

Hibbân şunu da hatırlatır: "Düşmanın küçük gören aldanır" (a.g.e., s. 95). Buna benzer bir tavsiye İbn Hazm tarafından da yapılmıştır; ancak o, düşmanı olduğundan daha büyük görmemek gerektiğini de belirtir. İbn Hazm kötümser bir yaklaşımla insanın en acımasız düşmanının yine insanlar olduğunu, diğer bütün zararlı canlılardan korunmak mümkün olduğu halde insanların kötülüğünden kurtulmanın mümkün olmayacağını ifade ederken (*el-Ahlâk ve's-siyer*, s. 80-81) bu görüşüyle, "İnsan insanın kurdudur" özdeyişini hatırlatmaktadır. Esasen İbn Hazm, insanın hiç düşmanı bulunmamasını da bir kusur olarak görmüştür; çünkü ancak meziyetleri olanın düşmanı bulunur. Asıl iyilik düşmanı olmamak değil düşmana hak-sızlık etmemektir. Ayrıca insan kendisinin görmediği, dostlarının da göstermediği kusurlarını düşmanların yergisi sayesinde öğrenip düzeltmek suretiyle düşmanından faydalanmayı bilmelidir (a.g.e., s. 70-80). Düşmanın yergi ve eleştirilerinden faydalanarak ahlâkî gelişmeyi tavsiye eden benzer görüşler İbn Miskeveyh, Gazzâlî gibi daha başka ahlâkçıların eserlerinde de görülür (bk. AYIP).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Dârimî, "Diyât", 2; İbn Mâce, "Menâsik", 56; Nesâî, "Sehv", 19; *Lisânü'l-'Arab*, "adv" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "adv" md.; a.mlf., *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'*, Kahire 1405/1985, s. 370-373; Wensinck, *el-Mu'cem*, "adv" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "adv" md.; İbn Hibbân, *Rauzatü'l-'uḳalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'*, Beyrut 1397/1977, s. 94-99; İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1983, s. 327-342; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer*, Beyrut 1405/1985, s. 70, 80-81; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXVII, 127.



MUSTAFA ÇAĞRICI

## DÜŞÜNME

İslâmî terminolojinin esasını teşkil eden Kur'an-ı Kerim'in çeşitli kelimelerle ifade ettiği ve çok sayıda âyetle teşvikte bulunduğu düşünme eylemi, İslâm kültür tarihindeki entellektüel geleneklere hayat veren ve bu gelenekler içinde çeşitli açıklamaların konusunu teşkil eden insanî bir çabadır.

Arapça'da düşünmeyi ifade eden kelimelerin başında **nazar**, **tefekür**, **tedbür**, **i'tibâr** ve **taakkul** (akıl) gelmektedir. Asıl anlamı "gözle bakmak" olan nazar, "kalp gözüyle bakmak, düşünmek" mâ-

nasında kullanıldığı gibi "bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazarî araştırmalarda bulunmak" anlamına da gelir. **Fıkr** kökünden türeyen tefekkür de aynı anlamdadır (*Lisânü'l-'Arab*, "nızr", "fkr" md.leri). Buna göre nazar ve tefekkür "bir işin âkibeti konusunda düşünmek", tedebbür ise "bir işin sonucunu başından hesap etmek" anlamına gelir. Aynı kökten gelen **tedbîr**, tedebbürün sonucu olarak "gereken önlemi almak" demektir. **i'tibâr**ın da tedebbürle hemen hemen aynı mânâyı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Düşünme, tedebbürde olduğu gibi geleceğe değil de geçmişe yönelikse **tezekkür** adını alır ve "hatırlama, anma" anlamına gelir. Zikir ve tezekkür sözlükte aynı anlamdadır ve "hem lisan ile anma hem de kalp ile hatırlama, akıldan geçirme" demektir (a.g.e., "dbr", "abr", "zkr" md.leri). "Akletmek" mânasındaki akıl masdarı "teorik ve pratik meseleler üzerinde düşünmek" anlamında kullanılmaktadır. Buna göre akıllı kişi, tutarlı bir şekilde düşünen ve tutkulara karşı kendisini kontrol edebilen kimse-dir. **Ma'kul** ise "akılla kavranan şey" demektir. İsim olarak akıl kalp ile aynı anlama gelir ve insanı, düşünemeyen canlılardan farklı kılan temyiz gücünü ifade eder. Bir şeyi akletmek onu anlamaktır. Bir kimsenin akleden bir kalbi olduğundan söz edilirse bundan onun anlayışının yerinde olduğu sonucu çıkar. Dil bilgileri akıl ile kalbi (fuâd) özde saymışlar ve kalp kelimesinin geçtiği deyimlerde bu kelimeyi akıl olarak anlamakta tereddüt etmemişlerdir (a.g.e., "akl", "klb", md.leri). Düşünmeyle ilgili anlamlar taşıdığı için **teemmül** ve **re'y** kelimelerini de bu terimler grubuna katmak gerekir. Teemmül, "bir nesne hakkındaki düşüncüyü zihinde yoğunlaştırma" demektir. Re'y (veya rü'yet) ise tıpkı nazar gibi hem gözle hem de kalple (akılla) bakıp görmek anlamına gelir. İnsanda bu gözlemler sonucunda oluşan fikrî kanaate de (itikad) re'y denir (a.g.e., "eml", "re'y" md.leri).

