleri bu geniş fonksiyonel alanın içerisine ahiretin ahvali, namaz, oruç, hac gibi taabbudî hükümleri dahil etmedikleri görülmektedir. Bu konularda naklin hükümlerinin geçerliliğini kabul etmektedirler. Böylelikle, ilahiyat alanı ile ibadet alanını birbirinden ayırdıkları görülmektedir. Bunun için şunu da söylemek mümkündür: Mu'tezile'nin akılcılığı her ne kadar geniş bir alanda ve birçok konuda olsa da tamamen ve mutlak değildir. Bu sebeple Mu'tezile'nin akılı kullanma anlayışını dinî ya da te'vilci bir akıl olarak tanımlanabileceği görüşü de bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki Mu'tezile'nin büyük çoğunluğuna göre, insanların Peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine muhtaç olmakla birlikte akılı vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olarak gördükleri, Allah'ın varlığının ve sıfatlarının bilinmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilecek bir yeterliktedir. Bu sebeple itikadî sistemlerinde kendi görüşleriyle nakil arasında olan çatışmaları kendi te'villeriyle açmaya ve aşmaya çalışmışlardır. Ancak bazen yapmış oldukları aşırı akılcı yaklaşımlarından dolayı Sünnî kelamcılar tarafından tenkide maruz kaldıkları da görülmektedir.

## 2.2. Selefiyye'de Aklın Fonksiyonel Değeri

Selefi ve Selefilik kavramları tarihsel süreçte anlamı ve içeriği, zamana ve zemine göre doldurulmaya müsait bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Selefi kavramı öncelikle daha çok ilk üç nesil olan sahabe,

---

<sup>16</sup> Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 62; Ramazan Altıntaş, Mu'tezile'de Akıl Anlayışı, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (2004), 317.

<sup>17</sup> Abdulgaffar Aslan, "Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Dinî Araştırmalar 1* (2001), 111; Hüseyin Kahraman, "Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu'tezile-Eş'ariyye Mukayesesi", *Mütefekkir*, 7/13 (2020), 53 vd.

tabiîn ve tebeü't-tabiîni içine alacak şekilde anlaşılırken daha sonraları İbn-i Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencisi İbn-i Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) esaslarını oluşturup daha sistematik hale getirmeleriyle Selefiyye'ye dönüşürken, 18. yüzyıldan itibaren Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (öl. 1026/1792) yeniden Kur'an ve hadise dönüş anlamına gelebilecek şekilde selefi düşünceye yönelmesi çerçevesinde oluşan Selefilik ve daha sonraları ortaya çıkan çeşitli selefi oluşumlar ve gruplar olmak üzere birçok merhaleden geçmiş bir yapısı bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Burada şunu vurgulamak gerekir: Selef denildiğinde yorum ve te'vile fazla yer vermeyen, akli yorumlara girmeyen, nakille gelenleri yoruma tabi tutmadan olduğu gibi kabul edenler şeklindeki bir anlayış ve yaklaşım hâkimdir. Bu da ilk dönem seleflerin genel yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Bunlar nakli insan aklına alternatif bir bilgi kaynağı olarak görmekte-dirler.<sup>19</sup> Çünkü nas kaynak olarak Allah'a dayanmaktadır. Allah'ı bilme hususunda da temel belirleyici unsur nassın kendisidir. Bu nedenle Selefilik şemsiyesi altındaki tüm oluşumların ana karakteristik yapısı olarak aklın vahiy karşısındaki fonksiyonel yapısı hakkında nakli esas alan bir yaklaşım hâkim olduğundan aklın fonksiyonel değeri ile ilgili fazla bir veri bulunmasa da daha çok aklın tanımlanmasına yönelik birkaç örnekle bu konuya değinilecektir.

Ehl-i sünnet kelâmının oluşumunun öncüleri arasında sayılan Haris el-Muhâsibî (öl. 243/857) aklın, faydalı olanın zararlı olandan ayırt edilebilmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat olduğunu söyleyerek aklın varlığının ise sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebileceğini belirtir. Selefiyye'nin önde gelen imamı olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel de (öl. 241/855) akli, insanda doğuştan var

<sup>18</sup> Mehmet Taşdelen, "Cihadî Selefilik Bağlamında Neo-selefilige Eleştirel Yaklaşım", *Dergiabant* 10/1 (2022), 72-76.

<sup>19</sup> Bardak, "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi", 971.

olan bir tabiat olarak görür. Büyük çapta selefin görüşlerini savunan İbn-i Hazm (öl. 456/1064) ise, akılı ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz olarak kabul eder. İbn-i Teymiyye'nin de akılı, ruhî bir güç olarak kabul edip bir cevher olmadığını söylemekle ve akılı ruhla beraber değerlendirmekle Ahmed b. Hanbel ve İbn-i Hazm'ın görüşüne katıldığı görülmektedir. Selefîyye'nin özellikle müteahhir dönem âlimlerinin, öncekilere göre akla biraz daha yer vererek naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç duyulduğunu kabul etmektedirler. Ancak yine de onlar da akılı, sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görerek dinin getirdiği gerçekleri kendi başına anlayamayacağı görüşündedirler. Bunlara göre nakil ile akıl arasında herhangi bir çatışma bulunma imkânı olmadığından naklî verileri, aklî izahlarla değiştirmeye ihtiyaç bulunmamaktadır.<sup>20</sup>

