

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(TEFSİR) ANABİLİM DALI

**KUR'ÂN'A GÖRE AKIL VE AKILCILIĞIN KUR'ÂN
TEFSİRİNE ETKİSİ**

DOKTORA TEZİ

Yasin PİŞGİN

DANIŞMAN
PROF. DR. İDRİS ŞENGÜL

ANKARA/2008

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
<u>GİRİŞ</u>	1
A) ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
B) İZLENEN METOD.....	2
C) KULLANILAN KAYNAKLAR.....	5
D) AKIL KELİMESİNİN KAVRAMSAL ANALİZİ.....	7
1) Terim Anlamı.....	7
2) Ekolcü Akıl Tanımlamaları.....	11
a) Yunan Felsefesinde Akıl.....	11
b) İslâm Düşüncesinde Akıl.....	17
b. 1) Ehl-i Sünnete Göre Akıl.....	17
b. 2) Mu'tezile'ye Göre Akıl.....	21
b. 3) Müslüman Filozoflara Göre Akıl.....	23
b.4) Diğer Ekollerin Akıl Tanımları.....	28

BİRİNCİ BÖLÜM

AKLIN KUR'ÂNÎ KONUMU VE SÜNNETTE AKIL

A) KUR'ÂN'DA AKIL KAVRAMI.....	33
B) AKLIN KUR'ÂNÎ KONUMU.....	35
1) Aklın Değeri ve Görevi.....	35
2) Aklın Sınırı.....	39
C) AKLIN İLİŞKİ BİÇİMLERİ.....	45
1) Akıl-İnsan İlişkisi.....	45
2) Akıl-Vahiy İlişkisi.....	46
3) Akıl-İmân İlişkisi.....	50
4) Akıl-Kalp İlişkisi.....	56
5) Akıl-Gayb İlişkisi.....	61

6) Akıl Vahiy ve Duyular Arasındaki Bilgi İlişkisinin Hiyerarşik Mahiyeti.....	65
D) SÜNNETTE AKIL.....	72

İKİNCİ BÖLÜM

İİÂHÎ BİR METİN OLUŞU BAĞLAMINDA KUR'ÂN'I TEFSİR ETMEDE TEMEL BELİRLEYİCİ İLKELER

A) KUR'ÂN'IN İLÂHÎ OLUŞUNUN UNSURLARI.....	77
1) Nübüvvet Yoluyla İnsanlığa Sunuluşu.....	77
2) Salt Vahiy Oluşu.....	86
3) Mucize Oluşu.....	91
4) Fitrî Akla Hitap Etmesi.....	97
B) KUR'ÂN'I ANLAMADA TEMEL İLKELER.....	101
1) Sünneti Dikkate Alma.....	101
2) Nüzûl Sebeplerini Bilme.....	113
3) Bütünselliği Gözetme	115
4) Müteşabih Faktörünü Dikkate Alma.....	121
5) Sahabenin Konumunu Dikkate Alma.....	129
6) İmân İhlâs ve İtaatin Anlama Üzerindeki Etkisi.....	132
C) KUR'ÂN'I DOĞRU ANLAMAMANIN ÖNÜNDEKİ ENGELLER.....	137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ERKEN DÖNEM AKILCILIK VE KUR'ÂN TEFSİRİNE ETKİSİ

A) ERKEN DÖNEM AKILCILIĞIN TANIMI.....	143
B) GELİŞİMİ VE TARİHİ SÜRECİ.....	147
C) ORTAYA ÇIKIŞ SEBEPLERİ.....	152
1) İç Sebepler.....	152
a) Siyasal ve Sosyal Yozlaşma.....	154
b) Tercüme Faaliyetleri.....	157

c) Coğrafi Genişlemeyle Teolojik Çeşitliliğin Artması.....	161
2) Dış Etkenler.....	164
D) AKILCI TEFSİR ANLAYIŞININ İLK DÖNEM TEMSİLCİLERİ-	
MU'TEZİLE.....	168
1) İ'tizalî Akılcılığın Tarihi Arka Planı.....	171
2) Akılcı Tefsir Anlayışının Kullandığı Temel İlkeler.....	177
a) Adalet.....	178
1) Husun-Kubuh Meselesi.....	180
2) Va'd-Vaid.....	183
3) el-Menziletu Beyne'l-Menziletayn.....	184
4) İyiliği Emretmek ve Kötülükten Engellemek.....	185
5) Kulun Fiilinin Yaratıcısı Oluşu.....	186
b) Tevhîd – Tenzîh.....	193
1) Sıfatların İnkârı.....	194
2) Halku'l-Kur'ân Teorisî.....	198
3) Yorum Metodolojileri.....	216
a) Gaibin Şahide Kıyası.....	216
b) Müteşabihin Muhkeme Hamli.....	219
c) Dil Kurallarını Akılcı Yorumu Uygun Bir Şekilde Kullanma...220	
d) Akıl-Nakil Çatışmasında Aklın Nakle Takdimi.....	223
E) FELSEFÎ TEFSİR.....	229

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GEÇ DÖNEM AKILCILIK VE KUR'AN TEFSİRİNE ETKİSİ

A) GEÇ DÖNEM AKILCILIKIN TANIMI.....	245
B) GELİŞİMİ VE RASYONALİZM – POZİTİVİZM İLİŞKİSİ.....	249
C) ORTAYA ÇIKIŞ SEBEPLERİ.....	253
1) İç Sebepler.....	253
2) Dış Sebepler.....	256
a) Aydınlanma Felsefesi.....	256

b) Oryantalizm.....	262
D) YORUM PRENSİPLERİ.....	267
1) Akla ve Bilime Uygunluk.....	267
2) Sahih Rivayetleri Önemsememe.....	273
3) Sosyal Konjonktörü Önceleme.....	281
E) GEÇ DÖNEM AKILCILIĞIN KUR'ÂN TEFSİRİNDE KULLANDIĞI YAKLAŞIM BİÇİMLERİ.....	282
1) Tarihselci Yaklaşım.....	282
2) Antropolojik Yaklaşım.....	284
3) Hermenötik Yaklaşım.....	292
4) Sembolizm.....	295
F) ERKEN DÖNEM VE GEÇ DÖNEM AKILCILIĞIN BENZER YÖNLERİYLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME.....	299
SONUÇ.....	303
BİBLİYOGRAFYA.....	308
TÜRKÇE ÖZET.....	343
SUMMARY.....	344

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
D.İ.A.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
E.Ü.İ.F.D.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	: Cilt
yay.	: Yayınları
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
M.Ü.S.B.E.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme Eden
nşr.	: Neşreden
bkz.	: Bakınız
bb. bkz.	: Bu Bağlamda Bakınız
drl.	: Derleyen
trkç.	: Türkçesi
çev.	: Çeviren
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
haz.	: Hazırlayan
S.Ü.İ.F.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
der.	: Dergisi
ayrc. bkz.	: Ayrıca Bakınız
İsl. Arşt.	: İslami Araştırmalar
Yük. İsl. Enst.	: Yüksek İslâm Enstitüsü
İsl. Arşt. Der.	: İslami Araştırmalar Dergisi
a.g.e.	: Adı Geçen Eser

ÖNSÖZ

Din insanların, üzerine kaim olarak yaratıldıkları temel fitrattır. Hem dinin sahibi hem de fitratın yaratıcısı Yüce Allah olduğu için dinle fitrat arasında bir paradoks düşünülemez. Çünkü Allah'ın peygamberleri aracılığıyla insanları irşat etmesi demek olan vahiy; akıl ve vicdan gibi beşeri fitratın bütün parçalarına aynı anda hitap eder ve onu bütünsel olarak irşat eder. Dolayısıyla vahiy ne salt akla hitap edip ilahî mesajı rasyonel bir materyale dönüştürür ne de sırf kalbi, vicdanı ve hissiyatı muhatap alıp imânın aklî referanslarını imha eder. Çünkü vahiy yarattığını iyi bilen Allah'ın, ihtiyaçlarına tam tekabül etmesi için beşeriyete lütfettiği ilâhî bir inayettir.

İnsanın dünya ile ahireti, madde ile manayı, akıl ile kalbi, fizikle metafiziği ve ideal olanla realiteyi dengelemesi imkânı ise ancak vahiy iklimi içinde mümkündür. Bu iklim içinde akıl, fitrat içinde taşıdığı ilahî fonksiyonu itibariyle vahiy değerlendireceği için kendisiyle vahiy, dünya ile ahiret, dinle yaşam ve madde ile mana arasında bir çelişki görmez. Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerindeki akıl vahiy uyumu da bu gerçekliğin bir neticesidir. Çünkü vahiy, insana hitap ederken düşünceye belli bir sınır, misyon ve değer atfeder. Dolayısıyla vahyin güvenli ve diriltici atmosferinden uzaklaştıkça insanın fitrî değerleri altüst olur. Başka bir ifadeyle insan, ya kalbi hissiyatına kapılarak ruhbanlaşır ya da aklını ve duyularını ön plana çıkararak deney, gözlem, tecrübe ve beş duyuyla idrak edilemeyen bütün akıl üstü olayları inkâr edip sekülerleşir. Bu aşamadan itibaren insan, vahiyle her karşılaştığında ya onu inkâr eder ya da onu sert aklî yorumlara tabi tutarak rasyonel bir hale getirir. Bu sebeple hem akıl-nakil çatışması hem de vahyin rasyonalize edilmesi, fitri bütünlüğünden koptuğu için parçalanmış bir aklın ürünleridir. Bir de bu aklın karşısındaki vahyin ilahî sahihliğini kaybetmiş olduğunu düşündüğümüzde bu rasyonel tavır alışın, pozitivist bir materyalizme dönüşmesi de kaçınılmazdır.

Bu mana ekseninde akıl-din çatışmasının en sistematik tecellisi olan ve usture ve safataları din olarak sunan Yunan mitolojisine tepki mahiyetinde gelişen Yunan akılcılığı, aynı zamanda vahyin imkânı ve anlamı üzerine de yıkıcı tenkitlerde bulunmuş ve vahye karşı aklı, dine karşı felsefeyi, Tanrı fikrine karşı da insanı tahkim ve takdim etmiştir. Bu anlayış, fütuhât hareketleriyle artan teolojik çeşitliliğe

ve itikadî, sosyal ve siyasal dejenerasyona esaslı bir çözüm geliştirmek için felsefi medreseler ve tercüme faaliyetleri aracılığıyla İslâm düşüncesine de geçmiştir. Özellikle Mu'tezile ve Meşşâi filozoflarda, akıl-nakil çatışmasında akla göre vahyi yeniden yorumlamak şeklinde tecelli eden bu akılcılık, Ebu Bekir er-Razî ve İbn Ravendî gibi akılcılarda ise vahyin açıkça inkârı gibi en uç neticesini doğurmuştur.

Akıl-din çatışmasının ikinci tecellisi ise akılı ve insanı hiçleyen kilise dogmatizmine karşı aydınlatma felsefesiyle gerçekleşmiştir. Bu akılcılığın oluşumunda İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Meşşai filozofların yer alması ve bu akılcılığın son dönem İslâm modernizmine ilham kaynağı olması, hem batı hem de İslâm akılcılığının bütün çağlarda birbirleriyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu akılcılık özellikle 1850'li yıllardan itibaren modernizm talebi ve oryantalist faaliyetler yoluyla İslâm dünyasında güçlü talepler bulmuştur. Böylece ilk dönem akılcılıktaki gibi Kur'ân'ın hem lafzına hem de bütünsel ruhuna aykırı pek çok yorum bizzat Kur'ân'la delillendirilmiştir.

Biz bu çalışmamızda öncelikle aklın kelime ve terim anlamlarını, Yunan felsefesinin, İslâm filozoflarının, Mu'tezilenin ve kısaca Ehl-i Sünnet, mutasavvıflar ve Şia'nın akıl tanımlarını incelemeye çalıştık. Daha sonra akılcı tefsîr ve te'vil anlayışını bilimsel bir üslupla değerlendirebilmek için; I. Bölümde aklın Kur'ânî konumunu (sınırını ve görevini), akıl-vahiy, akıl-kalp, akıl-imân ve akıl-bilgi ilişkilerini incelemeye gayret ettik. Bu noktada sünnet-i seniyyede akla atfedilen anlam ve misyonu da bir katkı mahiyetinde ele aldık. II. bölümde Kur'ân'ı sıradan beşerî metinlerden ayıran alamet-i farika vasıflarını ve sıra dışılık unsurlarını incelemeye çalıştık. Bu bağlamda onun nübüvvetle insanlığa sunuluşunu, Hz. Peygamberin vahyin anlaşılmasındaki konumunu, onun lafız ve mana ile mucize oluşunu ve Kur'ân'ın anlaşılmasında sebab-i nüzûlün, bütünselliğin, müteşabih faktörünün ve vahye imân ve itaatin, vahyi doğru anlama konusundaki katkılarını incelemeye çalıştık. Bundan sonra III. Bölümde ilk dönem akılcılığın İslâm dünyasına giriş sebeplerini, yorum metodolojisini ve neticelerini Mu'tezile ve Meşşailer özelinde değerlendirdik. IV. Bölümde ise yine aynı şekilde geç dönem akılcılığın ortaya çıkış sebeplerini, yorum usûllerini ve örneklerini ortaya koymaya gayret ettik

Bu çalışmamızın oluşumunda hiçbir zaman yardım ve ilgisini esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. İdris ŞENGÜL'e ilgi ve katkılarından dolayı şükranlarımı arz ederim.

Yasin PİŞGİN

Ankara-2008

GİRİŞ

A) ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ:

“Kur’ân’a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur’ân Tefsîrine Etkisi” isimli bu çalışmamız ilk felsefi tercümelerin İslâm düşüncesine girdiği Hicri II. asırdan günümüze kadar süregelen rasyonalist anlayışların Kur’ân yorumuna olan etkilerini genel karakterleri itibariyle incelemeyi amaçlamaktadır.

Hz. Peygamber Allah’ın kendisine verdiği risalet misyonunun ona sağladığı geniş yetkilerle gayr-ı metluv vahiy bağlamı olarak Kur’ân’ın mücmel ve muhtasar olan ayetlerini gerek söz ve fiil gerekse takrirlerle açıklamıştır. Böylece Allah’ın kendisine verdiği hikmet ekseninde ortaya koyduğu nebevi öğretisi ve yaşam sistemiyle Hz. Peygamber, külli karakterli olan Kur’ân naslarının beşeri anlam seviyesine göre açılımını yapmış ve nasları bizim anlama seviyemize çekmiştir. Bu bağlamda hepimize şamil genel geçer felsefenin üzerinde bir vasfa sahip bir akılla muttasıf olan Hz. Peygamberin sünneti, Kur’ân’ın öz ve evrensel açılımıdır. Dolayısıyla onun açıklamaları, yorumlar hiyerarşisinin en üst basamağında olup evrensel karakterli bir bağlayıcılık vasfına sahiptir.

Müslüman coğrafyanın kültürel ve siyasi hâkimiyet alanlarının genişlemesiyle meydana gelen bir medeniyetler buluşması, diğer medeniyetlerin özellikle de Yunan felsefî metodolojisinin Kur’ân’ı anlamada etkin ve alternatif bir yorum projesi olarak algılanmasına ve nebevi karakterli yorumsal metodolojinin akıl ekseni bir şekilde rasyonalize edilmesine neden olmuştur. İ’tizâlî hareketle başlayan bu farklılaşma, söz konusu dönemden itibaren farklı tonlarda ve versiyonlarda değişken nitelikli bir etkinlik gücüne sahip olarak günümüze kadar devam etmiştir. İşte biz bu çalışmamızda, aklın Kur’ânî statüsünün ışığında, vahiy harici yapılanma sergileyen anlayışların Kur’ân yorumundaki izdüşümlerinin yorumsal değerlerini incelemeyi amaçlamaktayız.

Allah’ın insana en önemli lütfü olan akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran ve onu yeryüzünde, sonunda ceza ya da ödülün gerçekleşeceği bir deneme sürecine ehil kılan bir alâmet-i fârikadır. Kur’ân’da isim olarak geçmemekle birlikte defaatle vurgulanan akletmek ve türevleri Kur’ân’ın muhataplarından dinamik ve üretken bir akli aktivite istediğinin açık göstergeleridir. Kur’ân’a baktığımızda koordinatlarını

vahyin belirlediği bir akli aktivite yapısı göze çarpmaktadır. Bu belirlemeyle Kur'ân, insanı mikrodan makroya çok geniş bir bağlamda kozmosu düşünmeye teşvik etmekle birlikte insanın zayıf bir varlık oluşu dolayısıyla aklın da sınırlı bir güce sahip olduğunu da önemle vurgular. Ancak, aklın bu konumu, dine rakip olarak hakikatin bilgisine vahyi dikkate almadan ulaşmayı hedefleyen epistemolojilerin oluşturduğu akıl anlayışıyla değişime uğradı. Bu rasyonel karakterin oluşumunda, adeta bir mitoloji haline gelen muharref din anlayışlarının, insanların hakikate ulaşma gayretlerini ve arzularını tam olarak karşılayamaması, bu yetersizliğin ise hakikati akılcı bir tavırla bulma konusundaki felsefi kıpırdanışları tetiklemesi etkili olmuştur. Fetih hareketleriyle İslâm coğrafyasına dâhil olan felsefî medreseler ve tercüme faaliyetleri bu akılcılığın İslâm düşüncesine de girmesine neden oldu.

Bu akılcılık, İslâm düşüncesinde seküler ve rasyonel katılığını belli oranlarda yumuşatmasına rağmen ayetlerin lafızlarını gölgede bırakacak şekilde idealize edilmiş bir akli merkeze alan bir tefsîr metodunun oluşumuna sebep oldu. Bu anlayışı özellikle Mutezilenin ve Meşşâî akılcıların Kur'an ayetlerine getirdikleri akılcı yorumlarda görmek mümkündür. İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinden itibaren bazen etkin bazen de pasif bir şekilde varlığını sürdüren akılcı hareket, son dönemde ehl-i Kur'ân ekolüyle tekrar büyük bir dinamizm kazanmış ve onsekizinci yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren oluşturmaya başladığı akılcı paradigmayla birlikte İslâm düşünce dünyasındaki teolojik gündemi belirlemede sürekli olarak etkin bir konuma sahip olmuştur. Dolayısıyla akılcılığın yorum tarihinde işgal ettiği alanın genişliği ve gündem belirleyicilik gücü bakımından yorumlarının önemi, çalışmamızın da önem seviyesini gösteren en önemli parametrelerdir.

B) İZLENEN METOD:

İnsan sorumlu bir varlıktır. Onun sorumluluğu ise akıllı bir varlık olmasıyla yakından ilgilidir. İnsanın akıl sahibi oluşunu göz önünde bulunduran vahiy, şahadet âlemindeki pek çok delil üzerinde düşünmesini insana emretmiş, bu deliller üzerinde düşünüp imân edeni de övmüştür. Vahiy anlama ve yorumlama konusunda akli alabildiğine kriter alan tefsîr anlayışları, bu yaklaşımlarını meşrulaştırmak için, Kur'ân'ın akletmeyi ve tefekkürü teşvik eden ayetlerini delil olarak getirmişlerdir. Öyleki Abbasiler döneminde tercüme faaliyetleriyle İslâm düşüncesine iyiden iyiye giren Yunan akılcılığı dahi, Kur'ân'ın tefekkürü teşvik edici söz konusu ayetlerinin

kapsamına dâhil edilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın akıl-vahiy, akıl-gayb ve akıl-imân ilişkileri için akla uygun gördüğü değeri, sınırı ve misyonu ihlal etmiş bir akılcılık, Kur'an ayetlerini yoruma tabi tutmaya başlamıştır. İslâm dışı kültürel kodlar içeren bu akılcılığın tefsîr faaliyeti ise bir akıl-vahiy çatışmasının mimarı olmuştur.

Konu itinayla incelendiğinde ortaya çıkacaktır ki; vahiyle bir çatışma alanı oluşturan akılcılık Yunan felsefesinin özellikle de Aristo akılcılığının derin izlerini taşır. Bu nedenle biz bu çalışmamızda öncelikle Yunan akılcılığının temel karakterini ve onun İslâm düşüncesindeki güçlü takipçileri olan Mu'tezilî ve Meşşâî bilginlerinin akıl tanımlarını incelemeye çalıştık. Bu inceleme İ'tizâlî ve Meşşâî akılcılığının İslâm dışı referanslara sahip oluşunun ve akılla çatışması dolayısıyla Kur'ân ayetlerini te'vil edişinin Yunan akılcılığıyla bağlantılı olduğunu ifade sadedinde büyük önem taşımaktadır. Söz konusu akılcı tefsîr anlayışının geliştirdiği metod ve yorumların meşruiyet bakımından konumunu belirlemek için ise aklın konumunu, sınırını, görevini ve akıl-vahiy, akıl-imân ve akıl-gayb ilişkilerini Kur'ân ayetleri perspektifinde incelemeye çalıştık. Bunun için öncelikle söz konusu konu başlıklarını dikkate alarak Kur'ân'ı baştan sona bir okumaya tabi tuttuk ve söz konusu ayetleri tespit etmeye çalıştık. Bu ayetleri ilgili konu başlıklarına tasnif ettikten sonra gerektiğinde tefsîr kitaplarına başvurarak Kur'ân'ın vafsettiği aklın fonksiyon ve konumunu ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda sünnette akla yüklenen misyon ve fonksiyonları da konuyu netleştirmemize yardımcı olması için ele almaya çalıştık ve muteber hadis kaynaklarında aklın önem, sınır ve değerinden bahseden rivayetleri –gerektiğinde hadis şerhine ilişkin kaynaklara müracaat ederek– incelemeye gayret ettik. Özellikle bu bölümdeki tespitler akılcı tefsîr anlayışının idealize ettiği aklın ve aklılığın Kur'ân'a uygun olup olmadığını belirlemede oldukça önemli bir konuma sahiptir.

Konunun işleniş merhalelerinde görüleceği üzere akılcılık hangi çağda ortaya çıkarsa çıksın benzer özelliklerle karakterize olmuştur. Örneğin ayetleri serbest bir şekilde yoruma tabi tutabilmek için hadis ve sünneti göz ardı etmiş ve peygamberi adeta bir iletici, Allah'ın muciz kelamı olan Kur'ân'ı da sanki sıradan bir beşerî metin gibi telakki etmiştir. Bu bağlamda akılcı tefsîr hareketi belki sadece beşerî metinler için uygun olabilecek bir anlama metodolojisini Kur'ân'a da tatbik etmiş ve

ayetleri –lâfzî delaletlerini hiçe sayarak– tahrif derecesinde tefsîr ve te’vile tabi tutmuştur. Bunu yaparken de çoğu zaman ayetlerin iniş sebepleri, bütünsellik ve müteşabih faktörü gibi Kur’ân’ın anlaşılmasında dikkate alınması gereken pek çok hususu göz ardı etmiştir. Çünkü söz konusu kriterler Kur’ân’ı salt akla göre anlamak isteyen akılcı tefsîr hareketine bir ayak bağı niteliği taşımaktadır. Bu sebeple biz Kur’ân’ı sıradan beşerî metinlerden ayıran alamet-i farika vasıflarını da kısaca vurgulamayı konunun açıklığa kavuşması açısından önemsedik. Bu bağlamda peygamberin vahyin doğru anlaşılmasındaki rolünü, Kur’ân’ın insanın fitratına hitap eden Allah’ın “mucize” kelamı olduğunu ve onun ancak sünnet ve sahabe telakkilerini dikkate alma, nüzûl sebeplerini bilme, müteşabih ayetlerinin fevkal akıl mahiyetlerine imân etme ve bütünsel olarak Kur’an’ı değerlendirme gibi kriterlerle doğru bir şekilde anlaşılabilceğini ifade etmeye çalıştık. Aklın her türlü öznellikten kurtulmuş bir şekilde vahyi doğru anlayabileceğini iddia eden akılcı tefsîr hareketinin bu iddiasının yanlışlığını ifade sadedinde, sağlıklı anlamanın önündeki psiko-sosyal ve kültürel etkenleri izah etmeye gayret ettik. Konunun bu bölümünü incelerken mümkün olduğunca ilk dönem tefsîr, hadis ve tefsîr usûlü kaynaklarından istifade etmeye gayret ettik.

Kur’ân’ın idealize ettiği aklın önemini, sınırını ve görevini ortaya koyup Kur’ân’ın sıradan bir kitap olmadığını kendisine ait anlaşılma hususiyetlerinin olduğunu ve ancak bu özellikleri dikkate alındığında Kur’ân’ın doğru anlaşılabilceğini ifade ettikten sonra, akılcılığın yorum usûlünü ve bu usûlle ayetler üzerinde yaptığı tefsîrlerin oluşturduğu sorunları, örnekler vererek ortaya koymaya çalıştık. Öncelikle akılcılığı, ortaya çıkış zamanı, karakteri ve vuku buluş sebepleri bakımından iki bölüme ayırmayı uygun bulduk. “İlk dönem akılcılık” olarak isimlendirdiğimiz ve Mu’tezile ve Meşşâîler ekseninde yoğunlaştığımız “III. Bölüm”de söz konusu akılcılığın özelliklerini, gelişimini, tarihi sürecini, ortaya çıkış sebeplerini, adalet ve tevhid ilkeleri ekseninde Kur’ân ayetlerine getirdikleri yorumları incelemeye çalıştık. Bunun yanında ilk dönem akılcıların yorum ilkelerinden olan “Gaibin şahide kıyası, Müteşabihin muhkeme hamli ve Akıl-nakil çatışmasında aklın nakle tahkim ve takdimi” gibi metodolojik unsurları da örnekleriyle birlikte incelemeye gayret ettik. Konunun bu bölümünde özellikle

Mu'tezile'ye ait ilk dönem eserlerden, "Milel ve Mezâhib" kitaplarından ve mümkün olduğunca Meşşâî akılcıların kendi eserlerinden istifade etmeye çalıştık.

"Geç Dönem Akılcılık" olarak ifade ettiğimiz bölümde ise kilise dogmatizmine bir başkaldırı mahiyetinde gelişen Aydınlanma akılcılığının 1850'li yıllardan itibaren İslam düşünce dünyasında oluşturduğu akisleri ve bunların Kur'ân tefsîrindeki etkilerini ele almaya gayret ettik. Bu bağlamda geç dönem akılcılığın tanımını, ortaya çıkış sebeplerini ve özellikle aydınlanma akılcılığıyla olan irtibatını ortaya koyduktan sonra "Akla ve bilime uygunluk, sahih rivayetleri önemsememe ve sosyal-cari konjonktürü önceleme" gibi prensipleri göz önüne alarak ayetlere getirdikleri tefsîrleri inceledik. Özellikle son dönem akılcılığın Kur'ân'ı rasyonalize etmede kullandığı "tarihselcilik, hermenötik, sembolizm ve antropolojik yaklaşım" gibi yardımcı disiplinlerin Kur'ân'ı aklî bir usûlle tefsîr etmede nasıl kullanıldığını açıklamaya çalıştık. Konunun bu merhalesini ele alırken geç dönem akılcılıkla erken dönem akılcılığın ortak yönlerini de mümkün olduğunca tespit etmeye gayret ettik. Bölümün materyalini oluştururken aydınlanma felsefesine dair eserlerden ve son dönem akılcıların bizzat rasyonel tefsîr örneklerini verdikleri kendi eserlerinden istifade etmeye çalıştık.

C) KULLANILAN KAYNAKLAR:

Çalışmamızın, aklın kavramsal analizini yaptığımız giriş bölümünde, Firûzâbâdî'nin "*el-Okyanûs*"undan, Cürçânî'nin "*et-Ta'rifât*"ından, Ebu'l-Bekâ'nın "*el-Külliyât*"ından, et-Tehânevî'nin "*Keşşâf*"ından, el-İsfehânî'nin "*el-Müfredât*"ından, Zebîdî'nin "*Tacu'l-Arus*"undan, İbn Manzûr'un "*Lisânu'l-Arab*"ından ve kavram tanımlarına ilişkin diğer ansiklopedik eserlerden istifade etmeye çalıştık. Ekolcü akıl tanımlarında değindiğimiz başlıkları incelerken a) "*Yunan felsefesinde akıl*" bölümünde Weber'in "*Felsefe Tarihi*", Ahmet Arslan'ın "*İlkçağ Felsefe Tarihi*", Bertrand Russel'in "*Batı Felsefesi Tarihi*", Macit Gökberk'in "*Felsefe Tarihi*", Süleyman Hayri Bolay'ın "*Felsefî Doktrinler Sözlüğü*", Ali Selak'ın "*el-Akl fî Mecra't-Târîh*" gibi eserlerden b) "*İslâm Düşüncesinde Akıl*" isimli bölümde ise Macit Fahri'nin "*İslâm Felsefesi Tarihi*", Şemseddin Günaltay'ın "*Felsefe-i Ulâ*", Ahmet Cevizci'nin "*Orta Çağ Felsefesi Tarihi*", De Boer'un "*İslâm'da Felsefe Tarihi*", Abdurrahman Bedevi'nin "*Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*", Muhammed Ammâra'nın "*Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*", Cahız'ın "*Kitabu'l-Hayevân*",

Ali Sami en-Neşşâr'ın “*İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*” gibi eserlerden temel olarak istifade etmeye çalıştık.

“Aklın Kur’ânî Statüsü” isimli bölümde ise akletmeye ve tefekküre vurgu yapan ayetlerinin tespit ve tasnifinde Muhammed Fuad Abdalbaki'nin “*Mu’cem*”inden ve “*Kütüb-ü Tis*”a gibi temel hadis kitaplarından ve ayetleri izahta yer yer temel tefsîr ve tefsîr usûlü eserlerinden istifade etmeye çalıştık. Bunun yanında özellikle son dönemde aklın Kur’ânî konumuna ilişkin yapılmış özel çalışmalardan olan Fatıma İsmail'in “*el-Kur’an ve’n-Nazaru’l-Aklî*”, Nayif Ma'rûf'un “*el-İnsan ve'l-Akl*”, Yusuf Şevki Yavuz'un “*Kur’ân’a Göre Tefekkür*”, Kettâni'nin “*Cedelu’l-Akli ve’n-Nakl*”, İlyas Çelebi'nin “*İslâm Düşüncesinde Akılcılık*”, Abdalbaki Güneş'in “*Aklî Tefsîr Hareketi*” gibi eserlerden de istifade etmeye çalıştık.

Kur’ân'ın ilâhi bir metin olduğunu ve onu doğru anlamada birtakım kriterlerin varlığını ifade etmeye çalıştığımız bölümde ise yine Kur’ân'ın söz konusu ayetlerinden, temel hadis, tefsîr ve tefsîr usûlü kitaplarından istifade etmeye çalıştık. Ayrıca çağdaş çalışmalardan Mevdudi'nin “*Mebâdiu Esasiyyun li Fehmi’l-Kur’ân*”, Yusuf Işıcık'ın “*Kur’ân'ı Anlamada Temel İlkeler*”, Mustafa Ünver'in “*Kur’ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*”, Sebbağ'ın “*Tefsîr Usûlü Araştırmaları*” gibi eserlerden olabildiğince yararlanmaya çalıştık.

Mu'tezile akılcılığının Kur’ân tefsîrine etkisini incelediğimiz bölümde ise Mu'tezile'nin tefsîr anlayışını ifade ederken Kadı Abdulcebbar'ın “*el-Muğni*”, “*Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*”, “*Müteşabihu’l-Kur’ân*”, Zemahşeri'nin “*Keşşâf*” ve Zühdi Carullah'ın “*el-Mu'tezile*” isimli eserlerden istifade etmeye çalıştık. Ayrıca en-Neşşâr'ın “*İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*”, Macit Fahri'nin “*İslâm Tarihi Felsefesi*”, Abdulhalim Mahmud'un “*et-Tefsîru’l-Felsefî fi’l-İslâm*”, Kamil Güneş'in “*Akl ve Nas*” ve Mustafa Öztürk'ün “*Kur’ân'ın Mu'tezilî Yorumu*” gibi eserlerden istifade etmeye çalıştık. Filozofların özellikle de Meşşâî akılcıların Kur’ân tefsîrine ilişkin örnekleri konusunda İbn Rüşd'ün “*Faslu’l-Makâl*”, “*Menâhıcu’l-Edille*” ve “*Tehâfütü’t-Tehâfut*”, Farâbî'nin “*es-Siyase*” ve “*Arâu Ehli’l-Medine*”, İbn Sînâ'nın “*Kitabu’n-Necât*” gibi eserlerden ve Mübahat Türker'in “*Üç Tehâfüt*”, İbrahim Makdur'un “*fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye*”, İlhan Kutluer'in “*Akl ve İtikat*” isimli eserlerinden istifade etmeye çalıştık.

1850’li yıllardan sonra Ehlul-Kur’ân ve’l-Hadis ve Hint Alt Kıtası Tefsîr Ekolüyle baş gösteren son dönem akılcılığı ele alırken Seyyit Ahmet Han’ın “*Tefsîru’l-Kur’ân*”, Gulam Ahmet’in “*Luğatu’l-Kur’ân*”, Muhammed Abduh’un “*Risâletu’t-Tevhid*” ve “*Tefsîru Cüz’i Amme*”, Reşit Rıza’nın “*Tefsîru’l-Menâr*” ve Hüseyin Heykel’in “*Hayâtu Muhammed*” gibi eserlerden yararlanmaya çalıştık. Bunun yanında Muhammed Kutup’un “*Çağdaş Fikir Akımları*”, Mustafa Sabri Efendi’nin “*Mevkifu’l-Akl*”, Aziz Ahmet’in “*Modernizm ve İslâm*”, Baljon’un “*Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*”, Ahmet Yüksel Özemre’nin “*Modernist Akım İçinde Kur’ân Tefsîrleri*”, es-Sebbağ’ın “*Tefsîr Usûlü Araştırmaları*” ve Abdalbaki Güneş’in “*Tefsîrde Akılcı Hareket*” gibi eserlerden azami oranda faydalanmaya çalıştık.

D) AKIL KELİMESİNİN KAVRAMSAL ANALİZİ

1) Terim Anlamı

Yunanca’da “Nous” Latince’de “Ratio” ve “Intellectus”, Grekçe’de “Slectus” ve Türkçe’de “Us” anlamına gelen “Akıl” kelimesi Arapça “a.k.l” sülâsî mücerred fiil kökünden türemiş bir mastardır. Sözlükte “yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, istemek, tutmak, korunmak, sığınmak, bilmek, anlamak, zekâ, bilgi, ruh, düşünce, görüş, nefis-i natıka ve kavrama yeteneği gibi anlamlara gelir.¹

Bir kelimeye izafe edilen anlam boyutu ne kadar genişlerse genişlesin o kelimenin temel anlamı ve filolojik mantığı, izafe edilmiş anlamlarda da kendisini gösterir. Bu açıdan yüzden fazla anlamın kendisine izafe edildiği akıl kelimesinin² orijinal anlamı olan “koruma, gözetme ve engelleme” kelimenin kapsama alanına giren bütün anlamlarda kendini gösterir.³ İnsanın sahip olduğu ayırt edici vasfa akıl

¹ Fîruzâbâdî, Ebû’t-Tâhir, *el-Okyanûsu’l-Basît fî Tercümeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, Dersaadet, Kahire, 1913, IV, 18; Cürçânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, İstanbul, 1300, 151–152; Ebû’l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî, 1992/1412, 212–217; et-Tahânevî, Muhammed b. Ali b. Ali, *Keşşâf-u Istulâhâtî’l-Fünûn*, Kalkûta, 1862, II, 1033–1034; el-İsfehânî, Râgıb Hüseyin b. Muhammed b. Râşid, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Kahire, 1381/1961, 341; İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-‘Arab*, Beyrut, 1990, “Akl” md.; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul, 1304, III, 291–292; ez-Zâvi, Tâhir Ahmed, *Tertîbu Kâmûsi’l-Muhît*, İsa el-Bâbî el-Halebî Baskısı, II. baskı, 1973, “Akl” md.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Akl” md.

³ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 342.

denmesi de⁴ bu vasfın insanı sapmaktan ve tehlikeye ve helake düşmekten korumasından dolayıdır. İnsanın “âkil” olarak vasıflanmasında, kendini kötülüklerden ve nefsanî arzulardan koruması ve engellemesi göz önüne alınmıştır.⁵ Dolayısıyla akıl kelimesinin izafî anlamlarına yön veren temel mananın da “engellemek” olduğunu söyleyebiliriz.⁶ Örneğin İslâm hukukunda maktûlün varislerine katilin yakınları tarafından ödenen ve adına “akl” ödeyenlere de “âkile” denilen diyetin bu isimlendirilişi, maktûlün velisini katili öldürmekten engellemesi sebebiyledir.⁷ Öyleki konuşamaz hale gelmeye ya da tutuklanmaya “itikal”, düğüm, boğum ve ekleme “ukle”, ipe “ikal”, sığınak ve kaleye “ma’kıl”⁸ hapse ve toplama kampına da “mu’tekal” denmesi de bu temel anlamın dikkate alınması dolayısıyladır.⁹

Bu bağlamda terim olarak insanın sahip olduğu “düşünme, bir düşünceden diğer bir düşünceye intikal etme, delil getirme, tasavvur etme, ilkeler ve düşünceler aracılığıyla bilineni sistematize etme” gibi melekeler bileşkesine akıl denmesi, bu vasıfların olmamaları durumunda insanın cehalet, ahmaklık ve delilik gibi sebeplerle düşeceği olumsuz durumlardan insanı koruması dolayısıyladır.¹⁰ Böylece insan maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getirir, kavramlar arası ilişkiler kurar, önermelerde bulunur, kıyaslar yaparak varlığın hakikatini idrâk edip doğruyu yanlıştan ve iyiyi kötüden ayırır. Yani aklederek kendini kötülüğe maruz kalmaktan (engelleyip) korur. İnsanı diğer varlıklardan farklı kılıcı bir vasıf olan aklın varlığının ilk belirtisi, insanın zararlı olan şeylerden kaçması ve faydalı olan şeylere yönelmesidir.¹¹ Dolayısıyla aklın gerek iyi ile kötünün arasını ayırt etme gerekse düşünme ve delil getirmeyle kaim oluşu sebebiyle, hayvanlara, deli ve çocuklara “âkil” denilmez.¹²

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Akl” md.

⁵ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl” md. T.D.V. *İslam Ansiklopedisi*, II, 238.

⁶ İbn Manzûr, a.g.e., “Akıl” md.; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Zübey Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, 1988, III, 616.

⁷ İbn Manzûr, a.g.e., “Akıl” md.

⁸ Fîruzâbâdî, a.g.a, IV, 18.

⁹ İbn Manzûr, a.g.e., “Akıl” md.

¹⁰ Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lugatı*, Me'ârif Matbaası, İstanbul, 1943, “Akl” md.; Şemseddin Sami, *Kâmûsi Türkî*, Dersaadet, İstanbul, 1317 h, “Akl” md.

¹¹ İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zemmü'l-Hevâ*, Beyrut, 1978, 40; Cürçânî, *Ta'rifât*, 101, Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl” md., T. D., *İslam Ansiklopedisi* II, 238.

¹² İbn Füreke, *Mücerred*, 284.

Bu yeti sayesinde “insan gerek duyular gerekse haberler aracılığıyla aldığı verileri sistematize ederek ileride kullanacağı fikrî bir bünye kurar¹³, delilleri kullanarak fizik ve metafizik âlemi kavrar.¹⁴ Vacib, mümkün ve muhali sebepleriyle idrâk ederek eşyanın hakikatini anlar.¹⁵ Geçmişî hatırlar, şu anı bilir geleceği kurgular.¹⁶ Hatta insan, akli sayesinde müşahedeyle duyum âlemini idrâk ettiği gibi delillerle duyum ötesinin bilgisine de ulaşır.¹⁷ Şöyleki; akıl ontolojik yapısı gereği kâinattaki sebep-sonuç ilişkisine ve duyularla algılanan şehadet âlemindeki derunî incelemelerine dayanarak görünen âleme varlık veren görünmeyen bir var edicinin mevcudiyetini anlar. Akıl soyut olmasına rağmen nasıl ki somut tecelli ve eserlerle varlığını izhar ve ispat ediyorsa, mükemmel tecellilerle dolu olan kâinat eserinin, bir müessirin varlığına işaret ettiği de aşikârdır. Ancak nasıl akıl ile onun eseri arasında bir benzerlik mevzu bahis değil ise kâinat eserinin var edicisi, var olanların hiçbirine benzeyemez. İşte akıl, maddeden soyutladığı kavramlarla eşyanın hakikatini anlayabilme gücüne sahip oluşu sebebiyle görünen eser üzerinde düşünerek görünmeyen bir müessirin var olduğunu anlar.¹⁸ Bu yetenek, kendisine “fitrî akıl” da diyebileceğimiz; vacibin vücûbu (Allah’ın varlığının zorunluluğunu), mümkünün imkânı (Varlığın ezeli olmadığı) ve muhalin imkânsızlığı (bir varlık üzerinde iki var edicinin iştirakinin imkânsızlığı yani tevhiid) ilkeleriyle temellenen bir yapıya sahiptir. Her insanın fitrî mevcudiyetine kodlanmış olan bu yeti şehadeti gayba, mahlûku halîka sevk eden bir bağıdır. İnsanın, kendisini ve varlığı anlamlandırıldığı ve bir yaratıcının var olduğu kanaatine kendisiyle ulaştığı bu vasfa akıl denmesi de yaratılanla yaratan arasındaki “bağ”ı ifade etmesi sebebiyledir.

Aklı devre dışı bırakan bir illet ve arıza olmadıkça her (doğan) insan bu bağ (olan akıl)la dünyaya gelir.¹⁹ Bu her insanda standart olarak var olan tabî, garizî, fitrî

¹³ Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İst., 1997.

¹⁴ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 157.

¹⁵ Hüseyin Kâzım Kadri, a.g.e, “Akıl” md.

¹⁶ es-Semalutî, M. Tevfik, “Kur’ân’a Göre İnsanın Psikolojik Yapısı”, trc. İsmail Durmuş- Hâbil Şentürk, *Yeni Ümit Dergisi*, IV, sy. 2, İzmir, 1995, s. 44.

¹⁷ ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyinî, *Tâcu'l-'Arûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., VIII, 26.

¹⁸ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 151. b.b. bkz. es-Sübkî, Tâcüddin Ebû'n-Nasr Abdülvehhâb, İbn Takiyyuddin, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., s. 42.

¹⁹ el-Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, thk. Mustafa es-Sekâ, İsa el Bâbi el-Halebî Baskısı, Kahire, 1973, s. 20. Ayrıca bkz. Henry C. Link, *Dine Dönüş*, trc. Ömer Rıza Doğrul-Ahmet Halit Kit, İstanbul, 1949, s. 104; Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut, 1991.

ya da vehbî olarak isimlendirilen temel akıldır.²⁰ Düşünme, kavrama, değerlendirme ve tecrübeyle bu temel akıl beslenerek güçlenir. Aksi takdirde de zayıflar.²¹ Ancak bir illet sebebiyle tamamen imha olmadıkça yukarıda açıkladığımız fitrî kodlarını ve bir imtihan sürecinde oluşuna gerekçe olan standart şuurunu her zaman muhafaza eder. Bu bağlamda akıl tabanında vacibin vücûbunun, muhalin imkânsızlığının ve mümkünün imkânının bilgisi olan, tavanı ise zihni yetilerle sürekli beslenip büyüyen bir ilimler bileşkesi ya da kesbî bilgilerin kendisiyle elde edildiği bir öz ilimdir. Dolayısıyla bir insan için “akıllı” dendiğinde asgari de olsa olmazsa olmaz zorunlu bir ilme sahip olduğu anlaşılır.²² Bu bakış açısıyla bilgiyi zaruri (zorunlu) ve tecrübî (mümkün) akli da fitrî (standart) ve kesbî olarak temel bir tasnifle ikiye ayırabiliriz.²³ Bu ayırım bazı bilginlerce daha detaylandırılmıştır. Örneğin; Cürcânî akli heyulanî (pratikte olmayan salt akıl), meleke (zaruriyyatı bilip nazariyyatı bilme istidadı taşıyan akıl) ve bi'l-fiil akıl (nazariyyatla elde ettiği sonuçlarla yeni nazariyyâtlara ihtiyaç duymadan düşünce üreten akıl) olarak üçlü bir tasnife tâbi tutmuş,²⁴ Gazzâlî ise akli “insanları diğer canlılardan ayıran alâmet-i farika olan akıl, temyiz çağına gelmiş olan çocuğun mümkünün imkânını ve muhalin imkânsızlığını ayırt etmesini sağlayan akıl, yaşama meydana gelen tecrübî akıl ve olayların sonuçlarını ve arka planlarını idrâk eden akıl” olmak üzere dörde ayırmıştır. Bu dörtlü tasnifin birincisi aklın kök ve temel anlamı, ikincisi onun yan dalı, üçüncüsü birinci ve ikincinin fonksiyonu, dördüncüsü ise akıldan beklenen nihai neticesidir.²⁵

“Aklın ve akletmenin neliğine ve kapsamına ilişkin mutlak bir epistemik ayrıcalığa sahip olmadığımızdan, bunlara ilişkin bir üst sınır çizmek gibi bir şansımız olmamakla birlikte, önemli ölçüde neyin akıl – dışı veya akledilemeyecek bir şey olduğu konusunda şanslı olduğumuzu söyleyebiliriz. En azından felsefede (mantıkta) düşüncenin temel ilkeleri olarak bilinen öz-deşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi, üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi yasalarla çelişen şeylerin akıl- dışı veya akledilmeyecek

²⁰ Henry, a.g.e, s. 104.

²¹ İbnu'l-Cevzî, *Zemmu'l-Hevâ*, s. 13; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, VIII, 25–26.

²² Şevket Ulyan, “el-Aklu fi'l-İslâm” *el-Mevrid* c. IX, sy. IV, Beyrut, 1981, s. 95; ayrc. bkz. Dağ, Mehmet, “Eş'arî'de Bilgi Problemi”, *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara, 1980; Cüzü, Muhammed Ali, *el-Akl ve'l-Kalb fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1983, s. 40–43.

²³ Ebû Süleyman, Abdülvehhâb, “Devru'l-Akl fi'l-Fıkhi'l-İslâmî”, *Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a ve'd-Dirâsâtu'l-İslâmî*, Mekke, 1977, s. 155.

²⁴ Cürcânî, a.g.e, s. 151–152.

²⁵ Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, trc. Kemâleddin Muhammed Efendi, Dersaadet, İstanbul, 1314, s. 271.

şeyler olduğu ve böylece bu ilkelerin akli bir muhakemenin özünü teşkil ettiğini söyleye biliriz”²⁶. “Aklın ve akletmenin alt sınırı ve böylece ön – koşulu olan bu ilkeler (örneğin, özdeşlik ilkesi veya çelişmezlik ilkesi gibi) açısından baktığımızda İslam’ın en temel inancı olan tevhid inancının bu ilkelerle çelişmek yerine onları en güçlü bir şekilde doğruladığını söyleyebiliriz”.²⁷

Akıl, gerek insanın dünyada var oluş misyonunu tayin eden ilahî bir nimet olarak ona verilmiş zorunlu bilgi ya da fitrî yeti olarak gerekse bu fitrî yetinin kavrama, düşünme ve değerlendirme gibi kabiliyetlerle gelişmesi sonucu elde ettiği malumatlar bütünü olarak ifade edilsin her halükârda ya ilâhî bir vehbiliği ya da beşerî bir kesbiliği ifade etmesi sebebiyle Allah’ın ilmi için kullanılmaz.²⁸

Gerek ahlâkî ve siyasi değerleri ayırt etmek gerekse bilgi nesnesine erişip onu temyiz, tahkik, tahlil ve terkip ederek bilmediklerine kıyas yoluyla ulaşip muhakeme etme yeteneğine sahip olan akıl, aynı zamanda vahye muhatap oluşu, onunla diyaloga girişi ve onu anlama ve açıklaması bakımından akılcılık hareketinin merkezinde bulunmaktadır. Aklın önemi, sınırı, yapısı ve misyonu konusunda oluşturulan akıl tanımları aynı zamanda hem akıl-vahiy ilişkisini hem de aklın vahye muhatap olarak onu açıklama ve anlamlandırma konusundaki yetkisinin mahiyetini belirlediği için gerek antik Yunan düşüncesinde gerekse İslâm düşüncesinde akılla ilgili söz söylemiş ekollerin görüşlerinin incelenmesi, akılcı yorumun fikrî arka boyutunu anlama konusunda önemli bir rol oynayacaktır.

2) Ekolcü Akıl Tanımları

a) Yunan Felsefesinde Akıl

Gerek İslâm Felsefesi ve İ’tizâlî akılcılığa gerekse Aydınlanma Felsefesi ve on sekizinci yüzyıl sonrası akılcı tefsir hareketine ilham merkezi olan Yunan felsefesi, ütöpik temelli anlatıların ürettiği, mitolojik karakterli tanrıların oluşturduğu bir çok tanrılı bir din anlayışının, insan hayatının her alanına müdahil olarak ona özgürce düşünme, karar verme ve yaşama hakkı vermediği hurafelerle dolu bir mistik çağa karşı geliştirilmiş bir refleks mahiyetindedir.²⁹ Bu refleksin geliştiği ortam metafizik

²⁶ Reçber, Mehmet Sait, İslam, “Din ve Çağdaş Durum”, *İslâmiyât* 7 (2004) sayı 4, s.19

²⁷ A.g.m., s.20

²⁸ İbn Füreke, *Mücerred*, s. 284.

²⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir, 1995, 1 vd.

olmaktan çok mitolojiktir. Yani sahil bir vahyin ve dinin değil mütelayilenin ürünleri olan spekülâtif ve şiirsel putların kişileştirilmeleri ve onlara tanrısal heybetlerin atfedilmesiyle ilgilidir.³⁰ Bu tepki başlangıçta seküler bir karakter arz etmemesine rağmen³¹ mitolojiye karşı geliştirilen bu sert tavidan din de nasibini aldı. Öyleki tanrısal anlatılar, statüsünü yavaş yavaş akla deneye ve gözleme dayalı bilgiye devretmeye başladı. Başka bir deyişle lahutî değerlerin temelinin örgütlediği bir ontoloji ve kozmoloji anlayışı, yerini insan merkezli bir anlayışa bıraktı.³²

Bir yandan mitolojik sunumlarla dini irrasyonel bir efsaneye dönüştüren politeist din anlayışı, öte yandan hakikatin idrâkini hislere endeksleyerek akılı dışlayan sofistiklerin salt öznel hakikat anlayışları, hakikatin tespit ve tayini konusunda rasyonel bir kriteri gerekli kıldı. Bu bağlamda Sokrat (ö. 399 M.Ö.) ve Aristo (ö.322 M.Ö.) aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonları üzerinde çeşitli teoriler geliştirerek akılı noksan ve aldaticı bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncüyü temin eden bir unsur olarak ön plana çıkardılar.³³ Öyleki o kendisinin dışında vahiy dâhil hiçbir yardım ve yönergeye ihtiyaç duymaz³⁴ bir yeterlilikte kabul edildi. Böylece kanun, nizam ve tedbir kuvveti anlamlarına gelen ve “Logos” ve “Nous” olarak ifade edilen akıl³⁵ ütöpik mitlere karşı kalkanlaştırılırken tutarsız bir şekilde “Akıl tanrıdan ilk sudûr eden şeydir.” söylemi gibi bir başka mitolojiye isnat edildi.³⁶ Böylece akıl; fizik ötesini, varlığın kaynağını ve ilk yaratılışın nasıllığını vahiyden azade bir şekilde anlama iddiası taşıyan ve Yunanca “Hikmet sevgisi” (Philo Sophia) anlamına gelen felsefeye katalizör oldu.³⁷

Hikmete erişmede aklî ilkeleri gündeme ilk olarak getiren, hakikati salt öznel bir başıboşluğa ve izafiliğe mahkûm eden Sofistiklerle mücadele eden Sokrattır.³⁸ bu bağlamda akılı “insanın nefsinin bilmesi ve tanınmasıyla elde edeceği hikmetin bir

³⁰ Şerif, M.M., *Yunan Düşüncesi*, çev. Kasım Turan, İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde, İnsan Yay., İstanbul, 1990, I, 97.

³¹ Arslan, a.g.e, s. 3-4.

³² Weber Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Erâlp, Sosyal Yay., İstanbul, 1998, s. 39; Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., Ankara, 1996, s. 46.

³³ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl” md., D.İ.A., II, 239.

³⁴ Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nas- Bakillâni ve Kâdı Abdülcebâr'da Kelâmullah Örneği*, İnsan Yay., İst., 2003, s. 157.

³⁵ ez-Zâyid, Muhammed, *el-Mevsu'âti'l-Felsefeti'l-Arabîyye*, Beyrut, 1986, “Akıl” md.

³⁶ Aklın tanrıdan ilk sudur eden şey olduğunu ilk olarak söyleyen Plotinus'tur. Bkz. el-Kindî, Ebû Yûsuf, Yâkub b. İshak, *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İst., 1994, s. 149 vd.; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 239.

³⁷ Nâyif Mahmut Ma'rûf, *el-İnsanu ve'l-Akl*, Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 1995, s. 11.

³⁸ Emin, Ahmet – Zeki Necib Mahmud, *Kıssâtu'l-Felsefeti'l-Yunaniyye*, Kahire, 1957, s. 59, 122.

vasıtası” olarak tanımlar.³⁹ Hikmete sübjektif yollarla ulaşma iddiasını taşıyan Sofistiklerle mücadele eden Sokrat’tan sonra Eflatun da bir öznelci karşıtı olarak zihindeki her külli idrâkin harici bir gerçekliğinin olduğunu ifade etmiştir. O, duyuların irfan için yeterli olduğunu savunan Sofistlere “O halde hayvanların hepsi duyu sahipleri olduğuna göre arif midirler?” sorusunu sorar.⁴⁰ Sokrat’ta olduğu gibi onun felsefesinde de ölüm sonrası yaşamla ilgili söylemler vardır. O insanın ruh ve cesetten oluşan bir varlık olduğunu, ruhun cesetten önce yaratıldığını, cesedin yok oluşundan sonra da varlığını sürdürdüğünü ifade eder.⁴¹ Yine O bilginin kökeninin ruhta mevcut olduğunu ancak ruhun bedene girişiyle bu bilgilerin bilinçaltına itildiğini ve yaşam süresi içinde hatırlandığını ve bu hatırlama ile de insanın sabit hakikatler (ideler) âlemiyle sürekli irtibat halinde olacağını ifade eder. Bu irtibatın varlığının devamı ise özel anlamların (el-Me’âni’l-Hassa) ve cüz’iyyatın düşünülmesiyle gerçekleşir. Çünkü bunlar ezeli ve sabit hakikatlerin şahadet âlemindeki izdüşümleridir.⁴² Eflatun aklı, nefis ve ruhla özdeş bir anlam çerçevesinde değerlendirir. Ona göre akıl hem şehvet ve gazap gibi duygulara hem de yüce âleme yönelebilmeye eğilimi taşıyan ruha ev sahipliği yapmaktadır. Ayrıca onun devlet prototipi içinde halkı; işçiler, askerler ve aklını kullanan aristokratlar olarak üçe ayırması daha sonra genelde felsefenin özeldede İslâm felsefesinin en temel söylemlerinden biri olan “avam-havas” ayrımının da temelini atmıştır.⁴³

Aristo ise aklı, nefsin bir fonksiyonu olarak görür. Hatta ebedî olan ruhun ve onun fonksiyonu olan aklın bedenden ayrı olmasının gerektiğini ifade eder. Bu bakımdan aklın bedene karşı aşikâr bir üstünlüğü söz konusudur. Akıl nefsin bütün yetilerine galip ve üstün bir fonksiyona sahiptir. O insana dış dünyadan gelen tek ilahî vergidir. Dolayısıyla ona göre akıl, bizde tam bir var oluşla meydana gelen, fesada uğramayan ve bedenden bir parça olmayan bir hususiyete sahiptir.⁴⁴

Aristo bilgiye ulaşmanın idrâkle başladığını daha sonra varlığın suretini algılamayla devam ettiğini, algılamayla oluşan edinimlerin hafızaya, hafızadan da

³⁹ Nâyif, Ma’rûf, a.g.e, s. 14.

⁴⁰ Selak, Ali, *el-Aklu fi Mecra’t-Tarih*, Dâru’l-Müdâ, Beyrut, 1984, s. 84.

⁴¹ Zeydan, Mahmut Fehmi, *Fi’n-Nefsi ve’l-Cesed*, Dâru’n-Nehdâti’l-Arabiyye, Beyrut, 1980, s. 18.

⁴² es-Sadr, Muhammed Bakır, *Felsefetunâ*, Dâru’t-Te’ârif, Beyrut, 1410/1989, s. 53–54.

⁴³ Nâyif, Ma’rûf, a.g.e, s. 14–16.

⁴⁴ Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdi, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, 1950, s. 333.

zakire aracılığıyla akla ulaştırıldığını ifade eder.⁴⁵ O, akılı, heyulanî (münfail ya da pasif) ve ilahî (faal ya da etkin) olmak üzere ikiye ayırır. Pasif akıl varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir. Ancak onda şekiller henüz maddeden soyutlanmış değildir. Pasif akıl maddi olmamasına rağmen şekil alır ve bedene bağlı oluşu dolayısıyla fanidir. Aktif akıl ise bedenden önce de sonra da var olan akıldır. Bu akıl pasif akla etkide bulunarak bilginin meydana gelmesini sağlar. Başka bir ifadeyle aktif akıl pasif akılı müktesep akıl seviyesine yükselten bağımsız ve ölümsüz akıldır.⁴⁶

Aristo İslâm Düşüncesinde ve Kur'ân yorumunda da önemli tesir ve izdüşümleri olan mantığın kurucusudur. O, mantığı, tasavvurat, tasdikât ve istidlal olmak üzere üçe ayırır. Tasavvurat filolojik açıdan lafızlarla açıkladığımız düşüncelerdir. Bu düşüncelerin temeli ise hayat tecrübesi, edinilmiş haberler, duyular ve algılardır. Tasdikât ise dış ortamda doğru ya da yanlış olma ihtimali taşıyan önermelerdir. Öncüllerin doğruluğuna, yanlışlığına ya da sonuca bakılmadan kesinlik arz eder.⁴⁷

Aristo, takipçisi olduğu, irfanî akılı savunan Eflatun'un aksine hissi akılı savunmuş, Eflatun nefsin kідemini savunurken O, nefsi yalnızca bedenle kaim hâdis bir varlık olarak görmüştür. Böylece bedenden önce ruhun hakikatin bilgisine vakıf olduğunu, ancak bedenle ittisal sonucu bu bilgilerin unutulduğunu ve hayat süreci içinde hatırlandığını iddia eden Eflatun'un "istizkar" teorisini reddetmiş ve bilgi ve hikmetin yaşama ibtidai olarak elde edilen kazanımlar olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bilgi ve hikmetleri hayat sürecinin belirginleştirilmesi ve bunların ideler âleminin izdüşümleri olması teorisi; bilgi ve hikmetin cüz'ileri soyutlama ve külli anlamları yakalama gücüne sahip insanın bir üretisi olduğu fikrinin de temelini oluşturur. Oysaki Aristo cüz'ilerin idrâkinin küllilerin idrâkinden önce geldiğini söylerken bu durum Eflatun'da tam tersidir. Bu sebeple Aristo aslında bir pozitivisttir.⁴⁸

⁴⁵ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 17.

⁴⁶ Kasım, Muhammed, *Fi'n-Nefsi ve'l-Akl li Felâsifeti'l-Garik*, Kahire, 1949, s. 194-198; Güneş, Kamil, a.g.e, 159.

⁴⁷ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 18-20.

⁴⁸ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 15-16.

Eflatun ve Aristo'nun uyku ile uyanıklık arasında görülen yakazalar kadar vehmi bu felsefi kurguları⁴⁹ artçıları tarafından aklın ontolojik konumu, sınırı ve görevi gözetilmeksizin metafizik sahada da kullanılmış ve hem şahadet hem de gayb âlemi için mutlak kriter olarak kabul edilmiştir.⁵⁰ Bu bağlamda Yunan akılcı felsefesi iki boyutlu bir görünüme sahiptir. Birinci boyutuyla Yunan akılcılığı Epikür (ö. 270 M.Ö.)'de olduğu gibi beş havasla algılanamayan her şeyin inkârı şeklinde salt maddeci⁵¹ ya da Xenophanes'te olduğu gibi tanrıyı insan üretisi sayan salt ateist bir yapıya sahiptir.⁵² İkinci boyutunda ise maddeye Allah'tan bağımsız bir statü atfederek tanrıdan yaratıcılık kudretini çekip alan isbât-ı vâcibin savunucusu Aristo'da olduğu gibi salt determinist bir akılcılığa sahiptir. Bu bağlamda Tanrı'nın vahyetmesi ya inkâr edilir ya da vahyin kaynağı akla dayandırılır. Örneğin Stoa felsefecilerine göre vahiy tanrıyı değil, akli ifade eden rasyonel bir açılmadır. Bu nedenle insan ister ilahî isterse paganist olsun hiçbir dine muhtaç değildir. Mutluluk dinin de kendisinden çıktığı aklın yasalarında gizlidir. İnsanlık tarihindeki bütün vahiy vakıaları ve dinler de aklın bir ürünüdür.⁵³ Bu akıl tabiatla tam bir mutabakat halindedir. Bu sebeple vahiy akli aşamaz. Bu bağlamda akıl vahyin içeriğine zaten sahip olduğu için peygamberlik ve kitap fikri terk edilmesi gereken ilkel bir düşüncedir. Bu rasyonalist anlayışa göre Şâri' akıldır.⁵⁴

Gerek fizik gerekse metafizik alanda mutlak söz sahibi kılınan bu akıl sübjektif-rasyonel karakteri dolayısıyla yaşam öncesi, yaşam sonrası ve yaşamın ilk kaynağına ilişkin sır perdesini aralayamamış ve üstelik de insanın beraberce hayat sürdüğü ruhu ve akli dahi ortak kabul gören bir tanıma kavuşturamamıştır.⁵⁵

Sonuç olarak diyebiliriz ki; ilk çağdan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik konumu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmişler, varlık ve bilgi teorisi alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır. Anaxogoras'ta âlemi idare eden akıl Sokrat, Eflatun ve Aristo'da hatta bir dereceye kadar Stoacılar da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşünmenin fonksiyonu iken politeist nitelikli mitolojik bir din anlayışıyla başlatılan savaşta ön saflara sürülen akıl, bu hurafe dini

⁴⁹ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 14–15.

⁵⁰ Bkz. Abdulhalim Mahmud, *el-İslâm ve'l-Akl*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, 1988, s. 65.

⁵¹ Abdulhalim Mahmud, a.g.e, s. 65.

⁵² Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1969–1970, I, 71.

⁵³ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985, s. 207.

⁵⁴ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri, 1993, s. 84.

⁵⁵ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 25–26.

imha ederken sahih bir din olgusu ve vahiy anlayışını da ayırt edilmeksizin imha etti.⁵⁶ Böylece akıl, aşamalı olarak bir yandan her an yetkilerini arttırarak kendisini anlamlı kılarken diğler yandan tanrının etkinliğini ve vahyin ifade ettiğı anlamı da imha etti. Bu akılcı yaklaşım sadece kendi kültürel habitatında kalmakla yetinmeyip hicrî II. yy'dan itibaren İslâm düşünce evreninde kuvvetli akisler oluşturmaya başladı. Bu akıma sempati duyan Müslüman filozoflar tarafından her ne kadar deist ve salt rasyonel yapısı belli oranlarda rafine edilse de Yunan akılcılığı, İslâm düşüncesinin iki kurucu öznesi olan Kur'ân ve sünnetin mamülü olmadığı hissini veren birtakım felsefî yaklaşımların ve Kur'ân'ı yorumlama biçimlerinin etkin tetikleyicisi oldu. Bu sebeple İslâm düşünce dünyasındaki akılcı tavırların fikrî arka planındaki yönlendiriciliğı dolayısıyla Yunan akılcılığının izini sürmek ve onun vuku bağlamını analiz etmek, aynı zamanda gerek vahyi neredeyse dikkate almayan Meşşai filozofların gerekse Mu'tezile'nin akılcı metodolojisini anlamlandırmak bakımından oldukça önemlidir. Çünkü Mu'tezilenin ve Meşşai filozoflarının Kur'ân âyetlerine getirdikleri akılcı yorumların ve bu bağlamda geliştirdikleri metodolojinin ilham kaynağı Yunan akılcılığıdır. Bu akılcılık ise ifade ettiğimiz gibi ilâhî vahyin imkânına inanmaz. Hakîkatı anlama konusunda ilahî hidayeti ve Allah'ın vahiyyle yol göstermesini muhal gördüğü için hem fizik hem de metafizik alanda akla geniş yetkiler tanımıştır. Bu durum ise ileride değineceğimiz üzere Kur'ân'da vurgulanan aklın misyonu, değeri, sınırı ve yetersizliğı konusundaki perspektife tamamen aykırı bir konum arzeder.

b) İslâm Düşüncesinde Akıl

b. 1) Ehl-i Sünnete Göre Akıl

Deist karakterli Yunan akılcılığının Müslüman felsefeciler ve Mu'tezile arasında rağbet bulması ve son tahlilde aklı vahye tahkim etmesi, paralelinde de reaksiyonerini oluşturdu. Sahibinin kültürel enlem ve boylamına göre öznelliğe gark olmuş bir aklın iyinin ve kötünün mutlak belirleyicisi olamayacağını söyleyen Ehl-i

⁵⁶ Bolay, *Süleyman Hayri, Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 239.

sünnet uleması aklın vahye tabi olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Çünkü şahadet âlemiyle ilgili kanaat ve hükümlerinde bile yanılan aklın metafizik unsurları da içerecek derecede belirleyici olması bir ütopyadan başka bir şey olamaz.⁵⁷

Aklın Kur'ânî değeri, sınırı ve görevi bağlamında meseleye yaklaşan Ehl-i sünnet bilginleri akli kapasitesi ve görevi bağlamında değerlendirmişlerdir. Örneğin İbn Teymiyye akli “Düşünme ve duyu organları aracılığıyla bilen ve anlayan fitrî kuvvet” olarak tanımlar.⁵⁸ Temelini fitrî melekeler toplamının oluşturduğu bu yeti,⁵⁹ gerek duyular gerekse vahiy yoluyla bilgi elde eder. Bunlar üzerinde düşünerek elde ettiği yeni sonuçlar vahye uygunluk arz ettiğinde muteberdir. O vahyin içeriğinde aklın anlama sınırını aşan Müteşâbih konuların olduğunu ve aklın bu alanda cari olmayacağını ifade eder.⁶⁰ O sahih akılla sahih naklin çatışmayacağını eğer görünüşte bir çatışmanın varlığı söz konusu olursa bunun bir takım akli zafiyetlerden kaynaklandığını söyler.⁶¹

Felsefî aklın faziletine dair Kindî'nin yazdığı “Risâle fi'l-Akl” isimli esere bir tepki olarak aklın görev, güç ve zafiyetleriyle ilgili “Mâhiyetu'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nâs fihi” isimli risaleyi yazan el-Muhâsibî de akli “Zorunlu bilgileri bilen ve gereğince davranan yeti” olarak tanımlar.⁶²

Ehl-i sünnetin Eş'arî kanadı ise gerek ilk kurucularının akli vahye önceleyen Mu'tezile'den kopmuş olması gerekse akılcı anlayışa ilk tepkiyi göstermiş olmalarından dolayı, iyinin ve kötünün tek belirleyicisinin vahiy olduğunu ve sorumluluk konusunda temel kriterin akıl değil vahiy olduğunu söyler.⁶³ Akılcı akıma gösterilmiş acil bir tepki olmasından dolayı Eş'arîlerde, Mâturidîlerdeki aklın bir takım şeyleri vahiyden önce ya da vahiyyle paralel olarak vahye zıt düşmeden bilebileceğine ilişkin gerçekçi değerlendirmelere rastlanmaz. Onlar kesbî aklın farklılığını, bundan dolayı da iyi ve kötünün tespitinin insan aklına göre kişiden kişiye değişeceğini, iyilik ve kötülüğün eşyanın lazimî vasıfları olmadığını, iyiyi ve kötüyü tayin ve tespit edenin mutlak anlamda vahiy olduğunu, örneğin; Adam

⁵⁷ Bkz. Yavuz, Yûsuf Şevki, “Akıl” md., II, 242–245.

⁵⁸ İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmet b. Abdulhalim, *Risâle fi'l-Akl ve'r-Rûh*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1970, (Mecmu'âtu'r-Resâil içinde), I, 35.

⁵⁹ İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmet b. Abdulhalim, *er-Redd ala'l-Mantikiyyin*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1993, s. 52.

⁶⁰ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 70; el-Kettânî, *Cedelu'l-Akl ve'n-Nakl*, s. 473.

⁶¹ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 71.

⁶² İbn Teymiyye, a.g.e, I, s. 34–35.

⁶³ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 73.

öldürmenin normalde kötü ama vahyin onayı dolayısıyla kısasta iyi olduğunu ifade ederek iyilik ve kötülüğün eşyanın aslî değil arizî sıfatları olduğunu ve bu sıfatları eşyaya arz edenin yalnızca vahiy olduğunu söylerler.⁶⁴

Mezhebin kurucusu İmâm Eş'arî, aklın ilim olduğunu, akli olmayanın ilminin de olmayacağını, akli olanın az da olsa ilminin olacağını söyler.⁶⁵ Diğer bir Eş'arî bilgin Cüveynî ise aklın zaruri bilgileri bilmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. Zaruri ilmin standardı da vacibin icabı, muhalin imkânsızlığı ve mümkünün imkânıdır. Kör olan kişi optik veriler konusundaki eksikliği dolayısıyla akılsız olarak nitelenemez.⁶⁶ Öte yandan İmâm Şâfi'î aklın nesnelere ve zıtları ayırıcı bir güç olduğunu söyler.⁶⁷ Fahreddin er-Râzî ve Kalânî gibi âlimler de aynı şekilde aklın bir temyiz gücü olduğunu söylerler.⁶⁸ İbn Haldûn ise aklın insanı hayvandan ayıran alamet-i fârika olduğunu, bilinenden bilinmeyene geçebileceğini ve hissedilenlerden soyut külli kaideleri çıkarabileceğini ifade eder.⁶⁹ Bakillânî ise akli ve ilmi doğuştan getirilen ve sonradan kazanılan olmak üzere ikiye ayırır.⁷⁰ Eş'arîlerin akıl konusundaki görüşlerini kabul etmekle birlikte aklın nazariyatı bilmekten ibaret olduğunu ifade eden görüşleri de benimseyen Cürcânî⁷¹ ise nefsin idrâk, tasarruf ve idrâke hazır oluşluluk gibi özelliklerinden dolayı akli bünyesinde barındırdığını yani aklın, zihnin ve nefsin aynı olduğunu ifade eder.⁷² İbnu'l-Cevzî ise aklın insanı hayvandan ayıran ve ilim öğrenmeye yetenekli kılan garîzî akıl, mümkünün imkânını ve muhalin imkânsızlığını bilen akıl, deneyimlerle gelişip güçlenen tecrübî akıl ve insanın yemek içmek gibi içgüdüsel ihtiyaçlarını koordine eden şehvî akıl olmak üzere dörde ayırır.⁷³

İmâm Gazzâlî ise akli insanı hayvandan ayıran garîzî akıl, vacibin icabını, mümkünün imkânını ve muhalin imkânsızlığını bilen akıl, yaşamla gelişen (tecrübe)

⁶⁴ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 75.

⁶⁵ el-İcî, Abdullah Abdurrahmân b. Ahmet, *el-Muvâfık fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemi'l-Kütub, Beyrut, t.y., s. 146; el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 480.

⁶⁶ el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, Ebû'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd İla Kuvvâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musa-Şeyh Ali Abdulmunim Abdulhamid, Mektebetü'l-Hâricî, Kahire, 1950, 15 vd.

⁶⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 122.

⁶⁸ Kurtûbî, *el-Câmi'*, I, 36; er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr baskısı, Beyrut, 1980, XVI, 256.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Hilal, Beyrut, 1983, s. 307.

⁷⁰ Bâkillânî, *et-Temhîd*, s. 6 vd.

⁷¹ Yavuz, "Akıl" md., D.İ.A., II, 224.

⁷² Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 31.

⁷³ İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Ezkiyâ*, thk. Muhammed Merisi el-Hûlî, Kahire, 1970, s. 9.

kesbî akıl ve nefsi dürtüleri kontrol eden manevî (mistik) akıl olarak dörde ayırır.⁷⁴ O, özelde Aristo genelde ise Yunan felsefesinin Kur'ân âyetlerinin tefsirinde kullanılmasını şiddetle eleştirmiş ve Kur'ân'ı onun taşıdığı vahiy ruhuna ve nebevî hikmete uygun bir şekilde yorumlamak için adeta alternatif bir felsefe ve anlama metodolojisi geliştirmiştir.⁷⁵ Gazzâlî geliştirdiği akıl anlayışında ve yorum metodolojisinde öyle başarılı olmuştur ve akılla vahyin tashihini öyle bir yapmıştır ki ondan sonraki Eş'arî kelâmcılar bile vahyin hizmetkârlığında vahyin doğruluk senedi olan bu aklın vahiyden önce geldiğini söylemişlerdir.⁷⁶ Ancak onun savunduğu ve ön plana çıkardığı akıl, vahyi rasyonel bir tavırla yorumlayan ve ona müstağni bir tavırla hakikati bulma iddiası taşıyan felsefî ve i'tizâlî akıl değil, son tahlilde vahyi ispatlayıp onun lafzî boyutunu dikkate alarak ona tabi olan akıldır.

İmâm Mâturîdî ise akılı, sahip oldukları bilgisel yapılarına göre eşyayı tasnif eden bir ayırıcı olarak tanımlar.⁷⁷ Ona göre sağlam akıl duyularla ve haberlerle gelen bilginin sıhhat kriteridir. Aklın bu payeyi elde edebilmesi için nefsanî ve şeytanî etkilerden korunmuş olması gerekir.⁷⁸ Akıl, fitrî sınırlılığı dolayısıyla gayb âlemini ancak bir peygamber sayesinde kavrar.⁷⁹ Bu bağlamda o; akılı, iyiyi kötüden ayıran, varlığın bilgisini tasnif eden, bunlardan sonuçlar çıkaran kuvvet ya da nuranî latif cisim olarak tanımlar.⁸⁰ Akıl, teklif bilincini ancak vahyin gelişiyi elde eder. Vahiyden önce aklın, Allah'ın varlığını bilmesi ve marifetullahı ermesi her ne kadar muhtemel olsa da bu, ceza ve ikabı gerektirecek güçte bir kriteri ifade etmez.⁸¹ Dolayısıyla gerçek anlamda sorumluluğun, aklın vahiyle buluşmasıyla gerçekleşeceğini söyleyen Mâturîdî, "kulu fiilinin halıkı" yapacak kadar takdis edilmiş bir akılla akılı neredeyse hiçleyen cebr (-i mütevassıt) arasında bir orta yol bulmuştur.

Ehl-i sünnet akılı temel olarak; natüralist, sensualist ve materyalist felsefecilerin dediği gibi duyu organları ve beynin ortak bir ürünü olarak değil, insana Allah tarafından lutfedilmiş ve insanın ontolojik misyonuna uygun bir yapısı olan ilâhî bir

⁷⁴ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 250.

⁷⁵ Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafizigi İle Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, Kalem Yay., İstanbul, 1980, s. 18.

⁷⁶ Yavuz, Yûsuf Şevki, "Akıl", *İslam Ansiklopedisi.*, II, 245.

⁷⁷ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, s. 5.

⁷⁸ Mâturîdî, a.g.e, s. 27.

⁷⁹ Mâturîdî, a.g.e, s. 116.

⁸⁰ Mâturîdî, a.g.e, a.y.

⁸¹ Yavuz, Yûsuf Şevki, a.g.m., II, 245.

nimet olarak görür. Onlar aklın, felsefecilerin iddia ettikleri gibi mahiyeti belirsiz bir faal aklın etkisiyle değil, Allah'ın müdahalesiyle çalıştığını söylerler.⁸² Bu sebeple de akıl, bilginin kendisi değil yaşam süreciyle beslenen bir yapıya sahiptir.⁸³ Bu bağlamda Ehl-i sünnetin akıl ve akılcılık tasavvurunu felsefî ve Mu'tezelî akılcılıktan ayıran temel nokta; vahyi aşmayan, vahyi ispat ve vahye ittiba bağlamında vahyi tefekkür edip ona tabi olan akli savunuyor olmalarıdır. Bu akıl önce imân eder sonra delil getirir. Felsefî akılcılık ise önce delilini arar sonra imân eder ya da etmez. Onlar temel olarak ikiye ayırdıkları aklın fitrî yönünün insanı, Allah'a imâna sevk eden beşerî tabiat olduğunu, kesbî yönünün ise istidlal ve tefekkür yoluyla gelişen boyutu olduğunu ifade ederler. Bu kesbî akıl ne kadar gelişirse gelişsin, vahyin müteşâbih kapsamına aldığı metafizik konulara, tefekkür, istidlal ve gaibi şahide kıyaslamak gibi yolların hiçbirisiyle ulaşamaz.⁸⁴ Bu sebeple Ehl-i sünnet bilginleri, Yunan felsefesinin ve Aristo mantığının realiteden kopuk aşırı kutsanmış ütopyik bir akli düşünceyi dinin alternatifi olarak görmelerine karşı nitelikli eserler kâleme almışlardır.⁸⁵ Öyleki selef uleması, akli vahye amade kılan Gazzâlî mantığına kadar felsefe ve mantığa karşı ciddi bir mukavemet göstermiştir.⁸⁶

b. 2) Mu'tezile'ye Göre Akıl

Yunan akılcılığının etkin yansımalarının ilk olarak belirginlik kazandığı Mutezile ilk bakışta akılcı tefsir-yorum anlayışıyla direkt ilişkilendirilemeyebilir. Ancak tercüme faaliyetleriyle İslâm düşüncesine intikal ettirilen felsefî materyalin içerdiği metafizik yapının vahiyyle oluşturduğu sorunları çözebilmek için Mu'tezile kelâmcıları Kur'ân âyetlerini aşırı yorumlara tabi tuttular. İdealize edilmiş aşırı muktedir bir akıl tasavvurunun temelini teşkil ettiği bu yorumların meşruluğunu sağlayabilmek için Kur'ân'î konumunu, sınırını ve misyonunu dikkate almaksızın akli yeniden tanımladılar.

⁸² Yavuz, Yûsuf Şevki, a.g.m., II, 244.

⁸³ Güneş, Kamil, a.g.e, s. 181-182.

⁸⁴ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 72.

⁸⁵ Örneğin; İbn Receb el-Hanbelî'nin "Fazlu İlmi's-Selef'i, Bâkillânî'nin *Kitâbun Limen Ubtuliye bi Hubbi'l-Mantık*'ını, en-Nevbahtî'nin *er-Redd alâ Ehli'l-Mantık*'ını, İbn Ebi'd-Dünya'nın *Kitâbu'l-Akl ve Fazluhû* gibi eserleri sayabiliriz.

⁸⁶ es-Suyûtî, Celâluddin, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, nşr. Sami en-Neşşâr, y.y., 1366/1947, s. 48.

Öyleki Mu'tezilî akılcılar iyi ve kötünün, Allah'ın sıfatlarının ve ahiret ahvalinin ancak akılla bilinebileceği konusunda ortak bir kanaat oluşturmuşlardır.⁸⁷ Böylece akılcılar vahyin hem aslî hem de fer'i konularını, aşılabilir delil olarak gördükleri akılla yoruma tabi tutmaya başladılar.⁸⁸ Böylece vahiy sadece aklın pasif destekleyiciliğine ve mücmel ve muhtasar aklî saptamaları tafsil ve beyan eden zaid bir fenomene dönüştürüldü. Bu bağlamda vahyin aklî bilgiye bir şey eklemesi ve ona ters düşmesi Mu'tezile'ye göre artık imkânsızdır.⁸⁹ Vahiy karşısında akli hâkim kılma temelli bu anlayışın izini sürdüğümüzde tercüme faaliyetleri aracılığıyla Yunan felsefesine varırız.⁹⁰ Akla uymayan her âyeti tevil eden her hadisi ise reddeden Mu'tezile⁹¹ ilk insan topluluğunun akla dayalı bir şeriatle yaşadığını, bunun da vahiy olmaksızın insanî erdemlere ve hakikatin bilgisine ulaşmanın imkânını gösterdiğini ifade eder.⁹² Onlar vahye karşı akla müstağni bir statüyü atfettikleri için Ehl-i sünnetten ayrılmışlardır.

Ekolün kurucularından Vasıl b. Ata (ö. 131/748) hakikatin akılla bilinebileceğini iddia eder.⁹³ Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ise akli insanı diğer varlıklardan ayıran alamet-i fârika ve bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç olarak tanımlar.⁹⁴ Câhız ise akli Allah'ın insana verdiği akıl olarak tanımlar. Ona göre duyular yanılabilir, ama kesin hükmün zihinde varlığı dolayısıyla aklın yanılma imkânı yoktur.⁹⁵

Bu sebeple o, akılla kavranamayan ve sebep bağlantısı çözülemeyen bilginin yakîn ifade etmeyeceğini söyler.⁹⁶ Ebû Ali el-Cübbâî ise akli, insanı delilikten ayıran bir alamet olarak tanımlar ve onun aşılabilirliğinden bahseder.⁹⁷ Onun öğrencisi Kâdî Abdülcebbâr ise aklın, ilimlerin oluşturduğu bir bütünlük olduğunu söylemiştir. Bu

⁸⁷ Yavuz, Yûsuf Şevki, "Akıl" md., *İslam Ansiklopedisi* II, 245.

⁸⁸ Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1971, I, 48.

⁸⁹ Ammârâ, Muhammed, *el-İslâm ve Felsefetu'l-Hüküm*, Dâru's-Şuruk, Kahire, 1989, s. 180-183.

⁹⁰ Hüsni Zeyne, *el-Akl İnde'l-Mu'tezile Tasavvuru'l-Akl İnde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut, 1978, s. 18-19.

⁹¹ Watt, W. Montgomery, *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif AYTEKİN, İstanbul, t.y., 83 vd.

⁹² Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm*, s. 182.

⁹³ Hüsni Zeyne, a.g.e, s. 18-19.

⁹⁴ Hüsni Zeyne, a.g.e, s. 19-21; Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1967, s. 79.

⁹⁵ el-Câhız, Amr b. Bahr, *Resâilü Câhız*, thk. Abdusselam Harun, Kahire, 1979, I, 95.

⁹⁶ el-Câhız, Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, Mısır, 1947, VI, 36-39.

⁹⁷ Hüsni Zeyne, a.g.e, s. 21.

bütünlüğün oluşturduğu olgunluk da teklifin şartıdır.⁹⁸ Bu bağlamda o, akıl ile kast edilenin aklın zatı olmadığını ilimle beslenip güçlenen müktesep akıl olduğunu ifade eder. Kur'ân'da geçen kalp ifadesinden de aklın anlaşılması gerektiğini savunan⁹⁹ Kâdı Abdülcebbâr aklın cevher olduğunu söyler.¹⁰⁰ Diğer bir Mu'tezilî âlim Nazzâm ise aklın vahiyden önce bile Allah'ın varlığını bulmasının gerekli olduğunu ifade eder.¹⁰¹

Görüldüğü üzere Mu'tezile; aklı, Yunan felsefesi ve onun İslâm düşünce evrenindeki izdüşümlerinden etkilenerak, iyi ile kötünün arasını ayırt eden güç olarak tanımlar.¹⁰² Başta oldukça masum görünen bu ortak kanaat, akla varlık alanının fizik ve metafizik inanç ve amel, dünya ve ahiret bütün alanlarında mutlak bir güç isnat etmiştir. Öyleki Cafer b. Mübeşşer ve Cafer b. Harb gibi Mu'tezilî bilginler Allah'ın sıfatları dâhil bütün dinî hükümlerin akıl tarafından vahye gerek kalmaksızın bilinebileceğini söylerler.¹⁰³

Akıl-vahiy ilişkisi bağlamında söylenen ve akla metafizik bir kutsallığın yüklenmesiyle gittikçe vahyi yok sayan bu akılcılık, Sümame b. Eşras gibi Mu'tezilî âlimler tarafından "Akıl iyinin ve kötünün gerçek anlamıyla tanınmasında evrensel bir kriterdir." ifadesiyle zirveye ulaşmıştır.¹⁰⁴ Böylece Mu'tezile bütün dinî öğretilerin akılla bilinebileceğini kabul ettiğinden dolayı vahyi akıl karşısında pasifize edilmiş bir statüde konuştururlar. Onlara göre vahyin akla yaptığı katkı, bazı şüpheli fiillerin ahlâkî arka planının tespiti ve bazı teferruatın beyanından ibarettir. Bundan dolayı Mu'tezile aklın vahiy karşısında mutlak üstünlüğünün olduğunu söyler. Bu sebeple de olası bir akıl-vahiy ve akıl-hadis çatışmasında vahyi akli yorumlara tabi tutar,¹⁰⁵ hadisi de reddeder. Mu'tezile bu anlamda akıl-vahiy çatışmasının çok yönlü müşahede edildiği güçlü bir örneği olduğu için "Erken Dönem Akılcılık"ın tefsir anlayışı incelenirken i'tizâlî akılcılığın arka planı, tarihi süreci, yorum metotları ve bunların somut örnekleri üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

⁹⁸ Kâdı Abdülcebbâr, Ebû Hasen, *el-Muğni Fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ali Neccar-Abdulhalim Neccar, Müessesetü'l-Mısriyye, 1960, IX, 375.

⁹⁹ Kâdı Abdülcebbâr, a.g.e, XII, 28.

¹⁰⁰ Hüsni Zeyne, a.g.e, s. 65.

¹⁰¹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252.

¹⁰² Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, "Akl" md.

¹⁰³ Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 80.

¹⁰⁴ Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nas*, s. 178.

¹⁰⁵ Işık, Kemal, a.g.e, s. 80.

b. 3) Müslüman Filozoflara Göre Akıl

Yunan düşüncesinde aşırı derecede idealize edilmiş ve metafiziği bile kavrama yetkisiyle donatılmış akıl telakkisi hicri II. yy'dan itibaren başlayan medeniyet buluşmasıyla İslâm düşüncesinde de varlığını güçlü bir şekilde hissettirmeye başladı. Tamamen vahy in göz ardı edildiği bir ortamda oluşan akıl paradigması ve akılcı felsefe vahyin örgütlediği İslâm düşünce mekanizmasında erken sayılabilecek bir dönemde güçlü talepler ve sadık tâbiler buldu. Öyleki; Gazzâlî dışındaki Müslüman felsefeciler vahiyle bir çatışma alanı oluşturmak bahasına, akılcı paradigmalarının motivasyonu, aklın anlama gücünün üzerinde bulunan gaybî konuları dahi akılla aydınlatmaya çalıştılar.¹⁰⁶

Deist bir mantalitenin kurucu özneliğini yaptığı akıl tanımlamaları daha ilk aşamada Kindî (ö. 252/866)'nin yazdığı ve takdis edilmiş bir akla yaptığı övgülerle doldurduğu “er-Risâle fi'l-Akl” isimli risalede akis buldu. O akıllı dört bölümde inceler. Beşerî aklın ilkesi ve aksiyoneri olan faal akıl, meleke olan bi'l-kuvve akıl, faal akılla meleke olan aklın etkileşimiyle ortaya çıkan bilgi üreten ve küllileri idrâk eden müstefad akıl ve müstefad aklın aksiyonerliğinde oluşan beyanî akıl. Görüldüğü üzere Kindî'nin son kısımlandırması sadece Aristo'nun tarifine ilavedir.¹⁰⁷ O, Aristo'nun aktif ve pasif akıl ayrımlarını aynen kabul etmiştir.¹⁰⁸ O tıpkı takipçisi olduğu Aristo gibi, akıllı hakikati bulma konusunda mutlak iktidara sahip bir cevher olarak tanımlar.¹⁰⁹ Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisi konusundaki düşünceleri de Aristo'yla birebir uyum gösterir.¹¹⁰

Farâbî de, süje-obje ilişkisini dört kademede ele alıp her kademeyi akıl olarak ifadelendirir. Ona göre statik akıl nefis ya da nefsin bir cüzüdür. Bu statiklik, devinim kazandığında fiili akıl safhası, bu safhadan sonra da varlığın formlarını maddeden soyutlayarak kavrayan müstefad akıl oluşur. Müstefad akıl hem somuttan soyuta hem de soyuttan somuta hareketle ulvî olanla süflî olanın arasında hareket etme kabiliyetine sahiptir. Ayüstü felekle ayaltı âlemde meydana gelen her türlü fizikî, kimyevî ve biyolojik olayı tayin eden de akıldır. Statik akıl ancak faal akılla

¹⁰⁶ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 47.

¹⁰⁷ Bolay, Süleyman Hayri, “Akl” md., *İslam Ansiklopedisi.*, s. 240; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (III. Baskı), çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1992, s. 82.

¹⁰⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 334.

¹⁰⁹ el-Misbâhî, Muhammed, *Mine'l-Ma'rife ile'l-Akl*, Dâru't-Talî'â, Beyrut, 1990, s. 19-21.

¹¹⁰ Câbirî, a.g.e, 335.

ittisale geçtiğinde fiiliyata geçebilir. Faal akıl ise manaların kendisinden fişkırdığı kaynaktır.¹¹¹

Nefsin ruhanî bir cevher olduğunu söyleyen İbn Sînâ ise insanda iki türlü aklın varlığından söz eder. Birincisi bedeni idare eden, ikincisi de düşünceyi üreten akıldır. Bu iki akıl bir elmanın iki yarısı gibidir.¹¹² Aklın marifete ulaşması ancak nefsin faal akılla temas kurmasıyla gerçekleşir. Bu marifet anlayışı, sufi doktrindeki müşahede anlayışına oldukça benzer.¹¹³

Ayrıca o algıların değil, algılara göre verdiğimiz hükümlerin yanılabilceğini ifade ederek Epikürüst anlayışın sözcülüğünü yapmıştır.¹¹⁴ O da akılı “heyula, meleke, bi'l-fiil ve müstefâd akıl olarak” dört bölümde ifade eder.¹¹⁵ Heyula akıl, akıl mertebelerinin ilki olup nazarî gücün temel suretlerini mutlak şekilde idrâk edebilme halidir. Bu akıl fitrî olup salt haliyle her insanda mevcuttur. Meleke olan akıl ise bütünü parçadan büyüklüğü gibi bedîhî ve zarûrî şeyleri bilir. Bil'l-fiil olan akıl ise istediği zaman mülahazalarda bulunarak teorik şeyleri sonuçlandırabilir. Müstefad olan akıl ise teorik şeyleri kaybolmayacak şekilde yapılandırır. İbn Sînâ bu dört aklın üzerinde bir beşinci akıldan daha bahseder. Rûhu'l-kudüsle ilişkili kutsal bir kuvvet olan bu akıl, düşünülebilen şeylerin tamamını bir yerde birkaç zaman içinde kendiliğinden bilir.¹¹⁶ Ona göre aklın fiiliyata geçişi faal akıl denilen ruhanî bir cevher sayesinde gerçekleşir. Bu bağlamda ona göre düşünmek, aklın faal akılla temasa hazır oluşluluğunu ifade eder. İbn Sînâ'nın akıl teorisi Farâbî'nin akıl teorisiyle hemen hemen aynıdır.¹¹⁷ Farâbî önce bir akıl tasavvur etmiş buradan da akl-ı bi'l-fiil ile akl-ı müstefada çıkmış ve bunların hepsinin üzerinde bir faal akıl düşünmüştür. İbn Sînâ ise bu tasnife tasavvufî anlamda bir akıl daha ilave etmiştir.¹¹⁸ Akılla ilgili on üç risalesi olan İbn Sînâ, Aristo'nun akılla ilmi ayırarak aklın fitrî yolla oluşan nefis kaynaklı tasdik ve tasavvur oluşuyla ilgili görüşünü aynen kabul

¹¹¹ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 34; Macit Fahri, a.g.e, s. 113–114.

