ISSN 2791-7355

28

EYLÜL 2026 / FİYATI 309 TL

Teklif

2 aylık düşünce dergisi



Akıl ve Mâkûliyet

AHMET AYHAN ÇİTİL * AHMET DEMİRHAN * ASIM CÜNEYD KÖKSAL * BAHA ZAFER * DURSUN ÇİÇEK * H. YUNUS APAYDIN * HASAN AYCIN * İBRAHİM HALİL ÜÇER * İHSAN FAZLIOĞLU * KASIM KÜÇÜKALP * LATİF KARAGÖZ * MUSTAFA METİN BAŞBAY * NECDET SUBAŞI * OKTAY TAFTALI * ÖMER TÜRKER * TAHSİN GÖRGÜN

Teklif

2 aylık düşünce dergisi

Sayı 28 * Eylül 2026

ISSN 2791-7355

İMTİYAZ SAHİBİ
Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı AŞ adına
MUSTAFA ALBAYRAK

YAYIN KURULU
AHMET AYHAN ÇİTİL
DURSUN ÇİÇEK
İBRAHİM HALİL ÜÇER
İHSAN FAZLIOĞLU
ÖMER TÜRKER
TAHSİN GÖRGÜN

YAYIN KOORDİNATÖRÜ
DURSUN ÇİÇEK

REDAKSİYON
SÜMEYYE ŞAHİN ALTINSOY

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
RIDVAN TULUM

REKLAM
ABDULLAH HANÖNÜ
(Reklam Genel Müdürü)
ZİYA KADAM
(Reklam Genel Müdür Yrd.)
Reklam Rezervasyon
0212 467 65 65

TASARIM VE UYGULAMA
MUHAMMED NUR ANBARLI

WEBSİTE VE SOSYAL MEDYA
ALAADDİN ŞAHİN

BASIM
YIKILMAZLAR BASIM
15 Temmuz Mahallesi, Gülbahar Caddesi, Numara 62/B
Güneşli, İstanbul
0212 630 64 73
Sertifika No: 45464

teklifdergisi.com/

İLETİŞİM-YÖNETİM YERİ
Maltepe Mahallesi, Fetih Caddesi, Numara 6
34010 Topkapı, Zeytinburnu, İstanbul
0212 467 65 17

İçindekiler

6 Akıl ve Mâkûliyet Üzerine

AÇIK OTURUM

8 Akıl ve Mâkûliyet
Ahmet Ayhan Çitil, Dursun Çiçek, İbrahim Halil Üçer, İhsan Fazlıoğlu, Ömer Türker, Tahsin Görgün

SÜTUNLAR

55 Sem'iyyât ve Mâkûliyet: Mâkûliyet Sorunu Aşılabilir mi?
TAHSİN GÖRGÜN

68 Mâkûliyet Ne Demektir?
ÖMER TÜRKER

78 Tekvin, Teklif ve Mâkûliyet
İBRAHİM HALİL ÜÇER

100 Akıl Ne Kadar Mâkûl; Mâkûl Ne Kadar Aklîdir?
İHSAN FAZLIOĞLU

108 Akıl Sahibi Bir Varlığın Alması Beklenen En Önemli Karar Nedir?
AHMET AYHAN ÇİTİL

116 Fıkıhta Mâkûliyet Arayışı: Ekol Sistematiği
H. YUNUS APAYDIN

128 Hanefîlerde Akıl ve Mâkûliyet
ASIM CÜNEYD KÖKSAL

138 Dînî Sosyaliteler ve Rasyonaliteler
NECDET SUBAŞI

158 Logos–Merkezciliğin Eleştirisi Bağlamında Hümanistik veya Metafiziksel Olmayan Düşünmenin Biricik İmkânı Olarak ed–Din/İslam
KASIM KÜÇÜKALP

170 Sanattan Estetiğe: Öznel Beğeninin Rasyonelleştirilmesi
DURSUN ÇİÇEK

178 Akıl Kavrayışının Tarihselliği İçinde Araçsal Akıl
OKTAY TAFTALI

188 İnsânî Eylemi Anlamak: Psikolojide Epistemik Mâkûliyetin Sınırları
LATİF KARAGÖZ