Kur'an-ı Kerim'de düşünme eylemini ifade eden bu terimlerin kullanılışı yukarıdaki anlamlarından önemli bir farklılık arzetmez. Bu sebeple asıl vurgulanması gereken şey Kur'an'ın, düşünmeye verdiği önemin yanı sıra düşünmenin biçimi, hareket noktaları ve gayesi hakkındaki telkinleridir. İnsanı düşünmeye sevk ve teşvik eden çok sayıda âyete topluca bakıldığında düşünmenin önemli bir kulluk görevi, bir ibadet

olduğu sonucuna varılabilir. Düşünmenin konusu ise başta bizâtihi Kur'an'ın mesajı olmak üzere bu mesajın aydınlatıcı ve yol gösterici ışığı altında Allah-âlem, âlem-insan, Allah-insan ilişkisidir. Kur'an'ın, kâinatı ve insanı belli bir yaratılış sürecinde ve süreklilik arzeden ilâhî yasalar çerçevesinde anlamlandırarak, insanı var oluşun ilâhî kanunlarına paralel olarak doğru bilgi ve doğru eylemin gereklerine uygun şekilde yönlendiren âyetleri, düşünmenin konusunu kendiliğinden belirlemektedir.

"Göklerin ve yerin melekûtu hakkında düşünmezler mi?" (el-A'râf 7/185); "Bakıyorlar mı deveye, nasıl yaratılmış!" (el-Gâşîye 88/17) meâlindeki âyetlerde "bir şey hakkında düşünmek" ve "bir şey hakkında gözlemlenmek" anlamları ile nazarî çabanın önemi açıkça vurgulanmaktadır. Bu çabanın gözlemlenmeyi birleştiren özelliğine Kur'an terminolojisiyle uğraşanlar işaret etmişlerdir (bk. Râgıb el-İsfahânî, "nızr" md.).

Kur'an'da düşünmenin anlamına en çok yaklaşan terimler tefekkür ve akıldır. "Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gündüzle gecenin ardarda gelişinde akıl sahipleri için âlâmetler vardır. Onlar ayakta, otururken ve yaslanırken Allah'ı zikredip göklerin ve yerin yaratılış hakkında tefekkür ederler" (Âl-i İmrân 3/190-191) meâlindeki âyette akıl sahipleri, Allah inancıyla fikrî araştırmayı bir arada götüren, entellektüel faaliyetlerini tezekkür ve tefekkürün birini takip ettiği ve bütünülediği bir aklı yapıyla gerçekleştiren insanlardır. Ayrıca zikir, dille anmaktan ziyade Allah'ın hayranlık uyandırıcı kudret belirtilerini tefekkür ve teemmüle dalmak, bu âlâmetlerin Allah'ın kudretini hatırlatıcı tesiriyle düşünmeye koyularak Allah bilinciyle dolmaktır. Göklerle yerin yaratılışı, yani kozmosun oluşumunu gösteren âyetlerle gündüz ve gecenin ardarda geliş, yani onda süreklilik arzeden düzeni gösteren âyetler üzerinde tefekkür, bu düzenin yaratıcısı olan Allah'ın âleme tasarruf ettiği isimleri hakkında tezekkürle bütünlüşmelidir. Böylece Kur'an'da teşvik edilen kozmolojik araştırmalar, sebep ve gaye fikri açısından metafizik ilkelerinden mahrum bırakılmamış olacaktır (Elmalılı, II, 1258-1261; V, 3611).

"Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün ardarda gelişinde... akleden bir topluluk için âyetler vardır" (el-Bakara 2/164); "İşte böylece Allah ölüyü diriltir ve size belki ak-

## DÜŞÜNME

ledersiniz diye âyetlerini gösterir" (el-Bakara 2/73); "Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki akledecek kalpleri ve işitecek kulakları olsun" (el-Hac 22/46) vb. birçok ilâhî mesajda kalp, akletmek ve âyet kelimeleri arasındaki ilişki açıktır. "Delil, alâmet, işaret" anlamına gelen âyet kelimesi Kur'an'da hem olağan ve mucizevî kâinat hadiseleri, hem de doğrudan doğruya ilâhî kelâmın muayyen parçaları için kullanılmaktadır. Akletmek de özel anlamda kalbin yani aklın fonksiyonu olarak Allah'ın ilim, hikmet ve kudretini gösteren bu âyetler üzerinde düşünmek ve gerekli sonuçları çıkarmak demektir. Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre akletmek fiilinin özü gözlemden teoriye, duylardan akledilir olana intikaldir ve bu intikal illiyet prensibinin gereklerine uygun şekilde gerçekleşir (bk. İLLİYET). Kur'an'da akletmeye bu yoğun teşvikin hedefi insanoğlunun gözle görülür, elle tutulur duyu planından teorik alana sevkedilmesidir; dolayısıyla Kur'an, hissi mucizelerin delil teşkil ettiği bir imandan ziyade akletmenin, yani ilmi ve fikrî araştırmalarla çözümlemeye Kur'an ve kâinat âyetlerinin delil teşkil ettiği bir iman üzerinde durmaktadır (*Hak Dinî*, I, 564-570).

Kur'an ve kâinat âyetleri ikilisi, "âfâk" ve "enfüs" âyetleri ikilisiyle teyit edilip gözleyen ve düşünen bir özne olarak insan gerçeğini de entellektüel faaliyetin konusu haline getirir: "Onlara hem dış dünyada (âfâk) hem de kendi varlıklarında (enfüs) bulunan âyetlerimizi göstereceğiz ki Kur'an'ın hak olduğu kendilerince sabit olsun" (Fussilet 41/53). Bu tür ilâhî beyanlarda, bir yandan yaratılışın sırası olan kâinat kitabı ile ilâhî kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'an arasında düşünmenin konusunu teşkil etmek bakımından paralellik kurulurken öte yandan âfâk ve enfüs âyetleri ikilisinde düşünen bir özne olarak insanın kendi dünyası ve var oluşuna ait âyetlerle bu enfüsî (sübjektif) varlık çemberini kuşatan dış dünyaya ait âfâkî (objektif) âyetler arasındaki irtibata işaret edilmiş olmaktadır. Sonuç olarak âyet kelimesinin Kur'an, kâinat ve insan gerçeğine ilişkin anlamları birbirini açıklamakta ve bu gerçeklerden birinin göz ardı edilmesinin, düşünmeyi aslı konularının birinden mahrum bırakma neticesini doğurduğuna işaret etmektedir.