¹¹² Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 34.

¹¹³ el-Kasım, *fi'n-Nefsi ve'l-Akl*, s. 211–212.

¹¹⁴ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 35.

¹¹⁵ Günaltay, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ*, haz. Nûri Çolak, İnsan Yay., İstanbul, 1994, s. 248–249.

¹¹⁶ Günaltay, a.g.e, s. 249.

¹¹⁷ Günaltay, a.g.e, s. 436–437.

¹¹⁸ Günaltay, a.g.e, s. 247.

etmiş, akılı fitrî, ilmi ise müktesep görmüştür.¹¹⁹ Onun akılla ilgili söyledikleri, İslâm felsefesindeki akılla ilgili külliyyatın adeta bir özetidir.¹²⁰

Hayatını Aristo'nun eserlerinin şerhine adayan, felsefeyi İslâmî düşüncenin savunucularının hücumlarından korumak ve felsefî öğretilerle dinî öğretilerin bir birlerine düşman olmadığını anlatmak için büyük çaba harcayan İbn Rüşd,¹²¹ hakikatin bilgisine üç yolla ulaşılacağını bu yollardan ilk ikisi olan tarîku'l-hatâbenin (sufilerin kullandığı iç aydınlanmaya dayalı metodun) ve tarîku'l-cedelin (kelâmcıların kullandığı diyalektik yolun) hakikati bulmada yetersiz olduğunu, hakikatin bilgisine ulaşmanın asıl yolunun istinbat ve ilim yolu olan tarîku'l-burhân (felsefecilerin burhân metodu) olduğunu söyler.¹²² Aristo'nun akıl tanımlamasıyla Yeni Eflatuncu akıl nazariyelerini telif eden İbn Rüşd'e göre akıl, nefsin ve şahsın üzerinde olan ezeli karakterli bir varlıktır. Soyut bir kabiliyet ya da kuvvet değildir. Maddenin mahsus alanda bağımsız bir varlığa sahip olduğunu söyleyen İbn Rüşd heyula olan aklın ezeli olduğunu söyler ve rasyonel bilgi edinme yolunu münfail akıl olarak isimlendirir. Bu akıl heyula akıl gibi ezeli değildir. Akla tahayyül edeceği formları kazandıran faal akıldır. Faal akıl ise kadim ve değişmez bir karaktere sahiptir.¹²³ Felsefî bilgiyle dinî bilginin birbiriyle bağdaştığını iddia eden İbn Rüşd hükümlerin hüsun kubuh bağlamındaki gerçekliğini tamamen aklın tespitine bırakır.¹²⁴ Kur'ân'ı felsefî bilgilerle tevil etme konusunda da büyük gayret sarf eder.¹²⁵ Onun varlığa ait formları maddeden soyutlayıp kavramlaştırmaya muktedir gördüğü akla ve felsefeye güveni o derecedir ki mutluluğun kaynağının Aristo mantığı olduğunu söyler.¹²⁶

İlk yaratılanın akıl olduğunu söyleyen Gazzâlî de¹²⁷ nefsi natıkayı bütün bilgilerin stok yeri olarak görür. Ancak bedenî özelliklere gark olmuşluğu dolayısıyla pasifize olmuş durumdadır. Ancak zamanla öğrenme ve buna bağlı akletmenin

¹¹⁹ İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *er-Risâletü'r-Rebia fî'l-Hudûd*, Matbaatu Hindiye, y.y., 1908, s. 79-81.

¹²⁰ Fâtıma İsmail, *el-Kur'ân ve'l-Aklü'n-Nazarî*, y.y., s. 57.

¹²¹ Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1999, s. 117.

¹²² Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl" md., *İslâm .Ansiklopedisi II*, 239.

¹²³ De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s. 233.

¹²⁴ De Boer, a.g.e, s. 235.

¹²⁵ De Boer, a.g.e, s. 236.

¹²⁶ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 36.

¹²⁷ el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmet, *el-Me'ârifü'l-Akliyye*, thk. Abdülkerîm el-Osman, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1383/1963, s. 26.

gerçekleşmesiyle aktif duruma geçer.¹²⁸ Ona göre insan salt cisimden ibaret değildir. İnsan cismin yanında aynı zamanda ahirette ceza ya da ikaba muhatap cevher olan nefse ve suretlerin ma'kulatı öğrenmesini sağlayan akla da sahiptir.¹²⁹ O, vahiy olmadan aklın tek başına hakikati bulamayacağını ifade eder.¹³⁰ İnsanın görünmeyen boyutunu akıl, nefis ve ruh diye üçe ayıran Gazzâlî nefsin aracısız bir şekilde Allah'tan ilham alabileceğini ifade ederek nebi ve velilerin ilmiyle felsefecilerin ilmını birbirinden ayırır. Birinci grubun ilimlerini vahiy ve ilham yoluyla gayb âleminden ikinci grubun ise duyu organlarıyla mülk (şehadet) âleminden aldıklarını söyler. Bu teori sufi doktrinde “uyku ya da yakaza esnasında Allah'tan ilim alma” iddiasıyla da ciddi paralellikler arz eder. Ancak bu benzerlik Gazzâlî'nin sufi söylemlere tam olarak tâbi olduğunu göstermez. Çünkü o sufilerin “hulûl” ve “ittihad” gibi aşırı agnostik fikirlerini şiddetle eleştirir.¹³¹ Ayrıca gerek akli vahye müstağni görmemesiyle gerekse cesetlerin haşrinin imkânsızlığını, Allah'ın cüz'ileri bilemeyeceğini ve âlemin fani olmadığını söyleyen felsefecilere karşı duruşuyla da farklı bir konuma sahiptir.

Görüleceği üzere filozoflar akli, varlığın mahiyetini idrâk eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden, maddeden şekilleri soyutlayıp kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve iyi ile kötünün arasını ayırmaya yarayan “cevher” olarak tanımlamışlardır.¹³² Aklın cevher olduğunu söyleyen Müslüman filozoflar¹³³ kelâmî ve felsefî bir ayırım yapmaksızın konuyla ilgili bütün bilgileri sıralamışlar, orijinal ve sistematik bir tavır sergileyememişlerdir. Örneğin akli düşünme, idrâk ve bilgi vasıtası olarak gören Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşai filozoflar¹³⁴ akli nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmışlar ve her kısma farklı fonksiyonlar atfetmişlerdir. Çünkü onlara göre bu akıllardan her birinin farklı bir gücü, fonksiyonu ve algılayışı olup fonksiyonel olmada birbirlerine muhtaçtırlar. Nitekim Aristo da akli aktif ve pasif olarak ikiye ayırmış, “Aktif akıl

¹²⁸ el-Gazzâlî, a.g.e, s. 38

¹²⁹ el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmet, el-*Me'âricu'l-Kudsî*, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire, t.y. s. 18-19.

¹³⁰ el-Gazzâlî, *Kimyâu's-Seâde*, Mektebetü'l-Lümdî, Mısır, t.y., s. 4-6.

¹³¹ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 40.

¹³² Bolay, “Akıl” md., *İslam Ansiklopedisi* II, 238.

¹³³ Bolay, Süleyman Hayri “Akıl” md., *İslam Ansiklopedisi* II, 238-242.

¹³⁴ Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul, 1989, s. 72 vd.

olmadan biz bir şeyi bilemeyiz.” demiştir.¹³⁵ Bu bağlamda tanrıdan çıkan ilk şeyin akıl olduğunu söyleyen Müslüman filozoflar; müstakil, kaynak ve fail olan ve insan akılı ve insanın dışındaki şeyler üzerinde cari olan faal aklın bütün mevcudatın kaynağı olduğunu söylerler. Oysaki Kur’ânî düşüncede bütün mevcudatın kaynağı tanrının bizzat kendisidir.¹³⁶ Özellikle İbn Sînâ ve Farâbî gibi Meşşai filozoflar Kur’ân’daki yoktan yaratma düşüncesini izah edemedikleri için kâinatın meydana gelişini Yeni Eflatuncu bir teori olan “Kozmik Akıllar Nazariyesi” ile açıklamışlardır. Özellikle Aristo’nun “Tanrı’dan ancak bir çıkar” önermesiyle hareket eden bu filozoflar, tanrıdan birden fazla şeyin çıkmasının tanrıda çokluğa sebep olacağı endişesiyle tanrıyla ilk madde arasına aracılık yapan bir takım gayri maddi mütevasıtlar ortaya koymuşlar ve tanrıdan ilk sudur eden şeyin akıl olduğunu bu aklın çoklu arazlara sahip olduğunu âlemdeki çokluğun da bu bağlamda gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.¹³⁷ Böylece Kur’ân’ın akletmeye ve düşünmeye teşvik eden âyetlerini Yunan felsefî düşüncesinin meşruiyetine ve vahiyle uzlaştırılabileceğine delil olarak kullanan bu akılcı anlayış¹³⁸ sahip olduğu akılcı paradigmayla, aklın kavrama gücünün üzerinde kalan gaybî müteşâbih konuları bile akılla yorumlama çabasına girişmiş¹³⁹ ve bu bağlamda kaçınılmaz olarak oluşan akıl-vahiy çatışmasında vahyin literal bağlayıcılığını ve lafzî delaletin icaplarını hiçe sayarak âyetleri tevil etmişlerdir.

b. 4) Diğer Ekollerin Akıl Tanımları

Hicri ikinci asrın sonlarına doğru belirginlik kazanmaya başlayan sûfî anlayış başlangıcı itibariyle Hz. Peygamberin ve ashâbının hayatlarını ve ahlâkî karakterlerini örnek almayı, onlar gibi yaşama ülküsünü taşıyan ve manevî erdemleri elde etmeyi sağlayacak bir yaşamı (hali) ifade ediyordu. Bu bağlamda onlar akılı, dinin öğretisi ve buyruklarına tam bir tabiyetle uyan ve uhrevî saadeti kazanmayı dine uyarak sağlayan bir meleke olarak görmüşlerdir.¹⁴⁰ Öyleki felsefeyle bozulmamış

¹³⁵ Bolay, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi* II, s. 239; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 157–158.

¹³⁶ Fâtıma İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akli*, y.y., s. 57.

¹³⁷ Bolay, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi* II, 239.

¹³⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Beyrut, 1986, s. 28.

¹³⁹ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 49.

¹⁴⁰ Uludağ, Süleyman, “Akıl” md., *İslam Ansiklopedisi* II, 246.

selefi salihinin akılla ilgili yaptıkları “Akıl ilahî hitabı anlamaya yarayan bir alettir.” şeklindeki tanımı aynen benimsemişlerdir. Dolayısıyla İslâmî düşüncenin bu saf döneminde fıkıh, hadis ve tasavvuf kanadında akla yüklenen anlam ve misyon konusunda öz bakımından bir farklılaşma söz konusu değildir. Allah’ın rızasını gerçek anlamda yakalayan Hz. Peygamber ve onun ashâbının yaşadıkları asr-ı saadetin ibadet ve itaate dayalı hayat, din ve dünya telakkilerinin ifade ettiği anlam gereği selef uleması, aklın görevi ve gerçekliği üzerinde durmuş ve akıl tanımlarını da buna göre yapmışlardır.

Söz konusu ortamda ilk dönem sufiler de akli, insanın kulluk misyonunu gerçekleştirmesinin ve dünyevî ve uhrevî mutluluğu kazanmasının etkin faktörü olarak görmüşlerdir.¹⁴¹ Bu sebeple aklın yapısını alabildiğine irdelenen felsefi düşünceden uzak bu dönem, aklın görevinin anlamlandırılmaya çalışıldığı bir dönemdir. Bu bağlamda akılla ilgili ilk konuşanlardan biri olan mutasavvıf Haris el-Muhâsibî¹⁴² aklın, eşyanın hakikatini anlamayı sağlayan bir basiret aracı olduğunu söyler.¹⁴³ Ona göre anlayış, eşyanın mahiyetini kavrayan zahirî akıldan ibarettir. Basiret ise eşyanın ilahî ve ahlâkî değerini kavramaya yarayan garizi bağlamli bir nüfuz edıştır.¹⁴⁴ Bu bağlamda o; aklın cisim, cevher ya da araz olmadığını, hakla batılı birbirinden ayırmayı sağlayan ilâhî bir ihsan olduğunu söyler.¹⁴⁵ Bundan dolayı bir kimse Allah’a ve peygamberine imân ve itaat ediyorsa o akıllıdır. Aksi halde o ahmak sayılır.¹⁴⁶ Bu ise Kur’ân’ın akla yüklediği değer, anlam, sınır ve misyonla da oldukça barışık ve bağdaşık bir yaklaşım tarzıdır.

Özelde el-Muhâsibî genelde ise ehl-i tasavvufun mütekaddim bilginleri, akli, Ehl-i sünnetin genel telakkilerine uygun bir şekilde fitrî ve kesbî olarak ikiye ayırırlar.¹⁴⁷ Ancak sonraki dönemlerde mutasavvıflar akli fiziki âlemi kavrayan akli-meaş, manevî âlemi kavrayabilen akli-mead ve vahyi almaya yetkin olan akli-nübüvvet ya da akli-velayet olarak üçe ayırmışlardır.¹⁴⁸ Metafizik hakikatleri

¹⁴¹ Uludağ, a.g.m., a.y.

¹⁴² Güneş, Kamil, *Akıl-Nass*, s. 174.

¹⁴³ el-Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu’l-Kur’ân*, s. 149.

¹⁴⁴ el-Muhâsibî, a.g.e, s. 153.

¹⁴⁵ el-Muhâsibî, *Kitâbu Mâhiyeti’l-Akl ve Ma’nâhu*, s. 202.

¹⁴⁶ el-Muhâsibî, a.g.e, s. 203.

¹⁴⁷ Uludağ, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi* II, 246.

¹⁴⁸ Güneş, Kamil, *Akıl-Nass*, s. 193–194.

kavrayan akl-ı mead ancak akl-ı meaşın etkin bir dinî yaşantıyla beslenmesi sonucu gelişir.¹⁴⁹

Hicri II. asrın sonlarına doğru belirginlik kazanmaya başlayan sufi anlayışın akli, vahyi anlamayı ve yaşamayı sağlayan ve hayatla Kur’ân’ı bütünleştiren bir araç olarak görme eğilimi,¹⁵⁰ gittikçe Eflatun, Platon ve Pisagor’un felsefi düşüncelerinden ve Hint-İran kaynaklı felsefelerden etkilenmeye başlamıştır. Bu etkilenmenin belirleyici düşüncesi “kendisine sınırsız ledunnî ilmin verildiği velî” tiplemesidir. Bu dönem mutasavvıflara göre velayet rütbesi, tezkiye ve takvaya dayalı derunî bir yaşamla elde edilebilir. Bu yaşam ise günah ve isyandan el çekme (et-Tehallî), ahlâkî faziletlerle bezenme (et-Tehallî) ve böylece lahutî ilmin tecellilerine muhatap olma (et-Tecelli) ile gerçekleşir.¹⁵¹ Bu bağlamda onlar sınırlı olan aklın ancak etkin bir dinî yaşam sayesinde elde edeceği bir nur ve feyizle Kur’ân’ın ve kâinatın âyetlerini ve varlığın hakikatini anlayabileceğini ifade ederler. Bu anlama derunî bir arınmanın öncülüğünde gerçekleşir. Aksine arınmamış bir akıl metafizik hakikatleri anlamaya kalkarsa şaşkınlık vadisinde kaybolur gider.¹⁵²

Felsefenin akla atfettiği, metafiziği kavrama gücü, felsefeyle tanışan tasavvufta farklı bir versiyonla kendini gösterir. Onlar itaat ve ibadetle aydınlanmış olan aklın gaybî hakikatleri tam anlamıyla kavrayabileceğini söyleyerek felsefi argümanlarla bağdaşık bir seyir takip etmişlerdir.¹⁵³ Öyleki filozofların avam-havas ayrımının bir benzeri bir felsefi etki olarak tasavvufta da gözlemlenir.¹⁵⁴ Bu bağlamda aklın bir cevher olduğunu söyleyen geç dönem sufilerden Mevlana tecrübe ve bilgiye bağlı olan müktesep aklın tek başına hakikati bulamayacağını, marifetin ancak derunî (manevî) bir yaşantıyla elde edileceğini söyler.¹⁵⁵ Felsefi etki “ilk yaratılanın akıl olduğu”¹⁵⁶ söyleminde de kendisini hissettirir. Haris el-Muhâsibî’den itibaren ortaya çıkan İbn Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî ve İbrahim Hakkı Erzurumî gibi mutasavvıflarca da seslendirilen bu anlayış söz konusu mutasavvıflarca yeniden yorumlanmış ve bu

¹⁴⁹ Güneş, Kamil, a.g.e, s. 194.

¹⁵⁰ el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *et-Te’arruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddin, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, 71.

¹⁵¹ Şallab, Muhammed, *el-Ma’rifê İnde Mütefekiri’l-İslâm*, ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercümeti ve’n-Neşr, t.y., s. 325.

¹⁵² Güneş, Kamil, a.g.e, s. 195.

¹⁵³ Güneş, Kamil, a.g.e, s. a.y.

¹⁵⁴ el-İsbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu’l-Evliya ve Tabakâtu’l-‘Asfiye*, Beyrut, 1987, I, 130–131.

¹⁵⁵ Uludağ, Süleyman, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi* II, 247.

¹⁵⁶ Bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, I, 236–238, 263.

görüş Hallac-ı Mansûr'da “Hakîkati Muhammedî” olarak ifade edilmiştir. İbn Arabî'nin kalem-i a'la ve dürer-i beyda gibi isimler verdiği bu ilk akıl (aklı-ı evvel) âlemde mevcudiyet bulan ilk varlıktır. Abdulkerîm el-Cîlî'ye göre ise ilk akıl ilahî ilmin nurudur. Bu sebeple Cebrail'e akl-ı evvel de denir.¹⁵⁷

İç aydınlanmayla bütün aşkın hakikatlerin kavranabileceğini iddia eden felsefeyle mayalanmış tasavvufçular, tıpkı her filozofun, akılla tespit edilebileceğini iddia etmesine rağmen hiç bir gaybî konuda uzlaşmadığı gibi, metafizik tasavvurlarında uzlaşmamışlar ve felsefecilerin düştükleri paradokslara aynen düşmüşlerdir. Onlar Hz. Peygambere miraçta eşlik eden Cebrailin akli, Hz. Peygamberin de aşkı temsil ettiğini ve sidretü'l-müntehanın ötesine ancak böyle geçebileceğini söyleyerek iç aydınlanmayla oluşan “aşkın”, tefekkürle oluşan akıldan üstün olduğunu söylemişlerdir.¹⁵⁸

Felsefenin İslâm düşünce dünyasına girmesinden kaynaklanan ideolojik kaymayı tasavvufta da müşahede etmek mümkündür. Mutasavvıfların başlangıçta akli, kulluğun aracı olarak görme konumundan, istisnasız tüm metafizik hakikatlerin kavranmasında bir araç haline getirmeleri bu kaymanın bir ifadesidir. Bu akıldan onlar her ne kadar pratik akli (aklı-ı meaş) değil, pratik aklın dindarlığıyla elde ettiği ve ahlâkî erdemlerle gelişen manevî akli (aklı-ı mead) kast ediyor olsalar bile bu yaklaşımın “Aklın Kur'ânî Konumu” içinde değerlendirilmesi imkân dâhilinde değildir.

Hicri IV. asra kadar aklın sınırsız bir delil getirme gücüne sahip olmadığı kanaati Şia'nın içinde de baskın unsur olarak görülür. Bu egemen düşüncede akıl, kendisinden bahsedilmeyecek kadar önemsizdir ve kitap ve sünnet karşısında yok gibidir. Ancak hicri IV. yy.'dan itibaren akli her şeyin temeline koyan ve hükme delil olması bakımından ona vahiyden öncelik tanıyan aşırı rasyonel bir anlayış, varlığını iyiden iyiye hissettirmeye başladı.¹⁵⁹ Felsefî akılcılığın etkisiyle oluşan bu anlayışla birlikte Yeni Eflatuncu bir söylem olan “İlk yaratılanın akıl olduğu” ve onun bir cevher olduğu iddiaları belirginlik kazandı.¹⁶⁰ Bu bağlamda Şia akli, hakla batılı bir birinden ayıran, nazariyyâtı idrâk eden, beş duyuyla dünyayı, iç duyularla da

¹⁵⁷ Uludağ, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi* II, 247.

¹⁵⁸ Uludağ, a.g.m., a.y.

¹⁵⁹ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 66.

¹⁶⁰ Yavuz, Yûsuf Şevki, “Akıl”, *İslam Ansiklopedisi* II, 243; er-Rişehri, Muhammedî, *Mizânu'l-Hikme*, Tahran, 1362, VI, 396.

manaları kavrayan, yaratıcısına yönelme istidadıyla temayüz eden, derunî güçlere, zahirî ve batınî fonksiyonlara sahip bütünsel bir varlık olarak tanımladı.¹⁶¹ Onlar aklın şâri, aklî hükmün de şeriat kadar bağlayıcı olduğunu, vahiyden önce bile iyinin ve kötünün tespitini yapabileceğini söylerler.¹⁶²

Şia'dan akılla ilgili ilk söz söyleyen eş-Şeyhu'l-Müfid'dir. O akılı Kur'ân ve sünneti anlama vasıtası olarak görür.¹⁶³ Şii usulcülerden aklın delil olduğunu söyleyen ilk kişi olan eş-Şeyh b. İdris el-Aclî, Kur'ân, sünnet ve icmada bir delil bulunmayınca aklın devreye gireceğini ifade eder.¹⁶⁴ Mezheb başlangıçta akılı, “vahyi bilip anlamaya yarayan bir alet”¹⁶⁵ şeklinde Kur'ânî perspektife ve aklın Kur'ânî konumuna uygun olarak tanımlarken daha sonra akılı, “uyulması vacip ve mutlak hâkim” olarak ifadelendirmeye başladı.¹⁶⁶ Olası bir akıl-nakil çatışmasında da aklın tercih edilişi Şia ile Mu'tezile arasında önemli bir ortak noktadır.¹⁶⁷ Bu açıdan Ehl-i beytin nakillerine önem veren Ahbâriyye'yi ve hakikatin bilgisine yalnızca imâmın öğretisiyle ulaşılabileceğini savunan İsmailiyye'yi saymazsak Şia'nın çoğunluğunun akıl konusunda Mu'tezile ile aynı tavrı sergilediklerini söyleyebiliriz.¹⁶⁸

Şia, akılı; idrâk edici teorik akıl ve amel edilmesi gereken işleri tasarlayıcı pratik akıl olmak üzere iki bölümde inceler.¹⁶⁹ Şeyhu'l-Müfid gibi bazı Şia alimleri ise akılı doğuştan getirilen bedihî, bilgileri bilen zarurî ve düşünce ve ilim yoluyla geliştirilen kesbî akıl olmak üzere ikiye ayırırlar.¹⁷⁰ Şia'nın içinde “akıl yalnızca bedihiyyatı bilebileceğini, vahiyden önceki kararlarının mutlak isabet gibi zorunlu bir vasfının olmadığını” söyleyen Muhammed Rıza'ya¹⁷¹ ve masum imâmın iletilerinin asıl olduğunu söyleyen İsmailiyye'ye¹⁷² saymazsak Şia'nın akıl

¹⁶¹ et-Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum, ty., II, 247.

¹⁶² Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 62-63.

¹⁶³ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 59.

¹⁶⁴ el-Aclî, İbn İdris, *Kitâbu's-Serâir*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Kum, İran, 1390, s. 5.

¹⁶⁵ en-Nerâkî, Muhammed Mehdi, *Câmiu's-Se'âde*, thk. Muhammed Rıza el-Muzaffer, Dâru'n-Nu'man, en-Necef, 1955, I, 117.

¹⁶⁶ Nâyif, Ma'rûf, a.g.e, s. 60.

¹⁶⁷ Rüşdi Aliyyan, *Delîlu'l-Akl İnde Şiati'l-İmâmiyye*, Matbaatu Dâri's-Selam, Bağdat, 1393/1973, s. 83.

¹⁶⁸ Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi* II, 245.

¹⁶⁹ el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlü'l-Fıkh*, Necef, 1390/1971, III, 125.

¹⁷⁰ el-Fakîh, eş-Şeyhu'l-Müfid, *el-Akl fi Usûli'd-Din*, ed-Dâru'l-Âlemiyye, Beyrut, 1412/1992, s. 73.

¹⁷¹ el-Garrâvî, Muhammed Abdulhasen Muhsin, *Mesâdiru'l-İstinbat*, thk. Abdülkerim Osman, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1383/1963, s. 212.

¹⁷² el-Kirmânî, Ahmed Hamiduddîn, *Rahâtu'l-Akl*, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, t.y., s. 194.

konusundaki görüşlerinin Mu'tezile'ye büyük oranda paralellik gösterdiğini ifade edebiliriz.

Görüldüğü üzere Ehl-i sünnetin dışındaki fırkalar, Yunan akılcılığında mülhem felsefeyle tanıştıkları andan itibaren Kur'ân'da vasfedilen akıl-vahiy ve akıl-gayb dengelerini kaybetmişler ve akla gücünün üzerinde görevler yükleyerek, Kur'ân'ın akla atfettiği sınır ve görevi ihlal etmişlerdir. Dolayısıyla da bu oluşturdukları akıl ve aklilikle Kur'ân âyetlerini tefsir etmeye kalkıştıklarında ise bir akıl-vahiy çatışması meydana gelmiş, bunun sonucu olarak da kendi akılcılıklarıyla vahyi yoruma tâbi tutmaya başlamışlardır. Özellikle Mu'tezile'de ve Meşşâî akılcılarda daha net bir şekilde ortaya çıkan bu akılcılık, onların Kur'ân âyetlerine getirdikleri yorumlarda kendini açıkça gösterir. Dolayısıyla onların akıl ve akılcılık anlayışları Kur'ân ve sünnet dışı bir yapılanmaya sahiptir. Bu sebeple aklın Kur'ânî konumu akılcılığın Kur'ân tefsirine etkisini tespit etmek için büyük önem arz eder.

I. BÖLÜM

AKLIN KUR'ÂNÎ KONUMU

A) KUR'ÂN'DA AKIL KAVRAMI

Kur'ân'ı incelediğimizde aklın ve akletmenin oldukça çeşitli lafızlarla ifade edildiğini görürüz. Bu durum, Allah'ın insanı tefekkür ve akletmenin bütün türev ve kategorilerine teşvik etme amacından kaynaklanır.¹⁷³ Çünkü akıl çok yönlü bir kavram olup marifet, dirayet, fetanet, fehim, hatır, vehim, hayal, keys, firaset ve kehanet gibi pek çok bilme ve düşünme türlerine delalet eden oldukça zengin bir anlam alanına sahiptir.¹⁷⁴

Gerek aklın bu geniş anlam alanı gerekse insanı varlık âleminde anlamlı kılan unsur oluşu dolayısıyla Kur'ân "akl" kökünden türemiş fiilleri 49 yerde kullanır.¹⁷⁵ Kur'ân'daki akılla ilgili âyetleri; a) Fitrî meleke olan akıl b) Aklın görevi c) Akıl sahiplerine hitap ve onların övülmesi d) Aklını kullanmayanların yerilmesi e) Lüb, nüha, hicr ve hulm gibi akla eş anlamlı kelimeler olarak beşe ayırdığımızda, akılla ilgili 500 civarında âyetin Kur'ân'da bulunduğunu görürüz.¹⁷⁶

Akıl kelimesi Kur'ân'da bu şekliyle geçmemekle birlikte gerek farklı fonksiyonlarını ifade eden lüb, nüha, hicr vb. isimlerle gerekse fiil olarak yada aklın düşünme işlevine atıf yapar bir şekilde pek çok yerde bulunmaktadır.¹⁷⁷ Örneğin "nazar" ifadesi 129 yerde geçer.¹⁷⁸ Bu kavramla Allah, düşünce içerikli ibret bakışıyla mikrodan makroya evrenin incelenmesini ve böylece tevhit ilkesine ulaşılmasını istemiştir. Bir diğer ifade ise "tebassur"dur. Kur'ân'da 148 yerde geçen bu kelime,¹⁷⁹ ince bir düşünüşle insanın aklını çalıştırmasını ifade eder. Yine akletme manasını taşıyan "tedebbür" kelimesi Kur'ân'da dört yerde geçer¹⁸⁰ ve vahiy üzerindeki derunî bir düşünüşü ifade eder. Aklî aktivitenin bir diğer çeşidi olan

¹⁷³ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 113.

¹⁷⁴ el-İsfehânî, *ez-Zerî'â*, s. 105–106.

¹⁷⁵ Fâtıma İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazâru'l-Akliyy*, s. 63–64.

¹⁷⁶ Fâtıma İsmail, a.g.e, s. 64.

¹⁷⁷ Örneğin; *يعقلون* olarak (Bakara 2/75), *نعقل* olarak (Mülk 30/10), *يعقلها* olarak (Ankebût 69/43), *يعقلون* olarak (Bakara 2/164, 170, 171), *تعقلون* olarak (Bakara 2/44, 73).

¹⁷⁸ Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân'il Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982, "Nun" md.

¹⁷⁹ Abdalbâkî, a.g.e, "Be" md.

¹⁸⁰ Abdalbâkî, a.g.e, "Dal" md.

“tefekür” düşünüş ve aklediş biçimlerinin genel bir adı olarak 16 yerde,¹⁸¹ dikkatli düşünmeyi ifade eden “itibar” ise 7 yerde geçmektedir.¹⁸² Derin anlayışı ifade eden “tefekkuh” 20 yerde¹⁸³ ve aklî aktivitenin en geniş anlam alanına sahip “tezekkür” kelimesi de Kur’ân’da 69 yerde¹⁸⁴ geçmektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi akıl kelimesi isim olarak değil fiil olarak ya da farklı Arapça karşılıklarıyla Kur’ân’da geçmektedir. Bunun en önemli nedeni, özellikle bu kelimenin akıl dediğimiz varlığın metafizik mahiyetine delalet ediyor oluşudur. Akıl metafizik boyutu ise tıpkı “ruh” gibi insanın aklî kavrama sınırının çok üzerindedir. Akıl mahiyetinin kavranmasının imkânsızlığı ve gereksiz teorik tartışmalara sevk edici bir “teşabüh”e sahip oluşu dolayısıyla Kur’ân, akıl neliğinden değil niçinliğinden bahseder. Başka bir deyişle Kur’ân, imânla neticelenecek bir tefekkür göreviyle muttasıf bir akıldan bahseder. Öyleki akılla eş anlamlı olarak kullanılan kelimeler bile akıl ontolojik esrarına değil onun fitrî misyonuna işaret eder mahiyettedir. Bu bağlamda Kur’ân 26 yerde “lubb” ifadesini kullanır.¹⁸⁵ Öz ve nüve gibi anlamlara gelen bu kelime, akıl insanın özü olmasını ve insanın tevhide olan ihtiyacını ifade eden saf boyutunu anlatır.¹⁸⁶ Fecr sûresinin 6. âyetinde geçen “hicr” kelimesi ise akıl insanı dünyanın ve ahiretin tehlikelerinden koruyan yönünü ifade için kullanılmıştır.¹⁸⁷ Tâhâ 54. ve 128. âyetlerde geçen “nüha” kelimesi de aynı anlam içeriğine sahiptir.¹⁸⁸ “Hulm” kelimesi ise Tûr sûresi 32. âyette geçip akıl yumuşak ve sakin karakterine atıf yaparak ona sağduyu vasfı yükler.¹⁸⁹ Öte yandan Kur’ân’da 132 yerde geçen “kalb” kelimesi ise¹⁹⁰ hem hisleri hem de akıl ifade edecek şekilde kullanılarak “imâna yatkın bir düşünüşün ilham noktası” olarak ifade edilir.¹⁹¹

Kur’ân akıl sahibi kimseleri muhatap almasına rağmen¹⁹² akıl tanımını yapmaz. Onun mahiyetinden çok işlevini ön plana çıkartır. Bu durum ise dikkatleri

¹⁸¹ Abdalbâkî, a.g.e, “Fe” md.

¹⁸² Abdalbâkî, a.g.e, “Ayn” md.

¹⁸³ Abdalbâkî, a.g.e, “Fe” md.

¹⁸⁴ Abdalbâkî, a.g.e, “Zel” md.

¹⁸⁵ Abdalbâkî, a.g.e, “Lam” md.

¹⁸⁶ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, “Lüb” md.

¹⁸⁷ er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 164–165.

¹⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Nhy” md.

¹⁸⁹ İbn Manzûr, a.g.e, “Hlm” md.

¹⁹⁰ Abdalbâkî, a.g.e, “Kâf” md.

¹⁹¹ el-İsfehânî, a.g.e, “Kalb” md.

¹⁹² A'râf 7/179, Kehf 18/57, Hac 22/46, Secde, 32/9.

akla değil aklî düşünceye çeker. Bu sebeple Kur'ân'ın aklî düşünceye verdiği değer, görev, ona tayin ettiği sınır ve bu bağlamda akıl-insan, akıl-vahiy, akıl-kalp ve akil-gayb ilişkilerinin incelenmesi aklın Kur'ânî konumunun saptanmasında büyük öneme sahiptir.¹⁹³

B) AKLIN KUR'ÂNÎ KONUMU

1) Aklın Değeri ve Görevi

Aklın mahiyeti konusunda uzun tartışmalara girip kompleks tasnifler yapan felsefî tanımları dikkate almazsak kaba bir tasnifle, akli doğuştan getirilen “fitrî” yönü ve bu fitratın yaşam süreci içinde geliştirilmesiyle ortaya çıkan “kesbî” yönü olmak üzere ikiye ayırabiliriz. İnsana emanet olarak verilen ve sorumluluk bilincinin temelini de teşkil eden akıl¹⁹⁴ maddi olmamasına rağmen sahip olduğu maddi tecellileriyle, mevcudatı var eden görünmeyen bir yaratıcının en büyük delilidir. İnsanı yer yüzünde anlamlı kılan bu konumu dolayısıyla akıl, Kur'ân'da sürekli misyon ve fonksiyonlarıyla zikredilir. Mahiyeti ve işleyişi söz konusu edilmez ve daha ilk bakışta akli kendi kendine yeten bir cevher olarak görüp hakikati bilme konusunda vahye müstağni bir tavır takınan felsefî fraksiyonların akıl tanımlarının tamamından ayrı bir konumda değerlendirilir.¹⁹⁵

Aklın Kur'ân'da kendi kendisine yeter bir bilgi deposu (ya da Yunan felsefecilerinin deyişiyle cevher) olarak değil, tevhîde, sağlıklı bilgiye ve doğru bir imâna sevk edici bir araç olarak takdim edilişi¹⁹⁶ ve vahiyle irtibatlandırılışı onun görevi konusunda çok önemli bir ufuk kazandırmaktadır. Bu bağlamda akıl, hakla batılı birbirinden ayırmaya yarayan aktif fonksiyonuyla Kur'ân'da idealize edilir¹⁹⁷ ve imân ve itaat duygusuna ulaşabilmesi için mikrodan makroya bütün kozmozu ve varlık âlemini incelemesi, akla tavsiye edilir.¹⁹⁸ Bu durum, Kur'ân'ın akıl için

¹⁹³ Ayasbeyoğlu, Nevzat, *İslâm'ın Eğitimimize Getirdiği Değerler*, M.E.B. Yay., y.y., t.y., s. 12, 48–49.

¹⁹⁴ el-İsfehânî, *ez-Zeri'â*, Beyrut, 1980, s. 94.

¹⁹⁵ Karadeniz, Osman, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 33, sy. 4, Ekim-Kasım-Aralık, 1997, s. 40.

¹⁹⁶ Fâtıma, İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, s. 79.

¹⁹⁷ Bkz. Bakara 2/164, En'âm 6/151, A'râf 7/179, Ankebût 29/43, Câsiye 45/5, Nahl 16/112.

¹⁹⁸ Nahl 16/112.

belirlediği ulvî gayenin bir ifadesidir.¹⁹⁹ Kur'ân, insanın kendisini ve varlığı doğru bir şekilde anlamlandırıp olumlu bir tefekkür ve sağlıklı bir akledişle Yüce Yaratıcıyı bulabilmesini, vahyin talep ettiği şekilde aklın tefekkür etmesine bağlamıştır.²⁰⁰ Bu bağlamda Kur'ân, insanın bakışlarını dış dünyaya çevirmiş ve aklı, kozmik sistemin sayısız harikalarının üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Böylece akla bir hedef, bir alan ve bir sınır çizmiş ve aklın düşünce seyahatına başlayacağı noktayı ve yolculuk için gerekli prensipleri bildirmiştir.²⁰¹ Bu bağlamda Yüce Allah Kur'ân'da aklını kullanmayanları yaratıkların en şerlisi ilan ederek²⁰² onları eleştirip aklını kullanarak imân edenleri överken²⁰³ aynı zamanda düşünmeye ilişkin bir mantık ve metod ortaya koymuştur.²⁰⁴

Kur'ân insanda bulunan kalp, nefis ve zihin gibi mütefekkir güçleri aynı anda tetikleyerek harekete geçirir. Gerekirse muhatabı, müptelası olduğu hurafe bataklığından ve batıl inançlardan kurtarmak için onu, sonu tevhid fikriyle neticelenecek metodik bir şüpheye düşürür.²⁰⁵ Bu arada da akla onu tevhide ulaştıracak enfusî ve afakî delillerini sıralar. Örneğin; eğer yerde ve gökte Allah'ın dışında ilahlar olsaydı düzensizliğin meydana geleceğini söyleyerek²⁰⁶ âlemdeki görünen nizamdan görülmeyen munazzime, sanattan sanatkâra, fizikten metafiziğe doğru bir düşünme sürecini başlatır.²⁰⁷ Bu süreç içinde akıl örneğin; yağmurun buluttan, bulutun buharlaşmadan, buharlaşmanın sıcaklıktan, sıcaklığın ise güneşten geldiğini düşünür. Güneşin üzerinde düşündüğünde ise onun da diğer mahlûklar gibi yaratılmış olduğunu görür. Böylece güneşi de var eden bir yaratıcının olduğu fikrine ulaşır. Bu bağlamda ulaşılan imân bir düşünüş sürecinin doruk noktası olması sebebiyle aklî bir mahiyete sahiptir. Hatta Kur'ân imânın değil, imânsızlığın

¹⁹⁹ Bkz. Mülk 67/10, Hadîd 57/17, Hucurât 49/4, Nûr 24/61, A'râf 7/169, Yûnus 10/16, Hûd 11/51, Yûsuf 12/12, Enbiyâ 21/10, Mü'minûn 23/280, Kasas 28/60, Yâsîn 36/62, Sâffât 37/138, Bakara 2/73, 76, 242, Âl-i İmrân 3/65, En'âm 6/32.

²⁰⁰ Yûnus 10/101, Ankebût 29/20, Zâriyât 51/20–21, Tûr 52/35, Enbiyâ 21/22, Mü'minûn 23/91.

²⁰¹ Kutub, Seyyid, İslâm Düşüncesi, trc. Akif Nûri, Çığır Yay., İstanbul, 1973, s. 48.

²⁰² Enfâl 8/22. ayrc. bkz. Bakara 2/44, A'râf 7/169–176, Enbiyâ 21/66–67, En'âm 6/148, Yûnus 10/36, 66, Furkân 25/43,44, Câsiye 45/23, Kasas 28/50, Nisâ 4/135, Tâhâ 2/16, Sâd 38/26, Necm 53/30.

²⁰³ Bakara 2/179, Âl-i İmrân 3/7, Yûsuf 12/111, 105, Ra'd 13/19, Zümer 39/17–18.

²⁰⁴ Zakzuk, Mahmud Hamdi, *Devru'l-İslâm fi Tetavvuri'l-Fikri'l-Felsefi*, Katar, 1981, s. 59.

²⁰⁵ el-Câhız, Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Harun, Kahire, 1965, VI, 63.

²⁰⁶ Enbiyâ 21/22. el-Yâfii, Abdullah b. Es'ad, *Kitâbu Merhemi'l-İleli'l-Mu'dile fi'r-Reddi 'alâ Eimmeti'l-Mu'tezile*, thk. Mahmud Muhammed Mahmud - Hasan Nassâr, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992/1412, s. 56–57.

²⁰⁷ Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, III, 123. ayrc. bkz. A'râf 7/143, Enbiyâ 21/22, İsrâ 17/42.

irrasyonel olduğunu ifade eder.²⁰⁸ Bu bağlamda bağlamak ve irtibatlı olmak gibi anlamlara gelen akıl kelimesinin; bilginin kaynağı değil, insanı malumatlarıyla yaratanına sevk eden bir bağ oluşu önemli temel noktalardan biridir.²⁰⁹ Dolayısıyla akıl Allah'ın mucizevî kudretini, teklifini, kâinattaki tecellilerini, evrendeki her şeyin adeta insanı taltif edercesine ona müsahhar kılındığını düşünerek²¹⁰ zorunlu bir şekilde Allah'a imân eder, ahireti dünyaya önceler. Böylece akıl fitrî misyonunu ifa etmiş olur.²¹¹ Bu anlamda Kur'ân aklî düşüncenin merkezine Allah'a ve ahirete imânı koyar. Dolayısıyla düşünsel iskeletlerini Allah'ın gayrısının ve dünyanın oluşturduğu bütün ideoloji ve izimler son tahlilde seküler olup merduttur.

Kur'ân, insanları tevhîde çağırırken onlara hiçbir aklın inkâr edemeyeceği temel hakikatleri bildirir. Yerdeki ve gökteki her şeyin mevcudiyet misyonunun Allah'ı birlemek ve ululamak olduğunu ifade eder.²¹² Kur'ân mümin adayı bir akılı bu şekilde tefekküre sevk ederken insanın tabiatındaki manevî genlerine kazanmış inanma ihtiyacını dikkate alır. Ona doğru istikameti gösterir. Bu şekilde mümin olma vasfını kazanmış olan akla ikinci bir tefekkürü teklif eder ve kâinata, imânın ona kazandırdığı ferasetle bakıp tekrar değerlendirme yapmasını ister.²¹³ Böylece Kur'ân, imâna sevk edene kadar fitrî eğilimlerle, onu imâna sevk ettikten sonra da imânın kazandırdığı erdemlerle akılı yine düşünmeye teşvik eder. Bu andan itibaren imân basiretiyle islah olmuş akıl imân ettiği Allah'ın emirlerine ve inandığı ahiretin ifade ettiği anlama bigâne kalamaz. Bu sebeple imân etmiş bir akıl bu erdemi itaate ve fiiliyata dökmedikçe “ekmel” akıl olarak isimlendirilmez.²¹⁴ Dolayısıyla aklın Kur'ânî görevi ve konumu âlemi tefekkür edip tevhîde, oradan da itaate ulaşmak, Kur'ân'ın ifadesiyle ahireti dünyaya öncelemektir.²¹⁵

Son tahlilde Kur'ân'da betimlenen aklın görev ve tanımı ile ilgili olarak şunları söylemek mümkündür. Akıl; duyu organları aracılığıyla kendisine ulaşan bilgileri

²⁰⁸ Bakara 2/170, 171, Mâide 5/58. Aydın, Mehmet, “Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği”, (makale), s. 18.

²⁰⁹ J.E. Creighton, “Reasoning”, *The Encyclopedia Americana*, 1957, s. 263.

²¹⁰ Kutub, a.g.e, III, 167. ayrc. bkz. Tûr 52/35–36, Lokmân 31/10–11, Nahl 16/17, Enbiyâ 21/22, Mü'minûn 23/91, 115, Sâd 38/27, Âl-i İmrân 3/190–194.

²¹¹ A'râf, 7/169, En'âm 6/32, Kasas 28/60.

²¹² İsrâ 17/44, Hacc 22/18, Nûr 24/41.

²¹³ Bakara 2/164, Âl-i İmrân 3/190.

²¹⁴ Süheyr, Fadlullah Ebû Vafiye, *Felsefetü'l-'Amel fi'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâb, Kahire, t.y., s. 18 vd. ayrc. bkz. el-İsfehânî, *ez-Zeri'â*, s. 93.

²¹⁵ En'âm 6/32, A'râf 7/69, Kasas 28/60, Ahkâf 46/26.

analiz ederek hakla batılı birbirinden ayıran,²¹⁶ mukayeseler yapabilen,²¹⁷ varlıkları,²¹⁸ gaye,²¹⁹ imkân ve ihtimal bakımından inceleyip onlar hakkında doğru bilgiler ortaya koyabilen,²²⁰ fakat bütün varlık ve oluşları kuşatamadığı için sınırlı bilgiye sahip olan,²²¹ insan bünyesinde var olan ve bilginin oluşumuna etki eden, kuruntular ve çeşitli arzular nedeniyle yanılabilen bundan dolayı da kendisine ışık tutacak sağlam bir kaynağa (vahye) ihtiyaç duyan, faydalı ve zararlıyı bulabilen²²² zihnî bir kuvvettir.²²³ Dolayısıyla Kur'ân'da övülen ve idealize edilen bi'l-kuvve akıl değil bil'-fiil akıldır.²²⁴ O gücü yettiğinde düşünür gücünün yetmediği yerde imân eder. Böylece eşyanın metafizik anlamını ve mevcudiyetinin lahutî gayesini anlar. Mikrodan makroya mevcudata serpiştirilmiş deliller sistemiyle, görülen mevcuttan görülmeyen mucide ulaşır.

2) Aklın Sınırı

İnsana sorumluluk bilincini veren, akıl ve onun bilinçli kullanımı olan iradedir. Akıl gerek duyu organları gerekse kendisine ulaşan sahih nakillerle birtakım bilgilere ulaşım bunları tasnif etme kabiliyetine sahiptir. Bu durum bilginin kendi olmak ya da hüküm koyan şâri payesini elde etme anlamına gelmeyip, bilgiyi elde etmeyi ve şâri'nin koyduğu hükmü anlamayı ifade eder. Aklın bilgiyi edinme ve işlemeye dayalı bu kabiliyeti Kur'ân tarafından kullanılmış ve yer ve gökteki, bir yaratıcının varlığını gösteren delilleri incelemesi ve Allah'a imân etmesi talep edilmiştir.²²⁵ Bu talebe olumlu cevap verip aklını kullananlar övülmüş²²⁶ aklını kullanmayıp imân etmeyenler ise tenkit edilmiş²²⁷ hatta hayvanlardan da daha aşağı görülmüşlerdir.²²⁸

²¹⁶ Nahl 16/78.

²¹⁷ A'râf 7/191–195, Nahl 16/76, Neml 27/59–64, Rûm 30/28, Nâzi'ât 79/27.

²¹⁸ Tevbe 9/116, Yûnus 10/56, 231, 32, İbrâhîm 14/10, Nahl 16/10–17, 80, 81, Kehf 18/37, Tâhâ 20/50, 53, 54, Enbiyâ 21/30–33, Hacc 22/65–66, Mü'minûn 23/118, 78–80, Nûr 24/41–45, Furkân 25/50–53, Ankebût 29/61–63.

²¹⁹ Âl-i İmrân 3/197, Hacc 15/85, Fâtır 35/12, Yâsîn 36/33, Secde 38/27, Câsiye 47/12–13, Kâf 56/10.

²²⁰ En'âm 6/40–41, Yûnus 10/50, Hûd 11/28, Kasas 28/71–72, Fussilet 41/52, Sebe' 34/24.

²²¹ Âl-i İmrân 3/7.

²²² En'âm 6/32, Mülk 67/10.

²²³ Yavuz, *Yûsuf Şevki, Kur'ân'a Göre Tefekkür*, s. 67.

²²⁴ Atay, Hüseyin, "İslâm'ın Evrensel İlkeleri", *A.Ü.İ.F. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, ayrı basım, Ankara, 1975, s. 11.

²²⁵ Zâriyât 51/21, Ankebût 29/20, Nahl 16/12.

²²⁶ Yûsuf 12/111, Âl-i İmrân 3/7, 191, Zümer 39/18, Ra'd 13/19.

²²⁷ Bakara 2/44, Âl-i İmrân 3/65, Muhammed 47/24, Yûnus 10/3, Hûd 11/24, 30, Nahl 16/17, Mü'minûn 23/85, Kasas 28/60, Enbiyâ 21/66, Şu'arâ 26/28.

²²⁸ Enfâl 8/22, Furkân 25/44.

Akıl bilgiye ulaşma konusunda iki taşıyıcının verilerine göre hareket eden bir analiz, tasnif ve değerlendirme merkezidir. Fizik âlemle ilgili verilerin taşıyıcısı duyular, metafizik âlemle ilgili verilerin taşıyıcısı ise vahiydir. İleride değineceğimiz üzere bir yandan nefis denilen arzular sistemi²²⁹ ve şeytan²³⁰ diğer yandan aklın müntesibi olduğu toplumun değerler sistemi, gerçek bilgiye ulaşma ve doğru düşünme konusunda akli engeller.²³¹ Bundan dolayı Kur'ân akli mutlak otorite konumunda değil, vahiy ve duyular yoluyla gelen verilerin değerlendirildiği bir merkez olarak tanımlamıştır.

Kur'ân hem insan tabiatının/aklının epistemik yetilerini mutlaklaştıran bir anlayışı hem de onu epistemik bir anarşizme götürecek gerçeklikten ve doğruluktan koparan bir anlayışı reddeder. Bu anlamda İslam, insan aklının (epistemik) yetilerine büyük önem vermekle birlikte, onu kendi başına, ilahi vahiyden bağımsız veya onun rehberliğini bir şekilde yadsıyan bağımsız bir ölçüt olarak görmez. Çünkü insan tabiatı kendine yabancılaşma riskini hep taşıyacağından, epistemik yetileri de buna paralel olarak gerçeklikten ve hakikatten uzaklaşabilir. Bir başka ifadeyle, sınırlı ve yanılğan bir tabiata sahip olan insanın akletme ve diğer epistemik yetileri her zaman (zorunlu olarak) doğru/başarılı bir sonuç veremediği içindir ki, nihai anlamda hakikatin ölçüsü olamayacakları gibi, vahyin kılavuzluğuna bu yüzden muhtaçtırlar. Ancak bu, daha önce de değindiğimiz gibi, insanın akletme gücünü bir şekilde küçümsemek anlamına aslâ gelmez ve hakikati bulma noktasındaki isabetin gerçekleştiğini düşündüğümüz sürece onun hiçbir epistemik faaliyeti, ilkesel olarak, vahyin sunduğuyla çelişmemelidir.²³²

Akıl temsil (analoji), tümevarım ya da kıyas gibi yöntemlerle bir bilinenden başka bir bilinmeyene ulaşabilir. Ancak mücerret akli aktivite ile öncüller olmaksızın bir gerçeğin bilgisine ulaşması imkânsızdır. Örneğin ne kadar tefekkür edilirse edilsin bir atın ağızındaki dişlerin sayısının bilgisine ulaşamaz.²³³ Akıl, emrine müsahhar kılınmış duyularını kullanarak elde ettiği verileri değerlendirerek fiziki âlemle ilgili birtakım sonuçlara ulaşabilir. Fakat Allah, melekler, ahiret âlemi, insanın var oluşsal anlamı, gayesi ve kulluğunu ifa biçimi gibi pek çok alan aklın

²²⁹ Şems 91/7–10.

²³⁰ En'âm 6/43, Enfâl 16/63, Neml 27/24.

²³¹ Macit Fahri, *Felsefe Tarihi*, s. 114.

²³² Reçber, M. Sait, "İslam Din ve Çağdaş Durum", s. 29.

²³³ Gerviyânî, Muhsin, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 52.

cevap bulmaya muktedir olduğu alanlar değildir. Akıl ancak vahyin yardımıyla bu alanlarda doğru sonuçlara ulaşabilir. Yalnızca vahiyle bilinebilecek bu alanda salt akılla yol almaya çalışmak ancak sağlam bir gemiyle geçilebilecek bir okyanusu yüzerek geçmeye ya da ancak merdivenle aşılabilecek yüksek bir duvarı sıçrayarak aşma çalışmasına benzer.²³⁴ Vahyin sunduğu rehber kriterler olmadan aklın insana ulvî anlamını ve varoluş misyonunu ifade etmesi imkânsızdır. Vahyin mutlak ilimden gelen mutlak değeri²³⁵ sebebiyle, beşeriyetin tarih sahnesindeki mevcudiyetinin başladığı ilk günden itibaren vahiy²³⁶ ve nübüvvet asıl olmuş ve Kur’ân’ın ifadesiyle tarihte peygambersiz bir toplum bulunmamıştır.²³⁷ Yüce Allah ilk insandan itibaren vahiy ve nübüvvetle insanlığa ışık tutmuş, onlara gidecekleri yolu göstermiş, maddenin ötesinde bir mana, bu dünyanın ötesinde bir ahiret olduğunu öğretmiş ve akla sadece yetkisi oranında görev yüklemek suretiyle akıl üstü konulara ihtiyaç nispetinde açıklık getirerek ona dünya ve ahiret mutluluğunu bahşetmiştir.²³⁸

Söz konusu konumu dolayısıyla akıl her zaman bir dış kaynağa yani vahye muhtaçtır.²³⁹ Öyleki, onları standart üstü bir akılla muttasıf yapan fetanet sıfatına sahip peygamberler bile vahyin gelmediği zamanlarda akllî yönden acze düşmüşlerdir. Bu bağlamda Hızır-Musa kıssasında Hızır’ın birer hikmete mebni uygulamalarına Musa’nın, o an için vahiyle desteklenmemiş akıyla verdiği refleksler ve kıssanın sonunda Hızır’ın normal bir beşerin anlayamadığı ve takat getiremediği tasarruflarına getirdiği hikmetli izahlar,²⁴⁰ vahiy olmaksızın aklın dünyevî fenomenlerin hikmetlerini kavrama konusunda bile ne kadar aciz kaldığını göstermesi bakımından önemlidir.²⁴¹ Yerin ve göğün altı günde yaratıldığı,²⁴² cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olduğu,²⁴³ yerin ve semanın altı günde yaratıldığı,²⁴⁴ namazın rekât ve vakit sayıları, nisap miktarları vb. konular akılcı

²³⁴ Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya, 1990, s. 411.

²³⁵ Albayrak, Halis, “Vahiy Gerçeği”, *Kutlu Doğum Haftası*, 12–17 Ekim, 1989, T.D.V.Yay., Ankara, 1990, s. 121.

²³⁶ Bakara 2/38, 39.

²³⁷ Nahl 16/36, Fâtır 35/24. ayrc. bkz. Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm*, İstanbul, 1966, s. 63.

²³⁸ Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, s. 10.

²³⁹ Güzel, Murat, “Bir Tartışmanın Tartamadıkları”, *Tezkire*, sy. 7/8, Ankara, 1994, s. 185.

²⁴⁰ Kehf 18/59–83.

²⁴¹ İbnu’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Telbîsu İblîs*, et-Tıba’atu’l-Münîra, Mısır, 1347/1928, s. 81; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-‘Azîm*, II, s. 170.

²⁴² Furkân 25/59.

²⁴³ Müddessir 74/30.

²⁴⁴ Yûnus 10/3.

yaklaşım tarzını benimseyenlerin bile vahiy olmaksızın suskun kaldıkları alanlardır.²⁴⁵ Bu acziyetin bir gereği olarak vahiy ve peygamberlik ilk insanın ilk peygamber olmasıyla başlamış²⁴⁶ ve insanlığı imtihan macerasında yalnız bırakmamıştır.

Aklın söz konusu sınırı ve acziyeti dolayısıyla vahye muhtaç olduğu düşüncesi, felsefî akılcılığın İslâm düşüncesinde de belirginlik kazanmasıyla belli oranlarda değişime uğradı. Kur'ân'ın aklî tefekküre vurgu yapan âyetleri mesnet alınarak felsefî akılcılığın meşruiyet zemini tesis edilmeye çalışıldı.²⁴⁷ Hatta salt aklî düşünceyle vahyin eşitlenmesi teorisini destekleyecek ütopyik kurgular oluşturuldu. Bir adada tek başına kalan Hayy b. Yekzan isimli mitolojik bir şahsiyetin bebeklikten itibaren geçirdiği yaşam tecrübesi ve tefekkür süreci sonunda elde ettiği hikmete ilişkin bilgilerin vahiyyle nasıl örtüşebileceği anlatıldı.²⁴⁸ Böylece son aşamada akıl ile vahiy, felsefeyle de din birbirine eş değer görüldü. Gerçeğin Hayy b. Yekzan kurmacasıyla hedeflenen çok farklı olduğunu mesela; Hindistan'da bir mağarada bulunan ve kurtlarla yaşayan iki gencin tıpkı kurtlar gibi dört ayak yürüdüğünü, ellerini kullanmadan ağızlarıyla yiyip içtiklerini ve ölü hayvanların etlerini yediklerini²⁴⁹ düşündüğümüzde senaryonun realitelerle bağdaşmayan zoraki bir kurmaca olduğunu ve son tahlilde din-felsefe uyumunu hedeflediğini söyleyebiliriz. Söz konusu uyumu gerçekleştirmek isteyen felsefeciler²⁵⁰ Kur'ân'da övülen tefekkürü ve aklî düşünceyi felsefe olarak tanımladılar. Bizce bu çok açık bir yanılgıdır. Çünkü tipik felsefe doktrini Antik Yunan'ın düşünce dünyasındaki dogmaların, mitolojik kurguların, ütopyik–medyatik anlatıların kol gezdiği bir kültüre aklî bir tepki olarak ortaya çıkmış ve hakikatin bilgisine ulaşmak için tertiplelediği aklî sistemle, bir din olgusuyla koordineli bir gidişi değil, hırçın bir muhalefeti ve alternatif bir var oluşu hedef almıştır.

Hâlbuki Kur'ân'ın aklî aktiviteyi öven âyetleri; köşe taşları, yönü, gücü, sınırı ve yol haritası tamamen vahiyyle belirlenmiş bir şekilde kontrollü ve imân hedefine

²⁴⁵ Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 228.

²⁴⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 145; Demirci, *Muhsin, Vahiy Gerçeği*, s. 49. ayrınc. bkz. Yûnus 10/19, Bakara 2/213.

²⁴⁷ Bkz. İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed, *Faslu'l-Makâl fîma Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerî'ati Mine'l-İttisâl*, thk. Muhammed Ammârâ, Dâru'l-Me'ârif, II. Baskı, t.y., s. 22.

²⁴⁸ İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik, *Hayy b. Yekzân*, thk. Faysal Bedir Avni, Mektebetü Saif Rafet, Kahire, 1983, s. 377.

²⁴⁹ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 197–199.

²⁵⁰ İbn Rüşd, a.g.e, s. 31–32.

götürücü bir tefekkürü ifade eder. Bu hareket insanı ilk hamlede Allah'ın varlığına ve birliğine imâna, ikinci hamlede ise Allah'ın münezze varlık konumunun, sıfatlarının, Allah-insan, Allah-kâinat ve insan-insan ilişkisinin bilgisine taşır. Bu iki aşamada da tefekkürün öncülleri ve sonuçları belli olduğu için akıl bir ütopya üretmez. Oysaki felsefecilerin lideri Aristo'nun isbât-ı vâcibe harcanmış bir ömrün sonunda elde ettiği bulgularda bile müntesibi olduğu kitlesel aklın kadim dinî ritüellerinin, sembol ve inanışlarının derin tesirleri görülür. Üstelik Aristo'nun cesetleri haşredemeyen, cüz'ileri bilemeyen ve âlemin kendisiyle birlikte kadim olduğu tanrı tasavvurunun, Kur'ân'da betimlenen Allah'la uzaktan yakından bir benzerliği yoktur. Bir yandan tarih boyu vahye muhatap olmuş peygamberlerin ve onların sadık tâbilerinin üzerinde söz birliği etmişçesine ifade ettikleri inanç esasları, öte yandan akıllı bir kör dövüşünde heder eden filozofların metafizik hakikatler konusundaki kadim ve derunî ihtilafları, aklın sınırı ve aciziyeti konusunda önemli bir fotoğrafı gözler önüne sermektedir.

Kur'ân, inanma ve kulluk ihtiyacının tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için insanın mutlak anlamada vahye muhtaç olduğunu İbrahim kıssasıyla gözler önüne serer. Hz. İbrahim'in arayış sürecinin daha en başında ona yerin ve göğün melekûtunun (varlığın arka planındaki hikmet ve gayenin) gösterildiği²⁵¹ ve bu ilahî müdahaleyle onun yıldız, ay ve güneş üzerinde "Acaba bunlar benim Rabbim olabilir mi?" diye düşündüğü,²⁵² onları batarken gördüğünde ise yeri ve göğü yaratana teslim olduğunu ifade ettiği,²⁵³ daha sonra ise putperest kavminin yanlış ve hurafe inançları konusunda onlarla tartışmaya girişmesi²⁵⁴ anlatılır. Kıssanın sonunda ise İbrahim'in hidayetinin Allah'ın ona verdiği ilahî delile (hüccete) dayandığı ifade edilir.²⁵⁵ Bir diğer âyette ise Hz. İbrahim'in tefekkür sürecinin doğru neticelenmesi ona verilmiş rüşde bağlanır.²⁵⁶ Öyleki Kur'ân, Hz. Peygamberin hidayeti vahiyle bulduğunu kavmine deklare ettiğini ifade eder.²⁵⁷ İşte aklın bu derece sınırlı oluşu dolayısıyla

²⁵¹ En'âm 6/75.

²⁵² En'âm 6/76-78.

²⁵³ En'âm 6/79.

²⁵⁴ En'âm 6/80-81.

²⁵⁵ En'âm 6/83.

²⁵⁶ Enbiyâ 21/51.

²⁵⁷ Sebe' 34/50.

Kur'ân, peygambersiz hiçbir toplumun tarihte geçmediğini²⁵⁸ ve peygamber göndermeden sorumlu tutmanın zulüm olacağını ifade eder.²⁵⁹

Kur'ân'da akla ve düşünceye yapılan atıflar, felsefî düşüncenin İslâmiliğine referans gösterile dursun²⁶⁰ Kur'ân, üstesinden gelemeyeceği yüklerin altında hercümerç olmasın diye akli sınırlar.²⁶¹ Çünkü o aktif olduğu fiziki âlemde bile asırlar süren yanılgılar üzerinde karar kılar. Örneğin çağlar boyunca insan akli, duyu organlarının da tastikiyle güneşin doğup batmasına bakarak dünyayı sabit, güneşi hareketli zannetmiş ve beşerî akıl adeta bu sonuç üzerinde ittifak etmiştir. Oysaki hakikat, asırlar sonra bunun tam tersi olarak tespit edilmiştir.²⁶²

Son tahlilde Kur'ân, akli; bütün birimleriyle kötülükten korunma için insana lutfedilmiş muhakeme gücü olarak görür. Bu ise metne (vahye) bağlı akıldır. Sınırı vahyin sözü kestiği yerde başlar, enerjisi de burada biter.²⁶³ Onun vahyi dikkate almadan Allah, ahiret ve aşkın hakikatler hakkında söz söylemeye ve gerçek anlamda hakikati tespit etmeye gücü yetmez. Dolayısıyla vahiyle aydınlanmamış bilgi insanlığa yarar yerine zarar getirir.²⁶⁴ Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Kur'ân'daki akıl, mutlak egemen olmamakla beraber tamamen kötürüm olan salt pasif akıl da değildir. O gerek hakikatin gerekse vahyin bir kısmını kavrar bir kısmını da (Müteşâbihât gibi) kavrayamaz. Oysaki akla bir sınır tayin etmeyen akılcılar, gaybi içerikli âyetleri dâhil olmak üzere Kur'ân'ın tamamını akılcı bir metodla tefsir etmişlerdir. Halbu ki –Kur'an'ın ilâhî bir metin oluşu bağlamında müteşâbih âyetleri incelerken de ifade edeceğimiz gibi– vahyin akla aykırı olmayan ama akıl üstü içeriğe sahip olan bir yapısı vardır. Bu yapı ise akletmenin değil imân etmenin alınıdır. İmân ise aklın yetersiz kaldığı alanda iradenin peygambere ve vahye boyun büküşüyle gerçekleşen bir teslimiyeti ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'ı akılcı bir metodolojiyle tefsir etme eğilimini, kendisini yaratan Allah'ın koyduğu sınırı hiçe sayan bir aklın faaliyeti olarak değerlendirmekle ileri gitmiş sayılmayız.

²⁵⁸ Nahl 16/36, Fâtır 35/24.

²⁵⁹ En'âm 6/130–131.

²⁶⁰ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İctihâdu 'l-Akliyyu fi 't-Tefsir Dirâse fi Kadîyeti 'l-Mecâz 'Inde 'l-Mu'tezile*, el-Merkezü's-Sekâf i'l-Arabî, Beyrut, 1996, s. 45–46.

²⁶¹ Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, III, 155.

²⁶² Kam, Ömer Ferit, *Felsefî Sohbetler*, sadeleştiren: Süleyman Hayri Bolay, D.İ.B.Yay., Ankara, t.y., s. 163–165.

²⁶³ Çetin, Mustafa, “Kur'ân'ı Anlamak”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 30, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart, 1994, s. 87–92.

²⁶⁴ Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s. 55.

C) AKLIN İLİŞKİ BİÇİMLERİ

1) Akıl-İnsan İlişkisi

Yüce Allah insanı en güzel sûrette yaratmış,²⁶⁵ ona kendisinden üflediği bir ruhla onu diğer varlıklara üstün kılmış²⁶⁶ ve yerin, göğün ve dağların üstlenmekten çekindikleri sorumluluk bilincini (emaneti) ona lütfetmiştir.²⁶⁷ Sonunda mükâfat ya da cezanın mukadder olduğu bir imtihan sürecinde ilâhî bir lütuf olan emanetin, Allah'ın rızasına uygun bir şekilde ifâ edilebilmesi için insan, akıl ve vahiyle desteklenmiştir. Bundan dolayı o, kulluk misyonunu, icra ettiğinde meleklerden yüce, ihmal ettiğindeyse hayvanlardan bile daha aşağı bir seviyeye düşer.²⁶⁸ Çünkü hayvanlar aklın zıddı olan hevâ ve heveslerine –akıl nimetinden yoksun olmaları sebebiyle– uyarlar. Üstelik onlar bir vahye ve bir peygambere de muhatap olmamışlardır. İnsan ise akıl, vahiy ve peygamber nimetiyle teyit edilmiş olmasına rağmen hevâsına uyarsa, buldukları seviyede mazur bulunan hayvanlardan da daha alt bir varlık seviyesine düşer.²⁶⁹ Bu bağlamda inkârlarında ısrar edenler irade ve emanetlerini zayi etmeleri dolayısıyla, insana vaoluşsal değrini atfeden akıldan mahrumlar demektir.²⁷⁰

İnsan inanma ve kulluk etme tabiatıyla doğar. Bu, Allah'ın insanın manevî genlerine kazıdığı bir eğilimi ifade eder. Öyleki Yüce Allah Kur'ân'da şöyle buyurmuştur: “Siz kıyamet günü biz (bu kulluk sorumluluğundan) gafildik demeyesiniz diye hani Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini çekip almış ve onlara ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da sen bizim rabbimizsin, demişlerdi.”²⁷¹ Belleğimizce hatırlanmayan bu sözün insandan alınışı aslında insana inanma ihtiyaç ve iktidarının verilişidir ya da Kur'ân'ın ifadesiyle Allah'ın bütün insanları, yerin ve göğün alternatifsiz tek dini olan tevhide eğilimli yaratmasıdır.²⁷² Allah insanın manevî tabiatına bu yönelik kabiliyetini bahşetmekle

²⁶⁵ İsrâ 17/10, Tîn 95/4.

²⁶⁶ Hicr 15/29, Sâd 38/72.

²⁶⁷ Ahzâb 33/72–73.

²⁶⁸ Cüzü, Muhammed Ali, *Meḥûmu'l-Akli ve'l-Kalb fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, s. 80.

²⁶⁹ et-Tirmizî, Hâkim, Kitâbu'l-Akli ve'l-Hevâ, nşr. Ahmet Suphi, Fırat, Şarkiyât Mecmuası, sy. V, İstanbul, 1964, s. 119

²⁷⁰ el-Herevî, Aliyyu'l-Kâri, *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Mevzû'*, Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmi, Halep, 1969, s. 206.

²⁷¹ A'râf 7/172. bkz. Mâide 5/7.

²⁷² Rûm 30/30.

kalmamış, onun gönül âlemindeki kulluk eğilimini harekete geçirecek vahyi ve vahye imân edecek akli da insana lütfetmiştir.²⁷³

Bu bağlamda Kur'ân insanı muhatap alırken doğuştan onun getirdiği manevî fitratı esas alır ve onda zor zamanlarda bile otomatik olarak Allah'a yönelme şeklinde bir yapıya sahip bu fitratı,²⁷⁴ bağlı olduğu akla sunduğu delillerle harekete geçiririr. Bu bağlamda Allah'ın yaratıcılığını,²⁷⁵ insanın bu konudaki acziyetini²⁷⁶ ve Allah'ın birliğini²⁷⁷ ifade ederek âlemdeki düzenin ve sistemin akıl sahipleri için çok önemli olduğunu belirtir.²⁷⁸ Böylece beşerî kimliğin derinliklerindeki imân refleksi vahiy ve peygamberin akla hitabıyla devinim kazanarak insanı varoluş misyon ve anlamına bağlar.

2) Akıl-Vahiy İlişkisi

İlk insandan itibaren başlayan sorumluluk, bunun sınanması ve bu imtihan sürecinde Allah'ın vahiyle yol göstermesi, Allah-insan ilişkisinde son peygambere kadar sürecek bir vahiy müessesesini sünnetullah haline getirmiştir. Öyleki Hz. Âdem'in cennette bulunduğu esnada yasak ağaçla denenişi ve şeytanın saptırma tehlikesine karşın Allah'ın imtihan vesilesi olan ağaca yaklaşmamasını vahyedişi,²⁷⁹ Hz. Âdem'in bu vahyî uyarıyı dikkate almaması sebebiyle dünyaya gönderilişi, tevbe için yine vahiyle Allah'tan bir takım kelimeler alışı²⁸⁰ ve bu aşamadan itibaren başlayan vahiy-insan ilişkisi, beşeriyetin medeniyet mayasında vahyin olduğunu açıkça göstermektedir. Böylece insanın tabiatına yerleştirilmiş olan imân ihtiyacı, bu tabiatın dini olan İslâmı²⁸¹ sunan vahiyle karşılığını bulmuş ve böylece vahiy ve İslâm beşeriyetin varlık damarlarında hayat kanı olarak tarih boyunca gezinmiştir.²⁸²

²⁷³ Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sifât*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 496.

²⁷⁴ Bkz. Yûnus 10/22–23.

²⁷⁵ Alâk 96/1, Â'la 87/1–2, Tâhâ 20/4–5, Lokmân 31/25, Tevbe 9/30–31, A'râf 7/191–198.

²⁷⁶ Tûr 52/35–36, Vâkı'a 56/57–59, 64,65, 68–72, Yûnus 10/34–35, Ra'd 13/16.

²⁷⁷ Mü'minûn 23/91, İsrâ 17/42, Enbiyâ 21/22, Hacc 22/73.

²⁷⁸ Ra'd 13/4, Fâtır 35/27–28, Nahl 16/10–11, Rûm 30/22, En'âm 6/141, Nûr 24/33, Kamer 54/49, Furkân 25/2, Ra'd 13/8.

²⁷⁹ Bkz. A'râf 7/19–21. ayrı. bkz. Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 149.

²⁸⁰ Bakara 2/37.

²⁸¹ Fıtrattan kastedilenin ne olduğu belirsiz doğal bir din değil, bilakis Kur'ân ve Hz. Peygamberin sünnetiyle sunulan İslâm olduğunu ifade için 'Fıtratu Muhammed' (Muhammed'in dini) ifadesi için bkz. Buhârî, Ezan, 119; Nesâî, Sehv, 66.

²⁸² Muhammed, Kemal Cafer, *Min Kadaya'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-Ulûm, Kahire, 1978, s. 348.

Öyleki yüz binlerle ifade edilen peygamberler²⁸³ inanç, ibadet ve hatta muamelât konusunda bile ortak bir bilinç oluşturmuşlardır. Bu bağlamda Kur’ân miras ve medenî hukukla ilgili bir takım ahkâm âyetlerini sıraladıktan sonra “Allah sizi öncekilerin sünnetine iletmek istiyor” âyetini serdedir.²⁸⁴ Bu durum değişmeyen insan fitratına hitap eden fitrat dini İslâm’ı anlatan vahyin, bütün çağlar boyunca aynı temel kaynaktan çıktığının tarihi bir ispatı niteliği taşır.

Gerek nefsin gerekse şeytanın haktan saptırıcı etkisi dolayısıyla akıl, tabiat üzerindeki düşünüşünü hikmetle süsleyip eserden “doğru müessire” –yani Allah’a– ulaşabilmek için sürekli vahye ihtiyaç hissetmiştir.²⁸⁵ İnsanın istisnai bir varlık oluşunun âkil oluşuna bağlı olmasına ve Kur’ân’da pek çok âyette özelde müminlerin genel de tüm insanlığın akletmesini teşvik etmesine rağmen, vahyin anlam bütünlüğü içinde akıl yegane bilgi kaynağı olmayıp vahye muhtaçtır.²⁸⁶ Çünkü tanrısal iradenin bir ifâdesi olan vahiy, insan akli dâhil tüm beşerî güçlerin üstündedir. Bu bağlamda akla göre vahiy aktif ve kurucu, vahye göre akıl ise pasif ve alıcıdır. Söz konusu konumu itibariyle akıl vahyin yardımı olmaksızın gerçeğe ulaşamaz. Üstelik aklın aksiyonel dinamikleri, meleke düzeyindeki aktiviteleri ve doğuştan getirdiği fitrî donanımları veri tabanı bakımından ilahî kaynağa dayanmaktadır. Kur’ân bu durumu Allah’ın fitrî ta’limi olarak ifade eder. Bu bağlamda beşerî bilginin saf kaynağı Allah’ın sonsuz ve mutlak bilgisidir.²⁸⁷ Allah’ın iradesinin beşerî seviyeye inmiş şekli olan, doğru yola ulaştıran ve dejenere olma ihtimali bulunmayan vahiy²⁸⁸ olmaksızın insanın, yaratılış misyonuna uygun hayat formlarını bulması, yaşaması ve dünya ve ahirette mutlu olması imkânsızdır.²⁸⁹

Vahiy karşısında aklın görevi ise onu anlamaya çalışmaktan ibarettir. Akıl her ne zaman vahyin muhatabı olma konumundan onun muhalifi olma konumuna geçerse sapma kaçınılmaz olur. Çünkü yalnızca vahiyle bilinebilecek bir bilgiyi salt akılla bilmeye çalışmak, ancak görmeye bilinebilecek rengi, körün, akıyla anlamaya çalışmasına benzer. Bu bağlamda vahyi dikkate almayan, hevâ ve heveslerine

²⁸³ İbn Hanbel, V, 266.

²⁸⁴ Nisâ 4/26.

²⁸⁵ Cevdet, Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul, 1998, (IV. Baskı), s. 116–117.

²⁸⁶ Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s. 35–36.

²⁸⁷ Bkz. Bakara 2/29–34.

²⁸⁸ Fussilet 41/42.

²⁸⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1329, I, 50.

uyan²⁹⁰ kimseler Kur'ân'da açık bir şekilde zemmedilir. Çünkü görmek için göz nasıl yeterli değil ve bir ışığa muhtaçsa akıl da hakikate ulaşabilmek için bir takım verilere muhtaçtır. Öncelikle vahyin yönergeliğini yok sayarak gerçeğe ulaşması imkânsızdır.²⁹¹

Vahiy ve din, hukuk ve yaptırımın ulaşamadığı bireysel iç dünyanın denetimini sağlayıp, beşeriyeti behîmî bir yığın olmaktan kurtaran tek güçtür. Vahyin toplumdan ihracıyla meydana gelen ahlâkî boşluk zorunlu olarak başka bir takım ideolojilerle doldurulacaktır. Bu durum ise insanın özünden ve fitrî misyonundan uzaklaşması anlamını taşır.²⁹² üstelik gerek psikolojik gerekse sosyal alanlarda vahyin işlevini aklın devralması ve hakkıyla bu görevi yerine getirmesi imkân ve ihtimal dışı görünmektedir. Bu bağlamda insanın vahye ihtiyaç duymamasını Kur'ân kendi kendini yeterli görme (istiğna)²⁹³ olarak ifade eder. Bu durum ise insanı kendi kendisinin zindanı yapar. Vahye karşı tavır alanların ön ve arkalarından Allah'ın bir set çektiğini ve böylece akıl ve basiretlerinin devre dışı kaldığını ifade eden âyetin kastettiği anlam da budur.²⁹⁴

Hiçbir eylem kendiliğinden başlamaz. Her bilinçli eylemin bir ana rahmi, bir referans noktası vardır. İnsanın bilinçli eylemlerinin toplamı, onun kimlik ve kişiliğini ele verir. İnsan kişiliğini oluşturan eylemlerin ana rahmi ise akıldır. Akıl da kendisini doğuran bir başka rahme muhtaçtır. Bilinçli bir eylem, inşa edilmiş bir kişiliğin ürünüdür. Kişiliğin inşası ise akıl ve tasavvurun inşasından geçer. İşte vahiy bu noktada devreye girer. Aklın ev sahipliğiyle vahiy, ilâhî bir proje icabı tasavvuru, akli ve şahsiyeti²⁹⁵ yani hayatı inşa eder. Kur'ân, eşi emsali olmayacak şekilde oluşturduğu özgün akletme karakteriyle, kaynak bakımından vahiy-akıl, değer bakımından madde-mana, gaye bakımından dünya-ahiret, muhatap bakımından fert-toplum ve uygulanabilirlik bakımından ideallerle realiteler arasında denge kurmuştur.²⁹⁶ Bu bağlamda akıl, ışığını güneşten alan ay gibi kendine ait bir ışığa sahiptir. Ama ışığın kaynağı değildir. Akıl alıcı, vahiy ise vericidir. Vahiy aklın

²⁹⁰ Câsiye 45/23, Kasas 28/50, Necm 53/23, Tâhâ 20/16, Sâd 38/24, Kehf 18/28, A'râf 7/176, Nisâ 4/135.

²⁹¹ Akseki, *İslâm Dini*, s. 10.

²⁹² Akseki, *İslâm Dini*, s. 11.

²⁹³ Alak 96/7.

²⁹⁴ Yâsîn 36/8-9. Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi*, İşaret Yay., İstanbul, 1988, II, 57-61.

²⁹⁵ Bayraklı, Bayraktar, "Din Eğitiminde Aklın Yeri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1999, sy. 6, s. 45.

²⁹⁶ Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul, 1995, s.12.

rehberi, akıl da vahyin ileri sürdüğü delillerin sıhhatini, tevhîdî ve inanç ilkelerini ispat vasıtasıdır. Bu sebeple Kur’ân genelde imân etmeleri için bütün insanlığı özelde de imânlarını güçlendirmeleri için inananları akletmeye çağırır. Bu bağlamda İsfehânî akıl-vahiy işbirliğini ifade için “Akıl dâhilî vahiy, vahiy ise haricî akıldır” der.²⁹⁷ “Dolayısıyla İslam’ın din tasavvurunun en önemli kurucu iki unsuru, (i) dinin kaynağının aşkın yaratıcı (Allah) olduğu ve (ii) dinin insandaki karşılığının onun en asli sözü (fitratı) olup, insan fitratına en uygun öğreti olduğu ve bu yüzden de fitratının korunması ve yücelmesi için kaçınılmaz olduğudur”.²⁹⁸

Vahyin önerdiği aklî aktivite, rasyonalist düşünüşün aksine ahlâktan bilgiye doğru bir seyir izler. Yani vahyin önerdiği düşünüş ahlâktan bilgiye doğrudur. Bu ise bilgiyi üreten aklın bir akitivitesidir. Bu sebeple Allah Kur’ân’da insanlara verilen misalleri yalnızca bilenlerin akledeceğini ifade eder.²⁹⁹ Akıl vahyi anlar, vahyin işaret ettiği meseleleri çözümler. Vahyin bilinçli boşluk olarak bıraktığı alanlarda ise vahyin ruhuyla hükmeder.³⁰⁰

3) Akıl-İmân İlişkisi

İnsanı hayvandan ayıran en önemli özelliği aklıdır. Aklı şerefli ve muteber yapan ise duyu organlarıyla algıladığı fiziki âlemin ötesinde duyularını aşan metafizik bir âlemin var oluşuna olan inancıdır.³⁰¹ Çünkü insan, akli ile her fiilin bir faile ihtiyaç duyduğunu ve bu âlemde her varlığın ortak bir var ediciye muhtaç olduğunu idrâk eder. Bu âlemin var edicisinin bu âlemde algılanamayışı, onun algılanamayan bir âlemde olduğu tasavvuruna akli ulaştırır.³⁰²

İnsanın fitratında var olan bu düşünce, fitrata hitap eden Kur’ân tarafından doğru bir metotla sahih imâna ulaştıracak bir şekilde koordine edilir. Bu bağlamda Kur’ân, insanların psikolojik ve biyolojik var oluşlarında,³⁰³ göklerde, geceyle gündüzün ardarda gelmelerinde, yeryüzünde çoğaltılmış canlılarda, Allah’ın gökten

²⁹⁷ el-İsfehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Kitâbu 'z-Zeri 'â ila Mekârimi 'ş-Şeri 'â*, thk. Ebû'l-Yezid el-Ucmâ, Dâru's-Sahve, (I. Baskı), Kahire, 1985, s. 207.

²⁹⁸ Reçber, M.Sait İslam, “Din ve Çağdaş Durum”, s.20

²⁹⁹ Ankebût 29/43.

³⁰⁰ Mu'âz hadisi bu bağlamda önemli bir açılım sunmaktadır. Bkz. Tirmizî, Ahkâm, 3; Ebû Dâvûd, Akdiye, II; Dârimî, Mukaddime, 20; İbn Hanbel, V, 230, 236, 242.

³⁰¹ Fâtıma, İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, s. 158.

³⁰² Fâtıma, İsmail, a.g.e, s. 158–159.

³⁰³ Zâriyât 51/20–21.

indirdiği ve kendisiyle toprağa can verdiği suda ve rüzgârları evirip çevirmesinde³⁰⁴ akıl sahipleri için deliller olduğunu ifade eder. Böylece aklın kâinattaki gözlemlenebilir fenomenleri, yaratıcısına delalet etmesi bakımından kavraması da ona önemli bir işlerlik kazandırır, imâna ulaşma konusunda elini kuvvetlendirir. Kur'ân'ın bu rehberliğine olumlu yanıt vermeyip âlemdeki düzeni bir munazzime bağlamayanları ise Yüce Allah, “Delillerden yüz çeviriciler” olarak ifade eder.³⁰⁵ Çünkü akıl, kâinattaki mükemmel nizamı, varlık sorunlarının çözümlenmesi amacıyla düşünmezse, akıl ve delil kendi kısır döngülerinde işlevsizliğe mahkûm kalırlar. Bu durum ise aklın, yaratıcısını bulma konusundaki en büyük engeldir.³⁰⁶ Bu sebeple Kur'ân, aklın tevhîde ulaşabilmesi için kâinatın incelenmesini emreder.³⁰⁷ Örneğin yerin ve göğün aslında bitişik olduğunu, canlı olan her şeyin sudan yaratıldığını,³⁰⁸ kozmik düzenle ilgili verilen tafsili delillerin bilme ve öğrenmeye önem veren bir toplum için önemli olduğunu³⁰⁹ ifade ederek akli eserden müessire, sanattan sanatkâra ulaştırır. İmânın diğer temel unsuru olan ahiret ve ölüm sonrası yaşamın varlığını ifade sadedinde ise ilk yaratılışın ölüm sonrası yaşamı imkân dâhiline aldığı,³¹⁰ insanın nasıl yoktan yaratıldığını ve yaratılış aşamalarını,³¹¹ kupkuru bir toprağın gökten indirilen yağmur suyuyla diriltilişini³¹² delil getirerek böylece Allah'ın, çürümüş kemikleri diriltmeye muktedir olduğunu,³¹³ onun ölüden diriye çıkartabileceğini,³¹⁴ O'nun nihayetsiz bir yaratma gücüne sahip olduğunu³¹⁵ ifade etmiş ve bu dünyadaki isyan ve itaatlerin yaşamın sonunda karşılıklarını ceza ya da mükâfat olarak bulacağını,³¹⁶ dolayısıyla da insanın dünyada başıboş

³⁰⁴ Câsiye 45/3–5. ayrc. bkz. Yûnus 10/101, A'râf 7/185, 57, Zümer 39/21, Nûr 24/43.

³⁰⁵ Yûsuf 12/105.

³⁰⁶ Mahmut Kasım, *el-Mantiku'l-Hadis ve Menhecu'l-Bahs*, (II. Baskı), Mısır, 1953, s. 79.

³⁰⁷ Câsiye 45/17–20, Kâf 50/6–8, Nuh 71/15–16, Furkân 25/45.

³⁰⁸ Enbiyâ 21/30.

³⁰⁹ Yûnus 10/5. bkz. Haşr 59/2.

³¹⁰ Enbiyâ

³¹¹ Hacc 22/5. ayrc. bkz. Ankebût 29/20, Yâsîn 36/78, 79, Meryem 19/67, Vâkı'a 56/62. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII, 9–10; Taftazânî, Ebû'l-Vefâ, *el-İnsan ve'l-Kevn fi'l-İslâm*, Dâru's-Sekâfe, Kahire, 1975, s. 33.

³¹² Fussilet 41/39. bb. Bkz. Fâtır 35/9, A'râf 7/57, Kâf 50/6–11, Yâsîn 36/33, Hacc 22/63, Hadîd 57/17, Zuhruf 43/11.

³¹³ Yâsîn 36/78–79.

³¹⁴ Yâsîn 36/80, En'âm 6/95, Bakara 2/28, Hacc 22/66.

³¹⁵ İsrâ 17/98–99, Ahkâf 46/33, Gâfir 23/57, Secde 32/10, Kâf 50/4, Yûnus 10/61, Lokmân 31/28, En'âm 6/60.

³¹⁶ Sâd 38/28, Sebe' 34/3–5, Yûnus 10/4, Necm 53/31, Tâhâ 20/15.

olmadığını³¹⁷ ifade ederek aklın önüne çok önemli bir tefekkür materyali koymuş ve akli bu materyalle imâna ulaşmaya sevk etmiştir. Bu sebeple âyetlerinin göndermelerde bulunduğu delil menbalarının izi gereğince sürüldüğünde, imâna ulaştırıcı fonksiyonu dolayısıyla Kur’ân’ın kendisi bizzat bir hidayet rehberi ve tefekkürü sağlayıcı bir öznedir.³¹⁸ Onun akla önerdiği metod ve materyal, insanın varlık misyonunu ve dinin ulvî amacını vurgulayıcı ve önceleyici bir yapı arz eder.³¹⁹ Öyleki bu gayeyi gerçekleştirmek ve itaatle hedeflenen olgunluğa ulaştıracak tefekkürü sağlamak için Kur’an önceki ümmetlerin kulluk kusurlarında diretmeleri, inkârlarında ısrar etmeleri gibi sebeplerle Allah’ın gazabına nasıl uğradıklarını anlatmış,³²⁰ bu bağlamda Allah-toplum arası kanunları (sünnetullah ya da sünnetu’l-evvelîni) da gündeme getirerek³²¹ delillere sosyolojik bir karakteri de eklemiştir. Böylece atalarının mitolojilerini dinleştiren vahiy karşıtı toplum,³²² taklit³²³ ve zan³²⁴ bataklığından Kur’ân tarafından çekip çıkarılmıştır. Kur’ân bu rehberliği icra ederken ilk aşamada batıla derunî bağımlılıkları olan insanları metodik bir şüpheye düşürmüş,³²⁵ böylece onların batılla olan bütün içsel ilişkilerini sarsmış³²⁶ ve onları tevhîde dayalı bir imâna ulaştırmıştır.³²⁷ İmândan önce başlayan ve imânla neticelenen bu tefekkür³²⁸ sürecinin asla bir paradoksa (çelişkiye)³²⁹ sahne olmaması, Kur’ân’ın ilahî sahihliğinin temel göstergelerinden biridir.

İkinci aşamada ise tevhîd inancına sahip olan insanın bu inancın gereği olan itaate dayalı yaşantısının oluşturduğu feraset ve takva duygusuyla tekrar düşünmesinden ve bunun imâna etkisinden bahsedilir. Bu bağlamda Allah

³¹⁷ Kıyâme 75/36 Mü’minûn 23/115, Duhân 44/38–40.

³¹⁸ Bkz. Zümer 39/27, Muhammed 47/24, Kamer 54/17. krş. bkz. İbrâhîm 14/52, İsrâ 17/41, Câsiye 45/20. ayrc. bkz. Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, IV, 310; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-‘Azîm*, IV, 441.

³¹⁹ Abduh, Muhammed, *Risâletu’t-Tevhîd*, Dâru’l-Me’ârif, Kahire, 1966, s. 19 vd.

³²⁰ Yûsuf 12/111, A’râf 7/176.

³²¹ Fetih 48/23, Âl-i İmrân 3/137, Hûd 11/120.

³²² Rûm 30/8, A’râf 7/184, En’âm 6/50.

³²³ Bakara 2/170, Mâide 5/104, Yûnus 10/78, Enbiyâ 21/53, Lokmân 31/21, Zuhruf 43/22, İbrâhîm 14/10, Hûd 11/62, Tevbe 9/31.