196 Bağlam ve Yapay Zekâ: Mâkûliyet Zemininde Bir Sınır Denemesi
BAHA ZAFER

206 "Aklın Bizde de Me'ânî–i Muhtelefesi Vardır"
AHMET DEMİRHAN

216 Rasyonelite ve Mâkûliyet Arasında İktisâdî Aklın Sınırları
MUSTAFA METİN BAŞBAY

KİTABİYÂT

225 Rasyonalitenin Farklı Yüzleri Üzerine
DURSUN ÇİÇEK

ALINTI VE ÇEVİRİ

235 Aklın İyiliği ve Nefsin Kötülüğü
İMAM MÂVERDÎ

240 Onuncu Maksat: Aklın Mertebeleri
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ

243 Mâkûl
TEHÂNEVÎ

245 Teorik ve Pratik Aklın Bilgisi
AHMET AYHAN ÇİTİL

Hanefîlerde Akıl ve Mâkûliyet*

ASIM CÜNEYD KÖKSAL

* Bu yazı, *Hakkın Tahakkuku* (Ketebe, 2026) adlı kitabımın 146–169. sayfaları arasında yer alan ilgili bölümün özetlenmiş hâlidir.

Fıkıh tarihinin erken döneminde ortaya çıkan bir gruplaşma, etkileri günümüzde dahi sürmesi itibarıyla son derece önemlidir. İslâm'ın ilk yüzyıllarında ehl–i re'y ile ehl–i hadis denilen iki grup ortaya çıkmış ve dini anlama tarzı bakımından iki temâyülü temsil etmişlerdir. Ehl–i re'ye göre din, aklın vazettiği (aklî) değil fakat akla uygun olan (mâkûl), aklın idrâk edip inkâr etmeyeceği bir nizamdır. Şeriat, kendi içinde tutarlı bir sistem olduğu için kıyas gibi aklî metotlara dinde yer vardır. Burada fakihin ilâhî yasa karşısındaki konumu, fizikçinin evren karşısındaki konumuna benzetilebilir. Naslardan süzülerek fehmedilen genel ilkelerden hareketle Şâri'nin maksatları keşfedilebilir ve boşluklar aklın etkin kullanımıyla doldurulabilir. Ehl–i hadis ise dinde akıl yürütmenin meşru olmadığını, dinin tamamen nakle dayalı bir bilgi türü olduğunu savunur. Aklın şeriat karşısındaki rolü, aktif değil pasiftir; yani akıl yalnızca ilâhî hitabı anlamanın bir aletinden ibarettir. Ana hatlarıyla böyle özetlenebilecek bu iki temel tutumun ara tonları ve meseleye dâir ayrıntıda birçok tartışma vardır. Mesela İmam Şâfiî Hanefîlere nazaran ehl–i hadise daha yakın olmakla birlikte, Buhârî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerle kıyaslandığında ehl–i re'y içerisinde yer alır.

Ehl–i re'yin *fıkıhtaki en önemli temsilcisi olan* Hanefî mezhebi, aklın değerine ve akıl yoluyla elde edilen bilgiye genel olarak diğer mezhep mensuplarından daha ziyade ve özel

bir vurgu yapmıştır. Mezhebin imamı Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde de akla özel bir vurgu yapıldığı görülür. Ebû Hanîfe, fıkıh sisteminde kıyasa çok yer vermesi ve istihsan gibi özgün bir yöntemi benimsemesi haricinde, akîde sahasında da aklın önemini vurgular.

> "Eğer Allah insanlara peygamber göndermeseydi insanların O'nu akıllarıyla bilmeleri vacip olur, peygamber gelinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Göklerin ve yerin, kendilerinin ve diğer mahlukâtın yaratılışlarını gören hiç kimsenin yaratıcısını tanımamak hususunda mazereti yoktur"[1]

sözüyle peygamberler gönderilmeseydi bile kâinatın yaratıcısını tanıma noktasında kimseyi mazur görmeyen İmam'ın bu tavrı, sonraki nesillere mensup Hanefî fıkıh ve kelâm âlimleri tarafından geliştirilerek sürdürülmüş, aklın gerek itikadî gerekse fıkhî anlamda etkin bir bilgi kaynağı olduğu yolunda önemli sonuçlar çıkarılmıştır.