İ'tibâr kelimesi de Kur'an'da aklî muhakemenin bir çeşidine delâlet etmektedir. "Düşünüp ibret alın, ey basiret sa-

hipleri!" (el-Haşr 59/2) meâlindeki âyet-te i'tibâr, "gözlenen ve bilinen bir olgu üzerinde fikren yoğunlaşıp oradan, gözlenmemiş olmakla birlikte, mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek" anlamında kullanılmıştır. Kelimenin kökünü teşkil eden *abr* ve *ubûr* (geçmek, katetmek) hep bu zihni intikale işaret etmektedir (Râgıb el-İsfahânî, "abr" md.). Fıkıh âlimlerinin, kıyasın hüccet oluşuna delil olarak bu âyetteki "fa'tebirû" emrini göstermeleri dikkat çekicidir (Elmalılı, VII, 4815-4816; ayrıca bk. Tehânevî, *Keşşâf*, "i'tibâr" md.).

Re'y / rü'yet kelimelerinin de Kur'an'da hem hissi hem de aklî idrak anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Hatta Kur'an terminolojisi bilgini Râgıb el-İsfahânî hissi, hayalî, vehmî ve aklî idrak türleri bakımından (bunlar İslâm psikolojisi disiplininin temel terimleridir) re'y ve rü'yetin tefekkür ve akletmeyle bağlantılı anlamlarını âyetlerden örnekler getirerek açıklamaktadır (bk. *el-Müfredât*, "re'y" md.). Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in, aynı masdardan türeyen "eraeytüm" (gördünüz mü, görmüş gibi bildiniz mi?), "elem tera" (görmedin mi, bilmedin mi?) şeklinde birçok defa tekrar edilen kullanımlarında gözlemin yanı sıra düşünmeye davet iması da sezilebilmektedir.

Bütün bu terimlerin klasik sözlük kitaplarında ve Kur'an'daki anlamları, İslâm düşünce tarihi içinde her ilmi disipline göre farklılıklar arzeden psikolojik ve epistemolojik yaklaşımlara hayat vermiştir. Fıkıhta re'y ve kıyasın metodolojik önemi, kelâmda nazar ve istidlâlin yeri, felsefede burhan metodu denilen ve mantıkî kıyası esas alan nazari ispat şekilleri, tasavvufta yine tefekkür ve rü'yet (müşâhede) terimlerinin şahsî ve derunî bir tecrübeyi yansıttı anlamları, nihayet söz konusu terimlerin modern ilimler bakımından ifade edebileceği mâ-nalar, esaslarını hep bu Kur'an terimlerinin semantiğinde bulmuştur.

Nasları yoruma tâbi tutma metodunun naklî bilgiye muhtevasında olmayan unsurlar katabileceğinden endişe eden, bu sebeple re'y ve kıyasa başvurmayı tehlikeli bulan "ehl-i eser" ile, naklî muhtevayı göz ardı etmemekle beraber onun üzerinde akıl yürütmeyi ve hakkında naslarda bilgi bulunmayan konularda sonuç çıkarmayı sakıncalı görmeyen "ehl-i re'y" arasındaki fıkıh usulüne dair tartışmalar, İslâm düşüncesine ve bilhassa hukuk metodolojisi bakımından büyük önem taşır (bk. EHL-i HADİS;

EHL-i RE'Y). Dinin temel ilkelerine dair hususlarda akıl yürütmenin gereğini vurgulayan kelâm ilmine gelince, esasen bu disiplini mümkün kılan ilmi çabanın nazari düşünce ve akıl yürütme olduğu hemen görülebilir. Kelâm disiplininin teşekkül döneminde Mu'tezile'nin oynadığı belirleyici rol hesaba katıldığında bu akımın düşünme eylemine getirdiği yorum öncelikli önem kazanır. Bu konudaki Mu'tezilî doktrini, *el-Muğnî* adlı hacimli eserinin müstakil bir cildinde (XXII, 533 sayfa) esaslı bir şekilde işleyen Kâdî Abdülcebbar düşünmeyi, yanlışları ele-yip kesin bilgiyi doğuran entellektüel faaliyet olarak görmekte ve bunu bilgi için vazgeçilmez bir yöntem kabul etmektedir. Ona göre düşünme (nazar), akıllı kişinin bilinen bir delilden hareketle bilinmeyen bilgisine ulaşmasıdır. Ancak düşünmenin gerçekleşmesi için ispat konusu olan şey (medül), hakkında alternatif fikirler yürütmeye elverişli olmalıdır. Dolayısıyla düşünme, süjenin düşünülen şey hakkında belli bir metodik şüpheye açık olması demektir. Şu halde nazari inceleme ve ispatın konusu üzerine belirli bir kanaat (itikad) veya zannın bulunması gerekir. Sahip olunan böyle bir kanaat üzerinde delillere dayalı olarak nazari tahlillere girişmek önceki zanları giderecek ve bu kanaati kesinleştirecektir. Kâdî Abdülcebbar'a göre bir konu hakkında zanna dayalı bir itikad veya varsayım üretecek bir kanaat yoksa, yahut o konu hakkında tam bir bilgisizlik söz konusu ise düşünme gerçekleşmez.