³²⁴ Necm 53/27–28, En’âm 6/148, 116, Nisâ 4/157.

³²⁵ Zuhruf 43/23–24, Lokmân 31/21, Mâide 5/104, Bakara 2/170, En’âm 6/40–47, Yûnus 10/50, Hûd 11/63, 88, Fussilet 41/52.

³²⁶ Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, II, 484.

³²⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, III, 188.

³²⁸ Örnekler için bkz. Rûm 30/8, 21, Bakara 2/266, Sebe’ 34/46, Ra’d 13/3, Nahl 16/11, 44, Müddessir 74/18, En’âm 6/50.

³²⁹ Paradoks ya da çelişki aynı zaman ve şartlarda bir konuya ayrı yüklemi bağlamak demektir. Öner, Necati, *Mantığın Ana İlkeleri*, A.Ü.İ.F.D., XVII, s. 287 vd.

mü'minlerin en önemli özelliklerini sayarken gayba imândan, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten ve bunların yakînî imâna ulaştırmasından bahseder.³³⁰ Dolayısıyla imânsızlık ya da imân olmasına rağmen itaatsizlik, aklın fitrata uygun düşünmesini engelleyen iki önemli handikaptır. Hatta inkârın akli öldüren bir önyargı, imânın ise akla enerji veren bir ön bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Bu ön bilgi sağlıklı bir akledişin hedefini ve temel ilkelerini belirler. İmânı bir ön bilgi yapan unsur; vahyi gönderene, getirene ve vahyin direktiflerine yapılan teslimiyettir. Bu teslimiyet kaybolduğunda ise insan yakînî bilgiyi kaybeder.³³¹ Böylece bir imtihan faktörü olarak insanın fitratına yerleştirilmiş olan ayartıcı öz benlik ve içgüdüler (nefis) kulağı sağırlaştırıp gözü körleştirerek akli kötürüm hale getirir.³³² Bundan sonra, vahye uyarak Allah'a kul olması gereken akıl, hevâya uyarak nefse tapmaya başlar.³³³

Kur'ân, imânın ilkelerini temellendirirken gaybî nitelikli bu ilkelerin delillerini şahadet âleminde göstermiş ve böylece görünmeyen yaratıcının görünen âlemdeki mevcudiyet izlerini sürme konusunda rehberlik yaparak akli, mülkten melekûta, şahadetten gayba, fizikten metafiziğe doğru sevk etmiştir. Bu bağlamda da kâinatı tevhîde sevk eder mahiyette anlamlandırmış ve müntesiplerinin gayba imânını, şahadet âlemindeki tefekkürle taklitten tahkike ulaştırmıştır.³³⁴ Böylece İslâm, inancı; temelsiz, ütöpik ve mitolojik kurgusal yığıntılar olmaktan kurtarmış ve taraftarlarını görmedikleri halde sanki görüyorlarmış gibi kuvvetli bir imânî seviyeye erdirmiştir.³³⁵

Kur'ân'ın tahkikî imân için tefekkürü emreden bu âyetleri,³³⁶ imânı sübjektif-rasyonel bir zihni aktivite ya da ütöpik-mitolojik temelli mesnetsiz bir tasavvur olmaktan kurtarır. Böylece insan kâinatı, ortak bir gaye prensibine göre okuyarak varlık sahasındaki konumunu kavrar³³⁷ ve varlığın örneğinin; ayın, güneşin ve diğer

³³⁰ Bakara 2/2–5. bb. bkz. Câsiye 45/1–5.

³³¹ Yûnus 10/66, 36, En'âm 6/148, Kehf 18/36.

³³² Bakara 2/18.

³³³ Câsiye 45/23.

³³⁴ Fâtır 35/9, Rûm 30/20–27, Nûr 24/41–45, Bakara 2/21, Âl-i İmrân 3/191, En'âm 6/141, A'râf 7/57, Nahl 16/10–17, Ra'd 13/4, Yûnus 10/105.

³³⁵ İkbâl, Muhammed, *Dinî Tefekkürün Yeniden İnşası*, çev. Sofî Huri, İstanbul, 1964, s. 147.

³³⁶ Bakara 2/260, Mâide 5/111–115, En'âm 6/11, Enbiyâ 21/57–67, Sâffât 37/88–89.

³³⁷ İbrâhîm 14/19, Hicr 15/85, Rûm 30/8, Ahkâf 46/33, Sâd 38/27, Âl-i İmrân 3/291. bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1384/1964, I, 45.

mevcudatın Allah'ın hâkimiyetinde olduğunu anlar.³³⁸ Buna karşın atalarının safsatalarına bağlılıkta sadakat gösterip şuursuzca onları taklit edenler³³⁹ ise şiddetle yerilir.³⁴⁰ Onların bir yandan Allah'ı, öldüren, yaşatan, yaratan ve rızkı veren olduğunu ikrar eden, diğer yandan da ona ortak koşan mantıklarını, sistematik olarak ilğa eder.³⁴¹ Allah'ın geçmişi, geleceği hâsılı bütün gaybı bilebileceğini iddia ederken aynı zamanda neyin helal ve neyin haram olduğunu bilemeyeceğine ilişkin iddiaları konusunda³⁴² tatmin edici bir ikna metodolojisi takip eder. İncil ve Tevrat Hz. İbrahim'den sonra inmiş olmasına rağmen Hz. İbrahim'in Yahudi ya da Hristiyan olduğunu iddia edenlere³⁴³ ve Musa'ya inene inandıklarını söylemelerine rağmen Allah'ın hiçbir beşere vahyetmediğini ileri sürenlere³⁴⁴ çarpıcı cevaplar vererek onları bu çelişkileri konusunda düşünmeye davet eder. Böylece Kur'ân, bu sevk işleminde onların ağır ve hantal düşünce tortularını temizlemiş, onların akli düşüncelerini ıslah için içinde buldukları çelişkiler konusunda onları tefekküre davet etmiştir.³⁴⁵ Örneğin; ölüleri diriltip, körü ve alaca hastalığı iyileştirdiği, gayb haberleri verdiği, çamurdan kuşlar yapıp içine üfleyip Allah'ın izniyle onları uçurduğu için Hz. İsa'ya ulûhiyet atfeden Hristiyanlar,³⁴⁶ Kur'ân tarafından tefekküre davet edilmiştir. Bu bağlamda rahimlerde olanı Allah'ın şekillendirdiği,³⁴⁷ Hz. İsa'nın bir annenin rahminde Allah tarafından yaratılıp şekillendirildiği, Hz. İsa'nın ve annesinin yiyip içen kimseler olduğu, yiyip içen birinin ilah olamayacağı, onun da selefi olan peygamberler gibi bir peygamber olduğu,³⁴⁸ bu sebeple de eğer gösterdiği mucizeler sebebiyle tanrısallaştırılacaksa mucize gösteren diğer peygamberlerin de tanrı olması gerektiği ifade edilmiştir. Öte yandan onların Allah'a

³³⁸ Yûnus 10/5–6, İsrâ 17/12, Yâsîn 36/33–43. ayrc. bkz. Kasas 28/73, Neml 27/86–88, Mü'minûn 23/78–80, Tâhâ 20/50–54, En'âm 6/95–97, Yûnus 10/67, Ra'd 13/4, İbrâhîm 14/34, Nahl 16/78–79.

³³⁹ Bakara 2/170, Mâide 5/104. ayrc. bkz. Tevbe 9/31, ayrc. bkz. Bakara 2/170, Mâide 5/104, Hacc 22/31, Cuma 62/5.

³⁴⁰ Güneş, Abdulkâki, *Kur'ân'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Ahenk Yay., Van, 2003, s. 65. ayrc. bkz. Bakara 2/171, Ra'd 13/14, Hacc 22/31, Cuma 62/5.

³⁴¹ Yûnus 10/31, Ankebût 29/61.

³⁴² En'âm 6/139–142.

³⁴³ Âl-i İmrân 3/65.

³⁴⁴ En'âm 6/91, bb. Bkz. Yûnus 10/32, Tur 53/30–33, Bakara 2/76, Nisâ 4/51.

³⁴⁵ En'âm 6/40 47, Yûnus 10/50. krş. bkz. En'âm 6/65, Hûd 11/88, Enbiyâ 21/11–15.

³⁴⁶ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Fehmi es-Sercânî, el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, Kahire, II, 108.

³⁴⁷ Âl-i İmrân 3/6.

³⁴⁸ Mâide 5/75.

çocuk isnat etmeleri³⁴⁹ ve İsa'nın babasız dünyaya gelişi sebebiyle hem ilah hem de Allah'ın oğlu olduğu iddiasına karşı Hz. Âdem³⁵⁰ ve Hz. Havva'nın³⁵¹ hem anasız hem de babasız yaratıldığını ifade ederek, eğer babasız yaratılma ilahlık gerekçesi ise Hz. Adem ve Hz. Havva'nın ilahlığa daha uygun olduğu ifade edilmiş, Allah'ın eş ve evlattan münezzehe olduğu,³⁵² bu bağlamda da İsa'nın Allah'ın kelimesi ve Allah'tan bir ruh olduğu³⁵³ ve kıyamet günü peygamberlik görevini icra edip etmediği konusunda sorgulanacağı belirtilmiştir.³⁵⁴

Sonuç olarak her insan imân etmeye müsait bir yapı ve imâna ulaşma vasıtası olan akıl nimeti ile dünyaya gelir. Vahyin telkînatları ile işlerlik kazanan akıl, vahye uymasıyla doğru bir imâna ulaşır.³⁵⁵ İmân ve itaat ile neticelenmeyen bir akledişin ise hiçbir değerinin olmadığı Kur'ân'da şöyle ifade edilir: “Sizin hatırınıza onların imân edeceklerini mi zannediyorsunuz? Onlardan bir grup Allah'ın kelâmını işitip aklettikten sonra onu tahrif ediyorlar.”³⁵⁶ Bu sebeple gerçek anlamda bir aklediş, insanın imân ve itaat duygusuna ulaşmasını sağlar. Bu bağlamda aklın imânın müttefiki olduğunu söyleyebiliriz. Akletme sonunda elde edilen bilgi ve imânın sağlıklı oluşu, düşünceye dayanak olan öncül ve metodun doğruluğuyla yakından ilgilidir. Bundan dolayı Kur'ân, akli tefekkür ettirerek imâna davet ederken onu, ne yapacağını bilemez bir anarşik kaosun içinde bırakmamış ve ona doğru bilgi ve imânı sağlayacak koordinatları da vermiştir. Belki de bu yöntem “vahyî akılla” “deist aklın” düşünüş biçimleri arasındaki en temel farktır. Öyleki daha ilk âyetiyle Kur'ân, Hz. Peygamberi ve onun şahsında bütün inananları okuma (araştırıp tefekkür etme)ya çağırırken daha ilk vahiyle birlikte bu işin “Yaratan Rabbin adıyla” yapılması gerektiğini vurgulamış³⁵⁷ ve akla, insanın varlığının anlamını ve misyonunu öncül olarak vererek imânı tefekkürle bezemiştir. Hatta Kur'ân, kişinin gerçek anlamda âlim (ve mütefekkir) olarak isimlendirilebilmesi için mutlak anlamda mü'min olması gerektiğini ifade eder.³⁵⁸ Bu bağlamda da Allah korkusunun, âlimin lazimî bir sıfatı

³⁴⁹ Bakara 2/116, Meryem 19/88, Yûnus 10/68, Enbiyâ 21/26, Tevbe 9/30.

³⁵⁰ Âl-i İmrân 3/59.

³⁵¹ Nisâ 4/1.

³⁵² En'âm 6/101.

³⁵³ Nisâ 4/171. ayrc. bkz. Zuhruf 43/59, Meryem 19/30, Mâide 5/72.

³⁵⁴ Mâide 5/116. ayrc. krş. Nisâ 4/171, Mâide 5/73.

³⁵⁵ Açıkgenç, *Alparslan, Bilgi Felsefesi*, s. 234.

³⁵⁶ Bakara 2/75.

³⁵⁷ Alâk 96/1–5.

³⁵⁸ Âl-i İmrân 3/18, krş. Âl-i İmrân 3/7.

olduğunu vurgular.³⁵⁹ Hatta dinin ve imânın gerçek ve yetkin aklın kendisi olduğunu ve dini ve imânı olmayanın aklının da olmadığını söylemekle aşırı gitmiş olmayız.³⁶⁰ Öyleki “Allah çirkinliği imân etmeyenlerin üzerine koyar.”³⁶¹ âyeti de imânsızlığın akılsızlıkla eşit olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Son tahlilde diyebiliriz ki Kur’ân’ın kâinatı düşünmeyi emreden âyetlerinin tamamı,³⁶² akli harekete geçirerek insanı ideal imâna ulaştırmayı hedeflemektedir.³⁶³ İslam insanları, kendisini herhangi bir akli muhakemeye sunmayan körü körüne bir imana değil, “akletme” temeli üzerinde akli sayılabilecek her hangi bir doğruyla ve değerle çelişmeyen bir imana davet etmektedir.³⁶⁴ Dolayısıyla iman ile akıl arasında herhangi bir çatışmadan söz edilmez.³⁶⁵

4) Akıl-Kalp İlişkisi

Kur’ân, duyu organlarının ibret alma yetisini kullanıp akletmeyenlerin mahlûkatın en şerlisi olduğunu³⁶⁶ belirterek, akletmemeleri sebebiyle imâna ulaşmayanları keskin bir üslupla zemmeder.³⁶⁷ Böylece Kur’ân’da gerçek anlamda bir akletmeyle, imân etme temelde eşitlenmiş ve Allah’ın kudret izlerini gözlemleyecek organları ve tefekkür edecek akli olmasına rağmen imân etmeyenler var oluşun en zelil noktasına indirgenmişlerdir.³⁶⁸ Bu bağlamda akıl; insana imân etme olanağı tanıyarak onu, yaratıcısını bulup ona kulluk yapmaya kadar götürecek olan bir tefekkür sürecinin en olgun halidir. Bu sürecin sonunda oluşan imân etmiş akıl ya da akleden kalp, insanı, yaratılış rütbesi olan eşref-i mahlûkat olma konumuna terfi ettirir. Bu andan itibaren insan yakaladığı bu erdemle varlığı her zamankinden daha iyi bir şekilde anlama ve anlamlandırma konusunda birtakım yeni kabiliyetleri elde eder. İşte Kur’ân, imânın akla ve kalbe kazandırdığı söz konusu bu yeni feraset vasfının önemi ve bunun vahiyle kazanılıyor olması konusunda oldukça

³⁵⁹ Fâtır 35/27–28.

³⁶⁰ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, IV, s. 458.

³⁶¹ En‘âm 6/25.

³⁶² Bakara 2/164, 219, 266, Âl-i İmrân 3/191, En‘âm 6/50, 148, A‘râf 7/176, Yûnus 10/24, 101, Yûsuf 12/103, 109, Ra‘d 13/3, 1, Hûd 11/17, Necm 53/23, Sebe’ 34/46, Rûm 30/8, 20,-25, Mü‘minûn 23/66–69, Enbiyâ 21/30, 32, Nahl 16/11, Neml 27/64, Câsiye 45/5, Târik 86/5–7, Gâşiye 88/17–20, İsrâ 17/41, Sâd 38/29, Gâfir 40/59.

³⁶³ Kutub, Muhammed, *Çağdaş Konumuz*, trc. Salih Uçan, Dünya Yay., İstanbul, 1987, s. 166.

³⁶⁴ Reçber, Mehmet Sait, “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, s.18

³⁶⁵ Reçber, Mehmet Sait, “İslam Metafiziği”, s.108.

³⁶⁶ Enfâl 8/22.

³⁶⁷ Enfâl 8/55.

³⁶⁸ Tîn 85/4–6, Beyyine 98/6, ‘Asr 103/1–3.

etkili vurgular yapar. Örneğin imânla devinim kazanan bir tefekkürün imânı sürekli olarak artırdığını, kalplerinde hastalık bulunanların ise vahiyle her an imândan uzaklaştıklarını ifade eder.³⁶⁹

Kur'ânî perspektifte akıl, kalp, düşünce ve imân kavramlarının birbirleriyle olan organik ilişkilerini dikkate aldığımızda Kur'ân'da ifade edilen aklın "ratio" olan akıl değil "Nous" ya da "Intellect" denilen akıl olduğunu görürüz. Aralarındaki en önemli fark, birincisinin zihni düzlemdeki akıl-duyu ilişkisini, ikincisinin ise insanın hem zihin hem de kalbiyle ilişkili fitrî akıllı ifade etmesidir.³⁷⁰ Bu bağlamda Kur'ân defaatle kalbin akledişinden bahseder. Bu aklediş salt rasyonel zihnin aklediş formatının üzerinde bir nitelik taşıyıp düşünüşün en sıhhatli noktasını ifade eder.³⁷¹ Hatta Kur'ân sağlıklı tefekkür eden akılla kalbi eş anlamlı olarak kullanır³⁷² ve asıl kör olanın göz değil göğüslerin içindeki kalp olduğunu,³⁷³ bunun ise adeta kalbi kilitleyeceğini vurgular.³⁷⁴

İnsanın yediği yiyeceklerden faydalanabilmesi için nasıl ki onu yemesinin yanında midede hazmetmesi, bağırsaklarda emilmesi ve daha sonra faydalı olanların emilip zararlı olanların atılıp, faydalı olanların vücutta tutulması gerekiyorsa duyu organlarıyla tedarik edilen verilerin doğru değerlendirilip kalpte hazmedilmesi gerekir.³⁷⁵ Kalp, aklın duyu organlarıyla kazandığı bilgilerin insicamlı bir bütünlük kazandığı ve imânla sonuçlandığı bir karargâhdır ve iradenin barınağıdır. İnsanın beyni ya da öncelikli olarak beynin fonksiyonlarına dayalı düşüncesi başlangıçta alabildiğine süflî ve seküler bir karakter arz ederken irade aracılığıyla kalbin akledişine taşınıp içselleştirildiği andan itibaren imân gerçekleşmiş demektir. Akıldan daha güçlü bir erdem olan irade yetisi,³⁷⁶ öz benliği imâna ikna edici gücün adıdır. Kur'ân'daki sevk edici aklî delillere rağmen kâfirlerin inkârları, bu delillerin makuliyetlerini idrâk etmelerine rağmen siyasal, sosyal, ekonomik ve psikolojik bir takım sebeplerden dolayı iradeleriyle öz benliklerini ikna etmeye çabalamamaları, onları akledişin en olgun haline yani kalbin akledişine (imâna) ulaştırmamıştır.

³⁶⁹ Tevbe 9/123.

³⁷⁰ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve Modern Bilim*, (İslâm ve Bilim içerisinde), Seha Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 18.

³⁷¹ Kâf 50/37.

³⁷² Hûd 11/61, Kâf 50/37, Secde 32/9, Necm 53/11, İsrâ 17/36, Nahl 16/78, Mülk 67/23.

³⁷³ Hacc 22/46.

³⁷⁴ Muhammed 47/23–24.

³⁷⁵ Nâyif Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akıl*, s. 178.

³⁷⁶ Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, s. 206.

Çünkü ideal aklediş, eylemini kalpte tamamlayan bir ilişki kurma ve hıfz işidir.³⁷⁷ Bu bağlamda aklın misyonu deliller âlemine bakıp imân'a ulaşmaktır.³⁷⁸ İmânın yeri ise akıl değil kalptir. Akıl makul görmese de kalbin imân etmek için geçerli sebepleri vardır. Allah'ı hisseden de odur. Bu his ise inancın temelidir. Çünkü Allah akıl için değil kalp için duyulandır.³⁷⁹

Bu açıdan delilin akılda, bu delilden oluşan imânın da irade vasıtasıyla kalpte oluştuğunu söyleyebiliriz. İnsan aklıyla idrâk ettiği delilleri kalp mekanizmasında değerlendirmeye ise yani imâna ulaşmazsa bu akledişin, hedefini bulma imkânından bahsedilemez. Bu sebeptir ki Kur'ân Allah'a yönelmiş bir kalbin, varlığı düşünüşünün değerini ve farkını önemle vurgular.³⁸⁰ Kur'ân'ın akılla kalbi bu derecede irtibatlandırması inananlara önerdiği özgün bir aklediş vasatının ifadesidir. Pascal'ın "Kalbin Mantığı" dediği bu düşünüş biçimi, dinî dünyanın özgün mantığıdır.³⁸¹ Aklın doğruluğunun, sıhhatinin ve kalbin dinginliğinin (itminanının) bu gerçeğe bağlı olduğunu vurgulayan Kur'ân³⁸² bu mantıkla (ya da imânla) yapılandırılmamış bir bilginin sahibini saptırmaktan kurtaracağını belirtir.³⁸³ İmânın, akledişinin en kâmil noktası oluşu ve kalpte zirveye ulaşması, bütün rasyonel ve felsefî düşünüş biçim ve usullerini statü bakımından imânın, bütün akılları da kalbin altında konuşlandırır. Bu sebeple Kur'ân, vahyin Hz. Peygamberin zihnine ya da aklına değil, kalbine indirildiğini ifade eder.³⁸⁴ Bunun ifade ettiği anlam ise aklın ve tefekkürün ve filozofun ve felsefenin peygamber ve vahiyden üstün olamayacağı, onlarla paradoksa giremeyeceği ve onlara muhalefet yapamayacağıdır. Çünkü aklın ve aklî aktivitelerin misyonu, kalbin imân tabiatını etkinleştirerek, kâinata serpiştirilmiş olan imânî kolaylaştırıcı delilleri ve bu delillere, doğru bir usulle, doğru anlamları yükleyen vahyi tefekkür edip hâsılasını kalbe iletmektir. Bu iletilerle her insanın, üzerine doğduğu fitrat (inanma duygusu) harekete geçer ve insan mü'min olur. Aklın söz konusu iletilerle kalp toprağındaki imân tohumunu sulamaması ise

³⁷⁷ el-Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabi*, el-Merkez'üs-Sekâf i'l-Arabî, Beyrut, 1991, s. 209.

³⁷⁸ Bekaroğlu, Mehmet, "Bir Anahtar Kavram "Akıl" I. *İslâm Düşüncesi Sempozyumu* Beyan Yay., İstanbul, 1995 s. 166-167.

³⁷⁹ Wershedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni* "Pascal ya da Çarmıha Gerilen Akıl" Türkçesi: Sedat Umran, İz Yay., İstanbul, 1997 s. 166.

³⁸⁰ Kâf, 50/33.

³⁸¹ Shery, Patrick, *Philosophers on Religion*, London, 1987, s. 67.

³⁸² Ra'd 13/28.

³⁸³ Bkz. Câsiye 45/23, A'râf 7/100-105, Nûr 24/37-40, Enbiyâ 17/45-47 Kehf 18/51-61.

³⁸⁴ Bkz. Şu'arâ 26/193-194.

inanma fitratını kalpte –yani tohumu toprakta– hapseder. Aslında bu bağlamda dört dörtlük bir ateizmden bahsetmek bile imkânsızdır. Çünkü imân etmeyi sağlayan enerji ve aygıtın mahalli kalptir ve bunlar doğumla dünyaya getirilir, imtihan süreci boyunca da ölüme kadar tepki ve reaksiyon vermeye devam eder. Bu sebeple aklın verilerini imân ve kalple buluşturacak olan irade her ne kadar inkârî bir tavır sergilese de tevhîde yönelişin fitrî genleri imtihan sürecinin bittiği ölüm anına kadar kalpteki varlığını sürdürür. Öyleki Kur’ân’ın incelediği numune kâfirler bile Kur’ân’ın sunduğu verilerle psikoanalize tabi tutulduğunda imânî bir bilinçaltına sahip oldukları görülür. Bu bilinçaltı, ilahlık iddiası taşıyan Firavun’da bile ömrünün son anında kendini deşifre etmiştir.³⁸⁵ Bu nedenle insanı imâna ve bunun gereği olan itaate taşımayan bütün aklî aktivite ve tefekkür biçimleri Kur’ân’ca akıllılık olarak değil ahmaklılık olarak tanımlanır.

Aklın tefekkür sürecinin imânla sonuçlanması kalbi vahyin nuruyla besler. Böylece kalple onu yaratan arasında manevi bir ilişki ve alış-veriş başlar.³⁸⁶ Allah’ın buyruğu olan vahye ve Peygambere imân eden kalbe, imânı sebebiyle Allah’ın bir takım bilgileri, teorik akla ihtiyaç hissetmeyen bir yolla vermesi de söz konusu olabilir³⁸⁷. Ancak; özellikle felsefi kanada mensup sufilerin şatahatlarında olduğu gibi akılda sağlıklı tefekkürü engelleyen vehimlerin vücut bulması gibi kalpte de hevâ ve arzulardan kaynaklanan tecellilerin olması riski kaçınılmazdır.

Vahiy dışı ve hatta karşıtı ideoloji ve felsefelerin dini, hayattan akli da vahiyden koparmasının İslâm düşünce coğrafyasındaki garip izdüşümlerinden biri de Ferit Vecdi gibi akılcı teologların dillendirdiği “İmân aklın değil kalbin işidir” yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre kalbin tastiklediğini aklın tekzibi mümkündür. Deist doktrinlerin parçaladığı ve fitratına yabancılaştırdığı parçalanmış “bireyin” düşüncesinin bir ürünü olan bu yaklaşım, insan benliğinde, birbirine muhalif olma ihtimalini her zaman barındıran iki ayrı karar mekanizmasının varlığını kabul eder. Oysaki Kur’ân, insanda paradoksal çalışan iki ayrı karar mekanizmasının olmadığını ifade sadedinde “Allah insanın göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır” buyurarak³⁸⁸ akılla kalbi zıt iki cephe değil insan karakterinin iki uyumlu unsuru

³⁸⁵ Yûnus 10/89–91.

³⁸⁶ el-Kettânî, *Cedelu’l-Akli ve’n-Nakl*, s. 485.

³⁸⁷ et-Tahânevî, *Keşşâfu İstilâhâti’l-Fünûn*, “el-İlm” md. Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-İlm” md.

³⁸⁸ Ahzâb 33/4.

olarak görür.³⁸⁹ Bu sebeple de vahiy insanın hem aklına hem de ruh, şuur ve hislerine hitap ederek insan karakterinin derinliklerine nüfuz edip karakter karmaşalarını sistematize eder.

Kalp lafzının hem düşünmeyi sağlayan akli hem de hissetmeyi sağlayan gönlü kapsayan müşterek bir lafız olması³⁹⁰ ve Kur'ân'ın anlama işini kalbe izafe etmesi³⁹¹ aklın ikamet ettiği mekânın kalp olduğu iddalarına sebep olmuştur.³⁹²

Gerek imâna ulaştırıcı aklî tefekkürün gerekse derunî fitrî hissiyatın bileşkesi olan kalp Kur'âni düşüncede bir eylem prensibinin kurucu öznesidir. Sağlıklı bir tefekkürün sonucu olarak ortaya çıkan imân; akli ve onun makulatını, varlığın hikmetini anlama konusunda hedefi olmayan gelişi güzel bir düşünüşü yığıntısı olmaktan kurtarır. Onları ortak bir gaye çerçevesinde koordine eder. Tefekkür eden aklın, imân ve iradenin barınağı olan kalple ilişkisi kesildiğinde ise salt bir zekâyâ dönüşür. Üstelik manevi erdemleri ihtiva eden kalpten kopan akıl aşamalı olarak hevânın barınağı olan nefse müptela olur. Öyleki Kur'ân'ın ifadesiyle son tahlilde nefis tapılan bir put haline gelir.³⁹³ Böylece sağlıklı bir tefekkürle imânın merkezi olması gereken kalp³⁹⁴ küfrün ve sapıklığın imân nurunu boğduğu bir cendereye dönüşür.

5) Akıl-Gayb İlişkisi

Duyu ve akıl alanlarının üzerinde kalan varlıklar bütününe gayb denir. İnsanın zaman ve mekân farkından dolayı ilmen bilemediği şeyler de o kimseye göre gayb olup izafî gayb olarak isimlendirilir.³⁹⁵ Aklın kavrama sınırını aşan metafizik (gaybî)

³⁸⁹ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, I, 440.

³⁹⁰ Nâyif Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 125.

³⁹¹ A'râf 7/139, Hacc 22/46, Kâf 50/37.

³⁹² Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, s. 7; el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Haris, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kavteli, Dâru'l-Kindî (Dar'ul-Fikr), Dimaşk, (II. Baskı), 1978, s. 120–122; Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, I, 440. Aklın yerinin beyin, tecellisinin ise kalpte olduğunu iddia edenler de vardır. Yavuz, Yûsuf Şevki, “Akl” md. *İslam Ansiklopedisi*. II, 244 Aklın müstakil bir kelime olarak Kur'ân'da geçmemesi ve ruhla kalp arasında sıkı bir münasebetin bulunması dikkate alınarak aklın ruhun bir gücü ve fiili mahiyetinde bir araz olarak kabul edilmesine imkân hazırladığı söylenebilir. Çünkü Kur'ân'da ruhla beden arasındaki bağlantı noktası olan ve akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalp (bkz. Hacc 22/46, Kâf 50/137) zikredilerek ruh kastedilmiş olabilir. Yavuz, a.g. m., II, 244–245.

³⁹³ Câsiye 45/23.

³⁹⁴ Şu'arâ 26/193–194, Hucurât 49/7, 14, Hacc 22/32, Tegâbün 64/11, Hadîd 57/16–27, Zümer 39/45, Âl-i İmrân 3/103, Ahzâb 33/53, Ra'd 13/28.

³⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 121; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, “Gayb” md. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 5414.

âlemin bilgisi ise Kur'ân'ın beyanıyla sadece vahiy ile gayba muttali kılınan peygamberlere Allah tarafından uygun görüldüğü oranda müsahhar kılınmıştır.³⁹⁶ Vahye mazhar olmaksızın mutlak anlamda yalnızca Allah'ın bildiği bu alan³⁹⁷ Allah'ın meşietine bağlı olarak onun belirleyiciliğinde ancak bir peygamber aracılığıyla bilinir.³⁹⁸ Bu sahanın en belirgin özelliği aklı tefekküre kapalı oluşudur. Bu bağlamda Kur'ân Allah'ın zatının değil mahlûkatının düşünülmesini emreder.³⁹⁹ Hz. Peygamber'de “Halıkı değil mahlûkunu düşünün” buyurmuştur.⁴⁰⁰ Öyleki kendisine Allah'ın ne olduğunu soran Firavuna, vahye mazhar olmuş bir peygamber olmasına rağmen Hz. Musa, Allah'ın mahiyetini değil yarattıklarının ve yerin-göğün rabbi olduğunu belirtmiş ve “Zât-ı Kibriyâ”nın aşkın mahiyetiyle ilgili bir şey söylememiştir.⁴⁰¹ Çünkü vahiyle mayalanmış, hikmet bilgisiyle taltif edilmiş bir nebevî bilince sahip olmasına rağmen ulu'l-azm olan bir peygamberin bu beyanı, aşkın olanın bilgisinin akılla bilinmeyeceği gerçeğine dayanır.⁴⁰² Bu sebeple insanlar sınırlı akıllarıyla tanrı hakkında konuşurken zorlanmakta ve hatta bazen saçmalamaktadırlar.⁴⁰³

Aklın bu sahaya uzanamayışı dolayısıyladır ki Kur'ân, insanlara Allah'ı anlatırken felsefi spekülasyonlara hiç benzemeyen fitrî bir ma'rifetullah bilinci vermektedir. Aslında Allah hakkındaki bütün spekülasyonlar vahyin değil, vahiyden bağımsız olarak sadece insan aklının yetenekleriyle, bir tanrı anlayışı ortaya koymak isteyenlerin eseridir. Spekülatif Allah anlayışları işlevsel olamazlar. Bunlar ancak zihinde soyut bir kavram olarak var olan bir tanrıyı tahayyül ederler. Halbuki vahyin insan benliğinde oluşturduğu marifetullah bilinci, aklen ve vicdanen insana şah damarından bile daha yakın olan,⁴⁰⁴ fitraten aşına olunan, spekülatif olmayan bir Rabbi benimsetir. Bu benimseme ve içselleştirme, duyu ve duyguya eşit oranda hitap eden vahyin yaşantısal tecrübeyle oluşturduğu bir niteliğe sahiptir.⁴⁰⁵

³⁹⁶ En'âm 6/50, Hûd 11/31, 49, Yûnus 12/102, Cin 72/26.

³⁹⁷ Âl-i İmrân 3/179, En'âm 6/59, Yûnus 10/20, Hûd 11/23, Nahl 16/77, Neml 27/65, Mâide 5/109, 116.

³⁹⁸ Nâyif Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 31, 144–116.

³⁹⁹ Âl-i İmrân 3/191.

⁴⁰⁰ Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmet, *el-Mu'cemu'l Evsat*, thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed el-Hüseyni, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415, VII.

⁴⁰¹ Tâhâ 20/49–53.

⁴⁰² Açıkgenç, Alparslan, “İslâmi Bilim ve Felsefe Anlayışı”, *İsl. Arş.*, c. IV, sy. 3, 1990, s. 184.

⁴⁰³ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1992, s. 111.

⁴⁰⁴ Kâf 50/16.

⁴⁰⁵ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 238.

Fiziki âlem duyu organlarıyla algılanabilir ve akledilebilir olması sebebiyle kesin bilgiye konu olabilir. Sebep-sonuç ilişkisinin cari olduğu bu alan, aklın kendisine bağlı olduğu tefekkür sahasıdır. Bu sahayla ilgili aklî bulgu ve bilgiler – eğer akılda, duyu ve incelemede bir arıza yok ise– bir bütünlük ve uyum sergiler. Aklın uzanamadığı gayb âlemi ise bilgi ve bilişe konu olamaz. Çünkü bu alan tasavvur üstü bir ontolojik farklılığa sahiptir. Metafizik konuları akıllarıyla açıklama iddiası taşıyan filozofların içinde bocaladıkları tefrika ve ihtilaf da bunun en açık göstergesidir.⁴⁰⁶ Bu sebeple Kur’ân gaybın mahiyeti hakkında bilgi vermez. Ancak gayba delalet eder ve şahadet âleminde deliller vererek gaybı bilmeye değil ona imân etmeye çağırır. Bu imân ise inanmış olmanın en önemli meziyeti olarak ifade edilir.⁴⁰⁷ Duyu organlarıyla görülen ve kesin bilgisine sahip olunan bir şeye imân gerekmez. Çünkü bilinen ve görünen şey bütün insanların kolayca sahip oldukları niteliksiz tekdüze bir bilgiyi ifade eder. Gayb ise insan bilgisinin , tefekkürünün ve aklının üstündedir. Bu sebeple de Kur’ân insanların gaybı bilmesini ve düşünmesini değil gayba imân etmesini ister. Yani insan Allah’ı kavramak zorunda değildir. Ama imân etmek zorundadır. Bundan dolayı Kur’ân’ın düşünmeye sevk eden âyetlerinin amacı, fizik âlemdeki intizama bakarak fiziki âlemden münezzeh bir munazzimin olduğu bilgisine insanları ulaştırmaktır. Bunu sağlayabilmek için Kur’ân Allah’ı eserleriyle tanıtır.⁴⁰⁸ Hatta metafizik varlıkların mahiyetinin bilgisini, aklın acziyeti sebebiyle vermez. Örneğin ruhun mahiyeti konusundaki soruyu, “İnsana bu (gayb) konuda çok az bilgi verilmiştir” diye müteşâbih bırakır.⁴⁰⁹

Çünkü Kur’ân, aklın düşünme alanını a) Allah’ın kâinattaki âyetleri üzerinde, kulluğu yalnızca O’na tahsis etmek için O’nun mucizevî kudretinin eserleri üzerinde b) Allah’ın kendisine verdiği “Halifetu’l-Arz” payesine layık olarak yeryüzünü imar etmek için sünnetullah üzerinde düşünmek olarak iki kısma ayırır.⁴¹⁰ Sebep-sonuç ilişkisi üzerine inşa edilmiş şahadet âlemi, aklın habitatıdır. Akıl tefekkür gücüyle yalnız bu alanda etkin ve aktiftir. Metafizik (gayb) âlem ise akıl üstü olup tefekkür ve

⁴⁰⁶ el-Gazzâlî, Ebû Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. 5–6.

⁴⁰⁷ Bakara 2/3.

⁴⁰⁸ Haşr 59/22–24.

⁴⁰⁹ İsrâ17/85.

⁴¹⁰ Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, III, 140. bb. bkz. Kasas 28/72, Mülk 67/15–20.

akledişle değil imân ve teslimiyetle ilişkili bir sahadır. Fakat bu durum, imânın irrasyonel (akıldışı) olduğunu değil süper natürel (akıl üstü) olduğunu gösterir.

Kur'ân'ın gayba imân teklifini, akıldışı bir doğma ve mitoloji olmaktan ayıran en temel unsur, aklın imânî teslimiyete; gayba imân etmesini ilzam edici gönderme, delil, yönlendirme ve kanıtlarla dolu fizik (şehadet) âlem üzerindeki tefekkürünün sonucu ulaşmasıdır. Akıl bu âlemdeki kanıtları bir sıçrama tahtası olarak kullanıp görünenden görünmeyene, eserden müessire, sanattan sanatkâra ulaşır. Ancak sıçrama tahtasından yükselen kimsenin o tahtayla ilişkisi nasıl kesilirse, başlangıcı her ne kadar aklîliğe dayansa da imân olgusu gerçekleştikten sonra imânın ve tefekkürün konumu, mevzusu ve amacı rasyonel âlemin hudutlarını geçer. Bu bağlamda Kur'ân'da önerilen aklî düşünöncenin tek amacı, insanı gayba imân duygusuna ulaştırmaktır. İşte akıl-vahiy çatışmasının ve vahiy karşısında akılcı yorum anlayışının oluşmasındaki en önemli etken, metafizik konuları aklî olarak tasavvur etme iddiası taşıyan felsefenin, metafiziğin tefekkürünü değil, ona imânı emreden vahyin atmosferine girmesiyle oluşan basınç farkıdır.⁴¹¹ Ancak bir peygambere lütfedilmiş vahiyle ve Allah'ın dilediği oranda bilinebilecek olan bu alan, vahye müstağni bir tavırla salt aklî tefekküre dayanarak irdelenecek olursa – aklın şehadet alanındaki ontolojik mahkûmiyeti dolayısıyla– akıl gaibi şahide kıyaslar. Böylece fizik metafiziğe ve akıl da dine tahkim edilerek, imân katı bir sekülarizasyon karşısında heder edilmiş olur. Bu ise vahyin hayat üzerindeki yapılandırıcı ve yönlendirici bir kurucu özne olma fonksiyonunu alaşağı eder.

Böylece fizik ve metafizik, eş güdümlü olarak dünyevileştiği için din, vahiy, peygamber ve imân, anlam ve fonksiyonunu yitirir. Oysaki aklın kaybı, sübjektif-rasyonel bir tavırla kurgulamak yerine ona imân etmesinin ona sağlayacağı açılımı, felsefenin tedarik etmesinin imkân ve ihtimali yoktur. Çünkü imân ve vahiy varlığı(nı) anlama ve anlamlandırma konusunda insana bir açılım ve feraset (nûr) kazandırır.⁴¹² Ancak imânla elde edilebilecek olan bu nur olmaksızın insan değil varlığı(nı) doğru anlayıp yaradılış misyonunu idrâk etmek, Kur'ân'ın ifadesiyle elini, önünü, hatta burnunun ucunu göremez.⁴¹³ Hatta bu nur olmaksızın şehadet âlemi için geçerli bir aklî tefekkür bile imkânsızlaşır. Öyleki; Yüce Allah Kur'ân'da verdiği

⁴¹¹ Bb. bkz. Açıkgeñ, *Bilgi Felsefesi*, s. 152–153.

⁴¹² Bkz. Şûra 42/52–53.

⁴¹³ Bkz. Nûr 24/38–40.

örnekleri ancak imânla benliklerini nurlandırmış olanların anlayabileceğini, imânsızların ise “Bu örnekle Allah neyi kast etti” diyerek isyankârlıklarını ve ahmaklıklarını ifşa edeceklerini vurgulayarak⁴¹⁴ sağlıklı bir tefekkürün ancak imânla kaim olduğunu ifade eder.⁴¹⁵

Sonuç olarak Kur’an’da akıl, duyular âlemiyle ilgili olarak düşünüp sahibini dünyevi ve uhrevi risklerden korumakla görevli, sınırlı bir varlıktır.⁴¹⁶ Fizik ötesi hakikatlerin idrâkini ancak kendisine vahiy ve hikmet bilgisi verilmiş bir peygambere bağlılıkla sağlar. Çünkü peygambere verilen hikmet gayb ile şehadeti epistemolojik açıdan birleştiren bir disiplindir. Bu özellik ise insanın aklıyla kalbini, tefekkürüyle imânını dengeye oturtur.⁴¹⁷ Dolayısıyla gayb konusunda konuşabilmenin imkânı ve alanı nebevî iletilerle ya da vahyin birbirini açıklayan ifadeleriyle sınırlıdır. Bu bağlamda gayb konusunda yorum imkânı ya azdır ya da hiç yoktur. Gaybın bilgisi Kur’ân’dan yorumsuz çıkarılıp sistemleştirilir.⁴¹⁸ Akıl-gayb ilişkisiyle ilgili Kur’ân’ın en rafine sözü aklın, gaybı tefekkür etmek değil, ona imân etmek zorunda olduğudur. Çünkü imân aklın mahiyetini bilemediği fakat var olduğunu deliller aracılığıyla idrâk ettiği şeye tefekkürle değil teslimiyetle yaklaşmasıdır. Kur’ân gayba imân etmeyi öngördüğüne göre gayb akıl, tefekkür ve bilgi üstüdür. Buna rağmen aklın hem gaybı hem de vahyin müteşâbih gaybî ifadelerini zorlamalı yorumlara tabi tutması, Kur’ân’ın ifadesiyle insanın bilgi sahibi olmadığı şeyin peşine düşmesidir. Bu ise gözü, kulağı ve dolayısıyla da akıllı ve gönlü ağır bir yükün (sorumluluğun) altına sokmak demektir.⁴¹⁹

6) Vahiy-Akıl ve Duyular Arasındaki Bilgilenme İlişkisinin Hiyerarşik Mahiyeti

Yeryüzünde, Allah’ın halifesi olarak kulluk vazifesini icra ve ifa için görevlendirilen insanın, bu misyonunu gerçekleştirme için Allah onu, akıl ve ona ışık tutan vahiyle desteklemiştir. Kendi alın teri ve tefekkür gücüyle imâna ulaşabilmesi ve yaradılış misyonunu anlayabilmesi için insan, dünyaya tertemiz bir

⁴¹⁴ Bakara 2/26.

⁴¹⁵ Mü’min 40/13. bb. bkz. Müddessir 74/31.

⁴¹⁶ Güneş, Abdülbaki, *Aklî Tefsîr Hareketi -Mu’tezile ve Menâr Ekolü*, Ahenk Yay., İstanbul, 2003, s. 25–26.

⁴¹⁷ Açıkgenç, a.g.e., s. 187.

⁴¹⁸ Açıkgenç, a.g.e., s. 180.

⁴¹⁹ Bkz. İsrâ 17/36.

bellek ve benlikle –Kur’ân’ın ifadesiyle “Annelerinin karnından hiçbir şey bilmez bir şekilde”– gönderilmiştir.⁴²⁰ Bu bağlamda insan, ulvi sorumluluğunu gerçekleştirmesini sağlayacak fitrî temayül ve içgüdüsel bazı yetilerin dışında herhangi bir bilgiye sahip olmaksızın dünyaya gelir. İbn Hazm gibi bazı bilginler insanın fitraten, sıcakla soğğun, acıyla tatlının arasındaki farka ve iki zıttın bir arada bulunamayacağı gibi bazı temel bilgilere sahip olarak dünyaya geldiğini söylerler. Bu sebeptendir ki bebek acı ve sıcak, tatlı ve soğuk karşısında farklı tepkiler verir. Ya da bir yere gitmek isteyip de engellendiğinde ağlar. Çünkü tutulduğu yerin gitmek istediği yer olmadığını, tutulduğu yerde kalırsa gitmek istediği yerde olamayacağını bilir.⁴²¹

Söz konusu konumda kendisine kulluk emaneti olarak verilen akılla dünyaya gönderilen insan, doğumundan itibaren mevcudiyet bulduğu fiziki âlemden duyu organları aracılığıyla etkilenmeye ve bilgi edinmeye başlar. Bu durum, varlıktan var ediciye ulaşmayı sağlamak için insana verilmiş donanımın bir gereğidir.⁴²² İnsan duyuları vasıtasıyla gözlemleyerek elde ettiği verileri sağlıklı bir şekilde değerlendirip bilginin bir üst seviyesi olan imâna ulaşır.⁴²³ Bu bağlamda Allah’ın varlığının delil ve alametleriyle dolu olan ve Kur’ân’da; “Bir şeyi onun dışındaki başka şeylerden ayırmaya yarayan “alem” kökünden müştak bir şekilde “âlem” olarak ifade edilen varlık sahası”nın düşünülmesi ve bunun sonucunda imâna ulaşılması, Yüce Allah tarafından Kur’ân’da emredilir. Dolayısıyla Allah’ın varlığı ve birliği bilgisine delalet eden alametlerin bulunduğu âleme, onu düşünen akla ve aklın edindiği bilgiye Kur’ân’da biçilen hedef, Allah’a imân ve itaattir. Bu vasfı taşımayan bilgi ise Hz. Peygamber tarafından faydasız ilim olarak ifade edilmiştir.⁴²⁴ Allah’tan gerçek anlamda bilenlerin (âlimlerin) korkacağını ifade eden âyet de⁴²⁵ bilginin amacı ve bilenin misyonu konusunda önemli bir ipucu vermektedir.

Kur’ân’ın öngördüğü medeniyet sağlıklı bir akıl, gözlem, tefekkür ve bilgi üzerine kurulmuş bir medeniyettir. Bu bağlamda Kur’ân, Hz. Âdem’e Allah’ın

⁴²⁰ Bkz. Nahl 16/22.

⁴²¹ Fâtıma İsmail, *el- Kur’ân ve’n-Nazaru’l-Akliyy*, s. 89–90.

⁴²² Bu bağlamda Yüce Allah Kur’ân’da, ibret için duyu organlarının kullanımını emreder. bkz. En’âm 6/7, A’râf 7/178,193,194, Hacc 22/46, Nahl 16/78. ayrc. bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IX, 132.

⁴²³ Bkz. Bakara 2/171, Nûr 24/51, Âl-i İmrân 3/193.

⁴²⁴ Faydasız ilim aynı zamanda insanın doğru bilgidan istifade etmemesi ve gereğince amel etmemesi anlamını da taşır. Bkz. Müslim, *Zikr*, 73

⁴²⁵ Fâtır 35/28.

eşyanın isimlerini öğretmesiyle nasıl meleklerle üstün kılındığını anlatır.⁴²⁶ Yine Hz. Peygambere inen ilk vahyin “Seni yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı bin kan pıhtısından yarattı. Oku Rabbin en kerem sahibi olandır. (Çünkü O) kalemlle insanlara bilmediğini öğretendir”⁴²⁷ şeklinde olduğunu düşünürsek, ilmin “önemi gayesi ve asıl kaynağı” noktasındaki temel sorulara ciddi yanıtlar bulmuş oluruz. Bu bağlamda ilk vahiydeki oku (düşün- tefekkür et) emrinin, Allah’ın adıyla (O’nun varlığını birliğini ikrara ve Ona imân nitelikli bir tasdike götürecektir şekilde) yapılmasının emredilişi, Allah’ın insanın muallimi oluşunu ve insana lütfedilen ilim ve imânın, insanın fitrî ihtiyaçları olduğunu gösterir. Bu iki fitrî ihtiyacın çatışması ise mümkün değildir. Kur’ân’ın akletmeye ve bilgi edinmeye yaptığı bu teşvik, sahil ve sağlıklı bilginin imâna ulaştırıcı fonksiyonundan kaynaklanır. Bu sebeple doğru bilginin, doğru imânın rehberliğinde oluşturduğu bütünlük, şevk verici bir insicamı doğurur. Bu insicamı İslâm tarihinde akidenin bilime katalizör görevi yapmasında ve bilimsel sıçramanın bizzat inançtan fişkırmasında görebiliriz. Hatta Kur’ân’ın sahil inançla doğru bilginin bulunduğu tek kavşak olduğunu söylemekle de ileri gitmiş olmayız. Bu kavşakta bilim adamının inancını laboratuvarın dışında bırakması ya da mabede girerken bilimi terk etmesi gerekmez. Bu yüzdendir ki; optikle ilgili teorileri ancak Einstein tarafından kavranan ve 19. yy’a kadar Avrupa üniversitelerinde okutulan Hasan b. el-Heysen, kitabına Allah’ın adı ve onun hamdi ile başlar.⁴²⁸ Kur’ân’ın Allah-âlem-insan ilişkileri konusunda ortaya koyduğu vahiy ve Allah merkezli model, sadece insanı yaratılmışların en şerefli kılmakla kalmamış, aynı zamanda fiziki dünyayı da bütün haşmet ve gizemiyle onun karşısında duran, bazen mücadele edilmesi ve egemen olunması bazen de korku veya hayranlık saikiyle esrarengiz güçler atfedilerek tapılması gereken bir put olmaktan çıkarıp, mutlak ilim, kudret, irade, hikmet ve ikram sahibi olan Allah tarafından yaratılıp yönetilen, O’nun yeryüzündeki halifesi sıfatıyla insanın emir, tasarruf ve hizmetine sunulan bir nimet durumuna getirmiştir. Bu durum ise aklî tefekkür ve onun sonucunda oluşan bilginin amacını belirlemek açısından son derece mühimdir.

Öyleki Kur’ân, dile getirilen bu model ile bağlantılı olmayan hiçbir zihni faaliyeti “aklî tefekkür” hiçbir bilgiyi de “ilim” olarak saymadığı gibi akılsızlık ve

⁴²⁶ Bakara 2/31–33, bb. bkz. Ankebût 29/43, Âl-i İmrân 3/18, Fâtır 35/28.

⁴²⁷ Alâk 96/1–5.

⁴²⁸ Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, III, 127.

cahillik olarak görmektedir.⁴²⁹ Bu bağlamda Kur'ân, bu standarttaki bilginin yakîni,⁴³⁰ buna aykırı olan bilginin de zanni⁴³¹ olduğunu, zannın ise bir safсата,⁴³² bir emâni (kuruntu)⁴³³ ve bir vehim⁴³⁴ olduğunu ifade eder.⁴³⁵ Bu sebeple bilgi kaynaklarını akıl, deney, sezgi ve duyular olarak belirleyip vahyi, bilgi kaynakları arasında görmeyen felsefe de⁴³⁶ vahiy ve imâni hiçlemesi sebebiyle son tahlilde bir zan ve safساتadan öteye geçemez. Bilgiyi “zihnin dış dünya ile ilişkisi” olarak tanımlayan felsefe⁴³⁷ ya bir ifrâtî tavrıyla zihne ağırlık vererek rasyonalist ya da dış dünyaya tefritî bir tavrıyla yoğunlaşarak realist olmuştur.⁴³⁸ Tamamen sezgiyi temel olarak sözde bir iç aydınlanma iddiasıyla oluşan şatahat ve psiko-patalojik kurmacalar felsefesi de vahyi hiçleyici bir sapmanın ifadesi olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda vahye imân ve ittiba etmeden oluşturulmuş bütün yorum biçimleri, akli aşırı takdis edip ona lahutî bir heybeti atfederek, gayb âlemi dâhil bütün alanlarda bir şekilde akli tek merci olarak gördükleri için Kur'ân'ca zan olarak ifadelendirilip merdut ilan edilmiştir. Bu bağlamda vasfını idrâk edemediğimiz metafizik şahsiyetler olan melekleri, Ehl-i kitap ve Mecusi müşriklerin, Allah'ın kızları olarak tasavvur edip sapmalarıyla, vahyi imkân dışı görüp onu hiçleyerek melekleri⁴³⁹ mahiyeti belirsiz kozmik-mekanik araçlar ya da akıllar olarak değerlendirip, vahyin meleklerle ilgili beyanının üstünde ve ötesinde söz söyleyen felsefi yaklaşımlar da Kur'ân'a göre aynı illegal vasfa sahiptir.

Bu açıdan dogmatik bir akılcılığa meydan vermemek için duyuların (gözlem-tecrübe), akıl ve vahyin, ihtiva ettikleri bilgi türleri açısından bir alan ayırımına tabi tutulması gerekmektedir. Bu bağlamda bilgi; sırf aklî tecrübe ve duyu organlarıyla bilinen, sırf vahiy ile bilinen ve hem akıl hem de vahiy ile bilinen olarak üçe ayrılabilir. Birincinin alanı kural ve kanunların cari olduğu fiziki âlem, ikincinin alanı ahiret ve

⁴²⁹ Sarıoğlu, Hüseyin, “Kur'ân'da Aklî Tefekkürün Boyutları”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları, II*, Ensar Nşr., İstanbul, 2001, s. 148–149.

⁴³⁰ Bakara 2/4, Zâriyât 51/20, Ra'd 13/7, Câsiye 45/4.

⁴³¹ Neml 53/27, Yûnus 10/36, Hucurât 49/12.

⁴³² En'âm 6/148. krş. En'âm 6/116, Yûnus 10/66.

⁴³³ Nisâ 4/157, İsrâ 17/52, 101–102, Şûra 26/156, Kasas 28/38–39.

⁴³⁴ Câsiye 45/24, Necm 53/23, 28.

⁴³⁵ Ayr. bkz. İsrâ 17/101, Şu'arâ 26/186, Kasas 28/38, Mü'min 40/137, Fetih 48/12, Cin 72/7.

⁴³⁶ Erdem, Hüsamettin, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya, 1999, s. 120; *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Milliyet, İstanbul, 1993, “Bilgi” md., IV, 1637–1638.

⁴³⁷ Keklik, Nihat, *Felsefe*, İstanbul, 1978, s. 100.

⁴³⁸ Atay, Hüseyin, “Kur'ân'da Bilgi Teorisi” *A.Ü.İ.F. Der.*, XVI, 156.

⁴³⁹ Zuhuf 43/19.

ölüm sonrası gibi unsurların yer aldığı gaybî âlem, üçüncünün alanı ise ahkâm ve muamelâtla ilgili sahadır.⁴⁴⁰ Aklın sahası ise duyular âlemi olup duyular ötesi âlemle ilgili bilgi için bir peygambere ihtiyaç duyar.⁴⁴¹ Tıpkı fiziki âlemin bilgisini oluşturabilmek için duyuların sağlayacağı verilere muhtaç olduğu gibi.⁴⁴²

Yüce Allah Kur'ân'da, duyuları bilgiye ulaştırıcı birer vasıta olarak ifade eder.⁴⁴³ İnsan –dış (fiziki) dünyaya açılan duyuları aracılığıyla– fitraten sahip olduğu akli, edindiği verileri bilgi bileşkeleri aracılığıyla bütünsel anlamlar haline getirerek inşa eder.⁴⁴⁴ Çünkü akıl adeta boş bir havuz gibi olup, dolabilmek için kendisine su taşıyacak kanallara muhtaçtır. Bu olmadan akıl görevini yerine getiremez. Aynı durum gaybî alan için de söz konusudur. Akıl fizik âlemde örneğin; balın tadı ile ilgili bilgi sahibi olabilmek için nasıl ki dilin tatma yetisine muhtaç ise gaybla ilgili bilgi ve yargılara ulaşabilmek için de gaybî bilgiyi akıl havuzuna sevk edecek vahiy kanalına gereksinim hisseder. Çünkü gayb, ontolojik yapısı sebebiyle algı ve zihin yetilerimize hitap etmez.⁴⁴⁵ Bu sebeple gaybın bilgi taşıyıcısı olan vahiy kanalı olmadan aklın gaybî konularda hüküm vermesi, tatmadığı balın tadını tefekkürle bulmaya çalışmasına benzer. Balın tadıyla ilgili aklın ulaştığı yargı asla balın gerçek tadını ifade etmeyecektir. Bu sebeple Kur'ân insanlardan bir kısmının hiçbir bilgiye, delile ve aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışıp durduklarını⁴⁴⁶ ifade ederek, gayb konusunda vahye istinat etmeksizin oluşan bütün yaklaşımların hurafeliğini ifade eder. Bu bağlamda vahyin aklî temele muhtaç olduğundan daha çok akıl vahyî temele muhtaçtır.⁴⁴⁷ Çünkü gaybî sahada vahyi dikkate almadığında aklın yapacağı tek şey, gaibi şahide kıyaslamak olacaktır. Bu yöntemin isabetsizliği ise çok açıktır.⁴⁴⁸

Bu sebeple öncelikle vahye ve peygambere imân etmek ve bunların ilettiği bilgilerle gaybı idrâk etmeye çalışmak, metafizik âlemle ilgili bilgi ve hüküm

⁴⁴⁰ Fâtıma İsmail, *el- Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, s. 96–98.

⁴⁴¹ Nâyif Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 245; Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, DİB Yay., Ankara, 1964. s. 83.

⁴⁴² Nâyif Ma'rûf, a.g.e., 90.

⁴⁴³ Bakara 2/17, Mülk 67/10, Yûnus 10/42, 43, Hâkka 69/12. ayrc. bkz. el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.7–8; el-Bağdâdî, Abdulkarîm b. Muhammed, *Usûlu'd-Din*, Matbatu'd-Devle, İstanbul, 1928, s. 11–12.

⁴⁴⁴ *Büyük Larousse*, XXI, 11340.

⁴⁴⁵ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 211.

⁴⁴⁶ Lokmân 31/20.

⁴⁴⁷ İbn Merzuk Ebû Hamid, *Bereâtu'l-Eş'ariyyîn min Akâidi'l-Muhâlifîn*, Dımaşk, 1388/1968, I,100.

⁴⁴⁸ Fâtıma, İsmail, *el- Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, s. 98–99.

oluşturmanın tek yoludur. İmânın oluşturduğu bu idrâk hali, sadece gaybî hakikatler konusunda akla açılım sağlamakla kalmayıp kalpte oluşturduğu dingin, arı ve aydınlık görüş gücüyle, fiziki âlemi gözlemleyen duylara da deruni vasıflar kazandırır. Kur'ân'ın “nur” olarak ifadelendirdiği bu özellik,⁴⁴⁹ ancak Hz. Peygambere ve O'nun şahsiyetiyle insanlığa sunulan Kur'ân'a imân ve ittiba ile vücut bulan bir ferasettir.⁴⁵⁰ Kalbin akletmesini sağlayan bu meziyet olmadan, Ehl-i kitabın hidayeti elde etmek bakımından hiçbir şeye güç yetiremeyeceği, Kur'ân tarafından açık bir şekilde vurgulanır.⁴⁵¹ Hatta Kur'ân göz, kulak ve kalbin söz konusu imân olmadan adeta mühürlenerek işlevsizleştirildiğini⁴⁵² ve fonksiyonlarını ifâ edemeyeceklerini bildirir.⁴⁵³ Bu bağlamda Kur'ân, salt duyma ile işitmenin ve salt bakma ile görmenin arasını ayırır. Bakma görme için yeterli olmadığı gibi duyma da işitme için yeterli değildir.⁴⁵⁴ Bakan her ne kadar göz, duyan da her ne kadar kulak olsa da gören de işiten de imânın etkinliğiyle organize olmuş kalptir. Dolayısıyla gözün görmesinden ve kulağın işitmesinden çok kalbin görmesi ve işitmesi söz konusudur. Bundan dolayı da Allah Kur'ân'da biyolojik gözün değil göğüslerin içindeki kalbin körlüğünden bahseder.⁴⁵⁵

Şurası bir gerçektir ki insan bulunduğu çağın kültürel ve kozmolojik enlem ve boylamı arasında tutuklu ve tarihsel zafiyetlerle dolu bir varlıktır. Bundan dolayı da hem doğru bilgiye ulaşabilmek için bir rehber hem de bu bilgiyi aklı tefekkürle işleyebilmek için bir metoda ihtiyaç hisseder. O yıldızın küçüklüğüne, ayın parlaklığına ve büyüklüğüne bakıp aklen ayın yıldızlardan daha büyük olduğu sonucuna ulaşabilir⁴⁵⁶ ya da gölgeye bakıp onun hareketsizliğine hükmedebilir.⁴⁵⁷ Gözün gökyüzüne bakıp güneşi hareketli dünyayı sabit görmesi –ama hakikatin bunun tam tersi olması da– böyledir. Üstelik bu yanlış kanaat üzerinde insanlar asırla boyu adeta icma etmişlerdir.

Bundan dolayı sırf duyların verilerinin ve bunların değerlendirme merkezi olan aklın verdiği hükümlerin mutlak olmadığını ve gerek organların zafiyetleri

⁴⁴⁹ Bkz. Hadîd 7/29.

⁴⁵⁰ Nesâî, Kadâ 12. ayrc. bkz. Teğâbun 64/11. Buhârî, Tefsîru Teğâbun, 67.

⁴⁵¹ Hadîd 57/9.

⁴⁵² Tevbe 9/93, Rûm 30/59, A'râf 7/179.

⁴⁵³ Ahkâf 46/26.ayc. bkz. Yûnus 10/42, Enfâl 8/22, En'âm 6/198 Bakara 2/18,171.

⁴⁵⁴ Enfâl 8/21, Yûnus 10/42, 43, Hâkka 69/12.

⁴⁵⁵ Hacc 22/46.

⁴⁵⁶ el-Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, Beyrut, 1959, s. 11.

⁴⁵⁷ el-Gazzâlî, Ebû Hamid, *Miškâtu'l-Envar*, Mısır, 1325, s. 3435.

gerekse nefis, hevâ-u heves ve şeytan faktörü dolayısıyla aklın maruz kaldığı kaygan zemin, sağlıklı bilgiye ulaşma konusunda akli bir rehber muhtaç kılmaktadır.⁴⁵⁸ Hatta bilimsel bilgi bile pozitif düşünce metodolojisinin ürünü olup kesinlik arz etmez. Vahyî bilgi ise Allah'ın mutlak ilmine istinaden mutlak karakterdedir. Bu sebeple vahiy-bilim çatışmasında bilimsel bulguyu vahye öncelemek de hatalıdır.⁴⁵⁹ Çünkü bir dönem tam bir hâkimiyet kuran felsefi bir sistem sonra hiçbir anlam ifade etmeyebilir. Örneğin orta çağda Aristo, Batlamyus ve Ptolemaios gibi felsefecilerin savunduğu canlı organizma şeklindeki kozmoloji tasavvuru, Kopernik, Bruno, Kepler, Galileo ve Newton gibi aydınlanma dönemi bilginlerince oluşturulan güneş merkezli kozmoloji tasavvuruyla terk edilmiştir. Böylece orta çağın animist tabiat anlayışı yerini mekanist doğa felsefesine terk etmiş ve tabiat olayları arasındaki ilişkiler psikik değil matematiksel olarak ifade edilmiş, bu da mekanik determinizmi daha sonra da pozitivizmi doğurmuştur.⁴⁶⁰ Aklın isabetsizlik, geriye çark etmişlik ve paradokslarla dolu sabıkası, verdiği hükmün vahiyle çatışması halinde, mutlak ilimden fıskıran vahyi tercih etmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu bağlamda insanların bir dönem dünyayı sabit güneşi hareketli sandıkları hakikat, bir dönem sonra tam tersine dönmüş ve bilim, güneşin sabit dünyanın hareketli olduğunu ifade etmiştir. Oysaki artık bilim güneşin de –çekim alanındaki sistemle birlikte solar-apeks yönündeki– hareketini tespit etmiştir. Kur'ân ise ilmin henüz ulaştığı bu gerçeği 14 asır önce ifade etmiştir.⁴⁶¹ Bu bağlamda insanî bilgi ile ilahî bilginin taşıyıcısı olan vahyin çatışması halinde her ne kadar akıl, o anda hikmetlerini kavramasa da vahye teslim olmak zorundadır. Çünkü insani bilgi ve bilim mutlak ilme istinat eden vahyin yanında özrüldür. Üstelik bu özrüne rağmen bilim laboratuvarında test edemediği gaybı inkâr da eder. Oysaki bilimin alanı fizik, gaybın yapısı ise metafiziktir. Bu sebeple de onun ahiret, ölüm ve sonrası ile ilgili konuşabilmesi imkânsızdır. Fakat Allah'ın mutlak ilminin bir tecellisi olan vahyin hem gayb hem de fiziki âlem hakkında hüküm izhar etmesi dinin hayata hitap ediyor oluşunun bir gereğidir. İşte Kur'ân fiziki sahadaki, Allah'ın varlığına sevk edici delilleri ihtiva eden içeriği

⁴⁵⁸ Bkz. Yûsuf Mürüvve, *İzafe Teorisi ve Kur'ân İlkeleri*, çev. Recep Çalı, Ankara, 1979, s. 19.

⁴⁵⁹ Kırca, Celal, "İlmi Tefsîr Ekolünün Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, 27–30 Haziran 1989, O.M.Ü. İ. F. Yay., Samsun, 1989, s. 193 vd.

⁴⁶⁰ Çelebi, İlyas, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 54.

⁴⁶¹ Bkz. Yâsîn 36/36.

dolayısıyla insanları defaatle bizzat kendisi üzerinde düşünmeye çağırır.⁴⁶² Bu bağlamda değişmez hakikat olarak ifade edebileceğimiz nihai bilgi, vahiyle uyumlu olan bilgi olup vahyin verdiği bilgiyle çatışan bütün bulgu ve bilgiler son tahlilde merduttur.⁴⁶³ Hakikatın böylesi tecrübe üstü karakteri ve değişmez niteliği, vahyin, hakikatın insani seviyeye lahutî bir açılımı oluşu ve aklın hata etme riskinin oransal yüksekliği, akılcılığın vahye takdim ve tahkimini de imkânsız kılmaktadır.

Kur'ân'ın "Artık sana dini yalanlatan nedir" sorusu ve devamında Allah'ın hükmedenlerin en üstünü olduğunu deklare etmesi,⁴⁶⁴ ilk tahlilde paganist, heretik ve deist bütün söylemleri, son tahlilde de dinin düşünce evreni içinde oluşmuş bütün felsefi akılcılık ve aydınlanma biçimlerini gayr-ı meşru ilan eder.⁴⁶⁵ Çünkü beşerî bilginin izafiliği ve tarihselliği, onu değişkenlik illetiyle muallel kılmıştır. Bunun en önemli sebebi insani bilginin tecrübeyle besleniyor oluşudur. Bu sebeple "Mahsusâtı" ortadan kaldırdığımız zaman "Makulat" da (Aklın mevzusu ve aklediş materyali) ortadan kalkar. Çünkü akıl ontolojik varlığı itibariyle şahadet âlemine bağlıdır. Gayb âlemini de ancak şahadet âlemi üzerinde tefekkür ederek idrâk eder. Bundan dolayı da akıl gaybın inanca konu olan kesitini ve içeriğini ancak vahyin yardımıyla bilir. Vahyin sükût ettiği yerde o da sükût eder. Bu bağlamda adeta bir bilgi işlem havuzu olan aklın –kendisine renklerin bilgisini taşıyan göz (musluğu tıkanıp) kör olduğunda rengin bilgisinden mahrum kalan bir âmâ gibi– vahyin olmadığı yerde gaybî hakikatlere ulaşması ve vahyin içeriğini ve literal yapısını yok sayarak onu yorumlara tabi tutmaları mümkün ve muteber değildir.

D) SÜNNETTE AKIL

Sünnet, Allah'ın iradesinin mücmel ve muhtasar bir şekilde tecellisi olan Kur'ân vahyinin (Metlûv), yine Allah tarafından Hz. Peygambere sağlanan bir açılım ve yolla (gayr-ı metlûv) beyan edilmiş oluşu sebebiyle Kur'ân'la bütünsel bir uyum arz eder. Bu birlikteliği ve aynı kaynaktan çıkmış olmanın kanıtlarını, Kur'ân'ı tek ve alternatifsiz doğru yol olarak tanımlayan hadislerde görmek mümkündür.⁴⁶⁶ Bu

⁴⁶² Bkz. Yûsuf 12/2, Şu'arâ 26/192–195, Fussilet 41/1–3, Muhammed 47/24, Nisâ 4/82, Mü'minûn 23/68, Zümer 39/27–28, Kamer 54/17, 22, 32, Bakara 2/219.

⁴⁶³ Bkz. Tirmizî, Fedâilu'l- Kur'ân 42; Dârimî, Fedâilu'l- Kur'ân 23.

⁴⁶⁴ Tîn 85/7–8.

⁴⁶⁵ el-Kettânî, Muhammed, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl fi Menâhici't-Tefkiri'l-İslâmî*, Dâru's-Sekâfe, y.y., t.y., s. 70, 107.

⁴⁶⁶ Bkz. Tirmizî, Fedâilu'l- Kur'ân 14; Dârimî, Sünen, I, 77.

bağlamda Kur'ân'ın akla yüklediği anlam⁴⁶⁷ ve marifetullah'a erme misyonu,⁴⁶⁸ onu imânla muttasıf kılarak aktif hale getirme ve böylece itaate sevk etme gayesine matuf bir belirlemedir. Hatta Kur'ânî düşüncede, imânın aklın dinamizmini, imânsızlığında aklın hantallığını –hatta akılsızlığı– ifade ettiğini söylersek ileri gitmiş olmayız.⁴⁶⁹ Çünkü Kur'ân, akılı; Allah'ın emir ve yasaklarının gerekçelerini kavrayıcı ve içselleştirici bir itaatkâr muhatap olarak görür.⁴⁷⁰ Bu bağlamda imân ve itaat bilincinden yoksun olan insan Kur'ân tarafından akletmemiş kabul edilir.⁴⁷¹ Dolayısıyla akıl insana dünya ve ahirette mutluluğu kazandıran imân ve itaatin aracıdır.⁴⁷² Yani Kur'ân'ın akla biçtiği paye, son tahlilde, dünyada insanın içinde bulunduğu imtihanı kazanmasını sağlayıcı bir yeti olmasıdır.⁴⁷³ Sünnet (Hadîs)'te de bu konuma paralel olarak akıl ahireti imar etmenin bir vasıtası⁴⁷⁴ olarak ifade edilir.⁴⁷⁵

Kullanıldığı anlam çeşitliliği itibariyle akıl hadislerde bilmek,⁴⁷⁶ ezberlemek,⁴⁷⁷ deli olmamak,⁴⁷⁸ olgun olmak⁴⁷⁹ ve tecrübe anlamında kullanılmıştır.⁴⁸⁰ Özellikle Kur'ânî perspektife uygun olarak akıl doğuştan getirilen fitrî⁴⁸¹ ve sonradan geliştirilen kesbi olmak üzere ikiye ayrılır. İmtihan esprisine dayanak olan⁴⁸² fitrî akıl standart bir kuvvet olup imân ve itaate sevk etmek bakımından her insanda tabii olarak mevcuttur. Tecrübeyle beslenen kesbî akıl ise deney, gözlem ve öğrenmenin yoğunluğuyla doğru orantılı olarak farklılaşır. Bu bağlamda iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk görülmesiyle ilgili rivayetlerde⁴⁸³ kadının aklının eksikliğini ifade edilişi, erkeklerin sosyal hayatın içinde aktif olmaları dolayısıyla

⁴⁶⁷ Bakara 2/75.

⁴⁶⁸ Hacc 22/46.

⁴⁶⁹ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, s. 210–218.

⁴⁷⁰ Bkz. En'âm 6/151, Bakara 2/241–242, Nûr 24/61.

⁴⁷¹ Mâide 5/58.

⁴⁷² Oliver Leaman, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992, s. 117.

⁴⁷³ Bkz. En'âm 6/32, A'râf 7/169.

⁴⁷⁴ Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, X, 209. ayrı. bkz. Tirmizî, Hadîs No: 2448.

⁴⁷⁵ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "keyyis" (akıllı insan) tanımları için bkz. Tirmizî, Kıyâmet 25; İbn Mâce, Zühd 31. ayrı. bkz. Heysemî, *Mecma'*, IX, 405.

⁴⁷⁶ Ahmed IV, 219.

⁴⁷⁷ Ahmed V, 181, II, 362.

⁴⁷⁸ İbn Mâce, Talak, 15; Ebû Dâvûd, Hudûd 17; Tirmizî, Hudûd 1.

⁴⁷⁹ Ahmed, III, 492, IV, 342.

⁴⁸⁰ Buhârî, Hayz 6, Zekât 44; Müslim, İmân 132; Ahmed, II, 67.

⁴⁸¹ İbn Muhabber, Dâvûd, *Kitâbu'l-Akl* (Metâlibu'l-Âliye içinde), Matbaatu'l-'Asriyye, Kuveyt, 1983, III, 13–24.

⁴⁸² İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 279. ayrı. bkz. Müslim, İmân I; Ahmed, II, 67.

⁴⁸³ Buhârî, Hayz 6, Zekât 44; Müslim, İmân, 32; Ahmet, II, 67.

sahip oldukları tecrübeden, kadınların yoksun olduklarını vurgulamak içindir. Dolayısıyla kadının da tecrübî bilgisine sahip olduğu alanlardaki şahitliği erkeğe denktir. Hatta süt emme, gebelik, adet, iddet vb. gibi alanlarda erkeğin şahitliğine gerek kalmaksızın kadının şahitliğinin hükmü belirlediğiyle ilgili hadisler vardır.⁴⁸⁴ Bu bağlamda gerek söz konusu hadislerin ifade ettiği, ‘kadının aklının eksik oluşu’ gerekse Kur’ân’ın iki kadının şahitliğini bir erkeğin şahitliğine denk görmesi ve bunu “unutma” riskine bağlaması,⁴⁸⁵ kadının, kulluğun icrasındaki dayanak olan fitrî aklının zafiyetine değil, tecrübe ve birikime dayalı kesbî bilgi ve deneyim eksikliğine ve duygusal hassasiyetine işaret etmektedir.⁴⁸⁶

Sahip olduğu Kur’ânî konumun üzerinde aklı aşırı taltif ve takdir eden pek çok rivayet de hadis kültürü içinde yer bulmuştur. Bu bağlamda; Allah’ın yarattığı ilk, en efdal ve hayırlı şeyin akıl olduğu,⁴⁸⁷ Hz. Âdem’in aklı, dini ve hevâyı seçme konusunda muhayyer bırakıldığı ve onun aklı seçtiği⁴⁸⁸ ve aklın din, dinin de akıl olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁸⁹ Vahiy karşısında akla alternatif bir konum atfeden bu rivayetler akıl-nakil çatışmasında ve aklın nakli yorumlanmasında ona bağımsız bir yetkiyi de izafe etmiştir.⁴⁹⁰ Bu hadisleri doğunun gnostik düşüncesinin aşıladığı Yeni Platoncu akımın İslâm düşüncesine sızma menfezi olarak değerlendirenler,⁴⁹¹ aklı öven bütün rivayetleri ideolojik uydurmalar olarak görürler.⁴⁹²

⁴⁸⁴ Heysemî, *Mecma*, IV, 201.

⁴⁸⁵ Bakara 2/282.

⁴⁸⁶ Tekineş, Ayhan, “İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divan*, 2000/1, s. 2002.

⁴⁸⁷ İbn Ebi’l-Dünya, *el-Aklu ve Fadluhu ve l-Yakîn*, thk. Mecdi es-Seyyid İbrâhîm, Mektebetü’l-Kur’ân, Kahire, ty., s. 31. Suyûtî, Zerkeşi ve İbn Teymiyye’nin bu hadisi inkâr ettiklerini Abdullah b. Ahmed’in bu hadisi ceyyidu’l-İsnat saydığı söyler. Hadîsi Taberânî de Mu’cemu’l-Evsat’ında zikretmiştir. Bkz. Kavukci, Muhammed Ebû’l-Mehasin, *Kitâbu’l-Lu’lui ve l-Mercan fi ma Kile, La Asla lehu ev Asluhu Mevzû’*, Mısır, t.y., s. 64.ayrc. bkz. el-Mâverdî, Ali b. Muhammed, *et-Tuhfetu’l-Asfiya*, Dâru’r-Reyyan li’l-Hıraş, Kâhire, t.y., VII, s. 318; el-Kâri, Ali b. Muhammed, *el-Esrâru’l-Merfû’a fi Ahbâri’l-Mevdû’a*, thk. Muhammed Lutfî es-Sebbâğ, Beyrut, 1986, s. 421; Ahmed, Mûsned, IV, 124.

⁴⁸⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, *Uyûnu’l-Ahbâr*, Kahire, 1925, s. 281.

⁴⁸⁹ Irakî, dinin akıl olduğunu ifade eden hadisi Taberânî’nin el-Mu’cemu’l-Evsat isimli eserinde rivayet ettiğini, bu rivayeti de Ebû Umâme ve Ebû Naim’in Hz. Aişe’den iki zayıf senetle rivayet ettikleri hadisten tahrir ettiğini söyler. Bkz. el-Irakî, Zeynuddin Ebû’l-Fadl Abdurrahim, el-Hüseyn, *el-Muğni an Hamli’l-Esrâr fi’l-Esfâr*, Dâru’l-Kalem, Beyrut, t.y., (III. Baskı), I, 80.

⁴⁹⁰ Bu anlayış için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Nihat Keklik, Ankara, 1991 s. 408.

⁴⁹¹ en-Neşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 242.

⁴⁹² Okiç, M. Tayip, *Tefsîr ve Hadîs Usûlünün Bazı Meseleleri*, İstanbul, 1955, s. 238–239. ayrc. bkz. Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 294.

Çoğu, akli metafizik boyutu itibariyle de tanımlayarak takdis eden bu rivayetler; felsefenin din, aklın da vahiy karşındaki özerkliğini teyit ve takviye ediyor oluşu dolayısıyla Yeni Eflatuncu bir kozmoloji kısıntısı olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁹³ Bu tesbit araştırmamız açısından büyük öneme sahiptir. Çünkü Yeni Eflatuncu düşünce, akli kendi kendinin delili saydığı için vahiy gibi bir üst değere bağlanmaz. Kur'ân'da ise akla, böylesi bir güç ve bağımsızlık atfedilmemiştir. Çünkü akıl kelimesi bile kökü itibariyle bağlanmak anlamını taşır. Bu sebeple de kendi kendisinin delili olması imkân ve ihtimal dışıdır. Kendi kendisinin delili olan tek varlık bütün mevcudattan müstağni olan Allah'tır. Çünkü O vacib'ul-vücûd olması sebebiyle hakikatin ta kendisidir. Bu sebeple akılla ilgili hadisleri sahih kabul edenler olduğu gibi⁴⁹⁴ söz konusu çekince sebebiyle bu rivayetlerin tamamının mevzu olduğunu söyleyenler de vardır.⁴⁹⁵ Hadislerin toptan mevzu ya da toptan sahih olduğunu söylemek, çok da isabetli değildir. Bu sebeplede söz konusu rivayetler, bir ayıklama ve analize muhtaçtır. Her nakledilen hadisin, aklın Kur'ânî konumuna uygun olduğu söylene de⁴⁹⁶ gerek hadislerin akla sağladığı otonomi ile Hz. Peygamberin tamamen vahye ittiba ittiba ederek yapılandığı kulluk hayatının çatışması, gerekse ilk yaratılanın akıl olduğunu söyleyen rivayetlerin ilk yaratılanın nur-u Muhammedî, arş, levh-i mahfûz,⁴⁹⁷ kalem,⁴⁹⁸ aydınlık, karanlık, su ve vb olduğuyla⁴⁹⁹ ilgili rivayetlerle oluşturduğu çelişki alanı, söz konusu rivayetleri ciddi bir töhmet altında bırakmaktadır. Özellikle de bu rivayetlerin akılcılar, Batınîler ve felsefî kökenli mutasavvıflar tarafından kullanılışı, ideolojik bir kavgaanın epistemolojik nesnelere Hz. Peygamberin nebevî şahsiyetine tastikletme çabasını

⁴⁹³ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara, 1997, XIII. (önsöz) Bu hadislerine özellikle de "ilk yaratılanın akıl" olduğuyla ilgili rivayetlerine Hristiyanlıktaki St. Paul'un "logos" kavramıyla ilişkisinin bulunduğunu söyleyenler de vardır. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 288 vd.

⁴⁹⁴ ed-Dehlevî, Şah Velîyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., II, 88; Kocabaş, Şakir, "Kur'ân'da Akıl Kelimesi", *İslâm ve Bilim İçinde*, Seha Neşr., İstanbul, 1993, s. 301-311; Nâyif Ma'rûf, *el-İsan ve'l-Akl*, s. 122.

⁴⁹⁵ Aliyyu'l-Kâri, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 421-422; İbn teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, II, 301.

⁴⁹⁶ eş-Şarkavî, Muhammed Abdullah, *es-Suîyye ve'l-Akl*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1995, s. 89; el-Müneccid, Selahuddin, *el-İslâm ve'l-Akl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, Beyrut, 1976, s. 43.

⁴⁹⁷ el-Kettânî, *Nazmu'l-Mütenasir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, Beyrut, 1980, s. 20.

⁴⁹⁸ Rudânî, *Cemu'l-Fevâid*, V, 226.

⁴⁹⁹ Oruçhan, Osman, *Hadîs Külliyyatında Yaratılış ve Başlangıç*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), A.Ü.İ.F. Ankara, 1994, s. 99-103.

çağrıştırmaktadır.⁵⁰⁰ Oysa umulanın ve imaje edilenin tam tersine, Hz. Peygamberin ibadet ve muamelâtla ilgili olarak kendisine yönlendirilen pek çok soruda vahiy bekleme⁵⁰¹ ve münafıklar için istiğfar etmesi,⁵⁰² Abdullah b. Ümmü Mektum'a müdahalesi,⁵⁰³ helal olan bir şeyi kendisine haram kılması,⁵⁰⁴ münafıklara izin vermesi,⁵⁰⁵ Bedir esirleri,⁵⁰⁶ Hz. Zeyneb'le izdivaç meselesi,⁵⁰⁷ gibi pek çok meselede vahyin tashihine muhatap olması⁵⁰⁸ –başka bir ifadeyle vahiy olmaksızın akıyla yaptığı içtihatlarında vahyin uyarı ve tashihine maruz kalması, Hz. Peygamberin diliyle akla mutlak bir yetkiyi atfetmeye çalışanların görüşlerini ve rivayetlerini ilga etmektedir. Hatta Medine'de hurma aşılama olayında olduğu gibi⁵⁰⁹ sırf dünyevi konularda ya da yargıyla ilgili alanlarda⁵¹⁰ (vahiy gelmediği takdirde) Hz. Peygamberin, kendisinin hata edebileceğini ifade edişi de söz konusu rivayetlerin hedeflediği “aklın vahye müstağni bir bağlamda özerk olması fikrini” son tahlilde reddeder.

Özetle sünnette de akıl, tıpkı Kur'ân'da olduğu gibi insanın kulluk misyonunun icra vasıtasıdır.⁵¹¹ Gerek Hz. Peygamber ve ashâbının vahye muntazır yaşam biçimleri, gerekse Hz. Peygamberin, kendisine yöneltilen ruh ve kıyametin kopuş zamanı gibi gaybî konular hakkındaki sorulara, vahiy gelmemesi sebebiyle cevap vermemesi, akli vahye alternatif görme eğiliminin sünnet ve sahih hadislerle onaylanmasını imkânsız kılmaktadır.

⁵⁰⁰ Bkz. el-Âsimî, Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdi, *Mecmû'u Fetâvâ İbn Teymiyye*, Riyad, 1382, 18/336–337.

⁵⁰¹ Dâvûdoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul, 1975, I, 234.

⁵⁰² Tevbe 9/80. Emiroğlu, Tahsin, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Konya, 1974, V, 29.

⁵⁰³ Abese 80/1–10. ayrc. bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 380.

⁵⁰⁴ Tahrîm 66/1–3. ayrc. bkz. Şevkânî, a.g.e. V, 249.

⁵⁰⁵ Tevbe 9/44–46. Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2553.

⁵⁰⁶ Enfâl 67/69. Şevkânî a.g.e. II, 325.

⁵⁰⁷ Ahzâb 33/37.

⁵⁰⁸ En'âm 6/52 krş. Kehf 1/28. Âlusî, *Rûhu'l-Meâni*, VII, 158.

⁵⁰⁹ Müslim, Fedâil, 43.

⁵¹⁰ Buhârî, Hiyel 90, Ahkâm 93; Müslim, Akdiye 30, Fedâil 43; Ebû Dâvûd, Akdiye 14; Tirmizî, Ahkâm 13; Nesâî, Âdâbu'l-Kudât 49; İbn Mâce, Ahkâm 13.

⁵¹¹ Bkz. Müslim, İmân I, Hudûd 29; Ebû Dâvûd 37; İbn Mâce, Tıp 31, Fiten 36; Ahmed, IV, 347. ayrc. bkz. Münâvî, Abdurrauf, *Feydu'l-Kadir Şerhü'l-Câmiu's-Sağîr*, Dâr'ul-Marife, Beyrut, 1972, IV, 528.

II. BÖLÜM

İLÂHÎ BİR METİN OLUŞU BAĞLAMINDA KUR'ÂN'I YORUMLAMADA TEMEL BELİRLEYİCİ İLKELER

A) KUR'ÂN'IN İLAHÎ OLUŞUNUN UNSURLARI

1) Nübüvvet Yoluyla İnsanlığa Sunuluşu

Diğer varlıklardan farklı bir kategoride mesuliyet bilinciyle yaratılmış olan insan; aklî, iradî ve hissî meziyetleri sebebiyle yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak⁵¹² görevlendirilmiş ve Allah tarafından başıboş bırakılmayarak kulluk misyonuyla sorumlu tutulmuştur.⁵¹³ Ölüm ve yaşamın, kendisi için yaratıldığı bu misyonun⁵¹⁴ Allah'ın rızasına uygun bir şekilde icra ve ifa edilebilmesi için, insanın yeryüzünde mevcudiyet bulduğu ilk günden itibaren onlara bir rehber, bir pusula ve bir uyarıcı olarak peygamberler gönderilmiş ve Kur'ân'ın ifadesiyle peygambersiz bir toplum insanlık tarihinde vaki olmamıştır.⁵¹⁵

⁵¹² Bakara 2/30, Sâd 38/26, En'âm 6/165, Yûnus 16/14, Fâtır 35/39.

⁵¹³ Kıyâmet 75/36, Zâriyât 51/56.

⁵¹⁴ Mülk 75/2.

⁵¹⁵ Nahl 16/36, Hacc 22/75, Yûnus 10/47.

Peygamber(lik) Kur'ân'da insanların kayıtsız-şartsız itaat etmeleri gereken bir otorite (müesses)dir.⁵¹⁶ Bu sebeple Yüce Allah Peygamberlerini yalanlayıp⁵¹⁷ alay eden⁵¹⁸ toplumların helak ediliş tarih sahnesinden kaldırıldıklarını,⁵¹⁹ yerlerine yeni toplulukların getirildiğini⁵²⁰ ve onlara uhrevi pek çok cezanın olduğunu ifade etmiştir.⁵²¹ Çünkü insan, melekî ve behîmî vasıflarla aynı anda muttasıf müstesna bir varlıktır. Eğer insan, fitratına hitab eden vahye ve vahyin mücessem hali olan peygambere imândan ve itaatten yüz çevirirse, aşağıların aşağısı olarak Kur'ân'da ifade edilen⁵²² bir sefaletle düçar olur. Böylesi bir tenzil-i rütbeden kurtulmak ise ancak Peygambere ve vahye imân etmeye bağlıdır.⁵²³ Öyleki görmek için göz nasıl tek başına yeterli olmayıp dışarıdan gelen bir ışığa muhtaç ise akıl da Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, Allah-insan, Allah-âlem ilişkisi ve Allah'ın rızasını kazanmanın nasıllığı gibi konularda harici bir takım kriterlere, yani vahye ihtiyaç duyar.⁵²⁴

Yarattığını en iyi bilen yaratanın⁵²⁵ yaratılmışın doğasında var olan inanma ve tapma ihtiyacını tam olarak karşılaması için lutfettiği vahiy –tıpkı bir ilacın bir doktorun gözetimini zaruri kıldığı gibi– bir peygamberin şahsı, karakteri ve hayatıyla insanlığa sunulmayı zaruri kılmıştır.⁵²⁶ Bu bağlamda aklın, vahiy ve Peygamber karşısındaki konumu, hastanın ilaç ve doktor karşısındaki konumu gibidir. Hastanın şifa bulması nasıl ki ilaca ve doktorun talimatlarına bağlıysa aklın hidayeti bulması da vahye ve peygambere ittibaya bağlıdır. Hasta, doktorun tavsiyesini dikkate almadan kendi ilacını kendisi belirleyip kullandığında nasıl ki hastalıktan kurtulamazsa, peygamberi ve vahyi dikkate almadan hakikati salt tefekkürle bulmaya çalışan bir akıl da hakikati bulma konusunda başarılı olamaz. Bu sebeple vahiy ve peygamber karşısında akıl mütehakkim tavırlı çetin bir rakip değil söz dinler ve

⁵¹⁶ Nisâ 4/64.

⁵¹⁷ Âl-i İmrân 3/184, En'âm 6/34, Hacc 22/44, Fâtır 35/26, Hicr 15/80, 11, Yâsîn 36/15, Mülk 67/9, Nâzi'ât 79/21, Şems 91/4.

⁵¹⁸ Ra'd 13/32, 43, Enbiyâ 21/41, Enfâl 8/31, Furkân 25/4, 5.

⁵¹⁹ A'râf 7/64, Ra'd 13/32, İbrâhîm 14/13, Hicr 15/83, Nahl 16/36, Hacc 22/44, Mü'minûn 23/41, Rûm 30/47, Sâd 38/14, 15, Mümin 40/5, Zuhuf 43/8, Talak 65/8, 9, Hâkka 69/10.

⁵²⁰ Mü'minûn 23/41.

⁵²¹ Kehf 18/107, Mü'min 40/21, 22, Nahl 16/13.

⁵²² Tîn 98/5.

⁵²³ Tîn 98/6, 'Asr 103/3.

⁵²⁴ Akseki, *İslâm Dini*, s.27.

⁵²⁵ Mülk 67/14.