Genel bir çerçevede Selefî anlayışa bakıldığında onlara göre İslâm, akide ve şeriatın oluşup inanç ile ilgili tüm prensipler Kur'an'da ve hadislerde izah edildiğinden akıl yürütmeye ve bireysel içtihatlarla gerek yoktur. Bu nedenle aklın dini konularda görüş ortaya koyma yetkisine sahip olmadığı düşüncesinin hâkim olduğu söylenebilir. Akaid konularında âyet ve hadislerde bildirilenlerle yetinmek, temelde seleflerin hareket noktaları olup bazı konularda nakilden hareketle aklî yorumlar yapılabilse de genel itibarıyla te'vîl yolunun bu kategoriye giren âlimlerce işlenmediği ve kullanılmadığı söylenebilir.<sup>21</sup>

### 2.3. Mâtürîdîlerde Aklın Fonksiyonel Değeri

Mezhebin kurucusu İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) eserlerine bakıldığında öncelikle birebir aklın açık bir tarifini vermediği görülmektedir. Ancak bununla beraber akılı, aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ise ayıran şey olarak belirtmektedir. Aynı zamanda akılı, varlıklar ve onlarla ilgili bilgileri

---

<sup>20</sup> Yavuz, "Akıl", 2/243-245.

<sup>21</sup> Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 52.

ayırarak sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapabilme gücü veren zihinsel bir alet olarak kabul etmektedir.<sup>22</sup> Ayrıca özellikle iman konusunda akılla beraber kalbi de işin içine koyduğu görülmektedir. Çünkü iman, akıllı olanların yapacağı şey olup kesinlik ifade ederek netleşmesi ancak kalbin tasdiğiyle olacağını belirtmekle akıllı bir nevi kalp olarak<sup>23</sup> kalbi de akıl yerine kullandığı<sup>24</sup> veya nitelediği varsayılabilir.

Mâtürîdî'nin akıllı kullanım alanı olarak ilk önce bilgiyi elde etme yollarından biri şeklinde yaptığı tasnifte sıraya dâhil ettiği görülmektedir. Ona göre akıl, hem dinî, ahlâkî ve hem de genel bilgide yani bilgi elde edilen tüm alanlarda bir temel teşkil etmektedir. Hatta diğer bilgi elde etme yollarından olan duyu ve haberin güvenilir birer bilgi kaynağı olabilmeleri de tamamen akıl sayesinde. Ayrıca Mâtürîdî'nin bilgi kaynaklarını açıklarken, bizzat akıl kelimesi yerine ona dayanan ve genel olarak aklın kullanılmasını ifade eden “nazar” kavramını seçerek kullandığını belirtmek gerekir.<sup>25</sup>

Mâtürîdî, yaratıcının varlığının bilinmesi, nasların anlaşılması ve duyular âleminin sırlarını öğrenilebilmesi için akla müracaat edilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Buradan hareketle ona göre Allah'a nakil olmasa da aklen iman etmek gerektiğini belirtmektedir. Mâtürîdî, aklın tek başına Allah'ı bulma ve iman etme hususunda yeterli olduğunu ancak yine de aklın, naklin önüne geçemeyeceğini de belirtmektedir. Çünkü akıl tek başına bütün dini alanı idrak edebilecek kapasitede değildir. Tüm duyuların sınırlılığı

<sup>22</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Arûcî (İstanbul: İsam Yayınları 2003), 5.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608.

<sup>24</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 1995), 8/161, 162.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 15; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul:1998), 90-91.

olduğu gibi aklın da hem idrak gücü hem de alanı sınırlıdır.<sup>26</sup> İşte burada vahiy devreye girerek yol gösterip istikamet çizmekte ve neye nasıl inanmak gerektiğini bildirmesinin yanında ibadetlerin bilgisini bize bildirmektedir. Böylece vahyin desteğiyle aklın yanılabilme ihtimali ortadan kalkmaktadır.<sup>27</sup> Böylelikle Mâtürîdî aklın fonksiyonel değerinin öneminden bahsederken aynı zamanda tek başına değil de vahyin yol göstericiliğinin de önemli olduğunu belirtmektedir.<sup>28</sup>

Mâtürîdî'nin akla verdiği önemin kaynağı aslında vahiy temellidir. Çünkü ona göre vahiy ve din akıl sahiplerine inmekte, onlara hitap etmekte ve muhataplardan akıllı olanları mükellef tutmaktadır. Bu durum göstermektedir ki vahye muhatap olma akıl vasıtasıyladır. Ayrıca vahyi anlama da ancak akılla olabilir. O halde vahyi anlayıp uygulayabilmenin yolu akıldan geçmektedir. Bu nedenlerden dolayı akıl zahiri itibariyle vahiyden önde görünmektedir. Aslında bunun da vahyi anlamak için olduğunu da belirtmektedir.<sup>29</sup> Mâtürîdî, evrendeki varlıkları anlayabilmek, Allah'ın varlığını bilmek, dinin hak olup olmadığını belirlemek ve nasların doğruluğunu anlayabilmek için aklın verilerine, fonksiyonel değerine ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle vahyin ve dinin anlaşılması, Allah'ın marziyyatının idraki de akla bağlı olduğundan naklin öncülüğünde aklı verilere ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.<sup>30</sup>