Mu'tezile'nin insan fiilleriyle ilgili olarak benimsediği *tevlid* - tevellüd doktrini, bir insan fiili olması sebebiyle düşünmeye de uygulanmıştır. Daha sonra Eş'ariyye'nin zorunlu sebeplilik fikriyle alâkalı gördüğü için reddedeceği bu doktrine göre düşünme fiili sağlıklı şekilde gerçekleştiğinde bilginin zorunlu olarak doğmasına sebebiyet verir. Ancak düşünmenin bilgi doğurabilmesi için sağlıklı (tutarlı ve çelişkiden uzak) olması gerekir. Sağlıklı düşünmenin doğru bilgiyi doğurması ise zihnin kesinlik duygusuyla tecrübe edilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bilgiyi doğuran delil değil düşünme oluşudur. Çünkü delilleri bilmek yalnız başına bilgi doğurmaz. Ayrıca bilgiyi arttıran şey, bu deliller hakkındaki mâlumatın artmasından ziyade onlar üzerindeki düşünce yoğunluğunun artmasındır (Kâdî Abdülcebbar, XII, 95, 144-146).

İtikad-delil-ilim kavramları üçgenine oturtulan düşünme eylemi, modern ifadelerle doğrulama yahut yanlışlamaya açık bir varsayımın yeterli kanıtlarla doğruluğunun ispatlanması durumunda onun teorik bilgi halini almasını sağlamaktadır. Düşünmenin doğru bilgi yerine hata ile sonuçlanmasının sebebi ise bâtil itikad ve taklittir. İtikad veya kanaat temelden yanlışsa ve bu yanlış bir ön yargı olarak körü körüne bağlanılmışsa, onu doğrulamak için girilecek bütün nazarı çabalar yanlış gidermek yerine kökleşmesine yardımcı olacaktır. Çünkü bu durumda düşünen özne daima ön yargılarını destekleyecek mesnetler peşindedir; dolayısıyla aksi delillere rağmen düşünme eylemi kendisinden beklenen fonksiyonu yerine getiremez (a.g.e., XII, 117, 120).

Mu'tezile içinden çıkan ve Selef itikadının temellerini kelâm metoduyla destekleyerek savunan Eş'arî, bu yönetime taraftar olmayan çevrelere karşı, düşünme ve akıl yürütmenin dinî açıdan meşrû olduğunu göstermek amacıyla *Risâle fi istihsâni'l-ḥavz fi 'ilmi'l-keḷâm* adlı bir eser kaleme almıştır. Naklî bilgiler konusunda düşünmeye ve fikrî araştırmalar yapmaya karşı çıkan taklitçi zihniyeti eleştiren Eş'arî kelâmın hareket, sü-kûn, cisim, araz gibi kavramları hakkında nazarı incelemeler yapmayı, sırf Hz. Peygamber'in bunlardan söz etmediği gerekçesiyle sapıklık saymanın kabul edilebilir olmadığını belirtmiştir. Çünkü bu konuların esasları Kur'an'da yer almaktadır. Ayrıca bu meseleler hakkında Hz. Peygamber'e soru sorulmamıştır; eğer sorulsaydı şüphesiz ki cevap verirdi. Bu sebeple tartışma gündemine yeni girdiği gerekçesiyle bu konular üzerinde düşünmeyi bid'at olarak nitelendirmek mümkün değildir (Eş'arî, s. 87-96). Aynı dönemde yaşayan Mâtürîdî de düşünmenin veya nazarı araştırmanın nakledilen haberleri anlamak için gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Esasen haber duyularla kavranabilenler türünden değişile geriye onun anlamı üzerinde düşünmekten başka bir yol kalmamaktadır. Ayrıca Allah Kur'an'da çeşitli konularda aklî deliller getirmekte ve düşünmeyi teşvik etmektedir. Yaratılanlar yaratana delil olduğuna ve yaratılıştaki birçok hikmet bulunduğuna göre düşünmek gerekli bir eylemdir. Nesnelerin duyu ötesi gerçekliği düşünmeyle kavranabilir. Kaldı ki nazarı düşünmenin bilgi sağlayıcı fonksiyonu olmadığını ispat etmek bile ancak nazarı düşünmeyle ka-

bildir (*Kitâbü't-Teveḥîd*, s. 9-11). Eş'arî kelâmcılarından Abdülkâhîr el-Bağdâdî felsefe tarihindeki adlarıyla septik, agnostik ve sofist akımların bu konudaki taklillerine karşı çıkmaktadır. Bağdâdî'nin üzerinde durduğu ana fikre göre hak din çerçevesinde bilgiye götüren yol ancak nazar ve istidlâldir (*Uṣûlü'd-dîn*, s. 6-7, 10-11). Aynı ekole mensup İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise düşüncenin bilgiyi zorunlu olarak doğurduğu şeklindeki Mu'tezilî tevfid doktrinine karşı çıkar. Ona göre düşünce ile bilgi arasında böylesine zorunlu bir bağ yoktur. Sağlıklı düşünme bir engelle karşılaşmadığı ve usulüne uygun olarak gerçekleştiği takdirde bilgiye ulaştırabilirse de ona zorunlu olarak ulaştırmıştır denilemez. Şu halde sağlıklı düşünme bilgiyi zorunlu değil sadece mümkün kılar. Bilme mümkünse ve bunu düşünme eylemi sağlayabiliyorsa nazar ve istidlâl dinen vâcibtir. Çünkü Allah'ı bilmenin gereği hakkında ümmetin ittifakı vardır; bilgi düşünce ile mümkündür; o halde düşünme vâcip olmaktadır (Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25-31).