⁵²⁶ Akseki, a.g.e, s.11, 34, 156.

itaatkâr bir muhatap olmak zorundadır. Çünkü din gerçeği aklın aktivite alanı değildir.⁵²⁷ O, ölüm, ölüm sonrası, hesap, haşr, cennet, cehennem, şükür, ibadet vb. alanlarda aktif olarak doğru sonuçlara ulaşamaz. Çünkü akıl, Şeytan⁵²⁸, nefsin yanıltıcı fonksiyonu⁵²⁹, insanın zayıf yaratılışı⁵³⁰, dünya tutkusu⁵³¹, huysuzluğu⁵³², mal sevdası⁵³³, şehveti⁵³⁴, cimriliği⁵³⁵, nankörlüğü⁵³⁶, zulmü ve cehaleti⁵³⁷, unutkanlığı⁵³⁸ ve tartışmacılığı⁵³⁹ gibi bir takım zafiyetlere ev sahipliği yapan bir tabiata sahiptir.⁵⁴⁰ İşte bu noktada peygamber, ismet sıfatı ve vahyin mayaladığı üstün karakteriyle söz konusu bütün bu arızalardan uzak olan örnek şahsiyeti ve hayatıyla aklın önünde Allah tarafından hazırlanmış özel bir numune-i imtisal olarak durmaktadır.

Kur'ân'ın uyarıcı bir peygamberi olmadan maziye karışmış bir toplumun olmadığını vurgulaması⁵⁴¹ ve dünyevi helakin ve uhrevi azabın ancak bir uyarıcının irşadına olumsuz tavır takınmış bir toplum için söz konusu edilmesi⁵⁴² insanın yaradılmış misyonunu tek başına icra etme konusunda, aklın aciz kalması sebebiyledir. Bu bağlamda akıl insana sevap ya da ikabı terettüp ettirmede tek başına mesnet olamayacağı için Allah, insana verdiği akli değil, akla rehber olarak gönderdiği vahyi ve peygamberi sorumluluk için kriter kabul etmiştir. Öyleki bir âyette “Yeminlerin var gücüyle eğer kendilerine bir uyarıcı gelseydi diğer ümmetlerin herhangi birinden daha çok hidayette olacaklarına dair yemin ettiler. Onlara bir uyarıcı geldiğinde ise

⁵²⁷ el-Gazzâlî, *İhyâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975/1395, I, 291; Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, s. 38.

⁵²⁸ Mâide 5/27, 31, A'râf 7/22, Yûsuf 12/5, Fâtır 35/6, Mücâdele 58/19, Sâd 38/82–83. Bakara 2/36, A'râf 7/20.

⁵²⁹ Mâide 5/30, Yûsuf 12/53, 83, Tâhâ.

⁵³⁰ A'râf 7/11.

⁵³¹ Fâtır 35/5, A'râf 7/51, Lokmân 31/13, Câsiye 45/35, E'nam 6/70, 130,32, Muhammed 47/36, Ankebût 29/64, Hadîd 37/20, Âl-i İmrân 3/14 185,197, Nisâ 4/27, Nahl 16/117 En'âm 6/32, A'râf 7/169.

⁵³² Yûnus 10/19–21.

⁵³³ Âdiyât 100/8, Fecr 89/20, Kıyâmet 75/20, 21.

⁵³⁴ Âl-i İmrân 3/14, Nisâ 4/27, Meryem 19/59, A'râf 7/8, Naml 27/55.

⁵³⁵ İsrâ 17/100, Nisâ 4/128, 137, Âl-i İmrân 3/180, Muhammed 47/28, Tevbe 9/176, Hadîd 57/24, İy 92/8.

⁵³⁶ İsrâ 17/28, 67, 88, 89, Zuhuruf 43/15, Abese 80/17, Yûnus 10/12, 14, 34, Hacc 22/38, 66.

⁵³⁷ Ahzâb 33/72, Yûnus 10/44, Ankebût 29/40, Bakara 2/57, Âl-i İmrân 3/117, Tevbe 9/70, Rûm 30/9.

⁵³⁸ Bakara 2/286, Zümer 39/8, Haşr 59/19, Secde 32/14.

⁵³⁹ Kehf 18/54, 56, Nisâ 4/19, En'âm 6/12, 25, A'râf 7/71, Hûd 11/74, Ra'd 13/13, Lokmân 31/20, Şûrâ 42/35.

⁵⁴⁰ Bkz. Saka, Şevki, *Yabancı Karşısında Kur'ân*, Ankara, 1987, s. 10, 54.

⁵⁴¹ Fâtır 35/24, Yûnus 10/47, Nahl 16/36.

⁵⁴² Kasas 28/59.

bu sadece onların nefretlerini artırdı” buyrulmuş⁵⁴³ ve böylece Allah gönderdiği vahiy ve peygamber ile kıyamet günü insanların, “Ey Rabbimiz sen bize dünyadayken bir peygamber gönderseydin biz ona imân ve itaat ederdik”⁵⁴⁴ diyerek aklî sapmalarını meşrulaştırmalarını engellemiştir. Sorumluluğun temeline akılla birlikte yerleştirilen “Bir beldenin merkezine bir uyarıcı gelmeden o beldenin helak edilmeyeceği gerçeği” de bu bağlamda Kur’ân’da açıkca vurgulanır.⁵⁴⁵ Böylece kıyamet günü insanların; “Ey rabbimiz! Sen bize bir uyarı gönderseydin de biz de rezil ve aşağılık olmadan önce imân edip âyetlerine tabi olsaydık”⁵⁴⁶ “Bizden önce kitap iki topluluğa indirildi doğrusu biz kitaptan habersizdik”⁵⁴⁷ ve “Eğer kitap bize indirilmiş olsaydı (Allah’ın emrine tabi olmada) daha başarılı olurduk”⁵⁴⁸ gibi söylemlerle Allah’ın rubûbiyeti aleyhine bir takım hüccetler ileri sürmeleri engellenmiştir. Bu bağlamda vahyi ve peygamberin gönderilişini anlamlı kılan en önemli unsurlardan birisi insanların, akıllarının aciziyet ve zafiyetleri dolayısıyla yaptıkları sapkınlıkları kıyamet günü Allah’a mazur göstermeye çalışmalarıdır.⁵⁴⁹ Bu durum kıyamet günü inkâr ve isyanlarına bahane ve suçlular arayanlara Allah’ın “Benim huzurumda tatışmayın. Ben size dünyadayken uyarıcılar göndermişim.”⁵⁵⁰ sözünde de açık bir şekilde görülebilir. Böylece vahiy ve peygamberle hem gerçekten öğüt almayı isteyen ön yargılarından arınmış ve Kur’ân’da “Hay” olarak ifade edilen insanların akıllarına kılavuzluk yapılmış⁵⁵¹ hem de inkârlarında ısrar eden önyargılı ve tarafgir kâfirlere verilecek dünyevi ve uhrevi cezalar, adalet ilkesi üzerine inşa edilerek⁵⁵², kulluk misyonuyla dünyaya gönderilen insanın, yaptığı itaatkâr işlerin mükâfatını ve isyankâr işlerin cezasını göreceği, bu bilinçle akıllarını imân ve ittiba bağlamında kullanmalarının gerekliliği ifade edilmiştir.⁵⁵³ Bu bağlamda gerek insanın fitrî zafiyetleri gerekse sorumluluğun bu zafiyetlere rağmen salt akıl üzerine inşa edilmesinin oluşturacağı “isyan ve inkâra mazeret oluşturma

⁵⁴³ Fâtır 35/42.

⁵⁴⁴ Fâtır 35/43.

⁵⁴⁵ Kasas 28/59.

⁵⁴⁶ Kasas 28/47, Tâhâ 20/135.

⁵⁴⁷ En’âm 6/156.

⁵⁴⁸ Mâide 5/19, En’âm 6/157.

⁵⁴⁹ Nisâ 4/165, Mürselât 77/6.

⁵⁵⁰ Kâf 50/25–27.

⁵⁵¹ Yâsîn 36/65–70. ayrc. bkz. Çantay, Hasan Basrî, *Kur’ânı Hakim ve Meal-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul, 1404/1984, II, 788.

⁵⁵² Yâsîn 36/70.

⁵⁵³ Bkz. Kasas 28/47, Tâhâ 20/135, Yâsîn 36/6, 7.

eğilimi” vahyi ve peygamberi insan hayatının temel kanunlarından biri (sünnetullah) yapmıştır.⁵⁵⁴

Allah’ın takdir ve iradesine göre seçtiği peygamber;⁵⁵⁵ Allah’tan gelen ve eşyayı normal insanların görüşünden daha farklı bir şekilde kavramasını sağlayan bir nurla onları dolduran özel ve olağan üstü bir gücün alıcısıdır. Bu güç aynı zamanda bütün bir insanlığın ve toplumların hayatına yön veren ve yaşayışlarını değiştiren belli bir davranış tarzını seçmelerinde onlara kesin kararlar veririr.⁵⁵⁶ Bu karar verişin, metodik ya da mütereddid bir hazırlanma tarafından ortaya çıkarılmak yerine kendiliğinden fışkıрма ve sükûnet içinde olma ile karakterize olması nübüvveti kehanetten ayıran farktır.⁵⁵⁷ Vahye mazhar olmak özenle donatılmış üstün ve vehbî bir kabiliyeti gerektirir. Bu bağlamda Allah’ın, peygamberi vahye nail olmaya uygun yetilerle yarattığını söyleyebiliriz.⁵⁵⁸ Bu yeti, “Herkes doğasına göre davranır” âyeti⁵⁵⁹ ve “Herkes ne için yaratılmışsa ona yatkındır”⁵⁶⁰ hadisinde ifade edilen fitrî kanun doğrultusunda kolayca geliştirilir ve Allah tarafından devreye sokulur.⁵⁶¹

Allah’ın emir ve yasaklarını insanlara tebliğ eden peygamberin söz ve davranışları, vahye istinat etmesi sebebiyle bağlayıcı vasfa sahiptir. Çünkü peygamberin söylediği her söz onu gönderenin sözü gibi addedilir. Bu ise elçilik hukukunun bir gereğidir.⁵⁶² Bu hukuka göre mürselin (elçinin) söylediği söz mursilin (elçiyi gönderenin) söylediği söz gibidir. Bundan dolayı Allah Hz. Peygamber için “O hevâsından konuşmaz”⁵⁶³ ve “Resul size neyi getirirse onu kabul edin, neyi yasaklarsa da ondan vazgeçin”⁵⁶⁴ buyurarak, O’na imân ve itaati net bir şekilde emretmiştir.⁵⁶⁵ Bu, uhrevi saadetin temel şartıdır.⁵⁶⁶ Ona imân etmek akla, aydınlığında yürüyeceği bir nur kazandırır. Bu, insanın dalâletten kurtulup hidayete

⁵⁵⁴ Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul, t.y, s. 20–26.

⁵⁵⁵ Meryem 19/58, Tâhâ 20/13, En‘âm 6/57, Âl-i İmrân 3/33, Nahl 16/21. ayrc. bkz. İbrâhîm 14/11, En‘âm 6/124.

⁵⁵⁶ Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur‘ân*, Ankara, 1993, s. 199.

⁵⁵⁷ Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, s. 17.

⁵⁵⁸ İbn Âşur, *Tefsîru’t-Tahrir*, VIII, 54.

⁵⁵⁹ Hicr 15/29.

⁵⁶⁰ Buhârî, Tefsîr 92/3, 5, 7, Edeb, 120; Müslim, Kader 8, Ebû Sünne 16.

⁵⁶¹ Şentürk, Habil, “Peygamberin Diğer İnsanlardan Farkı; Vahiy”, *D.E.Ü.İ.F. Der.*, Sy. 3., İzmir, 1986, s. 181–187.

⁵⁶² Hamidullah, Muhammed, *Rasulullah Muhammed*, trc. Salih Tuğ, İstanbul, 1973, s. 243.

⁵⁶³ Necm 53/3.

⁵⁶⁴ Haşr 59/17.

⁵⁶⁵ Nisâ 4/13, A‘râf 7/35, Tevbe 9/71, 72, Nûr 24/52, 56, Ahzâb 33/71, Fetih 48/17.

⁵⁶⁶ Bkz. Mâide 5/16, Hadîd 57/28.

ulaşmasının olmazsa olmaz yoludur.⁵⁶⁷ Kur'ân peygamberi inkâr ve ona isyan edeni hastalıklı kalp sahibi olarak ifade eder.⁵⁶⁸ Çünkü insan, ancak, peygamberin davet ettiği kalbi diriltici atmosfere girerse kalbini ihya ve imar edebilir.⁵⁶⁹ Bu atmosfere giriş ise ancak peygambere ve onu getirdiğine imânla gerçekleşir. Bu imân ve ittiba salt peygambere olmayıp, onun aracılığıyla Allah'a imân ve ittibayı ifade eder.⁵⁷⁰ Bu imân, insanın kulluk bağlamında yaptığı iyiliklerin uhrevi geçerliliğinin de en önemli şartıdır.⁵⁷¹ Kur'ân, peygambere itaatsizliğin doğuracağı dünyevi ve uhrevi tehlikeleri ifade eden âyetlerle doludur.⁵⁷² Bu bağlamda peygambere imân ve ittiba, bütün imân unsurlarının kurucu ilkesidir. Çünkü Peygamber ve onun iletisi olan vahiy olmaksızın aklın imân ve itaati ifa ve icra etmesi imkânsızdır. Öyleki daha ilk insan olan Hz. Âdem'in cennette bir takım emir ve uyarılara muhatap oluşu,⁵⁷³ bunlara uymaması sonucu cennetten ihracı,⁵⁷⁴ daha sonra ise Allah'ın Hz. Adem'e ve onun nesline yaptığı tavsiyeler⁵⁷⁵ ve Hz. Adem'in tevbe ve kulluk görevini yapmak için Allah'tan bir takım kelimeler alması⁵⁷⁶ vahye ve Peygamberlik müessesesine insanlığın duyduğu zorunlu ihtiyacın birer ifadesidir. Üstelik aklın, müntesibi olduğu kitlesel zihniyete ve kültürel enlem ve boylama mahkûmiyeti sebebiyle tarihsel olduğunu düşündüğümüzde, evrensel inanç ve hakikatlere ulaşma konusunda bir vahye ve peygambere ne denli muhtaç olduğu da açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁵⁷⁷

Gaybın haberlerini fizik ötesi âlemden getiren elçinin beşer üstü (bir melek) olması gerektiğine ilişkin kökleşmiş yanlgı ve itirazlara⁵⁷⁸ rağmen Yüce Allah, insanlığa bir beşer peygamber modelini uygun görmüştür.⁵⁷⁹ Çünkü fitrata uygun olan, insanlara, kendi hemcinslerinden olan bir insanın peygamber olarak

⁵⁶⁷ Nisâ 4/115, Şu'arâ 26/67, Nûr 24/48, 50.

⁵⁶⁸ Ahzâb 33/36, Hucurât 49/14, A'râf 7/157, Enfâl 8/20, Tevbe 9/91, Şems 91/16. ayrc. bkz. Hucurât 49/15, Nûr 24/47.

⁵⁶⁹ Enfâl 8/24.

⁵⁷⁰ Fetih 48/10, Âl-i İmrân 3/31. ayrc. bkz. Tevbe 9/80, Fetih 48/10.

⁵⁷¹ Bkz. Tevbe 9/54, 65–66, Muhammed 47/32. ayrc. Bkz. Mâide 5/92.

⁵⁷² Mâide 5/33, Nisâ 4/14–42, Araf 7/36–53, Enfâl 8/33, Haşr 59/34, Cin 72/23, Tevbe 9/90, Ahzâb 33/57, 66, Kâf 50/14.

⁵⁷³ Bkz. A'râf 7/19.

⁵⁷⁴ Bkz. A'râf 7/20–22.

⁵⁷⁵ A'râf 7/26–27.

⁵⁷⁶ Bakara 2/37.

⁵⁷⁷ Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 229.

⁵⁷⁸ Bkz. İsrâ 17/94, A'râf 7/69, İbrâhîm 14/10, Enbiyâ 21/3.

⁵⁷⁹ İsrâ 17/94–95. ayrc. Bkz. Furkân 25/20.

gönderilmesidir. Öyleki Arap toplumuna Çin’li bir peygamberin gönderilmesi bile derin bir çelişki iken insanlığa fevkal-beşer bir varlığın elçi olarak gönderilmesi daha daha uç bir tutarsızlıktır.

Muhataplarıyla aynı varlık kategorisinde olan bir beşer peygamber o toplumun içinde bir ömür geçirmiş,⁵⁸⁰ ortak kültürel ve sosyal değerleri paylaşmış ve böylece o toplumun bir ferdi olarak⁵⁸¹ onların halleriyle hallenip onlara şefkatli ve merhametli davranmıştır.⁵⁸² Bu bağlamda Hûd (a.s.) kavmine “Ben sizin, büyük günün azabına maruz kalmanızdan korkuyorum”⁵⁸³ demiştir. Peygamber olarak gönderilenle peygamberin gönderildiği toplumun aynı varlık seviyesinde oluşunun dikkate alınmasının söz konusu psiko-sosyal hedeflerinin paralelinde, muhatap kitle ile aynı dili konuşan elçinin lisanıyla ilahî mesajın anlaşılması da kolaylaştırılmıştır.⁵⁸⁴ Öyleki ana ilkeler ve temel prensipler şeklindeki mücmel ve muhtasar vahyi talimatlar Peygamberin modelliğinde pratize edilerek mü’minlere bir numune-i imtisal olarak sunulmuştur.

Şurası bir gerçektir ki peygamberler vahyin ilk muhatapları, dolayısıyla da ilk mü’minleri ve uygulayıcılarıdır.⁵⁸⁵ Vahyin hedef ve gerekleri Allah’ın ta’lim ve tarifleriyle, öncelikle onların şahsında uygulanır.⁵⁸⁶ Bu bağlamda vahyin icap ve içeriğinin tatbikine dair vahye ek bir bilginin de peygambere Allah tarafından verilmiş olması aklî bir zarurettir. Çünkü insanlara indirilen vahyin hem mübelliği hem de mübeyyini olan peygamber⁵⁸⁷ izah ve uygulamalarının ilâhilîği ve bağlayıcılığı, ancak bu ilkeye istinaden tedarik edilebilir. Bu bağlamda örneğin namazın ifa ve eda biçimine ilişkin mücmellik ve müphemlik, Hz. Peygamber’in “Namazı benden gördüğünüz gibi kılın” emriyle izah edilir. Namazın kılınış biçimi, rekât sayıları ve içeriğinin edâ keyfiyeti, Kur’ân’da açıklanmamasına rağmen mü’minlerin kıldığı namazın Allah tarafından öğretildiğinin ifade edilmesi,⁵⁸⁸ vahyin mübelliği ve mübeyyini olan Hz. Peygamber’in beyanlarının, ona verilen hikmet bilgisiyle hayata akan ilahî bir içeriğe sahip olduğunun en bariz göstergesidir. Bu

⁵⁸⁰ Yûnus 10/16.

⁵⁸¹ Bakara 2/151, Kâf 50/2.

⁵⁸² Tevbe 9/128.

⁵⁸³ Ahkâf 46/21.

⁵⁸⁴ Meryem 19/97, Duhân 44/58.

⁵⁸⁵ Bkz. En’âm 6/14, Zümer 35/12.

⁵⁸⁶ En’âm 6/106, Yûnus 10/109, Ahzâb 33/2, Nahl 16/44, 66.

⁵⁸⁷ Nahl 16/44.

⁵⁸⁸ Bkz. Bakara 2/239.

bağlamda Hz. Peygamberin vahyi beyanının ilâhîliği, Kur'ân'da Yüce Allah tarafından açıkça vurgulanır.⁵⁸⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki; vahyin söz konusu külli ve muhtasar içeriğini anlamak ve yaşamak için, akli, hem maddeye dayanan düşüncesinin hem de hepimize şamil olan akli felsefesinin taşıdığı vasfın üzerinde bir vasfa sahip olan peygamber, vahyin hedeflediği müşterek yaşam biçiminin de kurucu ilkesidir. Eğer ona metluv olarak verilen vahyin yanında gayr-ı metluv yolla verilen açıklayıcı malumat olmasaydı o takdirde vahiy her okuyanın kendi birikimi ve akıyla anlayıp yaşadığı çok elastiki ve belirsiz bir anlam ve yaşam kargaşasının kaynağı olmaktan kendini kurtaramazdı. Bu sebeple vahyi anlama, anlamlandırma ve yaşama konusunda Hz. Peygamberin yine bir biçimde vahye istinaden Allah'ın muradına uygun bir şekilde getirdiği izahları, uyguladığı metodu ve icra ettiği yaşam biçimini dikkate almamak ve peygamberin bir beşer oluşunun vahyi anlama ve yaşamaya ilişkin ifade ettiği hikmetlerini göz ardı ederek vahyi yoruma tabi tutmak, itikâdî ve ideolojik sapmayı kaçınılmaz kılmaktadır.

2) Salt Vahiy Oluşu

Kelime anlamı olarak gizlice bildirmek, konuşmak, ilham etmek, ima ve işarette bulunmak ve fısıldamak anlamlarına gelen vahiy kelimesi,⁵⁹⁰ Kur'ân'da genel anlamda göklere,⁵⁹¹ yeryüzüne,⁵⁹² meleklerle,⁵⁹³ bal arısına,⁵⁹⁴ Musa'nın annesine⁵⁹⁵ ve havarilere⁵⁹⁶ Allah'ın hareket tarzını bildirmesi, özel anlamda ise Rûhu'l-Kudüs vasıtasıyla⁵⁹⁷ perde arkasından ya da vasıtasız bir şekilde direkt olarak⁵⁹⁸ peygambere indirilmiş Allah sözü olarak tanımlanır.⁵⁹⁹ Mahrecini levh-i

⁵⁸⁹ Kıyâme 75/19.

⁵⁹⁰ Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, II, 1523; Ebû'l-Bekâ, *Külliyat*, "Vahiy" md., s. 916–918; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 37.

⁵⁹¹ Fussilet 41/12.

⁵⁹² Zilzâl 99/4–5.

⁵⁹³ Enfâl 8/11

⁵⁹⁴ Nahl 16/68–69.

⁵⁹⁵ Tâhâ 20/38–39.

⁵⁹⁶ Mâide 5/11.

⁵⁹⁷ Nahl 16/102, Şu'arâ 26/193–195, Bakara 2/97–98.

⁵⁹⁸ Bkz. Şûra 42/51, 52.

⁵⁹⁹ Tahânevî, a.g.e., II, 1523; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 39.

mahfûzdan alan⁶⁰⁰ bu bilgi akışı tecrübe ve gözlem yoluyla algılanamadığı için vahyin keyfiyetini ancak onu yaşayan peygamber bilir.

Peygamberde tecelli ediyor olmasına rağmen metodik ya da mütereddid temelli bir zihnî aktivite ve planlamayla ortaya çıkmak yerine kendiliğinden fişkırmaya ve sükûnet içinde olma ile karakterize olması vahyin, peygamberin irade ve inisiyatifinin dışında mutlak anlamda salt ilâhî bir tasarruf olduğunu gösterir. Bu konumu sebebiyle vahyin başlangıcı, nihyeti ve periyodu sadece Allah'ın meşietine bağlı olup, bu merhalelerde peygamberin vahye müdahil olma imkân ve ihtimali yoktur. Hz. Peygamberin “İfk” olayında bir ay,⁶⁰¹ Tebuk Gazvesi'nden geri kalan Ka'b b. Malik, Hilal b. Ümeyye ve Mürare b. Rebi hakkında elli gün vahiy beklemesi,⁶⁰² “Kelâle” hakkında sorulan soruya vahiy gelene kadar cevap vermemesi,⁶⁰³ ruhla ilgili sorular için vahyin gelişini beklemesi,⁶⁰⁴ kıblenin değişmesi konusundaki arzusuna rağmen yüzünü semaya çevirip vahyin talimatına muntazır olması⁶⁰⁵ ve hatta bazen “Allah'ım vahiy kapısını aç” diye niyazda bulunuşu,⁶⁰⁶ vahyin beşer üstü ve peygamber dışı bir kaynaktan geldiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Hatta vahyin Hz. Peygamber'e geliş periyotları bile onun tahmin ve iradesinin dışında bir seyir takip eder. Öyleki vahiy bir gün Hz. Peygambere, elindeki bir etli kemiği yerken gelmişti.⁶⁰⁷

Özellikle son dönem akılcılığa ilham veren aydınlanma felsefesinin yaklaşım tarzına göre ise vahiy, çözümleyici zekâ kabiliyetine sahip dahi peygamberin beşerî tefekkür sürecinin bir hâsılasıdır.⁶⁰⁸ Durkheim'e kadar götürebileceğimiz, vahiy kolektif alt şuur olarak da ifade eden bu anlayış, dinin öznesini de nesnesini de insan yaparak Rabb-merbub ilişkisi olan vahiyi, insan psikolojisinin iç içe girmiş sarmal bir ritüeli yapmıştır. Böylece vahiy, insanüstü bir olgu ve müdahale olmaktan

⁶⁰⁰ Zuhruf 43/4, Ra'd 13/39, Vâkı'a 56/78, Bürûc 85/21, 22.

⁶⁰¹ Buhârî, Şehâdet 15, İ'tisâm 28, Cihat 64, Meğazi 34, Tefsîru'n-Nûr, 6, Eymân 18, Tevhîd 35, 52; Müslim, Tevbe 56, Fedâilu's-Sahâbe 155.

⁶⁰² Buhârî, Vasaya 16, Cihat 103,, Menâkıb 23, Menâkıbu'l-Ensar 43, Meğâzi 3,4, Tefsîru't-Tevbe 14, 17, 18, 19, İsti'zan 21, Eymân ve'n-Nüzûr, 24, Ahkâm 54; Müslim, Tevbe 53; Nesâî, Talâk 18, Nuzûr 37; Ebû Dâvûd Hadîs No: 2202, 2773, 3317; Tirmizî, Hadîs No: 3102.

⁶⁰³ Buhârî, Vudû 44, Marda 5, Ferâidi, Tefsîru Nisâ 4, İ'tisâm 8; Müslim, Ferâid 5–8; Ebû Dâvûd, Hadîs No: 2886, 2887; Tirmizî Hadîs No: 2097, 3015.

⁶⁰⁴ Buhârî, İ'tisâm 3.

⁶⁰⁵ Bkz. Bakara 2/144.

⁶⁰⁶ Müslim, Lian 10.

⁶⁰⁷ Buhârî, Tefsîru Ahzâb, 8; Müslim, Selam 17.

⁶⁰⁸ Bkz. Watt, *Muhammed'in Mekkesi*, s. 114–122.

çıkartılarak, “Sosyal hayatın ferdi şuura bireyselleşme bağlamında nüfuz etmiş çözümleyici küllisi” konumuna dönüştürülmüş ve adeta vahyi, peygamberin şahsiyet ve zihninin bir sonucu olarak değerlendirmiştir.⁶⁰⁹ Bu anlayış; vahyin, saf fitratın bir ürünü olduğunu ima edip, saf tabiata sahip insanın vahye müstağni olduğunu da aynı zamanda ifade etmiş olması sebebiyle oldukça seküler bir yapıya sahiptir. Vahyi batılı teoloji dünyasının bu denli seküler bir usulle tanımlaması, Hıristiyanlığın vahiy anlayışıyla yakından ilgilidir. Çünkü Hıristiyan teolojide vahiy İsa’dır. İsa’nın insanlarla girdiği diyalog ise vahyin yani İsa’nın söylemlerinin belirleyici unsurudur.⁶¹⁰ Vahyin bu denli beşerî ve salt seküler karakterine, kutsal metnin (İncillerin) İsa’nın yorumu (ya da yorumlanması) olduğu gerçeğini de eklediğimizde, Kur’ân vahyi ile batının vahiy dediği şey arasındaki bariz fark ortaya çıkmış olur. Fakat batılı bu vahiy tanımlaması 18. yüzyıldan itibaren İslâm düşünce coğrafyasında da kuvvetli akisler bulmuştur. Öyleki Cemaleddin Afgani, Dâru’l-Fünûn’un açılışında peygamberliği, akl-ı küllî olarak tanımlamıştır.⁶¹¹ Dolayısıyla da Kur’ân’ı Hz. Peygamberin derunî zekâsıyla ilişkilendirmiştir. Hatta o, peygamberi filozoftan ayıran farkın, peygamberin çözümlerinin umuma hitap ediyor oluşu sebebiyle taşıdığı sembolik yapı olduğunu söyler.⁶¹² Bu anlayışın bir diğer temsilcisi Seyyit Ahmet Han, ise vahyi peygamberin karakteriyle öyle aynileştirir ki, Cebrail denilen vahyin taşıyıcı meleğini inkâr ederek Cebrail’le ilgili bütün âyetlerdeki “Cebrail” ifadesini “Hz. Peygamberin vahyi oluşturma melekesi” olarak tanımlar.⁶¹³

Aynı bakış açısına dayanan Ubeydullah Sindî ise bu melekenin sıradan insanlarda da hatta Hristiyanlar da bile görülebileceğini ifade eder. Böylece o, son tahlilde İslâmı, Hint rahiplerinin ve Çinli düşünürlerinin felsefeleriyle eşitler.⁶¹⁴ Öte yandan Muhammed Abduh; vahyi, kişinin ruhunda Allah’tan aldığı inandığı bilgi olarak tanımlar.⁶¹⁵ Beşerî şuuru ön plana çıkartıcı bu anlayış; vahyi, sosyal meseleleri çözmeye elverişli bir yapıyla doğan, toplumsal taleple harekete geçen, beşerî belleğinin sosyal bir yansıması olarak tanımlar.⁶¹⁶ Abduh’un, peygamberin vahyi

⁶⁰⁹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, IV, 40–41.

⁶¹⁰ Görgün, Tahsin, *İlahî Sözün Gücü*, s. 23.

⁶¹¹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, IV, 388.

⁶¹² Sıddîki, a.g.e, s.72.

⁶¹³ Sıddîki, a.g.e, s.75.

⁶¹⁴ Sıddîki, a.g.e, s.76.

⁶¹⁵ Malik. b. Nebi, *ez-Zâhiratu’l-Kur’âniyye*, çev. Abdussabur Şahin, Dımaşk, 1987, s. 146.

⁶¹⁶ Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, IV, 40–41.

almaya elverişli olarak yaratılmış olduğu düşüncesi, aslında geleneksel tanımla da uyumludur. Ancak geleneksel anlayış bu fitratın ilahî otoriteyle harekete geçtiğini ifade etmesiyle, peygamberlik fitratının muharrikinin sosyal yapı olduğunu söyleyen Abduh'un düşüncesinden ayrılır. Vahiy vicdani bir olgu sonucu oluşan bir edininim olarak tanımlamaya ilişkin bu temel yaklaşımı İzzet Derveze'de de görmek mümkündür.⁶¹⁷

Vahiy; "Toplumsal kesitin insan kalbine çözümleyici-sübjektif bir içkin doğuşla iz düşüm yapması" olarak tanımlama konusunda ittifak eden bu anlayış peygamberdeki aklî ve ahlâkî potansiyelin, toplumsal ihtiyaçla harekete geçtiğini ve bu bağlamda literal formlara dönüştüğünü ifade eder. Böylece vahiy alabildiğine sübjektif ve tarihsel bir olgu olarak telakki edilmiştir. Bu bağlamda söz konusu anlayışın en kuvvetli savunucularından Fazlurrahmân, vahiy tanımlarken Cebrail'den hiç söz etmez. Bu tanım ve teoride Cebrail; yerini, içkin ve belli belirsiz bir duyguya bırakır.⁶¹⁸ Ya da Kur'ân'ın özenle bir birinden ayırdığı Cebrail olan "Rûh" ile⁶¹⁹ vahiy olan "ruh"⁶²⁰ Kur'ân'ın ayrımı gözetilmeksizin harmanlanarak, son tahlilde Cebrail yerini felsefedeki gibi kimliği belirsiz kozmik bir mevcudiyete terk eder.⁶²¹ Bu bağlamda vahiy Hz. Peygamber'in deruni kişiliğiyle bu denli ilişkilendiren Fazlurrahmân da vahyin literal boyutunun Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirildiğini dolayısıyla da tarihsel olduğunu ima etmesi bakımından oldukça sekülerdir.⁶²² Bu anlayış vahiy ideal insanın prototipi olan peygamberin bir ürünü olarak görür. Öyleki Kur'ân artık onların nazarında Hz. Peygamber'in ahlâkıdır. Oysaki Kur'ân O'nun ahlâkının yüce olduğunu⁶²³ Hz. Aişe'de Hz. Peygamberin ahlâkının Kur'ân olduğunu ifade eder.⁶²⁴ Bu sebeple "O'nun ahlâkı Kur'ân'dı" sözüyle "Kur'ân onun ahlâkıydı" sözü arasındaki fark, vahyin mutlak mutasarrıfının insan ya da Allah olduğu düşüncelerinin arasındaki fark kadar belirgindir. Bu düşünce kavşağı ise vahyin beşeriliği-ilahîliği tartışmalarının mahrecini aldığı bir yol

⁶¹⁷ Ferid, Mustafa Süleyman, *Nübüvvet İzzet Derveze ve Tefsîru'l-Kur'ân'il-Kerîm*, Riyad, 1993, s. 198.

⁶¹⁸ Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 169.

⁶¹⁹ Bkz. Meryem 19/17-22, Enbiyâ 21/91, Tahrim 66/12, Hicr 15/29, Secde 32/9, Sâd 38/72, Kadr 97/4, Meâric 70/4, Nebe' 78/38, Nahl 16/102, Şu'arâ 26/193, Tekvîr 81/19-21, Şu'arâ 26/193-195, Bakara 2/97-98.

⁶²⁰ Bkz. Nahl 16/2, Mü'min 40/15, Şûra 42/52.

⁶²¹ Fazlurrahmân, a.g.e, 167-170, 175-177.

⁶²² Sifil, Ebû Bekir, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi*, II, Kayıhan Yay., 1988, s. 35.

⁶²³ Kalem 78/4.

⁶²⁴ İbn Hanbel, VII, 188.

ayırımıdır. Bu ayırım vahyin oluşturucusunun Allah olduğunu söyleme ya da Hasan Hanefi'nin iddia ettiği gibi vahyi toplumsal yapının bir hâsilası olarak görmeyle ilgili iki ayrı fikrî yol haritasını ifade eder.⁶²⁵

İslâm düşüncesinde din, ezeli ilmin sahibi olan Allah'ın vahyine dayanır. Hiçbir kozmolojik tasavvurdan etkilenmeden inen vahiy; felsefe, mantık, astroloji gibi tarihsel-kitlesel aklın ürünleri olan beşerî disiplinlerden müstağni olmasıyla mutlak karaktere sahiptir. Bu bağlamda mukayyet akıl ve filozof, mutlak vahye ve onun mübelliğine tabi olmaya mecburdur.⁶²⁶ Çünkü vahiy ve peygamber, ideal imânî ve insani hayatın –arızı nesnesi değil– cevher öznesidir. Sadece peygambere gelişi, kesin ve açık bilgi şeklindeki tecellisi, standart bilgi edinme yollarının üzerinde oluşu, keyfiyetini, onu tecrübe eden peygamberden başkasının bilememesi, peygamberin bile, üzerinde tasarrufta bulunamamasıyla beşerî sözden ayrılan vahiy, mutlak anlamda insanüstü bir kaynaktan neşet eder. O da Allah'tır.⁶²⁷ Bu sebeple de vahyin; peygamberin içkin, deruni ve etik refleksleriyle meydana gelen bir psikolojik olgu olduğunu söyleyen bütün yaklaşım tarzları,⁶²⁸ hem vahyin tanrısal bir tasarruf olduğunu ifade eden Kur'ân âyetleriyle hem de tarihi verilerle uyuşmaz. Bu anlayış vahyi aklın açılımı olarak gören stoa felsefesiyle de oldukça benzeşir.⁶²⁹ Hatta Aydınlanma felsefesiyle oluşan rasyonalizm ve vahiy tasavvuru da bu anlayışın revize edilmiş halidir.⁶³⁰ Bu anlayış, akli vahye eşitlemeyle başlayıp akli vahye tahkim etmeyle devam eden ve vahyin inkârıyla neticelenen deist bir sürecin sistematik evrelerini teşkil eder. Vahyi kitlesel bilinçten bireysel bilince akan bir refleksif ilişki olarak gören bu yaklaşım, neticede, tapması gerekeni hem tapan hem de tapılan konumuna yükseltmiştir.⁶³¹

Sonuç olarak vahiy, insanüstü bir kaynaktan, insanüstü bir aracıyla, peygamberin nebevî bilincine akan, insan ve akılüstü bir yapıya sahiptir. Vahyin keyfiyetini yalnızca onu yaşayan peygamber bilir. Üçüncü bir şahsın vahyin yapısından dem vurması körün renkten bahsetmesine benzer. Kur'ân'ın kaynağını

⁶²⁵ Hanefi, Hasan, *el-Vahyu'l-Vaki, el-İslâm el-Hadase*, Dâru's-Saki, London, 1990, 1999, s. 135–136.

⁶²⁶ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi tarihi*, s. 170.

⁶²⁷ Bakara 2/75, Tevbe 9/6.

⁶²⁸ Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 197.

⁶²⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985, s. 207.

⁶³⁰ Gökberk, a.g.e, s. 362–364.

⁶³¹ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri, 1993, s. 105.

oluşturan bu vahiy tanımına karşın Hıristiyanlıkta vahiy İsa'dır. İncil ise İsa'yı yorumlayan havarilerin sözleridir. Bu bağlamda havariler İslâm'daki peygambere tekabül eder.⁶³² Bu ise batının kutsal metinden anladığının mutlak anlamda salt beşerî sözler olduğu gerçeğinin bir göstergesidir. Kur'ân vahiyyle batının vahiy olarak kabul ettiği muharref beşerî olgunun arasındaki bu fark hermenötik, tarihselcilik ve retorik gibi batının kutsal bir metni anlama ve yorumlama konusunda oluşturduğu bütün metotların gerçek vahyi tanımıyor ya da yok sayıyor olması sebebiyle Kur'ân için nâehil olduğunu ifade etmekle ileri gitmiş sayılmayız. Çünkü Kur'ân, batalı teologların münkir ve müfteri tavırlı bakış açılarına rağmen insanlığın elindeki tek sahih vahiy mecmuasıdır.

3) Mucize Oluşu

Beşeriyet tarihinde mevcudiyet bulmuş bütün peygamberler, nübüvvet davalarına mukavemet gösteren azgın bir gurupla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Hem söz konusu mücadele ortamında peygamberi takviye etmek hem de peygamberin, varlığını iddia ettiği gaybî hakikatlerin ispatına dayanak teşkil etmek üzere Yüce Allah, onları beşer ve tabiatüstü bir takım meziyetlerle muttasıf kılmıştır. Kelime anlamı olarak aciz bırakıp gücü kıran ve karşı konulamayıp kudreti çökerten anlamına gelen mucize kelimesi,⁶³³ peygamberlik iddiası sadedinde peygambere verilen, inkârcıları susturan, tabiat kanunlarına aykırı olarak tecelli edip insanlar tarafından misli gerçekleştirilemeyen olay demektir.⁶³⁴

Nübüvvetin istinat noktası olan mucize, mutlak anlamda kaynak ve mevcudiyetini Allah'ın gücünden alır ve O'nun varlığına delalet eder.⁶³⁵ Bu sebeple mucizeyi inkâr etmek, Allah'ı inkâr etmekle aynı anlama gelir. Çünkü Allah'ın, nübüvvet iddiası ileri süren bir peygambere verdiği mucize, ona verdiği ilâhî bir muvafakatı ifade eder. Mucize; fevka'l-âde bir şekilde tecelli etmesiyle, görünenin ötesinde görünmeyen bir aşkın gücün varlığını temsil eder. Bu sebeple de Allah'ın varlığının en somut ve aklî kanıtı durumundadır. Bu kanıt; icaz gücünü, tebliğ

⁶³² Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-u Fıkhın Kât'i-Zannî Diyalektiği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlh. Fak., Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, s. 153.

⁶³³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 243.

⁶³⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 243; Sâbûnî, Nüreddin, *el-Bidâye fi Usûlu'd-Din*, (Mâturidiyye Akâidi), çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B Yay., Ankara, 1971, s. 46

⁶³⁵ Bkz. Ankebût, 29/50. ayrc. bkz. Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, IV, 26.

muhatap grubun en hâkim olduğu sahada gösterir. Bu bağlamda Hz. Musa ve Hz. Süleyman sihrin hâkim olduğu bir topluma hitap etmeleri sebebiyle, sihirle misilleme getirilmesi imkânsız mucizeler serdetmişlerdir. Hz. İsa'da tıp sahasında oldukça gelişmiş bir topluma olağan üstülükler sergilemiştir.⁶³⁶ Hz. Peygamber de bu bağlamda belagat ve fesahatte oldukça başarılı bir topluma, bütün insan ve cinler bir araya gelseler bile benzerini getiremeyecekleri Kur'ân'ı bir mucize olarak getirmiştir.⁶³⁷ Müşriklerin, peygamberin uydurduğuna ilişkin iddialarına bir yanıt mahiyetinde Yüce Allah, sürekli olarak Kur'ân'ın mucizevî yönünü vurgulamış ve onları Kur'ân'a denk bir kitap oluşturmaya davet etmiştir.⁶³⁸ Kur'ân'ın bu meydan okumasına karşı geliştirilmiş birkaç girişim ise başarısızlıkla sonuçlanmış ve Kur'ân böylece ilk muhataplarını hem lâfzen hem de ma'nen aciz bırakmıştır.⁶³⁹

Kur'ân'daki nübüvvet geleneğine baktığımızda Hz. Peygamber'den önceki bütün peygamberlerin yerel ve sınırlı bir hitapla gönderildiğini görmekteyiz.⁶⁴⁰ Bu lokal hitap misyonuna uygun olarak her peygambere verilen mucize de peygamberlerin nübüvvetlerinin evrensel olmaması dolayısıyla hissi türden olmuş, başka bir ifadeyle “Musa'nın vefatıyla esasının icazı da tarih olmuştur”. Ancak Kur'ân, Hz. Muhammed (s.a.v)in kendisinden sonraki insanları da mutlak anlamda kapsayıcı⁶⁴¹ bir misyonla ve bütün diğer din ve ideolojileri nesheden bir dinle gönderildiğini söyler.⁶⁴² Dolayısıyla –ister resul isterse nebi olsun– ondan sonra hiçbir peygamber⁶⁴³ ve ister suhûf olsun isterse kitap olsun Kur'an'dan sonra da hiçbir ilahî metin var olmayacaktır. Başka bir ifadeyle Kur'ân, insanlığın bir peygambere inanmasının temel gerekçesi olan mucize ihtiyacını her zaman kesitinde tedarik edici muciz muhteviyatıyla, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin gerçekliğine ve Allah'ın varlığına kıyamete kadar delalet edecektir. İşte müşriklerin inatla hissi bir takım mucizeler talep etmelerine rağmen⁶⁴⁴ Yüce Allah “Kur'ân'ın indirilmesi

⁶³⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 46.

⁶³⁷ Bkz. İsrâ 17/88.

⁶³⁸ Bkz. Enfâl 3/31, Tûr 52/33–34.

⁶³⁹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Bilmen Yay., İstanbul, 1972, s. 274.

⁶⁴⁰ Bkz. A'râf 7/65, Hûd 11/25, 50, 97, A'râf 7/10, 104, Âl-i İmrân 3/49, Nâzi'ât 79/12, 19.

⁶⁴¹ Cum'a 62/3, A'râf 7/158.

⁶⁴² Tevbe 9/33, Fetih 48/28.

⁶⁴³ Ahzâb 33/40. ayrc. bkz. Pişgin, Yasin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, İlahiyat Yay., Ankara, 2002, s. 18.

⁶⁴⁴ Furkân 25/7–10, İsrâ 17/90–93, Bakara 2/218, Nisâ 4/115, Ankebût 29/30–51.

(mucize olarak) onlara yetmedi mi?''⁶⁴⁵ buyurarak, onun hem lafız hem de muhtevâ yönünden mucize olduğunu ve kıyamete kadar bütün inkâr ve itiraz nitelikli soruları mucizevî bir şekilde karşılama konusunda yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁶ Böylesine evrensel mucizevî yönüyle insanları peygambere ve Allah'a yönlendiren Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in ümmetini artırmaya olan katkısı da Hz. Peygamber'in övücüne mazhar olmuştur.⁶⁴⁷

Söz, ortaya çıkışından önce tehayyül, tasavvur, teakkul ve telaffuz gibi aşamaları kaydeder. Sözün mükemmelliği, söz konusu her aşamayı eksiksiz ve mükemmel kaydetmesine bağlıdır. Eksik ve kusurlu olan beşerî aklın söz konusu mükemmellikte bir kelâmı meydana getirebilmesi ise imkânsızdır. Telaffuz halindeki kelâmın telaffuzdan önceki nefsî boyutta taşıdığı mana duyusu, derinlik, düzey ve yoğunluk, lafzî fenomene dönüştüğünde yitirdiği güç oranında nakıslaşır. Bu bağlamda Yüce Allah'ın düzey, yoğunluk ve yetkinlik bakımından mükemmel ifade kudretiyle mevcudiyet vermiş olması sebebiyle Kur'ân, Allah'ın dışındaki mahlûkatın benzerini getirmeleri riskinden azade olan mucize sözdür.⁶⁴⁸ Öyleki Kur'ân'ın Allah'ın dışındaki melek, cin, mü'min ve kâfir örneklerinden naklettiği sözler bile nazım, fesahat ve belâğat bakımından nefsu'l-emirdeki mana, duyusu, derinlikle tıpatıp bir uyum ve seviye birlikteliği içindedir. Söz konusu varlıkların tefekkür edipte telaffuza dökemedikleri anlamlar bile, Kur'ân'ın üslubuyla, asıl mecradaki yoğunluğuyla uyum içinde herhangi bir düzey kaybına uğramadan tam bir ifadeye kavuşturulmuştur. Söz konusu üslup öyle mükemmeldir ki bütün işâri ve remzî manalara açık olduğu gibi çok geniş tefsir ve yorumlara da müsaittir. Böylesi bir mükemmelliğin Allah'ın dışındaki bir mütekellim tarafından telaffuzu ve tekellümü son tahlilde imkân ve ihtimal dışıdır.

Kur'ân'ın son kitap oluşu sebebiyle Yüce Allah, müstakbel ve muhtemel bütün okuyucuların mucize ihtiyaçlarını karşılayacak bir icaz rezervini de muhteva olarak Kur'ân'a yerleştirmiştir. Öyleki –modern astronomik verilerle uyumlu– kâinatın doğuşuyla ilgili izahlardan beşerî üremeye çağlar boyunca insanın biçim ve formundaki değişmeler yoluyla Kur'ân, asırlar boyunca müfessirlerin kavrayış

⁶⁴⁵ Ankebût 29/51.

⁶⁴⁶ Furkân 25/33, 39, İsrâ 17/89, Rûm 30/58, Zümer 39/27, Nûr 24/34–35, Nahl 16/74.

⁶⁴⁷ Bkz. Müslim, İmân 70.

⁶⁴⁸ İsrâ 17/88. ayrc. bkz. Bakara 2/23–24.

güçlerinin çok üzerinde kalmış ve bugünün bilim adamlarının hayretlerini celbetmiştir. Hatta Kur'ân'da öyle âyetler vardır ki harfî tercümesi imkânsızdır. Fakat on dört asır boyunca sürekli okunmuş ve yazıya dökülmüştür. Bu anlaşılama durumuna rağmen metin büyük bir itina ile muhafaza edilmiştir. Eğer orijinaline sadık kalınarak muhafaza edilmemiş olsaydı bugün büsbütün anlaşılmaz bir hal alırdı. Hâlbuki Kur'an kadar titizlikle muhafaza edilmiştir ki biz bu âyetleri bugün kavrar duruma geldik. Çoğu zaman bazı mütercimler kendi ekol ve görüşleri sebebiyle bir âyetin böyle bir deneysel ve bilimsel gerçeği ihtiva edemeyeceği inancına kapılmaları dolayısıyla birçok âyete bilerek ters anlam vermişlerdir.⁶⁴⁹ Bu bağlamda Kur'ân'ın modern bilimlerin 21. yy'da yüzyılda ancak ulaşabildiği birçok ilmî hakikati ihtiva ediyor oluşu ve istikbale ait verdiği diğer gaybî bilgiler, onun icaz yönünün önemli bir bölümünü oluşturur.⁶⁵⁰

Kur'ân'ın, belagat ve fesahatin zirvesinde gaybî ve ilmî hakikatleri mucizevî bir usulle bildirmesinin yanında kör gözleri, sağır kulakları, örtülü gönülleri açıp insanlığa ruh vermesi, doğru yolu ve hak öğretiyi mükemmel bir şariat olarak ortaya koyması onun diğer bir icaz yönünü oluşturur.⁶⁵¹ Öyleki devleti, sultası hatta okuma yazması olmayan bir beşer peygambere verdiği ilham ve idealle, behîmî seviyenin bile çok altında olan hurafelere batmış bir toplumu, insanlığın şeref tablosu yapmıştır.

Hız. Peygamber'in nübüvvet senedi ve ilâhî muvafakati olan mucize, Kur'ân'dır. Kur'ân'ın icazının istinat noktası da Hız. Peygamber'in ümmiliğidir.⁶⁵² O'nun ümmiliğinin Kur'ân'ın icazına getirdiği anlamı ifade sadedinde Yüce Allah "Okuma-yazma bilseydin o zaman batıla uyanlar şüpheye düşerlerdi"⁶⁵³ buyurarak adeta Hız. Peygamber'in ümmiliğine ilâhî bir takdir ve yönlendirme anlamı katmıştır. Böylece bugün bizim için yarın da kıyamete kadar ki tüm insanlık için Kur'ân'ın, bilimin henüz tespit ettiği ve edemeyeceği pek çok gaybî ve ilmi hakikati ümmi bir peygamberin eliyle ifade ediyor oluşu, peygamberi özellikle ümmi yapan kaynağa dikkatleri çekmektedir. Mevcudiyetinin şahitleri olan mü'minlere vahyin hemen

⁶⁴⁹ Bucaille, Maurice, "Kur'ân Büyük Mucize", *İslâm ve Bilim*, Seha Neşr., İstanbul, 1993, s. 222–223.

⁶⁵⁰ Bucaille, a.g.e, a.y.

⁶⁵¹ Cârullah, Musa, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 73.

⁶⁵² Hız. Peygamberin ümmiliğini ifade sadedinde bkz. Cum'a 62/2, Tevbe 9/128.

⁶⁵³ Ankebût 29/48, A'râf 7/128.

intikali Hz. Peygamber'in beyanlarının sıhhatine kanıt durumundadır. Şöyleki o kendi yaşadığı kent olan Mekke'de okuma yazma bilmeyen bir peygamber diye kendisinden bahseden âyeti⁶⁵⁴ eğer gerçekten ümmi olmasaydı aynı kentte yaşadığı insanlara nasıl tebliğ edebilirdi. Bu durumda onların güvenini kaybetmez miydi? Böyle bir paradoksun tarihen vaki olmadığını düşündüğümüzde onun ümmiliğinin tarihen sabit bir olay olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda müşriklerin inkârlarını gerekçelendirirken Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in yazmış değil, yazdırmış olduğu iftirasına dayandıkları, Kur'ân tarafından da ifade edilir.⁶⁵⁵ Her okuyucu tercümesinden bile okusa hemen fark edebileceği Kur'ân'ın üstün değeri göz önünde bulundurulduğunda, ümmiliği hem çağdaşı olan toplumun hem de topluma tebliğ ettiği âyetlerin delaletiyle sabit olan bir kişi nasıl olur da fusahanın, bulağanın ve ömrünü güzel söz sarf etmeye harcamış olan üstatların hayal bile edemeyecekleri mükemmellikte bir eser ortaya koyar. Bu durum öyle bir mucize, onun nübüvvetinin sıhhatine öyle güçlü bir karinedir ki pek çok art niyetli müsteşrik bunu fark ettiği için "Okuma-yazma bilmeyen (ümmi)" ifadesini "Kafirlerin peygamberi" olarak tercüme etmiştir.⁶⁵⁶ Allah'ın ümmi bir peygamberin örnekliliğiyle insanlığa sunduğu Kur'ân, sonuç olarak kendisinin mübelliği tarafından uydurulduğu iddiasını iptal eder. Bu icaz vasfı, salt kendi çağdaşlarına sunulmakla kalmamış, müstakbel ve muhtemel bütün okuyuculara da her çağda hitap etmiştir. Bu bağlamda güneşin hareket ettiğini ifade eden âyet,⁶⁵⁷ uzun zamanlar aklî tecrübeyle çatışır gibi görünmüş ancak 19. yüzyılda F.M. Hershel'in güneşin küresel bir harekete sahip olduğunu iddia ve ispat etmesiyle gerçek tefsirini bulmuştur.⁶⁵⁸ Ya da dağların bulutlar gibi hareket ettiğini ifade eden âyet,⁶⁵⁹ bilim dünyası tarafından henüz teyit edilmiştir.⁶⁶⁰ Bundan dolayıdır ki; Kahire'de yapılan "Mucize" konulu konferansta tebliğ sunan Keeth Moore, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in ya da başka birinin uydurmuş olma imkân ve ihtimalini imkânsız gördükten sonra bir örnekle şöyle der; Ceninin anne karnındaki biyolojik gelişim evreleri 20. yy. sonunda henüz tespit edilmişken 14 asır önce bu

⁶⁵⁴ A'râf 7/157, 158.

⁶⁵⁵ Furkân 25/5.

⁶⁵⁶ Bkz. Bucaille, a.g.e, s. 221.

⁶⁵⁷ Yâsîn 35/38.

⁶⁵⁸ Tantâvî, *el-Cevâhir*, II, 15.

⁶⁵⁹ Neml 27/88.

⁶⁶⁰ el-Kettânî, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl*, s. 587.

evrelerin ifade edilişi, bu ifadeleri ihtiva eden Kur'ân'ın kaynağının fevka'l-beşer olduğunu gösterir.⁶⁶¹

Kur'ân apaçık bir Arapça'yla,⁶⁶² hiçbir anlam bulanıklığı olmaksızın,⁶⁶³ Allah'ın hıfz-u himayesiyle,⁶⁶⁴ bir hidayet rehberi olarak,⁶⁶⁵ indirilmiş, evrensel,⁶⁶⁶ Allah kelâmıdır.⁶⁶⁷ Onunla beşerî kelâm arasındaki seviye farkı, yaratana yaratılan arasındaki fark kadardır. O nüzul anından itibaren hem nazım, belagat ve fesahat hem de muhteva bakımından, insanlığı, benzerini getirme konusunda aciz bırakmıştır. Mana ve muhtevadaki akla hitap eden icazın, lafzî icazla takdimi,⁶⁶⁸ onun evrensel nitelikli ilahî söz olma vasfının bir sonucudur.⁶⁶⁹ Bu yönüyle o kıyamete kadarki bütün akılları vahye ve Allah'a sevk etme istidadına sahiptir. Bu bağlamda insanın varoluşsal ihtiyaçlarının tamamını karşılayıp,⁶⁷⁰ gerek kendi iç bütünlüğüyle gerekse kozmozdaki kevnî âyetlere yüklediği ilâhî anlam aracılığıyla akla ışık tutmasıyla,⁶⁷¹ hem hissi hem de aklî türde Hz. Peygamber'in en büyük mucizesidir.⁶⁷² Bu yönüyle Kur'ân, sürekli aktif bir mucize olarak gerçekleştirdiği rehberlik misyonuyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra da özelde ümmetini genelde ise tüm insanlığı sırat-ı müstakime davet etmiş, Hz. Peygamber'de bu durumun ümmetine katacağı zenginlik ve ziyadelikten dolayı memnuniyetini ifade etmiştir.⁶⁷³

Müşriklerin mucize taleplerine⁶⁷⁴ karşılık olarak Yüce Allah Kur'ân'ın en büyük mucize olduğunu,⁶⁷⁵ onun üzerinde düşünmelerini,⁶⁷⁶ eğer onu inkâr ediyorlarsa onun on sûresi gibi,⁶⁷⁷ eğer yapamazlarsa bir sûresi gibi,⁶⁷⁸ bir metin

⁶⁶¹ eş-Şerif, Adnan, *min İlmi't-Tıbbi'l-Kur'ânî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1990, s. 16.

⁶⁶² Zuhruf 43/3, Nahl 16/103, Şu'arâ 26/195, Yûsuf 12/2, Ra'd 13/37, Tâhâ 20/113, Zümer 39/28.

⁶⁶³ Kamer 54/17, Hacc 22/78 ayrc. bkz. Nisâ 4/85.

⁶⁶⁴ Hicr 15/9, Mâide 5/44.

⁶⁶⁵ Bakara 2/185, ayrc. bkz. Tekvîr 81/27.

⁶⁶⁶ Tekvîr 81/27 ayrc. bkz. En'âm 6/92, A'râf 7/158, Cum'a 62/3, Tevbe 9/33, Fetih 48/28.

⁶⁶⁷ Furkân 25/6, Bakara 2/285, Nûr 24/51, Hâkka 69/40-43, Tekvîr 81/19-21.

⁶⁶⁸ Yûnus 10/38, Hûd 11/13.

⁶⁶⁹ es-Salih, Subhî, *Kur'ân İlimleri*, trc. M. Said Şimşek, Hibaş Yay., Konya, t.y., s. 250-256.

⁶⁷⁰ Nahl 16/89.

⁶⁷¹ Aydın, Hüseyin, "İyinin ve Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü", *Marife Der.*, yıl: 1, sy. 2, Konya, 2001, (Güz Dönemi), s. 139.

⁶⁷² Bkz. Buhârî, İ'tisâm 1; Müslim, İmân 239.

⁶⁷³ Bkz. Buhârî, İ'tisâm 1; İbn Hanbel, Müsned, IV, 144.

⁶⁷⁴ Ankebût 29/50.

⁶⁷⁵ Ankebût 29/50-51.

⁶⁷⁶ Sâd 38/29. ayrc. bkz. Yûsuf 12/2, Zuhruf 43/3, Fussilet 41/3, Muhammed 47/24, Nisâ 4/82.

⁶⁷⁷ Hûd 11/13.

⁶⁷⁸ Yûnus 10/38.

oluşturmalarını, ancak insanlar ve cinler birleşseler bile böyle bir misillemeyi gerçekleştiremeyeceklerini ifade eder. Bu bağlamda Kur'ân hem lâfzen hem de manen⁶⁷⁹ mucize olan Allah'ın sözüdür. Bu sebeple normal bir beşerî metni anlamak, anlamlandırmak ve yorumlamak için kullanılan bütün usul ve metodolojiler Kur'ân'ı anlama konusunda acizdirler. Özellikle beşerî tefekkür ve yorumların bir hâsılası olan batının kutsal metinleri için mümkün ve elzem olan tarihselcilik, hermenötik, retorik vb. anlama ve yorumlama usullerinin Kur'ân için uygun olduğunu söylememiz imkânsızdır. Beşerî olanı anlamaya yönelik olarak geliştirilen bu yöntemlerle Kur'ân'ı anlama iddiası, Allah'ın mucize sözü olan Kur'ân'ı beşerî söz sınıfına tenzili rütbe etme anlamını taşır. Kelâmullah olan Kur'ân ise bundan münezzehtir.

4) Fitrî Akla Hitap Etmesi

Yüce Allah insanı diğer varlıklardan farklı bir kategoride sorumluluk yüklenebilecek yetenekte yaratmış, onu aklî ve hissî bir takım melekelerle donatmış ve kulluk misyonuyla sorumlu tutmuştur.⁶⁸⁰ Sayısız nimetlerle donatılarak başıboş bırakılmayan insan,⁶⁸¹ aynı zamanda Allah'ın rızasına uygun bir şekilde arzı imar konusunda da halife tayin edilmiştir.⁶⁸² Yerin, dağların ve göklerin yüklenmekten çekindiği bu sorumluluk emanetini⁶⁸³ hakkıyla ifa ve icra edebilmesi için Yüce Allah, insanı dâhili ve hârici olarak takviye etmiştir. Dâhili anlamda onun tabiatını ve deruni mekanizmasını tevhîd dinine meyyal ve aşına konumda yaratmış⁶⁸⁴ ve Allah'a, vahyine ve peygamberine yönelme şuurunu "Kalû bela" denilen berzah âleminde onun manevi genlerine kazımıştır.⁶⁸⁵ Hârici anlamda ise insanın manevi tabiat ve donanımını Allah'a kulluk için harekete geçirip ona rehberlik yapacak kitaplar ve peygamberler göndermiştir. İlk insanla başlayan bu peygamberlik süreci beşeriyetin varoluş yolculuğunda sürekli olarak onlara yön ve yol göstermiş ve

⁶⁷⁹ İsrâ 17/88.

⁶⁸⁰ Zâriyat 51/56.

⁶⁸¹ Kıyâmet 75/36.

⁶⁸² Bakara 2/30, Sâd 38/26, En'âm 6/163, Yûnus 10/14, Fâtır 35/29.

⁶⁸³ Ahzâb 33/72.

⁶⁸⁴ Rûm 30/30.

⁶⁸⁵ A'râf 7/172, 173.

Kur'ân'ın ifadesiyle vahiy ve peygambersiz bir toplum insanlık tarihinde vaki olmamıştır.⁶⁸⁶

Allah'a kulluk etmeye muhtaç olması bakımından değişmeyen bir fitrata sahip olan insana⁶⁸⁷ hitap eden vahiyde ve onun müstesna ileticileri peygamberlerde evrensel geçerliliğe sahip bir takım ortak vasıflar gözlenmiştir. Onlar adeta söz birliği etmişçesine insanları tevhide ve Allah'a kulluk etmeye çağırılmışlardır.⁶⁸⁸ Bu sebeple de her vahiy ve peygamberin aynı kaynaktan ilham aldıklarının en bariz kanıtı olarak şeriatlar ve peygamberler arası hiçbir paradoks vaki olmamış, aksine her kitap ve peygamber kendisinden önceki süreci tasdiklemiş, bu tavır da imânın temel ilkelerinden biri olmuştur.⁶⁸⁹ Bu durum her peygamberin ve kitabın tek meşru din olan İslâm'a intisaplarıyla izah edilebilir.⁶⁹⁰ İslâm ise yarattığını çok iyi bilen Allah'ın⁶⁹¹ yarattığının fitratına ve manevi kimliğine tam ve tek tekabül eden varoluş nizamıdır.⁶⁹² Dolayısıyla da İnsanın varlık misyonunu ifa ve icra etmesindeki yol göstericiliği bakımından da alternatifsizdir.⁶⁹³ Bu bağlamda vahiyle oluşmuş İslâm'ın dışında bir din ve inanç talebi son tahlilde deruni bir sapmayı ve telafi edilemez bir ziyarı ifade eder.⁶⁹⁴ İnsandaki bu fitratın dinle uyumunu ifade sadedinde “Fitratın dâhili din, dinin de harici fitrat” (ya da akıl) olduğunu söylemekle ileri gitmiş sayılmayız.⁶⁹⁵

Fitrat dininin kurucu öznesi olan vahyin beşer tabiatına en ekmel bir biçimde tekabül ediyor oluşunun bir sonucu olarak Kur'ân, insanın deruni kişiliğine bütünsel anlamda hitap eder. Felsefenin salt duyulara hitap etmesiyle oluşan nakısa Kur'ân için söz konusu değildir. O fitrî akıl da diyebileceğimiz akıl, kalp ve duyulardan oluşan insan karakterinin özüne ve bütününe hitap eder.⁶⁹⁶ Bu karakter ise insanla

⁶⁸⁶ En'âm 6/12, 42, 64, İbrâhîm 14/12, Nahl 16/64, Rûm 30/9, 7, Fâtır 35/25, Sâffât 37/92, Zuhruf 43/6–8.

⁶⁸⁷ Rûm 30/30.

⁶⁸⁸ Hûd 11/54, Nahl 16/36, 2, Mâide 5/48, Hacc 22/67, Nisâ 4/47, En'âm 6/90, 92, Fâtır 35/31.

⁶⁸⁹ Âl-i İmrân 3/50, 179, Hacc 22/92.

⁶⁹⁰ Mü'minûn 23/52, Şûra 42/13, A'lâ 87/18, 19, Mâide 5/46–48, Yûnus 10/37, Bakara 2/136, 285, Nisâ 4/163.

⁶⁹¹ Mülk 67/14.

⁶⁹² Rûm 30/30.

⁶⁹³ Âl-i İmrân 3/19, Bakara 2/193.

⁶⁹⁴ Bkz. Âl-i İmrân 3/85.

⁶⁹⁵ el-Kettânî, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl*, s. 479–481. Gazzâlî bu ilişkiyi “Din harici akıl, akıl ise dâhili dindir” şeklinde ifade eder. Bkz. Gazzâlî, *Me'âricu'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Mısır, t.y., s. 43–46.

⁶⁹⁶ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 142,143. ayrc. bkz. Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfan*, II, 314.

birlikte kaim olan ve teklifin ontolojik anlam ve mahiyetinin üzerine inşa edildiği değişmeyen ve her insanda bulunan bir vasatı ifade eder. Söz konusu bu hitap ilişkisi Kur'ân'ın ırklar, çağlar ve coğrafyalar üstü hitap gücünün istinat noktasıdır.⁶⁹⁷ Fıtratla vahyin bu ilişkisi sonucu oluşan imân ise salt aklın değil, akılla birlikte irade, vicdan, hisler gibi çok geniş ve deruni nitelikler yelpazesinin müşterek etkinliğinin bir sonucudur. Bu durum ise akleden kalbin ya da imân etmiş bir aklın ürünüdür. Bu aşamadan itibaren ilimle irfan insanın deruni kimliğinde mayalandığı için akıl vahyi anlar, imân ve itaat eder, vahiy de bu fitrî akla, ihtiyaç duyduğu yolu ve yönü gösterir. Bu bağlamda Kur'ân hem varlık ve hayatın hem de bizzat vahyin doğru anlaşılmasında akla bütünsel ilke ve telakkiler sunar. Bu sebeple vahiy aklın kurguladığı bir nesne değil, akli, muhtaç olduğu fitrî hedeflere sevk eden kurucu bir öznedir. Vahiy insanı bu bağlamda irşat ederken, insanın deruni fıtratına kodlanmış tevhidî ilkeleri fark etmesini sağlayıcı öncülleri kullanır. Bu, beşerî şuurda oldukça arı ve bedihî sonuçları oluşturacak sade ama etkili bir metottur. Felsefenin soyut, hantal, girift ve hedefsiz akıl yürütme usulünden oldukça farklı olan bu yöntemle Kur'ân, Allah'ın varlığının dış dünyadaki delilleriyle, insanın fıtratında bulunan deruni kanaatleri yüzleştirir. Adeta imân esaslarını insana tastikletir. Örneğin şirkin batılığını, varlık âlemindeki nizamın tek ilahı zorunlu kılmasıyla açıklar.⁶⁹⁸ İnsanın bir meniden yaratılışının⁶⁹⁹ ölümden sonraki diriliş için bir kanıt olduğunu ifade eder.⁷⁰⁰

Yine aynı şekilde ölüm sonrası dirilişi, cansız toprağın yağmur sonrası yeşermesiyle⁷⁰¹ izah ederek çok girift, metafizik ve tefekkürü ağır bir olayı sade ve etkili bir üslupla açıklar. Bu sebeple vahiy insanın hem aklî ve mantıkî hem de kalbî, vicdanî ve hissî beklentilerini tam anlamıyla tedarik etmesiyle, nakısayla muttasıf bütün din ve itikadî ideolojilerden ayrı bir statü kazanır. Vahiy, mahlûkatın bilgisini insana aktarırken, oldukça kapsamlı bir metotla akla ve kalbe hitap eder. Bu bağlamda temsil ve somutlaştırma metodunu,⁷⁰² bölümlenme (tecezzi),⁷⁰³

⁶⁹⁷ Dıraz, Abdullah, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, trc. Salih Akdemir, Mim Yay., y.y., 1993, s. 4.

⁶⁹⁸ Bkz. İsrâ 17/42.

⁶⁹⁹ Bkz. Vâkı'a 56/58.

⁷⁰⁰ Bkz. Yâsîn 36/78–79.

⁷⁰¹ A'râf 7/57, ayrc. bkz. Bakara 2/28, Vâkı'a 56/57–60.

⁷⁰² Bakara 2/26.

⁷⁰³ Neml 27/59–64.

genelleştirme (ta'mim) ve somutlaştırma (teşhis),⁷⁰⁴ tanımlama (ta'rif),⁷⁰⁵ karşılaştırma (tekabül),⁷⁰⁶ kıssalandırma,⁷⁰⁷ tartışma⁷⁰⁸ ve iptal⁷⁰⁹ yöntemi gibi pek çok usulü kullanır.⁷¹⁰

Şurası bir gerçektir ki; her doğan insanın aklı, ne Jhon Locke'nin dediği gibi bomboş bir levha ne de akılcıların (rasyonalistlerin) iddia ettikleri gibi apriori bilgilerin ambarıdır. Çünkü Kur'ân insanın hiçbir bilgiye sahip olmadan doğduğunu ancak onun bilgi edinmesini sağlayıcı göz, kulak ve kalple dünyaya geldiğini⁷¹¹ bildirir. Öte yandan Yüce Allah Kur'ân'da insanın değişmeyen bir fitratta yaratıldığını, dinin ve vahyin de bu fitrata hitap ettiğini⁷¹² ifade eder. Bu bağlamda biz dinin hitabının ve vahyin yapısının göz, kulak (duyular), kalp (hisler) ve akılla (bilgi ve mantıkla) aynı anda dengeli bir şekilde beslenen fitrata, söz konusu bütün bu menfezleri aracılığıyla sirayet ettiğini, bu sebeple de beşerî kimliğin bütünlüğünü koruyarak ona yol gösteren tek rehber mekanizma olduğunu söylemekle de ileri gitmiş sayılmayız.

Sonuç olarak Kur'ân, gerek itikâdî ve ahlâkî gerekse hukuki konuları insanlara açıklarken insan karakterinin bütünü olan fitrata hitap eden bir yöntem kullanır. Fıtrat ise iddia edilenin aksine değişmeyen evrensel bir yapıya sahiptir. Bu yöntem, şekilci, tek değerli, kavramsal boğulganlıkla muallel olan ve salt zihni esas alıp vicdanı küçümseyen felsefi yöntemden oldukça farklıdır.⁷¹³ O hem akla hem de kalbe⁷¹⁴ sade, pratik ve hedefe götürücü bir tarzda hitap eder.⁷¹⁵ Bu sebeple onun delil getirme ve hitap metodu felsefecilerin taksimi olan burhânî, cedelî ve hatabî kısımlarının tamamının fevkinde bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda filozofların burhânî, havas olarak tanımladıkları kendilerine, hatabî delili de avam olarak ifade ettikleri sıradan halk tabakasına tahsis edip, Kur'ân'ı; hitabının umumî karakteri

⁷⁰⁴ Tâhâ 20/49–55.

⁷⁰⁵ En'âm 6/90–100, Mü'minûn 23/12–16, Mâide 5/90–92.

⁷⁰⁶ Nahl 16/17–18, Ra'd 13/6.

⁷⁰⁷ Meryem 19/41–43, Neml 27/20–26.

⁷⁰⁸ En'âm 6/8–9.

⁷⁰⁹ A'râf 7/40.

⁷¹⁰ Fâtma, İsmail, a.g.e, s. 103–123.

⁷¹¹ Bkz. Nahl 16/78.

⁷¹² Rûm 30/30.

⁷¹³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 23.

⁷¹⁴ el-Kettânî, *Cedelu'l-Akli ve 'n-Nakl*, s. 388–389.

⁷¹⁵ Şâtibî, *Muvâfâkât*, II, 62; Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul, 1996, s. 52.

dolayısıyla avâmî delillere sahip sembolik-hatabî bir kitap olarak görmeleri⁷¹⁶ son tahlilde merduttur. Felsefî anlayışa göre burhânî delil; teakküle, hatabî delil imân ve inanca dayanır. Bu bağlamda onlara göre imân, teakkül yetersizliğini izale için avamın kullandığı bir yöntem olup felsefecinin vahye, peygambere ve imâna ihtiyacı yoktur. Bu durum ise felsefenin deist fikrî anatomisinin bir uzvu mahiyetindedir. Oysaki vahiy, insanın ontolojik kimlik ve gereksinimlerine tam tekabül ediyor oluşu dolayısıyla fitrî ve evrensel bir vasfa sahiptir. Bu bakımdan Kur’ân’ın evrenselliği sanıldığı ve iddia edildiği gibi bir “dogma” değil⁷¹⁷ bir vakiydir. Akıl ve aklî tespitler ise vahye uyumu oranında insanî, fitrî ve meşrudur. Bu sebeple de aklın müstakil bir şahlanışla vahye paradoks oluşturması, ilahî ve fitrî olanı ve hatta kendi varoluşsal kimliğini yok sayıp onu ihlal etmesi anlamına gelir.

B) KUR’ÂN’I ANLAMADA TEMEL İLKELER

1) Sünneti Dikkate Alma

İnsanlara bir lütuf olarak gönderilen peygamberler,⁷¹⁸ ilahî hitap olan vahyin ilk muhatapları olarak Allah’a teslim olmakla emrolunmuşlar⁷¹⁹ ve vahyin gereklerini, Allah’ın kulları olmaları sebebiyle⁷²⁰ hayatlarına tatbik ederek hem kemâlatın zirvesinde bir kâmil insan modelini ortaya koymuşlar hem de insanlara indirileni onlara beyan etmişlerdir.⁷²¹ İnsanların Allah’ın rızasını kazanmalarını sağlayıcı tek yol olması sebebiyle bağlayıcı karaktere sahip olan bu nebevî örneklik için Yüce Allah Kur’ân’da; “Sizden Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah’ı çokça zikreden kimse için Resulullah’ta çok güzel bir örnek vardır”⁷²² buyurur.

Hz peygamberin bu fonksiyonu; vahyi, gayr-ı metluv vahiy destekli hareketleri ve izahlarıyla hayat formatına dönüştürüyor olmasıdır. Bu dönüşüm inanç, ahlâk, hukuk ve ibadet olmak üzere hayatın bütün alanlarını kapsayıcı bir karakter arz eder. Öyleki Kur’ân onu üsve-i hesene olarak aile reisliğinden devlet başkanlığına, tikelden tümele bütün yaşam sahasının tek modeli olarak sunar. Söz konusu âyette

⁷¹⁶ İbn Rüşd, *Faslu ’l-Makâl*, s. 21–24.

⁷¹⁷ Bu iddia için bkz. Özsoy, Ömer, “Kur’ân Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine”, *İslami Araştırmalar*, c. 9, sy. 2, 1986, s. 135.

⁷¹⁸ Âl-i İmrân 3/164, Bakara 2/129, 151, Cum’a 62/2.

⁷¹⁹ En’âm 6/14, 163, Zümer 39/12.

⁷²⁰ En’âm 6/106, Yûnus 10/109, Ahzâp 33/2.

⁷²¹ Nahl 16/44.

⁷²² Ahzâb 33/21.

O’nu örnek almanın zorunluluğunun imânî bir gereklilik olarak ifade edilişi de inananın, kişilik ve karakterini onun ahlâkıyla bezemeye varıncaya kadar her alanda O’na tabi olmasını zorunlu kılar.

Farklı zaman ve coğrafyalarda irşat ve tebliğ yapmış olsalar da Hz. Âdem’den Hz. Muhammed (s.a.v)’e kadar bütün peygamberler aynı temel ruha sahip evrensel mesajı dillendirmişlerdir.⁷²³ Ancak Hz. Muhammed (s.a.v) hariç bütün peygamberler muhatapları ve hedef kitleleri itibariyle yerel ve tarihsel bir tebliğ aksiyonu ortaya koymuşlardır. Örneğin Hûd, (a.s) kardeşleri olan Âd kavmine,⁷²⁴ Hz. Salih Semud kavmine, Hz. Şuayb Medyen’e, Hz. Musa Firavun’a lokal bir tebliğ misyonuyla gönderilmiştir.⁷²⁵ Oysaki Kur’ân Hz. Peygamber’in kendisinden sonraki nesilleri de kapsayıcı,⁷²⁶ bütün insanlara şamil⁷²⁷ ve bütün sair din ve ideolojileri ilğâ edici vasfa sahip bir dinle (vahiy ve misyonla) gönderildiğini açıkça vurgular.⁷²⁸ Öyleki Yüce Allah ona uyarı misyonunu telkin ederken “Mekke’yi ve etrafındaki şehirleri” gibi lokalize edilmiş bir tamlamayı kullanmak yerine “(dünya) şehirlerinin merkezini ve tüm (dünya) şehirlerini”⁷²⁹ ifadesini kullanarak O’nun davet ve hitabının sırf Arap yarımadasına münhasır olmadığını vurgulamıştır. Gerek Hz. Peygamber’in, İslâm’ın temel ilkelerini ilan ettiği veda hutbesinin, orada bulunmayan insanlara ulaştırılmasını emretmesi gerekse uzak coğrafyalardaki pek çok devlet başkanına, onları İslâm’a davet eden elçiler göndermesi bu hakikatin en bariz yansımalarındandır. Hz. Peygamber bu uygulamasıyla adeta maddenin merkezi olan atomun ateşlenmesiyle başlayan zincirleme bir inkişaf reaksiyonu gibi bütün insanlığı kapsayıcı büyük bir hareket başlatmıştır. Evrensel ölçekteki bu aksiyonla son vahiy “Âlemler için bir uyarı”⁷³⁰ ve bu vahiyle tebliğ yapan Hz. Peygamber de “Âlemler için bir uyarıcı”⁷³¹ olarak ilan edilmiştir. Bu bağlamda İslâm bir kabileyi ve milleti hedef alan yöresel bir hareket olmamıştır. Vahyin mesajını sürekli olarak mutlak beşere yöneltip⁷³² belli bir ırkı, bölgeyi ve çevreyi ön plana çıkarmaktan

⁷²³ Şu‘arâ 42/13, Mü’minûn 23/52, A’lâ 87/18.

⁷²⁴ A’râf 7/65.

⁷²⁵ Bkz. Hûd 11/25, 50, 97. ayrc. bkz. A’râf 7/103,104, Âl-i İmrân 3/49, Naziât 79/12, 19.

⁷²⁶ Bkz. Cum’a 62/3.

⁷²⁷ A’râf 7/158.

⁷²⁸ Tevbe 9/33, Fetih 48/28.

⁷²⁹ E’nam 6/92.

⁷³⁰ Tekvîr 81/27.

⁷³¹ Enbiyâ 21/107.

⁷³² Hacc 22/1, A’râf 7/26, 158.

itinayla sakınması, peygamberin aralarından çıktığı topluma ve kültüre hiçbir özel statü tanımaması, hatta özel bir sebebe binaen inmiş âyetlerde bile şahıs isimlerinin zikredilmemesi bu anlamda oldukça manidardır. Bu bağlamda o sadece çağdaşları için değil bütün çağlar ve nesiller için mutlak örnektir. Çünkü Yüce Allah'ın, kendisine uyulması için bütün peygamberlerden (dolayısıyla da ümmetlerden) sağlam bir söz aldığı Hz. Peygamber,⁷³³ kendisinden sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceği hatemu'l-enbiyadır.⁷³⁴

Misyonunun ve örnekliğinin evrensel bağlayıcı vasfı sebebiyle Kur'ân, onunla ilgili genelde (peygamberleri aracılığıyla) tüm insanlığın⁷³⁵ özeldense Yahudi ve Hıristiyanların ayrıntılı olarak bilgilendirildiğini,⁷³⁶ onların Hz. Peygamberi oğullarını tanıdıkları gibi tanıdıklarını⁷³⁷ ve hatta Hz İsa'nın Hz. peygamber'in ismini bile İsrail oğullarına bildirdiğini⁷³⁸ ifade eder. Asr-ı saadette ellerinde tahrif edilmemiş Tevrat ve İncil metinleri olan Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisi gibi Ehl-i kitap âlimlerinin bir çırpıda Müslüman oluşları da⁷³⁹ bu hakikatin en bariz göstergelerindedir.

Hız. Peygamber'in ve onun aracılığıyla insanlığa lütfedilen vahyin söz konusu hususiyetleri ve istisnai nitelikleri, hem vahyi anlama ve yorumlama hem de yaşama konusunda Hız. Peygamber'in çağlar ve coğrafyalar üstü belirleyicilik ve rehberlik vasfına haiz olduğunun en açık göstergesidir. Öyleki bizzat onun kendi ifadesiyle Musa da hayatta olsaydı kendisine ve Kur'ân'a imân ve ittibadan başka bir faaliyet yapmazdı.⁷⁴⁰ Allah'ın razı olacağı ideal bir kulluk yaşamının kurucu öznesi olarak inen Kur'ân'ın âyetleri mutlak, mücmel ve muhtasar bir delalet yapısına sahiptir. Bu konumu sebebiyle de tarih üstü bir konum arzeder. Dolayısıyla da Kur'ân'ın icmali ve ihtisarî yapısı, tıpkı bir projenin bina suretine dönüşebilmek için bir mühendisin varlığını gerektirdiği gibi, söz konusu özlü yapının açılımını yapacak bir peygamberi

⁷³³ Bkz. Âl-i İmrân 3/181.

⁷³⁴ Ahzâb 33/40.

⁷³⁵ Bkz. Âl-i İmrân 3/81.

⁷³⁶ A'râf 7/157.

⁷³⁷ Bakara 2/146, En'âm 6/20.

⁷³⁸ Saff 61/16. Hız. Peygamber'in Tevratta da nitelediğini ifade eden hadisler için bkz. Buhârî, Menakibu'l-Ensar 35; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VIII, 240.

⁷³⁹ Bkz. Heysemî, *Mecma'*, VIII, 250. Herakliyus'un ve Şam Hıristiyanlarının baş psikoposu İbn Natur'un Hız. Peygamberin nübüvveti hakkındaki görüşleri için bkz. Buhârî, Bedu'l-Vahy I, İmân 37, Şehâdât 28, Cihâd 11, 99, 102, 122, Cizye 13, Tefsîru Âl-i İmrân 4, Edep 8, İsti'zan 24, Ahkâm 40; Müslim, Cihâd 73; Heysemî, *Mecma'*, I, 72.

⁷⁴⁰ Bkz. İbn Hanbel, III, 387.

gerekli kılar. Ancak bu peygamberin, insanın maruz kalmasının mukadder olduğu psikolojik ve sosyal zafiyetlerden⁷⁴¹ ve sıradan beşerî tefekkürün maruz kaldığı öznellikten uzak olması gerekir. Hatta peygamberin vahye getirdiği açılım ve izahın, vahyin mücmel ve muhtasar yapısına biçimini veren Allah'ın maksadına tam tekabül etmesi için bu beyanın, Allah tarafından verilmesi de aklî bir zarurettir. İşte bu bağlamda Kur'ân, Hz. Peygambere vahyin yanında hikmet denilen bir bilgi türünün de verildiğini ifade eder.⁷⁴² Onun peygamber olarak seçilişinin vahyi açıklamak gayesine matuf olduğunu ifade eden âyetleri⁷⁴³ düşündüğümüzde Hz. Peygamberin kitabı tebyinini, ilâhî bir ihsan ve yetkiyle yapmış olması zorunludur. Peygamberin kitabı açıklayışının Allah'ın göstermesi ve irşadıyla olduğunu ifade eden âyet de buna delalet eder.⁷⁴⁴ Bu bağlamda Hz. Peygamberin Kur'ân'ı açıklama sadedindeki söz, fiil, terk ve takrirlerinin bileşkesi olan sünnet, ona kitapla birlikte verilen hikmetin ürünüdür.

Kur'ân'da genel olarak, mahrecini ve ruhunu vahiyden almış meşru bilgiyi ifade için kullanılan hikmet kelimesi,⁷⁴⁵ vahye istinat eden isabetli söz ve davranışı ifade eder.⁷⁴⁶ Bu bağlamda hikmet, özelde sünnet-i nebiyi genelde ise kaynağını vahiyden alan ve Kur'ân'ın ve sünnetin ilkesel bütünlüğüne mutabık olan kalbî ve zihnî faaliyetlerin bütünüdür. Hikmetin vahye müstenit yapısı, onu seküler bir tefekkür sürecinin ürünü olmaktan ayıran temel unsurdur. Tümel ve küllî karakterli vahyin beşerî anlama seviyesine çekilmesindeki fonksiyonu sebebiyle insani bir karakter taşımasına rağmen hikmetin seküler olmamasının en önemli sebebi vahiyle bağlantılı olmasıdır. Bu bağlamda hikmetin zirvesi ve kaynağı Kur'ân ve Hz. Peygamberin sünnetidir.⁷⁴⁷ Öyleki Kur'ân'a ve sünnete muhalefet eden hiçbir tefekkürî ve ideolojik sistem hikmetin kapsamına girmez. Bu sebeple de Kur'ân son tahlilde dinin emirlerine itaati ve yasaklarından kaçınmayı hikmet olarak tanımlar.⁷⁴⁸

⁷⁴¹ Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlısları*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul, 1993, s. 28–36.

⁷⁴² Bakara 2/129, 151, Âl-i İmrân 3/129, 164, Cum'a 62/2.

⁷⁴³ Nahl 16/43, 44, 66.

⁷⁴⁴ Bkz. Nisâ 4/105.

⁷⁴⁵ Bkz. Nahl 16/125, Mâide 5/110, Bakara 2/129, 231, 251, 269, Kamer 54/5, Lokmân 31/12, Ahzâb 33/34, Âl-i İmrân 3/48, 81, 164, Cum'a 62/2, Nisâ 4/22, 29, 54, 113 Zuhruf 43/63.

⁷⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 913. ayrc. bkz. Tirmizî, İlim, 19; İbn Mâce, Zühd, 15; Dârimî, *Mukaddime*, 28.

⁷⁴⁷ bb. bkz. Kamer 54/5.

⁷⁴⁸ Bkz. İsrâ 17/39, Bakara 2/269, 251.

Gerek vahyin, bilgi yolları hiyerarşisinde en üst mertebede bulunuşu gerekse Hz. Peygamberin, vahyin izahı için geniş yetkilerle donatılarak vahye mazhar oluşu sünnet-i nebiyi hikmetin zirvesi ve kriteri yapmıştır. Bu sebeple –deryadan çıkmış damla nasıl çıktığı denizden büyük olamazsa– hiçbir imân ehlinin hikmeti nebevî hikmetten büyük olamaz, ona muhalif düşemez. Özellikle de isbât-ı vâcibi kabul etmesine rağmen vahyin imkânına ihtimal dahi vermeyen Aristo felsefesi dâhil bütün felsefî birikim, sonuçlarıyla birlikte merduttur. İster hakikatin bilgisine vahiyden bağımsız bir şekilde ulaşmayı hedefleyen isteyen Batı felsefesi olsun isterse mistik tefekkür ve arınmaya dayalı doğu ya da uzak doğu felsefeleri olsun lâdinî ve gayrı-ı meşrudur; neticede de kendi başınadır. Çünkü Hz. Peygamber, onun beyanlarını peygamber olmayan diğer insanların beyanlarından ayıran çok önemli iki özelliğe sahiptir;

a) Gayr-ı Metluv Vahiy: Nebevî misyonu salt ileticilikten çok öte olan Hz. Peygamber, Kur’ân’ın ifadesiyle “İnsanlara indirileni onlara açıklamak”⁷⁴⁹ gibi çok etkin bir yetki ile donatılmıştır. Bu yetki gereği o, vahyin mücmel ve muhtasar yapısını söz, fiil, takrir ve terklerle açıklamış ve din namına hiçbir müphem nokta bırakmamıştır.⁷⁵⁰ Örneğin “Namazı kılın” emrindeki mücmellik, “Namazı benden gördüğünüz gibi kılın” hadisi ve buna ilişkin fiille giderilmiştir.⁷⁵¹ Bu bağlamda Hz. Peygamber; vahyin mutlak, mücmel, muhtasar ve ilkesel düzeydeki anlam örgüsünü insanî anlama ve uygulama seviyesine çekmiştir. Ancak onun vahyi izah sadedindeki ifade ve beyanlarını beşerî izah ve açıklamalardan ayıran çok önemli bir özelliği söz konusudur. Şöyleki; Kur’ân pek çok âyette Hz. Peygambere Kur’ân’la beraber verilen hikmetten bahseder.⁷⁵² Vahyi anlama konusunda gerekli olan beyanın Allah tarafından yapılacağını ifade eden âyeti de göz önüne aldığımızda⁷⁵³ Kur’ân metni içinde mevcut olmayan, vahyi açıklayıcı nebevî söylem ve tasarrufların ilâhî talimat

⁷⁴⁹ Nahl 16/43–44, 66.

⁷⁵⁰ Beyhâkî, Sünen, VII, 76.

⁷⁵¹ Buhârî, Ezan 18, Edep 27; İbn Hanbel, V, 53; Dârimî, Salât 42.

⁷⁵² Bakara 2/129, 151, Âl-i İmrân 3/129, 164, Cum’a 62/2.

⁷⁵³ Kıyâme 75/19.

ve direktifler üzerine temellendiğini ifade etmemiz gerekir.⁷⁵⁴ Bu açıdan Hz. Peygambere verilen hikmetin onun sünneti olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁵⁵

Hz. Peygamber melekût âlemiyle irtibata geçtikten sonra onda iki ayrı hal görünürdü. Birinci halde O, “Bu söylediğim Allah’ın katındandır” diyerek onu vahiy kâtiplerine yazdırır,⁷⁵⁶ diğer halde ise ya bir uygulama yapar veya “Bunu böyle yapın” buyururdu. Ya da üç defa “Benden alın” derdi.⁷⁵⁷ Hatta bazı zamanlar “Bana vahyolundu ki” ifadesini kullanır ama onu yazdırmazdı.⁷⁵⁸ Örneğin; “Allah bana sizin alçak gönüllü olmanız gerektiğini vahyeyiyor.”⁷⁵⁹ “Cebrail benim kalbime hiçbir canlının rızkını tamamlamadıkça ölmeyeceğini vahyetti.”⁷⁶⁰ buyurmuş, bazen de hiçbir şey söylemeden söze başlamıştır.⁷⁶¹ Görüldüğü üzere Hz. Peygamberde tecelli ediş alametleri bakımından, Kur’ân vahyine oldukça benzeyen bu bilgilendirilme biçimi, hem dinin temel umdelerinin vurgulandığı Cibrîl hadisinde olduğu gibi⁷⁶² dinin bütünsel yapısını, hem de Cebrail’in Hz. Peygambere abdesti,⁷⁶³ haccı⁷⁶⁴ ve komşu hakkını öğretmesi⁷⁶⁵ örneklerinde olduğu gibi dinin taabbudî ve sosyal yönüne ilişkin geniş bir alanı kapsamaktadır. Böylece bu müstesna yetki sayesinde Hz. Peygamber, vahiy ve din adına hiçbir mücmel ve müphem nokta bırakmamıştır. Dinin artık tamamlandığını ifade eden âyet de⁷⁶⁶ buna delalet eder. Bu bağlamda küllî manzumelerle dolu olan kitabını anlamada, aklı, maddeye dayanan düşüncenin ve hepimize şamil genel geçer aklî felsefenin üzerinde bir vasıf taşıyan Hz. Peygamberin sünneti, bağlayıcı bir hususiyet arz eder. O bir hukukçu, bir ziraatçı ve bir doktor olmamasına rağmen, O’nun sarf ettiği sözler, sunduğu dünya görüşü ve yaşadığı hayat tarzı içinde bütün bu sayılan dallara temel teşkil edecek ilke ve esaslar

⁷⁵⁴ Bkz. Şâtibî, *Muvâfâkât*, IV, 21,30; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 527; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebir*, IV, 66; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm* I, 467; eş-Şâfi’î, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, T.D.V. Yay., Ankara, 1996, s. 63.