Buna mukabil İmam Şâfiî, aklı mümeyyiz yani varlıkları tanıtıcı, aralarındaki farklılıkları ortaya çıkarıcı bir âlet olarak mülahaza eder ve akla değerler alanında tayin edici bir konum vermez, vahiyde içerilen hakikati anlamak için onu bir araçtan ibaret görür (sonraki âlimler, bu meselenin ayrıntılarını hüsn–kubh tartışmasında ele almışlardır). İmam Şâfiî'ye göre akıl, Allah'ın insanlara yerleştirdiği (*terkîb*), onlara bahşettiği (*menn*) ve eşya ile zıtlarını birbirinden ayırmaya, temyiz etmeye, muhtelif şeyler arasındaki farkı göstermeye yarayan bir araçtır.[2] Şâfiî,

> "insanların neyin âdil olup neyin âdil olmadığının bilgisine ancak vahiyle ulaşılabileceğini belirtmekte ve hakikatin bilgisinin ancak Allah'tan bir nas yahut O'ndan bir delâlet yoluyla elde edilebileceğini savunmaktadır. Zira ona göre Allah Teâlâ, hakikati kitap ve sünnete koymuştur."[3]

> "Ona göre insanın yapması gereken, Allah'ın kitabındaki hükümleri nas ve istidlâl yoluyla anlamak, 'en yüce ilim olan *Kur'ân* ilmine' söz ve fiilde tâbi olmaktır."[4]

Günümüze ulaşan ilk geniş kapsamlı Hanefî usûl kitabı *el–Fusûl fi'l–Usûl*'ün müellifi olan Cessâs *(ö. 370/981),* aklın mahiyetini ortaya koymayı hedefleyen bir analiz yapma-

1 Beyâzîzâde, *el–Usûlu'l–Münîfe li'l–İmâm Ebû Hanîfe*, 40–41; Abdülazîz el–Buhârî, *Keşfu'l–Esrâr*, IV:386.

2 Şâfiî, *er–Risâle*, 23–24, 501–503 (§ 65, 1445 vd.).

3 Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl–Vahiy Felsefe–Din İlişkisi*, s. 11.

4 Ömer Mahir Alper, *age*, s. 11.

Ebû Hanîfe, fıkıh sisteminde kıyasa çok yer vermesi ve istihsan gibi özgün bir yöntemi benimsemesi haricinde, akîde sahasında da aklın önemini vurgular.

makla beraber, dinî meselelerde akıl yürütmenin önemini vurgulayan ve taklidi eleştiren bir bölüme eserinde yer vermiş, burada Şâfiî'ye ve Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez–Zâhirî'ye karşı tavır takınmıştır. Bir bilgi kaynağı olarak aklın değerine yönelik eleştirilere cevap veren Cessâs, diğer iki kaynak olan duyular ile habere dayalı bilgilerin doğruluğunun kriterinin de akıl olduğunu savunur.

> "Akıl yürütme (nazar), insan doğasında tıpkı duyular gibidir. Allah onu bir ölçü olarak ve kendisiyle idrâk edilebilen hususların bilgisine erişme sebebi olmak üzere yaratmıştır."[5]

Debûsî (ö. 430/1039), diğer birçok meselede olduğu gibi, akıl anlayışı bakımından da Hanefî geleneğini derinden etkilemiştir. Onun tanımına göre:

> "Akıl, göğüste bulunan öyle bir nurdur ki kalp delillere nazar ettiği zaman onunla görür, göz için ışık nasılsa aynen öyle... Bu nur sayesinde kalp, delillere nazar ettiği zaman duyulardan gaib olan hususları görür; tıpkı gözün ancak havadaki ışık sayesinde görebilmesi gibi."[6]

Serahsî'nin (ö. 483/1090) temelde Debûsî'ye dayalı akıl tarifi ve bu tarif üzerindeki açıklaması, Hanefî âlimlerinin aklın mahiyeti ve fonksiyonuna dâir tasavvurlarının belli başlı temel özelliklerini içinde barındırmaktadır:

> "Akıl, göğüste bulunan öyle bir nurdur ki kalp delillere nazar ettiği zaman onunla görür, tıpkı kandil gibi. Nitekim kandil de öyle bir nurdur ki göz baktığı zaman onun sayesinde duyularla idrâk edilebilecek şeyleri görür. Ancak bu söylenen, kandilin varlığının, gözün o şeyi görmesini icab ettirdiği/zorunlu kıldığı anlamında değil fakat nazar ettiği vakit göze kılavuzluk ettiği anlamındadır. Aynı şekilde göğsün nuru da —ki akıldır— kalbe, duyulardan gaib olan şeylerin bilgisini edinmede —bu bilgiyi icab ettirmeksizin/zorunlu kılmaksızın— kılavuzluk etmektedir. Kalp, akıl vasıtasıyla ve Allah Teâlâ'nın tevfikiyle bunu idrâk eder."[7]