Kelâm ilminde nazarı düşüncenin gereğini vurgulamak daima önemli olmuş, ancak bu konuyu tartışırken muhatap alınan kesimler değişmiştir. Bu kesimler bazan objektif bilginin imkânını reddeden sofistler, bazan Hint kültürüne mensup bulunan duyumcu akımlar, bazan nazarı düşüncüyü tehlikeli bulan Haşviyye, bazan da Bâtınîler olmuştur. Bilgi problemine büyük önem veren ve *el-Kıstâsü'l-mustaḳîm* adlı eserinde düşünmenin veya akıl yürütmenin temel şekilleri itibarıyla Kur'an'da bulunduğunu, doğruyu yanlıştan ayıran kriterin, beş şekliyle (mîzan) Kur'an'da örneklenildiğini belirten Gazzâlî, doğrunun ölçüsünü mâsum imamın sözlerinde arayan, şahsî görüş ve akıl yürütmenin (re'y ve kıyas) şeytanî bir yol olduğunu ileri süren Bâtınîler'e karşı Allah elçilerinin öğrettiği aklî ölçülerin asıl kriter olduğunu savunmuştur. Gazzâlî bu kriterlerin yalnızca Allah, melekler, kitaplar, peygamberler, mülk ve melekût gibi fizik ve metafizik konularda bilgi sağlamakla veya dinî bilgileri ölçmekle kalmayıp aritmetik, geometri, tıp, fıkıh ve kelâm ilimlerine dair bilgileri de değerlendiren şaşmaz ölçü niteliği taşıdığını vurgulamaktadır (*el-Kıstâsü'l-mustaḳîm*, s. 41-43). Ancak yanlış analogi ve mukayese yöntemlerine dönüştürülmüş re'y ve kıyas anlayışını kabul etmeyen Gazzâlî,

naklî bilgilerin ölçü olarak değerinin akıl karşısında ikinci plana itilmesini de asla tasvip etmemektedir (a.e., s. 94-101). Gazzâlî'nin İslâm düşüncesine en önemli katkılarından biri, düşünmenin önem ve gereğine temas etmekle kalmayıp onun ilmî değerini belirleyecek mantıkî kriterleri tesbite çalışması ve öteden beri belli çevrelerce yabancı kültür ürünü olarak görülüp dışlanan mantık disiplini Kur'an'ın kavram sistemi içinde yeniden yorumlayıp hem din hem de dünya ilimleri için bir düşünce ölçüsü olarak tanımlamasıdır. Onun bu gayreti sayesinde mantık İslâm ilimlerinin bir şubesi olarak benimsenmiştir.

Müteahhirîn dönemi kelâmının sistemleştiricisi olan Fahreddin er-Râzî'ye göre fikir kısaca akli faaliyete geçirmek, onu nesnel gerçekliğe yöneltmektir. Nazar ise bir hükme varmanın formel şartlarını yerine getirmek yani önermeleri düzenlemektir. Düşünmenin bilgiye götüren emin bir yol olmadığını, düşünme ile ulaşılan kanaati doğrulayacak kriterin yine nazarı olduğunu, bunun ise tolojiye yol açtığını, nazarı sonuçların olsa olsa ihtimaliyet ifade edeceğini, nazarı düşüncenin aslında sonucunu önceden içeren analitik önermelerden oluştuğunu ve nihayet özellikle metafizik sahada nazarı incelemenin kesin neticeler vermeyeceğini savunanlara karşı çıkan Râzî, doğruluğu kesin olan önermelerin akıl yürütme sonucu zorunlu olarak doğru neticeler vereceğini, ihtimaliyetin kaynağının akıl değil kusurlu duyu tecrübeleri veya eksik gözlemler olduğunu, metafizik hakikatlerin fizik gerçeklikle ilişkileri içinde tasavvur edilmeleri durumunda bu konuda doğru hükümlere ulaşmanın zor da olsa mümkün olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında düşünme ve akıl yürütmeyi "sonucu bilinen bir problemi çözme" olarak tanımlamak yanlıştır. Aklî analizin problem (matlûb) çözme olduğu doğru ise de sonuç önceden bilinmez. Çünkü deliller, önceden bilinen bir şeyi değil bilinenin hareketle ulaşılacak istenen bilinmeyenini ispatlamaktadır. Râzî'ye göre düşünme fiilinin bilme ile sonuçlanması Allah'ın kudretiyle sağlanan bir eserdir. Kısacası insan düşünür, Allah zihinde bilgiyi yaratır. Tabii ki düşünmenin şekil şartları bir zorunluluk, bir kanunluluk içerir. Bu şartların ilki önermelerin nesnel gerçekliğe uygun olması, ikincisi ise önermelerin düzenlenişinin doğru yapılmasıdır (*Keḷâm'a Giriş [el-Muhassal]*, s. 35-42).

## DÜŞÜNME

İslâm felsefe geleneğinde düşünme psikolojinin bir konusu olarak ele alınmıştır. Ancak zihnî bir süreç olarak düşünme hadisesinin açıklanması, esasen insanın nasıl bildiğini temellendirmeye yönelik olmuş, tıpkı İslâm kelâmcıları gibi veya onlardan daha analitik şekilde düşünme, bilgiye yönelen zihnî faaliyet veya bilme çabası şeklinde kavranmıştır. Modern psikoloji ise bilmeyi felsefenin epistemoloji disiplindeki tartışmalara terkedip düşünmenin bir zihnî süreç olarak nasıl gerçekleştiği meselesiyle kendisini sınırlamıştır.

İslâm felsefe geleneğinde "düşünen canlı" olarak tanımlanan insan akıl sahibi olmakla öteki canlılardan ayrılıktadır. Fârâbî, *nutk* teriminin sözlükteki "konuşma", felsefî terminolojideki "düşünme" şeklindeki anlamlarından hareketle düşünmeyi bir "iç konuşma" olarak tanımlamış, bu sebeple gramerin lisanın mantığı, mantığın da düşünmenin grameri olduğunu ima etmiştir (*İhşâ'ü'l-ülûm*, s. 12, 20).