⁷⁵⁵ eş-Şâfi’î, a.g.e, s. 63.

⁷⁵⁶ Buhârî, Tefsîr 4.

⁷⁵⁷ İbn Hanbel, V, 317, 318. ayrc. bkz. Hamidullah, Muhammed, *Kur’ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1993, s. 16.

⁷⁵⁸ Buhârî, İlim 24; Müslim, Cenne 64; İbn Hanbel, IV, 104.

⁷⁵⁹ Müslim, Cenne 64; Ebû Dâvûd, Edep 48.

⁷⁶⁰ İbn Mâce, Ticaret 5; Beyhâkî, Sünen, VII, 76.

⁷⁶¹ İbn Hanbel, II, 538, VI, 103.

⁷⁶² Buhârî, İmân 37; Müslim, İmân 157.

⁷⁶³ İbn Hanbel, IV, 161.

⁷⁶⁴ Ebû Dâvûd, Menâsik 24.

⁷⁶⁵ Buhârî, Edep 28; Müslim, Birr 140.

⁷⁶⁶ Mâide 5/3.

vardır.⁷⁶⁷ Sadece dini alana has olmayan bu bilgilendirme, risaletin sıhhatine mesnet teşkil edecek şekilde pek çok alanda varlığını hissettirmektedir.⁷⁶⁸ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vahyi beyan ve izah sadedindeki vahyin tashihine uğramamış uygulamaları, söz, fiil ve takrirleri, vahyin onayından geçmiş kabul edilir. Bu açıdan sünneti nebevîye, Kur'ân'ın anlam ve izahını belirlemek bakımından bâtinî ya da takrîrî vahiy olarak kabul edilir.

b) İsmet Sıfatı: Hz. Peygamberin beyanlarını bağlayıcı kılan bir diğer özelliği de onun ismet sıfatına sahip oluşudur. Vahyin açıklayıcıları ve uygulayıcıları olan peygamberler küfür, isyan, gaflet ve nübüvvet haysiyetini zedeleyici bütün sapsmalardan Allah'ın lütuf ve ikramıyla korunmuşlardır.⁷⁶⁹ Bu vasıf onların vahyi, tam anlamıyla tebliğ, tebyin ve ta'lim etmelerinde de onlara eşlik eder. Bu anlamda peygamberler; tebliğ, tebyin ve içtihatlarını, vahyin denetiminin rehberliğinde gerçekleştirilmelerinden dolayı ya mutlak isabet ya da hata üzerine bırakılmama şeklinde bir ilâhî iltifata mazhar olmuşlardır.⁷⁷⁰ Öyleki Yüce Allah Kur'ân'da vahyin te'lif ve tebyininin Allah'ın gözetim ve vahyiyle gerçekleşeceğini ifade eder.⁷⁷¹ Vahyin pek çok hikmete binaen gecikmesiyle içtihat etmeye sevk edilen Hz. Peygamber'in⁷⁷² bazı kararlarının vahiyyle tashih edilmesi, ismet sıfatının farklı bir tecelli biçimidir. Vahyin tashih ve denetlemesi diyebileceğimiz bu boyutuyla da ismet sıfatı; onun söz, fiil, takrir ve terklerine ilâhî bir ikrar ve sıhhat atfetmesiyle onun sünnetini sıradan bir zihni faaliyet olmaktan ayırmış ve Kur'ân'ın doğru anlam ve beyanının belirlenmesinde olmazsa olmaz bir kriter yapmıştır. Hatta vefatıyla birlikte, onun, vahyin tashihine uğramamış bütün söz, fiil ve takrirlerinin batınî ya da takrîrî vahiy statüsü kazandığını söylemekle ileri gitmiş sayılmayız. Bu bağlamda Hz. Peygamber 'in vahiyyle toplumun arasında sahip olduğu konumu ve yetkiyi dört temel kısımda incelemek mümkündür;

⁷⁶⁷ Görmez, Mehmet, *Metodoloji Sorunu*, s. 209.

⁷⁶⁸ Peygamber olup olmadığın test etmek için beşerî üreme ile ilgili soru soran bir Yahûdiye Hz. Peygamberin verdiği cevap için bkz. Müslim, Hayız 3. Hz. Peygambere bu bağlamda sorulan ve yalnızca bir peygamberin bileceği sorular ve cevapları için ayrı ayrı bkz. Müslim, Hayız 34; Nesâî, Tahrimü'd-Dem, 18; Buhârî, Menâkibu'l-Ensar 51, Tefsîru Bakara 6, Tefsîru Şakki'l-Kamer I, Menâkıb 27, Menâkıbu'l-Ensar 36; Müslim, Sifâtu'l-Münâfikîn 43-45.

⁷⁶⁹ er-Râzî, Fahreddin, İsmetu'l-Enbiyâ, çev. Hasan Fehmi Ulus, İlim Yay., İstanbul, 1986, s. 20 vd. ayrı ayrı bkz. Âl-i İmrân 3/33, 39, En'âm 6/85, Enbiyâ 21/72, Sâffât 37/112.

⁷⁷⁰ Abdulcelil, İsa, *İctihâdu'r-Rasul*, s. 33

⁷⁷¹ Kıyâmet 75/17-19.

⁷⁷² el-Buhârî, Abdulaziz, Alaaudî, *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli Pezdevi*, Derseadet, III, 206.

a) Tebliğ: Vahye mazhar olmuş peygamberin vahiy üzerinde eksiltme ve ilave yapmaksızın onu muhatap kitleye taşımasıdır.⁷⁷³ Bu fonksiyon olmaksızın peygamberliğin icra edilmesi imkânsızdır.⁷⁷⁴ Peygamber, tebliğ aksiyonuyla Allah'ın vahyini, imân ve itaat etmeleri için insanlara iletir.⁷⁷⁵ Ancak bu konuda onları icbar ve ikrah etmez.⁷⁷⁶ Vahyi, gereğince tebliğ ettikten sonra da inkâr tavır edenlerden sorumlu değildir.⁷⁷⁷ Çünkü Kur'ân'ın ifadesiyle peygamberler, vahyin nuruna gözlerini, kulaklarını ve kalplerini tıkayarak kör, sağır ve ölü gibi tavır takınanları hidayete sevk edemezler.⁷⁷⁸ Fakat onların hidayete gelmelerini sağlayıcı bir usul ve ortamı da hazırlarlar.⁷⁷⁹ Ümmetlerine nasihat edip⁷⁸⁰ kalplerini yumuşatmaya çalışırlar.⁷⁸¹ Buna rağmen inkârlarında ısrar edenlerden yüz çevirirler.⁷⁸² Teklifin ancak tebliğ ile kaim oluşu sebebiyle Yüce Allah Kur'ân'da 33 ayrı yerde bu misyonu telkin etmiş⁷⁸³ ve her peygamber, peygamberlik geleneğinin en temel aksiyonu olan bu görevi, hedef sapmaz bir gaye edinmişlerdir.⁷⁸⁴ Belîğ bir üslupla⁷⁸⁵ ve hikmetle bağlantılı olarak güzel ve yumuşak bir öğüt,⁷⁸⁶ peygamberler tarafından icra edilen ve risalet misyonunun ilk merhalesi olan bu aksiyon, azap ve mükâfatın, üzerine inşa edildiği⁷⁸⁷ sorumluluğun gerekçesidir. Bundan dolayı da peygamberler, eşi emsali görülmemiş bir gayretle insanları vahye imân ve itaat etmeye davet etmişlerdir.⁷⁸⁸

b) Tebyin: Vahye tabi olmak bakımından diğer insanlardan farklı olmayan peygamberin, vahyin gereklerini bizzat yaşayarak insanlara göstermesidir.⁷⁸⁹

⁷⁷³ Ulvâni, Abdullah Nâsih, *Vucûbu't-Tebliğ ve'd-Da'va*, Dâru's-Selam, (I. Baskı), Kahire, 1990, s. 56.

⁷⁷⁴ Bkz. Mâide 5/67.

⁷⁷⁵ Mâide 5/92, 99, Nisâ 4/84, Âl-i İmrân 3/20, 40, Yûnus 10/40, 41, 82, Kehf 18/6, Enbiyâ 21/109, Nûr 24/54, Ankebût 29/18, Ahkâf 56/22, Cin 72/23.

⁷⁷⁶ Yûnus 10/10, Âl-i İmrân 3/20.

⁷⁷⁷ Nûr 24/54, Zümer 39/41, Şu'arâ 42/6, 48, Yûnus 10/41.

⁷⁷⁸ Şu'arâ 26/3, 4, Neml 27/80, 81, Rûm 30/57, Fâtır 35/22, Zuhuf 43/40, Nahl 16/37, Münâfikûn 63/6, Yûnus 10/42, 43.

⁷⁷⁹ Bkz. Hûd 11/32, Nuh 71/8, 9.

⁷⁸⁰ Nisâ 4/63, Hûd 11/46, Sebe' 34/46.

⁷⁸¹ Kâf 5/45, Zâriyat 51/55, Tur 52/29, A'lâ 87/9, Gâşiyeh 88/21.

⁷⁸² Nisâ 4/63, En'âm 6/68, 106.

⁷⁸³ Abdulkâfi, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, "Belag" md., s. 712.

⁷⁸⁴ Ankebût, 29/14, A'râf 7/59, 79, 88, Hûd 11/3-2, Şu'arâ 26/116, 161, 163, 167.

⁷⁸⁵ Nisâ 4/63,

⁷⁸⁶ Nahl 16/125, Tâhâ 20/44.

⁷⁸⁷ İsrâ 17/15.

⁷⁸⁸ Kasas 28/87, Ra'd 13/108, Şu'arâ 42/15, Nahl 16/125. ayrc. bkz. Ahzâb 33/45, 47, Yûnus 10/25, Fussilet 41/33.

⁷⁸⁹ Şâtibî, *Muvâfâkât*, III, 37.

Peygamber bu fonksiyonunu icra ederken fiil, söz takrir ve terk gibi ifade ve izah biçimlerini kullanır.⁷⁹⁰ Çünkü onun görevi, niteliksiz bir postacılık olmayıp aynı zamanda vahyi, insanlara beyan ve izah etmekle de sorumludur.⁷⁹¹ O, bu yetkisiyle Kur'ân'ın mücmel lafızlarını açıklar, müşkil olanlarını aydınlatır, genel lafızlarını tahsis edip mutlak lafızlarını takyit eder.⁷⁹² Bu bağlamda “Namazı kılın” emrindeki mücmellik Hz. Peygamberin “Namazı benden gördüğünüz gibi kılın” hadisiyle ortadan kaldırılır.⁷⁹³ Böylece Hz. Peygamber beyan misyonuyla mücmel, muhtasar, genel, ilkesel, tarih üstü ve değişmez bilgisel konuma sahip vahyi, değişkenliğin ve çeşitliğin alanı olan hayat için, dinamik isabetli ve canlı bir tavırla izah eder. Bu izahı yaparken adeta bir mühendisin bir binanın projesini amele ve ustalar için izah ve beyan etmesi gibi vahiy kültürünü insan kültürü için anlamlandırır. Peygamberin bu misyonunu sıradan bir beşerî bir faaliyet olmaktan ayıran en temel unsur, onun beyan ve izahlarının nebevî bilincini ve fetanetini besleyen (gayrı metluv) vahiyle oluşuyor olmasıdır.⁷⁹⁴ Peygamberin bu nebevî fonksiyonu; vahyi, kişiden kişiye farklı yorumlanan, sıradan, sübjektif bir psikolojik olgu olmaktan kurtaran yegâne unsurdur. Şöyleki; “Salât” kelimesi Kur'ân'da kavram olarak geçen ve “Saygı ve sevgi ile Allah'a yönelme” anlamını taşıyan bir terimdir. Saygı ve sevgiyle Allah'a yönelmenin ise sayısız biçim ve usullerinden bahsedilebilir. İşte peygamber beyan fonksiyonuyla burada devreye girerek “salât”ın mahiyet ve ifa biçimini aklî bir içtihadı mahal kalmayacak şekilde tanımlar ve Allah'ın murat ve meşîetine mutabık olarak yapılan bu tanımlamanın haricinde söylenen bütün sözleri ve önerileri ilğa edip “lâ dînî” ilan eder. Bu bağlamda tamamen ya da kısmen hadis ve sünneti hiçleyen akılcı yorum anlayışının vahyi akla ve moderniteye uydurma çabaları, atın önüne arabayı sürmekten başka bir şey değildir. Çünkü Allah'la onun ilmi ve beşeriyetin akli ve idrâki arasındaki ontolojik fark, Allah'ın irade ve ilminin, beşerî varlık seviyesindeki tecellisi olan vahyi anlama ve yaşama da –aklı ve psikolojik yetileri beşer üstü bir– elçiye imân ve ittibayı zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk beşerî söz ve metinlerle vahiy arasındaki en temel farktır. Bu farkı görmeksizin

⁷⁹⁰ Âmidî, *el-İhkam*, II, 24.

⁷⁹¹ Nahl 16/43, 44, 66. ayrc. bkz. Beyhâkî, Sünen, VIII, 76.

⁷⁹² Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, s. 107.

⁷⁹³ Bkz. Buhârî, Ezan 18, Edep 27; İbn Hanbel, V, 53; Dârimî, Salât 42.

⁷⁹⁴ Bakara 2/50, A'râf 7/203, Yûnus 10/15, Kehf 18/110. ayrc. bkz. Buhârî, Ezan 18; Dârimî, Salât 42.

beşerî metin tahlillerine ilişkin metotları Kur'ân'a tatbik etmek,⁷⁹⁵ bilimsel bir öze sahip olmayıp, son tahlilde beşerî olanla ilahî olanı eşitlemeyi ima eder.

c) Ta'lim: Peygamber tebliğ ve tebyinle sunduğu vahyi insanların gerçek anlamda içselleştirip ona imân ve itaat etmeleri sağlamak için onlar üzerinde bir öğretim faaliyeti icra etmiştir.⁷⁹⁶ Bu misyon; vazifesi salt taşıyıcılık ve iletiliklik olmayan Peygamberin vahyin anlamını besleyen ve belirleyen, ilâhî onaya mazhar olmuş bir etkinliğidir. Bu sebeple Kur'ân'da Yüce Allah, Hz. Peygamberin insanlara aynı zamanda Kitabı ve hikmeti öğretmek için gönderildiğini ifade eder.⁷⁹⁷ Hz. Peygamber bu yetkisiyle vahyî direktiflerin icra ve ifa keyfiyetlerini belli bir metot ve usul çerçevesinde insanlara öğretir. Bu öğretim her aşamasında lahutî murakabe ve mutabakatın olması ve vahyin hedef ve gayelerini gerçekleştirci imân, şahsiyet ve davranışları bireye ve toplumlara kazandırması itibariyle nübüvvetin temel unsurlarından biri olmuştur.

d) Tezkiye: Vahyin gözetim ve yönlendirmesiyle gerçekleştirilen tebliğ, tebyin ve ta'lim sürecinin sonunda muhatap toplum Allah'ın rızasına aykırı inanç, huy ve işlerden nebevî metotla arındırılır. Başka bir deyimle tezkiye edilir.⁷⁹⁸ Bu fonksiyonuyla peygamber; hedef kitesini, vahyin ve nübüvvetin (tebliğ, tebyin ve ta'limin) ortak gayesi olan şirk ve isyandan kurtarıp imân ve itaate sevk ederek ideal bir kulluk bilinciyle muttasıf kılar.⁷⁹⁹ İrşat-tebliğ sürecinin semeresi ve hâsılası olan bu aksiyonla Hz. Peygamber her türlü edepsizliğin, sapıklık ve hurafenin kol gezdiği bir ortamda⁸⁰⁰ behîmî seviyesinin bile çok altındaki bir toplumu örnek kullar haline getirmiştir. Nübüvvetin söz konusu bu işlerlik süreci neticesinde insanlara sağladığı şeref ve meziyet, salt zihni argümanlarla hareket edip vahyi hiçleyen ve insanın erdem, inanç ve iyiliklerini insan ötesi bir üst ilke ve gayeye bağlamadığı için heder eden felsefeyle arasındaki en önemli farklardan biridir.

İlk insandan bu yana vahye muhatap olmuş bütün peygamberler aynı ortak temele sahip mesajı, söz birliği etmişçesine farklı çağ ve coğrafyalarda başarıyla

⁷⁹⁵ Bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hamid Meffumu'n-Nass, *el-Merkezu's-Sekâfiyyetu'l-Arabî*, Beyrut, 1996, s. 9-10.

⁷⁹⁶ Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu'l-Meâni'l-Âsar*, thk. Muhammed Seyyid Ca'du'l-Hak, Matbaatu'l-Envar, Kahire, t.y., IV, 233.

⁷⁹⁷ Bakara 2/129, 151, Âl-i İmrân 3/164, Cum'a 62/2. ayrc. bkz. İbn Hanbel, III, 328.

⁷⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 558.

⁷⁹⁹ Bkz. Bakara 2/129, 151, Âl-i İmrân 3/164.

⁸⁰⁰ Bkz. Sarıçam, "İbrahim, Hz. Muhammed'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Diyanet İmi Dergi*, Ankara, 2000, s. 97 vd.

insanlığa sunmuşlardır. İnsanları Allah'ın vahyine uymaya⁸⁰¹ ve Allah'ı birlemeye çağıran peygamberler⁸⁰² arası bir ihtilaf olmadığı gibi hem kendileri hem de ümmetleri önceki kitabı ve peygamberi tasdiklemişlerdir.⁸⁰³ Çünkü vahiy medeniyetinde çağ ve coğrafyaları farklı da olsa bütün peygamberler tek bir ümmettir.⁸⁰⁴ Hepsi sırat-ı müstakîm zincirinin bir halkasıdır. Bu zincir ise din birliği ve ortak bir mesajı ifade eder.⁸⁰⁵ Peygamberler arası ayırım yapmak ise imân bağı yitirmek için yeterli bir sebeptir.⁸⁰⁶ Peygamberler ve mesajları arası söz konusu uyuma rağmen filozofların hem çağdaş hem de diğer zamanlardaki mezhepdaşlarıyla oluşturdukları tutarsızlık ve derin paradokslar, vahyî bilginin objektif ve evrensel, felsefî bulgu ve tespitlerinde öznel ve tarihsel olduğunun en açık kanıtıdır.⁸⁰⁷ Bu bağlamda filozofların, vahyî bilginin hatabî ve sembolik, felsefî bilginin de burhânî ve aklî olduğu iddiası da bir safsatadan başka bir şey değildir.

Felsefe ve din varlığın niçinliğini ve metafizik hakikatleri konu edinmelerine rağmen dinin vahye, felsefenin ise salt akla dayanıyor oluşu aradaki açık farkın temel sebebidir.⁸⁰⁸ Hatta felsefe son tahlilde tanrıyı bile sorgulamakta bir mahzur görmez.⁸⁰⁹ Dahası imânı, teakkulden aciz olan avamın, akletmek ve fehmetmek konusunda bitap düştükleri yerde tehayyülleriyle oluşturdukları avâmî bir fenomen olarak değerlendirir.⁸¹⁰ Bundan dolayı da ancak bir muhbir-i sadıkın vahye dayalı ihbarı ile bilinebilecek gaybî sahayla ilgili aklî saptamalarda bulunur. Böylece sevgi, itaat, haşyet vb. erdemleri üreten vicdanı yok saymasıyla insanın yapıp etmelerine anlam veren aşkın gaye ve illeti hiçe sayar,⁸¹¹ insana çok şey vaat eder ama hiçbir şey vermez. Filozof ve felsefecilerin daha felsefenin tanımını üzerinde bile anlayamamış olmaları, felsefenin, insanlığı maddi ve manevi anlamda tatmin edecek bir ilkeler bütünü ortaya koymaktan ne kadar uzak olduğunun en bariz

⁸⁰¹ En'âm 6/50, Tur 52/3, 4, Yûnus 10/72, Tâhâ 20/27, Bakara 2/67.

⁸⁰² Âl-i İmrân 3/79, 80 Zuhuf 43/45, Nahl 16/2, 36.

⁸⁰³ Mâide 5/48, Hacc 22/67, Nisâ 4/47, 136, En'âm 6/90, 92, Fâtır 35/31, Âl-i İmrân 3/50, 179.

⁸⁰⁴ Hacc 22/92.

⁸⁰⁵ Yâsîn 36/2–5, Mü'minûn 23/52, Şûra 42/13, Mâide 5/46–48, Nisâ 4/163.

⁸⁰⁶ Nisâ 4/150–152. krş. bkz. Bakara 2/136, 285.

⁸⁰⁷ Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 205.

⁸⁰⁸ Taylan, a.g.e, s. 44–45.

⁸⁰⁹ Erdem, Hüsamettin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997, s. 22–25.

⁸¹⁰ Arslan, Ahmet, *Kemâl Paşazâde'nin Felsefî Görüşleri, Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl*, Ankara, 1989, s. 88.

⁸¹¹ Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, III, 103–105.

göstergesidir.⁸¹² Bu gerçeğin aksine İbn Tufeyl'in Hayy ve İbnu'n-Nefis'in 'Kâmil' tiplerleriyle hedeflenen, "bâkir aklın itikâdî saptamalarının vahye eşdeğer olduğu tezi"⁸¹³ ütopyik bir kurmacadan ibarettir.

Felsefî akılcılığın taşıdığı rasyonalite merkezli salt seküler süreç, ana menba ve mahrec itibarıyla gayr-ı İslâmî bir vasfa sahiptir.⁸¹⁴ Bu sebeple ister batının rasyonel felsefesi, isterse doğunun iç aydınlamaya dayalı tefekkür ve arınma felsefeleri olsun vahye imân ve ittibaya kapalı olmaları dolayısıyla deist bir eğilime sahiptirler. Bu sebeple de ne vahyin gücüne eşdeğer bir irşat ve tezkiye etkinliği sayılırlar ne de vahyin anlam içeriğini tebyinde meşru bir fonksiyon icra edebilirler. Bu bağlamda Kur'ân'ı anlama konusunda ortaya çıkan akım, yaklaşım ve okuma tarzlarının mahrec noktası seküler vasfa sahip olup vahyi izaha elverişli değildir.⁸¹⁵

Biz küllî manzumelerle dolu olan kitabı anlayabilmek için akli, maddeye dayanan düşüncenin ve genel geçer aklî felsefenin üzerinde bir vasıf taşıyan bir peygambere muhtacız. Kur'ân'da Hz. Davud'a verildiği söylenen faslu'l-hitâp, Hz. Yûsuf'a verildiği söylenen te'vîli'l-ehâdis, Hz. Musa'ya verilen furkan ve Hz. Peygambere verilen hikmet, mutlak ve küllî olan esas ve kaidelerle ilgilidir.⁸¹⁶ Bu açıdan onun sünnetinin Kur'ân'la ilişkisi, anayasayla yönetmelikler arasındaki ilişki gibidir.⁸¹⁷ Hz. Peygamberin sünnetine kaynaklık eden hikmet, vahyin mücmel ve ilkesel anlam içeriğini sübjektif bir kaosa meydan vermeden gayr-ı metluv vahyin yönlendirmesiyle belirler ve bütün inananları bağlayan nesnel bir vakıa olarak ortaya koyar.⁸¹⁸ Bu fonksiyonuyla sünnet herkesin şahsi beyin performansına göre Kur'ân'ı anlama çabası sonucu oluşacak olası bir yorum anarşisinin en önemli engelleyici amilidir.

⁸¹² Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 108; Erdem, Hüsamettin, a.g.e, s. 18.

⁸¹³ Sami, S. Hawl, *İslâmic Naturalism and Mysticism*, Leiden, 1974, s. 26–28; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 220–221.

⁸¹⁴ Açıkgenç, *İslâm'da Bilim ve Felsefe Anlayışı*, s. 187.

⁸¹⁵ bb.bkz. Görgün, Tahsin, *İlahî Sözün Gücü*, Gelenek Yay., İstanbul, s. 17.

⁸¹⁶ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 209.

⁸¹⁷ el-Karadâvî, *Yûsuf, Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 85, 92.

⁸¹⁸ Bkz. Erdoğan, Mehmet, "Kur'ân'da Ahkâm Âyetleriyle İlgili Küllîlik Cüz'ilik Dengesi Şâtübî örneği", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, I, Rağbet Yay., II. Baskı, İstanbul, 2001, s. 28–29.

2) Nüzûl Sebeplerini Bilme

Vahiy insanın fitrî yapısına ve beklentilerine tam tekabül etmesi bakımından evrensel bir hitap gücüne sahiptir. İnsanın inanma ve varlığın hakikatini anlama ihtiyacının beşerî tabiatın değişmez unsuru oluşu, mutlak beşere ve fitrî akla hitap eden vahyin evrensel vasıflarda karakterize olmasına sebep olmuştur.

Mutlak beşere ve fitrî akla hitap etmesine rağmen belli bir nüzûl sürecinde tecelli ediyor oluşu, vahyin inişine sebep olan örnek olayların (Esbâb-ı nüzûlun) vahyin anlaşılmasında dikkate alınmasını zorunlu kılmıştır.⁸¹⁹ Ancak vahyin belli bir tarihte belli bir olay üzerine inmiş olması vahyin, nüzûl sebebinin tarihselliğine gark olması anlamını doğurmaz. Çünkü vahiy, mutlak irade ve ilim sahibi Yüce Allah'ın topluma emir ve nehiylerle müdahil olmasıdır. Bu müdahale seçici ve ayırt edici vasma sahiptir. Yani nüzûl ortamında cereyan eden her olay için vahyi indirmez. Bilakis bu olaylar arasında dini insanlara sunmaya vasıta olacak olaylar özellikle tercih edilmiştir. Hz. Peygamberin yaşadığı her hadise ve ona sorulan her soruya özel bir âyetin inmemiş olması da âyetlerin vesile edindiği olayların, din gerçeğini beşeriyete sunmaya elverişli örnekler olduğu fikrini güçlendirir. Vahyin mutlak mutasarrıfı olan Yüce Allah'ın mazi (geçmiş), muzari (an) ve müstakbeli (geleceği) ihata eden ilmi ilahîsiyle, özel sebebe rağmen âyeti kıyamete kadar ki müstakbel ve muhtemel bütün okuyucuları dikkate alarak indirmesi yani hükmü mutlak beşere sunması vahyin evrenselliğinin temel gerekçesidir.

Kur'ân'ın çağlar, ırklar ve coğrafyalar üstü hitap gücü, herhangi bir zaman dilimindeki okuyucunun, Kur'ân'ın direkt kendine indirilmiş bir kitap olduğunu vehmetmesine ve dolayısıyla subjektif-rasyonel bir yorum anarşisine sebep olabilir. Oysaki Kur'ân belli bir çağda, belli bir topluma ve belli bir peygambere inerek evrensel anlamını ifade etmiştir. Gerek vahyin ilk muhatabı ve mübelliği olan Hz. Peygamberin Kur'ân'ın mücmel ve muhtasar anlam içeriğini izah sadedinde muttasıf olduğu tebliğ, tebyin, ta'lim ve tezkiye gibi ilâhî yetkilerin vahyi doğru anlamada zorunlu bir kriter oluşu gerekse Hz. Peygamberin eğitiminden geçen ilk neslin (sahâbe), vahiy vakıasının olay yeri şahitleri olmaları sebebiyle âyetlerin anlamını belirleme konusundaki etkinlikleri, Kur'ân'ı doğru anlama konusunda nüzûl

⁸¹⁹ Bkz. Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 4. ayrc. bkz. Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü Bütünlük Üzerine*, Sidre Yay., Ankara, 1996, s. 126; es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Lübâbu'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984, s. 6.

döneminin önemini ifade eder.⁸²⁰ Örneğin; “İmân edip salih amel işleyenlere yiyip içtikleri şeyler konusunda bir günahın olmadığını” ifade eden âyet,⁸²¹ Hz. Ömer’in hilafeti döneminde bazı kimselerce, içki içilmesinde bir mahzurun olmadığı şeklinde anlaşılmıştır. Oysaki âyetin iniş sebebi, içki haram kılındıktan sonra bazı sahâbenin, haramlık hükmünden önce içki içer bir halde ölen mü’min arkadaşlarının uhrevî akibetlerine ilişkin olarak Hz. Peygambere soru sormalarıdır.⁸²² Hz. Ömer’in esbâb-ı nüzûlü bilmemekten dolayı oluşacak yorum anarşisinin ümmetin tefrikasına sebep olacağına ilişkin endişesi de⁸²³ nüzûl ortamını dikkate almadan yapılan sübjektif-rasyonel yorumların sebep ve sonuçlarını ifade etmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda diğer bir örnek ise Allah’ın zalimlerin saltanatlarını yıkacağını ifade için inen âyette⁸²⁴ geçen “inkalebe” fiilinin, muasır siyasi İslâm anlayışının inkılâpçı ve devrimci ülküsüne mesnet edilmesidir.⁸²⁵ Aynı şekilde hadis ve sünnetin de vürud bağlamını analiz etmek Hz. Peygamberin söz ve fiillerini, icra edilmiş amaçlarına uygun bir şekilde anlamaya yardımcı olur. Örneğin; Hz. Peygamber ve ashâbının pabuçlarıyla namaz kıldığını ifade eden rivayetlere dayanarak⁸²⁶ bugün mescitlerde ayakkabı ile namaz kılınabileceğini söylemek vürud bağlamını dikkate almamaktan kaynaklanan bir hatadır. Çünkü o dönemde, mescidin zemini topraktı.

Âyetlerin belirli bir nüzûl sürecinde inişini onların tarihselliğine dayanak yapmak nasıl ifratsa, evrensellik iddiasını güçlendirmek için nüzûl dönemini yok sayarak vahyi direkt kendisine iniyor zannetmek de bir o kadar tefrittir. Nüzûl süreci hakkındaki iki değerlendirme de vahiy-nüzûl süreci-evrensellik denklemini ifade etmekten uzak olup öz itibarıyla merduttur. Çünkü vahiy her ne kadar belli bir zaman ve belli bir toplumda tecelli etmiş olsa da özel konum ve sorunlara ilişkin çözümleri fitrî ve evrensel olup, hüküm ve hitap mutlak beşeredir. Bu sebeple de Kur’ân “Ey Kureys”, “Ey Araplar” demekten özellikle sakınır. Hitabını sürekli “Ey insanlar” gibi

⁸²⁰ Sübjektif-rasyonel bir belirsizlikten uzak bir yorumun sözün vürud bağlamıyla ilişkili olduğu konusunda bkz. Collini, Stefan, “Sonlu ve Sonsuz Yorum”, Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, trc. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul, 1996, s. 20.

⁸²¹ Mâide 5/93.

⁸²² Kâsımî, Cemalüddin, *Mehâsinu’t-Te’vîl*, Mısır, 1958/1377, VI, s. 2152.

⁸²³ Şâtibî, Ebû İshak, *el-Muvâfâkât fi Usûli’s-Şerî’a*, thk. Abdullah Dıraz, Mısır, 1975/1395, III, 348.

⁸²⁴ Şu‘arâ 26/227.

⁸²⁵ Bkz. Özsoy, Ömer, “Kur’ân Hitabının Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar*, IX, s. 141.

⁸²⁶ İbn Hanbel, III, 92.

mutlak bir üslupla sunar.⁸²⁷ Bu üslup Kur’ân’ın, hem kendisine hem de mübelliğinin misyonuna ve hitabına evrensellik atfeden âyetleriyle de uyumludur.⁸²⁸ Bu sebeple her ne kadar sebep özel olsa da hükmün genel-evrensel bazda olduğu gerçeği üzerinde, adeta tefsir usûlcüleri arasında icma gerçekleşmiştir.⁸²⁹ Öyleki hesaplarına öyle uygun düştüğü için müşriklerin haram ayların yerlerini değiştirmelerine ilişkin mahallî bir problem bile “Allah’ın yeri ve göğü yarattığı gün, ayların sayısının on iki olduğu, bunlardan dördünün haram ayı olduğu ve asıl dinin bu olduğu ifade edilerek”⁸³⁰ özel bir sebep evrensel ölçekte çözümlenmiştir.⁸³¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki; vahiy mahrecini Allah’ın ilim ve iradesinden alan, insandaki değişmeyen öze hitap etmesi sebebiyle⁸³² evrensellekle muttasıf olan, bundan dolayı da müstakbel ve muhtemel bütün okuyucuları kapsayan ve salt Allah’ın irade, ilim ve tasarrufunun ürünü olan bir yapıya sahiptir. Her ne kadar özel bir coğrafya ve toplumda vaki olup kısmen bir takım sebeplere binaen inse de, vahyin asıl iniş illet ve gerekçesi, meşîetullahtır. Kendi katında makbul ve muteber gördüğü ve adına “ed-Din” dediği bir itaat ve kulluk sisteminin beşerî âlemde tecelli etmesine vesile olacak olayları seçip bunlara istinaden vahyi indirmek şeklinde seçici olarak çalışan bu irade, nüzûl sürecindeki her olaya bir âyet indirmemekle, vahyin nüzûlünün temel gerekçesinin olaylar değil, kendi iradesi olduğunu ima ve ifade etmiştir. Âyetlerin birtakım olaylara tekabuliyeti, âyetlerin kastettiği temel ve evrensel manayı anlamada önemli bir araç olup bunları dikkate almadan yapılacak her yorum denemesi, vahyin rasyonalize edilmesi neticesini doğuracaktır.

3) Bütünselliği Gözetme

Kur’ân’ın asıl kaynağı Allah’ın ilim ve iradesidir. Bu konumu itibariyle de yirmi üç yıl gibi uzun bir zamanda nazil olmasına rağmen sergilediği uyumlu mesaj ve gaye bütünlüğü onun fevka’l-beşer bir kaynaktan geldiğinin en önemli kanıtıdır. Bu sebeple Yüce Allah “Eğer Kur’ân Allah’ın dışında bir kaynağa dayansaydı onda

⁸²⁷ Hacc 22/1, A’râf 7/26, 158. el-Bütî, M. Said Ramazan, “Kur’ân’ı Kerîm’in Evrenselliği”, çev. İdris Şengül, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 1, sy. 1, Ankara, 1999, s. 149.

⁸²⁸ Bkz. Cum’a 62/3, A’râf 7/158, Tevbe 9/33, Fetih 48/28, En’âm 6/92, Tekvîr 81/27, Enbiyâ 21/107.

⁸²⁹ Cerrahoğlu, *İsmail, Tefsîr Usûlü*, s. 115–121; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tıbyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dersaadet, İstanbul, t.y., s. 40.

⁸³⁰ Bkz. Tevbe 9/36–37.

⁸³¹ Kotan, *Şevket, Kur’ân ve Tarihselcilik*, s. 297.

⁸³² Rûm 30/30.

pek çok ihtilafların ve paradoksların olacağını” ifade ederek⁸³³ Kur’ân’da hiçbir eğriliğin bulunmadığını⁸³⁴ ve ona önünden ve arkasından batılın sirayet edemeyeceğini önemle vurgular.⁸³⁵

Kur’ân’ın gerek fesahat ve belağatı gerekse bir anlam çelişkisine mahal vermeden neredeyse çeyrek asırlık bir sürede tecelli edişi, onun bir mucize olarak tek kaynaktan yani Allah’tan sadır olduğunun en önemli göstergesidir.⁸³⁶ İlk inen âyetten son inen âyete kadar Kur’ân’ın tamamının, gerçek din olan İslâm’ı ifade ediyor oluşu, onun bütünsel bir anlam örgüsüne sahip olduğunu gösterir.⁸³⁷ Öyleki âyetler arasında umum-husus, mutlak-mukayyed ve mücmel-mübeyyen ilişkileri söz konusudur.⁸³⁸ Dolayısıyla bir konuyla ilgili olarak Kur’ân’ın son sözüne ulaşabilmek için konuyla ilgili âyetlerin aralarındaki bütünsel anlam ilişkisini dikkate almak gerekir.⁸³⁹ Çünkü âyetler her ne kadar buldukları bağlamda müstakil anlamlar ifade etseler de ortak konuları itibariyle bir araya geldiklerinde söz konusu mananın en olgun aşamasına kadar bütünsel anlamı, farklı yönleriyle ifade ederler. Yani âyetler hem buldukları literal konumda hem de bütünsel bir konuyu ifade etmek şeklinde iki yönlü bir fonksiyona sahiptir.⁸⁴⁰ Bu açıdan Kur’ân, bir kısmı diğer kısmını tefsir eden bütünsel bir kitaptır.⁸⁴¹ Bu bütünlük dikkate alınmadığı takdirde birbiriyle çelişen sübjektif-rasyonel aşırı yorumlar kaçınılmazdır. Böylece okuyucu ideolojik aidiyetlerini ve siyasal tercihlerini Kur’ân’a tasdikletmek için söz konusu bu anlam bütünlüğünü parçalar. Öyleki Kur’ân her akımın tashih edici öznesi olma konumundan, her ekol ve ideolojinin, doğruluğunu kendisine tasdiklettiği epistemolojik bir nesne konumuna indirgenmiş olur. Örneğin; Mu’tezile “Gözler onu idrâk edemez. O gözleri idrâk eder.”⁸⁴² âyetini, Musa’nın rü’yetullah talebine Allah’ın “Beni göremezsin”⁸⁴³ diyerek olumsuz karşılık verdiği âyetle beraber

⁸³³ Nisâ 4/82.

⁸³⁴ Kehf 18/1.

⁸³⁵ Fussilet 41/42.

⁸³⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi ’l-Kur’ân*, Mısır, 1376/1957, I, 32.

⁸³⁷ İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usûli ’t-Tefsîr*, nşr. Adnan Zerzur, Beyrut, 1972/1392, s. 93.

⁸³⁸ Işıcık, Yûsuf, *Kur’ân’ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ankara, 1997, s. 47.

⁸³⁹ Işıcık, a.g.e, a.y.

⁸⁴⁰ Hârisî, Ebû Sayfiye Abdulvehhab, *Delâletü’s-Siyak Menhecu’n-Me’mûn li Tefsîri ’l-Kur’ân ’il-Kerîm*, Dâiratü’l-Mektebât ve’l-Vesâik el-Vataniyye, Amman, 1989, s. 127.

⁸⁴¹ Şâtibî, *Muvâfâkât*, thk. Abdullah Dıraz, Dâru’l-Ma’rife, III, 420.

⁸⁴² En’âm 6/103.

⁸⁴³ A’râf 7/143.

değerlendirip Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülemeyeceği ön kabulüne göre yorumlar.⁸⁴⁴ Oysaki âyetler kendi siyakları içinde rü'yetullahın dünyevi şartlar itibariyle imkânsızlığına işaret eder. Bunun ahiret âlemi için mümkün olduğu ise Kur'ân'da açıkça vurgulanır.⁸⁴⁵ Bir diğer örnekte ise Hariciler, ihramlının öldürdüğü hayvanın malî bedelini belirleyecek⁸⁴⁶ ve karı kocanın arasındaki geçimsizliği çözecek hakemden bahseden âyeti⁸⁴⁷ görmezlikten gelip hükmün yalnız Allah'a ait olduğunu⁸⁴⁸ ve Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenlerin kâfir olduklarını ifade eden âyetlere dayanarak⁸⁴⁹ Kur'ân'ın anlam bütünlüğü kendi ideolojilerini tasdikler mahiyette bozmuşlar ve Hz. Ali'yi hakem olayına başvurduğu için tekfir etmişlerdir.⁸⁵⁰ Yine Cehm b. Safvan cennet ve cehennemini ebediliğini ifade eden pek çok âyeti, yalnızca Allah'ın ebediliğini ifade eden âyetlerle⁸⁵¹ yorumlayarak cennetle cehennemini fani olduğu sonucuna varmıştır.⁸⁵² Aynı şekilde imânı amelle kaim olarak düşünen bütün fanatik fırkalar “Seyyiattan tevbenin öncesinde imân edilmesi gerektiğini ifade eden âyete”⁸⁵³ dayanarak bu görüşlerini Kur'ân'a tastikletmişlerdir. Oysaki âyet, siyakı içerisinde değerlendirildiğinde, önceki âyetlerin şirkten bahsettiği ve “seyyiat” ifadesiyle de şirkin kastedildiği görülecektir.⁸⁵⁴ Bir diğer örnekte ise Mu'tezile “Kıyâmette hiçbir dostluk ve şefaatin olmadığını” ifade eden âyete⁸⁵⁵ dayanarak şefaati inkâr etmiş, Allah'ın mü'min ve müttakileri bu durumdan istisna tutacağını ifade eden⁸⁵⁶ ve şefaatin Allah'ın izniyle gerçekleşeceğini bildiren âyetleri⁸⁵⁷ göz ardı etmek suretiyle söz konusu anlam bütünlüğünü parçalamıştır. Oysaki Kur'ân'ın yok dediği şefaattir, müşriklerin putlarına isnat ettikleri şefaattir.⁸⁵⁸

⁸⁴⁴ Malatî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Bağdâd, 1968, s. 60–61.

⁸⁴⁵ Kıyâmet 75/23. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul, 1998, s. 11.

⁸⁴⁶ Bkz. Mâide 5/95.

⁸⁴⁷ Nisâ 4/35.

⁸⁴⁸ Yûsuf 12/67.

⁸⁴⁹ Mâide 5/44.

⁸⁵⁰ Şâtibî, *Muvâfakat*, III, 390.

⁸⁵¹ Hadîd 57/3, Rahmân 55/27.

⁸⁵² Macit, Fahri, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 47. krş. bkz. Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, IV, 210.

⁸⁵³ A'râf 7/153.

⁸⁵⁴ A'râf 7/150–151.

⁸⁵⁵ Bakara 2/254.

⁸⁵⁶ Zuhruf 43/67.

⁸⁵⁷ Necm 53/26, Bakara 2/255, Yûnus 10/3, Tâhâ 20/109, Enbiyâ 21/28, Sebe' 34/23, Mü'min 40/18, Zuhruf 43/86, İnfîtâr 82/19.

⁸⁵⁸ Bkz. A'râf 7/53, En'âm 6/94, Yûnus 10/18, Rûm 30/13, Bakara 2/48, 123, 254, Şu'arâ 26/100, Müddessir 74/48, Necm 53/39, Âl-i İmrân 3/182, En'âm 6/132.

Yüce Allah Kur'ân'ın açık ve anlaşılır bir kitap olduğunu defaatle vurgular.⁸⁵⁹ Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar âyetlerinin tamamının sergilediği ortak gaye ve bir anlam gövdesinin mütemmim cüzleri olduklarını ima etmeleri, Kur'ân'ın Allah'ın katından olduğunun en bariz göstergesidir. Onda ihtilaflı manaların bulunması bir yana Kur'ân kendisini ihtilafları çözümleyici bir kitap olarak tanımlar.⁸⁶⁰ Bu sebeple Kur'ân üzerindeki ihtilafların kaynağı Kur'ân'ın bizzat kendisi değil, ona ön yargılı, ideolojik ve parçacı yaklaşım sergileyenlerdir.⁸⁶¹ Örneğin rü'yetullahın şehadet âlemi için imkânsızlığını ifade bağlamında inmiş âyetler,⁸⁶² rü'yetullahtan bahseden diğer âyetlerden tecrit edilerek mutlaklaştırıldığında dünyada da ahirette de Allah'ı görmenin imkânsızlığı sonucuna ulaşılır. Oysaki Kur'ân'da Yüce Allah; a) Cennetliklere olağanüstü nimetlerin dışında bir ilavenin olduğunu,⁸⁶³ b) Kıyâmet günü bazı insanların Rablerine bakacaklarını,⁸⁶⁴ c) Bazı insanların Allah'ı görmekten engelleneceklerini⁸⁶⁵ bildirir. Söz konusu âyetleri bir bütün olarak incelediğimizde rü'yetullahı nefyeden âyetlerin, hadisenin dünyevî bağlamına delalet ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Üstelik Kur'ân'la kaynak ortaklığı olan sünnetle oluşturduğu bütünlüğü esas alarak Hz. Peygamberin ifadelerine bakarsak Hz. Peygamberin, rü'yetullahın vaki olacağına dair pek çok hadisini görebiliriz.⁸⁶⁶

Konunun ifade ettiği önem sebebiyle Kur'ân'ın bütünsel anlamına ilişkin bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.

a) Kur'ân şeytanın mü'minler üzerinde bir etkinliğinin olmayacağını ifade etmektedir.⁸⁶⁷ Öte yandan Hz. Musa, attığı yumruk dolayısıyla Kıptinin ölmesi üzerine “Bu şeytanın işidir” demiştir.⁸⁶⁸ Dolayısıyla ilk âyet itikâdî bir saptırma gücünün olmadığını ifade eder. Hz. Musa'nın şeytana isnat ettiği fiil ise itikâdî değil, amelî bir konuma sahiptir.⁸⁶⁹

⁸⁵⁹ Âl-i İmrân 3/138, Nahl 16/89, En'âm 6/97, A'râf 7/32, 52, 174, Tevbe 9/11, Yûnus 10/24, 37, Hûd 11/1, Yûsuf 12/111, Ra'd 13/2, Rûm 30/28, Nûr 24/34, 46. ayrc. bkz. Kamer 54/17, 22, 32, 40.

⁸⁶⁰ Nisâ 4/59, 105, 213.

⁸⁶¹ Bkz. Albayrak, a.g.e, 39.

⁸⁶² En'âm 6/103, A'râf 7/143.

⁸⁶³ Kâf 50/35, Yûnus 10/26.

⁸⁶⁴ Kıyâme 75/23.

⁸⁶⁵ Mutaffîfîn 83/15.

⁸⁶⁶ Bkz. Buhârî, Mevâkitu's-Salât, 26, Tefsîru Kâf 4, Tevhîd 24, Ezan 129, Rikak 52; Müslim, Mesâcid 211, İmân 297–298, 299, 300; Ebû Dâvûd, Hadîs No: 4729; Tirmizî, Hadîs No: 2551, 2552, 2554; Heysemî, Mecma', X, 422

⁸⁶⁷ Hicr 15/42.

⁸⁶⁸ Kasas 28/15.

⁸⁶⁹ Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, s. 65–67.

b) Yüce Allah Kur'ân'da Hz. Âdem'in topraktan,⁸⁷⁰ çamurdan,⁸⁷¹ mayalanmış çamurdan,⁸⁷² cıvık çamurdan,⁸⁷³ yapışkan balçıktan⁸⁷⁴ ve pişmiş çamurdan⁸⁷⁵ yaratıldığını söyler. Bütün bu farklı ifadeler aslında Hz. Âdem'in biyolojik tekevvün aşamalarıdır. Bundan sonra ona ruh üflenmiş⁸⁷⁶ ve normal biyolojik haline kavuştuktan sonra da onun nesli spermadan üremiştir.⁸⁷⁷

c) Kur'ân yerin gökten önce yaratıldığını⁸⁷⁸ ifade eder. Başka bir âyette de Allah'ın göğü yarattıktan sonra yere yöneldiği ve onu yarattığı ifade edilir.⁸⁷⁹ İkinci âyette kullanılan “dehâ” kelimesi göğün yaratılmasından önce var edilmiş, gök yaratıldıktan sonra da detaylı olarak tefriş edilmiş arz üzerindeki lahutî işleme delalet eder.⁸⁸⁰

d) Kanın, yenilmesi haram bir madde olduğu Kur'ân'ca ifade edilmiştir.⁸⁸¹ Buradan hareketle etin içinde kalan kanın hükmü merak konusu olabilir. İşte bu konuda başka bir Kur'ân âyeti⁸⁸² akan kanın haram olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸³

e) Kur'ân bir yerde müphem bıraktığı bir kavramı ya da tabiri başka bir yerde izah ederek de bir bütünsellik imasında bulunur. Örneğin; kendilerine nimet verilenlerin⁸⁸⁴ peygamberler, siddîkler, şehitler ve salihler olduğunu,⁸⁸⁵ Zü'n-Nûn'un⁸⁸⁶ Hz. Yûnus,⁸⁸⁷ lanetlenmiş ağacın⁸⁸⁸ zakkum ağacı olduğu,⁸⁸⁹ meleklerin içinde yer almasına rağmen İblîsin⁸⁹⁰ melek değil, cin olduğu⁸⁹¹ yine Kur'ân'da ifade edilir.

⁸⁷⁰ Bkz. Âl-i İmrân 3/59, Fâtır 35/11, Gâfir 40/67.

⁸⁷¹ A'râf 7/12, Secde 32/7, En'âm 6/2.

⁸⁷² Hicr 15/26, 28, 33.

⁸⁷³ Mü'minûn 23/12.

⁸⁷⁴ Sâffât 37/11.

⁸⁷⁵ Rahmân 55/14.

⁸⁷⁶ Hicr 15/29, Secde 32/9.

⁸⁷⁷ Secde 32/8. ayrc. bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, s. 180.

⁸⁷⁸ Fussilet 41/9–11.

⁸⁷⁹ Nâzi'ât 79/30.

⁸⁸⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 67–68.

⁸⁸¹ Mâide 5/13, Bakara 2/173, Nahl 16/115.

⁸⁸² En'âm 6/145.

⁸⁸³ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Mısır 1937/1356, s. 165.

⁸⁸⁴ Fâtıha 1/5.

⁸⁸⁵ Nisâ 4/69.

⁸⁸⁶ Enbiyâ 21/87.

⁸⁸⁷ Sâffât 37/142.

⁸⁸⁸ Sâffât 37/62–64.

⁸⁸⁹ Duhân 44/43–44.

⁸⁹⁰ Hicr 15/30, 31.

⁸⁹¹ Kehf 18/50.

Kur'ân'ı sağlıklı anlama ve anlatma konusunda bütünsel yaklaşım o kadar ehemmiyetlidir ki Hz. Peygamber de bunu dikkate almıştır. Örneğin; “İmân edip imânlarına zulmü bulaştırmayanlar”⁸⁹² âyeti sahâbeye ağır gelmişti. Çünkü onlar zulmü her türlü günah anlamında alıyorlar ve bundan müstağni olmadıkları için âyetteki itaba muhatap olduklarını düşünüyorlardı. Hz. Peygamber ise bu âyetteki “zulüm” ifadesini, şirki en büyük zulüm olarak ifade eden âyetle⁸⁹³ birlikte değerlendiriyor ve imânla şirkin aynı anda kaim olamayacağını ifade ediyordu.⁸⁹⁴ Yine Hz. Peygamber Hudeybiye’de ağacın altında beyat edenlerin hiçbirinin cehenneme girmeyeceğini ifade edince, Hz. Hafsa “Sizden hiç kimse yoktur ki oraya uğramasın”⁸⁹⁵ âyetini okumuş, Hz. Peygamber de “Mü’minlerin cehenneme girmekten Allah’ın lütfuyla korunacaklarını ve zalimlerin orada diz çökmüş bir şekilde terk edileceklerini ifade eden âyeti”⁸⁹⁶ okuyarak Kur’ân’ı bütünsel olarak beyan etmiştir.⁸⁹⁷ Bu bütünsel yaklaşımı sahâbede de görmek mümkündür. Örneğin; İbn Mes’ud “Ey Rabbimiz! Bizi iki kere öldürttün, iki kere de dirilttin”⁸⁹⁸ âyetini “Siz ölüydünüz sonra sizi diriltti sonra sizi tekrar öldürüp diriltecek”⁸⁹⁹ âyetiyle değerlendirmiştir.⁹⁰⁰

Sonuç olarak Kur’ân ne indireceğini çok iyi bilen Allah’ın eseridir. O, Allah’ın üstün ilim ve kudretiyle mevcudiyet bulunduğu için hem literal hem de ihtilaflardan münezzeh olan mana bütünlüğüyle mucizedir. Neredeyse çeyrek asırda tecelli etmesine rağmen binlerce âyetin sergilediği uyum ve gaye birlikteliği Kur’ân’ın, Allah’ın müessir ve müfettişliğinde mevcudiyet bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁹⁰¹ Ondaki uyum ve bütünsellik âyet, siyak-sibak ve kitap (Kur’ân’ın tamamı) bazında zerreden kürreye, harflerinden kitabın bütününe kadar gözlemlenebilir. Eğer bu bütünsellik gözetilmezse ya; okuyucu kendi önyargı ve ideolojik beğenilerini Kur’ân’a tasdikletecek şekilde onu okur ve bu söz konusu bütünlüğü parçalar ya da okuyucu bu bütünlüğü parçalayarak oluşturduğu yanlış

⁸⁹² En’âm 6/82.

⁸⁹³ Lokmân 31/13.

⁸⁹⁴ Buhârî, İmân 23, Enbiyâ 8, Tefsîru En’âm 3; Müslim, İmân 197; Tirmizî, Hadîs No: 3067.

⁸⁹⁵ Meryem 19/71.

⁸⁹⁶ Meryem 19/72.

⁸⁹⁷ Müslim, Fedâilu’s-Sahâbe, 163; Ahmet, III, 328; Tirmizî, Hadîs No: 3159.

⁸⁹⁸ Gâfir 40/11.

⁸⁹⁹ Bakara 2/28.

⁹⁰⁰ Bkz. Heysemî, *Mecma’*, VII, 102.

⁹⁰¹ Kıyâme 75/16–19.

yorumlar sebebiyle ideolojikleşir.⁹⁰² Özellikle akılcı yorumun Kur'ân'a yaklaşım tarzını anlamak açısından Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü bozmanın oluşturacağı bu sapmayı görmek yeterlidir.⁹⁰³ Çünkü akılcılık sahip olduğu ideolojik ve epistemolojik ön yargıları sebebiyle vahyin anlattığını ve dediğini değil, kendilerinin anladıklarını ve dedirtmek istediklerini Kur'ân'dan kompoze etmişlerdir. Bu durum ise dükkânlar caddesinde tekstil mağazası bulmaya şartlandığı için diğer dükkânları fark etmeyen kişinin durumuna benzer.⁹⁰⁴

4) Müteşâbih Faktörünü Dikkate Alma

Allah'ın insana bahsettiği sayısız nimetlerden biri olan akıl, varlık misyonunu, hedef ve istikametini kendisine hitap eden vahyin irşadıyla bulan, alamet-i farika bir vasıftır. Vahyin akla, aklın da vahye tam anlamıyla tekabül ediyor oluşu, insanın fitratının dinine mutabık bir eğilimle yaratılışı ve vahyin insandaki bu yapı üzerinden ona hitap edişi, akılla vahiy arasında oldukça sıkı ve uyumlu hitap-muhatap ilişkisi oluşturmuştur. Öyleki aklın dâhili din, dinin de bir hârici akıl olduğunu söylemek söz konusu mutabakatı ifade etmek açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda vahyin akla hitabının gerçekleşmesiyle başlayan sorumluluk, imtihanın kurucu illeti ve en temel gerekçesidir. Vahyin iletilerini aklın tastiklemeyle anlamını kazanan bu süreç dinleme, anlama, düşünme ve imân edip itaatkârlaşma ile neticelenen gönüllü bir boyun büküşün en derunî nüvesini ve muharrik enerjisini temsil eder. Bu ilişkide vahiy, akla anlayabileceği iletileri sunarak imân etmesini salık verir. Akıl da vahye imân ederek söz konusu ilişkiyi tesis eder.

Vahyin akla sunduğu iletiler içinde hâkim olan unsur, aklın şهادet âleminde var edilmiş delilleri temaşa ederek Allah'ın varlığına yakinen inanmasını ve teslim olmasını sağlayıcı bir vasıf taşır. Ancak aşkın varlık seviyesinden kaynağını alması ve önerdiği imânın konusunun gayb olması sebebiyle vahiy, akıl dışı olmayan ama akıl üstü vasıf ve muhtevaya sahip bir takım hakikatleri de insana sunar. Bu bağlamda vahiy, gerek aklın ontolojik sınırlılığı gerekse kitlesel aklın kültürel enlem ve boylamı içindeki mahkûmiyeti sebebiyle kozmolojik açıdan taşıdığı zafiyetleri⁹⁰⁵

⁹⁰² Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 110.

⁹⁰³ Seyyit Sabık, *el-Akâidu'l-İslâmiyye*, Beyrut, t.y., s. 41; Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi*, trc. Akif Nûri, Çığır Yay., İstanbul, 1973, s. 41.

⁹⁰⁴ Işıcık, Yûsuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 77.

⁹⁰⁵ Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, (X. Baskı), Beyrut, 1969, III, 15.

dikkate alarak, söz konusu gaybi hakikatleri ifade ederken müteşâbih (kapalı) bir üslup kullanmıştır. Bu bağlamda Yüce Allah Kur'ân'da şöyle buyurur: “Sana kitabı indiren O'dur. O'nun bir kısmı muhkem⁹⁰⁶ olup bunlar Kitab (Kur'ân)'ın temelidir. Diğer âyetler ise müteşâbihtir.⁹⁰⁷ Kalplerinde eğrilik bulunanlar fitne ve keyfi yorum amacıyla müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki müteşâbih âyetlerin yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar da ‘İnandık, ‘hepsi Rabbimizdendir’ derler. Bu (gerçeği) (kirlenmemiş) akla sahip olanlardan başkası düşünemez.”⁹⁰⁸

Bu âyet Necranlı Yahudi ve Hıristiyanların gaybî hakikatler konusunda akıl yürüterek Hz. Peygamberle tartışmaları üzerine inmiştir.⁹⁰⁹ Âyetin anahtar kavramı olan “te'vîl” öz anlamı itibariyle bir şeyin özünün ya da bir vakıanın nasıllığının ortaya çıkması anlamını ifade ederken,⁹¹⁰ bu kavrama daha sonra tefsir ve beyan anlamları da verilmiştir. Böylece tefsirî (beyanî) anlamdaki te'vîlle vukû' ve keyfiyete delalet eden te'vîl birbirine mecedilmiş ve müteşâbih âyetlerin, anlamaya tamamen kapalı olduğu düşünülmüştür. Oysaki söz konusu âyetler tefsirî açıdan anlamaya açık ama tekevvün ve tecelli ediş keyfiyetini tasavvur etme bakımından idrâk ve anlama üstü bir vasfa sahiptir.⁹¹¹ Bu sebeple bu âyetler, sürekli olarak kendisinin anlaşılabilir bir kitap olduğunu ifade eden Kur'ân'ın,⁹¹² temel ve ortak gaye bütünlüğü içinde tefsirî bir anlamaya müsait ama vuku keyfiyetini tefekkür ve tasavvur bakımından anlamaya kapalıdır. Çünkü düşünme, meçhulle ilintili olan malumlardan hareketle meçhule ulaşma aktivitesidir.⁹¹³

Hem aklın ontolojik zafiyet ve acziyetlerini hem de müteşâbih âyetlerin içerdiği aşkın hakikatlerin akıl üstülüğünü düşündüğümüzde müteşâbihler konusunda tasavvurî ve tefekkürî bir te'vîlin imkânsızlığı ortaya çıkar. Bu sebeptendir ki Yüce Allah, Kur'ân'da kendi zatı için bahsettiği “yedullah,⁹¹⁴ vechullah,⁹¹⁵ aynullah⁹¹⁶ ve

⁹⁰⁶ Muhkem: Tek bir yöne delalet edip anlaşılmasında güçlük olmayan âyettir. Bkz. es-Suyûtî, Celalüddin b. Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1978, IV. Baskı, II, 16.

⁹⁰⁷ Müteşâbih: Birden fazla yöne delalet etmesi sebebiyle anlaşılmasında güçlük olan âyetlerdir. Bkz. es-Suyûtî, a.g.e, a.y.

⁹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/7.

⁹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*, I, 68–69; Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, III, 118.

⁹¹⁰ İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, Mısır, 1972/1392, I, 162. ayrc. bkz. Yûsuf 12/36, 37, 44, 45, A'râf 7/53, İsrâ 17/35, Nisâ 4/59.

⁹¹¹ Bkz. Işıcık, Yûsuf, a.g.e, s. 110.

⁹¹² Bkz. Fussilet 41/3, 44, Yûsuf 12/2, Ra'd 13/37, Tâhâ 20/13, Şûrâ 42/7. ayrc. bkz. Hicr 15/22, A'râf 7/57.

⁹¹³ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 1386, Beyrut baskısı, y.y., 1278/1861.

⁹¹⁴ Fetih 48/10, Sâd 38/75.

istivâ”⁹¹⁷ gibi aşkın vasıf ve olayların keyfiyeti hakkındaki bütün aklî tasavvur ve tefekkürlerden münezzehtir olduğunu “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”⁹¹⁸ âyetiyle ifade eder. Çünkü tarihsel bir varlık olan insanın, gaybî ve aşkın vasıf ve olayları tasavvuru, gaibi şahide kıyaslama dolayısıyla da aşkın ve münezzehtir olanı sekülerize etmeyi ifade etmektedir. İşte bundan dolayı Yüce Allah Kur’ân’da “Allah’a misaller getirmeyin”⁹¹⁹ buyurur. Bu bağlamda müteşâbihlerin her iki şekilde de te’vîlini mümkün gören akılcıların dayanak noktası olan söz konusu âyetteki “Allah ile er-Râsîhûne fi’l-ilm” arasındaki “vav”ı atıf vavı olarak görme ve dolayısıyla da müteşâbih Allah’la birlikte âlimlerin de bilebileceğini ifade etmek son tahlilde bir hatadır. Çünkü söz konusu “vav” atıf değil, “isti’nafiye” denilen yeni bir cümlenin başlangıç vavıdır.⁹²⁰ Üstelik imânî, tefekkür sahanın üstünde kalana –bilgisel olarak ihata edilemese de– inanılması olarak düşündüğümüzde, âyetin sonunda âlimlerin bu âyetlere imân ettik demeleri de bu görüşü perçinler. Bu sebeple âyetin hem siyak-sibak ilişkisi hem de nüzûl sebebi müteşâbihlerin, bilgi ve tasavvurun değil, imânın konusu olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Yüce Allah müşriklerin ölüm sonrası dirilişin nasıllığına ilişkin ısrarlı sorularına⁹²¹ aklî tasavvuru değil, imânî teslimiyeti önceleyen bir üslupla, şu anki var oluşluğun ve yaratılmışlığın ölüm sonrası dirilişe delil olduğunu ifade ederek cevap verir.⁹²² Bu sebeptir ki selef uleması müteşâbih âyetlerin tefsirî anlamda te’vîlini mümkün görürken vuku keyfiyetinin kavranması anlamındaki te’vîli ancak Allah’ın bilebileceğini ifade ederler.⁹²³

Hiz. Peygamberin oluşturduğu saf imân ortamı içinde sahâbeyi kiram söz konusu âyetler hakkında haddi aşkın sorular sormamış, Hiz. Peygamber de bu âyetlerin muhtevaları hakkında açıklamada bulunmamıştır. Çünkü onlar söz konusu

⁹¹⁵ Rahmân 55/27.

⁹¹⁶ Kamer 54/14, Tevbe 9/39.

⁹¹⁷ Tâhâ 20/5.

⁹¹⁸ Şûrâ 42/11.

⁹¹⁹ Nahl 16/74.

⁹²⁰ el-Kettânî, *Cedelu’l-Akli ve’n-Nakl*, s. 183, 503, 203; Koçyiğit, Talat, *Hadîşçilerler Kelâmçılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 232; Sabri, Mustafa, *Mevkifu’l-Akl*, IV, 230, 398.

⁹²¹ İsrâ 17/49, Mü’minûn 23/82, Secde 32/10, Ra’d 13/5, Yâsîn 36/77.

⁹²² Bkz. Yâsîn 36/78, Enbiyâ 21/104, İsrâ 17/51.

⁹²³ Kurtûbî, el-Câmi’, IV, 16–18; İbn Teymiyye, *Der’u Tearudi’l-Akli ve’n-Nakl*, V, 381. Selef uleması içinde Mücâhid ve Rebi b. Enes’ten oluşan bir grup söz konusu âyetteki ‘vav’ı atıf vavı olarak değerlendirip müteşâbihleri Allah’la birlikte âlimlerin de bilebileceğini ifade etmişlerdir. Suyûtî, el-İtkân, II, 4; İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, thk. Seyyit Ahmet Solcar, Kahire, 1954, s. 72–73.

alandaki akılla değil, imânla aktif olabileceklerini çok iyi fahmetmişlerdi.⁹²⁴ Hz. Ömer'in müteşâbih âyetler konusunda ileri geri konuşan birini fitne çıkarttığı için dövdürmesi,⁹²⁵ fukaha olan sahâbenin en önde gelenlerinden olan Hz. Ömer'in Hz. Peygamberden devraldığı bu anlayışı ve müteşâbih âyetler üzerindeki aklı yorumların doğuracağı muhtemel riskleri ifade sadedinde oldukça önemlidir. İmâm Malik'in "İstivâ malumdur, nasıllığı meçhuldür. Onunla ilgili soru sormak bid'attir" sözü de⁹²⁶ müteşâbihlerin "isbât-ı vukû" (gerçekleşeceğini anlama ve bilme) anlamında bilinebileceğini ama "idrâk-i vukû" (gerçekleşme keyfiyeti) bakımından bilinmesinin imkânsız olduğunu ve bu keyfiyetle ilgili soru sormanın bid'at olduğunu ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu bağlamda müteşâbih âyetler konusunda Hz. Peygamberin, ashâbının ve selef ulemasının tavrı te'vîl değil, tefvizdir.⁹²⁷ Yani idrâkinin imkânsızlığı sebebiyle vuku biçim ve keyfiyetine ait bilgiyi Allah'a havale etmedir.

Ancak vahyi yok sayarak gayb sahasıyla ilgili birtakım rasyonel saptamalar yapan felsefe⁹²⁸ ve özellikle de Aristo mantığı, ilk dönem akılcılar (Mu'tezile ve Meşşai filozoflar) tarafından müteşâbih âyetleri orumlama bir materyal olarak kullanıldı. Oysaki bu mantık, sofistlik muarızını entelektüel tuzaklara düşürmeyi amaçlayan koruma, savunma ve ispat psikolojisine dayalı bir yapıya sahiptir. Kur'ân'ın mantığı ise savunma ve ispata değil, beyan ve hidayete yöneliktir.⁹²⁹ İmân için, aklen kavranabilirliği esas alan akılcılar bu bağlamda metafizik inanç konularınada imân için, bunların aklı şablonlara oturtulmasını zorunlu görürler.⁹³⁰ Bu bağlamda Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki "er-Râsîhûne fi'l-İlm" in imânının makul ve muteber olabilmesi için müteşâbih âyetleri aklederek onlara imân etmeleri gerekir.⁹³¹

⁹²⁴ el-Kettânî, *Cedelu'l-Akl ve'n-Nakl*, s. 578.

⁹²⁵ Dârimî, Sünen, I, 54; Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâmi ve'z-Zenadika*, Mısır, t.y., s. 34.

⁹²⁶ el-Beyhâkî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Şifâ*, Beyrut, 1984, s. 516.

⁹²⁷ el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmu'l-Kelâm*, thk. Sümevh Duğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1994, s. 58.

⁹²⁸ Bkz. İbn Receb, el-Hanbelî el-Hafız, *Fadlu İlmi's-Selef ala İlmi'l-Halef*, thk. Yahya Gazzavi, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1407/1983, s. 40.

⁹²⁹ Kırca, Celal, "Müzakereler", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, III, s. 467-468.

⁹³⁰ el-Kettânî, a.g.e, 578.

⁹³¹ el-Kettânî, a.g.e, 591-594.

Onlara göre metafizik içeriğe sahip olsa da bir âyetin akledilebilir olması aynı zamanda o âyetinin sıhhatinin de bir nişanesidir.⁹³² Akılcılara özellikle de Meşşailere göre Kur'ân'ın tamamı ayrı ayrı bu sıhhat nişanesine muhtaçtır. Onlar bu tavırlarıyla, Kur'ân'ın bütün âyetlerinin ilahî sahihliğinin bir muhbir-i sadıkın ihbarıyla sübût bulduğu gerçeğinin görmezlikten gelirler. Hatta müteşâbih âyetleri bilmede kendilerinin peygamberden daha muktedir olduklarını ima ederler.⁹³³ Böylece özelde tanrıyı genelde bütün gaybî sahayı akla sığacak şekilde determinize ederler. Vahiy ise böyle bir anlayışı indirgemeci olarak değerlendirir.⁹³⁴ Bu indirgeme sonunda, ya mücessime ve müşebbihe ekollerinde olduğu gibi gaybî hakikatleri maddeleştirme⁹³⁵ ya da bu hakikatleri maddeleştirmeden aşırı tenzihçi bir metodla, gaibi şahide hamletmek suretiyle te'vîl etmek gibi iki uç görüş oluşmuştur. Bu bağlamda kürsü (maddi değil) manevi bir yönetim merkezi⁹³⁶ olarak kabul edilmiş, yedullah, vechullah ve istivâ gibi müteşâbih ifadeler de delalet ettikleri metafizik keyfiyetleri yok sayılarak aklî bir te'vîlle güç, zat ve yönetim kudreti olarak yorumlanmıştır.⁹³⁷ Söz konusu yorum ve görüşlere kabir azabının inkârı, cennet ve cehennem şu anda yaratılmamış olduğu, ölüm meleşinin inkârı gibi pek çok misal verebiliriz.⁹³⁸ İlimde rüsûh sahiplerinin müteşâbih âyetleri bileceğini iddia eden Mu'tezile de⁹³⁹ müteşâbih âyetlerin anlaşılmasının Kur'ân'ın açık bir kitap olduğu ilkesiyle bağdaşmayacağını söyler.⁹⁴⁰ Bu sebeple de söz konusu âyetteki 'vav'ı başlangıç değil, atıf vavı olarak görür.⁹⁴¹ Oysaki "er-Râsihûne fi'l-ilm" ifadesi "illallah" ifadesine atıf olarak görülürse "yekûlûne" diye başlayan cümlede bir fail eksikliği ya da belirsizliği durumu ortaya çıkar. Rüsûh sahibi âlimlerin müteşâbihi anlayabileceğini iddia eden Mu'tezile'ye göre istivâ⁹⁴² hâkimiyeti, vechullah⁹⁴³ Allah'ın zatını, aynullah⁹⁴⁴ Allah'ın ilmini, Allah'ın her an insanla beraber olması⁹⁴⁵

⁹³² el-Kettânî, a.g.e, 564.

⁹³³ el-Kettânî, a.g.e, 583-584.

⁹³⁴ Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 32.

⁹³⁵ en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 111.

⁹³⁶ en-Neşşâr, a.g.e, II, 114

⁹³⁷ Malatî, *et-Tenbih*, 113.

⁹³⁸ Malatî, *et-Tenbih*, 116.

⁹³⁹ Kâdı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 15-16.

⁹⁴⁰ a.g.m., a.g.e, s. 16.

⁹⁴¹ Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988, s. 62; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 413.

⁹⁴² A'râf 7/54.

⁹⁴³ Kasas 28/88.

⁹⁴⁴ Tâhâ 20/39.

⁹⁴⁵ Hadîd 57/4.

ise zatîlik bakımından değil, himaye ve koruma bakımından bir birlikteliği ifade eder.⁹⁴⁶ Müteşâbih âyetler konusunda aynı akılcı yaklaşım 18. yy'ın ikinci yarısından itibaren başlayan son dönem akılcılıkta da aynen görülür.⁹⁴⁷

Görüldüğü üzere Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyeti geniş bir düşünce yelpazesinin değişik yön ve yollardan kendisine çıktığı bir ana meydan gibidir.⁹⁴⁸ Bu meydanın kavşak noktası ise söz konusu “vav”ın başlangıç mı yoksa atıf “vav”ı mı olduğu meselesidir. Bu ‘vav’ın başlangıç vavı olduğunun en önemli delili âyetin siyak-sibakına anlamını veren sebab-i nüzûludur. Necranlı Ehl-i kitabın metafizik konularda özellikle de Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olması hakkındaki soruları üzerine söz konusu âyet inmiştir.⁹⁴⁹ Bu âyetin, Yahudilerin hurûf-u mukattalar hakkındaki soruları üzerine indiğine ilişkin rivâyetler de vardır.⁹⁵⁰

Tefsîr Usûlüyle ilgili eserlere bakıldığında Kur'ân'ın âyetlerinin bilinebilirlik yönünden dört kısımda mütalaa edildiğini görürüz. Buna göre herkesin, dil bilgileri sebebiyle yalnız Arapların, muhakkik âlimlerin ve yalnızca Allah'ın bilebileceği âyetler vardır.⁹⁵¹ Kıyâmet alametleri ve ondan sonraki âlemin keyfiyeti tekevvün biçimi, kıyametin vakti, hurûf-u mukattalar gibi müteşâbihleri herhangi bir beşerin bilmesi imkânsızdır.⁹⁵² Gaybî alanı işaret eden müteşâbih âyetlerin dışındaki âyetleri insanlar akılları, ilim ve tefekkürleri oranında idrâk ederler. Hz. Peygamberin Hz. Ali ve İbn Abbas için “Allah'ım ona te'vîli öğret” duasındaki te'vîl de bu alanla ilgili derunî bir anlayış kabiliyetini ifade eder.⁹⁵³ Daha doğrusu te'vîlin tefsir ve beyana tekabül eden kısmına işaret eder. Çünkü Hz. Peygamber müteşâbih âyetlere tâbi olanları zemmetmiş⁹⁵⁴ ve örneğin ‘Allah'ın zatı ve kader üzerinde düşünülmesini ve konuşulmasını’ yasaklamıştır.⁹⁵⁵ Onun bu tavrı, meleklere dişilik atfeden müşrikleri

⁹⁴⁶ Kâdı Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1965, s. 600 vd.; er-Ressi, Kasım b. İbrahim İsmail, *Kitâbu Usûli'l-Adli ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammârâ, Dâru'l-Hilal, Kahire, 1971, I, 105.

⁹⁴⁷ Baljon, a.g.e, 68–73.

⁹⁴⁸ Kılıç, Sadık, “Kur'ân'ı Kerîm'in Işığında Tefekkürün Boyutları”, *İlim-Sanat*, Ocak-Şubat, 1987, sy. 11, s. 62.

⁹⁴⁹ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, II, 6.

⁹⁵⁰ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, III, 177.

⁹⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 188–190; Suyûtî, a.g.e, II, 7.

⁹⁵² Suyûtî, *el-İtkân*, II, 5.

⁹⁵³ Âlusî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 85. ayrc. bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, I, 266, 268, 314; İbn Mâce, *Sünen*, *Mukaddime*, II.

⁹⁵⁴ Buhârî, *Tefsîru Âl-i İmrân*, I; Müslim, *İlim*, I; Ebû Dâvûd, H. No: 4598; Tirmizî, H. No: 2993.

⁹⁵⁵ Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, I, 132; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, I, 311; Tirmizî, *Kader*, I.

“Onlar meleklerin yaratılışına şahit mi oldular?”⁹⁵⁶ diye azarlayan ve salt akli tefekkürle gaybî hakikatleri tespit etmeyi kerih gören Kur’ân’ın tavrıyla da uyumludur. Çünkü insan ‘mâ ba’de’t-tabâ’da vahiy olmadan bir hiçtir.⁹⁵⁷ Vahiy bu alanda bilgi verdiğiğinde ise bunu ya oldukça az ve sınırlı tutmuştur⁹⁵⁸ ya da oldukça kapalı bir üslupla müteşâbih olarak (tekevvün biçimini ve keyfiyetini değil) gaybî olayların ve varlıkların mevcudiyetlerini ihbar ve ifade etmiştir.

Bu sebeple gaybî (metafizik) hakikatler konusunda müteşâbih, güneş karşısında göz için koruyucu güneş gözlüğü gibi akla giydirilmiş koruyucu bir zırhtır. Çünkü bu âyetlerin ihtiva ettiği olay ve varlıkların ontolojik keyfiyetleri fevka’l-akl bir mahiyete sahiptir. Zaten vahiy de bu mahiyet ve keyfiyetleri değil, söz konusu olay ve varlıkların mevcudiyetini insana bildirmeyi amaçlamıştır. Hızır-Musa kıssasında; Musa’nın beraber yolculuk talebine Hızır’ın “Hafsalanın alamayacağı şeye nasıl dayanabilirsin?”⁹⁵⁹ demesi ve Hz. Musa’nın yolculuk esnasında şahadet âleminde cereyan eden olayların akıl üstü hikmetlerini bilememesi ve tahammül edememesi beşerî aklın istidadı konusunda önemli ip uçlarına sahiptir.⁹⁶⁰ Bu sebeple insan vahyin irşadı olmadan dünyevi hikmetleri dahi kavramaktan acizken müteşâbihâtı akılla kavrama ve tasavvur etme iddiası akılcı bir mitolojiden öte geçmeyen bir hurafedir. Aklın haddini aşarak bu konularda söz söylemesi küçük bir evde aydınlatan kandilin büyük bir çölde hiçleşmesi gibidir.⁹⁶¹ Bu sonsuz çölü akıl, kendi öz ışığını kaybetmeden ancak vahye tabi olup ona imân ederek aşar. Bu sebeple Kur’ân, zanla sağlam bilginin arasını ayırdığı gibi⁹⁶² sağlıklı düşüncenin ürünüyle hayalin arasını da ayırır.⁹⁶³ Metafizik konuları düşünmek ise Kur’ân’ın ifadesiyle gabya taş atmaktır.⁹⁶⁴ Dolayısıyla gayba imân antik çağ ve skolâstik öğretilerindeki lahutî vasfını kaybetmiş dogmaların oluşturduğu akide sistemi karşısında akli susturmak değil, akıl üstü sahanın ağırlığının altında ezilip sapmadan akli kurtarma faaliyetidir. Üstelik Kur’an’da akli aktiviteye kapalı bu alana ek olarak,

⁹⁵⁶ Zuhruf 43/19.

⁹⁵⁷ en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 64.

⁹⁵⁸ İsrâ 17/81.

⁹⁵⁹ Kehf 18/67–68.

⁹⁶⁰ Bkz. Kehf 18/70–82.

⁹⁶¹ Ömer Mahir Alper, “İbn Kemâl’in Risâle fi Beyâni’l-Akl’i”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, yıl: 1999, s. 250.

⁹⁶² Nisâ 4/157, En’âm 6/116, 148, Yûnus 10/36, 66, Câsiye 45/24.

⁹⁶³ Bakara 2/119, Nisâ 4/123.

⁹⁶⁴ Kehf 18/21, Âl-i İmrân 3/154.

tehlike oluşturacak her türlü rölativizmi imkânsız kılacak, itikâd, ahlâk ve amel için son dererce önemli muhkem âyetler vardır.⁹⁶⁵

Müteşâbih âyetlerin şüphe ve saldırı malzemesine dönüşmesi sebebiyle bu âyetleri teccîm ve teşbîhe düşmeden Kur'ân ve şer-i şerifin ruhuna uygun bir şekilde yorumlamak zorunlu ve kaçınılmaz olmuştur.⁹⁶⁶ Ancak söz konusu âyetlere psiko-sosyal saiklerle getirilen yorumlar, âyetlerin işaret ettiği gaybî anlamların vukuuna halel getirmez. Örneğin; Allah'ın hem elinin olduğunu hem de Allah'ın yaratılmışlardan hiçbirine benzemediğini düşünürsek, “yedullah” bizim için, keyfiyetini ancak Allah'ın bilebileceği bir şekilde müteşâbihtir.⁹⁶⁷ Her ne kadar te'vîl edilse de metafizik bir mevcudiyetinin olmadığı anlamına gelmez. Tüm yeryüzünün kıyamet günü Allah'ın avucunda, göklerin de sağ elinde olacağını ifade eden âyetle ilgili⁹⁶⁸ Hz. Peygamberin, bu olayın aynen gerçekleşeceğini el işaretleriyle ima ettiği de⁹⁶⁹ bu hakikati destekler. Bu bağlamda yed, vech, ayn gibi Allah'a izafe edilmiş ifadelerdeki teşabühü –örneğin yed'e güç, veche zat, ayna görme ve gözetme anlamı vererek– te'vîl edip kaldırmak mümkün ve dahi söz konusu provakatif saldırılar sebebiyle de elzendir. Ancak Allah'ın zat ve sıfatlarını, cenneti ve nimetleniş biçimini, cehennemi ve azap görüş şeklini, ba'sı, melekleri, ruhu vb. müteşâbihleri ihtiva eden âyetlerdeki kapalılık ve özellikle yukarıda ifade ettiğimiz âyette ifade edilen teşabühî manzara te'vîli bilinemez bir konum arz etmektedir. Bu sebeple müteşâbih âyetlere, ihtiyat ve himaye gayesiyle de olsa –getirilen yorumu âyetin hakiki anlamı ve tek te'vîli kabul etmek lafızların ihtiva ettiği lahutî metafizik tabloyu ve sırlı bağlamı dünyevileştirmeye ve sıradanlaştırmaya neden olacak riskli bir yaklaşımdır.

⁹⁶⁵ Aydın, Mehmet S., “İslâmî Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *II, Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 1997, s. 112.

⁹⁶⁶ Özellikle İbn Hanbel'in yorumları için bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 79.

⁹⁶⁷ er-Râzî, Fahreddin, *Esâsu 't-Takdîs*, thk. Ahmet Hicâzî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986/1406, s. 220–221. ayrc. bkz. Duman, Zeki, “Müzakereler”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, III, Ensar Nşr., İstanbul, 2002, s. 467–468.

⁹⁶⁸ Zümer 39/67.

⁹⁶⁹ Müslim, *Münafikûn*, 23; İbn Hanbel, II, 324; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13. Hz. Peygamberin “Biz o gün gökleri kitap sahifesi gibi düzleriz.” Enbiyâ 21/104 âyetiyle ilgili benzer beyanı için bkz. Buhârî, *Tevhîd*, 6.

5) Sahâbenin Konumunu Dikkate Alma

Hız. Peygamber icmalî, ihtisarî ve ilkesel olan Kur'ân'ı; tebliğ, tebyin, ta'lim ve tezkiye misyonuyla hayatıyete dönüştürmüş ve bir toplum inşa etmiştir. Bu sebeple Hız. Peygamberin sünneti İslâm toplumunun kurucu ilkesidir. Yoğurdun sütü mayaladığı gibi vahiy, öncelikle kalbine indiği peygamberde nebevî bir şahsiyet inşa etmiştir. Bu bağlamda özelde Hız. Peygamber genelde ise onun yetiştirdiği ashâbı, Kur'ân'ın oluşturmak istediği en ideal insan ve toplum modelini ifade ederler.

Kur'ân'ın neredeyse çeyrek asırlık uzun bir nüzûl sürecine serpiştirilerek yaşamsal kalıplarda tebellür etmesi ve ashâbın bu nüzûlün hem muhatapları hem de şahitleri olmaları sebebiyle vahyin arka planına ve küllî örgüsüne olan vukufiyetleri, tarihin muahhar dönemlerinde asla elde edilemeyecek bir özerkliği onlara kazandırmıştır. Hız. Peygamberin ve vahyin irşat ve denetiminde mevcudiyet bulan bu sosyal mimarinin, nüzûl atmosferi içinde vahiy ve Hız. Peygamberle organik diyalogları sonucu elde ettikleri, Kur'ân'ı anlama ve yaşama felsefeleri sonraki nesiller için örnektir ve bağlayıcı bir yapıya sahiptir.⁹⁷⁰ Çünkü onlar hem lafız ve manaya hem de nüzûlün sebep ve bağlamına tam anlamıyla vakıftılar.⁹⁷¹ Bu sebeple Kur'ân'ı doğru anlama ve yaşama konusunda onlarla diğer nesiller arasındaki fark, bir olayın görüp yaşayanlarıyla sadece duyanları arsasındaki fark gibidir. Nüzûl sürecindeki problemlere, vahyin çözümlerine ve vahyin gelmediği zamanlarda da Hız. Peygamberin içtihat mantığına şahitlik etmeleri, onlarda hem vahyin hem de Hız. Peygamberin tasvibine mazhar olmuş bir anlama ve itaat bilincini inşa etmiştir. Bu bağlamda Hız. Peygamber Yemen'e vali olarak gönderdiği Mu'âz b. Cebel'e karşılaşacağı sorunları nasıl çözeceğinin sormuş, o da özellikle Kur'ân ve sünnetle bu problemleri çözeceğini eğer çözümü bu ikisinde bulamazsa (Kur'ân ve sünnetin oluşturduğu) reyi ile meseleye çare arayacağını söyleyince⁹⁷² Hız. Peygamber memnuniyetini izhar etmiş ve Allah'a şükretmiştir.⁹⁷³ Yine Hız. Peygamber müteaddid defalar ashâbının dini anlama ve yaşama konusunda en başarılı nesil

⁹⁷⁰ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Katar, 1978, II, 1352; İbn Kayyim el-Cevzîyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, Kahire, 1955, IV, 148–149.

⁹⁷¹ Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Beyrut, 1990, V, 379.

⁹⁷² Tirmizî, *Ahkâm*, 3; Ebû Dâvûd, *Akdiye*, 11; İbn Hanbel, I, 37.

⁹⁷³ Benzer örnekler için bkz. Buhârî, *İlim*, 39; Müslim, *Vesâya*, 20; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 31; Tirmizî, *Nikâh*, 44, *Ahkâm*, 51, *İ'tisâm*, 1. ayrc. bkz. Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Kahire, 1952, s. 52.

olduğunu,⁹⁷⁴ sonraki nesiller için yıldızlar gibi yol gösterdiklerini⁹⁷⁵ ifade etmesi ve bu bağlamda varid olmuş sayısız hadisler⁹⁷⁶ Hz. Peygamberin en büyük eseri olan ashâbın Kur’ân ve sünnetin doğru anlaşılması ve yaşanmasında oldukça önemli bir prototip olduğunu ifade eder. Hz. Peygamberin söz konusu hadisleri, özelde Ensar ve Muhacirden⁹⁷⁷ genelde de tüm ashaptan razı olduğunu bildiren Kur’ân’ın ifadeleriyle de uyumludur.⁹⁷⁸ Bu bağlamda sünnet Kur’ân’ın, ashâb-ı kiram da sünnetin mücessem ve müşahhas açılımı ve en orijinal pratiğidir. Hz. Peygamberin, Kur’ân ve sünneti batıl bir usulle anlama ve yaşamayla düşülecek bid’at batağına karşı ümmetini sürekli uyarması,⁹⁷⁹ bid’atten en önemli kurtuluş yolunu Kur’ân’ın en doğru anlama ve yaşam biçimi olan sünnete ve sahâbenin yoluna tabi olmaya bağlaması⁹⁸⁰ ve bu yoldan sapışın sırat-ı müstakimden kopup şeytana tabi olmayla aynı anlamı taşıdığını ifade etmesi,⁹⁸¹ sahâbenin Kur’ân’ı doğru anlama ve yaşamanın ilâhî projesi olan sünnetin en mücessem hali ve simgesi olduklarını vurgulaması bakımından oldukça önemlidir. Öyleki Kur’ân’ı doğru anlama ve yaşama nasıl ki sünnetle kaim ise Kur’ân ve sünnetin en doğru anlam ve yaşam özüne ulaşma da, sahâbe neslinde tecelli etmiş olan yaşayan sünneti dikkate almaya bağlıdır. Bu bağlamda Kur’ân, doğru bir kulluğun ve cenneti kazanıp cehennemden kurtulmanın metodunu verirken sünnete tabi olmayı, “mü’minlerin yolu” dediği ashâba tabi olmayla birlikte zikreder.⁹⁸² Bu açıdan sahâbenin Kur’ân’ı ve sünneti anlama, yorumlama ve yaşama bakımından konumu bir nehrin menbaındaki saflığını, duruluğunu ve orijinalliğini ifade eder.

Akılcı yorumların en çok tecelli ettiği müteşâbih ve gaybî konuları ihtiva eden âyetler karşısında ashâbın aklî tasavvur ve tefekkürü değil, imân ve teslimiyeti

⁹⁷⁴ Bkz. Buhârî, Şehadât, 9, Fedâilu’l-Ashâb, 1, Rikak, 7, Eymân, 27, Cihâd, 76, Menâkıb, 25; Müslim, Fedâilu’s-Sahâbe, 214–215, 221; Nesâî, Eymân 29; Ebû Dâvûd, H. No: 4657–4658; Tirmizî, H. No: 2221–2222, 3858, 3861, 3862.

⁹⁷⁵ Müslim, Fedâilu’s-Sahâbe, 207; Tirmizî, H. No: 3865.

⁹⁷⁶ Bu konuda derlenmiş rivayet koleksiyonu için bkz. Rudânî, *Cem’ul-Fevâid*, V, 88–217.

⁹⁷⁷ Tevbe 9/100.

⁹⁷⁸ Bkz. Tevbe 9/88.

⁹⁷⁹ Mâlik, Muvatta, Kader 3; Tirmizî, H. No: 3788, 2676, 2664; Ebû Dâvûd, H. No: 4604; İbn Hanbel, IV, 131; II, 367, 483. ayrc. bkz. Buhârî, Edep 70, İ’tisâm 3, 20, Mevâkât 7, Sulh 5; Müslim, Akdiye 17–18; Heysemî, *Mecma’*, I, 88, 129, 169, 172.

⁹⁸⁰ Tirmizî, H. No: 2641.

⁹⁸¹ İbn Hanbel, I, 435, 465; Dârimî, I, 67; Hâkim, Müstedrek, II, 318; Tayâlisî, Müsned, H. No: 244; İbn Hibbân, H. No: 6–7.

⁹⁸² Nisâ 4/115. ayrc. bkz. Elmalılı, a.g.e., III, 1465, 1466; Şa’bân, Zekiyyüddin, *Fıkıh Usûlü*, s. 110.