Debûsî ile Serahsî'nin tarif ve açıklamalarını revize ve sistematize ettiği anlaşılan Fahrulislâm Pezdevî (ö. 482/1089), aklı şöyle tanımlar:

> "Akıl, âdemînin (insanoğlunun) bedeninde bulunan bir nur-

dur ki yeryüzü mülkündeki güneş menzilesindedir. Duyu algılarının sona erdiği, gelip dayandığı noktada matlubun kalbe açıldığı yolu aydınlatan ışıktır."[8]

Bu tanımlara göre akıl bir nurdur. Nur, her şeyi aydınlatan bir vasattır; nitekim nur olmaksızın bir aydınlık, bir zuhûr söz konusu değildir.[9] Akıl da bir nevi nur olduğuna göre kendi ortamını aydınlatan bir vasıtadır. Akıl nuru vasıtasıyla gören ise kalptir. Dolayısıyla kalp ile akıl arasındaki ilişki, göz ile ışık arasındakine benzemektedir. Kalbin görüşü, deliller üzerinde nazar etmektir. Aklın nur olduğu düşüncesini Debûsî'den başka Hâris Muhâsibî[10], Ragıb İsfâhânî[11] ve Gazzâlî[12] gibi düşünürler de dile getirmiştir.

Debûsî'nin yanı sıra Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usûlcülerin akıl tarifinin, aklın mahiyetinden ziyade işlevine vurgu yapan fonksiyonel bir tarif olduğu söylenebilir. Bu tarifle resmedilen faaliyet, duyuların idrâkini aşan her türlü akletme işini kapsamaktadır. Âlimler duyu algılarıyla başlayan ve aklın nurunun ışıldamasıyla nihayetlenen süreci küçük bir örnek üzerinden müşahhaslaştırmak istediklerinde Ebû Hanîfe'nin aklın âlemin bir yaratıcısı olduğunu bulma sürecini anlatırken kullandığı örneğe[13] müracaat ederler. Buna göre insan, yüksek bir bina gördüğü zaman, aklının nuruyla bu binanın zorunlu olarak bir bânîsinin mevcut olduğunu, bu bânînin de o binayı yapmasını mümkün kılacak kudret, hayat, ilim vd. sıfatlarla muttasıf olması gerektiğini idrâk eder.[14] Daha genel tabirlerle söylenecek olursa, insanoğlu öncelikle duyu organlarını kullanarak çevresindeki dünyaya ilişkin tikel (cüz'î) izlenimler elde eder. Bu tikel izlenimlerden tümel anlamlar çıkarır ve bu anlamlar arasında çeşitli irtibatlar kurar. Bu zihnî işlem neticesinde akıl, duyu algılarının ötesinde bir idrâke ulaşır. Pezdevî gibi İslâm âlimleri, akıl nurunun ışıldamasıyla meydana gelen bu idrâkin, insanın salt kendi gücüyle oluşmadığına işaret sadedinde bunun Allah'ın tevfiki sayesinde vücuda geldiğine vurgu yaparlar.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin tariflerine göre aklın nuruyla idrâk eden kalptir. Geç dönem bazı Hanefî âlimler bu

5 Cessâs, *el–Fusûl fi'l–Usûl*, III, 375.

6 Debûsî, *Tavîmu'l–Edille*, III, 581.

7 Serahsî, *Usûl*, I, 346–347.

8 Pezdevî, *Kenzu'l–Vusûl* (*Keşfu'l–Esrâr* ile birlikte), IV, 383–385.

9 Debûsî, *Emed*, 99b.

10 Muhâsibî, *Akl*, 204.

11 Ragıb İsfahânî, *Zerîa*, 69.

12 Gazzâlî, *Mişkâtu'l–Envâr*, 44–48.

13 Beyâzîzâde, *el–Usûlu'l–Münîfe*, 41–42.

14 Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l–Esrâr*, II, 732; Bâbertî, *et–Takrîr*, IV, 214; İbn Melek, *Şerhu'l–Menâr*, II, 633; Haskefî, *İfâdatu'l–Envâr* (*Nesemâtu'l–Eshâr* ile birlikte), 183.