Düşünme olayını ayrıntılarıyla açıklama ve Ortaçağ'ın ilmi anlayışına uygun teorik bir temele oturtma gayreti, Kindî'den İbn Sînâ'ya uzanan bir felsefe geleneği içinde devam etmiştir. Kindî duyu ve akıl kavramı üzerinde durarak daha ziyade epistemolojik tesbitlerde bulunmaya çalışmış; Ebû Bekir er-Râzî, akıl-tutku zıtlığına dikkat çekerek entelektüel faaliyete ahlâkî bir boyut eklemek istemiş; Fârâbî ise belirgin bir psikolojik modelden hareketle pratik aklın düşünme faaliyeti olan "taakkul"ün, düşünen özne üzerindeki ahlâkî etkilerinin yanı sıra duyular ve akıl arasında köprü vazifesi yapan mütehayyilenin düşünme faaliyetindeki soyutlayıcı rolünü vurgulamıştır.

Düşünme hadisesinin kapsamlı bir psikolojik teori ışığında açıklanışı İbn Sînâ'ya nasip olmuştur. Onun kendisinden sonraki düşünürleri -ünlü muhalifi Gazzâlî dahil- etkilemiş olan melekeler psikolojisinde düşünme, aklın iç idrak melekelerinden olan mütehayyile ve müfekkire gücünü kullanışıyla açıklanmaktadır. Türkçe'deki "düş" ve "düşünme" kelimeleri arasında mevcut irtibatı terminolojik olarak da vurgulayan bu meleke vehim gücü tarafından kullanıldığında mütehayyile, akıl gücü tarafından kullanıldığında müfekkire adını almaktadır. Vehim, hayal (musavvire) gücünde saklanan duyu formlarını mütehayyile aracılığıyla alıp onların faydalı-faydasız, acı

verici-haz verici gibi anlamları hakkında parça parça ve doğrulanmamış yargılardan ibaret sonuçlara varır. Vehmin mütehayyile aracılığıyla gerçekleştirdiği bu tahayyül ile meselâ "sopa" formunun "dayak" anlamına geldiğini geçmiş yaşantılarında öğrenmiş olan bir köpek veya bir çocuk, elinde sopa tutan birini gördüğünde dayak yiyeceği düşüncesine (vehmine) kapılır. Ancak bu tahayyülün vehmin idraki seviyesinde kaldığı ortadadır. Tahayyül ile duyu ve hayal formları maddeden soyutlanmış olsa da maddî gerçekliğinden (alâik, levâhik) tam anlamıyla soyutlanamaz. Dolayısıyla tahayyül seviyesinde soyutlama, soyut ve küllî kavramlara ulaşma anlamına gelmez. Tefekkür anlamıyla düşünme ise aklın müfekkire melekmesini kullanması ile gerçekleşir. Müfekkire, aklın yönetiminde hayal gücünden aldığı duyu formlarını çeşitli kategoriler çerçevesinde soyutlamaya yönelir. Müfekkirenin işleyişi ve faal aklın aydınlatmasıyla (feyz) akıl tikel formlardan tümel kavramlara ulaşır. Bu anlamda düşünme soyutlama çabasıdır. Bu soyutlama çabasıyla nesnelerdeki "bilkuve ma'kûl" denilen bilenebilir aklı gerçeklikler akıl tarafından fiil halinde bilinmiş olur. Soyut ve küllî kavramlar tefekkürün cüz'ilerden çıkardığı kavramlar değildir. Onlar faal akıldan gelir. Ancak insan aklının faal akıl ile itisâli sonucu tikel nesnelerden bağımsız olan ve "bilfiil ma'kûl" denilen soyut metafizik gerçeklikler düşünmeye, ayrıca soyutlamaya gerek olmadan bilinirler.

Buna göre düşünme olayında vehim tahayyül, akıl ise tefekkür eder. Ancak vehmin tahayyüle dayalı bu cüz'î idrakleri hiçbir zaman kesinlik ifade etmez, akıl onların doğru veya yanlış olduğuna hükmedebilir. Çünkü vehim sadece cüz'î duyu formları arasında mütehayyilenin tafsil ve terkîp işlemine dayalı bir irtibat kurar. Dolayısıyla vehim duyu ötesi soyut formları, metafizik kavramları kabule yabancı bir yapıdadır. Oysa aklın tefekkürü tabiatı gereği gerçek bir soyutlama çabasıdır; küllî ve soyut kavramlara, evrensel ve metafizik gerçekliklere bir yöneliştir. Bu çaba ve yönelişin bilmeye sonuçlanması ise bilinenden bilinmeyi çıkarmayı mümkün kılan "orta terim"i (el-haddü'l-evsat) bulmakla olur. Bu açıdan bakıldığında düşünme, bilinenden bilinmeyenin arasını irtibatlandırarak orta terimi aramak, araştırmaktır. Yoğun düşünme ve araştırma sonucu zihinde oluşan problematik, aklı faal

akıldan gelen aydınlanmayı almaya veya başka bir deyişle orta terimin keşfine hazır hale getirir. Aydınlanma gerçekleştiğinde orta terim bulunmuş ve sonuçta bilgiye ulaşılmış olur. Şu halde düşünme, bilgiye götüren yolda gerekli olan fakat kendi başına yeterli olmayan bir şarttır (İbn Sînâ, s. 45, 48, 166-167, 183, 185, 214, 221-222, 234-235).