öncelemeleri de oldukça önemlidir.⁹⁸³ Bu bağlamda onlar ahkâm ihtiva eden âyetlerle ilgili sorular sormalarına ve hatta bu nedenle pek çok âyet de inmesine rağmen fevka'l-akl konularında imânı ve teslimiyeti tercih etmeleri akıl-vahiy arasındaki en meşru ve ideal bir ilişkinin ürünüdür.⁹⁸⁴ Onların, akılcılığın ve mezhebî tefrikanın suistimal ettiği yedullah⁹⁸⁵ kabzatullah⁹⁸⁶ nefsullah⁹⁸⁷ gibi pek çok konuda te'vîli de ta'tili de terk edip hakiki te'vîli Allah'ın ilmine havale etmeleri oldukça önemlidir.⁹⁸⁸ Çünkü onlar gaybî bir hakikati ifade etmesine rağmen yedullaha kudret anlamını vererek aklî bir yorum yaptıklarında âyetin akıl üstü metafizik boyutunu iptal edeceklerinin⁹⁸⁹ ve kendi sahasının dışında akli suistimal etmiş olacaklarının⁹⁹⁰ farkındaydılar. Vahiy ve sünnetin inşa ettiği, madde ile manayı, akıl ile nakli, ruh ile bedeni ve dünya ile ahireti dengeleyen bu atmosferden uzaklaşıldıkça Kur'ân, her okuyucunun kendi sübjektif ve salt bireysel perspektifine göre tefsir edilmiştir.⁹⁹¹ Hicri I. yy'dan sonraki fikrî kampaşma da bu iklimden uzaklaşılmasıyla doğru orantılıdır. Neredeyse çeyrek asırlık bir dönemde anlam-yaşam dengesinde anlaşılan Kur'ân, bu kampaşmadan itibaren – bir peygamberin kalbine ve böylece bir toplumun bağrına inmiş ve bir yaşam biçiminin kurucu ilkelikliğini yapmış olması göz ardı edilerek– sanki okuyana bir celsede inzal edilmiş tek ciltlik mazruf bir materyal haline dönüştürülmüştür. Böylece yirmi üç yıl boyunca muhatabını evirip çevirerek onu inşa etmiş bir özne olan Kur'ân, muhatabın kendi yaşamına göre indirgenmiştir. Bu andan itibaren her ideoloji kendi etnik, kültürel ve örfî enlem ve boylamına göre Kur'ân'ın anlamını inşa etmeye çalışmıştır. Oysaki yapılması gereken sünnet-i seniyye ile mevcudiyetlerini inşa etmiş bir nesilde tebellür etmiş somut anlamlarla Kur'ân'ı doğru anlayıp bu anlamın rehberliğinde hayatlarını imar etmektir.

⁹⁸³ Şâtibî, el-İ'tisâm, II, 338, Mısır, 1914; İrfan, Abdulhamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esâsları*, çev. M. Said Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1983, s. 139.

⁹⁸⁴ es-Sebbâğ, *Tefsîr Usûlü Araştırmaları*, 303-304.

⁹⁸⁵ Sâd 38/75.

⁹⁸⁶ Zümer 39/67.

⁹⁸⁷ Mâide 5/110, En'âm 6/45, Tâhâ 20/41, Âl-i İmrân 3/28.

⁹⁸⁸ et-Tehâvi, *Şerhu'l-Akideti't-Tehâvi*, el-Mektebetü'l-İslâmi, yy. 1408, s. 239.

⁹⁸⁹ es-Sebbâğ, a.g.e, s. 295.

⁹⁹⁰ Aliyyu'l-Kâri, *Fıkhı Ekber Şerhi*, Mısır, 1905, s. 33.

⁹⁹¹ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., Erzurum, 1995, s. 16–20.

6) İmân İhlâs ve İtaatin Kur'an'ı Anlama Üzerindeki Etkisi

İnsanları doğru yola sevk etmek için indirilmiş olan Kur'an,⁹⁹² insanları, Allah'ı inkâr ve O'na isyandan, O'na imân ve itaate sevk etme konusunda çok önemli bir usûl ortaya koymuştur. O beşerî metinlerin dâhar olduğu sadece akla ya da hislere hitap etme tek düzelîğinden münezze bir şekilde aynı anda hem insanın aklına ve tefekkürüne hem de kalbine ve hiss-i selimine hitap etmektedir.

Bu durum Kur'an'ın, dünya ile ahireti, ölüm ile yaşamı, madde ile manayı, ruh ile bedeni ve akılla kalbi, fitrî yapılarını esas almak suretiyle dengeleyen bir hayat kitabı olmasıyla yakından ilgilidir. Bu bağlamda o, okuyucusu için salt epistemolojik bir metin ve materyal değil, aynı zamanda okuyucusundan kendisine inanmasını (imânı) ve talimatlarına göre amel etmesini (itaati) talep eden kurucu ve yapılandırıcı bir kitaptır. Bu sebeptir ki Kur'an imân ve itaatin hem vahyi hem de hayatı doğru anlama ve anlamlandırma konusundaki etkinliğini önemle vurgular.⁹⁹³ Çünkü imân ve itaat sağlıklı bir düşünüş faaliyetinin en olgun ve mütakâmil evresinde tecelli etmiş bir yöneliş ve boyun büküş faaliyetidir. Bu sebeple de imân ve itaatin erozyona uğraması ve nihayetinde yok olması doğru anlama ve düşünme etkinliğini de kademeli olarak sıfırlar. Bu bağlamda Kur'an aynı şekilde imânsızlık ve itaatsizliğin insanın basiret, feraset ve tefekkür gücünü nasıl tükettiğini önemle vurgular.⁹⁹⁴ Çünkü inkâr ve isyan tefekkürle imânın buluşma noktası olan kalbin mühürlenmesine sebep olan bir faciadır.⁹⁹⁵ Bu aşamadan sonra göz baksa da göremez, kulak duysa da işitemez. Akıl her ne kadar düşünse de fehmedemez.⁹⁹⁶ Böylece insan hayvanlaşır. Belki de daha da aşağılaşır.⁹⁹⁷ Bu anlamda vahyin amacı davranışlar dünyasının mimarı olan kalbi ve akli inşa etmek, onu diriltmektir.⁹⁹⁸ Dolayısıyla insan vahiy karşısında iradesiyle, imânlı ve itaatkâr bir tavır sergilediği takdirde Allah'ın lütfu olan bir fehim ve idrâk enerjisini iktisap eder.⁹⁹⁹ Bunun tam

⁹⁹² İsrâ 17/9. ayrc. bkz. Âl-i İmrân 3/103.

⁹⁹³ Bkz. Hadîd 57/28.

⁹⁹⁴ Bkz. A'râf 7/179, Enfâl 8/65, Tevbe 9/87, Kehf 18/57, En'âm 6/25, Hacc 22/32, 46, Câsiye 45/23, Muhammed 47/16, Bakara 2/171.

⁹⁹⁵ A'râf 7/100.

⁹⁹⁶ Zuhruf 43/40, Yûnus 10/43.

⁹⁹⁷ A'râf 7/179, Furkân 25/44. bb. Bkz. 'Asr 103/1-3, Tîn 85/1-5.

⁹⁹⁸ Enfâl 8/24.

⁹⁹⁹ Hz. Ali'nin Kur'an'ı anlamayı, Allah'tan mülhem bir lütuf olarak tanımlaması için bkz. Buhârî, İlim 39, Cihâd 171, Diyât 31; Tirmizî, H. No: 1412; Nesâî, Kasâme 9.

tersi ise insanın kendi kalbini kendi eliyle kilitlemesi anlamına gelir.¹⁰⁰⁰ Dolayısıyla imân ve itaat akli sınırlayan bir ön yargı değil, tefekküre ontolojik yön ve kimliğini atfeden bir ön bilgidir. Bu sebeple Kur’ân imân edenle etmeyeni kör ile gören gibi değerlendirir.¹⁰⁰¹ Öyleki insan, imân ve itaatle görülenden görülmeyene öyle kesin bir kanaatle ulaşır ki Allah Kur’ân’da bu durumu yakînî imân olarak ifade eder.¹⁰⁰² Yani insan etkin bir imânî yaşama ölüm sonrası bir hayatı daha ölmeden görmüş ve inanmış gibi olur.

Kur’ân, vahyin içeriğinin ancak imânla anlaşılabilirliğinin, bütün peygamberler ve kutsal kitaplarda söz konusu olduğunu ifade eder.¹⁰⁰³ Öyleki Kur’ân’ın, mü’minin imânını münkirin de inkârını arttıran bir kitap olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁰⁴ Bu bağlamda o salt cansız ve nesne olan bir metin değil, okuyucusuyla yapılandırmaya dayalı bir ilişkide okuyucunun fikrî ve itikâdî durumuna göre onu inşa eden özne bir kitaptır. O, bu diyalogik yönü itibariyle adeta bir tüzel kişilik sergiler. İbn Abbas’ın ifadesiyle Kur’ân kendisine imân ve ihlâsla yaklaşmanın felahını, inkâr ve art niyetle yaklaşmanın da fesadını artırır.¹⁰⁰⁵ Bu bağlamda Yüce Allah’ın Kur’ân tilavetine, taşlanmış olan şeytanın şerrinden kendisine sığınma ile başlanmasını emretmesi,¹⁰⁰⁶ tilavet öncesi zihnî ve manevî sistemi adeta arıtarak ilahî sözden müstefit olmaya müsait hale getirme ve hem sözün sahibine sığınma hem de sözü, sahibinin muradına muvafık olarak anlama konusunda sözün sahibinden istimdatta bulunma anlamını taşır. Dolayısıyla Kur’ân’ı doğru anlama, Kur’ân’ı indirenle Kur’ân okuyucusu arasında tesis edilecek imân ve itaate dayalı bir üst ilişki sonucu lütfedilen lahutî bir mazhariyettir.

Hız. Peygamberin İbn Abbas için “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona te’vîli öğret” diye niyazda bulunması¹⁰⁰⁷ ve kendisine Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde geçen ‘er-Râsîhûne fî’l-İlm’in kim olduğu sorulduğunda imân ve itaati önceleyen bir tanım yapması¹⁰⁰⁸ da vahyi doğru anlama konusunda muhatabın taşıdığı itikâd ve

¹⁰⁰⁰ Muhammed 47/23, 24.

¹⁰⁰¹ Bkz. Ra’d 13/16, 19.

¹⁰⁰² Bakara 2/3.

¹⁰⁰³ Bakara 2/121.

¹⁰⁰⁴ Enfâl 8/2.

¹⁰⁰⁵ Âlusî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 7.

¹⁰⁰⁶ Nahl 16/98–99.

¹⁰⁰⁷ Buhârî, Vudû’ 10–17, İlim 17, Fedâilu’l-Ashâb 24, İ’tisâm 1; Tirmizî, H. No: 3824; Müslim, Fedâilus-Sahâbe, 138.

¹⁰⁰⁸ Bkz. Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, VI, 324.

ideolojinin nasıl ve ne denli önemli olduğu ve nasıl olması gerektiğinin en somut göstergelerindendir. Bu bağlamda Abdullah İbn Ömer şunu söyler: “Hayatımda öyle bir zaman yaşadım ki bize Kur’ân’dan önce imân verilirdi. Bu esnada bir sûre Hz. Peygambere iner sonra da biz onun helal ve haramını öğrenirdik. Sonra görüyorum ki sizden bir adama imândan önce Kur’ân veriliyor. Fâtiha sûresini baştan sona okuyor da ne dediğini anlamıyor. Neyi emrettiğini ve neyi yasakladığını fark etmiyor.”¹⁰⁰⁹ Bu bağlamda Kur’ân’ın mütekâmil bir şekilde tam anlamıyla anlaşılmasında, imân ve itaatle tecelli etmiş bir feraset ve idrâk yetisinin etkinliğini kabul etmek zorunluluk arz etmektedir.¹⁰¹⁰ Bu sebeple Kur’ân’ı salt zihnî ve epistemolojik bir materyal olarak görüp salt akli onu anlamada alternatifsiz tek kriter olarak düşünmek esaslı bir hatadan ibarettir. Çünkü Kur’ân, kâinatın ve onun tüm unsurlarının her an Allah’a itaat ve teslimiyet içinde olduğunu ifade ederek¹⁰¹¹ âlemi, insanın önüne bir kulluk numunesi olarak koyar ve imân etmiş bir aklın iktisap edeceği ve ismine ‘furkan’ dediği bir üst yetiden bahseder.¹⁰¹² Bu tavrıyla Kur’ân: Özelde kendisinin merkezde olduğu bir okuma biçimini önceler. Okuyucunun kendisini merkeze koyarak ideolojisini Kur’ân’a tasdiklettiği bir yaklaşım biçimini de öterler. Genelde ise imânlı, itaatkâr ve hürmetkâr bir imânlı okuyuşla imânsız, küstah ve cüretkâr bir oryantalist okuyuşu birbirinden ayırır.

Bu bağlamda Kur’ân’ın ancak etkin bir imânî yaşantıyla anlaşılabilir bir hayat kitabı olduğunu söylemekle ileri gitmiş sayılmayız.¹⁰¹³ Hz. Peygamberin dini tanımlarken Kur’ân’a karşı samimi olmayı da zikretmesi,¹⁰¹⁴ son kertede imânlı ve ihlâslı bir okumayla imânsız ve art niyetli bir okumayı ayırt eder. Anlatan özne olan Kur’ân’la, anlayan özne (ya da nesne) olan insan arasındaki diyalog da ancak bu arı niyet ilişkisiyle tesis edilebilir. Eğer bu niyet fesada uğrarsa Kur’ân’ın anlamı anlayıcıya kapanır ve ilişki tamamen bir monoloğa dönüşür.

Hayat içinde oluşup bir takım ilâhî ilkelerle hayatı imar eden bir kitap, ancak söz konusu ilkelerin gereği olan bir yaşam biçimi içinde anlaşılabilir. Sosyal ilişkiler

¹⁰⁰⁹ Bkz. Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, I, 161.

¹⁰¹⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 465.

¹⁰¹¹ Ra’d 13/15, Fussilet 41/11, Nahl 16/48.

¹⁰¹² “Ey imân edenler eğer müttaki olursanız Allah hakla batılı birbirinden ayırt etmenizi sağlayan bir furkanı size bahşedecek.” Bkz. Enfâl 8/29.

¹⁰¹³ Ali İzzet Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban, nehir Yay., İstanbul, 1989, s. 22; Koçyiğit Talat, *Hadîsçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 122.

¹⁰¹⁴ Bkz. Müslim, İmân 95; Nesâî, Biat 31; Ebû Dâvûd, H. No: 4944.

ağı ve sosyal yapı zemininden soyutlanmış bir metin, sadece teorik zihni fantezileri tatmin edebilir. Bu açıdan itikâdî ilkeleri, ahlâkı, hukuku, kıssaları, emirleri, yasakları, ibretleri tavsiye ve teşvikleri derunî bir insicam içinde mayalanarak bütünleşmiş olan Kur'ân, ani konu değişiklikleriyle sürekli tekrar ve vurgularıyla, korkutmaları ve müjdelemeleriyle hayatın kendisidir. O, insana sunduğu sevinçler, tasalar, üzüntüler, şaşkınlıklar, harikalar, tehditler, terğibler, terhibler, teşvikler ve tebşirlerle okuyucusunun içinde bulunduğu hayat gibi onun gözünün önünde akar durur. Onun derunî insicam ve mesajını anlamak için onun talep ettiği manevi ve maddi yaşam rotasını tutturmak, onu doğru anlamının da mihenk taşıdır. Onun bu aksiyonel boyutunu görmeksizin koltuğa yaslanarak onu anlamaya çalışmak ya hedefi tahakkuk ettirmesi muhal bir gayretkeşlikten öte geçemez¹⁰¹⁵ ya da onu, pozitif bilimsellik içerisinde inceleme anlamına gelir. Böylesine bir inceleme içinse imân ve itaat gerekmez. Hatta artık, onun talep ettiği hayatı yaşayarak vahiyle bütünleşmesi gereken okuyucuyla Kur'ân arasında nesnel bir mesafenin mevcudiyet bulunduğunu da söyleyebiliriz. Bu nesnellik ise hem bir yabancılaşma ve kopuşun hem de okuyucunun kendi öznelliğini vahye tasdikletişinin bir ifadesidir. Bu bağlamda sahâbe neslinin Kur'ân'ın en başarılı ve mütekâmil anlayıcıları olmaları, Kur'ân'ın derunî bütünlüğüne olan vukufiyetleriyle ve Kur'ân'ın talep ettiği imân ve itaate dayalı bir hayatı her şubesiyle kendi hayatlarında inşa etmiş olmalarıyla yakından ilgilidir. Dolayısıyla Kur'ân'ı parçacı bir şekilde bazen onun temel bütünlüğüne zıt manaları ondan çıkaracak şekilde anlamak, Kur'ân'ın talep ettiği bütünsel yaşamın parçalanmışlığına ve tezadına da bir delildir.

İmânın temelde kabul ve teslimiyeti içermesi, bireyin ampirik ve rasyonel yetilerini hiçlemez. Aksine sonluluk, eksiklik ve kuşatılmışlığın verdiği her çeşit kaygı ve tedirginliğin yol açtığı kayganlıktan psikolojik dinginliğe erştirir. İşte Kur'ân'ın insana atfettiği bütünsel ontik kimliğin en kâmil mümessili olan Hz. Peygamber ve terbiye ettiği sahâbe neslinde bu dinginliği görmek mümkündür. Bu bağlamda Kur'ân ve onun mücessem hali olan Hz. Peygamber, her birimizin her bir iradî eylemi aracılığıyla yaşandığından her insan için çağdaştır. Kişiliğe derinlik, yön ve birlik verir. Bu niteliklere sahip bir kişisel yaşam bütünleşmiş demektir. Bu

¹⁰¹⁵ Mevdûdî, Ebû'l-Âla, *Kur'ân'ı Anlamak İçin Temel Prensipler*, çev. Mehmet Söylemez, y.y. 1969, İslâmi Mecmua Kitap Organizasyonu, s. 67. ayrc. bkz. Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi*, çev. Mehmet Çelen-Resul Tosun, Dünya Yay., İstanbul, 1987, II, 28 vd.

kişiliğin bütünleştirici gücü ise imândır. Nihai bir yöneliş olarak imân, bir bireyin toplam kişiliğini ilgilendirir. Bu nedenle de yaşamın bütünleştirici merkezi olarak işlev görür ve insanın kişisel yaşamının bedensel, bilinçaltı, bilinç ve tinsel öğelerini birleştirir. Böylece insan vücudunun her siniri, insan ruhunun her fonksiyonu ve çabası imân eylemine katılır. Bunlar, insan varlığının sürekli birbirleri içinde bulunan boyutlarıdır. Dolayısıyla imân, çevresinden kopuk bir zihin meselesi veya zihne ve bedene zıt olarak bir ruh meselesi olmayıp, aksine bütün kişiliğin nihai anlam ve öneme sahip bir hedefe doğru odaklanmış hareketidir. Bu anlamda imânın kaybedilmesi insan bünyesindeki bütünleştirici merkezin kaybı anlamına gelir ve içinde bulunduğumuz evrenin sonsuz çeşitliliği yanında zihnin içsel hareketleri, kişilik parçalanmasına neden olabilir.¹⁰¹⁶

Sonuç olarak imân ve itaatin hem insanın maddi ve manevi yaşantısının derleyici ve bütünleştirici öznesi hem de Kur'ân'ı doğru anlamının tashih edici ve kurucu ilkesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Kur'ân, imânlı bir okuyucunun âyetler karşısındaki alamet-i farika vasfını zikrederek¹⁰¹⁷ salt epistemolojik bilişle, imânî yönelişi birbirinden ayırır ve akledip bilmelerine rağmen imân etmemeleri sebebiyle Kur'ân'ı anlamamış bir güruhu tel'in eder.¹⁰¹⁸ Onları bakmalarına rağmen görmemekle ve duymalarına rağmen işitmemekle suçlayarak imânsızlıkları sebebiyle sergiledikleri tepkisizliği, ölünün haline benzetir.¹⁰¹⁹ Bu bağlamda imânla desteklenmemiş bir aklediş ve anlama serüveni akîmdir. Çünkü Kur'ân'ı anlamak herhangi bir zihnî faaliyet değildir. Yatay (fiziki ya da şehadet âleminin) bilgiyi gerektirdiği gibi dikey (vahye imânla oluşmuş metafizik) yönelişi de gerektirir.¹⁰²⁰ Bu bilginin anlamaya katkısı ise salt teorik bir desteği değil, pratik bir boyun büküş sürecinin sonunda insanın derunî kişiliğinde oluşmuş bir basireti ve hissî selimi ifade eder. Kur'ân'ın muteber gördüğü akıl ve anlama budur. Vahyin talebi olan bu yaşamdan kopuş, sağlıklı akledişi ve doğru anlamı zayi etmeyle eş anlamlıdır. Çünkü Kur'ân'ı anlamak sadece Kur'ân'a doğru epistemolojik bir zihnî hareketi değil aynı zamanda Kur'ân'dan hayata doğru, imân ve itaatle hayatı inşa edici bir hareketi de

¹⁰¹⁶ Yeşilyurt, a.g.m., s. 127.

¹⁰¹⁷ Bkz. Mâide 5/83.

¹⁰¹⁸ Bkz. Bakara 2/75. ayrc. bkz. A'râf 7/179, Mü'minûn 23/63, Âl-i İmrân 3/7, Tevbe 9/125, Bakara 2/107, En'âm 6/46, Câsiye 45/23, Fussilet 41/5, En'âm 6/25, İsrâ 17/46.

¹⁰¹⁹ Bkz Rûm 30/52, Fâtır 35/22.

¹⁰²⁰ Kutluer, "Hikmet" md., T.D.V. *İslam Ansiklopedisi.*, s. 68.

gerektirir.¹⁰²¹ Dolayısıyla Kur'ân'ın özgün bir yaşamla anlaşılması meselesini salt zihnî bir faaliyete indirgemek ve onu yaşamın kurucu özneliğinden epistemolojik bir kitaba dönüştürmek durumunda, Kur'ân bir kenarda kalır ve onun hakkındaki söylem kendi içinde devinir durur.

C) KUR'ÂN'I DOĞRU ANLAMAMANIN ÖNÜNDEKİ ENGELLER

Müteşâbih faktörünün Kur'ân'ı anlamadaki konumu ile ilgili bölümde değindiğimiz gibi te'vîl; sözün ifade ettiği anlamın vaki olmasıdır.¹⁰²² Kur'ân'da on beş yerde on yedi defa geçen bu kelime, vuku bulma ve sonuç verme anlamında kullanılır.¹⁰²³

Sahâbe döneminin sonlarına doğru başlayan fikrî kamplaşma ve her ideolojinin meşruiyet temellerini Kur'ân'a dayandırmak için, onun âyetlerini lafzî anlamın dışında mecazî bir bağlamdan değerlendirerek yorumlamaları ve bunu te'vîl olarak ifade etmeleriyle¹⁰²⁴ bu kelime, akıl ile kavramak, yorum ve değerlendirmeye tabi tutmak anlamlarında da kullanılmaya başlandı.¹⁰²⁵ Böylece Kur'ân'ın lafzî anlamı, her ideolojin ve fırkanın kendi hedefleri doğrultusundan sübjektif-rasyonel bağlamda anlaşılmaya başlandı. Oysaki insanlara indirileni onlara açıklamak için gönderilen Hz. Peygamberin yaşamı ve onun eğittiği sahâbenin hayatı, Kur'ân âyetlerinin objektif ve meşru açıklamaları olarak onun anlamını belirlemiştir.¹⁰²⁶ Bu bağlamda Hz. Peygamber ve ashâbının açıklayıcı (müfessir) söz ve fiillerini, nüzûlün sebeplerini ve bağlamını dikkate almadan yapılan her yorum Kur'ân'ın âyetlerine, Allah'ın onlara yüklediği anlamın dışında bir manayı atfetmeyi de beraberinde getirir.

Çünkü beşer akli sayısız, bağımlı ve öznel olup¹⁰²⁷ içinde bulunduğu toplumun kozmolojik ve ontolojik enlem ve boylamı içinde mahpustur.¹⁰²⁸ Başka bir ifadeyle

¹⁰²¹ Bkz. Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yay., İstanbul, 1995, s. 125.

¹⁰²² İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmet b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, 1991, I, 162.

¹⁰²³ Işıcık, Yûsuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vîl*, Konya, 1997, s. 21.

¹⁰²⁴ Karmış, Orhan, *Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1975, 35–42.

¹⁰²⁵ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 280–287; İbn Salim, İbrahim b. Hasan, *Kadiyyetu't-Te'vîl fi'l-Kur'ân'il-Kerîm Beyne'l-Gulati ve'l-Mu'tedilîn*, Beyrut, 1993, s. 35–36.

¹⁰²⁶ Kırca, Celal, "İmâm Mâturidî'ye Göre Tefsîr ve Te'vîl Kavramları", *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul, 1996, s. 176.

¹⁰²⁷ Kılıç, Sadık, "Dil ve İnanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", *Kur'ân ve Dil Sempozyumu Bildirileri*, Van, 2001, s. 100.

¹⁰²⁸ Birand, Kamran, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlam*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1960, s. 35 vd.

kitleysel aklın bir ürünü veya parçası olan cüz'i (ferdî) akıl, kitleysel-konjonktürel akılla büyük oranda örtüşür.¹⁰²⁹ Bu sebeple aklın davranışlar dünyasını ve tarihi yapılandırdığı kadar tarih ve davranışlar dünyası da akli yapılandırır. Öyleki tarihin aklın ürünü olduğundan çok, aklın tarihin ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Yani felsefe ve filozoflar, çağı nasıl etkilemişlerse çağdan da öyle ve daha fazla etkilenmişlerdir.¹⁰³⁰ Öyleki ilkel toplumların mitolojik karakterli varlık anlayışlarıyla, okültist özellikler taşıyan bilgi metotları arasında yakın bir ilişki vardır. Bu bağlamda Aristo'nun ortaya attığı ay üstü âlem tasavvuru ya da Batlamyus'la Ptolemaios'un kozmolojik tasavvurları, orta çağdaki sihir, tılsım ve kehanete dayalı okültist yaklaşımlarla örtüşmektedir.¹⁰³¹ Orta çağın canlı bir organizma şeklinde düşünülen bu kozmoloji tasavvuru yerini, aydınlanma döneminin tabiat bilimcilerinin ortaya attığı güneş merkezli bir kozmolojiye bırakmış ve böylece orta çağın animist tabiat anlayışı yerini mekanist doğa felsefesine bırakmıştır. Bu kozmolojik değişimle artık tabiat olaylarının arasındaki ilişkiler ruhsal değil, matematiksel olarak ifade edilmeye başlandı. Bu determinist anlayış, bütün doğa olaylarının, hareket halindeki madde parçacıklarının birbirlerini birebir etkilemesi ile meydana geldiğini söyleyen mekanizmi doğurmuş, bu aşamadan itibaren August Comte insan davranışları dâhil evrendeki bütün olayları fiziksel nedenlere dayayarak pozitivizmi inşa etmiştir. Görüldüğü üzere akıl ve akımlarla bunların içinde neşv-ü nema bulduğu toplumların varlık telakkileri ve bilgi türleri arasında birbirinin yapılandırmaya dayalı helezonik ve döngüsel bir ilişki vardır.¹⁰³²

Öte yandan insanın Kur'ân'da vasfedilen özelliklerine baktığımızda onun pek çok zafiyet ve özürle muallel olduğunu görürüz. Kur'ân'ın ifadesiyle “zayıf yaratışlı” olan insan¹⁰³³ huysuz,¹⁰³⁴ mal¹⁰³⁵ ve şehvet düşkünü,¹⁰³⁶ aceleci oluşu sebebiyle

¹⁰²⁹ Câbirî, Muhammed Abid, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2000, s. 72.

¹⁰³⁰ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Ara Yay., İstanbul, 1992, s. 64.

¹⁰³¹ Hegel, George, Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Verso Yay., İstanbul, 1991, s. 88.

¹⁰³² Çelebi, İlyas, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 51–55.

¹⁰³³ Nisâ 4/28, İsrâ 17/11, Enbiyâ 21/37.

¹⁰³⁴ Meâric 70/15–21.

¹⁰³⁵ Âdiyât 100/8, Fecr 89/20, Kiyâme 75/20–21, A'lâ 87/16–17, Enfâl 8/67, Tevbe 9/38, Tâhâ 20/131, Hicr 15/88, Kehf 18/46, Âl-i İmrân 3/196–197.

¹⁰³⁶ Âl-i İmrân 3/14, Nisâ 4/27, Meryem 19/59, A'râf 7/81, Neml 27/55.

“âcile” olarak isimlendirilen, dünyaya meyyal,¹⁰³⁷ cimri,¹⁰³⁸ nankör,¹⁰³⁹ zalim-
cahil,¹⁰⁴⁰ unutkan¹⁰⁴¹ ve tartışmacı¹⁰⁴² bir yapıya sahiptir. Öte yandan Kur’ân, insanın
bir yandan şeytan¹⁰⁴³ –ki şeytan ilk rasyonel yorumu yaparak akıyla ilk sapan olarak
Allah tarafından örneklendirilir–¹⁰⁴⁴ ve nefis¹⁰⁴⁵ öte yandan da dünya hayatının
cazibe ve yanıltıcılığının tahakkümünde kaldığını ifade eder.¹⁰⁴⁶ “Yani insan
epistemik açıdan yanılabilen bir varlıktır. İnsan bilgisi dikey anlamda doğrulukla
özdeş değildir, İnsanın doğruluk konusundaki epistemik erişimi her zaman isabetli
olmayabilir; dolayısıyla bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığı insanın onun doğru veya
yanlış olduğunu bilmesinden / tanimasından bağımsız bir olgudur. Yani, insan bilgisi
doğruluğa, ontolojik anlamda kaynaklık etmez, aksine onu sadece keşfeder. İnsan
bilgisi yatay anlamda da doğrulukla özdeş değildir: İnsanın epistemik olarak erişim
sağlayabildiği doğruların kümesiyle gerçekte doğru olan veya ideal bağlamda
bilinebilecek doğrulukların kümesi arasında birebir bir örtüşümden söz edilemez.
İnsan bilgisini aşan, onun kuşatamadığı doğruluklar her zaman söz konusudur.
Öyleyse doğruluğun insan bilgisiyle özdeşleştirilemeyeceğini; bir başka deyişle,
hakikatin ölçüsünün insan bilgisi olmadığını söyleyebiliriz.”¹⁰⁴⁷

Aynı şekilde insanın taklit ve zannın etkisinde kalma vasfı da Kur’ân
tarafından zikredilir.¹⁰⁴⁸ Böylece insanın güzeli kötü, kötüyü güzel görme şeklinde

¹⁰³⁷ Kıyâme 75/20–21, İnsan 76/27, İsrâ 17/18–19, Kehf 18/46, Yûnus 10/50–51, Ra’d 13/6, Hacc
22/47, Şu’arâ 26/204, Ankebût 29/53–54, Sâffât 37/176, Şûrâ 42/18, Zâriyat 51/59.

¹⁰³⁸ İsrâ 17/100, Nisâ 4/125, Âl-i İmrân 3/180, Muhammed 47/38, Tevbe 9/176, Hadîd 57/24, Leyl
92/8, İsrâ 17/19, Mücâdele 58/9, Teğâbun 64/16, Ahzâb 33/19, Furkân 25/67, Nisâ 4/37.

¹⁰³⁹ İsrâ 17/67, Zuhruf 43/15, Abese 80/17, Yûnus 10/12, İbrâhîm 14/34, İsrâ 17/28, 89, 99, Hacc
22/38–66, Lokmân 31/32, Fâtır 35/36, Zümer 39/8, Şûrâ 42/48, Fussilet 41/49, 51, Zuhruf 43/15,
İnsan 76/3, 23, Fecr 89/15–16, Âdiyat 100/6.

¹⁰⁴⁰ Ahzâb 33/72, İbrâhîm 14/32–34, Yûnus 10/44, Ankebût 29/40, Bakara 2/57, Âl-i İmrân 3/117,
A’râf 7/9, 160–162, 177, Tevbe 9/70, Nahl 16/33, 118, Rûm 30/9, Zümer 39/64, Bakara 2/67,
En’âm 6/35, 111, Hûd 11/46, Yûsuf 12/33, Kasas 28/55, A’râf 7/199.

¹⁰⁴¹ Bakara 2/286, Zümer 39/8, Haşr 59/19, Secde 32/14.

¹⁰⁴² Kehf 18/54, Zuhruf 43/58, Mü’min 40/35, 65, Bakara 2/258.

¹⁰⁴³ Mâide 5/27, 31, A’râf 7/22, Yûsuf 12/5, Fâtır 35/6, Mücâdele 58/19, Sâd 38/82–83, Bakara 2/36,
A’râf 7/20, 22, 27, Nisâ 4/119, Nûr 24/21, İbrâhîm 14/22. ayrc. bkz. Hicr 15/39, 40, Sâd 38/82–
83.

¹⁰⁴⁴ Neml 27/24, En’âm 6/43, Ankebût 29/38, A’râf 7/30, 16–17, Kehf 18/104, Sebe’ 34/20–21.

¹⁰⁴⁵ Mâide 5/30, Yûsuf 12/53, 83, Tâhâ 20/96, En’âm 6/32, Muhammed 47/36, Ankebût 29/64, Hadîd
57/20, Âl-i İmrân 3/14.

¹⁰⁴⁶ Nisâ 4/27, Nahl 16/117, A’râf 7/169, İsrâ 17/18, Fâtır 35/5, A’râf 7/151, Lokmân 31/3, Câsiye
45/37, En’âm 6/70, 130, Câsiye 45/35, En’âm 6/70, 130.

¹⁰⁴⁷ Reçber, Mehmet Sait, “İslam Metafiziği: Kavramsal Bir Çerçeve”, *Ana Konulara
Yeni Yaklaşımlar* D.İ.B. Yay. İstanbul, 2007, s.107.

¹⁰⁴⁸ Bkz. Bakara 2/170, En’âm 6/28, Necm 53/28.

sapmasının kaçınılmazlığı da aynı şekilde vurgulanır.¹⁰⁴⁹ Öyleki insan, bu sapmanın sonucu nefsinin ve hevâ-u hevesini “rabb” edinir.¹⁰⁵⁰ Bu durum ise akletme, anlama, fehmetme, düşünme ve basiretlenme yetilerinin tamamının kaybedilmesine yani kalbin mühürlenmesine neden olur.¹⁰⁵¹ Bu sebeple insan hem fiziki (kültürel, konjonktürel) hem de fitrî (psişik) pek çok saikin etkisiyle sınırlı ve etkilenen bir varlıktır. Öyleki mutlak, objektif ve vahye müstağni bir aklî iktidarı ortaya koyabilmesi imkân ve ihtimal dâhilinde görünmemektedir.¹⁰⁵² Bu bağlamda aklın Kur’ânî konumunun iyi ve kötüyü tanımlayan değil, bunları (vahiyle) tanıyan ve mucebine göre amel etmeyi sağlayan bir vasfa sahip olduğunu söylemekle ileri gitmiş sayılmayız.

Dâhili ve hârici saikler dolayısıyla bağımlı ve öznel olan aklın ön kabullerini ve ideolojisini metne tekaddüm ettirerek¹⁰⁵³ ona tahakküm etmesi, son tahlilde vahyin otantik anlamını bir tahriftir.¹⁰⁵⁴ Bu durum ise başta ifade ettiğimiz gibi psiko-sosyal ve siyasal açıdan yorumcunun öznel anlamını vahye tasdikletmesi ve onun anlamını yorumla yeniden dizayn etmesidir. Böyle bir yorum kültürel kodların yapılandığı kavram ve anlam dünyası içinde tutuklu olan aklın, ekolist ön yargı ve a priorileriyle devindiği aşırı yorumdur ve sonuçta belirsizliklerle bezeli bir çıkmaz sokaktır.¹⁰⁵⁵ Bu bağlamda yorumcunun faaliyeti vahyin dediğini anlamaya değil, kendisinin istinbat etmek istediği fikri –vahyin lafzî belirleyiciliğini yok sayarak– vahye itiraf ettirmeye dayalı tek yönlü (monolog) bir zihnî faaliyettir.

Bu sebeple insan vahyin lafzının hem siyak-sibak hem de kitabî bütünlükteki anlamına tabi olarak bu özneliğinden arınır ve evrensel bilgiyi yakalar. Aksi takdirde sayısız şahsiyet, yöntem, kültür, önemseme ve vehmetme türlerine göre birbirini nakzeden sayısız yorumun oluşması mukadderdir. Yüz binlerle ifade edilen peygamberlerin söylem, gaye ve mesaj birlikteliğine rağmen filozofların daha

¹⁰⁴⁹ Fetih 48/12, Yûnus 10/36, Necm 53/28.

¹⁰⁵⁰ Câsiye 45/23. ayrc. bkz. Muhammed 47/20, Tevbe 9/87, 93, Sâd 38/26, Rûm 30/29, En’âm 6/119, Kasas 28/50, Tâhâ 20/16, Necm 53/23, Furkân 25/43.

¹⁰⁵¹ Bkz. Bakara 2/7. ayrc. bkz. Tirmizî, Edep 76; Dârimî, Fedâilu’l-Kur’ân 1.

¹⁰⁵² Özlem, Doğan, *Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Yay., İstanbul, 1999, s. 73 vd.

¹⁰⁵³ Cündioğlu, Düccane, *Sözün Özü, Kelâm-ı İlahînin Tabiatına Dair*, Tibyan Yay., İstanbul, 1996, s. 111–112.

¹⁰⁵⁴ Leonard Binder, *Liberal İslâm*, s. 315.

¹⁰⁵⁵ Collini, Stefan, “Sonlu ve Sonsuz Yorum”, Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, trc. Kemal Aktay, Can Yay., İstanbul, 1996, s. 18.

felsefenin tanımında bile anlaşılamamış olmaları da bunun en açık göstergesidir.¹⁰⁵⁶ Bu bağlamda meşru yorum vahyin lafzî anlamını dikkate alarak vahyin hem siyak-sibak hem de kitabın tamamının bütünlüğüne uygun düşen yorumdur. Bu aşamadan itibaren yorum, vahyin değil, vahiy yorumunun doğruluğunun kriteri olur. Bu yorum standardının dışına çıkmak ise Hz. Peygamberin sahibine cehennemi müjdelediği¹⁰⁵⁷ bir sapmanın ve aklî yorumlarla nefsi vahye tahkim etmenin bir ifadesidir.¹⁰⁵⁸ Kur'ân'ın hem siyak-sibak hem de bütünsel anlamının dışında anlaşılması, bir hadiste Kur'ân'ı Allah'ın ona verdiği anlamın dışında yorumlamak ve dolayısıyla da sapkınlık olarak ifadelendirilir.¹⁰⁵⁹ Çünkü insanın görevi fitrî saikler ve tevarüs edilmiş tasavvur ve tefekkür kalıplarıyla vahyin anlam içeriğini kendi özneliğiyle donatmak değil, onun derunî ve mucizevî etkisine ruhunun bütün menfezlerini açarak vahyin anlamı ve irşadıyla karakterini ve benliğini mayalamaktır. İnsan vahyin bu tesis edici akışına kendisini teslim etmeyip kitlesel tefekkürün öncülleriyle onu değerlendirirse Velid b. Muğire'nin Kur'ân hakkında uzun uzun düşündükten sonra onu şiir olarak nitelemesindeki duruma düşer.¹⁰⁶⁰

Sonuç olarak Kur'ân, ilim ve irade sahibi olan ve ne indirdiğini gayet iyi bilen Allah'ın, insanları dünya ve ahiret saadetine isal etme fonksiyonuyla indirdiği bir hidâyet rehberidir. O, hem âyet içi ve âyetler arası siyak-sibakta hem de kitabın tamamında irşat edici küllî bir bütünlüğe sahiptir. Âyetlerin sırtında taşıdığı anlam ise oldukça net ve berraktır. Bir irşat ve necat kitabı oluşu dolayısıyla manası, hiçbir müphemliğe mahal bırakmayacak şekilde tebellür etmiş olan Kur'ân; anlatan özne, okuyucusu ise ya anlayan özne ya da en azından dinleyip itaat eden nesnedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın gösterge sistemi, kendisine yönelenin anlama faaliyetini biçimlendirir ve yönlendirir. Bu sebeple Kur'ân'ı doğru anlamak ve doğru yorumlamak onun gösterge sisteminin bütünlük ve gereklerinden bağımsız bir anlam yükleme olmayıp Kur'ân'ın lafzının gerçekten delalet ettiği manayı kavramak¹⁰⁶¹ ve mucebince davranmaktan ibarettir. Bunun dışında bir yorum biçimi ve yaklaşım tarzı

¹⁰⁵⁶ Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Hareketleri*, III, 106.

¹⁰⁵⁷ Bkz. Ebû Dâvûd, H. No: 3652; Tirmizî, H. No: 2952; Ebû Ya'la, H. No: 1520; Heysemî, *Mecma'*, VI, 303.

¹⁰⁵⁸ Bkz. Tirmizî, H. No: 2550.

¹⁰⁵⁹ İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, II, 193. ayrc. bkz. Müslim, *Münâfikûn*, 40.

¹⁰⁶⁰ Bkz. Müddessir 73/18-25.

¹⁰⁶¹ Kutluer, İlhan, "Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefî Tecrübenin Yolu ve Değeri", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, II, İstanbul, 2001, s. 162.

aklı yapılandırıcı özne olan Kur'ân'ı, aklın yapılandığı nesne konumuna düşürür. Artık Kur'ân, vahyin ruhunu ve ilkesel bütünlüğünü parçalayıcı yorumlara bir mizansen yapılır. Bu durum ise adeta Kur'ân'ı okuduğunda Hz. Peygambere “Ya başka bir Kur'ân getir ya da bunu değiştir” diyen¹⁰⁶² zihniyet tarzıyla eş karakter sel bir seyr-i sülûka sahiptir. Aradaki tek fark birinci grubun lafzî bir değişimi istemesi ikinci grubun ise lafzî değiştirmenin muhal oluşu dolayısıyla talep ettikleri değişikliği (tahrifi) vahyin lafzının kastetmediği bir anlamı vahye giydirerek yapmalarıdır. Olası bir akıl-nakil çatışmasının muharrrik sebebi de geçmişten gelen ve şu ana tutuklu olan aklın, bu öznelliğine ve tarihselliğine vahyi gark etme talebidir. Bu bağlamda olası bir akıl-nakil çatışmasında akli nakle tahkim için yoruma tabi tutan akılcı yaklaşımlar cem'an merduttur.¹⁰⁶³ Çünkü söz konusu karakterdeki bir yorumu üreten aklın Kur'ân'ın talep ettiği konum, vasıf, misyon ve yaşayış biçiminden beslenmeyen bir akıl olduğu açıktır. Kur'ân'la –anlama ve itaate dayalı bir diyaloga değil– kendi öznel anlamını Kur'ân'a dayatmaya bağlı bir monologa giren bu aklın sadece müttakiler için hidayet olan Kur'ân'ı¹⁰⁶⁴ gerçek manasıyla anlaması ve yorumlaması ise imkân ve ihtimal dışıdır. Çünkü o bir felsefeye, siyasete, kelâmî bir tutuma ve ideolojik yaklaşıma angaje olarak anlaşılmalı kabul etmez.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶² Yûnus 10/15.

¹⁰⁶³ Bkz. Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, İstanbul, 1974, s. 173–174.

¹⁰⁶⁴ Bakara 2/2–4.

¹⁰⁶⁵ Türkmen, Hamza, “Kur'ân Algısında Evrensellik ve Sorumluluğumuz”, *Ümran*, Temmuz 2001, s. 78–79.

III. BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ERKEN DÖNEM AKILCILIK VE KUR'ÂN TEFSİRİNE ETKİSİ

A) ERKEN DÖNEM AKILCILIĞIN TANIMI

Gerek Kur'ân'ın “akıl” kelimesini isim olarak değil, fiil ve türevleriyle kullanarak ona, kulluğun ikame edilmesinde amelî bir misyon atfetmesi, gerekse bunun bir izdüşümü olarak Hz. Peygamberin, onu; dünyevî ve uhrevî saadetin yegane kurucu öznesi olan rıza-i Bari'yi kazanmanın vesilesi olarak tanımlaması sebebiyle akıl, insanın kulluk misyonunu ifa etmesini sağlayıcı fitrî bir yeti ve idrâk gücü şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁶⁶ Kur'an ve sünnetin akla yaptığı tanım ve teşhislerin yapılandığı bu anlayış ilk dönemde aklın mahiyeti ve çalışma keyfiyeti gibi arızî ve haricî meselelerin gündeme gelmesini engellemiştir. Her ne kadar “Olmuş vasıtasıyla olacağı bilmeye çalışmak” gibi Amr b. As'a, Muaviye'ye ve Hz. Ali'ye atfedilen bazı tanımlar olsa da¹⁰⁶⁷ aklın bir temyiz gücü ve salih ya da fasit amelle, kulun ceza ya da ikaba muhatap olmasında istinat noktası ve sorumluluk illeti olduğu görüşü, homojen Kur'ân ve sünnet düşüncesinin üzerinde müttelik olduğu bir husustu.

Şurası bir gerçektir ki her din yayılmaya başladığında, o dinin naslarını rasyonalize etmek isteyenlerle bu metinlerin otantik anlamlarını korumak isteyenler arasında bir mücadele gerçekleşir.¹⁰⁶⁸ Bu mücadele ortamı özellikle antik çağ Yunan felsefesinden fikrî iktibasların yapıldığı Abbasi döneminde İslâm Düşüncesinde de belirginlik kazanmaya başladı. Her ne kadar akılcı yorum anlayışının başlangıcına belli bir mekân ve kesin bir zaman tayin etmek güç olsa da¹⁰⁶⁹ evveliyatında temyiz gücü olarak tanımlanan aklın, Mu'tezile'yle birlikte mutlak bilgi olarak tanımlanışına, vahye karşı aklın, tevkife karşı tevfikin ön plana çıkarılışına bakarak¹⁰⁷⁰ i'tizâlî hareketin başlangıç sürecini akılcılık için bir milat sayabiliriz.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁶ el-Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, s. 205; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 282.

¹⁰⁶⁷ el-Müneccid, *el-İslâm ve'l-Akl*, s. 9.

¹⁰⁶⁸ el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1992, s. 7.

¹⁰⁶⁹ en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 58.

¹⁰⁷⁰ en-Neşşâr, a.g.e, II, 88.

¹⁰⁷¹ Yavuz, Yûsuf Şevki, *İslam Ansiklopedisi*, “Akıl” md., 1989, İstanbul, I, 249.

Hatta Benan b. Seman'ın Talut b. Uhti b. Lebin Uhti A'sam'dan aldığı 'halku'l-Kur'ân' teorisini¹⁰⁷² bir nüve olarak Mu'tezile'ye miras bırakan Ca'd b. Dirhem'i¹⁰⁷³ ya da Mücessime ve Müşebbiheye tepki olarak akılcı yorumlar geliştiren Cehm b. Safvan'ı¹⁰⁷⁴ bu hareketin fikrî ardiyesindeki iki müsebbib olarak görmek de mümkündür. Fikrî kamplaşmanın iyiden iyiye hissedildiği bu dönemde her mezhep ve fırkanın kendisini Kur'ân âyetleriyle teyit etme isteği,¹⁰⁷⁵ İslâmî ya da Kur'ânî akıl diyebileceğimiz –asr-ı saadette tekevvün etmiş homojen– yapıda ciddi bir kırılmaya neden olmuştur.¹⁰⁷⁶ Böylece vahyi, akli ve irfanı merkeze alanlar olmak üzere üç ayrı fikrî kompartıman oluşmuştur.¹⁰⁷⁷ Özellikle vahye ve nebevî bilgiye müstağni bir tavırla gaybı aklın konusu olarak gören¹⁰⁷⁸ akılcı felsefî anlayışın¹⁰⁷⁹ vahyi yorumlamada bir usûl gibi kullanılışı, bu parçalanmaya hız verdi. Din dilinin akılla açıklanmaya muhtaç bir müphemlik sergilediğini iddia eden akılcılar,¹⁰⁸⁰ Kur'ân'ı rasyonalize edilip aklî bir temele oturtulması gereken bir metin olarak gördüler.¹⁰⁸¹ Böylece gaybla şahadet, beşerî olanla ilahî olan, var oluşsal alan farkları gözetilmeksizin akla arz edildi.¹⁰⁸² Gerçeğin akla uygun olması gerektiği¹⁰⁸³ üzerine kurulu bu yaklaşım hakikate ulaşma konusunda akla öyle bir yetki ve statü atfetti ki sonunda onu peygamber, felsefeyi de din gibi telakki etmek bir temayül halini aldı. Ancak ilk aşamada vahyi ve peygamberi yok sayması mümkün olmadığı için aklın ve filozofun vahiy ve peygamberle aynı amaç ve çabaya tabi olduklarını dillendirmiş ve felsefeden devşirilen müktesebatın vahye uygunluğunu ispat sadedinde aklî yorumlara başvurmuştur.¹⁰⁸⁴ Hatta felsefeyle dinin öz itibariyle birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ifade ederek felsefeyi, Hz. İdris'e hatta Hz. Musa'ya

¹⁰⁷² İbn Kesîr, *Târihu İbn Kesîr*, IX, 25.

¹⁰⁷³ en-Neşşâr, a.g.e, II, 89.

¹⁰⁷⁴ Güneş, Kamil, *Akl ve Nas*, s. 407.

¹⁰⁷⁵ Ebû Zeyd, Nasır Hamid, "İlahî Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine", çev. M. Emin Maşalı, Ankara, 2001, *Kitâbiyat*, s. 29.

¹⁰⁷⁶ Aydın, Mehmet S., "Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar*, c. IV, sy. 4, Ankara, 1990, s. 279.

¹⁰⁷⁷ el-Kettânî, *Cedelu'l-Akl ve'n-Nakl*, s. 437–438.

¹⁰⁷⁸ Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yay., İstanbul, 1993, s. 7.

¹⁰⁷⁹ İkbâl, Muhammed, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, İnsan Yay., İstanbul, t.y., s. 49–50.

¹⁰⁸⁰ Kindî, İbn Rüşd ve İhvân-ı Safâ'nın bu iddiayı dillendirmeleri bağlamında bkz. Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 195.

¹⁰⁸¹ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s. 3.

¹⁰⁸² bb. bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 21.

¹⁰⁸³ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 225; Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, s. 20.

¹⁰⁸⁴ Taylan, Necip, "Düşünce Tarihinde Uluhiyet Üzerine Tartışmalar", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, I, Rağbet Yay., İstanbul, 2001, s. 259.

öğrencilik yaptığını iddia ettikleri Eflatun'a kadar götürmüşlerdir. Böylece her çağ ve medeniyette tecelli eden tarih üstü bir aklın ve evrensel bir hikmetin varlığını ispatlamaya çalışmışlardır.¹⁰⁸⁵ Hatta vahiyle aklın, dinle felsefenin, peygamberle filozofun, üstünde uzlaşmalarının imkânsız olduğu cismanî haşrin inkârı, âlemin kıdemi ve Allah'ın yalnızca küllileri bilebileceği iddialarının dahi detay kabilinden şeyler olduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁸⁶ Bu sebeple peygamberle filozofu, dinle felsefeyi ve Kur'ânî akılla felsefî akli aynı bağlamda değerlendirmek son tahlilde bir sapmadır.¹⁰⁸⁷

Her ne kadar felsefede tek tanrı inancına yakın bir tanrı tasavvurunu ihtiva eden bir kulvar olsa da¹⁰⁸⁸ vahiy ve peygambersiz bir yaklaşımla hakikatin bilgisine ulaşılabileceği görüşü, mitolojik ve mücbir nitelikli tanrı ve insan sürtüşmesinin kötü bir mirasıdır. Bu haliyle o, tanrının lahutî kişiliğini basit ve tanımlanamaz bir evrenselliğe indirgemıştır.¹⁰⁸⁹ Tanrı diye bir şeyin aslında olmadığını söyleyen felsefeciler –özellikle Stoacı filozoflar– aynı şekilde vahiy denilen şeyin de aklın erdeminin dışı vurumu olduğunu ifade ederler.¹⁰⁹⁰ Özellikle salt akılcılığa dayanan ve batıl (fasid) bir kıyasla sahil bir neticeye ulaştığını iddia eden Aristo mantığı,¹⁰⁹¹ tefsir anlayışında önemli kırılmalara neden olmuştur. Çünkü o, varlık sahasındaki her şeyi ve olayı tabiat kanunları dediği ezeli sebeplere indirgeyerek, adeta ilimci bir ateizmde karar kılmıştır. Aristo'nun zorunlu gördüğü bu sebep sonuç ilişkisi, tanrının bile ihlal edemeyeceği bir bağlayıcılık vasfına sahiptir. Bu bağlamda Aristo mantığına göre İbrahim'i ateşin yakmamasını inkâr ya da te'vîl etmek kaçınılmazdır.¹⁰⁹² Bu bakımdan ilk rasyonalist Aristo'dur.¹⁰⁹³ O, bu rasyonalist mantık anlayışını metafizik âleme de teşmil ederek fizikî ve gaybî sahada makul olmayan bir şeyin var olamayacağını ifade eder.¹⁰⁹⁴

Bu sebeple akılcılar; söze karşı görüşü, vahye karşı akli, tefsire karşı te'vîli ön plana çıkarırlar. Neticede de genelde dinle felsefeyi özelde de vahiyle akli eşitlerler.

¹⁰⁸⁵ Kutluer, a.g.e, s. 216–217; Bayraktar, a.g.e, s. 23.

¹⁰⁸⁶ Bkz. el-Amirî, Ebû'l-Hasen, *el-Emed ala'l-Ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut, 1979, s. 68–76.

¹⁰⁸⁷ Macit, Fahri, *Felsefe Tarihi*, s. 307.

¹⁰⁸⁸ Akkad, Abbaş, *Kitâbun fi Neş'eti'l-Akide'ti'l-İlahiyye*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1964, s. 188.

¹⁰⁸⁹ İkbâl, a.g.e, s. 62–63.

¹⁰⁹⁰ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985, s. 207.

¹⁰⁹¹ Şenitî, Muhammed Fethi, *Usûlü'l-Mantık ve'l-Menhecu'l-İlmîyyu*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1980, s. 45. ayrı. bkz. Açıkgenç, *İslâm'da Bilgi ve Felsefe Anlayışı*, s. 177.

¹⁰⁹² Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, s. 144–145, 193.

¹⁰⁹³ Bolay, a.g.e, s. 224.

¹⁰⁹⁴ Bolay, a.g.e, s. 223.

Dolayısıyla vahye karşı akılı ön plana çıkarıp akıl dışı olan her şeyi ya ret ya da te'vîl eden tüm öğretiler, akılcılık olarak tanımlanabilir.¹⁰⁹⁵ Özellikle akılcılık dini sahaya girdiğinde kendine özgü bir felsefî ve kelâmî anlayış oluşturarak vahyi –onun anlam örgüsünün ve bütünlüğünün dışında– yorumlara tabi tutmuştur.¹⁰⁹⁶ Teolojik rasyonalizm diyebileceğimiz bu yaklaşımın metafiziği de akılla tanımlaması tam anlamıyla bir akıl-vahiy çatışmasını oluşturmuştur.¹⁰⁹⁷ Oysaki Allah'ın mutlak ilminden kaynaklanan vahiy karşısında aklın adeta onu nakz ve tekzip edercesine hareket etmesi, vahyi irrasyonel ilan etmek demektir. Bu durum ise te'vîl perdesinin ardında gizlenen bir tür inkârdır.¹⁰⁹⁸ Çünkü vahyi, Allah'ın ona verdiği lafzı ve makasıdı göz ardı ederek yorumlamak beşerî olanı lahutî olana tahkim etme anlamını taşır. Bu bağlamda sağlıklı aklediş ve yorum, vahyin lafzının ve temel bütünlüğünün hudutlarını taşmayan yorumdur.¹⁰⁹⁹ Şurası bir gerçektir ki akılı ve aklî aktiviteyi temel bir tasnifle ikiye ayırmak mümkündür. Birinci kısmı beyin dış dünyaya dönük ameliyesi oluşturur. Bu, maddî akılcılıktır (rasyonalizmdir). Bu tür akılcılık İslâm düşüncesine Aristo felsefesiyle girmiş ve İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Farâbî gibi güçlü savunucular bulmuştur. İkinci aklediş biçimi ise Kur'ân'da kalp, fuad, sadr ve elbab olarak ifade edilen, dış ve iç dünyaya aynı anda dönük olarak maddî olanla manevî olanı uyumlu bir süreçte dikkate alan aklediş biçimidir.¹¹⁰⁰ Birincisi vahyi aşan ve hiçleyen başına buyruk bir tefekkür sürecini ifade ederken ikincisi, vahyin koordinatlarına göre düşünür ve onunla çelişmez. Birincisi nasıl, neyle ve niçin olduğuna bakmaksızın önce bilgiye sonra ahlâka ulaşmayı tasarlar. İkincisi ise ahlâk ve imândan bilgiye ulaşmayı hedefler. Birincisi sadece akılla, sadece vahiyle ve hem akıl hem de vahiyle bilinebilecek alan ayrımı yapmaksızın hem gaybî hem de fizikî âlemde teakkul ederken, ikincisi, sadece vahiyle bilinebilecek alanda vahye tabi olur. Hem vahiy hem de akılla ve sadece akılla bilinebilecek alandaki istinbatlarında ise vahyin bütünlüğünü zedeleyici, nakz ve tekzip edici neticeleri üretmez.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁵ Bkz. Bekaroğlu, Mehmet, “Antik Akıl ve Aydınlanma”, *Bilgi ve Hikmet*, Bahar–1993/2, s. 125.

¹⁰⁹⁶ Lüey Safî, “el-Vahyu ve'l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Te'ârudi'l-Akli ve'n-Nakl”, *İslâmiyyetu'l-Ma'rife*, Kış sayısı, 1418/1998, s. 49.

¹⁰⁹⁷ İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, s. 584. ayrc. bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 223, 224.

¹⁰⁹⁸ Koçyiğit, Talat, *Kelâmcularla Hadîşçiler Arasındaki Münakaşalar*, s. 119–121.

¹⁰⁹⁹ Erdoğan, Mehmet, a.g. tebliğ, s. 48.

¹¹⁰⁰ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 107–108.

¹¹⁰¹ Sadece vahiyle, sadece akılla ve hem akıl hem de nakille bilinebilecek alan ayrımı için bkz. Çelebi, İlyas, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 61.

B) GELİŞİMİ VE TARİHİ SÜRECİ

İleride akılcılığın ortaya çıkış sebeplerini incelerken de ifade edeceğimiz üzere, akılcılığın dâhilî bağlamda psiko-sosyal ve sosyo-politik, harici anlamda ise Yunan akılcılığına kadar dayandırabileceğimiz haricî pek çok sebebi vardır. Fütûhât hareketleriyle hızlı bir biçimde gelişen coğrafi sınırlar, pek çok farklı din, felsefe ve kültürü de İslâm coğrafyası içinde konuşlandırmış oldu. Özellikle Abbasi halifesi Me'mûn döneminde Mısır'ın fethiyle birlikte tanışılan İskenderiye Felsefî Medresesi, Yunan akılcılığıyla girilen ilk ciddi dirsek temasıdır.¹¹⁰² Gerek Yunanlı bilginlerle yapılan fikrî münazaraların doğurduğu etkilenmişlik¹¹⁰³ gerekse hicri II. yy'dan itibaren a) Tesniye akidesi üzerine temellenmiş Mazdekiye mezhebinin iki savunucusu Hubr b. Beşşar b. Berd ve Salih b. Abdulkuddüs'ün faaliyetleri¹¹⁰⁴ b) Hint rahiplerinin tenasüh nazariyesini yayarak nübüvveti inkâr edişleri c) Yahudilerin Tevratın yaratılmış olduğu fikrinin halku'l-Kur'ân teorisine bir nüve yapışları ve teşbîh ve teccîm içerikli akâid anlayışları¹¹⁰⁵ d) Ahmet b. İshak er-Râvendî ve Muhammed b. Zakeriyya er-Râzî gibi nübüvvet inkârcılarının heretik fikirleri¹¹⁰⁶ e) Emeviler döneminde siyasi mezalimin meşrulaştırılması için kurgulanan cebr doktrini gibi pek çok sebep akılcı bir yaklaşım tarzının temel tetikleyicilerinden olmuştur.¹¹⁰⁷

Karşılıklı ideolojik refleks ve reaksiyonlara dayalı bu ortam içinde ilk felsefî yaklaşımı “İş sonradandır” diyerek ilm-i ezeliye dayalı takdiri inkâr eden Mabed el-Cüheyne'ye kadar dayamak mümkündür.¹¹⁰⁸ Mabed'in Ebû Yûnus Sensûye'den aldığı bu görüş daha sonra Gaylan ed-Dimeşkî tarafından da savunulmuştur. Bunun yanında Mervân b. Hakem'in de hocası olan Ca'd b. Dirhem, Eban b. Sem'an isimli yahudiden aldığı “sıfatların inkârı” fikriyle, Allah'ın ismi dışında bütün sıfat ve isimlerini inkâr etmişti.¹¹⁰⁹ Ca'dın öğrencisi Cehm b. Safvan ise hocasının

¹¹⁰² en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 141.

¹¹⁰³ en-Neşşâr, a.g.e, I, 147–148.

¹¹⁰⁴ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, en-Nahdatu'l-Mısriyye, 1956, I, 157.

¹¹⁰⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 367.

¹¹⁰⁶ İbrahim el-Makdûr, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 88.

¹¹⁰⁷ Faysal Bedir Avni, *Nazariyyetu'l-Ma'rife inde İbn Sînâ*, Mektebetü Said Rafet, Kahire, 1978, s. 162.

¹¹⁰⁸ İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefî Akımlar*, s. 37.

¹¹⁰⁹ İzmirli, a.g.e, s. 52. Ca'dın Harranlı olması sebebiyle Harran Sabiilerinden etkilendiği ve Babil ve Keldani putçuluğunun kalıntısı olan bu Sabiilerin Yeni Eflatuncu düşüncelerle mayalanarak tanrıyı sıfatlardan soyutlayıp onu saf öz olarak görmeleri konusunda bkz. İzmirli, a.g.e, s. 50–52.

öğretilerini felsefî bağlamda “marifet sorunsalı” olarak sistematize ederek İslâm düşüncesinde akıl-nakil çatışması problemini gündeme getirmiştir.¹¹¹⁰ Ca’d ve Cehm’in bu denli sıfat inkârcılığı, sıfatları tespitinde teccîm ve teşbîh eksenli bir fikrî akımın yapılanmasına neden oldu.¹¹¹¹ Mu’tezile’ye pek çok noktada nüve teşkil etmesine rağmen Cehm ile Vasıl’ın ayrıldıkları temel nokta, Vasıl’ın kaderi inkâr ederek kulun fiilinin halıkı olduğunu iddia etmesidir. Vasıl bu sebeple cebri savunan Ca’dın değil, kaderi inkâr eden Gaylan ed-Dîmeşkî’nin öğrencisi kabul edilir.¹¹¹² Dolayısıyla Cehmiyye’nin, Allah’ın bütün fiillerin zorunlu kaynağı olduğu görüşüne karşı Mu’tezile, Allah’ın insan fiillerinin halıkı olamayacağını savunmuş hatta Aristo’nun “illiyet” doktrinine benzer bir “adetullah” teorisi geliştirmiştir.¹¹¹³

Gerek paganist fırkaların heretik fikirlerinin karşısında tevhîd inancını ispatlama arzusu, gerekse sapkın mezheplerin kendi meşruiyetlerini ispat sadedinde âyetleri aşırı ve indî yorumlara tabi tutmaları, Mu’tezile’yi, hem tevhîdi ispatta hem de âyetleri aşırı yorum tahrifinden kurtarmada aklî bir metodu benimsemeye sevk etti.¹¹¹⁴ Özellikle cebr ve ihtiyar doktrinlerinin felsefî kökene sahip olması Mu’tezile’nin, metafizik unsurları ve Kur’ân âyetlerini akılla şablonlaştırmasına sebep oldu.¹¹¹⁵ Öyleki Abbasi sultanının sahip olduğu siyasal rasyonalizmin desteğiyle¹¹¹⁶ adeta, akılla vahiy, felsefeyle din birleştirilmiş, örneğin; Ebû’l-Huzeyl Allâf, tıpkı filozofların yaptığı gibi, Allah’ın sıfatlarıyla zatını birleştirmiş ve hareketin başının ve sonunun olmadığını ve bundan dolayı da âlemin kadim olduğunu iddia etmiştir.¹¹¹⁷ Bu yaklaşım tarzı, aynı zamanda, Allah’ın vahiy olmaksızın bilinmesinin de vacip olduğunu söylemiştir.¹¹¹⁸

Mu’tezile tarafından aklın vahye bu denli tahkimi, özelde vahiy karşısında akli sınırlandıran genelde de, yeren bir anlayışı oluşturdu. Bu bağlamda a) Akli merkeze alan Mu’tezile b) Bunlara muhalif olarak irfan ve sezgiyi merkeze alan mutasavvıflar

¹¹¹⁰ en-Neşşâr, a.g.e, II, 146.

¹¹¹¹ İzmirli, a.g.e, s. 38.

¹¹¹² en-Neşşâr, II, 130.

¹¹¹³ en-Neşşâr, II, 142. Kötü fiillerin kaynağının Allah olamayacağı fikri üzerine temellenen bu anlayış Mecusiler, Harran Sabiileri gibi heretik fırkaların iyiliği ve kötülüğü iki ayrı tanrıya isnat eden düalist anlayışlarının Kaderiler üzerindeki olası etkisi için bkz. İzmirli, a.g.e, s. 50–51.

¹¹¹⁴ Ahmet Emin, *Fecru’l-İslâm*, Kahire, 1965, s. 299.

¹¹¹⁵ en-Neşşâr, II, 260.

¹¹¹⁶ Bkz. Leonard Binder, *Liberal İslâm*, s. 487; Çubukçu, İ. Agâh, “Nakilcilik ve Akılcılık”, *İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1977, III, 47.

¹¹¹⁷ İzmirli, a.g.e, s. 39.

¹¹¹⁸ Bakillânî, *et-Temhîd*, Beyrut, 1957, s. 6–11.

c) Vahyin akla biçtiği misyon, sınır ve konumla akli, vahiy merkezli kullanan Ehl-i sünnet alimleri olmak üzere temel anlamda üç farklı fikrî patika belirginlik kazandı. Bu bağlamda İbn Küllab hicri III. yy'dan itibaren Ehl-i sünnet kelâm okulunu oluşturdu.¹¹¹⁹ Grek felsefesinin, inancın yerine felsefeyi, vahyin yerine akli ve peygamberin yerine filozofu koyan anlayışına alternatif olarak el-Muhâsibî, “el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân” isimli eseriyle, aklın vahiy karşısındaki konumu, sınırı, önemi ve misyonuna ilişkin bir eser yazarak¹¹²⁰ imânî konularda aklın söz söylemeye ve vahiyle çelişmeye muktedir olamayacağını ifade etti.¹¹²¹ el-Muhâsibî'nin yanı sıra, İmâm Eş'arî'nin i'tizâlî ekolden ayrılıp İbn Küllab'ın okuluna girmesi, ardından da Ebû'l-Abbas el-Kalânî'si'nin Ehl-i sünnete verdikleri destek, Ehl-i sünnete ciddi bir güç kazandırdı.¹¹²² Özellikle hicri III. yüzyılın sonlarında doğru Abbasi saraylarında Me'mûn'un huzurunda akılcılarla yapılan münazaralarda Eş'arî okulunun önemli başarılar sağladığını söyleyebiliriz.¹¹²³ Özellikle Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, ve Amidî gibi Eş'arî âlimleri hem i'tizâlî kelâmcılığın hem de Meşşai felsefenin bütün argümanlarını çürütmüşlerdir.¹¹²⁴ Bu bağlamda oluşan anti-rasyonalist tepki aklın yapısını/sınırını ve Allah'ın kayıtlanamaz kudret ve hâkimiyetini ifade eden metafizik taslak olmak üzere iki temel noktada yoğunlaşmıştır.¹¹²⁵ Ehl-i sünnetin akla ve akılcılara karşı verdiği bu sert yanıt daha sonra –âlemin sınırlarının öğrenilmesi, Yaratıcının varlığının ispatı ve bazı inanç konularında aklın önemli olduğunu fakat mutlak olarak vahyin önüne geçemeyeceğini söyleyen– İmâm Mâturidî'yle kıvamını ve ideal yapısını bulmuştur.¹¹²⁶

Özellikle Gazzâlî'nin akılcılarla yaptığı mücadelelerden sonra tasavvufa yönelmesi, agnostik bir akıl karşıtlığının oluşmasına da bir noktada destek sağladı.¹¹²⁷ Bu konumuyla Gazzâlî, akli takdis eden Mu'tezile'ye ve Meşşailere tavır koyarak ve hem felsefî hermetizme hem de Batınî gnostisizme savaş açmıştır.

¹¹¹⁹ İzmirli, a.g.e, s. 40.

¹¹²⁰ Ulutan, Burhan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 52.

¹¹²¹ Leaman Oliver, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992, s. 194.

¹¹²² İzmirli, a.g.e, s. 41.

¹¹²³ İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, s. 80–82.

¹¹²⁴ İkbâl, a.g.e, s. 92. ayrc. bkz. İzmirli, a.g.e, s. 47; Macit, Fahri, a.g.e, s. 185, 186.

¹¹²⁵ Macit, a.g.e, s. 190.

¹¹²⁶ Mâturidî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, s. 180.

¹¹²⁷ Çelebi, İlyas, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 95.

Mantığı müstakil bir değer olarak görmeyen Gazzâlî, onu insan düşüncesinin bir ürünü olarak görmüş¹¹²⁸ ve mantığı, şer'î ilimlere girişte çok önemli bir alet ilmi olarak tanımlamıştır. Böylece o, daha önce el-Muhâsibî'nin bir projesi olan beyanın irfan üzerine tesisi düşüncesini, formülize etmiştir.¹¹²⁹ Gazzâlî'nin özelde Bâtînilere genelde ise tüm akılcılara aşırı gnostiklere karşı aldığı aldığı bu itidalli ve sistematik tavır, aynı tepki kulvarındaki İbn Hazm'da görülmez. Çünkü İbn Hazm, söz konusu Batınî ve aşırı gnostik yaklaşımlara bir tepki olarak, mucizenin dışında sihir ve keramet gibi hiçbir olağan üstülüğün varlığını kabul etmemiş, keşif, ilham ve irfana dayalı bütün öğretileri ayırım yapmaksızın tümünden reddetmiş, aşırı te'vîle karşı aşırı lafızcı bir tavır takınmıştır.¹¹³⁰ İslâm düşüncesinde Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün, Aristo'nun akılcılığına tutunarak oluşturdukları Meşşailiğe bir tepki olarak hicri VI. yy. ortalarında Şihabüddin Sühreverdi'nin Eflatun'un görüşlerini esas alarak kurduğu İşrakî felsefe de söz konusu etki tepki ilişkisinin bir ürünüdür.¹¹³¹

Aklı vahiyden bağımsız-mutlak ve onu vahye bağımlı sınırlı görenler olmak üzere temelde iki fikrî kulvar oluştu.¹¹³² Dolayısıyla ilk dönemde akılcılık çatışması, şer'î mükellefiyetin ölçüsü olarak görülen Kur'ânî aklın, insan davranışlarını belirlemede yeterli olduğunu savunan Ehl-i sünnet ulemasıyla aklın hakikatin bilgisine ulaşmada vahiyden bağımsız bir istidada sahip olduğunu savunanlar arasındaki mücadeledir.¹¹³³ Bu mücadelede Ehl-i sünnet, akli vahyi anlamada bir muhatap olarak görmüş ve onun vahyi aşamayacağını savunmuştur. Bu bağlamda akıl-vahiy çatışmasında, akılla vahiy yorumlayan bütün fırkalar akılcıdılar.¹¹³⁴ Ehl-i sünnet uleması Kur'ân'ı salt reyî ile yorumlayan tel'in eden rivayetlere

¹¹²⁸ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim fi Fenni'l-Mantuk*, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, ty., s. 27.

¹¹²⁹ Çelebi, a.g.e, s. 97.

¹¹³⁰ Çelebi, a.g.e, s. 97-99.

¹¹³¹ Gerviyânî, *Muhsin, İslâm Felsefesine Giriş*, s. 34; Macit, Fahri, a.g.e, s. 309.

¹¹³² Gölcük, Şerafettin, "Kelâm ve Antropolojiye Göre Akıl ve İnsan", *Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Konferansı*, II, İstanbul, 1997, s. 131.

¹¹³³ Leaman, Oliver, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, s. 169. Gazzâlî bu dönemde yalnız aklı, yalnız nakli esas alanlar, akli temel alıp nakli ona uyduranlar, nakli temel alıp akli ona uyduranlar ve hem akli hem de nakli esas alanlar olmak üzere beşli bir tasnif yapar. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Kânûnu't-Te'vîl, Mecmû'âtu'r-Resâil li İmâmu'l-Gazzâlî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 124-126.

¹¹³⁴ J. Meric, Pessagno, "Akıl ve Dini Tasdik", trc. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1994, s. 441-442.

dayanarak,¹¹³⁵ vahyin bilinçli boşlukla, mümin müçtehidin İslâm'la mayalanmış aklına irsal ettiği (maslahat-ı mürsele) alanda, vahyin bütünlüğü ve temel ilkeleriyle çatışmadan aklın faal olabileceğini ifade ederler. Bu bağlamda erken dönem akılcılık, mitolojiye tepki olarak gelişen Yunan felsefesinin savunduğu “dinle aklın uzlaşmasının imkânsızlığı ve dinin aklileştirilmeye muhtaç olduğu fikri”nin, ılımlı bir versiyonla, imân unsurlarına rasyonel anlamlar biçilebileceği ve vahyin anlam içeriğinin tamamen akla arz edilebileceği fikrine dönüşerek İslâm düşüncesinde yer bulmasıdır. Böylece akıl vahyin, felsefe de dinin anlamlandırıcısı konumuna terfi ettirilmiştir.¹¹³⁶

C) ORTAYA ÇIKIŞ SEBEPLERİ

1) İç Sebepler

Kur'ân ve sünnetin yapılandığı asr-ı saadet, nübüvvetin islah edici derin etkisiyle dünya ile ahireti, madde ile manayı ve akılla kalbi dengelemiştir. Bu denge ancak vahiy ve peygamberin yapılandığı bir toplumda müşahede edilebilir.¹¹³⁷ Vahyin kendisine atfettiği konum, değer, sınır ve misyona uygun yapılanan akıl; imân ve ikrara dayalı bu ortam içinde her türlü heretik, seküler ve rasyonel sapmadan korunmuştur.¹¹³⁸ Bu nebevî ortam içinde ashâb zihinlerine takılan çeşitli soruları Hz. Peygambere sormuş,¹¹³⁹ Hz. Peygamber ise iyi niyetli ve yakinî imâna ulaştırıcı bu soruları cevaplamış, ancak bilinmesi yakinî imâna pratik hiçbir fayda sağlamayan ve fikrî kaosa sebep olacak soruları ise nehyetmiştir.¹¹⁴⁰ Özellikle aklen bilinmesi imkânsız gaybî konular hakkında Hz. Peygamber bilgiyi ve tefekkürü değil, imânı ve teslimiyeti öncelemiştir. Allah'a sağlam bir şekilde inanmayı sağlayıcı kozmik deliller üzerinde düşünmeyi ya da -Şâri'nin külli şer'i hükümlerin her zamana tam tekabuliyeti için müçtehidin içtihadına bıraktığı- muamelât sahasının bilinçli boşluğunda “Kur'ân ve sünnetin külli ilkelerini fehmetmiş aklın” içtihat ve

¹¹³⁵ Tirmizî, VIII, 146; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 306; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*, IV, 473; İbn Teymiyye, *Tefsîr Üzerine*, şerh: Adnan Zerzur, trc. Harun Ünal, Pınar Yay., İstanbul, 1985, s. 136-151.

¹¹³⁶ Fâtıma, İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, s. 55-59.

¹¹³⁷ Muhammed Yûsuf Musa, *el-Kur'ân ve'l-Felsefe*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1966, s. 31.

¹¹³⁸ el-Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, trc. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1990, s. 20.

¹¹³⁹ Bazı sorular için bkz. Buhârî, *Bed'ul-Halk*, I, Kitâbu't-Tevhîd, 22.

¹¹⁴⁰ Fâtıma, İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, s. 234; İbn Mâce, Sünen, I, 74-75; İbn Teymiyye, *Der'u Tecrudi'l-Akli ve'n-Nakl*, III, 315.

istinbatını ise hoş karşılamıştır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd ve Mu'âz b. Cebel'e Kur'ân ve sünnette cevaplarını bulamadıkları meselelerde reyleriyle sorunu çözmelerini salık vermiştir.¹¹⁴¹ Sahâbe de maslahat ve mefsetlerine göre muamelât sahasında Hz. Peygamberden mülhem içtihad usûlü ve ruhuyla –ikinci namazını Benî Kureyzâ'da kılma, fiyatlara narh koyma, zekât vermek istemeyenlerle savaşıma, Kur'ân'ın cem ve teksiri, fethedilen toprakların mücahitler arasında paylaştırılmayıp maliklerinde bırakılması–¹¹⁴² gibi pek çok hukuki sorun üzerinde içtihat etmişlerdir.

Onların, İslâm'ın saf ve bozulmamış aklına ve düşüncesine sahip oluşlarıyla kaim bu hallerinin temelinde, vahiy dışı ve muhalifi akımlarla bozulmamış tefekkür-ü Kur'ânîleri ve nübüvvete kayıtsız ve şartsız teslimiyetleri vardır.¹¹⁴³ Öyleki onların aralarında vuku bulan ihtilaflar bile –itikâdî bir mahiyet arz etmemesi sebebiyle– bir ağacın ana gövdeye müntesip dallarının bir bütünü doğa parçaları olmaları sebebiyle müşterek yön ve hedeflere furûlanması kabilindedir¹¹⁴⁴ ve felsefî bir karakter arz etmez. Bu durum, sahâbenin asr-ı saadetten aldıkları inanç ilkelerine ve sağlıklı ve meşru düşüncenin kurallarına uygun hareket etmelerinin onlara kazandırdığı bir uyumdur. Buna sahâbe, öyle azami itina göstermiştir ki; Hz. Ömer müteşâbih âyetlerin mahiyetleri ile ilgili soru soran Sâbiğ b. Asel'i tevbe edene kadar dövmüş,¹¹⁴⁵ kendisine şu anda cehennem neredede olduğunu soran birine “Gündüz olduğunda gece neredeyse cehennem de Allah'ın dilediği yerdedir” diyerek¹¹⁴⁶ vahyi anlama ve sağlıklı akletmenin mahiyetiyle ilgili Hz. Peygamberden tevarüs ettiği anlayışın güzel örneklerini vermiştir.

Hz. Peygamberin; “Yıldızlar göğün muhafızlarıdır. Yıldızlar giderse göğün başına korkulan gelir. Ben de ashâbımın muhafızıyım. Ben gidersem ashâbımın başına korktuğu gelir. Ashâbım da ümmetimin muhafızlarıdır. Ashâbım giderse

¹¹⁴¹ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Kahire, 1914, IV, s. 42; İbn Abdilberr, *Câmi Beyâni'l-İlmi ve Fadluhü*, II, 65; İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, İdaratü't-Tahâti'l-Müniriyye, Kahire, t.y., I, s. 175.

¹¹⁴² Örnekler için bkz. İbnu'l-Kayyim, *I'lâmu'l-Muvakkîn*, I, s. 176; İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, II, s. 66–67.

¹¹⁴³ İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime Fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Dâru'l-Kur'ân'il-Kerîm, Beyrut, 1971, s. 35.

¹¹⁴⁴ bb. Bkz. Charnay, Jean Paul, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, trc. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilin, T.D.V. Yay., Ankara, 1997, s. 15–20.

¹¹⁴⁵ Abdulhalim Mahmud, *et-Tefsîru'l-Felsefî fi'l-İslâm*, s. 109.

¹¹⁴⁶ Kandehevî, Muhammed Yûsuf, *Hayâtu's-Sahâbe*, (II. Baskı), Dâru'l-Kalem, Dimaşk, t.y., III, 39.

ümmetimin başına korktuğu gelir.”¹¹⁴⁷ hadisini teyit edercesine, sahâbe neslinin sonlarına doğru dâhili anlamda, psiko-sosyal ve sosyo-politik dejenerasyon ve fütûhatlarla İslâm coğrafyasında boy gösteren teolojik çeşitlilik, harici anlamda ise Yunan felsefesinin ve felsefî medreselerin etkisiyle meydana gelen fikrî kaos ortamı, farklı tonlarda aklî fikir hareketlerine de zemin hazırladı. Bu bağlamda vahiy karşısında ön plana çıkarılan aklın ve yorumun taşıdığı kültürel kodlarının ve misyonunun tam anlamıyla tespiti, hem onun Kur’ân’da vasfedilen aklî aktiviteden farklılığını hem de meşruiyet problemini ortaya koymak açısından büyük önem arz etmektedir.

a) Siyasal ve Sosyal Yozlaşma

Kendisine vahiyle birlikte bir misli de verilen Hz. Peygamber, Allah’ın kendisine verdiği geniş yetkilerle hem Kur’ân’ı tebliğde hem de Kur’ân’ın sosyal, siyasal ve teabbudi icaplarını toplumda inşa etme konusunda vazifesini ekmel ve etem bir şekilde icra ve ifa etmiştir. Söz konusu düzen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde sıhhat ve safiyetini korumuştur. Hz. Osman döneminde devlet disiplininin bozulması, toplumsal statülerin liyakati esas alan dinî statülere-öncelenmesi¹¹⁴⁸ ve bu kaos ortamında Abdullah b. Sebe’nin; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in hilafetlerinin meşruiyetini tartışmaya açıp Hz. Ali’nin hilafete bunlardan daha layık olduğunu ifade etmesi,¹¹⁴⁹ Hz. Osman’ın katline kadar gidecek olan provakatif olayların mayalayıcı unsurları oldu.¹¹⁵⁰ Hz. Osman’ın katli ise karmaşık bir devrin miladıdır.¹¹⁵¹

Hz. Osman’ın şehadetinden sonra Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr’in önderliğindeki grup, Hz. Osman’ın katillerinin bulunması ve cezalandırılmasını talep etti.¹¹⁵² Bu esnada Medineliler Hz. Ali’yi halife olarak kabul ettiler. Hz. Talha ve Hz. Zübeyr’le birlikte Mekkelileri yanına alan Hz. Aişe Cemel savaşına kadar gidecek olan sıcak bir muhalefetin içine girdi¹¹⁵³ ve bu savaşta yarısı Hz. Aişe’nin yarısı da Hz. Ali’nin

¹¹⁴⁷ Müslim, Fedâilu’s-Sahâbe, 207.

¹¹⁴⁸ Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., İstanbul, 1991, s. 146.

¹¹⁴⁹ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Târihu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, Kahire, 1358, III, 378.

¹¹⁵⁰ en-Neşşâr, a.g.e, I, 321.

¹¹⁵¹ İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, Beyrut, 1969, I, 10–15.

¹¹⁵² İbn Kuteybe, a.g.e, I, 52–53.

¹¹⁵³ Mes’ûdî, *Mürûcu’z-Zeheb*, II, 366.

tarafklarından olmak üzere on bin kişi öldü.¹¹⁵⁴ Akabinde Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen Sıffın harbi Hz. Ali'nin lehine sonuçlanmak üzereyken gündeme getirilen “Hakem olayı”¹¹⁵⁵ günümüze kadar gelecek olan itikâdî firkalaşmalara zemin teşkil etti.

Hz. Ali taraftarları ve karşıtlarına –hakem olayına başvurduğu için onu tekfir eden– Hariciler katıldı. Abdullah b. Kevva, Abdullah b. Vehb er-Rasihî ve Hurkas b. Zübeyr önderliğinde Harura'da toplanan bu grup¹¹⁵⁶ hükmün sadece Allah'a ait olduğunu ifade eden âyetleri zahiri ve bütünsellikten uzak olarak, oldukça radikal bir te'vîlle Hz. Ali'nin tekfirine malzeme yaptı.¹¹⁵⁷ Buna mukabil olarak Abdullah b. Sebe'nin teorisyenliğini yaptığı ve Hz. Ali'yi celal sıfatlarla takdis eden¹¹⁵⁸ ve ondan sonraki imâmın –tıpkı Hz. İsa gibi semaya ref olunduklarını iddia eden bir fikrî yapılanma¹¹⁵⁹ gittikçe, Hz. Ali'ye ve ehli beyte tanrısal bir heybeti atfetmeye başladı. Özellikle Cemel ve Sıffın savaşlarında öldürenin ve öldürülenin uhrevî akibetleri meselesinde, amelî imâna dâhil eden Haricilere refleksif bir fikrî akım olarak, amelsizliğin imâna zarar vermeyeceğini ifade eden –daha iyimser bir grup olan– Mürcie de bu tepkisel ortamda neşet etti.¹¹⁶⁰

Muaviye hilafeti ele geçirdiği andan itibaren, herhangi bir isyan endişesinden dolayı insanları pasifize edip kendi fiillerini meşrulaştırmak için bir doktrin geliştirdi. Böylece hem hilafetini hem de olumsuz bütün fiillerini Allah'ın onayladığı felsefesine dayalı cebir anlayışını devreye soktu. Bununla da özelde Hz. Ali taraftarlarını genelde ise bütün toplumu otoriteye boyun eğdirmeyi amaçladı.¹¹⁶¹ Örneğin Yezid, Allah'ın mülkü dilediğine vereceğini ifade eden âyetleri¹¹⁶² ve “Başınıza gelen musibetler kendi ellerinizle yaptığınız şeylerden dolayıdır” âyetini¹¹⁶³ delil getirerek özelde Kerbela katliamını genelde ise bütün mezalimini

¹¹⁵⁴ Taberî, Târih, III, 518.

¹¹⁵⁵ İbn Kuteybe, a.g.e, I, 115.

¹¹⁵⁶ İbn Kuteybe, a.g.e, I, 128.

¹¹⁵⁷ es-Salih, Subhi, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, trc. İbrahim Sarmış, Düşünce Yay., İstanbul, 1981, s. 18; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzû'ât fi Kitâbi't-Tefsîr*, Kahire, 1408, s. 20–21; en-Neşşâr, a.g.e, I, 327.

¹¹⁵⁸ en-Neşşâr, a.g.e, I, 322.

¹¹⁵⁹ Taberî, a.g.e, III, 378.

¹¹⁶⁰ Fığlalı, Ethem Ruhi, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 4, Ankara, 1980, s. 130.

¹¹⁶¹ en-Neşşâr, a.g.e, I, 327.

¹¹⁶² Âl-i İmrân 3/26, Bakara 2/247.

¹¹⁶³ Şûrâ 42/30.

meşrulaştırarak adeta bunlara ilahî bir değer atfetmiştir.¹¹⁶⁴ Bir diğer örnekte ise Abdulmelik b. Mervân, Amr b. Said'i öldürdükten sonra bir fakih, halifenin Amr'ı Allah'ın değişmez kutsal kaderiyle öldürdüğünü ifade etmiştir.¹¹⁶⁵ Hatta Hasan-ı Basrî'nin bu batıl te'vîllere karşı "Onlar bir edepsizlik yaptıkları zaman 'Atalarımızı böyle yapar bulduk ve bunu bize Allah emretti' derler. De ki; Allah edepsizliği emretmez. Bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?"¹¹⁶⁶ âyetini okuyarak karşı çıkmıştır.¹¹⁶⁷

Benî Ümeyye'nin cebir doktriniyle hem kendilerini aklayan hem de muhalif mukavemeti kırmayı hedefleyen bu anlayışlarına karşı Medine'de inzivaya çekilmiş olan Hz. Ali'nin üçüncü oğlu Muhammed b. Hanefiyye itiraz etti. Medine'deki ders halkasında bulunan Mabed el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî ve Vasıl b. Ata da hocalarının bu cebri inkâr edici yaklaşımını, daha da olgunlaştırdı. Böylece –birisi cebri diğeri ise onun yokluğunu savunurken kaderi inkâr eden– iki refleksif hareket mevcudiyet buldu.¹¹⁶⁸ Bu hakikati göz önüne alan bazı araştırmacılar, İslâm düşüncesindeki ilk aklî tepki ekolü olan Mu'tezile'nin kuruculuğunu Vasıl b. Ata'nın hocası olan Muhammed b. Hanefiyye'ye kadar dayandırırılar.¹¹⁶⁹ Böylece iktisadî ve idarî kaygıların oluşturduğu cebrî anlayışın, sorumluluktan kurtulmak ve mezalimlerine tanrısal bir meşruiyet atfetmek için oluşturduğu cebrî doktrin, insan davranışlarının ve sorumluluğunun tesisi ve temini konusunda alabildiğine rasyonel ve akla dayalı bir yaklaşımı izdüşümlendi.¹¹⁷⁰ Böylesine refleksif tepkilerle inşa edilen bu anlayışlar,¹¹⁷¹ kendilerine meşruiyet zemini tesis etmek için Kur'ân'a yönelmişler ve böylece her ekolün kendisini destekleyecek tarzda tesis edilmiş bir yorum ve tefsir anlayışı sübjektif-rasyonel bir mahiyette gelişmiştir.¹¹⁷² Özellikle cebir doktrinini siyasal destek malzemesi yapan Emeviler'e muhalefet anlayışı üzerine tesis edilen Abbasi hilafeti, aklî ve kaderî anlayışa siyasal legalite imkânı tanıdı.

¹¹⁶⁴ Sarıçam, İbrahim, "Klasik Dönem İslâm Tarihinde Din İstismarı-Dört Halife ve Emeviler Dönemi", *İslâmiyat*, c. III, sy. III, s. 145.

¹¹⁶⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II, 41.

¹¹⁶⁶ A'râf 7/28.

¹¹⁶⁷ Alvânî, a.g.e, s. 28–29.

¹¹⁶⁸ en-Neşşâr, a.g.e, I, 326–327.

¹¹⁶⁹ en-Neşşâr, a.g.e, I, 323–324.

¹¹⁷⁰ Macit, Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, III. Baskı, İklim Yay., İstanbul, 1992, s. 3–4.

¹¹⁷¹ Bkz. Gadret, Lois, "Hicri 330 Yıllarından Önce İslâm'da Din ve Felsefe", trc. Mustafa Said Yazıcıoğlu, *A.Ü.İ.F. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1982, sy. IV, s. 33.

¹¹⁷² Ali Harb, *Nakdu'l-Hakîka*, el-Merkezü'l-Sekâfiyyu'l-Garbî, Beyrut, 1993, s. 32–33.