Akıl bir nurdur. Nur, her şeyi aydınlatan bir vasattır; nitekim nur olmaksızın bir aydınlık, bir zuhûr söz konusu değildir. Akıl da bir nevi nur olduğuna göre kendi ortamını aydınlatan bir vasıtadır. Akıl nuru vasıtasıyla gören ise kalptir.

bağlamda kalbin nefs–i nâtıka anlamında olduğunu söylemekte iseler de[15] Hanefî usûlcülerin genellikle aklı ruhun bir kuvvesi olarak tasavvur ettikleri görülür. Aklın nur olarak açıklanması, aklın nefs/ruh ile özdeş olmayıp onun bir kuvvesi[16] veya aleti[17] olduğu anlamında da yorumlanmıştır. Nitekim burada nurdan maksadın, nura benzer bir kuvvet olduğu ifade edilmiştir.[18] Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin tarifi, aklı bir cevher olarak nefs ile özdeşleştirmeyen, onu nefsin bir kuvvesi olarak kabul eden anlayışı temsil eder.

Aklın bir "nur" olarak düşünülmesi, onun aydınlatıcı, kapalılığı giderici, izhar edici özelliğine vurgu yapar. Nur, zâhir göz söz konusu olduğunda kendinde zâhir ve başkasını da izhar edici olan şeye denir. Akıl da bâtın göz olan basirete nazaran bu niteliğe sahiptir. Güneş ve kandil, zâhir göze göre neyse akıl da basirete göre odur. Aklın duyularla algılanan nura nispetle nur adını almaya daha layık olduğu söylenebilir çünkü duyularla idrâk edilen nurlarla varlıkların yalnız dışsal yönleri idrâk edilebilir, hâlbuki akıl sayesinde eşyanın gizli tarafları ve mânaları aydınlanır, hakikatleri ve sırları idrâk edilir. Bu bakımdan akla nur demek daha uygundur.[19]

Aklın verdiği aydınlığın güneşe teşbih edilmesi, Hanefîlerin aklın işlevi hususundaki duruşlarını belirginleştirmesi bakımından da önem taşımaktadır. Güneşin verdiği aydınlık görmeyi nasıl zorunlu kılmıyor ve ayrıca göz görmekte güneş ışığından nasıl müstağni olmuyorsa, aklın saçtığı nur da kalbin idrâk etmesini zorunlu kılmaz ama kalp idrâk etmede aklın ışığından bağımsız değildir.[20]

Tarifte vurgulanması gereken bir diğer terim "yol"dur. Bu tarife göre, insanoğlunun duyu organlarının imkânlarını tükettiği noktada başlayan bir yol vardır ve akıl da bu yolu aydınlatan güneş misali bir nurdur. Bu yolun en genel mânâda düşünce yolu olduğunu söylemek mümkündür. Abdülaziz Buhârî'nin ifadesiyle bu yol, hakka isabet ile dinî ve dünyevî maslahatlar yolu[21] veya daha genel ifadeyle idrâk yoludur[22]; Sadrüşşerîa ve Teftâzânî gibi âlimlerce zorunlu önermelerden nazarî önermeleri çıkarmanın yoludur. Kısaca bunun bilinenden hareketle bilinmeyene doğru götüren bir yol olduğu söylenebilir. Debûsî–Serahsî–Pezdevî'nin akıl tarifi, sonraki

Hanefî usûlcülerce genellikle benimsenerek aynı veya çok yakın ifadelerle tekrarlanmıştır.[23]