Özellikle faal akıl öğretisiyle ilgili bazı önemli ayrıntılarda Fârâbî - İbn Sînâ çizgisini eleştirse de genelde onların psikolojik modelini benimsemiş olan İbn Rüşd, daha ziyade felsefî düşünce tarzının meşruiyeti meselesine yönelmiş, Gazzâlî'nin tenkitleriyle itibar kaybına uğrayan felsefî düşünceyi şeriat nezdinde meşrû hatta vâcib göstermeye çalışmıştır. Bu konuya ayırdığı *Faşlû'l-ma-kâl* adlı ünlü eserinde, felsefe ve mantık disiplinleri konusunda nazarî araştırmalar yapmanın şeriat açısından mubah mı, yasak mı, emredilmiş mi olduğunu; eğer emredilmişse bu emrin mendûbiyet mi yoksa vücûb mu ifade ettiğini ortaya koymak istemiştir. Filozofa göre şeriat, "Düşünüp ibret alın, ey basiret sahipleri!" (el-Haşr 59/2) meâlindeki âyetle aklı -veya hem aklı hem şer'î- kıyasa başvurmayı vâcib kılmıştır. Nazar, re'y, tefekkür terimlerinin geçtiği âyetleri de akıl ve nazarî araştırmalara teşvik sadedinde zikreden İbn Rüşd, Haşr sûresinin 2. âyetindeki "i'tibâr" fiilini aklı (felsefî) kıyasa başvurma olarak yorumlar (*Faşlû'l-ma-kâl*, s. 27-30). İbn Rüşd, mantığın kesin sonuçlarına dayalı düşünme anlamındaki felsefî araştırma metoduyla varılan sonuçların gerçeğin ifadesi olduğunu, şeriat da gerçek olduğuna göre bu ikisinin ilke olarak çatışmayacağını vurgulayarak yalnızca felsefî düşünme tarzının şer'an vâcib olduğunu ileri sürmekle kalmaz, sonuçlarının da şeriata uygun olduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 33-35).

Kelâm ve felsefedeki teorik araştırmadan ziyade derunî müşâhedeye ağırlık veren tasavvuf tedebbür, teemmül, tefekkür ve i'tibâr gibi terimlerle ifade edilen düşünme tarzlarını ruhî arınmanın bir yolu olarak görür. İnsanın kendi hali ve âkıbeti üzerinde düşünmesi, ayrıca Kur'an okuyarak onun derin anlamları üzerinde tefekküre dalma (tedebbür), dış dünyanın etkilerinden olabildiğince soyutlanarak ilâhî ve ezeli hakikatler üzerine yoğun biçimde düşünme (teemmül), eşyanın mahiyet, hakikat ve yaratılış hikmeti üzerinde kalbin nuruyla muha-

kemede bulunma, yahut Allah'ın nimetleri üzerinde düşünme (tefekür), dünyanın ve içindekilerinin geçici ve aldatıcı olduğu bilincini besleyen ibret verici düşünme (i'tibâr) gibi fikrî yönelişleriyle tasavvuf, kendine özgü mânevî eğitim yolları çerçevesinde entellektüel faaliyete şekil verir (Hifnî, s. 46; Uludağ, s. 264, 475-476).

Özellikle İbnü'l-Arabî'nin kurduğu, mârifete dayalı tasavvufî gelenekte nesnel gerçekliği gözleme (müşâhede), nesnelerin gerçeğini görme (rû'yet), bunların ardındaki gerçeği bulma (keşf), bu entellektüel (aklî veya kalbî) faaliyetin mârifete ulaşma yolundaki aşamalarını oluşturur. İbnü'l-Arabî'ye göre müşâhede belli bir bilgi veya itikad ışığındaki gözlemdir. Bu sebeple daha önceden sahip olunan kanaat ve itikada göre sonuçları kabul de inkâr da mümkündür. Halbuki rû'yet, gözlenen şey hakkında herhangi bir kanaat veya itikadın söz konusu olmadığı durumlarla ilgilidir. Dolayısıyla gözlenen gerçek inkâr olunamaz. Ancak müşâhede keşiften farklıdır. Çünkü ilki nesnel boyutta kalırcı ikincisi onun ardındaki anlam ve sırları ortaya çıkarır. Bir entellektüel faaliyet olarak müşâhede bilgiye götüren yol, mükâsefe ise bu yolun sonudur (Suâd el-Hakîm, s. 662-664).

Söz konusu müşâhede ve keşif mantığının entellektüel tavırları, İbnü'l-Arabî ekolüne mensup Kâşânî tarafından tasavvufta akıl ile kalp arasındaki farkı belirtecek şekilde akıl, kalp gözü (ayn) ve hem akıl hem kalp gözü ile gerçekleşmesi bakımından belli bir tasnife tâbi tutulmuştur. Aklî tavrın tefekküre dayalı müşâhededesinde yaratılmışlar (halk) apaçık görünür, yaratan (Hak) gizli kalır. Bu tavırdaki gerçek veya Allah, nesnelerin görünen sûretlerine ayna olduğu için sûretler görünür, ayna görünmez. Kalp gözüyle müşâhededesine ise yaratılmışlar yaratıcı gerçeğe ayna olurlar. Gerçek görünür, nesneler görünmez. Nihayet hem akıl hem kalp gözü ile müşâhededesine yaratılmış nesnelerle gerçek birbirini perdelemeyiz. Aynı varlık bir açıdan halk, öbür açıdan Hak olarak gözlenir (Kâşânî, s. 162-163).