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin akli kullanım alanı olarak orta bir yol izlediği görülmektedir. O, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olması açısından akli yeterli görmeye Mu'tezile'nin görüşüne yaklaştığı, ancak akli bütün dini gerçekleri kavramaktan aciz görmeye akıl nakil dengesi götüğü ve aşırıktan uzak tevil ile Selefî çizgiye doğru bir yönelişin olduğu veya Eş'arî'nin görüşünü paylaştığını

---

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/110; 5/431-432; 4/112; 2/511.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 441.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/242; 9/206; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

söylemek mümkündür. Böylelikle aklın fonksiyonel alanını belirlerken iki mezhep arasında orta bir yol takip ettiği söylenebilir. Mâtürîdî'nin kullanmış olduğu bu çerçeve kendisinden sonra gelen birçok Mâtürîdî kelamcı tarafından kullanılırken bir kısım Eş'arîlerce de bazı konularda kullanıldığı görülmektedir.<sup>31</sup>

Aklın tarifinden çok, konuları işlerken meselelere yaklaşımları ve ortaya koymuş olduğu izahlardan anlaşılmalıdır ki İmam Mâtürîdî'nin, akli nakille beraber kullandığı görülmektedir. Getirdiği izah tarzları, verdiği örnekler ve çıkardığı sonuçlar itibariyle aklın ışığında ve naklin çerçevesinde<sup>32</sup> bir tarz geliştirerek yorumlar yaptığı dikkatleri çekmektedir. Tamamen akli kullanıp nakli göz ardı etmediği gibi nakli kullanıp akli yorumlara da tamamen kapalı olmadığı bir gerçektir. Akıl, nakli anlamaya yönelik Allah tarafından verilmiş bir duygu olduğundan hareketle ikisini güzel bir şekilde kullanmaktadır. Burada her ne kadar Mu'tezile'nin metoduna yaklaşmış gibi görünse de akli fonksiyonları tamamen öne çıkarıp ve her şeyde tamamen akli hareket noktası alan Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Nakilden yola çıkarak aklın fonksiyonlarını kullanmakla yeni ve kendine has bir metot geliştirmiştir. Bunun için İmam Mâtürîdî'de akıl-nakil çatışması değil çakışması ve birlikteliği söz konusu olduğu söylenebilir. Biri diğerinin karşısında olmayıp, birbirini anlamaya yönelik fonksiyonları olan ve birbirini çürütmeyen ayrılmaz iki parça gibidir. Yani vahiy ile akıl arasında doğrusal bir ilişki değil dairesel bir ilişki bulunmaktadır. Akıldan vahiy tarafına doğru bir ilişki vahiyden de akıl tarafına doğru bir ilişki bulunmaktadır. Vahyin ifade ettiği şeyler aklın ulaşmayı hedeflediği şeylerdir. Bunun için birbiri arasında uzlaşma değil uyum bulunmaktadır.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Erdemci, *Kelam İlmîne Giriş*, 102; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel-Nihal* 7/2 (2010), 8.

<sup>32</sup> Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi", 9.

<sup>33</sup> Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi", 27.

Mâtürîdî mütekellim Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (v. 493-1100) akıl ile ilgili yaptığı açıklamalarda, görülen şeyler için göz, işitilenler için kulak alet olduğu gibi akıl da eşyada bilgiyi anlamaya yönelik bir araçtır. Allah'ın âlet olmadan da yaratmaya kadir olduğunu ancak insanların eşyayı tanımalarına vasıta olarak akli yarattığını belirtmektedir. Ehl-i sünnetten nakil ile akli aynı zamanda latif bir cisme benzeterak etkisinin kalpte olduğunu, gözün görmesine ışık vasıta olduğu gibi kalp de aklın nuruyla eşyayı idrak edeceğini belirtmektedir. Kalpten gelen aklın bu ışığının zayıflaması veya yok olmasına göre idrakin de zayıflamasına veya yok olmasına sebep olacağını söyleyerek akli kalp ile birleştirmek suretiyle anlayabileceği görüşünü nakletmektedir.<sup>34</sup>

Mâtürîdî ekolünün en önde gelen temsilcilerinden biri olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), aklın fonksiyonuyla ilgili şunları söyler: "İnsan bir iş yaparken akıyla baş başa kalırsa iyiliklere meyleder ve kötülüklerden de kaçınır. Aynı zamanda akıl, iyiliklere meylinden dolayı bu fiili işlemeyi arzular ve kötülüklerden kaçındığı için de kötü bir fiil işlemeye engel olması yönüyle akıl, emir ve nehiy anlamına gelir. Çünkü emir ve nehyin amacı da budur. Aklın böyle olması ise Allah tarafından yaratılmasındandır. Böylece akıl, hitap yani kelim gibi Allah'ın emir ve nehyinin bir delili olmuş olur."<sup>35</sup> Yani ona göre akıl, Allah'ın kulları üzerindeki delilidir.<sup>36</sup> Bunu söylerken aynı zamanda şu vurguyu da yapar: Akıl, iyilik veya kötülükler yönünden fiillerin hakikatine vakıf olsa da hangisinin emredildiğini hangisinin nehyedildiğini bilemez. Dolayısıyla fiillerin hükmünün bilinmesi,

---

<sup>34</sup> Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usulü'd-Dîn Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 329-330.

<sup>35</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/457.