İnsan ilk yaratıldığında akıl yalnız potansiyel bir kuvveden, sırf bir kabiliyetten ibarettir; zira Serahsî ile Pezdevî'nin de ifade ettikleri gibi, akıl birdenbire değil, zaman içerisinde, tedricen oluşan bir şeydir. Yaşadıkça fizyolojik ve psikolojik gelişim sürecinde tedrîcî bir şekilde vücuda gelen ve hemcinsleriyle ilişki içerisinde zenginleşip çoğalan aklın mevcudiyetinin, çocukluktan çıkıp yetişkin ve akıllı olduğu kabul edilen insanların hepsinde bir mertebede olduğunu söylemek mümkün değildir. Allah, hükmü ve takdiri gereği insanlara aklı farklı farklı derecelerde taksim etmiştir. Ancak hiç kimsede bu farklılığı ölçebilecek bir miyar, kat'î bir kıstas yoktur. Usûl âlimlerinin temel meselesi ise aklın insan fertlerindeki bu ölçüye gelmez farklılığını belirlemeye yönelik kriterler geliştirmekten ziyade, aklın hangi noktada teklife medar olacağını belirlemektir.[24] Şer'î hükümlerin en alt kemâl ve itidâl seviyesine göre konulduğu tespiti yapıldıktan sonra, bu seviyeyi belirlemeye yönelik kesin bir delile sahip olmadığımız gerçeği ile karşı karşıya geliriz. Zira her insan için bahsi geçen seviye, farklı yaş ve gelişim sürelerinde tahakkuk edebilir. Bu durumda sahip olduğumuz tek zâhirî göstergeyi, yani bülûğu, araştırılan akıl seviyesinin mevcudiyetine delil olarak kabul etme ve mükellefiyeti bu gösterge üzerine bina etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Bâliğ insanın şer'î hükümlere muhatap olabilecek seviyede belirli bir olgunluğa erişmiş olduğunun kabul edilmesi, onun fizyolojik olarak yeterli bir gelişmişliğe ulaşmasının yanında, dinî konularda yaratıcısını tanımak gibi temel çıkarımları yapabilecek bilgileri kavramasına yetecek bir süre yaşamış olmasıyla da alâkalıdır. Aklın bülûğ çağındaki düzeyi, Pezdevî'nin ifadesinde alt seviyeden kemâle tekabül etmektedir. Bülûğ çağına varıldığında aklın ulaşmış olduğu olgunluk seviyesinin, ekseriyet dikkate alındığında şer'î hitaba muhatap olup dinî emir ve yasakları idrâk edebilme kabiliyeti kriteri bakımından yeterli olduğu kabul edilmektedir. Her ne kadar henüz bâliğ olmamış bazı çocukların da bülûğa ermiş kimilerinden çok daha akıllı ve olgun olabildi-

15 Haskefî, *İfâdatu'l–Envâr*, 183; İbn Emîr el–Hâc, et–*Takrîr ve't–Tahbîr*, II, 160; Bâbertî, *et–Takrîr*, VII, 361.

16 Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l–Funûn ve'l–Ulûm*, II, 1201.

17 Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 309.

18 Haskefî, *İfâdatu'l–Envâr*, 182.

19 Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l–Esrâr*, II, 732; Bâbertî, IV, 213; Gazzâlî, *Mişkât*, 44–48.

20 A. Buhârî, *Keşfu'l–Esrâr*, IV, 384. Descartes ve Spinoza gibi bazı yeniçağ filozofları, aklın "doğal bir ışık" (lumen naturae/la lumière naturelle) olduğunu söylerler ki bu ifade "garîzî/tabîî nur" ifadesiyle irtibatlı görünmektedir.

21 A. Buhârî, *Keşfu'l–Esrâr*, II, 732.

22 A. Buhârî, *Keşfu'l–Esrâr*, IV, 384.

23 Nesefî, *Menâr*, 17; a.mlf., *Keşfu'l–Esrâr* (Bulak, 1316), II, 18–19; Sadrüşşerîa, *Tavzih*, II, 338; Molla Fenârî, *Fusûlu'l–Bedâyi'*, I, 285; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 309; Abdülaziz Buharî bu tarifi Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'den başka Eş'ârîlerin geneline de nispet etmektedir; *Keşfu'l–Esrâr*, II, 732; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 409.

24 Bâbertî, *et–Takrîr*, IV, 217.

Aklın duyularla algılanan nura nispetle nur adını almaya daha layık olduğu söylenebilir çünkü duyularla idrâk edilen nurlarla varlıkların yalnız dışsal yönleri idrâk edilebilir, hâlbuki akıl sayesinde eşyanın gizli tarafları ve mânaları aydınlanır, hakikatleri ve sırları idrâk edilir. Bu bakımdan akla nur demek daha uygundur.