Kâşânî'nin bu tasnifindeki aklî müşâhede, tasavvuf yolunun başlangıcındaki tefekkür ve i'tibâra dayalı nazarî hazırlıktır. Yolun ortasında kalp gözü açılan sâlik Allah'tan başkasını müşâhede etmez olur. Çokluk dünyasındaki nesne ve hadiseler düşünme konusu olmak-

tan çıkar; müşâhede kalbi tek olan Allah ile tamamen meşgul etmektedir. Mârifet yolunun sonunda ise ârif her şeyle Allah'ı, Allah ile de her şeyi müşâhede etmeye başlar. Allah'ın hem zâhir hem bâtın, hem evvel hem âhir oluşunun bilincine böylece varılır (Hifnî, s. 244). Bu son aşamada akıl ve kalp gözü, birbirinin düşünme ve görme fonksiyonunu perdelemeyecek tarzda bütünleşmiştir. Bu açıdan tasavvuf entellektüel faaliyeti nazarî incelemeden ibaret görmez; ancak onu gereksiz de saymaz; nazarî araştırma tasavvufî müşâhedenin bir boyutudur. Fakat tasavvuf aklı sadece istidlâlî (discursive) bir düşünme melekesinden ibaret sayar ve mükâsefenin yani metafizik ilkelere nüfuz etmenin gerçek imkânını "kalp gözü" kavramıyla temellendirir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "re'y", "abr", "nızr" md.leri; *Lisânü'l-Ârab*, "nızr", "fkr", "dbr", "abr", "zkr", "akl", "klb", "eml", "re'y" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, "i'tibâr" md.; Eş'arî, *Risâle ft istihsânî'l-havz ft 'ilmi'l-kelem* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1953, s. 87-96; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9-11; Fârâbî, *İhşâ'ü'l-ûlûm*, s. 12, 20; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 95, 117, 120, 144-146; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 45, 48, 166-167, 183, 185, 214, 221-222, 234-235; Bağdâdî, *Üşûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 6-7, 10-11; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 25-31; Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakim*, Beyrut 1983, s. 41-43, 94-101; a.mlf., *Mi'yârü'l-ilm*, s. 27-28; İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl* (nşr. Albert Nader), Beyrut 1973, s. 27-30, 33-35; Fahrreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 35-42; Kâşânî, *İşlâhâtü's-şüfiyye*, Kahire 1981, s. 162-163; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 564-570; II, 1258-1261; V, 3611; VII, 4815-4816; Hifnî, *Muştalahât*, s. 46, 244; el-Mu'cemü's-şüfî, s. 662-664; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 264, 475-476; Tj. de Boer, "Nazar", *İA*, IX, 135-137.



İLHAN KUTLUER

#### DÜVEYHÎ

(الويحي)

İbrâhîm Reşîd b. Sâlih  
ed-Dükkulâvî eş-Şâikî  
(ö. 1291/1874)

Şâzelîyye-Reşîdiyye tarikatının  
kurucusu Sudanlı sûfî.

1228'de (1813) Sudan'ın kuzeyinde Dongola yakınlarındaki Düveyhî kasabasında doğdu. Şâzelîyye tarikatının Mağrib'deki şubelerinden Yûsufiyye'nin kurucusu İbrâhîm Ahmed b. Yûsuf Reşîd'in

(ö. 930/1524) torunlarından. İlk öğrenimini doğduğu yerde yaptıktan sonra Mekke'ye gitti. Şâzelîyye'nin kollarından İdrîsiyye'nin kurucusu Ahmed b. İdrîs'e intisap etmek üzere oradan Arabistan'ın güneyindeki Asir bölgesine geçerek Sabya kasabasına yerleşti. Burada tasavvufî terbiyesini tamamlayan Düveyhî şeyhinin en seçkin halifelerinden biri oldu. Şeyhin vefatından sonra diğer iki halifesi Muhammed Osman el-Mîrganî ve Muhammed b. Ali es-Senûsî ile aralarında hilâfet konusunda meydana gelen görüş ayrılığı sebebiyle Sabya'yı terk ederek Sudan'a döndü. Dongola ve Lüksor'da zâviyeler açarak irşad faaliyetine devam etti. Bir süre sonra tekrar Mekke'ye gidince (1856) hilâfet tartışmaları yeniden gündeme geldi. Anlaşmazlık, Şâbânîyye tarikatına mensup olan Hicaz Valisi Nâmık Paşa'nın aracılığıyla çözümlendi. Ancak tartışmalar sırasında bazı tasavvufî meselelere değişik görüş ve yorumlar getirdiği için Mekke'nin Vehhâbî ulemâsı tarafından sert tepki görüldü ve sapıklıkla suçlandı. Düveyhî bu suçlamaları ikna edici delillerle çürütünce Suriye ve Hindistan hacıları başta olmak üzere çeşitli İslâm ülkelerinden birçok kişi ona intisap etti. Mekke'de bir zâviye kurarak vefatına kadar burada irşad faaliyetini sürdüren Düveyhî'nin ölümünden sonra yerine yeğeni Muhammed b. Sâlih er-Reşîdî (ö. 1909) geçti. Düveyhî'nin temsil ettiği tarikat bu dönemde onun ismine nisbetle Reşîdiyye adıyla anılmaya başlandı. Muhammed b. Sâlih, bir müddet sonra bilinmeyen sebeplerle Mekke'den ayrılıp Somali'ye gitti. Orada bir zâviye kurarak irşad faaliyetine devam etti. Kendisinden sonra yerine Muhammed Gûlîd er-Reşîdî (ö. 1918) geçti. "Somali Mehdîsi" diye tanınan Seyyid Muhammed b. Abdullah Hasan da bu tarikata intisap etti.

Reşîdiyye tarikatında, Düveyhî'nin şeyhi Ahmed b. İdrîs'e nisbet edilen İdrîsiyye'nin âdâb ve erkânı devam ettirilmiştir. Düveyhî'nin vefatının ardından Muhammed b. Sâlih tarikatı Somali'ye intikal ettirmiş ve bundan sonra tarikat Sâlihîyye adını almıştır. Reşîdiyye-Sâlihîyye, bugün Somali'de canlılığını koruyan tasavvufî hareketlerden biridir. Sâlihîler'in Kâdirîler'le sert tartışmalara girdikleri de bilinmektedir (İA, X, 757). Düveyhî'nin halifelerinden birinin oğlu olan Ebû'l-Abbâs ed-Denderâvî Reşîdiyye'yi Mısır'da yaymış ve bu tarikatın Denderâviyye kolunun kurucusu olmuştur.