<sup>36</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Bahrü'l-kelem fi akâ'idi ehli'l-İslâm* (Konya: 1329), 3.



ancak dinin bildirmesiyle mümkün olduğunu<sup>37</sup> söylemesiyle Neseî'nin, akla değer verirken naklin de geri planda bırakılmaması gerektiğini belirtmekle İmam Mâtürîdî'nin görüşünü takip ettiği görülmektedir. Yani akıl ile nakil birlikte değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Mâtürîdî mütekellimlerinin, dinin hakikatini anlamak ve ondan yeterince faydalanmak için akla güvenmenin gerekliliğine inanmanın yanında dine aykırı olmadıkça aklın verilerini ve hükmünü temel hareket noktası olarak kabul ettikleri söylenebilir. Mâtürîdîler aklın, tek başına Allah'ın varlığını bilip, daha sonra Peygamber vasıtasıyla gelen vahyin anlaşılması için bir vasıta ve bir alet olduğu düşüncesindedirler. Mâtürîdî kelâm sisteminde nakil ile akıl arasında sağlam bir denge kurulduğu söylenebilir. Çünkü ne akıl, vahiy olmadan tek başına varlığını sürdürebilir, ne de akıl olmadan vahyin bir anlamı ve önemi vardır.<sup>38</sup> Bu nedenle Mâtürîdîler, akli naklin rehberliğinde nakli de aklın ışığında kullanılması gereken bir değer olarak görmektedirler. Böylelikle aklın verileri ve fonksiyonel değeri azımsanmayacak bir alanı içermektedir. Ancak bu sınırsız ve sualsiz bir alan olmayıp sınırları olan bir alandır. Aynı zamanda yanılabilme, kavrayamama gibi noksanlı ve yanıltıcı yönlerinden dolayı naklin desteğine, vahyin rehberliğine ve sem'iyatın ışığına ihtiyacının olduğu gerçeğine vurgu yapılmaktadır.

### 2.4. Eş'arîlerde Aklın Fonksiyonel Değeri

Eş'arîlikte aklın fonksiyonel alanına geçmeden önce akıl ile ilgili tanımlarına bakılırsa şunlar söylenebilir: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-936) akli kullanılması neticesinde elde edilen ilim yönüyle değerlendirerek akıl ile ilim arasında bir irtibat kurmakla akli ilim olarak izah ettiği anlaşılmaktadır. Eş'arî'ye göre, akıl ve ilim arasında

<sup>37</sup> Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/458

<sup>38</sup> Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife*, 5/3 (2005), 244.

umum (genel) ve hususun (özel) dışında herhangi bir fark yoktur. Ona göre ilim akıldan daha umumî olup akıl zarurî bilgilerin bir kısmını bilmektir.<sup>39</sup> Eş'arî ulemadan Adudiddîn el-Îcî (öl. 756-1355) Eş'arî'nin bu yaklaşımını şöyle açıklar: Akıl ilimden başka bir şey değildir. Eğer akıl ilim dışında bir şey olsaydı o zaman akılla ilmin birbirinden ayrılmaları imkân dahilinde olabilirdi. Halbuki hiçbir ilme sahip olmayan akıllı biri veya hiç akıllı olmayan bir âlimden söz edilmesi mümkün değildir. Bakıllânî'nin (öl. 403-1013) akıllı, vacibin zorunluluğu ve mümkün olanın imkânı gibi zarûriyatı bilmek şeklindeki izahı Eş'arî'nin yaptığı tanımın açıklaması olarak düşünülmesi mümkündür.<sup>40</sup> Gazzalî (öl. 505-1111) ise nakli güneş ışığına akıllı da göze benzetmekle ışık olmayınca gözün, göz bulunmayınca da ışığın yeterli olmayacağını söylerken akla yönelik yanıltıcı çeşitli sebepler olabileceği ve onun ancak vahyin yol göstericiliğiyle kurtulabileceği şeklinde bir izahta bulunmaktadır.<sup>41</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606-1210) ise ilk Eş'arîlerle Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği, "akılın bir kısım zarûriyatı bilmekten ibaret olduğu" şeklindeki tarifini kabul etmemektedir. Ona göre nasıl ki uykudaki biri akıllı bulunduğu halde bütün zarurî bilgilerden yoksun ise o halde akıl, iç ve dış duyuların sağlıklı olması durumunda zarurî bilgileri bilen bir tabiat olduğu şeklinde bir yaklaşımda bulunmaktadır.<sup>42</sup> Teftâzânî de (öl. 792-1390) akıllı bilme ve algılama fonksiyonu bulunan bir ruhî güç olarak kabul eder.<sup>43</sup> Cürçânî (öl. 816-1413) ise akıllı nazariyatı bilmekten ibaret kabul eden tarifleri tenkit edip ilk devir Eş'arîlerin görüşlerine katılmakla

<sup>39</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri, *Mücerredü Maqâlati'sh-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: 1986), 31-32.

<sup>40</sup> Yavuz, "Akıl", 2/243.

<sup>41</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisat fi'l-İ'tikat* (Beyrut:1983), 71.

<sup>42</sup> Abdülbaki Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer* (Van: Ahenk Yayınları, 2003), 182-183; Yavuz, "Akıl", 2/243.