ği mümkün ve vâki ise de bu durum şer'î hükümlerin ekseriyetin durumuna göre konulduğu genel kaidesi gereğince istisna olarak kabul edilmektedir. Mükellefiyet sınırı olarak alt seviyeden kemâl durumunun göstergesi olan bülûğ tespit edildikten sonra, aklın bülûğdan sonraki gelişimi ve sahip olduğu kemâl mertebeleri —filozofların ıstılahınca akl bi'l–melekeden akl–ı müstefâda uzanan geniş saha— mükellefiyetin insanların geneline nazaran müşterek bir zemin teşkil eden temel esasları ve vecibeleri bakımından farklı bir hüküm doğurmamaktadır.[25]

Eksik akıl, genel itibarıyla henüz erken bir aşamada oluş sebebiyle amaçlanan yetkinliğine ulaşamamışlık, yeterince gelişememişlik hâlini ifade etmekte ve tipik misalini çocuğun aklında bulmaktadır. Bununla birlikte, bunamış kişinin (*ma'tûh*) aklı da olgunluktan sonraki zevali ifade etmesi bakımından çocuğunkiyle bir tutulmuştur. Çocuğu eksik akıl sahibi olması münasebetiyle yetişkinlerden ayıran fıkhî hükümlerin —bilhassa mâlî konulardaki edâ ehliyeti açısından— bunamış için de geçerli olduğu görülmektedir.

Serahsî ve Pezdevî'nin anlatımlarında dikkat çeken bir terim de "kemâl"dir. Bir şey kayıtlanmaksızın mutlak olarak ifade edildiği takdirde, o şeyin kemâl mertebesine hamledileceğini söyleyen ve insanın ilâhî hitapla muhatap ve mükellef olabilmesinin dayanağını alt seviyeden kemâl (*ednâ derecâti kemâlihi*) olarak tespit eden Pezdevî'nin bu ifadesi, klasik felsefedeki kemâl–i evvel ve kemâl–i sânî (ilk ve ikinci yetkinlik) terimlerini akla getirir.[26] Her ne kadar bu terimler felsefî anlamda —ilki zâtî varoluş, ikincisi arazî niteliklerin ikmâli bakımdan— doğal cisimlerle alakalı ise de akıl bağlamında kullanıldığında ilk kemâlin aklın varlığına, ikinci kemâlin ise niteliklerinin belirli bir noktaya ulaşmasına işaret ettiğini düşünmek mümkündür. Buna göre mesela "teklif için akıl şarttır" gibi bir önerme kullanıldığında, burada akıl kelimesinin kayıtlanmamış bir şekilde mutlak olarak kullanılışı, aklın kemâl mânâda varlığını gerektirir. Fakat akıl söz konusu olduğunda kemâlin arazlar (nitelikler ve sıfatlar) bakımından nihayet bulacağı bir nokta olmadığından, ibaredeki kemâlin, aklın "var" ol-

duğuna hükmetmeyi gerektiren ilk derecesine hamledilmesi gerekmektedir. Bu alt seviyedeki kemâlin, bir başka ifadeyle bir insanda aklın "var" olduğunu söyleme imkânının kat'î bir göstergesi yoktur. Fakat buna kesin olmasa da kişide zann–ı galip oluşturmaya yetecek kadar delâlet eden bir gösterge vardır ki bu da bülûğdur.

Serahsî ve Pezdevî'nin akıl tahlillerinin, kendilerinden sonraki Hanefî âlimlerince de paylaşılan temel noktaları şöyle maddeleştirilebilir:

1) Akıl, insanoğluna bahşedilen ilâhî bir nurdur. Duyu algılarının sınırının ötesindeki sahada idrâk yolunu aydınlatan ışıktır.

2) Kalbin idrâk etmesi, akıl nurunun aydınlatmasına bağımlıdır. Ancak aklın nuru idrâk etmeyi zorunlu kılıcı nitelikte olmadığı gibi, idrâk hadisesi yalnız aklın nuruna da bağlı değildir.

3) Akıl yaratılış itibarıyla insanlarda farklı farklıdır; bununla birlikte yaşadıkça noksandan kemâle seyreden bir süreç söz konusu olduğu için akılda tecrübe muteberdir.

4) Bir kişinin haklara sahip ve vazifelere muhatap, ilzam ve iltizama yetkili olabilmesi anlamında ehliyetin sübutunda aklın varlığı ve sıhhati esastır.

5) Akıl, şer'î meselelerde, hükmü gerektirme (îcab) anlamında illet değildir.

6) Akıl, kendini her zaman hevâdan, nefsânî arzulardan ayıramadığı için ilâhî hitabı anlama noktasında tek başına yeterli olmayıp şer'î bildirime muhtaçtır.