Özetle diyebiliriz ki; Hulefâ-i Râşidîn döneminin sonlarına doğru patlak veren fikrî tefrika özellikle Muaviye'nin hicri 661'de iktidarı ele geçirip iç savaşları ve kargaşayı bir ölçüde dindirmesiyle, daha belirgin fikrî kamplaşmalarla firkalaşmaya dönüştü. Bu düşünce kompartımanlaşması ve kapışması esnasında temel tartışma akıl ve iradenin insanın davranış ve sorumluluğundaki rolleri ve vahiy karşısındaki durumudur. Bu ortamda bir grup (Muaviye taraftarları) akli ve iradeyi vahiy ve sorumluluk alanında edilgen görüp cebri, diğer bir grup ise etken görüp aklın ve iradenin mutlak özgürlüğünü gündeme getirdi. Bu iki temel kutbun yanında akli vahiy karşısında edilgen, iradeyi etken gören Şia, akli ve iradeyi ön plana çıkarmadan Kur'ân âyetlerini zahiri bir biçimde değerlendirerek imân ve ameli bir gören ve daha sonra bir yönüyle Zahirilere, bir yönüyle de Mu'tezile'ye örnek teşkil edecek olan Hariciler belirginlik kazandı.¹¹⁷³ Bu bağlamda diyebiliriz ki bazı dönemlerde gelişen olaylar ve ortaya çıkan fikirler, siyasî ve sosyal ortamın etkisiyle oluşan tepki ve refleksler, genelde dinî inanç ve mezheplerin, özeldede Kur'ân'a yaklaşım tarzlarının ilham kaynağı olmuştur.

b) Tercüme Faaliyeti

Daha önce ifade ettiğimiz gibi akılcılık tek bir sebebin ürünü olmaktan çok bir etkenler bileşkesinin ürünüdür. Bu sebeple akılcılığı ortaya çıkaran sebeplerin birbiriyle olan tamamlayıcı ilişkisi sebebiyle iç içe girmiş bir bütünlükleri vardır. Öyleki akılcılığın bir tarafı her türlü mezalimin Allah'ın iradesi sonucu olduğunu söyleyerek sorumluluk kabul etmeyen cebri doktrine,¹¹⁷⁴ diğer taraftan da İslâm coğrafyasının baş döndüren bir hızla ilerlemesi sonucu karşılaşılan pek çok heretik teolojiye karşı Yunan felsefî mirasından, özellikle de isbât-ı vâcib felsefesinden ve felsefî medreselerden istimdatta bulunma eğilimine dayanır.¹¹⁷⁵ Bu sebeple gerek dâhili anlamda devletin başkenti olan Bağdat'ta kozmopolit bir entellektüel firkalaşmanın dizginlenemez hareketliliği, gerekse Maniheizm ve Mandeizm gibi heretik firkaları, felsefî isbât-ı vâcib teorisiyle susturma gayreti, tercüme faaliyetlerini başlatmıştır.

¹¹⁷³ Bayraktar, Mehmet, "İslâm Düşüncesi Etkilenmesi ve Etkilemesi", *İslâmiyat*, c. VII, sy. 2, Nisan-Haziran, 2004, s. 23.

¹¹⁷⁴ Browne, E. G., Literaty, *History of Persia*, Lambridge, 1924, I, 282.

¹¹⁷⁵ Macit, Fahri, a.g.e, s. 44-45.

Tarihçiler tercüme faaliyetlerinin sembolik saiki olarak Halife Me'mûn'un gördüğü rüyadan bahsederler. Me'mûn rüyasında Aristo'yu görüp ona "iyi ve kötü nedir" diye sormuş,¹¹⁷⁶ o da önce aklın, sonra dinin, daha sonra da halkın güzel gördüğü şey iyidir, bunun aksi de kötüdür." diye cevap vermiştir.¹¹⁷⁷ Özenle senaryolaştırılmış bir kurgusal yapıya sahip bu rivayet, tercüme faaliyetlerine meşru bir tarihi arka plan hazırlama¹¹⁷⁸ ve dinle felsefenin, akılla vahyin, peygamberle filozofun ve icma ile halkın görüşünün değer, kaynak ve meşruiyet bakımından eşit statüde olduklarını ispatlama gayesine matuftur.¹¹⁷⁹ Öyleki bu bağlamda "felsefe ve genel kültür tarihi" niteliğindeki bazı İslâmî kaynaklarda Sokrat "ez-Zahid" ve Eflatun "el-İlahî" olarak ifade edilir. Hatta İhvân-ı Safa ve bazı İşrakî düşünürler Aristo'nun peygamber olduğunu dahi iddia etmişlerdir. Bütün bu yaklaşımlar din-felsefe ve vahiy-akıl arasında bir çelişkinin olmadığı iddiasını ispat içindir. Söz konusu birlik ve uyumu ifade için Kindî; "Hayatıma yemin olsun ki Muhammed'in getirdikleri ile akıl bağdaşmaktadır" diyerek felsefe ile aklın arasında çelişkiye mahal bırakmayan bir uyumun varlığından söz eder.¹¹⁸⁰

Bu bağlamda tercüme konusundaki ilk teşebbüsün tarihini Emevi hükümdarlarından Halid b. Yezid (ö. 85/704)'e kadar götürebiliriz. Bu dönemde Grekçe'den ve Koptça'dan tıp, astronomi ve kimyaya dair bazı eserler tercüme ettirilmiştir.¹¹⁸¹ Daha çok pozitif ilimler sahasında görülen bu tercüme faaliyeti¹¹⁸² ve daha sonra Salih b. Abdurrahman aracılığıyla Haccac zamanında yapılan tercüme bir devlet politikasından çok bireysel bir talebi ifade ediyordu.¹¹⁸³ Söz konusu bu faaliyet Abbasi halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (753–774, 136–158) döneminde Süryanice, Farsça, Hintçe, Yunanca, İbranice ve Keldanice'den pozitif bilimlere dair

¹¹⁷⁶ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Ahbâr fi Tabakâti'l-Etibba*, thk. Nizar Rıza, Beyrut, t.y., s. 259; el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, Türkçesi: Sabri Hizmetli, Ankara, 1992, Fecr Yay., s. 179.

¹¹⁷⁷ İbn Nedîm- *el-Fihrist*, Kahire, 1348, s. 335.

¹¹⁷⁸ Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul, 2001, (II. Baskı), s. 31.

¹¹⁷⁹ Bkz. Kaya, Mahmut, "Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II, Güz 1415/1994, sy. 3, s. 12.

¹¹⁸⁰ Kaya, a.g. makale, s. 12.

¹¹⁸¹ Kaya, Mahmut, "Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni II", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. III, Yaz dönemi, 1416/1995, sy. 2, s. 25. ayrı. bkz. Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhib*, s. 154.

¹¹⁸² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 337.

¹¹⁸³ İzmirli, a.g.e, s. 53–54.

eserleri tercüme girişimleriyle devam etmiştir.¹¹⁸⁴ Ancak o dönemde pozitif ilimlerin felsefe içinde mütalaa ediliyor oluşu, pozitif ilimlerin yanında metafizik felsefelerin de İslâm düşünce dünyasına girişine zemin hazırladı.¹¹⁸⁵ Bu bağlamda söz konusu dönemde hem Batlamyus, Hipokrat ve Öklit'in eserlerinin yanında,¹¹⁸⁶ özellikle İbnu'l-Mukaffa'nın (ö. 142/759) Yunan felsefesinden Farsça'ya tercüme ettiği tafra, cevher, zerre ve araz gibi, Aristo felsefesinin temel kavramlarını ve Aristo mantığını içeren eserler de yer almıştır.¹¹⁸⁷ Bu bağlamda bu dönem hem tıp, astroloji ve hendese hem de teoloji, mantık ve metafizik nitelikli felsefi tercümelemlerin paralel gittiği bir dönemdir.¹¹⁸⁸

Me'mûn dönemine (h. 198–218) gelindiğinde pozitif ilimlere ilişkin tercümelemler devam etmekle birlikte ağırlık felsefi sahaya doğru kaymıştır.¹¹⁸⁹ Özellikle bu dönemde özel tercüme heyetleri kurulmuş ve Anadolu'ya gönderilip felsefi eserler toplatılıp tercüme ettirilmiştir. Bu hedefi gerçekleştirmek üzere Me'mûn, Hunayn b. İshak'ın başında bulunduğu resmi tercüme dairesi olan Beytu'l-Hikme'yi kurdurdu.¹¹⁹⁰ Bu kurumdaki çevirmenlerinin çoğu Sabii, Süryani, Yahudi ve Fârisîlerden oluşuyordu.¹¹⁹¹ Bundan dolayı Beytu'l-Hikme, Yunan ve Aristo felsefesinin İslâm düşüncesine girişinde bir üs olarak kullanılmıştır.¹¹⁹² Özellikle akla ve deneye önem veren Aristo mantığı, akılcılığın temel etkenlerinden biri olmuştur.¹¹⁹³ Bu bağlamda felsefi tercüme hareketi, İslâm kültüründeki akılcı hareket ve yaklaşımlara bir kimlik, bir yön ve metot da atfetmiştir, denilebilir.¹¹⁹⁴

¹¹⁸⁴ Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin Ali, *Mürücu'z-Zeheb ve Me'âdimu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut, 1988, IV, 314.

¹¹⁸⁵ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 29.

¹¹⁸⁶ Mes'ûdî, a.g.e, IV, 314.

¹¹⁸⁷ Ebû Zehra, a.g.e, s. 155.

¹¹⁸⁸ İbn Nedîm, el-Fihrist, 337–341; Goldziher, *Klasik Arap Kültürü*, s. 107–143. Bu dönemdeki tercüme faaliyeti hakkında geniş bilgi için bkz. İzmirli, *Felsefi Mezhepler Tarihi*, s. 53–54.

¹¹⁸⁹ Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 264; Bayraktar, a.g.e, s. 27–37; Macit, Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 6.

¹¹⁹⁰ İbn Nedîm, a.g.e, s. 353; Macit, Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 11.

¹¹⁹¹ İzmirli, a.g.e, s. 55. Tercüme faaliyetlerinin akıl-vahiy çatışmasında bu denli rol oynamasını mütercimlerin gayr-ı müslim oluşlarıyla ilgili görenler de vardır. (el-Alvânî, a.g.e, s. 47).

¹¹⁹² Hanefî, Hasan, "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, s. 313

¹¹⁹³ İzmirli, a.g.e, s. 58–63. Çünkü onun eserleri hem heretik fırkalar karşısında isbât-ı vâcibi savunmak için kurgulanmıştı hem de ansiklopedik karakteri ve kolay anlaşılabilirliğiyle sistematik bir yapıya sahipti. Bu dönemde gerek ilk akılcılar olan Mu'tezile kelâmını, gerekse daha sonraki Meşşai filozofların görüşlerini ve felsefelerini vahyin ürünü olarak değerlendirmek oldukça güçtür. Bu felsefe daha çok Yunan felsefesinin İslâmî tanrıbilimle birleştirilmiş şeklindedir. Öyleki bu felsefe pozitif-rasyonel deneycilikten coşkun tasavvufçuluğa kadar uzanma eğilimi gösteren çok versiyonlu bir görünüme sahip tek bilimdir. Bu sebeple akılcı merkeze alan Aristocu Meşşailerle –müşâhede ve murakabe yoluyla hakikati bulma ve öz denetimi merkeze alma nitelikli– Plâtoncu İşrakî mutasavvıflar arasında gerçekliğin bilgisini bulmaya felsefi bağlamda

Bu yapılandırmanın bir ifadesi olarak ilk dönem akılcılar olan Mu'tezile ve onların halefleri olan Meşşai filozoflar, akılla vahyi muadil görme konularından, akli vahye tahkim etmeye kadar giden bu süreçte, saf aklın, hakikatin en sırlı perdelerini kaldırıp metafizik hakikatleri idrâke muktedir olduğunu iddia etmeleriyle tam bir şekilde iğva etmişlerdir. Öyleki İbn Bâcce, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi bazı filozoflar aklın en yetkin halinde Allah'la konuşabileceğini dahi ifade etmişlerdir.¹¹⁹⁵ Böylece kelâm ve kelâmcılar (Mu'tezile), felsefe ve filozoflara (Meşşailer) temel olmuşlardır. Öyleki Mu'tezilî âlim Câhız'ın Kitabı'l-Hayevân isimli eseriyle, evrimci teorinin temelini attığı bile söylenmiştir.¹¹⁹⁶

Şurası bir gerçektir ki iki asrı bulan tercüme sürecinin ilk dönemlerinde Maniheistler, Zerdüşter, Mazdekiler, Brahmanistler, Deysaniler gibi heretik fırkaların faaliyetlerine karşı Aristo, Eflatun ve Sokrat'ın, materyalist münkirleri ikna ve imha için geliştirdikleri isbât-ı vâcib teorileri bir istimdat mercisi olarak görüldü. Öyleki ilk dönem akılcılar, bu sapık fırkaları Kur'ân âyetleriyle ikna etmeyi yetersiz görüyorlardı. Çünkü bu sapık fırkalar, Yunan felsefi mirasındaki "tabiyyûn" denilen Empodokles, Anaxagoras ve Demokritos gibi tanrı tanımaz filozofların görüşlerinden istifade ediyorlardı. Bu bağlamda söz konusu fırkaların görüşlerini imha etmek, ancak bu heretik anlayışın panzehiri olan ve muvahhit oldukları iddia edilen Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun felsefeleriyle mümkündü.

Özellikle söz konusu mücadelede de öncülük yapan Mu'tezile hem cebir anlayışıyla hem de söz konusu heretik fırkalarla aynı zamanda mücadele ettiği için¹¹⁹⁷ diyebiliriz ki; Abbasi devletinin bidayetinin resmi ideolojisi olan Mu'tezile'nin hâkim olduğu zaman; kulun özgürlüğü, aklın önemi, Allah-insan ilişkisi konulu felsefi tercümelerin de en yoğun yapıldığı dönemdir.¹¹⁹⁸ Bu dönemden itibaren zat-sıfat konuları dâhil her türlü imân konusu, akıl ile değerlendirilmeye

talip olmaları bakımından hiçbir fark yoktur. İbn Sînâ ve Farâbî gibi Meşşai filozofların ahir ömürlerinde İsrakî tasavvufa meyilleri de söz konusu anlayış ortaklığıyla yakından ilgilidir. Dolayısıyla farklı kültür, zaman ve zeminlerde değişik tonlarda ortaya çıkan akıl-nakil çatışmasının temel etkeni, felsefi akılcılıktır. Bkz. Mâcî Fahri, a.g.e, s. 4–5.

¹¹⁹⁴ Macit, Fahri, a.g.e, s. 5–6.

¹¹⁹⁵ Macit, Fahri, a.g.e, s. 7–8.

¹¹⁹⁶ Bayraktar, Mehmet, *Evrimsel Yaratılış Teorisinin Tarihi*, Ankara, 2001, s. 35.

¹¹⁹⁷ Erkol, Ahmet, "Mu'tezilî Düşüncede Dinamizm", *Marife Dergisi*, yıl: 3, sayı: 3, Konya, Kış, 2003, s. 134–135.

¹¹⁹⁸ el-Kiftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, Leipzig, 1903, s. 362.

başlandı.¹¹⁹⁹ Bu durum ise bir akıl-nakil çatışmasını ve aklın vahye tahkimi gibi bir sapmayı da beraberinde getirdi.¹²⁰⁰ Böylece heretik fırkaların materyalizme dayalı felsefe ve inançlarını imha için başvurulan ilahiyûn felsefecilerinin isbât-ı vâcib teorileri –tıpkı haricen kullanılması gereken bir merhemin su-i istihdam sonucu yutulması gibi– vahyin kendisine özgü iç mekanizmasında kullanılmaya başlandı. Bu ise –tıpkı haricen sürüldüğünde oldukça faydalı ancak dâhilen kullanıldığında öldürücü, en azından ifsat edici olan bir merhemin çeşitli yan etkiler oluşturduğu gibi– fikrî bir kaosun ve Kur’ân’ı anlama konusunda sübjektif-rasyonel bir yorum anarşisinin kurucu öznesi oldu. Böylece Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde var olan akıl-vahiy uyumu, yerini derunî bir paradoksa bıraktı.¹²⁰¹ Bu paradoksun amil etkeni ise akideyi heretik fırkalara karşı, ilzam edici ve düzeyli bir şekilde savunma amacıyla başvurulan Aristo mantığının, Kur’ân’ın yorumunda –özellikle de metafizik (inanç) sahasında– kullanılması¹²⁰² ve sahih akidenin kıstası sayılmasıdır.¹²⁰³ Bu ortamda tercüme faaliyetlerinde en etkin ekol olan Mu’tezile ile¹²⁰⁴ tercüme edilen eserlerin özgürlük, Allah’ın mahiyeti, sıfatlar gibi konularda olması ve bu konuların Mu’tezile’nin temel yapısıyla uyumu bu anlamda tesadüfî değildir.¹²⁰⁵

c) Teolojik Çeşitliliğin Artması

Yüce Allah vahyi indirirken, Hz. Peygambere, Kur’ân’ın icmalî, ihtisarî ve küllî yapısını fehmetme konusunda, seviyesine hiç kimsenin ulaşamayacağı bir bilgeliği ve anlayış derinliğini de vermiştir. Bu bağlamda onu söz, fiil, terk ve takrirleriyle ortaya koyduğu yaşamı, bir bakıma Kur’ân’ın en meşru ve ideal açılımıdır. Kur’ân’ı anlamayı hedefleyen bir okuyucunun Hz. Peygamberin sünnetini görmezlikten gelerek vahyin sahih anlamına ulaşması, imkân dâhilinde değildir. Hz. Peygamberin –ilgili bölümde detaylı bir şekilde değindiğimiz üzere– tebyin, ta’lim ve tezkiye bağlamında zihinlere ve gönüllere yerleştirdiği Kur’ân’ın saf, emniyetli ve intizamlı anlamı –fütuhât hareketinin İslâm düşünce ve coğrafya dünyasına kattığı

¹¹⁹⁹ Ebû Zehra, *Târihu'l-Mezâhib*, s. 154.

¹²⁰⁰ Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935, s. 234

¹²⁰¹ Alvânî, a.g.e, s. 25–26.

¹²⁰² el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1992, s. 179.

¹²⁰³ Macit, Fahri, a.g.e, s. 22, 45. ayrc. bkz. Ülken, a.g.e, s. 234.

¹²⁰⁴ Harputî, Abdullatif, *Târihu İlmi Kelâm*, İstanbul, 1332, s. 5.

¹²⁰⁵ Bkz. Esad, Mahmud, *Tarihi İslâm*, Matbaayı Amira, 1317, s. 120.

gayr-ı sahih pek çok heretik itikâd ve buna önlem olarak devşirilen felsefî iktibas ve formüllerle– önemli ölçüde tahrip edildi.

Daha ilk halifeler döneminde –635’li yıllarda– Şam’ın, 638’de Antakya ve Halep’in, 639-642’de İskenderiye ve Mısır’ın, 639-641’de Harran, Urfa ve Irak’ın, 670’de Kuzey Afrika’nın ve 710’da Pencap ve Sind’in fethedilmesiyle adeta bir dinler ve medeniyetler yüzleşmesi meydana geldi.¹²⁰⁶ Özellikle Suriye, İran ve Irak bölgesinin adeta bir dinler mozaiği olduğunu düşündüğümüzde,¹²⁰⁷ erken dönemde bir itikâdlar cümbüşünün dolayısıyla da ciddi bir etkilenmenin meydana geldiğini söyleyebiliriz. Örneğin; Mukatil b. Süleyman Deysaniye, Mazdekiye ve Saneviyye gibi tecsîm nitelikli görüşlerden etkilenmiş,¹²⁰⁸ hatta Allah’ın et ve kandan ibaret olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.¹²⁰⁹ Mukatil bu görüşlerini destekleyebilmek için hadis uydurmacılığı ve israilî iktibaslar dâhil çok yönlü bir faaliyet yürütmüştür.¹²¹⁰ Bu yaklaşım tarzıyla birlikte müteşâbih âyetleri, zahiri anlamları üzerine hapsederek israilî iktibaslarla bezeyen Haşeviyeci yaklaşım da belirginlik kazandı.¹²¹¹ Özellikle Hilmâniye mezhebi, Allah’ın insana ruhundan üflemesini, insanın ahsen-i takvim olarak yaratılışını ve meleklerin insana secde edişini göz önüne alarak her güzel yüzlü insana Allah’ın hulûl etmiş olduğunu iddia etmişler ve güzel yüzlü bir insan gördüklerinde secde etmeyi ilahî bir emir olarak görmüşlerdir.¹²¹² Hulûl ve tecsîm nitelikli benzeri fikirleri, Muhammed b. Kerrâm’ın kuruculuğunu yaptığı Kerrâmiye mezhebinde de görmek mümkündür.¹²¹³ Tecsîm ve teşbîh doktrinlerinin İslâm düşüncesinde bu denli makes bulması doğu kültürünün mitolojiye meyyal irsiyeti ile yakından ilgilidir.¹²¹⁴ Bu bağlamda özellikle İran’daki Mazdekilerin, Suriye’deki Yahudi ve Hıristiyanların ve Kufe ve Basra’daki düalist İran dinî mezheplerinin ve bunlardan etkilenmiş sapık fırkaların ilk dönem akılcılığa ciddi bir şekilde hız kattığını söylemek mümkündür.¹²¹⁵

¹²⁰⁶ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 27.

¹²⁰⁷ Demirci, Mustafa, “Mu’tezile’nin İslâm Medeniyetine Katkıları”, *Marife Dergisi*, yıl:3, sy. 3, (Kış-2003), Konya, s. 112–113.

¹²⁰⁸ en-Neşşâr, a.g.e, II, 21.

¹²⁰⁹ el-Makdisî, *el-Bed’u ve’t-Târih*, V, 141. Benzeri görüş Şii Dâvûd el-Cevâhirî’den de gelmiştir. Bkz. el-Eş’arî, *Makâlât*, I, 153.

¹²¹⁰ en-Neşşâr, a.g.e, II, 18–19.

¹²¹¹ en-Neşşâr, a.g.e, II, 17.

¹²¹² en-Neşşâr, a.g.e, II, 24.

¹²¹³ Bkz. en-Neşşâr, a.g.e, II, 40.

¹²¹⁴ en-Neşşâr, a.g.e, II, 34.

¹²¹⁵ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, I, 400.

Bu bağlamda akılcılar hem söz konusu heretik fırkaların görüşlerini onların silahıyla imha etmek ve Manieizm gibi aşırı agnostik fırkalara karşı İslâmî akıl paradigmasını oluşturmak için Yunan felsefesinden istifade etmişler,¹²¹⁶ hem de devşirdikleri felsefî materyalle bu heretik dinlerin İslâm düşüncesinde bariz bir şekilde etkilediği teccîm, teşbîh ve batınî karakterli fırkalara karşı ciddi bir eleştiri geliştirmişlerdir. Bu ortamda fasit görüşlerini desteklemek için Kerramiye mezhebi ilhama vahiy statüsü vermiş, Mukatil b. Süleyman ve Davud el-Cevherî gibi israilî rivayetleri Kur’ân tefsirinde bolca kullananlara¹²¹⁷ karşı ise âyetleri, akli yoruma tabi tutma anlayışı gelişmiştir. Agnostik anlayışla gnostiklerin asıl çatışma sahnesi, müteşâbih âyetler üzerinde gerçekleşmiştir. Bunun sonucu olarak, müteşâbih âyetleri zahiri anlamı üzerine hapsedip teccîm ve teşbîhe giden ve mevzu hadis ve israilî rivâyetlerle görüşlerini desteklemeye çalışanlara karşı akılcılar; tenzîhi, akli te’vîli ve sıfatların inkârını ön plana çıkarmışlardır. Bu bağlamda aşırı mitolojik-Haşeviyeci agnostikler ne kadar ifratta ise onlara tepki veren gnostik akılcılar da bir o kadar tefrittedir. Aslında bu durum, birbirine refleks ve tepki olarak oluşmuş muarız akımların içine düşmekten kurtulamadıkları klasik etki-tepki aksiyon-reaksiyon nitelikli bir kör dövüşünün kaçınılmaz sonucudur.

Örneğin; yedullah, vechullah, kabdatullah gibi müteşâbih âyetleri zahiri anlamı üzerine hapsederek onun et ve kandan mürekkep olduğunu söyleyen aşırı teccîm ve teşbîhçilere karşı Allah’ın cisim ve mekândan münezzehe olduğunu ifade için akılcılar –âyet ve hadislerde sarih olarak bildirilmesine rağmen– rü’yetullahı inkâr etmişlerdir.¹²¹⁸ Hatta teccîmi inkâr ve iptal için akılcılar, sıfatları dahi inkâr edip Allah’ı adeta bir vehim olarak görmüşlerdir.¹²¹⁹

Ehl-i sünnetin söz konusu ortamdaki konumu ise daha İslâmî ve vahye uygun bir yapı sergiler. Şöyleki; arşa istivâyı, bir insanın bir masaya oturmasına benzetmek nasıl aşırı bir teccîm ve teşbîh olduğu için merdud ve münker ise bu anlayışı inkâr ve imha için istivâyı, “ilâhî etkinliğin merkezi” diye çok muğlak bir şekilde yorumlayıp istivânın gaybî boyutunu hiçe saymak da aynı şekilde münker ve merduttur. İşte Bu bağlamda Ehl-i sünnet müfessirlerinin tavrı, bir etki-tepki ilişkisinin ürünü olmayıp,

¹²¹⁶ en-Neşşâr, a.g.e, I, 287.

¹²¹⁷ İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 279.

¹²¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, Beyrut, 1974, I, 26–32. ayrc. bkz. en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 359–360.

¹²¹⁹ en-Neşşâr, a.g.e, II, 22.

her iki uç fikre birden verilmiş –Kur’ân ve sünnete dayalı– sahih cevaptır. Bu bağlamda “İstivâ malumdur fakat keyfiyeti meçhuldür ve onun hakkında soru sormak bid’attir” sözü¹²²⁰ bir teorik kaçış olmayıp dünyevî şartlarda aklın keyfiyetini bilmesi imkânsız olan bir konuda, vakıanın mahiyetinin Allah’ın ilmine havale edilmesidir. Bu konuda konuşmanın bid’at sayılması ise –müteşâbih konulu bölümde belirttiğimiz üzere– Kur’ân ve sünnetin metafizik bahisler hakkındaki temel tavrıyla da mutabıktır. Bu anlamda Ehl-i sünnetin tefsir ve yorum anlayışı hem aşırı tecsîme hem de aşırı tenzîhe verilmiş bir Kur’ânî cevabı ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir¹²²¹ ve Kur’ânî renge sahiptir.

Fikrî bazdaki kitlesel hareketlerin manivelasını tek bir sebebe endekslemek yerine, insan hayatını ilgilendiren bir etkenler bileşkesine bağlamak ve çok yönlü düşünmek daha isabetli olur. İşte akılcılığın tekevvününü tedarik eden etkenler bileşkesi içinde, hem heretik teolojileri, hem de bunların İslâm düşünce evrenindeki katkı, etki ve izdüşümlerini tenkit ve tashih için oluşturulan akılcılık, büyük oranda sorunu çözmek için Yunan felsefesinde mevcudiyet bulmuş olan “ilahiyûn” filozoflarının isbât-ı vâcib teorilerini ve metafizik felsefelerini kullanmıştır.¹²²² Aslında bu felsefî istimdat ve iktibaslar, söz konusu heretik fikrîyat ve yaklaşım tarzlarını imhada belli bir fonksiyonel olumluluğa sahip olmakla beraber, Kur’ân’ı doğru anlamının ve sahih bir yorumun mesnedi yapıldığında; akılla vahyi, felsefeyle dini, filozofla da peygamberi eşitlemesi sebebiyle indirgemeci, seküler ve rasyonel bir kimliğe sahiptir.

2) Dış Etkenler

Milâdî VII. yüzyılda başlayan Arap fütûhatıyla ele geçen İskenderiye, Suriye, Antakya, Harran, Urfa (Edessa) gibi kültürel merkezler, sahip oldukları felsefî medreseler sebebiyle oldukça canlı bir entellektüel yapıya sahipti.¹²²³ Özellikle Cezire’deki Süryani kiliseleri, Anuşirvan (I. Hüsrev) tarafından kurulan Cündişapur medresesi ve Urfa, Nusaybin ve İskenderiye medreseleri Grek ilmî ve felsefî

¹²²⁰ Bkz. el-Beyhâkî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu’l-Esmâ ve’s-Sifât*, Beyrut, 1984, s. 516.

¹²²¹ en-Neşşâr, a.g.e, I, 344, II, 22.

¹²²² Bircan, Hasan Hüseyin, “İslâm Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi-Karşılaşmanın Keyfiyeti”, *İslâmiyat*, c. VII, sy. II, Nisan-Haziran, 2004, s. 77.

¹²²³ Macit, Fahri, a.g.e, s. 10.

geleneğinin etkin olduğu okullardı.¹²²⁴ Abbasi halifeleri Mansûr, Harun Reşid ve Me'mûn dönemlerinde bu medreseler, Yunan akılcılığının İslâm düşüncesine intikalinde bir üs olarak kullanılmıştır.¹²²⁵ Bu bağlamda her ne kadar bu etkileşim ve iktibas ortamı içinde oldukça lokal ve sınırlı olarak Budizm,¹²²⁶ İran¹²²⁷ ve Ehl-i kitap kültürünün etkisinden söz edilebilirse de¹²²⁸ bu etkiler oldukça cılız ve sınırlı olup temel ve asıl vurucu etki Yunan felsefesinden neşet etmiştir.¹²²⁹

Siyasi ve sosyal çalkantıların oluşturduğu kelâmî münakaşalar, İslâm coğrafyasının fütuhât hareketleriyle genişleyip teolojik çeşitliliğe bir mozaik teşkil etmesi, pek çok heretik inançla ve bunlardan etkilenmiş sapık fırkalarla ikna edici bir mücadele yapma talebi, felsefî medreselerden ve Yunan felsefesindeki 'ilahiyûn' filozoflarının isbât-ı vâcib teorilerinden iktibas ve istimdatta bulunmaya sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle akılcı anlayışın oluşumundaki bir etkenler bileşkesinin unsurları olarak yukarıda saydığımız her sebep, bir saikler bütünüdür. Bu bağlamda bütün bu saiklerin ardışık ve müteselsil konumlarını ifade eden bir cümle kuracak olursak diyebiliriz ki; a) Irak bölgesinin fethi, b) Irak'ın çok hareketli entellektüel bir felsefî yapıya sahip oluşu, c) Irak'ta pek çok heretik fırkanın bulunuşu, d) Cündişapur ve Harran okullarının Irak'ta olması, e) Bu medreselerin Yunan felsefesinin vitrinini teşkil ediyor olmaları,¹²³⁰ f) İslâm düşüncesindeki ilk akılcı zümre olan Mu'tezile'nin Irak'ta ortaya çıkışı, g) Mu'tezilenin, bu bölgedeki Yahudi, Hıristiyan, İran düalistleri, Mazdekiler ve Sabiilerle mücadelede felsefeden istimdatta bulunma talebi¹²³¹ arasında çok sıkı bir ilişkiler ağından bahsetmek mümkündür. Öyleki Yahudilerin insan biçimci tanrı tasavvurları ve Hıristiyanların teslis akidesiyle Allah'a kadimler ortak koşmaları,¹²³² Mu'tezile'nin hem sıfatları inkâr ederek aşırı tenzîhçi yorumlar yapmasına, hem de teaddüd-ü kudema çekincesi

¹²²⁴ Demirci, Mustafa, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdâd'ına Yolculuğu", *İslâmiyat*, c. VII, sy. 2, (Nisan-Haziran), 2004, s. 43-60.

¹²²⁵ Hitti, P. H., *History of the Arabs*, Londra, s. 375 vd.

¹²²⁶ Shlomo, Pines, "Hint Düşüncesinin Kelâm Doktrinlerindeki Etkisi", çev. Murat Kılavuz, *Marife Der.*, yıl: 3, sy. 3, Konya, (Kış 2003), s. 367.

¹²²⁷ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 10.

¹²²⁸ Zühdi, Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Matbaatu Mısır, Kahire, 1947, s. 10.

¹²²⁹ Bayraktar, a.g.e, s. 10.

¹²³⁰ Zühdi, a.g.e, s. 48.

¹²³¹ Bkz. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, trc. Komisyon, İstanbul, 1993, I, 66; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 211.

¹²³² Karadaş, Cafer, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşumu ve Gelişim Süreci", *Marife*, yıl:3, sy. 3, Konya, Kış 2003, s. 11.

dolayısıyla halku'l-Kur'ân teorisini iddia etmesine neden olmuştur. Bu teorinin alt yapısını oluştururken muvahhit olarak gördükleri Sokrat, Eflatun ve Aristo felsefesinden de iktibaslar yapmışlardır.¹²³³ Başka bir ifadeyle Mu'tezile halku'l-Kur'ân teorisini savunurken Aristo'nun zat-sıfat özdeşliği teorisini kullanmıştır.¹²³⁴

Felsefî tercümelerle ilgili bölümde ifade ettiğimiz gibi Mu'tezile'nin en etkin olduğu –hatta devletin resmi inanç mezhebi olduğu– dönem, tercüme faaliyetlerinin de zirveye ulaştığı Halife Me'mûn dönemidir. Özellikle bu dönemde İbnu'l-Mukaffâ'nın, Aristo'nun Kitabı'l-Ma'kulât'ı, Porphyrios'un İsağoci'si ve Hermeneais'in Kitabı'l-İbare'si gibi felsefî eserleri, Pehleviceden Arapça'ya çevirmesi ile¹²³⁵ akılcı anlayışın teorik materyalleri önemli ölçüde hazırlanmış oldu. Böylece herhangi bir alan ayrımı yapılmaksızın her türlü bilginin kaynağının akıl olduğu iddia edildi. Oysaki bilgi, ifade ettiği değer ve statü bakımından sadece akılla, sadece vahiyle ve hem akılla hem de vahiyle bilinmesi mümkün olan bilgi şeklinde bir ayrıma sahiptir. Aslında vahiy, akılla bilinebilecek alanda söz söylemekten aciz olduğu için değil, bu sahayı bilinçli bir boşluk ve hayatın değişen maslahatlarının korunmasına kolaylık olsun diye akla bırakmıştır. Bu bakımdan vahiy, bilgi alanlarının tamamında hüküm ihdas etme inisiyatifine sahiptir. Hatta Kur'ân'da akıl ve duyularla elde edilen bilginin vahiyle uyumu esastır. Kur'ân'ın düşünmeye ve gözleme teşvik eden âyetleri de bunu gösterir. Bu çeşitlilik insanın bütünsel kimliğini ve fitratını dikkate alan Allah'ın, vahyi, insanın fitratına hitap eder bir yapıda tanzim etmesiyle ilgilidir. Öyleki, dinle fitratın uyumunu ifade eden âyeti¹²³⁶ düşündüğümüzde fitratın dâhili vahiy, vahyin de harici fitrat olduğunu söylemekle ileri gitmiş sayılmayız. Bu bağlamda bilgiyi sadece duylara endeksleyen amprizm, sadece tecrübeye endeksleyen pozitivizm ve sadece akla endeksleyen rasyonalizm sonuç olarak bu bütünsel kimliğin parçalanışının birer ifadesidir.¹²³⁷ Bu sebeple hem aklın, vahyin sıhhatinin ve anlam içeriğinin sahihliğinin kriteri olduğunu iddia eden hem de aklın kudreti sayesinde tabiatüstü bir ışık ve yönlendirmeye muhtaç

¹²³³ Macdonald, D. B., *Development of Muslim Theology*, Newyork, 1903, s. 131. ayrc. bkz. en-Neşşâr, a.g.e, I, 219; Ebû Zehra, *Târihu'l-Mezâhib*, s. 164.

¹²³⁴ Subhi, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm, Dirâse Felsefiye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Din*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 53.

¹²³⁵ Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, Tahran, 1971, s. 299.

¹²³⁶ Rûm 30/30.

¹²³⁷ Bkz. Çelebi, İlyas, *Akılçılık*, s. 33–34.

olmadığını savunan bütün akılcılık fraksiyonları kimliksel bir parçalanmışlığın ve garip bir dogmatizmin ürünüdür.¹²³⁸

Öte yandan Aristo'nun, içeriklerden soyutlanmış kavram ve hükümlerle donatılmış, biçimci (formel) mantığı¹²³⁹ özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleriyle, bir olayı ya var ya da yok şeklinde iki şıktan birine indirger.¹²⁴⁰ Bu mantığın Kur'ân tefsirinde kullanılmasıyla oluşan dilemmaya bir örnek verecek olursak diyebiliriz ki; Kur'ân hem her şeyin Allah'ın takdiriyle cereyan ettiğini¹²⁴¹ hem de insanın irade ve ihtiyar sahibi olduğunu ifade eder.¹²⁴² Aristo mantığının, her iki şıkkın arasındaki mütenasip bir ilişkinin üçüncü bir şıkla tecelli edebileceğine imkân tanımayan katı tutumu –yani üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi– sonucu, bir grup, irade ve ihtiyarı inkâr edip cebrî bir anlayışa, diğer grup ise takdiri inkâr edip kulun fiilinin halıkı olduğu görüşüne kaymıştır.¹²⁴³ Bu anlayış bölünmesi “ya o ya bu” diyen Aristo mantığının parçacı tutumunun, İslâm düşüncesinde oluşturduğu “biri o biri bu” şeklindeki bir üründür.¹²⁴⁴ Oysaki kulun uhrevi saadet ve şekavetinin kendi ihtiyarı ve iradî kesbiyle, ya küfür ya da imân şeklinde tecelli edeceğini ifade eden âyetleri düşündüğümüzde, Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle takdir etmesinin, cüz'i iradeyi imha anlamının dışında bir muhteviyata sahip olduğu anlaşılır. Aksi takdirde Kur'ân'ın hem cüz'i iradeye bir sorumluluk atfedip hem de Allah'ın onu icbar etmesi, Kur'ân'da paradoksun bulunmamasını onun Allah'ın katından oluşuna bağlayan âyetle de çelişir.¹²⁴⁵

Şurası bir gerçektir ki ezici, mücbir ve zorba tanrı tasavvurlarının bunalttığı Antik Grek kültürü içinde, tanrıların tasarruf, ilim ve müdahalelerini sınırlama eğilimi taşıyan bir akılcılığın mevcudiyet bulması gayet normaldir. Oysaki daha ilk âyetlerden itibaren kendisini Rahmân ve Rahîm diye tanımlayan¹²⁴⁶ ve mü'minleri

¹²³⁸ Bkz. Macit, Fahri, a.g.e, s. 7–8.

¹²³⁹ Erdem, Hüsamettin, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 192.

¹²⁴⁰ Ömer, Demir, Mustafa, Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, s. 139.

¹²⁴¹ Tevbe 9/151, A'râf 7/188, En'âm 6/125, İbrâhîm 14/4, Nahl 16/93. ayrc. bkz. Buhârî, Kader, 1–15; Tirmizî, Kader, 1–9.

¹²⁴² Müddessir 74/38, Fussilet 41/46, Yûnus 10/30, Kehf 18/49, Kıyâme 76/3, En'âm 6/104, Yûnus 10/108, Nisâ 4/110–111, Müddessir 74/55–56, Ra'd 13/11.

¹²⁴³ Bkz. en-Neşşâr, a.g.e, II, 106–107; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 180. ayrc. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 773; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, 1974, s. 167–172.

¹²⁴⁴ bb. Bkz. el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 57–58.

¹²⁴⁵ Bkz. Nisâ 4/82.

¹²⁴⁶ Fâtiha 1/2, Haşr 59/22.

dost¹²⁴⁷ edindiğini ifade eden Allah'ı, paganist bir ortamda neşv-ü nema bulmuş metafizik yaklaşımlarla tavsif etmek büyük bir yanılıdır. Bu sebeple hikmetin mü'minin yitiği olduğunu, Yunan felsefesinin kökeninin Hz. İdris'e dayandığını dolayısıyla da Hz. Peygamberin teşvik ettiği hikmet olduğunu, bu sebeple de Yunan felsefesinin ilahî bir meşruiyete sahip olduğunu söyleyip adeta felsefeyle dini, peygamberle filozofu ve akılla vahyi eşitlemek; neticede, beşerî olanla ilahî olanı aynı kefeye koymak demektir.¹²⁴⁸ Üstelik genelde Yunan felsefesinin özelde Aristo metafiziğinin âlemin ezeliğini, ölüm sonrası hayatın yokluğunu, Allah'ın ilminin cüz'iyata taalluk etmediğini söylemeleri gibi pek çok konu, Kur'ân'ca vurgulanan akide esaslarıyla taban tabana zıttır.¹²⁴⁹ Çünkü hem Yunan felsefesi hem de Yunan düşünce ruhunun en güçlü yorumu olan Aristo felsefesi; kişisel, beşerî ve seküler Yunan dehasının ürünüdür.¹²⁵⁰ Bir milletin felsefesi ise o toplumun uygarlık ruhunun yorumudur. Bu bağlamda rasyonel Yunan akılcılığı, dinsiz bir milletin uğursuz terennümünden ibaret kalmıştır.¹²⁵¹ Bu felsefe, akılla kavrayabildiğimiz varlık sahasının dışında, aklın üzerinde, insana evrenin gerçeğini ve gayb âleminin hakikatlerini gösterebilen aşkın bir müdahalenin imkânını (yani vahyi) asla idrâk edememiştir.¹²⁵²

Bu yapıyla İslâm düşüncesinde vahyi anlama ve anlamlandırmada bir usûl olarak sunulan felsefe, tevkifî olan Kur'ân metafiziğini tevfikî bağlamda ele alıp, ciddi anlamda bir akıl-vahiy çatışması oluşturdu.¹²⁵³ Çünkü Kur'ân, dinin artık tamamlandığını ifade eden âyetiyle¹²⁵⁴ insanın gayb âlemine (akideye) ilişkin tehayyülî ve teakkulî içtihat ve katkılarının tamamını merdut ilan etmiştir. Bu bağlamda akılcılığın, dinin inanç ve ahlâkla ilgili alanlarına yeni kural ve prensiplerle katkı sağlayacağı tezi, öz itibarıyla bir safsatadan ibarettir.¹²⁵⁵ Ayrıca Hz. Peygamber ve dört halife devrinde hiçbir inanç tefrikasının bulunmaması,¹²⁵⁶

¹²⁴⁷ Mâide 5/55.

¹²⁴⁸ en-Neşşâr, a.g.e, I, 153–155, 168–170.

¹²⁴⁹ en-Neşşâr, a.g.e, I, 219; Subhi, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirâse Felsefiye li Arâi'l-Arabîyye*, Beyrut, 1985, I, 53.

¹²⁵⁰ en-Neşşâr, a.g.e, I, s. 64–72.

¹²⁵¹ en-Neşşâr, a.g.e, I, 35.

¹²⁵² en-Neşşâr, a.g.e, I, 139.

¹²⁵³ en-Neşşâr, a.g.e, I, 72.

¹²⁵⁴ Mâide 5/3.

¹²⁵⁵ Koçyiğit, Talat, *Hadîşçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1969, s. 14.

¹²⁵⁶ Koçyiğit, a.g.e, s. 3.

hem meşru olan akıl-vahiy ilişkisinin yapısını hem de sınır ve misyonunu aşmış olan bir aklın vahiyle oluşturduğu paradoksların illegal konumunu ifade etme bakımından oldukça önemlidir.

D) AKILCI TEFSİR ANLAYIŞININ İLK DÖNEM TEMSİLCİLERİ-MU'TEZİLE

Akılcılığın ilk olarak ortaya çıkışı Vasıl b. Ata (ö. 131–748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 80–144 h.) ile başlayan Mu'tezile hareketinde görülür.¹²⁵⁷ Büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen bir mü'minin uhrevî akibetinin ne cennet ne de cehennem olduğunu, onun orta yerde (el-menziletu beyne'l-menzileteyn) kalacağını söyleyen Vasıl'ın, Hasan-ı Basrî'nin ilim meclisinden ayrılmasıyla temeli atılan Mu'tezile'nin, başlangıcı itibariyle dış etkilerden çok İslâm düşüncesinin dâhili hareketliliğinin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁵⁸

Bu esnada hızla genişleyen İslâm coğrafyasının pek çok heretik ve paganist ekol, din ve felsefeyi de İslâm düşüncesine sokması, Mu'tezile'yi bu sapık fırkalarla mücadeleye itti. Genelde bu sapkın meşrep, din ve yaklaşımların ilham ve argümanlarını, Sokrat öncesi Yunan doğa felsefecilerinden (tabiyyundan) alıyor olmaları, ister istemez Mu'tezile'yi –doğa felsefesinin materyalizmine tepki mahiyetinde doğmuş– Sokrat, Eflatun ve Aristo felsefelerinin isbât-ı vâcib felsefelerinden istifade etmeye sevk etti. Çünkü Mu'tezile; vahiy, nübüvvet, mucize ve ahiret gibi konuları inkâr eden heretik fırkaların¹²⁵⁹ Kur'ân âyetleriyle ikna edilebileceğine inanmıyordu. İşte Mu'tezile'nin materyalist Yunan felsefesinden beslenen heretik anlayışları imha etmek için, yine Yunan felsefesinde muvahhit olarak gördükleri akılcı filozofların felsefelerinden ve isbât-ı vâcib teorilerinden istifade etmesi, i'tizâlî hareketi rasyonel sistemleşmeye doğru yönlendirdi.¹²⁶⁰ Bu bağlamda Mu'tezile'nin sistemleştiği dönemin felsefî tercüme ve iktibasların en çok yapıldığı Me'mûn dönemine tekabül edişi bir tesadüf değildir.¹²⁶¹

¹²⁵⁷ el-Muhâsibî, Haris b. Esed, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1982, s. 130; İbn Hallikân, *Vefayât*, I, 101, 103; Ulutan, Burhan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, Ötüken Yay., İstanbul, 1976, s. 52.

¹²⁵⁸ en-Neşşâr, a.g.e, II, 213.

¹²⁵⁹ Bedevî, Abdurrahmân, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut, 1980, s. 28.

¹²⁶⁰ George, Makdisî, "Law and Orthodoxy in Classical İslâm", *İslâmîc Studies*, 1993, sy. IV, s. 313.

¹²⁶¹ en-Neşşâr, a.g.e, II, 217.

Fikrî tekevvünün ilk dönemlerinde –her ne kadar akılcı yaklaşım sergilese de– Mu'tezile'nin düşünce yapısının içinde Kur'ân ve sünnetin kısmen de olsa dikkate alınmasından doğan dinî bir renk hissedilir. Ancak özellikle Allâf dönemiyle birlikte felsefî akılcılığın, Kur'ân'ı anlamada etkin ve alternatifsiz bir metot olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte Mu'tezile, özellikle kaderin inkârı ve halku'l-Kur'ân teorileriyle vahyin gölgesinden çıkmıştır.¹²⁶² Bu süreçte Mu'tezile, akılla vahyi anlamaya çalışma noktasından, akli vahye eşdeğer görmeyle ve onu vahye hâkim kılmayla sonuçlanan bir gidişat takip eder.¹²⁶³ Bu gidişatın bir sonucu olarak da Mu'tezile, deliller hiyerarşisinde ilk basamakta vahyi değil, akli konuşlandırır.¹²⁶⁴ Bu tür bir akılcılığın kurucu etkeni ise ilhamını Yunan felsefesinden almaktadır.¹²⁶⁵

Vahyin anlam, izah ve yorumunun akla göre yapılması gerektiğini savunan Mu'tezile,¹²⁶⁶ akil eksenli bir tefsir anlayışı ortaya koymuştur.¹²⁶⁷ Bu akli tefsir anlayışı Kur'ân'daki teakküle kapalı olan inanç ve gayba ilişkin âyetlere de uygulandığında yeni bir zat-sıfat ve husun-kubuh ilişkisi ortaya çıkmıştır.¹²⁶⁸ Bunun sebebi de yine bu sahada akli öncüllerin kullanılmasıdır.¹²⁶⁹ Özellikle akılcılığın en bariz şekilde ortaya çıktığı alan olan müteşâbihler konusunda¹²⁷⁰ söz konusu âyetlerin lafzî açıdan akıl üstü bir takım gaybî hakikatlere delalet edebilecekleri ihtimalini tamamen yok sayarak¹²⁷¹ bu âyetlere mecazî anlamlar yüklemişlerdir.¹²⁷²

Aklın hâkimliğini kabul etmeden Kur'ân'ı anlamının imkânsız olduğunu savunan Mu'tezile,¹²⁷³ âyetleri, akli ilkelere uydurabilmek için Kur'ân'ın bütünlüğünü parçalar.¹²⁷⁴ Mu'tezile'nin tefsirde akla attığı statü öyle geniştir ki, onlara göre akıl, Kur'ân'ın umum ve mutlak hüküm ifade eden âyetlerini tahsis ve takyit edebilir. Örneğin Allah'ın dilediğini yapabileceğine ilişkin Kur'ânî hükmü,

¹²⁶² en-Neşşâr, a.g.e, II, 237.

¹²⁶³ bb. Bkz. Koçyiğit, a.g.e, s. 81;

¹²⁶⁴ ed-Düveynî, Ali b. Sa'd b. Salih, *Arâu'l-Mu'tezile el-Usûliyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1417/1996, s. 160–163.

¹²⁶⁵ en-Neşşâr, a.g.e, II, 237.

¹²⁶⁶ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VII, 174.

¹²⁶⁷ Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Dâru'l-Küttabi'l-Arabi, Beyrut, t.y., II, 40. ayrc. bkz. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VII, 206.

¹²⁶⁸ Harb, Ali, *Nakdu'l-Hakika*, s. 63.

¹²⁶⁹ Kâdı Abdülcebbâr b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetü Dari't-Turas, Kahire, 1969, s. 35.

¹²⁷⁰ Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsîrin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, s. 99.

¹²⁷¹ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 52, IV, 142.

¹²⁷² Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Akliyyi fi't-Tefsîr*, s. 239.

¹²⁷³ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 395.

¹²⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, s. 83–85.

Allah'ın kötülüğe ve kulun iradî eylemlerine fail olamayacağı görüşüyle tahsis ederler.¹²⁷⁵ Akla bu denli önem veren i'tizâlî yaklaşım İbn Sînâ, Farâbî ve İbn Rüşd gibi Meşşai filozoflara nüve teşkil etmiştir. Her iki grup da aklın vahiyden bağımsız bir şekilde hakikatin bilgisine ulaşmaya muktedir olduğunu ve insanın fiilinin halıkı olduğunu iddia ederler.¹²⁷⁶ Aralarındaki tek fark felsefeciler akli kıyam bi nefsihi görürlerken Mu'tezile bu sıfatı yalnızca Allah'a isnat eder.¹²⁷⁷ Bu bağlamda Mu'tezile'nin görüş ve prensiplerinin Aristo ve Eflatun'un felsefelerine dayandığı¹²⁷⁸ ve bu felsefi yaklaşımla Kur'an'ı tefsir ettiği iddiası oldukça kuvvetli bir görüştür.¹²⁷⁹

1) İ'tizâlî Akılcılığın Tarihî Arka Planı

Mu'tezile'nin düşünce sistemini sağlıklı bir analize tabi tutabilmek, o dönemin siyasi, sosyal ve dinî yapısını anlamayla yakından ilgilidir. Dâhilî anlamda Benî Ümeyye'nin siyasal mezalimini cebre dayalı takdiri ilahî teorisiyle meşrulaştırması gibi pek çok muharref dinî telakkinin oluşturduğu sıfatlar problemi, haricî anlamda ise Hicaz bölgesinin Hint, Yunan, Mısır, Mezopotamya, İran ve Irak medeniyetlerinin kavşak noktasında bulunması sebebiyle İslâm düşüncesinin Yahudilik, Hıristiyanlık, Mazdekilik, Deysanilik, Mandeizm, Mecusilik gibi pek çok paganist ve heretik din ve felsefî düşünüş biçimleriyle yüzleşmesi¹²⁸⁰ Mu'tezile'yi bu zümrelerin görüşlerini imha ve onları ikna konusunda bir fikrî çabaya sevk etti.¹²⁸¹ Mu'tezile böylesi bir fikrî ve itikâdî murabıtlığa soyunup bir harici savunma hattı oluştururken¹²⁸² Kur'an'da akla aykırı hiçbir şeyin olmadığını ispata çalıştı.¹²⁸³ Tamamen refleksif tepkilerin komuta ettiği bu sürecin sonunda, gerçek anlamda bir akıl-vahiy çatışmasına sebep olan bir akılcılık anlayışı da inşa edilmiş oldu. Öyleki Mu'tezile İslâmı savunma psikolojisiyle, Yunan felsefî kavramlarına dayalı bir bilgi sistemi de geliştirmeye çalışmıştır.¹²⁸⁴

¹²⁷⁵ Hanefî, Hasan, "Konulu Kur'an Tefsîri Metodu", trc. Sönmez Kutlu, *İslâmi Araştırmalar*, c. IX, sy. I-IV, 1996, s. 160.

¹²⁷⁶ el-Kettânî, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl*, s. 473.

¹²⁷⁷ el-Kettânî, a.g.e, s. 472.

¹²⁷⁸ Mağribî, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku'l-Kelâmiyyetu'l-İslâmiyye*, Ezher, 1986/1407, s. 270.

¹²⁷⁹ Mahmud, Kamil Ahmed, *Mefhûmu'l-Adl fi Tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'an*, Beyrut, 1983, s. 12.

¹²⁸⁰ Ninian, Smart, *The World's Religion's*, Australia, 1995, s. 247. Ayr. bkz. el-Hayyat, *Kitâbu'l-İntisâr*, Beyrut, 1957, s. 21.

¹²⁸¹ Hanefî, Hasan, *İslâmi İlimlere Giriş*, s. 84.

¹²⁸² Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 50.

¹²⁸³ M. G. S., Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Heyet, İz Yay., İstanbul, 1993, I, 408.

¹²⁸⁴ Watt, W. Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, s. 63.

Hasan-ı Basrî'nin Vasıl için “قد إعتزل حول الأمة” (Kad i'tezele havle'l-ümme) demesi, bu ayrılışın basit bir küskünlük ya da “kat'ı sıla” olmadığını, bilakis derunî bir fikrî ve itikâdî kopuşa da delalet ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.¹²⁸⁵ Bu durumda Vasıl'ın orta yer teorisinin bir anlık tartışma ortamında verdiği refleksif bir cevap olmaktan çok, fikrî ardiyesi geçmişte yapılanmış epistemolojik ve bilinçli bir uzaklaşmaya bağlı olduğu görülür.¹²⁸⁶ Öte yandan meclisinden uzaklaşmanın ümmetten uzaklaşma olarak değerlendirilmesi ise, Hasan-ı Basrî'nin, yaşadığı çağda odak şahsiyet oluşunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak Mu'tezile bu ismi benimsemiş olmasına rağmen bunu haktan değil, batıldan uzaklaşma anlamında kullanır.¹²⁸⁷ Bu kelime Kur'ân'da haktan¹²⁸⁸ ve batıldan¹²⁸⁹ uzaklaşma şeklinde iki yönlü olarak kullanılır. Mu'tezile bu ismi batıldan uzaklaşma anlamında benimsemiştir.¹²⁹⁰ Bir görüşe göre İslâm'a giren bazı Yahudiler, Mu'tezile ile Efruşim denilen Yahudi mezhebi arasındaki benzerlik sebebiyle bu ismi onlara vermişlerdir.¹²⁹¹ Ancak şurası bir gerçektir ki büyük günah meselesi sebebiyle peş peşe Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılan, Vasıl için Hasan-ı Basrî tarafından, Amr b. Ubeyd için ise Hasan'ın ders halkasını ondan sonra idare eden Katade b. Diame ve es-Sedusi tarafından, Amr için kullanıldığı¹²⁹² en olgun ve muteber görüştür.

Şurası bir gerçektir ki Kur'ân bütün isyan ve günah çeşitlerini oldukça temel bir tasnifle, a) şirk, b) diğerleri, diye ikiye ayırıp şirkin dışında bütün günahların Allah tarafından bağışlanmaya namzet olduğunu ifade eder.¹²⁹³ Bu bağlamda

¹²⁸⁵ Muhammed, Şerafüddin, a.g. makale, s. 262. Mu'tezile ismi ve bunun kullanılış versiyonlarıyla ilgili dokuz ayrı görüş var dır. Bu isim ilk defa Muaviye ile Hz. Ali çatışmasında başlarında Sa'd b. Ebi Vakkas'ın bulunduğu her iki gruptan da uzak duranlar için kullanılmıştır. Mu'tezile mezhebinin bu isim ve gruptan neşet ettiğini savunanlar var ise de mezhebin asıl ortaya çıkışı, Vasıl b. Ata'nın büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen kişinin uhrevî akibetini cennete de cehenneme de dâhil etmeyerek Hasan-ı Basrî'nin meclisini terk etmesine dayanır. Mu'tezile isminin, bu ders halkasına devam eden Amr b. Ubeyd'in, hocası Hasan-ı Basrî'den farklı düşünerek bu halkadan ayrılışı için kullanıldığını söyleyenler de vardır.bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 247.

¹²⁸⁶ en-Neşşâr, a.g.e, II, 158.

¹²⁸⁷ Muhammed, Şerafüddin, a.g. makale, s. 262.

¹²⁸⁸ Bkz. Şu'arâ 26/212, Duhân 44/21.

¹²⁸⁹ Kehf 18/16.

¹²⁹⁰ en-Neşşâr, a.g.e, I, 379.

¹²⁹¹ er-Rûmî, Menhec, I, 43.

¹²⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 137–138; Nadim, Macit, a.g. makale, s. 47; Çağatay, Neşet- İ. Agâh, a.g.e, s. 92.

¹²⁹³ Bkz. Nisâ 4/51.

Vasıl'ın bu âyet karşısındaki delil yetersizliği sebebiyle 'orta yer' teorisiyle hükmü muallâkta bıraktığı da ifade edilmiştir.¹²⁹⁴

Aslında Mu'tezile'nin akılcılığın İslâm düşüncesindeki miladı olarak kabul edilmesi doğru değildir. Çünkü Mu'tezile'den önce aklî te'vîl metodunu benimsemiş olan Cebriye ve Kaderiye mezhepleri vardı.¹²⁹⁵ Bu bakımdan ilk aklî yorumu ortaya koyan Ca'd b. Dirhemdir. Son Emevi halifesi Mervân b. Muhammed'e hocalık da yapan Ca'd¹²⁹⁶ sıfatların inkârı ve halku'l-Kur'ân teorilerinin mimarıdır.¹²⁹⁷ Ca'd'ın bu görüşleri, babası Yahudi olan Bişr el-Merisi'den¹²⁹⁸ ya da Abdullah b. Sebe yanlısı Muğire b. Said'den aldığı da ifade edilmiştir. Söz konusu görüşleri Ca'd'dan alan ise Cehm b. Safvan'dır. Söz konusu görüşleri Sümeni, Hint ve Yahudi felsefecilerin görüşleriyle meczeden Cehm, Yunan felsefesiyle söz konusu görüşleri meczedip hicri ikinci asrın son çeyreğinde, Kur'ân âyetlerini kökten te'vîl etmeye dayalı sübjektif-rasyonel bir yorum modeli inşa etti.¹²⁹⁹ Cehm'in kulun filinin halıkı olduğu görüşünü Feruşim isimli Yahudi fırkasından aldığıyla ilgili ciddi tespitler vardır.¹³⁰⁰ Ayrıca Cehm'in Hint¹³⁰¹ ve İran¹³⁰² felsefelerinden de etkilendiği güçlü iddialardır.

Cehm'in teşbîh ve tecsîm nitelikli firkalara tepki olarak sıfatları inkâr ettiğini¹³⁰³ ve halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile'ye ilham verdiğini¹³⁰⁴ düşündüğümüzde Ca'd'ın fikirlerinin İ'tizâlî yaklaşıma intikal köprüsü olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda kaderin reddi ve sıfatların inkârı (ta'til) yönleriyle Mu'tezile cehmîdir.¹³⁰⁵ Öyleki Cehm, vahiy olmaksızın aklın hakikati idrâk

¹²⁹⁴ Macit, Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 46.

¹²⁹⁵ en-Neşşâr, a.g.e, II, 59.

¹²⁹⁶ el-Kasımî, Cemaluddin, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Kahire, 1331, s. 27.

¹²⁹⁷ Güneş, Abdalbaki, *Tefsîrde Akılcı Hareket*, s. 98.

¹²⁹⁸ Bkz. İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut, 1979, VII, 49; el-Bağdâdî, Hatib, *Târihu Bağdâd*, Kahire, 1913, VII, 61; İbn Kuteybe, Abdurrahmân b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire, 1343/1925, II, 148.

¹²⁹⁹ Koçyiğit, Talat, *Hadîşçilerler Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 113–114.

¹³⁰⁰ Bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 84; Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi İtikâdî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 136.

¹³⁰¹ İbn Teymiyye, *el-Nerdetu't-Hemeviye*, s. 425.

¹³⁰² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, nşr. İbrahim Nasr Abdurrahmân Umeyre, Riyad-Cidde, 1402/1982, II, 115; Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Kahire, 1965, s. 22. ayrı. Hristiyan etkisi için bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 73 vd.

¹³⁰³ Fazlurrahmân, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, s. 72.

¹³⁰⁴ el-Hayyat, a.g.e, s. 92.

¹³⁰⁵ er-Rumî, *Menhec*, I, 43–44.

edebileceği fikrinde bile Mu'tezile'ye temel teşkil eder. Bundan dolayı Mu'tezile pek çok kaynakta Kaderiye ismiyle zikredildiği gibi Cehmiyye olarak da anılır.¹³⁰⁶ Cehm'in Ca'dın pek çok din ve felsefeden etkilenmiş olma ihtimalleri, i'tizâlî akılcılığın argümanlarının Yahudi ve Hıristiyan teolojilerindeki vahiy, peygamber, va'd, va'îd, zat ve sıfat konularından da derin bir şekilde etkilendiklerine dair iddiaları güçlendirmektedir.¹³⁰⁷ Bu bakımdan akılcılık, köken itibarıyla Mu'tezile öncesine dayanır. Ancak özellikle halife Me'mûn döneminde resmî mezhep hüviyeti kazanmasıyla Mu'tezile, akılcılığı devletin etkinliğiyle yapılan tercüme faaliyetleriyle sistemli hala getirmiştir.¹³⁰⁸ İmânın ancak amelle kaim olduğunu söyleyen Mu'tezile,¹³⁰⁹ bu görüşte Haricilerden etkilenmiş olmasına rağmen büyük günah işleyen mü'minin ebedî cehennemde olmadığını söylemekle Haricilere, ebedî cennette olmayacağını söylemekle de Mürcie'ye muhalefeti amaçlamıştır.

Me'mûn'un devletin resmî mezhebi yaptığı Mu'tezile,¹³¹⁰ halife Mütevekkil döneminde etkinliğini kaybetmiştir. Günümüzde Şia'nın özellikle Zeydiye ekolünün i'tizâlî görüşleri sürdürdüğünü söyleyebiliriz.¹³¹¹ Öyleki Zeydiye Şiası, Mu'tezile'nin beş prensibini de kabul ederler. Hariciler ise orta yer teorisi, İmâmiye Şiası da emr-i ma'ruf nehy-i ani'l-münker hariç bütün i'tizâlî prensipleri kabul ederler.¹³¹² Hatta Zeydiye mezhebi imâmlarından Haşim el-Hüseyni, Kâdı Abdülcebbâr'ın "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse"sini derleyip yorumlayanlardan biridir.¹³¹³

¹³⁰⁶ en-Neşşâr, a.g.e, I, 346.

¹³⁰⁷ es-Subhi, a.g.e, s. 121.

¹³⁰⁸ Bkz. Güneş, Abdalbaki, a.g.e, s. 97-98.

¹³⁰⁹ Kâdı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Kahire, 1966, I, 98.

¹³¹⁰ Muhammed Şerafüddin, a.g. makale, 265.

¹³¹¹ Çubukçu, *Mu'tezile ve Akıl Meselesi*, s. 53.

¹³¹² Ammârâ, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul, 1998, s. 67.

¹³¹³ Ammârâ, a.g.e, s. 19. Oluşum sürecinde Mu'tezile Basra ve Bağdat Mu'tezile'si olmak üzere ikiye bölünmüştür. Basra ekolünün öncüleri Vasıl b. Ata (ö. 131/748) Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö.227/842) Muammer b. Abbad es-Sülemî (ö. 215/830) Nazzâm (ö. 221/836) Câhız (ö. 255/869) Hişam b. Amr el-Fuvaîf (ö. 227/842) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915)dir. Bağdat ekolünün en meşhur isimleri ise kurucusu olan Bişr el-Mu'temir (ö. 210/825) Sümame b. Eşras en-Numayri (ö. 218/828) İbn Ebi Duad (ö. 240/854) Ebû Musa İsa b. Sabih el-Murdar (ö. 226/841) Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848) Cafer b. Harb (ö. 236/850) Ebû Cafer el-İskafi (ö. 240/854) Ebû'l-Hüseyn el-Hayyat (ö. 300/913) ve Ebû'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) gibi isimler sayılabilir. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf el-İntisâr adlı eserini İbnu'r-Râvendî'nin Fadihâtu'l-Mu'tezile eserine karşın yazmıştır. İ'tizâlî tefsirler arasında Ebû Bekir Abdurrahman b. Kayran el-Esamm (ö. 200/816)'ın Tefsîru'l-Kur'ân'ı, ez-Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ı, Kâdı Abdülcebbâr'ın Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Meta'in ve Müteşâbihu'l-Kur'ân'ı ayrıca 20 cilt olduğu zannedilen ve sadece 16 cildi bulunan el-Muğni'si vardır. Öztürk, a.g.e, s.15-16

Özellikle halife Me'mûn döneminde zirveye ulaşan akılcılık ve felsefi eğilim,¹³¹⁴ Mu'tezile'nin aşkın olanı anlamada akli yeterli görmesi sonucunu doğurdu.¹³¹⁵ Antik çağ rasyonalizmine dayanan bu anlayış, nesnelci bir yorum usûlünü oluşturmuştur.¹³¹⁶ Bu yorum, vahyin ürünü olmayan bir aklın neticesidir.¹³¹⁷ Yunan felsefi ürünü diyebileceğimiz bu akıl,¹³¹⁸ emprist vahiy kavramı ve buna tekabül eden dil kuramının sınırlı alanı içinde faaliyet gösteren bir akılcılığı doğurdu. Bu ise dünyevileşmiş bir tefsir anlayışıdır.¹³¹⁹ Artık akıl, inanç dâhil her âyeti izahta mutlak muktedir olarak düşünölmeye başlamıştır. Bu anlayışa sahip Mu'tezilî tefsir anlayışı, felsefeyi itikâdın makamına ikame etmeye kadar varır.¹³²⁰ Öyleki bazı batılı teosoflar, Mu'tezile'nin doğal dine ulaştığını dahi söylerler.¹³²¹ Bu bağlamda Mu'tezile, Kur'ân âyetleri üzerindeki düşünüş farklılığının doğal ürünü¹³²² değil, temel ilkelerini vahyin anlam örgüsünün dışında tesis edilmiş bir anlayışın neticesidir. Mahrecini Yunan felsefesinden alan¹³²³ ve dini olanla felsefi olanı birleştirmeye çalışan bu anlayış¹³²⁴ menkul olanı makul olanın altında linç edici bir seyir takip eder.¹³²⁵

Yunan felsefesinde, biri Demokritos (M.Ö. 420) ve Epicürus'a (M.Ö. 341) ait olan atomculuk fikrine dayanan ve âlemdeki düzeni tanrıya değil, ezeli, değişmez ve sonsuz sayıdaki atomlara dayandıran ateist anlayış, diğeri ise Aristo'ya ait olup bu materyalist anlayışa tepki mahiyetinde gelişen ve âlemdeki düzeni tanrının ilk dokunuşuna bağlayan anlayış olmak üzere iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Aristo'ya göre tanrı âleme ilk hareketi verip nedenselliği âleme yerleştirdikten sonra pasifize olmuştur. Bu bağlamda âlemdeki nedensellik akışına ve cari kanunlara

¹³¹⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefelerine Giriş*, s. 80–81.

¹³¹⁵ Nadim Macit, "Kelâmcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmiyat*, c. II, sy. I, (Ocak-Mart), 1999, s. 117.

¹³¹⁶ Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Kurul, İz Yay., İstanbul, 1993, I, 412.

¹³¹⁷ Emin, Ahmet, *Duha'l-İslâm*, III, 7.

¹³¹⁸ Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, s. 262.

¹³¹⁹ Arslan, Gıyaseddin, *Tefsirde Dünyevileşme*, s. 114–117.

¹³²⁰ Koçyiğit, a.g.e, s. 109.

¹³²¹ T.J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul, 2001, s. 71.

¹³²² Güler, İlhami, "Allah İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu, (Allah'ın Kulları mıyız)", *İslâmi Araştırmalar*, c. V, sy. 3, 1991, s. 204.

¹³²³ H.S. Nyberg, "Mu'tezile", *İslam Ansiklopedisi.*, İstanbul, 1979, VIII, 756.

¹³²⁴ Zühdi, Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s. 57.

¹³²⁵ el-Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1983, s. 3.

mucizeyle müdahale etmesi, tanrı için söz konusu olamaz.¹³²⁶ Bu nedensellik öyle güçlüdür ki Mu'tezile'ye göre tanrı bile tasarruflarını aklî bir sebebe dayandırmak zorundadır.¹³²⁷ Çünkü onlara göre kâinattaki bu düzen tanrının sürekli yaratma ve müdahalesine ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde otonom özelliğe sahiptir. Mu'tezile'de özellikle Sümame b. Eşras, Câhız ve Muammer b. Abbad bu görüşü kabul ederler.¹³²⁸ Hatta Muammer b. Abbad, Aristo'nun pasif tanrı anlayışını öyle benimsemiştir ki Allah'ın cevheri yaratmaya kadir olduğunu ama arazları yaratmaya muktedir olmadığını ifade eder. Ona göre arazları yaratan Allah değil, cevherdir. Örneğin ekinin iyi olmasında Allah'ın bir etkinliği yoktur. Kaliteli buğday ekinin etkinliğidir, Allah'ın değil.¹³²⁹ Oysaki Kur'ân, ekini bitirenin Yüce Allah olduğunu açıkça vurgular.¹³³⁰

Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden Nazzâm, atomun sonsuz bölünebilirliğini kabul etmiştir. Bu tanrı tanımaz Grek felsefesinin bir ürünüdür.¹³³¹ O Allah'ın sürekli ve etkin yaratma fikrinin yerine her varlığın özünde kodlanmış kanunlar tarafından oluşturulması anlamına gelen “kumûn” teorisini kabul etmiştir.¹³³² Kumûn nazariyesini aynı zamanda Dırar b. Amr, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Bekir el-Asamm, Muammer Bişr b. Mu'temir ve İskafi gibi Mu'tezile uleması da kabul etmişlerdir.¹³³³ Hatta Ebû'l-Kasım el-Ka'bî insan nutfesinden insan dışında bir canlı yaratmasının Allah için mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹³³⁴ Dolayısıyla da insan kendisinde bulunan iradeyi kullanma konusunda mutlak hür olup doğru ile yanlış vahiyden bağımsız olarak tespit etmeye de muktedirdir.¹³³⁵ Bu bağlamda özellikle Sümame b. Eşras, el-Câhız ve Abu Ali el-Esvarî gibi Mu'tezile âlimleri, zorunlu olan nedensellik kanunu “Marifetullah ve Marifetu'l-Hakk ve'l-Batıl” konusuna da teşmil etmişlerdir.¹³³⁶ Bunu delillendirmek için de Allah'ın her nefse

¹³²⁶ Bulut, Halil İbrahim, “Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları”, *Marife*, sy. 3, yıl: 3, Konya (Kış), 2003, s. 278.

¹³²⁷ Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, İstanbul, 1996, s. 18.

¹³²⁸ Tekineş, a.g. makale, s. 211.

¹³²⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 110–111.

¹³³⁰ Bkz. Vâkı'a 56/63–65. ayrı. Kur'ân'da Allah'ın etkin yaratma gücünü ifade için bkz. İbrâhîm 14/32, Ra'd 13/16, Hadid 57/2, Mü'minûn 23/80, Abese 78/25, 32.

¹³³¹ Bulut, a.g. makale, s. 287.

¹³³² Yavuz, Yûsuf Şevki, “Kumûn” md., *İslam Ansiklopedisi*, XXVI, 552.

¹³³³ Bulut, a.g. makale, s. 289.

¹³³⁴ Bulut, a.g. makale, s. 291.

¹³³⁵ Ardoğan, Recep, “Mu'tezile'ye Göre Allah'a İmân Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”, *Marife Dergisi*, sy. 3, yıl: 3, Kış, 2003, s. 295.

¹³³⁶ Ardoğan, a.g. makale, s. 295.

hak ve batılı ilham ettiğini ifade eden âyeti¹³³⁷ ve Allah'ın Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini çekip onlardan söz aldığını ifade eden mîsak âyetini delil getirirler.¹³³⁸

Dolayısıyla Mu'tezile insanda tabii olarak bulunan psişik fitratın, vahiyden önce de insanı mükellef kılacak etkinlikte olduğunu söyler.¹³³⁹ Buluğla başlayan bu etkinliğe ulaşmadan ölenler özellikle Sümame ve Câhız'a göre sevapları ve ikapları olmadıkları için kıyamette toprak edileceklerdir.¹³⁴⁰ Bu bağlamda Allah'ın, koyduğu kanunu ihlal edemeyeceğini savunan Mu'tezile, Allah'ın insana yerleştirdiği iradeye de müdahale edemeyeceğini iddia etmektedir.¹³⁴¹ Öyleki bazı Mu'tezilî bilginler "Allah kulun iradesinin yettiği şeyin dengini ve benzerini yaratamaz" bile demişlerdir.¹³⁴² Bu anlayış ise tanrıyı pasif, insanı aktif olarak tanımlayan Aristo metafiziğinin sonucudur.¹³⁴³ Bu sebeple Mu'tezileyi erken dönem akılcı tefsir ekolü olarak isimlendirmek uygun olacaktır.¹³⁴⁴

2) Akılcı Tefsir Anlayışının Kullandığı Temel İlkeler

Akılcılığın İslâm düşüncesinde ortaya çıkışı, hem pek çok heretik din ve felsefeye karşı dinin sahit ve aklî bir savunmasını yapma hem de zulümlerini Allah'ın takdiri olarak gösterip sorumluluktan kaçan, dahası zulümlerine lahutî bir meşruiyet atfeden cebir savunucularına cevap verme amacı taşır.¹³⁴⁵ Bu bağlamda Mu'tezile söz konusu meşrulaştırmaya bir tavır olarak şerrin Allah'a isnat edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹³⁴⁶ Bu anlayış hayrı ve şerri nur ve zulumata isnat eden ve âlemde ontolojik olarak iki ayrı kadim yaratıcı kabul eden düalist yaklaşımlara¹³⁴⁷ oldukça benzemektedir.¹³⁴⁸ Bu bağlamda derin bir etki tepki

¹³³⁷ Şems 91/6–10.

¹³³⁸ A'râf 7/172.

¹³³⁹ Ardoğan, a.g. makale, s. 298.

¹³⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 172.

¹³⁴¹ Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerler Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 80.

¹³⁴² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 22. Nedenselliği vahiyle uyumlu tarzda ele alıp mucizenin imkânına inanan, Basra ekolüne mensup bazı i'tizâlî ulemeden da söz edilmektedir. Bkz. Bulut, a.g. m., s. 284–285.

¹³⁴³ Câhız'ın konuyla ilgili görüşleri için bkz. el-Câhız, Ebû Osman Amr b.Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut, 1969, I, 207.

¹³⁴⁴ er-Rûmî, Fehd Abdurrahmân b. Süleyman, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise*, Riyad, 1983, I, 40.

¹³⁴⁵ Ebû Zehra, *Târihu'l-Mezâhib*, I, 155.

¹³⁴⁶ Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 180.

¹³⁴⁷ Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 458.

¹³⁴⁸ Güneş, a.g.e, s. 181.

ortamında oluşan Mu'tezilenin, adalet prensiplerinin cebir doktrinine verilmiş bir cevap olduğunu söyleyebiliriz. Hatta refleksif tavır belirleme eğilimi Mu'tezilenin prensiplerinin tamamına teşmil edilebilir. Örneğin; Tevhîd, tescîm ve teşbîh nitelikli firkalara, va'd ve va'îd Mürcie'ye, orta yer teorisi ise hem Mürcie'ye hem de Haricilere verilmiş bir cevaptır.¹³⁴⁹

Bu bağlamda Mu'tezile'nin tefsir anlayışı adalet, husun kubuh, va'd va'îd el-menzile beyne'l-menzileteyn (orta yer), iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek, kulun fiilinin halıkı olması, tevhîd, zat sıfat ayrımı, halku'l-Kur'ân ve salah aslah gibi ilkelerin rehberliğinde incelenmesi gereken bir yapılanmaya sahiptir. Zaten Mu'tezile Kur'ân'ı doğru anlayıp açıklamanın ancak bu ilkelere sadık kalınma ile gerçekleşeceğini iddia eder.¹³⁵⁰ Bu prensipleri desteklemeyen âyetleri ise mecaz, te'vîl ve şaz (bile olmayan) kıraatlerle tekrar koyu bir yoruma tabi tutarlar. Bu sebeple Mu'tezile'nin söz konusu ilkelerinin analizi onların tefsir ve te'vîl metoduyla ilgili saptamalar için büyük ehemmiyet arz eder. Mu'tezile'nin bütün ilkelerini temel olarak adalet ve tevhîd olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.¹³⁵¹

a) Adalet

Cebir doktriniyle her türlü zulmü Allah'ın takdirine isnad eden Emevi anlayışına tepki olarak Mu'tezile, adalet prensibini ortaya koydu. Bu bağlamda Allah'ın insanlara zulmetmediğini insanların kendi kendilerine zulmettiklerini ifade eden âyetleri¹³⁵² delil olarak getirmişler¹³⁵³ ve Allah'ın adaletli tasarruflar yapacağını, zulmü icra etmeyeceğini ifade etmişlerdir.¹³⁵⁴ Allah'ın zulmü irade ve îcad (yaratma) etmesinin Allah için söz konusu olamayacağını iddia eden Mu'tezile, imânı Allah'ın dilediğini ancak küfrün onun iradesinde olmadığını ifade eder.¹³⁵⁵ Bu bağlamda Mu'tezile'de şerrin irade ve icadını Allah'ın gayrısına (insana) isnat eder. Burada Mu'tezile'nin "Allah şerri dilemez ve yaratmaz" görüşünden "dileyemez ve

¹³⁴⁹ Bedevî, Abdulmecid, Ebû'l-Füluh, *et-Târihu's-Siyasiyye ve'l-Fikriyye li'l-Mezâhibi's-Sünniyye fi'l-Meşâriki'l-İslâmi mine'l-Kur'ân'il-Hâmis el-Hicri Hatta Sukûti Bağdâd, Dâru'l-Vefa li't-Tiba ve'n-Neşr ve't-Tevzi, el-Menşûra, 1988, s. 37.*

¹³⁵⁰ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 43.

¹³⁵¹ Öztürk, Mustafa, "Mu'tezile ve Tefsîr", *Marîfe Dergisi*, Yıl:3, sy. 3, Konya (K1ş), 2003, s. 92–93. ayrc. bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 43; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, s. 47.

¹³⁵² Bkz. Yûnus 10/44. krş. Bkz. Âl-i İmrân 3/182, Kâf 50/29, Zuhruf 43/76, A'râf 7/28.

¹³⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 350; Şehristânî, *el-Milel*, I, 45.

¹³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 130–132.

¹³⁵⁵ er-Rûmî, *Menhec*, I, 48.

yaratamaz” görüşüne kayması, önemle analiz edilmesi gerek bir sapmadır. Örneğin Nazzâm Allah’ın şerri yaratmaya kadir olmadığını¹³⁵⁶ hatta daha adaletli ve hayırlı olan dururken bunun aşağısında bir şeyi yaratmasının dahi caiz olmadığını söylerler.¹³⁵⁷ Bu ise apaçık bir determinizmdir.¹³⁵⁸ Oysaki Allah’ın zulüm dâhil her şeyi –bir kısmından yani zulümden razı olmasa da irade ve icat etmesi– ayrı bir şeydir –ve Kur’ânî olan da budur– zulme irade ve icat bakımından muktedir olmadığı için bunlara ayrı yaratıcılar tayin edilmesi ise ayrı bir şeydir. İkinci düşünüş biçimi aşırı seküler ve rasyonel karakteri dolayısıyla determinist bir içeriğe sahiptir. Ehl-i sünnetle Mu’tezilî doktrin arasındaki temel farklardan biride Ehl-i sünnet; Allah şer’den razı olmasa da mutlak ve tek yaratıcı olma vasfıyla irade ve icat eder derken, Mu’tezile “Allah’ın zulme hem rıza ve irade hem de icat istitaatı yoktur” der.¹³⁵⁹

Katilin suçunun meşrulaştırılmaması için Mu’tezile, takdir edilmiş bir ecel düşüncesini de reddederek¹³⁶⁰ Allah’a bir şerr isnadını engellemeye çalışmıştır. Bu ilkenin işlerliğini ahirete de teşmil eden Mu’tezile, Allah’ın ahrette iyi olana sevap, kötü olana da ceza vermeye mecbur olduğunu ifade etmiştir.¹³⁶¹ Öyleki ahirette Allah’ın ikap ve mükâfatlarını azaltma ve artırmayla değiştirmeye muktedir olmadığı dahi ifade edilmiştir.¹³⁶² Hatta Nazzâm, Allah’ın cennetten birini alıp cehenneme koymaya veya bunu tam tersine muktedir olmadığını söylemektedir.¹³⁶³ Bu yaklaşım tarzı, Kur’ân’da Allah’ın iznine bağlı olarak mümkün görülen¹³⁶⁴ ve pek çok sahih hadisle sabit olan şefaât kavramını da¹³⁶⁵ Mu’tezile’nin inkâr etmesinin temelini teşkil eder. Dolayısıyla Mu’tezile, iyilere mükâfat, kötülere ise ceza vermenin Allah’a vacip olduğunu, hatta iyileri dünyada çektikleri sıkıntılara bedel olarak

¹³⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 54; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, Beyrut, 1986, II, 139.

¹³⁵⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 81.

¹³⁵⁸ Ebû Ride, Muhammed Abudulhadi, *Min Şuyûbi’l-Mu’tezile, İbrahim en-Nazzâm ve Arâuhu’l-Kelâmiyyeti’l-Felsefiyye*, Kahire, 1989, s. 85.

¹³⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 42.

¹³⁶⁰ Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, İzmir, 1992, s. 19–20.

¹³⁶¹ Çubukçu, Âgah, “Nakilcilik ve Akılcılık”, *A.Ü.İ.F. İslâmi İlimler Enstitüsü* ., sy. 3, Ankara, 1997, s. 47–48.

¹³⁶² Şehristânî, *el-Milel*, I, 54. Allâf’ın bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. İbnu’l-Cevzî, *Ebû’l-Ferec, Telbîsu İblîs*, Mısır, 1360/1950, s. 82–84.

¹³⁶³ Bağdâdî, Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991, s. 97.

¹³⁶⁴ Bakara 2/255. ayrc. Bkz. Âl-i İmrân 3/255, Nisâ 4/85, Yûnus 10/3, Meryem 19/85, Tâhâ 20/109, Enbiyâ 21/28, Sebe’ 34/23, Mü’min 10/18, Zuhuruf 43/86.

¹³⁶⁵ Buhârî, Dâvât 1, Tevhîd 36, Tefsîru İsrâ 227, Tefsîru Meryem 1; Müslim, İmân 341, 330,326, Cennet 40; Tirmizî, Sünen, S. no

ahirette Allah'ın mükâfat vermeye mecbur olduğunu söylemişlerdir.¹³⁶⁶ Bu dünyayı imtihan için yaratmış olması sebebiyle Allah'ın vahiyle insanlara dünya ve ahiret saadetini de göstermeye mecbur olduğunu söylemişlerdir. Bu bağlamda da “Yolu düzeltmek Allah'a aittir” âyetini¹³⁶⁷ delil olarak gösterip bunun Allah üzerine lutf-i vacib olduğunu iddia ederler.¹³⁶⁸

Nazzâm'ın öğrencilerinden Ahmet b. Habit hayvanlar arasındaki elem ve nimete muhatap olma farklılığını adalet prensibi açısından izah edebilmek için; Allah'ın canlıları başka bir âlemden eşit yaratıp onlara akıl ve ilim vererek sorumlu tuttuğunu, bu sorumluluğu hakkıyla ifa edenleri cennete, asileri cehenneme soktuğunu, hem isyan hem de itaatle karışık tavır sergileyenleri ise cürüm ve itaatlerine göre dünyada çeşitli bedenlere naklettiğini ifade eder. Öyleki günahkârlar behimî beden kalıpları içinde cürümlerinin cezasını çekene kadar eleme tabi olurlar.¹³⁶⁹ Onun öğrencisi olan Ahmet b. Eyyub b. Yûnus da benzer şeyleri söylemiştir. Bu iddialar tipik birer reankarnasyon iddiasından başka bir şey değildir.¹³⁷⁰

Öte yandan Hişam b. Amr el-Fûti, Abbad b. Süleyman es-Saymari ve Muhammed b. Abdullah b. Muarra gibileri ise vehbî nübüvvet anlayışını, adalete tezat teşkil edeceği için kabul etmemişler ve çalışan herkesin peygamber olabileceğini söylemişlerdir. Yine bu bağlamda, Allah'ın kulun tevbesini kabulünün ve hayrı emretmesinin O'na farz olduğunu ifade ederler. Bu sebeple de eşyada hayrı ve şerri tesbit gücüne sahip olan aklın kötü dediği şeyi Allah'ın haram, iyi dediği şeyi de helal kılmasının Allah'a vacip olduğunu ifade ederler. Bu bağlamda her makul olanın meşru, her meşru olanın da makul olduğunu söylerler.¹³⁷¹ Bu da insanın egemen olduğu bir imtihan zemininde bizzat kendi aklıyla iyiyi ve kötüyü belirlemesi anlamına gelir. Ceza ve ikapta onun bağımsız iradi eylemlerine tekabül eder. Ahlâkî sorumluluk sadece insana aittir. Allah'ın buna herhangi bir müdahalesi

¹³⁶⁶ Muhammed Şerafüddin, a.g. m, s. 268.

¹³⁶⁷ Bkz. Nahl 16/9.

¹³⁶⁸ , a.g. m, s. 267.

¹³⁶⁹ A.g.m, a.g. makale, s. 268.

¹³⁷⁰ Geniş açıklama için bkz. Muhammed Şerafüddin, a.g.m, s. 268.

¹³⁷¹ a.g.m, a.g. makale, s. 269–270.

olamaz. Dolasıyla Mu'tezile'ye göre "Allah adildir"ın anlamı, evreni insana ve tabiat kanunlarına bırakarak gidişata sadece seyirci kalması demektir.¹³⁷²

1) Husun-Kubuh

Mu'tezile, iyi (husun) ve kötünün (kubhun) Allah'ın iradesinden bağımsız objektif değerler olduğunu iddia eder. Bu bağlamda da aklın bir şeyi iyi olarak bilmesi onun "husun" olduğuna bunun tam tersi de o şeyin "kubhu"na delalet eder.¹³⁷³ Bu düşünüş tarzı bağımsız akıl ideolojisinin bir ürünüdür.¹³⁷⁴ Eşyadaki husun ve kubuh değerleri eşyanın lazımi sıfatları olup Allah'ın tasarruflarını dahi sınırlayacak güce sahiptir. Başka bir ifadeyle Mu'tezile, Allah'ın kubuhu yaratmayacağını –sonraki dönemlerde ise yaratamayacağını– O'nun, hüsnü yaratmaya mecbur olduğunu söyler. Onların kubha ayrı bir yaratıcı tayin etmeleri, ontolojik sahada iki ayrı tekvin ve icat merkezi kabul etmek gibi bir düalizm riskini de beraberinde getirmiştir. Bu düşünüş biçimi ise Yunan düşüncesindeki hayrı ve şerri iki ayrı ilaha isnat etmeye dayalı düalist tasavvura oldukça benzer.¹³⁷⁵

Onlara göre husun ve kubuh, eşyanın lazımi sıfatları olduğu için akıl tarafından kolaylıkla ya da tefekkürle tespit edilebilir bir mahiyet arz eder. Bundan dolayı da vahiyden önce aklın iyi ve kötüyü bilmesi ve bulması vaciptir.¹³⁷⁶ Bu anlayış Cehm b. Safvan'ın Mu'tezileye bıraktığı en büyük mirasıdır.¹³⁷⁷ Aklın iyiyi ve kötüyü tespitteki istidadı o kadar etkindir ki, peygamber bile getirdiği vahiyle bu makul olan akli tespitleri tasdik etmeye mecbur kalır.¹³⁷⁸ Hatta vahiyden önce aklın husunu ve kubhu bulmasının vacip olduğunu söyleyen Nazzâm, aklın tespitine uymayan naklin kesinlik taşımayacağını ifade eder.¹³⁷⁹ Mu'tezile sadece ibadet sahasında aklın vahye tabi olmak zorunda olduğunu söyledikten sonra, diğer hususların tamamının vahiy olmaksızın da bilinebileceğini ifade eder.¹³⁸⁰ Öyleki, Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Haşim gibi bazı Mu'tezilî ulema, vahyin şeriatı gibi, aklın

¹³⁷² en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 263.

¹³⁷³ Müfid Fakih, *el-Aklu fi Usûli'd-Din*, Beyrut, 1412/1992, s. 781.

¹³⁷⁴ Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul, 2000, 83–170.

¹³⁷⁵ er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XXII, 155.

¹³⁷⁶ Ebû Zehra, *Târihu'l-Mezâhib el-İslâmiyye*, I, 147; Bakillânî, *et-Takrîb*, I, s. 228–231.

¹³⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, 115.

¹³⁷⁸ Şehristânî, a.g.e, I, 50. Hem husun-kubhun vahiyden önce akılla bilinebileceği hem de vahyin bu tespitlere mutabık olarak gelmesinin zorunluluğu konusunda Kerramiye mezhebi de Mu'tezile ile aynı görüştedir. Bkz. en-Neşşâr, a.g.e, II, 47–52.

¹³⁷⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, 1348, s. 252.