<sup>43</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aqâ'id* (İstanbul: 1310), 12.

beraber akıl hakkında filozofların yaptığı tariflere de yakın bir duruş sergilemektedir. Ancak Teftâzânî ve Cürcânî filozofların akıllar nazariyesini (ukul-ü aşere) ise kesin bir dille reddetmektedirler.<sup>44</sup>

Burada öncelikli olarak şunu belirlemek uygun olacaktır: Eş'arî'nin düşünce dünyasının oluşumunda yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartlarının etkisiyle hayatında geçirmiş olduğu düşüncelerindeki değişim veya gelişimin de etkisinin olduğunu görmek gerekir. Bu sebeple Eş'arî'nin aklın fonksiyonel alanı ile ilgili görüşlerini iki devrede ele almak daha uygun olacaktır. Bunlardan ilki Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki ilk dönemde yazmış olduğu el-İbane adlı eserinde de görüldüğü üzere akla karşı keskin bir karşı duruşunun olduğu, Mu'tezile'yi ve diğer grupları akla aşırı verdikleri önemden dolayı eleştirmektedir. Bu dönemde Mu'tezile'ye bir tepki olarak ortaya koyduğu akıl karşıtı ve tamamen nakilci bir yaklaşımın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Ancak ilerleyen zamanda ikinci döneme geçiş yaptığını, bu fikrinde bir değişimin veya gelişimin olduğu ve naklin ışığında akla da yer vermek gerektiği görüşlerinin de içerisinde yer aldığı 'Risâle fi istihsâni'l-havd fi ilmi'l-keîâm' ile 'Kitâbu'l-lüma' adlı eserlerinde kendini göstermektedir. Bu nedenle İmam Eş'arî'yi tamamen akıl karşıtı bir konuma oturtmak pek doğru görünmemektedir.<sup>45</sup>

Buradan hareketle Eş'arilikte aklın fonksiyonel alanı ile ilgili şunları söylemek mümkündür: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve diğer birçok Eş'arî ileri gelenleri, bütün dini bilgilerin kaynağını genel manada bakıldığında ilk bakışta nakil olarak gördükleri dikkat çekmektedir. Eş'arî'ye göre akıl, Allah'ın varlığının bilgisine ulaşsa da güzel ve

<sup>44</sup> Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (Beyrut: ts.), 2/37; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: 1311), 2/328.

<sup>45</sup> Faruk Görgülü, "Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 5/4 (2015), 148.

çirkini, iyi ve kötüyü tanıyabilse de yani ahlak ve hukuk kurallarını belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan şey ise vahiydir. Çünkü insanın sorumlu oluşu ve teklif altına girmesi dinin varlığına bağlıdır. Bunun için aklın dini konularda yükümlülük koyma yetkisi yoktur.<sup>46</sup> Bununla beraber İmam Eş'arî'nin tamamen nakilci davranıp da akli bir kenara bıraktığı söylenemez. Çünkü eserlerinde akli tefekkürü ve tevili reddeden kimseleri de eleştirmesiyle akla da tamamen kapıyı kapatmamıştır.<sup>47</sup>

İmam Eş'arî'nin aklın işlevselliğine yönelik düşüncesini anlamak bakımından şunları da söylemek mümkündür. Eş'arî'nin aklın ve naklin sınırı ile ilgili daha sonraki dönemde, kendilerine ait alanlarının olduğunu söyleyerek burada akıl ile nakil için özgün alanlar tahsisine gittiği görülmektedir. Allah'ın varlığı ve birliği gibi konuların akli olup vahyin de bunu desteklediğini belirtmektedir.<sup>48</sup> Allah'ı sonradan yaratılanlara benzemekten ve her türlü cismânîliğe dair tasavvurlara yol açacak hususlardan soyutlamaya yönelik getirdiği izahlarla Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamaya gayret ettiği, aynı zamanda mukayeseler yapmak suretiyle daha iyi anlaşılması için konulara akli izahlar getirdiği görülmektedir. Örneğin Eş'arî, insanın bir damla sudan yaratıldıktan sonra hangi evrelerden geçerek nasıl mükemmel bir varlık haline getirildiğini açıklayarak Allah'ın varlığını akli bir yöntemle ispat

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Beyrut: 1995), 99. Ayrıca Eş'arîlerin bu konudaki görüşleri için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *el-İrşâd ilâ kavâfi 'i'l-edilleti fi'uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa Ali Abdulmun'im (Kahire: 1369), 288; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi' ilmi'l-kelem* (Kahire: tsz.), 370; Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", 35.

<sup>47</sup> Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi' ilmi'l-kelem*, Lüma' içinde, nşr. Mccarthy (Beyrut: 1953), 97.

<sup>48</sup> Eş'arî, *Istihsân*, 89-93; İbn Fûrek, *Mücerredü Ma'kâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 14.

etmeye çalışmaktadır.<sup>49</sup> Böylelikle kimi konularda nakilci bir yaklaşım sergilerken kimi konularda ise akli öne çıkardığı ve aklın muhakeme alanını kullandığı görülmektedir. Bu nedenle Eş'arî'nin eserlerine genel bir çerçeveden bakıldığında akla nakle göre ikinci mertebede saydığı ve bir rol verdiği, nakil tarafından belirlenen hususları aklın kabul ve teyit bakımından bir bilgi kaynağı olmasından akli da yabana atmadığı görülmektedir.