7) Akıl, şer'î konularda tek başına yeterli olmamakla birlikte, —küçüğün imanında olduğu gibi— ilâhî teklifin bulunmadığı yerlerde akıl kullanıldığı takdirde bu kullanım sonuçları itibarıyla geçerlidir.

***

Hanefî usûlcülerin akla önemli bir yer vermelerini, bir tür "akılcılık" olarak yorumlamak mümkün müdür? Bu soruya cevap vermek için, terimin kullanıldığı farklı anlamları ayırt etmeye ihtiyaç var. Akılcılığın geniş anlamı; akla, insanın aklî yetilerine, akıl yürütmeye (istidlâl) özel bir önem ve değer veren tutumu ifade eder.

25 Orta Asyalı Hanefî âlimi Ebû Şekûr Sâlimî (ö. 460/1067'den sonra), aklın fazla olmasının, mükellefiyetin de fazla olmasını gerektirip gerektirmeyeceği meselesinde, şayet bahis konusu fazlalık peygamberlerde olduğu gibi kemâl mertebesine ulaşmışsa fazladan bir mükellefiyetin sebebi olduğunu (nitekim peygamberlerin diğer insanlardan fazla bazı yükümlülükleri olduğu gibi, onlardan fazla imtihanlara maruz kalmışlardır), böyle bir kemâle erişmemişse teklif açısından farklılık olmayacağını söyler (Sâlimî, *Temhîd*, s. 54).

26 İlk ve ikinci kemâl terimleri için bkz: Kadı Mîr, *Şerh Hidâyeti'l–Hikme*, 56–57; Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1383.

27 John Cottingham, *Akılcılık*, s. 11.

28 John Cottingham, *age*, s. 16.

Bir şey kayıtlanmaksızın mutlak olarak ifade edildiği takdirde, o şeyin kemâl mertebesine hamledileceğini söyleyen ve insanın ilâhî hitapla muhatap ve mükellef olabilmesinin dayanağını alt seviyeden kemâl (ednâ derecâti kemâlihi) olarak tespit eden Pezdevî'nin bu ifadesi, klasik felsefedeki kemâl-i evvel ve kemâl-i sânî (ilk ve ikinci yetkinlik) terimlerini akla getirir.

> "Akılsal uslamlamanın değerine ve önemine inanmak, her ciddi zihinsel araştırmanın ön koşulu"[27]

olduğu için gerek İslâm gerek Batı muhitinde ortaya çıkmış olan her nazarî faaliyet, bu geniş anlamıyla akılcı sayılır. Böylece Zâhirîlik hariç fıkıh, kelâm, nazarî tasavvuf ve felsefe geleneklerinin bu anlamıyla akılcı olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Fakat akılcılık (rasyonalizm), belirli bir felsefî tavrın adı olduğunda, deneyciliğin (ampirizm) mukabili olarak kullanılır. Ampirizm

> "insan bilgisinin doğası ve kökeni hakkında bir savdır; birçok çeşitlemesi ve farklı formülasyonları olmakla birlikte, esas itibarıyla tüm insan bilgisinin nihâî olarak duyu deneyiminden ortaya çıktığı savıdır. Buna karşılık akılcılar, bilginin edinilmesinde duyular yerine aklın oynadığı rol üzerinde durmaktadırlar."

Akılcıların önceliğe bilgi türü, duyusal gözlemden bağımsız olarak elde edilen *a priori* bilgidir.[28] İslâmî ilimler geleneğinde, bilhassa kelâm kitaplarında bilginin kaynakları akıl, duyular ve sâdık haber olmak üzere üç tanedir. Duyular ile sâdık haberin akla bilgi verisi sağladığı, bu verileri idrâk edip anlamlandıran yeti yine akıl olduğu için gerçekte tek bilgi kaynağının akıl olduğu söylenmiş ise de aklın bilhassa vahiy kaynaklı sâdık haber karşısındaki vaziyeti pasiftir. Hususen ahiret âlemiyle ilgili vahyin ortaya koyduğu bilgi karşısında aklın konumu yalnızca bu bilginin imkânını kabul etmekten ibarettir. Bu tarz hakikatler, "aklî" (bu bağlamda "aklın tesis ve inşâ ettiği" anlamında akla dayalı) değilse de "mâkûl"dür.