İmam Eş'arî'nin bu bakış açısını ilk dönem Eş'arîlerin de kelâmî meselelere yaklaşımına yansıdığını söylemek mümkündür. Ancak özellikle Gazzalî'den sonra gelen Eş'arî kelâmcıların ise bu çizgiden kısmen ayrılarak akla yöneldikleri görülmektedir. Naklin doğruluğunun ve tasdikinin akla bağlı olmasında dolayı akli öncelikleri, nakli ise onun fer'î gibi gördükleri, akıl-nakil arasında zahirî olarak görünen çatışmada önceliği akla vermekte ve nakil akla uygun olarak tevil edilme yoluna gittikleri de görülmektedir.<sup>50</sup> Eş'arîlerin ileri gelenlerinden Adudiddîn el-İcî, Abdulkâhir el-Bağdadî ve Fahrettîn er-Râzî de akıl ve nakil arasında ayrıma gidip, kendilerine göre alanlarının olduğunu ve akıl ile nakil arasındaki çatışmada akli verilere öncelik verilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Eğer nakil tercih edilirse aklın yerilmesine sebep olur ki bu da naklin anlaşılması akla bağlı olduğundan naklin de yerilmesi anlamına geleceğini belirtmektedirler. Bu alanlardan evrenin muhdes olduğu, yaratıcının birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, mükellefiyet ile nübüvvetin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlal ile yani akli verilere ve aklın işlevselliğiyle ulaşılır. Helal-haram, vacip, sünnet, mekruh gibi fikhî hükümler ise nakil ile

<sup>49</sup> Eş'arî, *Lüma'*, 6-10.

<sup>50</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâfi'l-i-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa Ali Abdulmun'im (Kahire: 1369), 358-360.

yani şeriatın belirlemesiyle bilinebilir demek suretiyle aklın ve naklin her birinin kendilerine ait alanları belirlenmektedir.<sup>51</sup>

Eş'arîlerin de akla dayalı bilgiler ile sem'iyâyâta dayanan bilgileri birbirinden ayırdıkları ve her birinin kendine ait alanlarına tahsisat yapıldığı anlaşılmaktadır. Onlara göre fûrû hakkındaki delil sem'î olup ibadetler bu kısımdandır. Usûl hakkında ise bu delil kabul edilmez.<sup>52</sup> Buna dayanarak Eş'arîler şer'î konuların nakille, usul konularının ise akılla bilinebileceğini söylemektedirler. Ancak nimet verene şükür, itaat edene sevap, isyan edene ceza olması gibi konular ise semiyata dair olup aynı şekilde akıl ile değil, nakil ile bilinebilir.<sup>53</sup> Bu açıdan bakıldığında aklın da yerine göre kullanılabilen alanların belirlendiği sırf nakilci bir yaklaşımın olmadığı ve Eş'arî'den itibaren benimsene gelen görüşten bu yönüyle kimi zaman Mu'tezile ve çoğunlukla da Mâturidîliğe doğru bir meylin olduğunu söylemek mümkündür.<sup>54</sup>

Neticede Eş'arîler'in ilk oluşum sürecine bakıldığında aslında Eş'arî'nin ayrıldığı Mu'tezile'ye bir tepki olarak fikirlerini beyan ettiği, bu nedenle ilk etapta biraz daha Selefi gibi meselelere nakilci yaklaşım aklî fonksiyonları kullanmadığı görülmektedir. Ancak daha sonraları yazdığı eserlerden yola çıkılarak söylenebilir ki kimi konularda naklin yanı sıra aklı da kullandığı ve böylelikle kendi düşüncelerini ispata yöneldiği de görülmektedir.<sup>55</sup> Bu nedenle Eş'arîlik kimi zaman

<sup>51</sup> Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm* (Beyrut: Alimü'l-Kütüb, tsz.), 39; Ebü Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temimî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matabaatü'd-Devlet, 1928), 14-15; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: 1978), 45-46.

<sup>52</sup> Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'luma'*, thk. Abdulmecid Türki (Beyrut: 1988), 95.

<sup>53</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996), 1/101;112-113.

<sup>54</sup> Yavuz, "Akıl", 2/245; Bardak, "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi", 973.

<sup>55</sup> Ramazan Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 118; Cemalettin Erdemci,

tamamen nakilci gibi görünse ve duruşu öyle olsa da kimi konularda getirdiği izahlarla aslında akılcı davranarak aklın fonksiyonel alanına değer verdiğini de göz ardı etmemek gerekir.<sup>56</sup>

### Sonuç

Akıl, Allah tarafından verilmiş en büyük nimetlerden biridir. Kelamcıların hemen hepsi aklın vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmektedirler. Ancak aklın bütün varlık, olay ve olguların bilgisini kuşatmadaki gücü ile fonksiyonel alanı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Kelâm ilminde aklın ne olduğu değil daha çok nakil karşısındaki konumu ve kullanım alanının nereye kadar olacağı konusu tartışılmıştır. Tabiri yerinde ise bu tartışmaların fişegini ateşleyen de özellikle Mu'tezile'nin çeşitli argüman ve sebeplerden dolayı aklı kullanarak kelam metodunu başlatmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak hangi kelâm ekolüne bakılırsa bakılsın birleştikleri ana noktanın, evvela akla yaklaşımları, filozofların, varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle olduğu iddialarının aksine Allah tarafından verilmiş ve doğuştan var olan bir güç olduğu şeklindedir.

Selefiyye'nin aklın fonksiyonel alanının geniş tutulmasına yönelik pek sıcak bakmadığı, bu nedenle nassçı bir yaklaşımı esas alarak aklın işlevsel alanını çok dar tuttukları görülmektedir. Mu'tezile ise akla çok geniş bir alan vererek nakli ikinci derecede saymaktadır. Özellikle tevhid ve adalet konularında akıl mihenk taşı sayılarak fonksiyonel alanı da çok geniş tutulmak suretiyle âdeta nass olmasa da birçok konuda aklın verilerinin geçerli olacağını belirtmektedirler. Eş'ariyye ve Maturiyye ekollerinin aklın yeri ve nakil ile olan münasebetinde her ne kadar ayrıntılarda farklı fikirleri bulunsa da

---

“Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (2004), 334.

<sup>56</sup> Erdemci, “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, 333; Görgülü, “Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi”, 155-160.

temelde birbirine yakın görüşleri benimsedikleri görülmektedir. Bunu da şu şekilde belirtmek mümkündür: Aklın nakil karşısındaki durumu belirlenirken nakil temel kabul edilip akıl kaideleriyle teyit edilmesi gerektiği görüşü Mâtürîdî'nin öncülüğünde kabul gören bir yaklaşım olarak görünse de her ikisinde de genel hâkim olan görüş olarak yansımaları olmaktadır. Nakli anlamının yolu da akıldan geçtiğinden dolayı aklın da yabana atılamayacağını belirterek naklin ışığında aklın fonksiyonel alanına kapı açarak hareket ettikleri söylenebilir.

İnsanı diğer canlılardan ayırıp üstün bir konuma getiren en bariz yönü hem akıl hem de aklın kullanım alanının geniş tutulmasıyla donatılmış olmasıdır. Akıl vasıtasıyla mevcudat hakkında düşünmekte ve düşüncelerini ifade etmektedir. Aynı zamanda insanı halife-i arz yapan ve sorumluluk almasını sağlayan da akıldır. Ancak insanların sahip oldukları akli özellikler farklı olabildiği gibi verilen bu akıl nimetinin sınırsız ve hatasız olmadığı da bilinmelidir. Bunun için aklın doğru işletilmesi, sınırlarının tanımlanması ve doğru yerden başlayarak meseleleri anlamaya çalışmasının yolu nakilden geçmektedir. Yani akıl her meseleyi ve her konuyu anlama kapasitesine sahip olmayabilir. Burada aklın fonksiyonel değerine bakıldığında çerçevesi sınırsız ve sonsuz olmayıp daha iyi bir şekilde işlevselliğini artırması da nakli bilgidен geçtiği söylenebilir.

Kısaca, akıl insan için vazgeçilmez bir duygu olduğundan ve akıl olmadan hiçbir şeyi anlamak mümkün olmadığından din tarafından muhatap alınmıştır. Bunun yanında aklın her şeyi ve her alanı tek başına anlayacak ve çözebilecek bir yapıda da olmadığı bilinmelidir. Bu nedenle akıl, vahyin ve naklin ışığıyla yolunu aydınlatmalı, böylelikle fonksiyonel alanını daha da istikametli ve istikrarlı bir şekilde genişletmeli ve kullanılır bir duruma getirmelidir. Akıl olmadan naklin anlaşılması mümkün olmadığı ne kadar gerçek ise nakil olmadan aklın da tek başına tam istikametli bir yol alması da mümkün değildir.



**Kaynakça**

- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Kahire: 1965.
- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. nşr. Abdulkerim Osman. Kahire: 1996.
- Adudüddîn, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: Alimü'l-Kütüb, tsz.
- Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği". *Milel-Nihal* 7/2 (2010), 7-29.
- Alper, Ömer Mahir. "İslam, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal* 7/3 (2010), 39-72.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı". *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (2004).
- Altıntaş, Ramazan. "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 97-130.
- Altıntaş, Ramazan. "Mâtürîdî Kelam Sistemin Akıl-Nakil İlişkisi". *Marife* 5/3 (2005), 233-245.
- Aslan, Abdulgaffar. "Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu". *Dinî Araştırmalar* 4/11 (2001), 95-112.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesin İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2001), 49-68.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: 1928.

- Bardak, Ahmet. "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 969-977.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. Beyrut.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: 1990.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: 1311.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa Ali Abdulmun'im. Kahire: 1369.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi". *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (2004).
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Kitâbu makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. Beyrut, 1995.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keâm*. Lüma' içinde, nşr. Mccarthy. Beyrut: 1953.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisat fî'l-İ'tikat*. Beyrut: 1983.

- Gölcük, Şerafettin- Süleyman Toprak. *Kelam*. Konya: Tekin Yayınları, 1996.
- Görgülü, Faruk. “Ebu’l-Hasen El-Eş’arî’de Akıl-Nakil İlişkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 5/4 (2015), 145-160.
- Güneş, Abdulbaki. *Kur’an’da İşlevsel Akla Verilen Değer*. Van: Ahenk Yayınları, 2003.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l-‘Arab*. Kahire: Dâru’l-Maarif, 1119.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Faslü’l-makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: 1992.
- İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Mısır: Şirketu ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1961.
- Kahraman, Hüseyin. “Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu‘tezile-Eş‘ariyye Mukayesesi”, *Mütefekkir*, 7/13 (2020), 53-74.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Arûçî. İstanbul: İsam Yayınları 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. İstanbul: Dâru’l-Mizan, 1995.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’l-dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-Nesefî, *Bahrü’l-keâm fi ‘akâ’idi ehli’l-İslâm*. Konya: 1329.

- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: 1998.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usulü'd-Dîn Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Muhassal*, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay. Ankara: 1978.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-iqdâm fî 'ilmi'l-kelem*. Kahire: ts.
- Şirazî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-lüma'*, thk. Abdulmecid Türki, Beyrut: 1988.
- Taşdelen, Mehmet. "Cihadî Selefilik Bağlamında Neo-selefilğe Eleştirel Yaklaşım". *Dergiabant* 10/1 (2022), 71-94.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *Şerhu'l-'Aķā'id*. İstanbul: 1310.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *Şerhu'l-Makāşid*. Beyrut. Ts.
- Tekineş, Ayhan. "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar". *Divan* (2001), 199-214.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm’da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi”. *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*. İstanbul: 1996.

### **Extended Abstract**

In this study, the functional use of mind in kalam is emphasized. First of all, the following point should be noted. The majority of theologians accept both reason and transmission as sources. However, there are different views on the position of the mind in the face of transplantation and its functionality.

When we look at the Mu’tazilah in general, they say that man is the maker of actions done by reason. At the same time, they developed a basic theory that God’s actions must also be reasonable. For this reason, they argue that good and evil are determined by reason. They tried to prove this rationally without rejecting the authority of the Qur’an. At the same time, they consider the matter within the framework of Allah’s justice and wisdom, claiming that Allah cannot command anything that would be contrary to reason and cannot do anything that is not for the good of His creatures. According to the Mu’tazilah, intellect and narration do not contradict each other, since it is Allah who reveals both the narration and the rational proof. However, even if there is an apparent contradiction, it has to be resolved by interpreting the verses. Because the mind is fundamental. In addition, they evaluate the Mu’tazilah within the framework of responsibility as another basis for expanding the functional area of the mind. Thus, although the Mu’tazilah did not deny the transmission, it is seen that they approached the issues of faith by keeping the competence area of the mind very wide.

According to the general acceptance of the leaders of Salafiyya, the competence area of the mind is very limited. However, especially

the notables of the later period of Salafıyya, by giving a little more space to the mind than the previous ones, admit that there is a need for the contemplation of the mind in order to explain and understand the transmission. However, they still see reason as a limited source of knowledge, and they think that they cannot understand the facts brought by religion on their own. According to them, since there is no conflict between transmission and reason, there is no need to change the transmission data with rational explanations. According to them, since Islam consists of creed and sharia and all principles related to belief are explained in the Qur'an and hadiths, it can be said that the idea that the mind does not have the authority to express an opinion on religious issues is dominant.

According to Maturıdı, reason constitutes a basis in both religious, moral and general knowledge, that is, in all areas from which knowledge is obtained. In fact, the fact that sense and news, which are other ways of obtaining information, can be reliable sources of information depends entirely on reason. Ebu'l-Muin en-Nasafi, one of the most prominent representatives of Maturıdı and Maturıdı school, emphasizes the necessity of applying to the mind in order to know the existence of the creator, to understand the texts and to learn the secrets of the world of senses. It states that believing in Allah is not necessary, but it is necessary to believe in the mind. While they say that the mind alone seems sufficient to find and believe in God, that is, the adequacy of the mind may be in question in metaphysical matters, but they also state that it cannot prevent the transmission of the mind. Because he has a limit in his mind, he is not capable of comprehending the whole religious field alone. Therefore, knowledge of revelation is needed. Thus, while talking about the importance of the functional value of reason, Maturıdı also state that the margin of error will decrease with the guidance of revelation, not alone, and they state that it is necessary to use reason under the guidance of revelation.

According to the Ash'arites, it is possible to say the following about the functional area of the mind. It is noteworthy that Abu'l-Hasan al-Ash'arî and many other Ash'ari notables regarded the source of all religious knowledge as transmission at first glance. According to Ash'arî, although the mind can know the existence of Allah, recognize the beautiful and the ugly, the good and the bad, that is, it can determine the rules of morality and law, the thing that makes it necessary to believe in their correctness is revelation. Because being responsible and taking an offer depends on the existence of religion. For this reason, reason has no authority to impose obligations on religious matters. However, it cannot be said that Imam Ash'ari acted completely as a transmitter and left his mind aside. Because, by criticizing those who reject mental contemplation and interpretation in his works, he did not completely close the door to reason. As a result, when we look at the first formation process of the Ash'arites, it is seen that Ash'arî actually expressed his ideas as a reaction to the Mu'tazila that he left, therefore, he did not use mental functions by approaching the issues like Salafi more in the first place. However, it can be said based on the works he wrote later that it is seen that he used reason as well as transmission in some subjects and thus tended to prove his own thoughts. For this reason, it should not be overlooked that even though Ash'arism sometimes seems to be completely transmissive and its stance is such, it actually values the functional area of the mind by acting rationally with the explanations it brings on some issues.

Although there are differences and variations in the evaluation of reason among the kalam schools, it can be said that it generally develops in three main axes. One of them is the Mu'tazilite axis, which emphasizes the mind. The second is the Salafi axis, which is based on the transmission. The third is the Maturîdî and Ash'arî axis, which is included in the word of the Ahl as-Sunnah, which advocates the unity of reason and transmission.