¹³⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 36.

da şeriatının olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁸¹ Bu anlayışın bir sonucu olarak “İnsanların evvel-emir’de tek bir ümmet olduğunu ancak ihtilafa düşmeleri sebebiyle peygamberlerin gönderildiğini” ifade den âyeti¹³⁸² delil getirerek, bu insanların akli ilkeler üzere yaşadığını, bu sebeple de aklın şeriatının asıl olduğunu ifade ederler.¹³⁸³

Oysaki Hz. Âdem’in daha mevcudiyetinin başında cennette bir takım vahiy talimatlara maruz kalması, bunları dinlememesi sonucu cennetten ihracı ve yeryüzüne indikten sonra Allah’tan aldığı bir takım kelimelerle Allah’a iltica ve tevbe edişi, insanın aklını ve var oluşunu anlamlı kılan temel kurucu ilkenin akıl değil vahiy olduğunun bir göstergesidir.¹³⁸⁴ Bu bağlamda gerçek sorumluluğun aklın vahiyle bulunduğu noktada cereyan ettiğini ve aklın vahiyden önce hakikate ulaşma konusunda tam bir yetkinliğe sahip olamayacağını söylememiz gerekmektedir. Çünkü akıl bir bilgi ve ilkeler deposu değil, bilgi ve ilkeleri belirli bir usûl ve metotla elde etmeyi sağlayan bir bilgi işlem merkezidir. Bu bağlamda akıl bir metod ve işğa muhtaçtır. Bu ise vahiydir.¹³⁸⁵ Özellikle Kur’ân’da peygamber göndermeden azap edilmeyeceğinin vurgulanması¹³⁸⁶ da bu gerçeği ifade eder. Bu sebeple teklifin ekmel bir biçimde tecelli edebilmesi için sağlıklı akılla sahih naklin (vahyin) ictiması gerekir. Yani teklif-i kâmile ancak tebliğ ile kaimdir. Hatta vahye muhatap toplum, vahyin sunuluşunun bir aşamasında inen bir yasaklayıcı âyetten önce o yasağı işlemiş olsalar dahi, bu bir sorun teşkil etmez. Örneğin içki haram kılınmadan önce içki içip ölenlerin bile, imânları sayesinde cezaya maruz kalmayacakları Kur’ân’da açıkça bildirilmiştir.¹³⁸⁷ Bu öyle güçlü bir ifadedir ki; Hz. İbrahim babası için vahiy gelmeden istiğfar etmiş, fakat vahiyden sonra vahiy bunu nehyettiği için bundan vazgeçmiştir.¹³⁸⁸ Mu’tezilî tefsirci Zemahşerî bu âyetleri göz önüne alarak vahiyden önce istiğfarın caiz vahiyden sonra ise haram olduğunu ifade ederek Mu’tezile’nin bu ilkesini ihlal etmeye mecbur kalmıştır.¹³⁸⁹

¹³⁸¹ Hanefî, Hasan, *İslâmi İlimlere Giriş*, s. 91.

¹³⁸² Bkz. Bakara 2/213.

¹³⁸³ Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur’ân’ın Mu’tezilî Yorumu, Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 255.

¹³⁸⁴ Âyetler için bkz. Tâhâ 20/115–116, Bakara 2/37. A’râf 7/19–22.

¹³⁸⁵ el-Gazzâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, Matbaatı Cerideti’l-İslâmiye, Mısır, 1230, s. 2–3.

¹³⁸⁶ İsrâ 17/15.

¹³⁸⁷ Mâide 5/93 ayrc. bkz. Buhârî, Eşribe 3, Mezâlim 21, Tefsîru’l-Mâide 11; Müslim, Eşribe 9, Müsakât 67; Nesâî, Eşribe 2; İbn Hanbel, II, 351; Ebû Dâvûd Hadîs No:3673.

¹³⁸⁸ Meryem 19/47.

¹³⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 21.

Mu'tezilenin ilk dönemlerinde şeri delilleri akıl, vahiy, sünnet ve icma diye sıralamasında,¹³⁹⁰ vahyin akılla anlaşılması gibi iyi bir niyetin olduğu söylenebilir. Hatta Kâdı Abdülcebbâr, vahyin ancak akılla bilebileceği için Mu'tezilî âlimlerin akli diğer şeri delillere takdim ettiğini ifade eder. Çünkü ona göre akıl mescide getiren yol gibidir, amaç mesciddir. Ama yol olmadan mescide ulaşılamayacağı için yol mescitten daha önemlidir. Bu sebeple de her ne kadar vahiy amaç olsa da, vahye ulaştırıcı akıl vahiyden daha önemlidir.¹³⁹¹ Ancak Kâdı Abdülcebbâr'ın verdiği bu örnekte bazı sorunlar söz konusudur. Burada mescitle ona götüren yol, ayrı bağlam ve alanlarda düşünülmüştür. Dahası mescit ve yol için, zihnen iki ayrı bani ve inşa edici tahayyül edilmiştir. Bu sebeple bu örneğin Kur'ân'da ön görülen akıl-vahiy ilişkisi için uygun bir örnek olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü vahiy kendi gerçekliğini ortaya koyarken (mescidi yaparken), kendisini anlayabilecek akla belirli bir konum, usûl, misyon ve sınır da tayin eder. Yani mescidi yaparken mescide götüren yolu da inşa eder. Bu bağlamda akıl-vahiy ilişkisine ayırdığımız bölümde değindiğimiz üzere vahiy, hakikati ortaya koyarken aklın sağlıklı tefekkürünü sağlayıcı bütün temel ilke ve argümanları da ona sunar. Gerçi Kâdı Abdülcebbâr peygamberin akla uymayan bir mesaj getirdiğinde reddedileceği gerçeğine katılmamakla beraber¹³⁹² Peygamber'in akla muhalif bir vahiy getirmesinin de muhal olduğunu söylemeden de geçemez.¹³⁹³

Kur'ân âyetlerinin yalnızca imân edenleri bağladığına ve heretik mezhep ve dinlerin iknası ya da imhası için, onların silahıyla yani felsefe ve mantıkla –onlara karşı koymanın gerekliliğine ilişkin kanaat, Mu'tezileyi, gerek eşyanın zatında ve insanın fiillerinde gerekse Allah'ın lahutî efalinde akla dayalı bir takım husun ve kubuh ilkelerinin olduğunu iddiaya kadar götürmüştür. Heretik mantıkla mücadelede de bazı faydalardan hali olmayan bu usûlün, Kur'ân'ın inançla ilgili müteşâbih âyetlerinde de kullanılması –harici tarzda kullanıldığında faydalı bir merhem dâhilen kullanıldığında vücutta pek çok yan etki oluşturması gibi– akılla vahiy arasında bir çatışmanın nüvesini teşkil etti. Özellikle husun ve kubhu eşyanın ve efaalin zorunlu ve lazımlı vasıfları olara görüp, bu vasıfların tespit ve tayini yetkisini

¹³⁹⁰ Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88.

¹³⁹¹ Kâdı Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 127.

¹³⁹² Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 563.

¹³⁹³ Kâdı Abdülcebbâr, a.g.e, s. 563–566.

akla vermek ve sonrasında da husun ve kubha ilişkin ilkelerin Allah'ın lahutî efalinde de mevzu bahis olacağını iddia etmek, Allah'ı, rasyonel değerlendirmeye götüren oldukça mahzurlu bir sürecin kurucu öznesi olmuştur. Bu ise yaratılanın, cüz'i irade ve aklıyla, yaratıcının külli irade ve ihtiyarına bir sınır tayin etmesi riskini (determinizm) taşımasından dolayı da oldukça mahzurludur.

2) Va'd-Va'îd

Allah'ın adil olduğunu ifade eden Mu'tezile, dünyada iken imân ve itaat etmiş olanlara mükâfat, inkâr ve isyan etmiş olanlara ise ceza vermenin Allah'a vacip olduğunu söyler.¹³⁹⁴ Öyleki Allah'ın ceza ya da mükâfatta kulun sa'yu gayretine ya da isyanına tekabül etmeyen bir arttırma yapmasını Allah için mümkün görmezler.¹³⁹⁵ Çünkü Allah akla uygun olarak, itaatkâr mü'mine cenneti, asi münkire de cehennemi vaat etmiştir. Allah'ın akla mutabık olan bu va'd ve va'îdini gerçekleştirilmesi Allah'a vaciptir. Hatta Nazzâm gibi bazı Mu'tezilî bilginler Allah'ın cenneti hak etmiş birini cehenneme ve cehennemi hak etmiş birini de cennete sokmaya muktedir olamayacağını dahi söylemişlerdir.¹³⁹⁶

Bu ilkenin sonucu olarak Mu'tezile mü'min de olsa büyük günah sahibini ikaptan kurtaracak hiçbir şefaatin olmadığını ifade eder. Çünkü mücrimi cezadan kurtaracak bir şefaathet va'd ve va'îd ilkesiyle çelişir. Bu bağlamda Mu'tezile, mücrim müminin cehennemde bir müddet yandıktan sonra cennete gireceği şeklindeki görüşlerin sahibi olan Ehl-i Sünnet'i, "Ateş bize sayılı günlerin dışında dokunmayacaktır" diyen¹³⁹⁷ Yahudilere benzetirler. Yine Hz. Peygamber'in şefaatinin uman Ehl-i sünneti peygamber dedelerinin kendilerini kurtaracağını zanneden mücrim nesillere benzetir.¹³⁹⁸ Bu bağlamda Mu'tezile, şefaatin zaten cennetlik olan müminlerin derecelerinin yükselmesi için söz konusu olduğunu söyler.¹³⁹⁹

Şurası açıktır ki, Mu'tezile her ne kadar "tevbe şartıyla" tahsis etse de¹⁴⁰⁰ Kur'ân, Allah'ın şirkin dışında bütün günahları affedebileceğini açıkça vurgular.¹⁴⁰¹

¹³⁹⁴ Çubukçu, Agâh, *Nakîlcilik ve Akılcılık*, s. 47–48, ayrc. bkz. Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 135–136.

¹³⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, 54; İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 82–84.

¹³⁹⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 97.

¹³⁹⁷ Bkz. Âl-i İmrân 3/23, 24.

¹³⁹⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 349. ayrc. Bkz. IV, 235,

¹³⁹⁹ Zemaşşerî, a.g.e, I, 299; Ammârâ, *el-İslâm ve Felsefetu'l-Hüküm*, s. 215.

¹⁴⁰⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 413–4147, I, 519–520.

¹⁴⁰¹ Bkz. Âl-i İmrân 3/129, Nisâ 4/48.

Üstelik Kur'ân'ın “yok” dediği şefaate, ya inanmayan zalimlere¹⁴⁰² ya da putlara isnat edilen şefaate işaret eder.¹⁴⁰³ Günahkâr müminlerden, ümitlerini kesmemelerinin talep edilişi de¹⁴⁰⁴ bunu destekler.

Görüldüğü üzere öncelenmiş yargı, kanaat ve prensiplerle Kur'ân'ı okumak, bir konuyla ilgili âyetlerin bütünlüğünü göz ardı ederek parçacı bir yaklaşımla görüşünü Kur'ân'a tasdikletmek anlamını taşır. Mu'tezile'nin şefaati inkârı ya da bir kısım müminleri kapsamayacak şekilde tahsis etmesi de bu parçacı yaklaşımın bir ürünüdür. Şefaatin günahkâr ümmet mensuplarını da kapsadığını ifade eden pek çok hadis¹⁴⁰⁵ Mu'tezile'nin parçacı ve hadisi dışlayıcı tefsir anlayışının bir göstergesidir.

3) el-Menziletu Beyne'l-Menziletayn

Mu'tezilenin oluşumunda, dâhili siyasal ve sosyal şartların da büyük oranda etkili olduğunu ifade etmiştik. Öyleki Dört Halife döneminin sonlarına doğru başlayan yönetim krizi ve siyasal çatışma ortamı içinde vuku bulan Cemel ve Sıffin muharebeleri ve bu ortamda Müslümanların birbirlerinin canına kıymaları, “Büyük günah işleyen müminin akidevî ve uhrevî durumu” tartışmasını gündeme getirdi. Dolayısıyla Vasıl b. Ata'nın Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrılmasına sebep olan fikrî kopuş da bu olay üzerine cereyan etmiş, Vasıl büyük günah sahibi müminin cennet ve cehennem dışında orta bir yerde olduğunu söyleyerek Mu'tezilenin fikrî düsturlarından birisini oluşturmuştur.¹⁴⁰⁶

Kur'ân'ın insanların uhrevî akibetlerini mümin ve münkir oluşlarına göre cennet veya cehennem olarak iki şıklı sunmuş olmasına rağmen¹⁴⁰⁷ Mu'tezile adalet ilkelerinin aklî bir neticesi olarak günahkâr müminin imânından dolayı, cehenneme, isyanından dolayı da cennete giremeyeceği sonucuna vardı. Bu teoriyi oluştururken vardığı sonuçla da, büyük günah sahibini imânından dolayı cennetlik gören Mürcie'ye ve onu direkt cehennemlik olarak görüp ateşe müstahak gören Haricilere

¹⁴⁰² Bkz. Âl-i İmrân 3/192, Mü'min 10/18.

¹⁴⁰³ A'râf 7/53, En'âm 6/94, Yûnus 10/18, Rûm 30/13, Bakara 2/48, 123,254, Şu'ârâ 26/100, Müddessir 74/48, Necm 53/39, Âl-i İmrân 3/182, En'âm 6/132.

¹⁴⁰⁴ Zümer 39/59. ayrc. Bkz. Yûsuf 12/82.

¹⁴⁰⁵ Buhârî, Da'vat, I, Tevhîd 36, Tefsîru İsrâ 227, Tefsîru Meryem 1; Müslim, İmân 341, 330, 326, Cennet 40; Tirmizî, Sünen, H.no:2558, 2436, 2434, 3615; Dârimî, II, 327; İbn Hanbel, V, 347; Heysemî *Mecma'*, X, 378, 379, 381.

¹⁴⁰⁶ en-Neşşar, a.g.e., II, 213.

¹⁴⁰⁷ Bkz. Beled 90/10–20, Tîn 95/5–8, Asır 103/1–3, Bürûc 85/10–10, İnşikâk 84/6–13, Abese 80/38–42, Nâzi'ât 79/37–41, Nebe' 78/31–40, İnsan 76/3, Kıyâme 75/20–25, Vâkı'a 56/8–9.

muhalefeti de öngördü.¹⁴⁰⁸ Ameli kısmi olarak imândan bir kısım saymasının bir neticesi olan bu ilke sebebiyle Mu'tezile, "Yarı Harici" diye de isimlendirilmişlerdir.¹⁴⁰⁹

Mu'tezile bu ilkeyle Emevi yöneticilerin her türlü mezalimine rağmen onların cennetlik olduğunu söyleyen Mürcie'ye ve imânlarına rağmen bu yöneticilerin ebedî cehennemlik olduğunu söyleyen Hariciye fırkalarına da epistemolojik ve kelâmî bir yanıt vermiştir. Bu bağlamda Mu'tezilenin "adalet" teorisi ve bunun unsurları siyasal bir endişe ve tavır içerir.¹⁴¹⁰ Sıfatların Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğunu söyleyen Ehl-i sünneti, muhal bir üçüncü şıkkın imkânını iddia etmekle itham eden Mu'tezile cennet ve cehennemin dışında bir üçüncü uhrevî konumun varlığını iddia etmekle, söz konusu paradoksa bizzat kendileri de düşmüştür. Hatta Mu'tezilenin bu teorisinin Aristo'nun "fıkr-i tavassut" teorisiyle ilişkili olduğu görüşü de önemli bir iddia olarak önümüzde durmaktadır.¹⁴¹¹

4) İyiliği Emretmek Kötülüğü Nehyetmek

Zulme karşı bir tepki mahiyetinde gelişen Mu'tezile'nin mukavim tavrının yapılandığı bir diğer ilke de budur. Mu'tezile kötülüğü engelleme konusunda kalp, dil ve elle mücadele edilmesi gerektiğini hatta zalim otoriteye savaş bile açılabileceğini söyler.¹⁴¹²

İyiliği emretme ve kötülükten nehyetme ile ilgili âyet¹⁴¹³ ve hadisleri¹⁴¹⁴ de bu ilkenin önemini vurgulamak için kullanan Mu'tezile, bu ilkeyle siyasal mücadelenin doruk noktasını oluşturmuştur. Öyleki silahlı devrim bile, gerektiğinde bu ilkenin bir gereği olarak düşünülmelidir.¹⁴¹⁵ Bu düşünüş biçimi i'tizâlî yaklaşımla Ehl-i sünnetin ayrıldıkları başka bir kavşak noktasıdır. Çünkü Ehl-i sünnet siyasi otoriteye kalple ve dille karşı olunabileceğini söylemekle birlikte fiili bir isyan hareketini uygun görmez.¹⁴¹⁶

¹⁴⁰⁸ Ammârâ, a.g.e, s. 99–100.

¹⁴⁰⁹ el-İsferâyini, *et-Tabsır*, s. 39.

¹⁴¹⁰ Ammârâ, a.g.e, s. 231.

¹⁴¹¹ es-Subhi, Salih, a.g.e, s. 128.

¹⁴¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 745.

¹⁴¹³ Âl-i İmrân 3/104–110.

¹⁴¹⁴ Müslim, *Kitâbu'l-İmân* 1; Tirmizî, *Kitâbu'l-Fiten* 31; Nesâî, *Kitâbu'l-İmân* 47.

¹⁴¹⁵ Ammar, a.g.e., s. 100.

¹⁴¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 452.

Mu'tezileye göre "Emr-i bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy-i ani'l-Münker" ilkesi aklen her müslümana vaciptir. Emevilerin zulümlerini takdir-i ilahî ve cebir doktrini ile dokunulmaz ve sorgulanmaz ilan ederek bu zulümleri Allah'ın irade ve icadına isnat etmelerine karşın bu ilke, cebir doktrinini yıkıp mazlum halkları pasiflikten kurtarmanın tek yoludur.

5) Kulun Fiilinin Yaratıcısı Oluşu

Kozmopolit etnik yapısı ile Basra, Emevi saltanatının muktedir günlerinde derin bir ahlâk erozyonu ile Kur'ân'ın ruhuna aykırı bir hayat nizamı içinde yaşıyordu. Bu bağlamda özelde halifenin genelde ise idari sultanın tüm gayr-ı meşru tasarruflarına karşı bir isyan hareketinin önünü almak ve zulüm şeklindeki uygulamalarını mazeretlendirmek için siyasi sulta, cebir doktrinini öne sürdü.¹⁴¹⁷ Öyleki Yezid, Hz. Hüseyin'i Ubeydullah b. Ziyad'a öldürttüktan sonra "Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi elinizle işledikleriniz sebebiyledir"¹⁴¹⁸ âyetini okuyarak kendisini ve zulmünü, Allah'ın lahuî infaz aracı konumuna getiriyordu.¹⁴¹⁹

Seküler ve alabildiğine rijit bu görüşe tepki olarak Vasıl b. Ata hayır ve şer dâhil kaderin Allah'a ait olmadığını söyleyerek en az cebir doktrini kadar seküler başka bir uç fikri ortaya koydu.¹⁴²⁰ Bu ortamda devletin malını israf etmelerini meşrulaştırmak için "Mal Allah'ın malıdır" diyen cebriyecilere karşı, kaderiler "Mal müslümanların malıdır" diyerek karşı geldiler.¹⁴²¹

Kaderi inkâr konusunda ilk konuşanın, Hasan-ı Basrî'yle onun ders halkasında tartışan Mabed el-Cühenî¹⁴²² ve Gaylan ed-Dimeşkî olduğunu söyleyen Evzai (88–157), bu fikrin, insanı alet seviyesine indiren cebir teorisine bir tepki olarak geliştiğini söyler.¹⁴²³ Emevi sultasına başkaldırı anlamı taşıdığı için, Halife Abdulmelik b. Mervân'ın emriyle Haccac tarafından öldürülen Mabed'in, bu görüşü Hıristiyan bazı mezheplerden iktibas ettiğine dair iddialar da vardır.¹⁴²⁴ Kaderi inkâr meselesi başlangıcı itibariyle her ne kadar Yunan Felsefesinin etkisiyle ortaya

¹⁴¹⁷ en-Neşşar, a.g.e, II, 63–68.

¹⁴¹⁸ Şûrâ 42/30.

¹⁴¹⁹ Olay için bkz. Heysemî, *Mecma'*, IX, 195.

¹⁴²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, II, 63.

¹⁴²¹ en-Neşşar, II, 69; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Se'âde*, I, 35.

¹⁴²² Taşköprüzade, a.g.e, I, 35.

¹⁴²³ İsferyânî, *et-Tabsır*, s. 13. ayrc. bkz. Lütfü Cengiz, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", *Marife Der.*, yıl.1, sy. II, Konya, 2001, (Güz Dönemi) s. 112.

¹⁴²⁴ bkz. es-Subhi, Salih, a.g.e, s. 121.

çıkmamış olsa da, tekamül sürecinde özellikle Yunan akılcılığında kendisine çok ciddi argüman temin etmiştir.¹⁴²⁵ Böylece ileride değineceğimiz gibi, Allah'ı yaratılmışlara benzetmemek için sıfatları iptal eden Mu'tezile, Allah'ın, kubhun ve şerrin halıkı olmadığını iddia ettiler.¹⁴²⁶ Bu bağlamda bir makdurda iki kadirin içtimasını imkânsız gören Kâdı Abdülcebbâr, kulun fiilinin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmenin büyük günah olduğunu söyler.¹⁴²⁷ Bu sebeple Mu'tezile makulât sahasına Allah'ın fiillerini de sokup Allah'ın efağının makul olduğunu ve onun akla aykırı işler yapamayacağını iddia eder. Dolayısıyla Mu'tezile sırf ilah olduğu için bütün adalet ve doğruluk hükümlerini çiğneyen, suçsuz cezalandıran ve imkânsız talep eden bir kadir-i mutlak tanrı tasavvurunu reddeder.¹⁴²⁸ Öyleki onlar gerek tabiat olaylarını gerekse insan fiillerini direkt olarak tabi faillerine isnat etmişler ve böylece varlığa ve olaylara sürekli müdahil olmak gibi sıkıcı bir işten Allah'ı kurtarmışlardır.¹⁴²⁹ Fiille fail arasındaki sebep sonuç ilişkisine bakıp, yakının Allah değil ateş olduğunu ifade eden i'tizâlî yaklaşım "ateş, yanıcı madde ve yanma" arasında zorunlu bir nedenselliğin varlığından bahseder.¹⁴³⁰ Bu bağlamda Ebû'l-Huzeyl el-Allâf açlık, uyku vb. gayr-ı ihtiyari içgüdüler dışındaki bütün beşerî yapıp etmelerin halıkının insan olduğunu söyler.¹⁴³¹

Bu anlayış içinde Mu'tezile, katilin sorumluluğunu kaldıracak bir ecel anlayışını da bu prensiple çatışır gördüğü için kabul etmez. Eceli, tabiî ve kadaî olarak ikiye ayırır ve âyetlerde tayin edildiği ifade edilen ecelin insanın doğal yaşama süresini ifade eden tabiî ecel olduğunu, kadaî ecelin ise kulların irade ve fiilleri içinde gerçekleşen ölüm vakiası olduğunu söyler.¹⁴³² Oysaki Kur'ân'daki konuyla ilgili âyetlere baktığımızda hem tabii ecelin hem de ölüm vakiasıyla sonlanan yaşam süresinin Allah'ın takdiri ve ilmi dâhilinde olduğu, ancak insanların çoğunun şüphe ettiği,¹⁴³³ bazı insanların ömrünün uzatıldığı, bazılarının da

¹⁴²⁵ en-Neşşar, a.g.e, II, 63–66.

¹⁴²⁶ en-Neşşar, a.g.e, II, 256.

¹⁴²⁷ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VIII, 3.

¹⁴²⁸ el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlu'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 150.

¹⁴²⁹ Macif Fahri, a.g.e, s. 53.

¹⁴³⁰ el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 143.

¹⁴³¹ Macit, Fahri, a.g.e, s. 49.

¹⁴³² Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 783. Dolayısıyla Mu'tezile doğal olan ve olmayan ölüm ecellerini birbirinden ayırır. bkz. a.g.e. s. 782.

¹⁴³³ En'âm 6/2.

kısaltıldığı ve bunların bilgisinin Allah'ın katında yazılı olduğu,¹⁴³⁴ hatta bu ecelin toplumların var oluş süreleri için de geçerli olduğu ifade edilir.¹⁴³⁵

Ecel, yaşama sürecinin bitiş vakıasıdır. Yani ölümün kendisidir. Bu vakıa ise mazi, muzari ve müstakbeli ilmi ezeliyle bilen Allah'ın ilminde mahfûzdur. Bu ilim, ömür sürecini, her türlü olay, detay ve bunların doğuracağı neticeleriyle bilmeye muktedirdir. Yani Allah sıla-i rahim yapan birinin ömrünün bundan dolayı uzun olacağını bilir ve böyle takdir eder. Sadaka vermek ya da sıla-i rahim yapmaktan dolayı meydana gelen değişiklik ise insanın yaşam düzleminde vaki olur, Allah'ın ilminde değil.¹⁴³⁶ Çünkü Allah'ın ilmi, O'nun zatı kibriyasının münezzehliğinin gereği, var olmuş olanı, var olanı ve var olacağı mutlak olarak bilir. Ancak Mu'tezile ve İbn Rüşd gibi felsefeciler Allah'ın Kur'ân'ı ezelde mana olarak bilmediğini söylerler.¹⁴³⁷ Bu, 'Allah bir şeyi ve onun mevcudiyet süresini onu yaratmadan önce bilemez ya da Allah'ın bilgisi ezeli ve ebedî değildir' demeye eş anlamlıdır. Allah'ın ilminin mutlak olmadığını söylemek ise hiç olmadığını söylemekle aynı şeydir. İlmullahın mutlak vasfını inkârda, muhtemelen, ilmullahın ma'lumullahı icbar ettiği bilinçaltı vardır. Abdulvahid b.Süleym –Mu'tezileyi kast ederek– Ata b. Ebi Rabah'a "Basra'da kader yoktur diyen bir grup ortaya çıktı" deyince, Ata, Zuhruf sûresindeki Kur'ân'ın levh-i mahfûzda olduğunu ifade eden âyeti¹⁴³⁸ okumuş ve bu ideolojinin Kur'ân âyetleriyle çatıştığını ifade etmiştir.¹⁴³⁹ Allah'ın, insanın geleceğini bilmesinden dolayı insanın mecbur olacağına ilişkin bu kanaat, kaderi inkârın temel gerekçesidir.¹⁴⁴⁰ Örneğin Mu'tezilenin kurucularından Amr b. Ubeyd, "Tebbet sûresi eğer levh-i mahfûzda var idiyse Allah'ın insanlığa karşı hücceti yok demektir" diyerek,¹⁴⁴¹ genelde Allah'ın istikbale ilişkin bilgisini özelde ise nüzûl sürecinin başlamasından önce levh-i mahfûzda takdir edilmiş bir

¹⁴³⁴ Fâtır 35/11 ayrc. bkz. Hûd 11/3, Nahl 16/61, Ankebût 29/53.

¹⁴³⁵ A'râf 7/34, Yûnus 10/49, Hicr 15/5. ayrc. bkz. Tirmizî, Tefsîr 2; İbn Hanbel, V, 197.

¹⁴³⁶ bkz. el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 142–143.

¹⁴³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988, s. 183; İbn Rüşd, el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edille, Beyrut, 1992, s. 80–81. Muhammed İkbâl'in benzer görüşleri için bkz. İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, çev. A. Arsan, İstanbul, 1984, s. 111–112. ayrc. bkz. Güler, İlhami, Muhtar Bir irade "Allah'ın İradesi ve Mümkün Bir Tarihin Kelâm-ı Kadime ve Zorunlu Tarihe Dönüşmesi", *III. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, 13–19 Ocak, 1997, Fecr. Yay., Ankara, 1998, s. 224.

¹⁴³⁸ Zuhruf, 42/1–4. ayrc. bkz. Vâkı'a 56/77–79, Bürûc 85/31–32.

¹⁴³⁹ Tirmizî, Hadîs No: 2155.

¹⁴⁴⁰ es-Sa'lebî, Ali Muhammed *el-Vasatiyye fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1999/1419, s. 443.

¹⁴⁴¹ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XII, 171–183.

Kur'ân'ın varlığını, insan sorumluluğunu yok eden bir cebir olarak değerlendirir.¹⁴⁴² Öyleki Amr, “Ebû Leheb’in elleri kurudu” âyetini¹⁴⁴³ Ebû Leheb’in yaptığı gibi yapanların elleri kurusun şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁴⁴ Bu bağlamda Mu'tezile Allah'ın imânı sevdirmesi, onu kalpte süslemesi ve kalpleri bir araya getirmesi gibi âyetleri¹⁴⁴⁵ dahi te'vîl ederek, bu işlerin kulların yapıp etmeleriyle meydana geldiğini söylemişlerdir.¹⁴⁴⁶

Kur'ân'a baktığımızda hidayeti ve dalaleti başka bir ifadeyle saadeti (uhrevî mutluluk ya da cenneti) ve şekaveti (cehennemlik olma durumu) Allah'ın meşîetine¹⁴⁴⁷ bağlayıp cebir imajı veren, aynı zamanda da kulun irade ve yönelişini önceleyen âyetlere rastlarız.¹⁴⁴⁸ Âyetler hem siyak-sibak hem de Kur'ân bütünlüğü içinde incelendiğinde, Allah'ın meşîetinin prensipsiz ve mücbir bir yapıya sahip olmadığı görülür. Zalim olmadığını açıkça vurgulayan Allah'ın,¹⁴⁴⁹ dört elle zulmü icra edeni hidayete, güzel işleri yapanları da dalalete sevk etmesi şeklinde bir meşîetinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Allah, kendisine yönelene hidayet verdiğini,¹⁴⁵⁰ ihtida edenlere hidayeti lütfettiğini,¹⁴⁵¹ ihtidanın ise peygambere itaat ve istinattan geçtiğini açıkça ifade eder.¹⁴⁵² Yine Allah dünyada iken imân edenleri dünyada da ahirette de sağlam bir kelime üzerine sabitleyeceğini, zalimleri de sapıtacağını ifade ettikten sonra, “İşte Allah dilediğini yapar” buyurur.¹⁴⁵³

Bu bağlamda Kur'ân'ın sapıtma ve hidayet vermeyi Allah'a isnat etmesi, insan iradesini hiçleyen bir yapı arz etmez. Çünkü Yüce Allah, itaat ve ihsanın insanı imâna sevk edeceğini ifade eder.¹⁴⁵⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber, cahiliye döneminde işlediği hayr-u hasenatın sevap bakımından durumunu soran birisine “Sen o iyilikler

¹⁴⁴² Askalanî, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1968, VII, 71.

¹⁴⁴³ Leheb, 111/1.

¹⁴⁴⁴ Koçyiğit, Talat, *Hadîşçilerle Kelâmçılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 229.

¹⁴⁴⁵ Bkz. Enfâl 8/63. ayrı. bkz. Hucurât 49/7.

¹⁴⁴⁶ Amr el-Fuvatî'nin (ö.226) benzer görüşleri için bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 72.

¹⁴⁴⁷ Bkz. Bakara 2/71, İnsan 76/330, Müddessir 70/31, En'âm 6/137, 111, Secde 32/13, Yûnus 10/99, Nahl 16/93, Ahzâb 33/24, Kasas 28/56, Hacc 22/14, Kehf 18/23, A'râf 7/89, 178, Kehf 18/17, Tekvîr 81/29, Tevbe 9/81, İbrâhîm 14/4, Ra'd 13/27.

¹⁴⁴⁸ Müddessir 74/39, Fussilet 41/46, Kehf 18/29, Yûnus 10/108.

¹⁴⁴⁹ Mü'min 40/31, 17.

¹⁴⁵⁰ Şûrâ 42/13.

¹⁴⁵¹ Bkz. Kasas 28/56.

¹⁴⁵² Bkz. Nûr 24/54.

¹⁴⁵³ Bkz. İbrâhîm 14/27.

¹⁴⁵⁴ Bkz. Yûnus 10/9, Tevbe 9/115, Teğâbun 64/11.

sayesinde hidayete erdin” demiştir.¹⁴⁵⁵ Bunun aksine insanın önyargılı ve ısrarlı isyanı ve inkârı da onun sapıklığına ve şekavetine sebep olur.¹⁴⁵⁶ Dolayısıyla sapma ve küfür inkârın bir sonucudur. Yani kul kendi iradesiyle sapınca Allah da onu saptırır. Bu sebeple Allah “Onlar sapınca Allah da onları saptırdı” buyurur.¹⁴⁵⁷ Öyleki kulun kendi iradesiyle sapmasıyla, Allah’ın onu saptırması eşgüdümlü bir seyir takip eder. Yani sapma gerçekleşirken saptırma da cüz’î iradeye göre ona yön verir. Eğer saptırmanın saptırmadan önce olduğunu söylersek bu bir “icbar”, saptırmadan sonra olduğunu söylesek de bu bir “ihmal” yani faili başkası olan bir fiili üstlenmek gibi zaid bir iş olur. Dolayısıyla varlık sahasına çıkan her iş, şey, olay ve davranış – her ne kadar bir kısmına Allah’ın rızası olmasada –Allah’ın irade ve icadıyla mevcudiyet bulur. Bu bağlamda Allah müşriklerin elleriyle yonttuğu putların dahi Allah’ın yaratmasıyla mevcudiyet bulunduğunu söyler.¹⁴⁵⁸ Çünkü varlık sahasındaki her mevcut, vücudiyetini tek bir mucit ve mükevvinde alır. Dolayısıyla Allah’ın ilmi, takdiri ve meşîeti cebre yol açan bir yapının dışında bir mahiyete hamledilmelidir. Bundan dolayıdır ki; kıyamette düştükleri acıklı azapta “Eğer Allah bana hidayet verseydi muttaki olurum” diyenlere, Allah “Âyetlerimiz sana geldi sen de yalanladın, büyüklendin ve böylece kâfir oldun” diyerek¹⁴⁵⁹ kendi sapıklıklarının faturasını ilahî iradeye kesmek isteyenlerin düşüncelerinin sekametini ifade etmiştir. Hatta bunlar Allah’a iftira atmakla suçlanmışlardır.¹⁴⁶⁰ Yine “Eğer Allah dileseydi biz şirk koşmazdık diyenler, yalancı ve iftiracılar olarak isimlendirilmişlerdir.¹⁴⁶¹ Dolayısıyla Allah’a isnat edilen saptırma ve hidayet verme fiilleri, kulun sapıtma ve ihtidası üzerine inşa edilmiştir.¹⁴⁶² Yani dileyen imân eder dilemeyen de etmez.¹⁴⁶³ İnsanın en deruni ve içkin varlık merkezi olan iradenin imân ya da inkâr edişi konusunda peygamber dahi, icbar gücüne sahip değildir.¹⁴⁶⁴ Çünkü imân ya da inkârda iradenin serbestliği, imtihanın üzerine inşa edildiği olmazsa olmaz

¹⁴⁵⁵ Bkz. Buhârî, Buyû’ 100, Zekât 24, Edeb 16; Müslim, İmân 194–196.

¹⁴⁵⁶ Nisâ 4/168, Mâide 5/41, Mü’min 40/34, Muhammed 47/3, İnsan 76/30–31, Ra’d 13/19, Nahl 16/104, 108, Zümer 39/3, Fussilet 41/17, 44, Sebe’ 34/50.

¹⁴⁵⁷ Bkz. Saff 61/5–7, Münâfikûn 63/3–6, Zümer 39/3.

¹⁴⁵⁸ Sâffât 37/96.

¹⁴⁵⁹ Bkz. Zümer 39/57–59.

¹⁴⁶⁰ Zümer 39/60.

¹⁴⁶¹ En’âm 6/148, ayrc. bkz. Zuhuf 43/20–22.

¹⁴⁶² Sebe’ 34/50.

¹⁴⁶³ Kehf 18/29.

¹⁴⁶⁴ Yûnus 10/42–43, Kâf 50/45, Ğâşiye 88/21–22.

unsurdur.¹⁴⁶⁵ Öyleki Yüce Allah dahi özelde insanın genelde toplumun iradesini dikkate aldığını Kur’ân’da açıkça vurgular.¹⁴⁶⁶ Bu bağlamda bizim hidayete layık olduğunu düşündüğümüz bazı kimselerin dalalette oluşları ya da bunun tam tersi olanlar için bile aynı durum geçerlidir. Bu sebeptendir ki Hz. Peygamber bazı kimselerin hidayetini çok arzu edince “Sen dilediğini hidayete sevk edemezsin. Fakat Allah dilediğini hidayete sevk eder. Çünkü o mühtedileri çok iyi bilir”¹⁴⁶⁷ şeklinde âyet inmiş ve bazen görünüşe uymasa da Allah’ın mühtedileri iyi bilen olarak¹⁴⁶⁸ o kimsenin manevi konumuna göre muamele ettiğini ifade etmiştir. Yani Allah, Mu’tezile’nin iddia ettiğinin aksine, istitaat sahibi olmasına rağmen sünnetullahı gereği insanın cüz’î iradesine müdahil olmamayı tercih etmiştir.¹⁴⁶⁹ Dolayısıyla meşîetullahın işlerliğinde bir takım esasların olduğunu ve cüz’î iradeyi icbar etmediğini söyleyebiliriz. Hatta Kur’ân’da, Allah’ın kalplerini mühürlediğini ifade ettiği kimselerin bu duruma muhatap kalmalarının sebebi bile, kendi iradeleriyle inkâr ve isyanda ısrar etmeleri olarak ifade edilir.¹⁴⁷⁰

Sünneti seniyye’ye baktığımızda ise kaderin inkâr edilmez bir realite olduğunu görürüz.¹⁴⁷¹ Kaderin Allah’ın ilmine istinad etmesinden kaynaklanan müteşâbih boyutu dolayısıyla, her ne kadar Hz. Peygamber onun hakkında konuşulmasını yasaklamış olsa da,¹⁴⁷² kaderin Kur’ânî bağlamını ifade ettiğimiz sadede uygun olarak cüz’î iradeyi önemsemiştir. Örneğin korkuluksuz damda yatan birini görünce “Damda korkuluksuz yatandan Allah’ın koruması kalkar” demiştir.¹⁴⁷³ Öyleki yaptığı tedavi ve efsunların kadere karşı gelmek olup olmadığını soran Ebû Huzeyme’ye, bu tedavilerinde Allah’ın kaderi olduğunu söylemiştir.¹⁴⁷⁴ Bu bağlamda sünnette kader, Allah’ın ilim ve iktidar sahasında Allah’ın irade ve ihtiyarının dışında bir iş ve oluşun bulunmadığını ifade eder. Bu sebeple Hz. Peygamber “Bir mü’min başına

¹⁴⁶⁵ Müzzemmil 73/19, Müddessir 74/55, İnsan 75/3, Nebe’ 78/39.

¹⁴⁶⁶ İsrâ 17/8, Ra’d 13/11, Gafir 40/2, Rûm 30/9.

¹⁴⁶⁷ Kasas 28/56.

¹⁴⁶⁸ Kalem 68/7.

¹⁴⁶⁹ Mustafa Sabri, *Mevkifu’l-Akl*, III, 7.

¹⁴⁷⁰ Bkz. Nisâ 4/155–157, Mâide 5/13, En’âm 6/125, Bakar 2/7, Secde 32/13, Mü’min 40/35, Muhammed 47/16, 25, Ahkâf 46/26.

¹⁴⁷¹ Müslim, Kader 19; Tirmizî H.No: 2157,3290; Heysemî, *Mecma’*, VII, 117; İbn Mâce, *Hudûd*, 38.

¹⁴⁷² İbn Mâce, *Mukaddime* 10, İbn Hanbel, II, 178. Tirmizî, H.No.2133, Ebû Davud H. No. 4720, 4692, 4691. Kaderin akıl üstü bir sır olduğunu ifade eden hadisler için bkz. Heysemî, *Mecma’*, VII, 200; Yafii, a.g.e, 76–94, 153–156; Sa’lebî, a.g.e, 455.

¹⁴⁷³ Ebû Davud, H.No.5040.

¹⁴⁷⁴ Tirmizî, H. No. 2065.

gelen her şeyin kader olduğuna inanmadığı müddetçe imânın hakikatini kavrayamaz” buyurur.¹⁴⁷⁵ Bu gerçekten dolayıdır ki, Hz. Ömer, Allah’ın istikbali bilmesinin cebir olduğunu söyleyen birisine, Allah’ın ilminin yer ve gök gibi olduğunu, insan nasıl göğün altının ve yerin üstünün haricine çıkamaz ama bu da onu bir yerde kalmaya icbar etmezse, insanın Allah’ın ilminden çıkamamasının insanı icbar etmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁴⁷⁶ Bundan dolayıdır ki Hz. Ömer, vebalı bir yerden kaçarken “Allah’ın kaderinden mi kaçyorsun” diyen birine, “Allah’ın kaderinden Allah’ın kaderine kaçıyorum” demiştir.¹⁴⁷⁷ Dolayısıyla Kur’ân ve sünnetin ilk nesli olan sahâbenin kadere imân konusunda icma ettiklerini söyleyebiliriz.¹⁴⁷⁸ Bu bağlamda diyebiliriz ki; Kur’ân’da, hidayet ve delaletin Allah’a isnadı¹⁴⁷⁹ ve O’nun kalpleri mühürlediğinin bildirilmesi¹⁴⁸⁰ gibi âyetlerin, Cebriye tarafından, insanı hiçleştirici bir eda ile algılanışı nasıl ifrat ise, hür irade adına tanrıyı determinize etmek de bir o kadar tefrittir.

Cebri savunanlar insanın düşünsel ve eylemsel alanda Allah’ın ilminden çıkamayacak olmasını temel alarak, insanın iradesini tanrısal meşîetin içinde eritmişlerdir. Buna karşın kaderi inkâr edenler ise Allah’ın sosyal alana ilişkin bilgisinin mutlak olmadığını savunmuşlardır. Dolayısıyla cebir ve kadercilik, ilahî bilginin akışına kendilerini nesne olarak bırakanlarla (yani cebriyecilerle) akıntıya karşı kürek çekenlerin (yani kaderiyecilerin) arasındaki fikrî düellonun iki karşıt cephesidir. Bu bağlamda kader ve meşîetullah konusunda insanı hiçlemeden ve Allah’ı determinize etmeden daha sağlıklı bir üst söylem üretmek için;

a) İlmullah ile malumullah arasında, iradeyi yok edici icbarî ve dayatılmış bir ilişki olmadığını, ancak ilmullahın yapısal gücü ve kapasitesi sebebiyle varlık sahasının mazi, muzari ve müstakbel bütün zamanlarına taalluk ettiğini,

b) Bu bağlamda insanın uhrevî saadet ya da şekavetinin müsebbibinin Allah’ın bilmesi değil, insanın cüz’î iradesiyle yaptığı tercihler ve işlediği ameller olduğunu,

¹⁴⁷⁵ İbn Hanbel, VI, 441; Müslim, Kader 4; İbn Mâce, Hudûd 38,

¹⁴⁷⁶ Mustafa Hilmi, *Menhecu Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünne fi Usûli'd-Din*, Dârud-Daveti'l-İskenderiyye, t.y., s. 9.

¹⁴⁷⁷ Buhârî, Tıbb 30; Müslim, Selam 98; Malik, Kitâbu'l-Câmin, 22; Ebû Davud, H.no; 319.

¹⁴⁷⁸ Yafii, a.g.e, 76–94, 153–156; Sa’lebî, a.g.e, 455.

¹⁴⁷⁹ A’râf 7/178, Secde 32/13, Âl-i İmrân 3/154, Kehf 18/19, Nûr 24/21.

¹⁴⁸⁰ Bakara 2/5, 6, En’âm 6/125, Nahl 16/95, Saff 61/5, Hakka 69/17, 27, ayrc. bkz. En’âm 6/2, A’râf 7/32.

c) İmân ve itaat ve inkâr ve isyan, imtihanın ana gerekçesi olan cüz'î iradeye değil, onun dışında Allah'ın icbarına bağlandığı takdirde, insanın deneme sürecinin, hayatının, Allah'ın peygambere vahiy ve kitap indirmesinin, hedefsiz ve anlamsız kalacağı, dahası itaat ve imâni, isyan ve inkârı insanın iradî alın terine bağlanmak yerine ezelde ona basılmış bir damga, mühür, etiket ya da rozete endekslemenin, Allah'ın adalet ve hikmeti aleyhine oluşturacağı hücceti,

d) Allah'ın varlık sahasının oluş ve işlerini ezeli ilmiyle biliyor olmasının, cebir oluşturacağı vehmiyle ilmullahın determinize edilmesinin doğuracağı itikadî riskleri dikkate aldığımızda insanı hiçleştiren cebirden ve tanrıyı ve onun ilmını sınırlayan kaderilikten kurtulup, Kur'ân'ın ruhuna ve sünnete uygun bir cüz'î irade, sorumluluk ve ilmullah perspektifleri oluşturabiliriz.

b) Tevhîd-Tenzîh

Giriş sebeplerinde ifade ettiğimiz gibi ilk dönem akılcılık, teşbîh ve teccîm nitelikli sapkın mezhep ve dinlere karşı, dinin ahkâmını özellikle itikadî hükümleri aklî şablonlarla savunmayı amaçlamıştır. Teşbîh ve teccîm nitelikli fırkaların, stoa felsefesinden özellikle de teccîm anlayışına sahip Yahudi ve Hıristiyan kültüründen yaptıkları felsefî iktibaslar, Gulatı Şia'nın tanrı tasvirleri ve özellikle Mukatil b. Süleyman'ın etli, kanlı, elli, ayaklı, oturan, kalkan, inen, çıkan süfli teşbîhâtlarla muttasıf tanrı tasavvuru¹⁴⁸¹ ve Hıristiyanlıkta tebellür eden üçlü tanrı tasavvurunun içerdiği şirk ve teşbîh unsurları, Mu'tezile'nin aklî unsurlarla tesis edilmiş bir tevhîd teorisi ortaya koymasına sebep oldu.¹⁴⁸²

Allah'ı sadece ilk muharrik olmakla sınırlayıp, âleme ilâ nihaye kendi varlığını devam ettirme vasfını (kıdemi) atfeden Aristo'ya, ilk dönem Mu'tezile'nin sert eleştiriler yönelttiğini söyleyebiliriz.¹⁴⁸³ Onun yerine, şark mizacına oldukça uyumlu olan ve mesihi olarak tanıtılan Eflatun'un felsefesiyle, Mu'tezile'nin akılcı anlayışları arasında bir benzerlik söz konusu olduğu söylenmişse de, Mu'tezile'nin tevhîd anlayışı ne tam olarak Aristoculuğu ve Eflatunculuğu kabul eder, ne de klasik tevhîd doktrinini. Bu bakımdan Mu'tezile felsefedekinden çok olumlu ancak Kur'ân ve sünnet eksenli tevhîd anlayışına göre de çok olumsuz bir tanrı anlayışı

¹⁴⁸¹ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 124, 148–149.

¹⁴⁸² en-Neşşâr, a.g.e, II, 251.

¹⁴⁸³ en-Neşşâr, a.g.e, II, 247.

üretmiştir.¹⁴⁸⁴ Belki de bu insani olan felsefeyle lahutî olan dinin arasında bir arabulmuşluktur. Bu sebeple de Mu'tezile, teccîm ve teşbîh nitelikli fırkalara karşı isbât-ı vâcib nitelikli felsefelerden ciddi bir şekilde istifade etmiştir.¹⁴⁸⁵ Bu bağlamda tanrı ve sıfatlarıyla ilgili ilim ve akıldışı bütün ideolojilere rasyonel bir cevap vermek için felsefî argümanların ışığında bir fikrî paradigma oluşturan Mu'tezile, tenzîh için başladığı mücadelesini takyitle –yani Allah'ı sınırlamakla– sonuçlandırmıştır.¹⁴⁸⁶

Emevi mezalimi altında mağdur ve mahpus olan halkın, mazlumiyetleri ve mükrehiyetleri sebebiyle mesuliyetlerinin olmadığını ifade etmek için Cehm b. Safvan tarafından ortaya konulmuş olan cebir doktrini, mevalinin mazuriyetini göstermeyi amaçlarken sultanın mezalimini meşrulaştırıcı bir argümana dönüşmüştür.¹⁴⁸⁷ Özellikle ilmullahın, siyasi sulta tarafından su istimal edilmesi, Cehm b. Safvan'ı Allah'ın ilminin muhdes olduğunu söylemeye itmiştir.¹⁴⁸⁸ Cehmin sıfat inkârcılığının sembolü olmasından dolayı, sıfat münkiri bütün ekoller Cehmiyye olarak isimlendirilir.¹⁴⁸⁹ Çünkü Cehm, Allah'ın hiçbir mahlûka benzememesini esas alıp, zahiri teşbîh ifade eden sıfatları akılcı bir üslupla tenzîh merkezli olarak te'vîl etmiştir.¹⁴⁹⁰ Özellikle Sıfâtiye ve Mücessimenin, Maniehizmin etkisiyle oluşturdukları teccîm ve teşbîh nitelikli tanrı tasavvurları ve Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali'ye atfettiği lahutî heybet ve sonrasında Allah'ın kendilerine hulûl ettiğine inanılan yarı insan yarı ilah Şii imâm tasavvuru¹⁴⁹¹ sebebiyle oluşan teaddüd-ü kudema riski, zatla sıfatları özdeşleştirmeye ve sonra da sıfatları inkâra kadar götürmüştür.¹⁴⁹²

1) Sıfatların İnkârı

Belirttiğimiz söz konusu sebeplerden dolayı Mu'tezile, Allah'la birlikte hiçbir kadimin olmadığını, sıfat ve isimlerin dahi hadis olduğunu ifade etmiş, bunun aksini

¹⁴⁸⁴ en-Neşşâr, a.g.e, II, 248–250. Mu'tezile'nin ibtidaen olmasa da tekamül sürecinin ileri aşamalarında Eflatun ve Aristo'nun zat-sıfat teorileriyle tevhid doktrini oluşturduğunu ifade sadedinde bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 55.

¹⁴⁸⁵ en-Neşşâr, a.g.e, II, 250.

¹⁴⁸⁶ Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 217.

¹⁴⁸⁷ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 20–22.

¹⁴⁸⁸ el-Câbirî, Muhammed Abid, *el-Aklu's-Siyasi el-Arabi*, Beyrut, 1990, s. 318–322.

¹⁴⁸⁹ ed-Dârimî, Osman b. Said, *er-Redd alâ'l-Cehmiyye*, nşr. Gosta Vitestam, Leiden, 1960, s. 93. Sıfat inkârcıları için "Muattıla" ismi de kullanılır. Kutluer, a.g.e, s. 23.

¹⁴⁹⁰ Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1975, s. 197. Hatta Cehm ile Mu'tezile sıfat inkârında aynı düşünür. Koçyiğit, a.g.e, 112.

¹⁴⁹¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 332.

¹⁴⁹² Macit Fahri, a.g.e, s. 54.

savunmayı, tevhîde aykırı pek çok kadimin varlığına sebep olacağı için itikâdî açıdan da riskli görmüştür.¹⁴⁹³ Öyleki onlar mahlûkatı yaratmadan önce Allah'ın isim ve sıfatlardan mücerret olduğunu söylerler.¹⁴⁹⁴

Kur'ân'daki sıfat ve isimlerle ilgili âyetleri rasyonel olarak tevil eden Mu'tezile,¹⁴⁹⁵ âyetleri zahiri anlamlarının dışında bir manaya hamlederler.¹⁴⁹⁶ Bu bağlamda onlar sıfatları Allah'ın zatına bağlı arazlar olarak görürler. Bu sebeple de onlar “Mahlûkat yok iken Allah'ın mahlûkatla diyalogunu sağlayan sıfatları da yoktu” derler. Hatta onlar iradenin dahi Allah için hadis bir sıfat olduğunu söylerler.¹⁴⁹⁷

Sıfatları kabul etmenin, sıfatla ilgili bir uzvu da Allah'a izafe etmek demek olduğunu söyleyen Mu'tezile, bu bağlamda Allah'ın kelâm sıfatının olmadığını söyler.¹⁴⁹⁸ Dolayısıyla Kur'ân, Allah'ın kelâmı olmayıp muhdestir. Yani Allah tarafından yaratılmıştır. Yani mahlûktur.¹⁴⁹⁹ 212/827 yılında Halife Me'mûn tarafından devletin resmi ideolojisi olarak benimsenen halku'l-Kur'ân teorisine¹⁵⁰⁰ ileride ayrıntılı olarak değineceğiz. Ancak şunu ifade edebiliriz ki teaddüd-ü kudema riskinden dolayı Mu'tezile sıfatları zatın arazları olarak görmekle, adeta yaratmaya başladığı andan itibaren kendisini ikmal eden bir tanrı taslağı düşünmüştür. Teaddüdü kudema sakıncasının tebellür ettiği Mu'tezilî ulemadan bir kısmı cennet ve cehennem ebedi olduğu fikrini dahi kabul etmez.¹⁵⁰¹

Akılcıların Allah'ın kadim sıfatlarının inkârı fikrini Aristo metafiziğinden aldığına dair kuvvetli iddialar vardır.¹⁵⁰² Aristo'ya göre tanrı muharrrik(-i ula)dır ama müteharrik değildir. Müteharrik olmadığı içinse her türlü esbab ve evsaf sahibi olmaktan münezzehtir.¹⁵⁰³ Bu bağlamda Aristo'nun tanrıyı vasıfsız bir cevher olarak

¹⁴⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988, s. 88.

¹⁴⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e, s. 543.

¹⁴⁹⁵ Salih, Subhi, *fi İlmi'l-Kelâm*, II, 27.

¹⁴⁹⁶ Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 112.

¹⁴⁹⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 90.

¹⁴⁹⁸ en-Neşşâr, a.g.e, I, 361.

¹⁴⁹⁹ Macit, Fahri, a.g.e, s. 58.

¹⁵⁰⁰ İbn A'sam, *Fütûh*, IV, 454.

¹⁵⁰¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s.73; Şehristânî, *el-Milel*, I, 72–82.

¹⁵⁰² Şehristânî, *el-Milel*, I, 163; Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 483. ayrc. bkz., en-Neşşâr, a.g.e, II, 288–289; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, trc. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 35.

¹⁵⁰³ Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 56; Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, trc. Fahreddin Olguner, Dergah Yay., İstanbul, 1992, s. 97.

tanımlayışına paralel olarak Mu'tezile mahlûku yaratmadan önce Allah'ın isimsiz ve sıfatsız olduğunu savunur.¹⁵⁰⁴ Bu mantık çevresinde Mu'tezile sıfatların varlığını ispat eden Kur'ân âyetlerini aklî ve felsefî yoruma tabi tutar. Öyleki, Allah'ın kudretinin sınırlı ve sonlu olduğu görüşünü dahi dile getirirler.¹⁵⁰⁵ Hatta Mu'tezile'nin Vâsiliyye kolu Allah'ın ilim kudret, irade ve hayat gibi sıfatlarını dahi inkâr etmiştir.¹⁵⁰⁶ Sıfatları inkâr edişin doğal sonucu olarak determinize edilmiş bir tanrı tasavvuru oluşturmuşlardır. Bu bağlamda Allah'ın makduratının sınırlı olduğunu iddia eden el-Allâf cennet ve cehenneme Allah'ın ebedilik vermeye muktedir olmadığı söyler.¹⁵⁰⁷

Özellikle şunu ifade edelim ki sıfatlar, tanrı-âlem ilişkisinin temelidir.¹⁵⁰⁸ Çünkü bir varlığın mevcudiyetinin ve etkinliğinin ispatı ancak sıfatlarıyla mümkündür.¹⁵⁰⁹ Bu sebeple Kur'ân, felsefenin soyut ve belirsiz bir şekilde tanımladığı tanrıyı çok açık ve belirgin sıfatlarla vasfeder.¹⁵¹⁰ En güzel isimlerin ona ait olduğunu söyler.¹⁵¹¹ Sıfatları ispatta tecsîm ve teşbîhe düşen anlayışlara tepki olarak tenzîh eksenli bir seyir takip eden Mu'tezile, sıfatları zatın aynı kabul ederek önce sıfatları kabul etmiş sonra da inkâr etmiştir.¹⁵¹² Ehl-i sünnet ise her iki uç fırkanın aksine sıfatların zatın aynı da gayrı da olmadığını söyleyerek hem Aristo'nun üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine hem de bu iki zümrenin sıfat anlayışlarına karşı gelmiştir.¹⁵¹³ Yani ne sıfatları inkâr etmiş ne de tecsîm ve teşbîhe düşmüştür.¹⁵¹⁴ Kur'ân'da defaatle vurgulanan isim ve sıfatların¹⁵¹⁵ Ehl-i sünnet tarafından zatın aynı da görülmemesi çok anlamlıdır. Bu yaklaşımla onlar, sıfatları ispat edeyim derken tecsîm ve teşbîhe düşmemişler, Allah'ı teşbîh ve tecsîmden

¹⁵⁰⁴ Kâdı Abdülcebbâr *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 543. ayrc. bkz. Harputi, *Târihu İlmi'l-Kelâm*, s. 18; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996, s. 508.

¹⁵⁰⁵ Aydınli, a.g.e, s.156. ayrc. bkz. Güneş, Kamil, a.g.e, s. 203.

¹⁵⁰⁶ Bu kol Ebû Huzeyfe el-Gazzâl'in artçılardır bkz. es-Suphi, a.g.e, s. 130-131.

¹⁵⁰⁷ İbn Kayyim, el-Cevzîyye, *Hadi'l-Ervah ilâ Biladi'l-Efrah*, Kahire, 1989, s. 312, ayrc. bkz. el-Bağdâdî, el-Fark, s. 73.

¹⁵⁰⁸ Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 11.

¹⁵⁰⁹ Bakıllani, *et-Temhîd*, s. 227-228.

¹⁵¹⁰ Koçyiğit, *Hadîşçilerle Kelâmçılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 12.

¹⁵¹¹ A'râf 7/180.

¹⁵¹² Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, Nun Yay., İstanbul, 1995, s. 202.

¹⁵¹³ Güneş, Kamil, a.g.e, s. 196.

¹⁵¹⁴ Gölcük, Şerafettin, -Toprak, Süleyman, *Kelâm*, S.Ü.İ.F. Yay., Konya, 1988, s. 173-179.

¹⁵¹⁵ Bkz. Fâtır 35/11, Fussilet 41/15, Nisâ 4/166.

tenzîh edeyim derken de sıfatları zatın için eritip yok etmemişlerdir.¹⁵¹⁶ Oldukça orijinal olan bu yorum, her iki zümreden de olmamak için kurgulanmış teorik bir kaçışı değil, vasıfları, âlemlerle olan ilişkisini sağlayan Allah'ın, Kur'ân'da anlatılan mutlak muktedir konumuna duyulan riayet duygusunu ifade eder.

Şurası bir gerçektir ki sıfatları zatın içinde düşünmek, adeta sıfatları önce kabul edip sonra red etmek demektir. Çünkü sıfatla zat aynı olduğunda Allah'ın ilim olması ama âlim olmaması, kudret olması ama kadir olmaması gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bu sebeple sıfatların zatın aynı olmamasının ifade ettiği anlam, Kur'ân'da vasfedilen tam kadir-mutlak ve muktedir tanrı kimliğiyle bire bir örtüşür. Ehl-i sünnet bu gerçeği göz önüne alarak, sıfatları zatla birleştirmemiş, fakat onları Allah'ın zatından bağımsız görerek teaddüd-ü kudemaya düşmemek için de onların kadim oluşlarını Allah'ı zatına bağlamışlardır. Yani sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır.¹⁵¹⁷ Dolayısıyla sıfatları teccîm ve teşbîhe kayacak bir şekilde ispat etmek nasıl bir aşırılıksa onları zatla özdeş görüp yok saymak ve inkâr etmek de bir o kadar aşırılıktır. Her ne kadar teşbîh ve teccîm nitelikli heretik yorumlara karşı gelmek için olsa da, bizim için müteşâbih mahiyetlere sahip sıfatları, genelleştirilmiş te'villerle açıklayıp, müteşâbih mahiyetin delalet ettiği bir gaybi hakikatin varlığını göz ardı etmek de bir o kadar büyük bir hatadır. Örneğin “yedullah”tan maksat sadece Allah'ın kudretidir ve “yedullah”ın delalet ettiği başka bir hakikat yoktur” demek de hatadır. Çünkü “yedullah” ifadesinde, kudretle birlikte başka bir gaybi hakikati de kast ediliyor olmasaydı, söz konusu âyette Allah “yed” kelimesini tesniye olarak kullanmazdı¹⁵¹⁸ ve eğer “yed”den murat sadece kudret olsaydı “Ey iblis iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir” diye soran Allah'a iblisin beni de kudretinle yarattın demesi gerekirdi. Oysaki iblis bunun yerine “beni ateşten onu çamurdan yarattın” diyerek¹⁵¹⁹ Âdem'in yaratılışıyla kendi yaratılışı arasındaki hususiyet farkını kabullenmiş olmaktadır. Yâsin sûresindeki gibi izafe edildiği çoğul zamire uygun olması için “yed” kelimesi tesniye değil, cem olarak gelip kudreti ifade etmiştir.¹⁵²⁰ Ancak Sâd sûresinde olduğu gibi müfret zamire “mudâf” edildiğinde

¹⁵¹⁶ Bb. Bkz. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1992, s.133. ayrc. bkz. Güneş, Kamil, a.g.e., s.219. en-Neşşâr, a.g.e, II, 102.

¹⁵¹⁷ el-İsferâyinî, *et-Tabîr*, s. 163-165.

¹⁵¹⁸ Bkz. Sâd 38/75.

¹⁵¹⁹ Bkz. Sâd 38/75-76.

¹⁵²⁰ Bkz. Yâsîn 36/75.

“yed”in kudret ve azametle birlikte Allah’ın zatı hakkında delalet ettiği gaybi hakikati ifade için tesniye olarak kullanılmıştır.¹⁵²¹ Ancak şunu ifade edelim ki “yedullah, vechullah, kabdatullah, istivâullah” gibi sıfatların ve “esmaullah”ın, mahlûkatın sahip olduğu vasıflarla bir ortaklığı mevzuu bahis değildir. Çünkü Allah bizzat kendi ifadesiyle hiçbir şeye benzemeyendir.¹⁵²² Yani “yedullah”ın gaybî bir hakikat boyutuna sahip olduğunu söylemekle biz, tecsîm ve teşbîh nitelikli fırkaların yaptığı gibi bir organı Allah’a isnat etmeyip yedullâh’ın mahiyetini ancak Allah’ın bildiği, bizim için ise müteşâbih olan bir gaybî hakikate de delalet ettiğini savunuyoruz.¹⁵²³ Bu sebeptir ki Hz. Peygamber Kıyâmet günü yeryüzünün Allah’ın avucunda, göklerin de sağ elinde dürülü olduğunu bildiren âyeti açıklarken¹⁵²⁴ bu olayın aynen gerçekleşeceğini ifade sadedinde el işaretleriyle izah etmiştir.¹⁵²⁵ Dolayısıyla Mu’tezile’nin sıfat anlayışının, gerçekte “Allah’ın zat ve sıfatlarında hiçbir ortağının olmamasını” ifade ettiği şeklinde anlamak¹⁵²⁶ hakkaniyetli bir değerlendirme olmayacaktır.

2) Halku’l-Kur’ân Teorisi

Kur’ân’ın yaratılmışlığına ilişkin iddia dâhili ve harici bir etkenler bileşkesinin bir ürünüdür.¹⁵²⁷ Örneğin yaratılmış bir Kur’ân fikriyle Abbasi sultanı, Kur’ân’ın ahkâmını durumun gerektirdiği zaman ihlal etme imkânını da yakalamış ve Kur’ân’ın, devlet dâhil her şeye hükmeden yaratılmamış bir kitap olduğunu söyleyen muhaliflerini pasifize etmeyi istemiştir. Allah’ın sıfatlarının kâdemi üzerine oluşturulmuş, Emevilerin cebir doktrinine karşı geliştirilen, Emevi ve sıfatların kâdemi aleyhtarlığı, sıfatların hadis veya zatla aynı olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda Allah’ın sıfatlarının kadim olmadığını söyleyen Ca’d b. Dirhem, Allah’ın kelâm sıfatının kadim olmaması iddiasını, Kur’ân’ın da kadim olmaması ile

¹⁵²¹ Bkz. es-Sebbâğ, *Tefsîr Usûlü Araştırmaları*, s. 296–297.

¹⁵²² Şûra 42/11.

¹⁵²³ es-Sebbâğ, a.g.e., 297.

¹⁵²⁴ Zümer 39/67.

¹⁵²⁵ Bkz. Müslim, *Münâfikûn* 23; İbn Hanbel, II, 324; İbn Mâce, *Mukaddime* 13. Ayrıca “Biz o gün gökleri kitap sayfası gibi düzleriz” Enbiyâ 21/104 âyetine Hz. Peygamberin benzer izahı için bkz. Buhârî, *Tevhîd* 6.

¹⁵²⁶ Bu değerlendirme için bkz. Öztürk, *Mustafa, Kur’ân’ın Mu’tezilî Yorumu*, s. 45.

¹⁵²⁷ Sayı, Ali, “Halku’l-Kur’ân Meselesi ve Tefsîr Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine”, *D.E.Ü.İlh. Fak. Der.*, İzmir, 1989, sy. VI, s. 1607.

neticelendirdi.¹⁵²⁸ Allah'ın sıfatlarını tespitite aşarı gidip, teşbîhî bir usûlle Allah'ı adeta bir mahlûka indirgeyen Mukatil'e tepki olarak (Ca'd'a Kûfe'de öğrencilik yapan) Cehm b. Safvan, sıfatları tenzîhte hocasının usûlü üzere öyle bir aşırılığa gitti ki Allah'ı adeta bir hiç mesabesinde vehim kıldı.¹⁵²⁹ Zorunlu olarak da kadim olmayan bir kelâm sıfatı, kadim olmayan bir Kur'ân anlayışını oluşturdu.¹⁵³⁰

Öte yandan fetihlerle gelişen İslâm coğrafyası pek çok farklı kültür ve felsefî düşünüş tarzıyla İslâm düşüncesini buluşturdu.¹⁵³¹ Özellikle Yunan felsefesi ve Batı teosofisindeki zat-sıfat tartışmaları ve Aristo'nun zatla sıfatı özdeşleştiren tanrı tasavvuru İslâm düşüncesindeki sıfat-zat ilişkisiyle ilgili tartışmalara büyük ölçüde etki etmiştir.¹⁵³² Özellikle Hıristiyan teolojisinin İsa'yı Allah'ın sözü (kelimesi) olarak görüp ona lahutî bir kıdem atfederek tanrılaştırmasıyla oluşan teaddüd-ü kudema ve teslis teolojisi¹⁵³³ İslâm düşüncesindeki teaddüd-ü kudema karşıtı tenzîhçi harekete, Hıristiyanlara benzememe¹⁵³⁴ gibi meşru bir gerekçeyi ve motivasyonu da ekledi¹⁵³⁵ ve sıfatların kıdemini inkârda, akılcı harekete esaslı bir hücceti temin etti.¹⁵³⁶ Öyleki kelâmî münazaralarda Yuhanna ed-Dımeşkî gibi pek çok Hıristiyanın, İsa'nın kıdemi inancını temellendirirken Kur'ân'ın kıdemi iddialarını kullanmaları,¹⁵³⁷ İsa'nın tanrı ve kadim olduğunu inkâr ve yaratılmışlığını ispat etmek isteyen akılcıları, Ehl-i kitaba koz vermemek için Kur'ân'ın da yaratılmış

¹⁵²⁸ Hatta bir bayram namazından sonra verdiği hutbe de Allah'ın Musa'yla konuşmadığını söylemiştir. Bkz. İbn Kesîr, *Târihu İbn Kesîr* IX, 350. Sıfatların kıdemini inkâr eden ilk kişi olan Ca'd aynı zamanda ta'til ifadesini de ilk kullanandır. Akılcı yaklaşımını kısmen hocası Vehb b. Münebbih'ten almıştır. en-Neşşâr, a.g.e., II, 93.

¹⁵²⁹ en-Neşşâr, a.g.e., II, 96–97. Tenzîhin mimarı Cehm'dir. O bu konuda Mu'tezilenin de kaynak şahsiyetidir. Mu'tezileyle onun ayrıldıkları nokta o kâinatta gerçek failin Allah olduğunu söylemek suretiyle oluşturduğu tenzîhle cebre düşmüş, Mu'tezile ise tanrıyı kötü fiillerden tenzîh etmek için kaderi inkâr etmiştir. Hatta Cehm tenzîh ilkesine aykırı olduğu için cennet ve cehennem ebediliği ilkesini de inkâr eder. en-Neşşâr, a.g.e., II, 106.

¹⁵³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-Resâil*, II, 26; el-Furabî, Ali Mustafa, *Târihu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, Mısır, 1378/1959, s. 25.

¹⁵³¹ Berthol, *W.İslâm Medeniyet Tarihi*, trc. M. Fuad Köprülü, D.İ.B. Yay., Ankara, 1963, s. 11.

¹⁵³² Subhi, Ahmet Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirâse Felsefiye li Ârai'l-Firaki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Din*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 53–57.

¹⁵³³ Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, trc. Azmi Yüksel- Rahmi Er, İmaj Yay., Ankara, 1993, s. 63.

¹⁵³⁴ Güneş, Kamil, a.g.e., s. 156.

¹⁵³⁵ Öyleki Me'mûn döneminde halku'l-Kur'ân'ı kabul etmeyenler Hıristiyanlara benzemekle suçlanırdı. Bkz. Taberî, *Tarih*, IX, 503.

¹⁵³⁶ Bkz. Güneş, a.g.e., s. 157; Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986, s. 116.

¹⁵³⁷ Bkz. Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 93–102; Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1983, s. 49.

olduğunu kabul etmeye zorladı.¹⁵³⁸ Mu'tezile, bu bağlamda iddiasını güçlendirebilmek için Aristo'nun zat sıfat özdeşliğinden istifade etmiş¹⁵³⁹ ve bu yaklaşım ile Kur'ân'ı yoruma tabi tutarak büyük ölçüde bu ideolojik şartlanmışlık sebebiyle objektifliğini kaybedip marjinalleşmiştir.¹⁵⁴⁰

Sıfatla zatın özdeşleştirilmesiyle "Allah sıfatıyla değil zatıyla âlimdir" denmiş, böylece zatla ilim aynileştirilmiştir. Yani Allah âlim değil ilimdir. Oysaki sıfat, zatın dışarıyla ilişkisini sağlar. Sıfatı inkâr ettiği halde Allah'ın zatıyla âlim olduğunu söylemek Allah'ın zatını ve zatının küllilerini bildiği ve cüz'ileri bilmediği sonucunu doğurmuştur.¹⁵⁴¹ Bu bağlamda teaddüd-ü kudema çekincesi sebebiyle sıfatlar zattır demek sıfatı önce kabul edip sonra yok etmek demektir. Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden devşirdiği bu anlayış,¹⁵⁴² halku'l-Kur'ân iddialarının önemli argümanlarından biri olmuştur.¹⁵⁴³

Halife Mütevekkil döneminde etkisini kaybeden halku'l-Kur'ân teorisi¹⁵⁴⁴ Abbasi sultasına rahat hareket etme imkânı verdiği için, Halife Mütevekkil dönemine kadar Abbasi Halifelerince sahiplenilmiş ve devletin resmi ideolojisi olarak ilan edilmiştir.¹⁵⁴⁵ Bu bağlamda halku'l-Kur'ân'ı savunan Mu'tezile de devletin resmi mezhebi olmuş ve halku'l-Kur'ân'ı kabul etmeyen Mücessime ve Müşebbihe olmakla suçlanmıştır.¹⁵⁴⁶ Öyleki Kur'ân'ın mahlûk olduğu konusunda sahâbenin arasında herhangi bir ihtilafın olmadığı bile ifade edilmiştir.¹⁵⁴⁷ Oysaki bu konuda sahâbeye isnat edilen rey ve kavillerin hiçbiri sahih değildir.¹⁵⁴⁸ Hatta Hz. Ömer

¹⁵³⁸ Tritton, a.g.e, s.60.

¹⁵³⁹ Subhi, *fi İlmi'l-Kelâm*, I, 57.

¹⁵⁴⁰ Baum, G.E. Wen Grune, "İslâm Medeniyetini Kaynakları", trc. İlhan Kutluer, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti* Hikmet Yay., İstanbul, 1988, 1989, IV, s. 49.

¹⁵⁴¹ en-Neşşâr, II, 289.

¹⁵⁴² Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, II, 475. Bu bağlamda Şehristânî Mu'tezilenin –özellikle de Allâf, Nazzâm ve tevellüd teorisini arkaya koyup tabiatçı bir filozof olan Bişr el-Mu'temir'in– felsefî bir metodolojiye sahip olduğunu söyler. Bkz.Şehristânî, *el-Milel*, I, 32–33.

¹⁵⁴³ Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 23; es-Subhi, *fi İlmi'l-Kelâm*, s. 123.

¹⁵⁴⁴ İbnu's-Sübki, Tâcüddin Ebû'n-Nasr, Takiyyuddin, *Tabatakâtu's-Şâfi'yyetu'l-Kübrâ*, Mısır, 324, I, 215.

¹⁵⁴⁵ İbn A'sam, Ebû Muhammed Ahmed, el-Kûfi, *Fütûh*, Beyrut, t.y, IV, 454, (212/827).

¹⁵⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, b.Ahmed, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşri fi Tunus ve'l-Müessesetu'l-Vataniyye li'l-Küttâb fi Cezair, Tunus 1986, s. 156.

¹⁵⁴⁷ Bkz. a.g.m., a.g.e, s. 156.

¹⁵⁴⁸ Koçyiğit, Talat, a.g.e., s. 221.

Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden birini Hz. Ali'ye götürmüş o da bu durumu bir kıyamet fitnesi olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁴⁹

Teslis inancındaki İsa'nın tanrılığı ve kıdemi anlayışına esaslı bir tepki gösteren Mu'tezile¹⁵⁵⁰ Hıristiyan, Yahudi, İran Mazdekileri ve Eski Hint ve İran inançlarının ihtiva ettiği agnostizmi imha için ciddi bir tenzih ve takdis doktrini ortaya koydu.¹⁵⁵¹ Bu tenzih doktriniyle söz konusu zümrelere karşı mücadele ederken, Yuhanna ed-Dımeşkî ve Fisyun b. Eyyûb gibi Hıristiyan kelâmcıların İsa'nın ulûhiyetini delillendirmek için, Kur'ân'ın kıdemini savunanların görüşlerini delil olarak kullanmaları,¹⁵⁵² sıfatların kıdemini reddeden Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân fikrini billurlaştırmıştır.¹⁵⁵³ Bu bağlamda yaratılmamış Kur'ân anlayışını savunan Ehli sünneti Hıristiyanlara benzemekle suçlayan Mu'tezile,¹⁵⁵⁴ Allah'ın mütekellim olmadığını, çünkü Allah'ın mütekellim olduğunu kabul etmenin kelâmla ilgili bir uzvu da Allah'a isnat etmek olduğunu söyler.¹⁵⁵⁵ Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın mütekellim olduğunu kabul etmez. Bu bağlamda “Allah bir şeyi yaratmayı istediği zaman ona ol der” âyetinde¹⁵⁵⁶ Allah'ın demesini ve konuşmasını “yaratma” olarak tevil eder.¹⁵⁵⁷ Öyleki Zemahşerî, “Allah Musa ile konuştu” âyeti “Kellemallahu” (Allah konuştu) şeklindeyken, şaz bile olmayan mevzû' bir kıraatı kullanıp, “Kellemeha” (Allah'la konuştu) şeklinde mansup olarak okumuştur.¹⁵⁵⁸

Mu'tezile Kur'ân'daki mensuh âyetleri de Kur'ân'ın muhdes olduğunun bir kanıtı olarak görür.¹⁵⁵⁹ Öyleki Kur'ân'ı, Allah'ın ilmiyle olan ilişkisi bakımından bile kadim görmez. Ezelde muhataplar olmadığına göre Allah'ın ilmindeki ya da levh-i mahfûzdaki Kur'ân'la elimizdeki Kur'ân aynı değildir. Bu anlamda Amr b. Ubeyd, Leheb sûresinin levh-i mahfûzda ilkesel olarak olduğunu, Ebû Leheb'in ismine

¹⁵⁴⁹ el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmu'l-Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*, (Mecmû'âtu Resâili'l-İmâm Gazzâlî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, IV, 60.

¹⁵⁵⁰ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 212.

¹⁵⁵¹ Corbin, a.g.e., s. 210–211; en-Neşşâr, a.g.e.II, 306; Ammârâ, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*, el-Müessetü'l-Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, Beyrut, 1988, s. 63.

¹⁵⁵² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, Kahire, 1348, s. 255.

¹⁵⁵³ es-Subhi, Salih, a.g.e, I, 57.

¹⁵⁵⁴ Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, VII, 116.

¹⁵⁵⁵ en-Neşşâr, a.g.e., I, 36

¹⁵⁵⁶ Yâsîn 36\82. Nisâ 4/124.

¹⁵⁵⁷ Kamil, a.g.e., s. 334.1.

¹⁵⁵⁸ Zemahşerî, I, 591.

¹⁵⁵⁹ Kâdı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 103.

münhasır olarak bulunmadığını söyler.¹⁵⁶⁰ Bu söylemde elimizdeki Kur'ân'ın sebep ve olaylara binaen oluştuğuna ilişkin öyle güçlü bir ima vardır ki, Mu'tezilî tefsirci Zemahşerî Kur'ân'ın toplu indirilmesi fikrini kabul etmez.¹⁵⁶¹ Gerekçeleri ise açıktır. Elimizdeki Kur'ân'ın levh-i mahfûzdaki Kur'ân'la aynı olduğunu söylemek, nüzûl ortamının kahramanlarının kaderlerinin ezelde takdir edildiğini de kabul etmek anlamına gelecektir. Bu ise Allah'ın adaleti ve imtihanın kulun irade ve fiillerinin üzerine inşa edilmesiyle çelişen bir durumdur.¹⁵⁶² Dolayısıyla Allah mütekellim olmadığı için Kur'ân kelâmullah değildir. Gerek levh-i mahfûzdaki gerekse Allah'ın ilmindeki Kur'ân, ilkesel bir manzume olup elimizdeki Kur'ân o ilkeler manzumesinin sebep ve vakıalar çerçevesindeki kısmi tecellisidir. Halku'l-Kur'ân teorisinden bu sonuçları çıkardığımız Mu'tezile, adeta ezelde nüzûl ortamını bilip buna göre vahyi takdir edecek bir ilmullah anlayışını reddeder.¹⁵⁶³ Bu ise halku'l-Kur'ân ya da Kur'ân'ın ahlâk, muamelât ve ibadete ilişkin hükümlerinin tarihsel ve değişebilir olduğu savının kurucu ilkesidir.¹⁵⁶⁴ Bu anlayışla Kur'ân'ı arazlardan müteşekkil dünyevi bir metin olarak gören Mu'tezile, insanın irade ve eylemlerini hürleştirmek için Allah'ın ilim ve takdirini sınırlamıştır.¹⁵⁶⁵

Felsefî bir derinliğe sahip olan halku'l-Kur'ân anlayışı, son tahlilde vahyi toplumların somut tarihine bağlar. Böylece onu, yeni yorum ve inşalara açık hale getirmeye çalışır.¹⁵⁶⁶ Başka bir ifadeyle Kur'ân insanların hür irade ve fiilleriyle yaşadıkları hayatlarının bir sonucudur.¹⁵⁶⁷ Dolayısıyla akılcılar hem tilavet edilen makru' ve metluv olan Kur'ân'ın hem de onun metafizik konumunun muhdes olduğunu söylerler.¹⁵⁶⁸ Böylece kadim olan bir Kur'ân anlayışıyla, nüzûl ortamının kahramanlarının akibetlerinin önceden belirlenmiş olması gibi sözde bir riski de engellemek isterler.¹⁵⁶⁹

¹⁵⁶⁰ Muhammed Şerafuddin, "Kaderiye Yahut Mu'tezile", *Marife* yıl.3, sy.3, Konya (Kış) 2003, s.435, ayrc. bkz. Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 604.

¹⁵⁶¹ Zemahşerî, IV, 246.

¹⁵⁶² en-Neşşâr, a.g.e., II, 258.

¹⁵⁶³ İbn Teymiyye, *Fetâva*, V, 28–31.

¹⁵⁶⁴ Demirci, a.g.e., s. 135.

¹⁵⁶⁵ en-Neşşâr, a.g.e.,II, 303.

¹⁵⁶⁶ Çelik, Ömer, "İslâmcı Gelenek ve Geleneksel İslâm", *Perspektivizm ve Kutsallık Dilemması*, *Bilgi ve Hikmet*, Kış–1990, sy. 9, s. 25.

¹⁵⁶⁷ Güneş, Kamil, a.g.e., s.281.

¹⁵⁶⁸ Güneş, a.g.e., 254.

¹⁵⁶⁹ Muhammed Şerafuddin, "Mu'tezile ve Husun Kubuh", hazr. Kamil Güneş-Lütfi Cengiz-Cem Zorlu, *Marife*, sy. 1, Bahar 2001, Konya s. 26.

Şurası bir gerçektir ki Kur’ân ses ve harflerden oluşan bir zeminde belirir. Ama burada oluşmaz. Yani bir ifade, sözün dünyasına çıkmadan önce sözü söyleyenin nefsinde teakkül, tefekkür, tasavvur gibi pek çok aşamadan geçtikten sonra teleffuz edilir. Bu bağlamda her söz, tekavvül, telaffuz ya da tekellümden önce mütekelliminin nefs-i maneviyesinde bir takım yapılanma süreçlerini yaşar. Yani her sözün, kelâm-i lafzî olmadan önce, kelâm-ı nefsî olarak mütekelliminin ilminde tebellür etmiş olması zorunludur. Çünkü kelâm denilen şey, belli bir ilim, irade ve icraat gücünü gerektirir. Bu bağlamda Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğuna delalet eden pek çok âyete bakarak,¹⁵⁷⁰ Kur’ân kelâmının mütekelliminin Allah olduğunu söylemek zorunda kalırız. Kelâmı, Allah’a isnat ettiğimizde ise Allah’ın nefs-i kibriyasındaki kelâm-ı nefsî olan Kur’ân’ın kıdemini kabule mecbur kalırız. Çünkü kelâm sadece mütekellimin tekellüm becerisiyle ilgili değil aynı zamanda onun ilmiyle de yakından bağlantılıdır. Allah’ın ilminin ezeli olması sebebiyle, bu ilmin ürünü olan Kur’ân’ın da ezeli ve kadim olduğunu söylememiz gerekir. Allah’ın Kur’ân’ı kendi ilmine göre indirdiğini ifade etmesi de,¹⁵⁷¹ bu bağlamda oldukça ufuk açıcıdır. Öyleki Kur’ân’ın nüzûl sürecinden önce levh-i mahfûzda ya da Allah’ın indinde ümmü’l-kitapta olduğunu söyleyen âyetler¹⁵⁷² ve onun metafizik âlemde değerli yazıcı kâtiplerin sahifelerinde yazılı olduğunu bildiren Kur’ân âyetleri,¹⁵⁷³ vahyin Allah’ın ilim ve kelâm sıfatlarının ürünü olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.¹⁵⁷⁴ Hatta bu argümanlar, Kur’ân’ın toplu halde beytû’l-izze denilen dünya semasında bir yere “inzal” edildiğini ifade eden rivayetleri bile anlamlı kılar.¹⁵⁷⁵ Bütün bunlara rağmen Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylemek ise Allah’ın sosyal alana ilişkin bilgisinin mutlak olmadığını yani Allah’ın vukuundan önce bir vakıyı bilemeyeceği gibi absürd bir kanaati de beraberinde getirir.¹⁵⁷⁶ Dolayısıyla halku’l-Kur’ân savunucuları, ezelde Allah’ın varlık sahasının olay, sebep, sonuç ve zamanı ile ilgili bilgisinin ve konuşmasının kadim ve mutlak

¹⁵⁷⁰ Tevbe 9/6, Fetih 48/15, Bakara 2/75, Kehf 18/109, Lokmân 31/27, Yûnus 10/64, Nisâ 4/164, ayrı. bkz. Bakara 2/174, Âl-i İmrân 3/77, Şûra 42/51.

¹⁵⁷¹ Nisâ 4/66.

¹⁵⁷² Zuhruf 43/1–4.

¹⁵⁷³ Abese 11–16.

¹⁵⁷⁴ Kettânî, *Cedelu’l-Aklî ve’n-Nakl*, s. 224.

¹⁵⁷⁵ Bu rivayetler için bkz. Heysemî, *Mecma’*, VII, 140.

¹⁵⁷⁶ Bu yaklaşım için bkz. Albayrak, Halis, a.g. m, s. 46–47. Karşı değerlendirme için bkz. Bolay, Süleyman Hayri, “Müzakereler Cevaplar”, *II. Kur’ân Haftası Sempozyumu*, 2–4 Şubat, 1996, s. 103.

olmadığını ima etmişlerdir.¹⁵⁷⁷ Bu ise vahyin buyurucu gücünü ciddi anlamda tahrip etmiş ve onun ruhuna zıt pek çok anlamı onda inşa ve restore etme gibi bir kozu, rasyonel okuyucuya sağlamıştır. Bu ise Kur’ânî ahkâmın beşerî ahkâmla eş değer olması gibi bir sonucu ortaya çıkarır. Bu sebeptendir ki; Hakem olayına başvurduğu için kendisini tekfir eden Haricilere; Hz. Ali herhangi bir yaratığın sözüyle değil Allah’ın kelâmıyla hükmettiğini söylemiş¹⁵⁷⁸ ve pek çok sahâbenin huzurunda söylediği bu söze hiçbir sahâbi itiraz etmemiştir. Tabiin ulemasının da bu görüş üzerine icma etmiş olmaları¹⁵⁷⁹ Kur’ân’ın kaynak ve aidiyeti konusunda İslâm’ın ilk neslinin Hz. Peygamber’den aldıkları deruni anlayışı ifade etmesi bakımından önemlidir. Bu sebeple her ne kadar Kur’ân ve sünnette Kur’ân’ın mahlûk ya da gayrı mahlûk olmasıyla ilgili bir veri bulunmasa da¹⁵⁸⁰ bu durum meselenin sonraki dönemde neşet etmesiyle yakından ilgilidir.

Daha önce vurguladığımız gibi mütakellimin şahs-ı maneviyesindeki kelâm-ı nefsi, onun tekellüm ve telaffuz kabiliyetiyle doğru orantılı olarak sözün dünyasına çıkar. Kur’ân ise Allah’ın ilminden ve onun zat-ı kibriyasından mahrecini almıştır. Bu bağlamda Allah’ın zatındaki bir kelâm-ı nefsinin ihtiva ettiği namütenahi derinlik, coşkunluk ve anlamın güç kaybetmeden kelâm-ı lafzî olabilmesi, ancak Allah’ın tekellüm vasfıyla mümkündür. Bu sebeple Kur’ân hem lâfzen hem de anlam olarak salt Allah tasarrufudur. Onun fesahat ve belâgat bakımından taşıdığı lafzî icazı da onun Allah kelâmı oluşuyla ilgilidir. Çünkü mucizenin mucidi ve müsbiti Allah’tır. Bu sebeple Kur’ân’da, vahyin Allah’ın ilim ve iradesiyle tekevvününü vurgulamak için müşriklere, onun bir sûresinin benzerine kadar tenzil edilmiş bir meydan okuma görürüz.¹⁵⁸¹ Belâgat ve fesahat bakımından zirvede olan muhatap toplum bu “tehaddi” âyetlerine cevap verememiş ve lafız taşıdığı mana ve muhteviyat itibariyle kıyamete kadar devam edecek icaz iddiasını ispatlamıştır.

¹⁵⁷⁷ Güneş, Kamil, a.g.e., 291.

¹⁵⁷⁸ Bakillâni, *el-İnsâf*, s. 110–111.

¹⁵⁷⁹ Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbu Halk-ı Ef’âli’l-İbad*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr, Ammar Talibi, Münseetü’l-Me’ârif, İskenderiye, 197, s. 137.

¹⁵⁸⁰ Koçyiğit, a.g.e., s. 84. Kur’ân’ın mahlûk olduğuyla ilgili akılcıların varlığını iddia ettiği rivayetlerin mevzu olduğuyla ilgili olarak bkz. es-Sehâvî, Ebû’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Makâsîdu’l-Hasene fi Beyânin Kesîrin mine’l-Ehâdisi’l-Müştebihe ala’l-Elsine*, thk. Ebû’l-Fadl Abdullah Muhammed es-Siddik, Beyrut, 1986, s. 304–305.

¹⁵⁸¹ Bkz. Bakara 2/23–24, Yûnus 10/37–38, Hûd 1/13–14, İsrâ 17/88, Kasas 28/48–49, Tûr 52/33–34, Hicr 15–9.

Bunun üzerinde Sahâbe ve sonraki dönem bilginlerin icması vardır.¹⁵⁸² Yani Kur'ân'ın en küçük sûresinin bile taşıdığı lafız ve mana uyumu, gücü, belağatı ve fesahati, fevka'l-beşer bir yapı arz eder. Bu bağlamda Kur'ân'ı, nuzul ortamının somut tarihinin bir ürünü olarak mahlûk sayan Mu'tezile, Kur'ân'a lâfzen misilleme yapılabileceğini ancak Allah'ın bunu engellediğini (yani sarfeyi) iddia etmiş¹⁵⁸³ ve onun icazının lafızda değil manada olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵⁸⁴ Çünkü mahlûk olan Kur'ân, benzerinin getirilebilmesini mümkün kılar. Bu sebeptir ki halku'l-Kur'ân teorisyenlerinden Ca'd b. Dirhem, Kur'ân'ın lâfzen muciz olmadığını söyler.¹⁵⁸⁵ Nazzâm da bu konuda Ca'd'la aynı görüşü taşır.¹⁵⁸⁶ Hatta Nazzâm, Câhız, Şerif el-Murtaza, Hişam el-Tufî (h.200) ve Abbad b. Süleyman (h.250) Kur'ân'ın lafzının Hz. Peygamber'e ait olduğunu söylemişlerdir.¹⁵⁸⁷

Bu iddia daha ilk kertede, Allah'ın insan iradesine müdahale etmeyeceği iddiasıyla da çelişir.¹⁵⁸⁸ Sarfeyi savunmak kelâmın mükemmelliğine değil, muarazaya muktedir olduğu halde bunu yapamayan muhatabın kendi acziyetine hayranlığını ifade eder. Eğer Mu'tezile sarfe iddiasında haklı olsaydı o zaman, Allah'ın Kur'ân'ı en alt belağat seviyesinde serdetmesi gerekirdi. Çünkü icaz sarfecilere göre kelâmı değil kelâmın muhatabının elinin kolunun bağlanmasındadır. Bu ise mucizenin mantığına ve gayesine aykırıdır. Çünkü muhatap toplumların en mahir olduğu sahada meydana gelen mucize, kaynağını Allah'tan alması sebebiyle beşer takatinin üzerindedir. Bunun aksini iddia etmek ise mucizeyi, katı bir natüralizmle basite indirmek anlamı taşır. Üstelik Nadır b. Haris gibi pek çok müşrikin Kur'ân'a karşı alternatif ileri sürme gayretlerin tarihin şehadetiyle sabit olması da sarfe iddiasının tarihi verilerle bağdaşmadığının en açık göstergesidir.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸² Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 94.

¹⁵⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 117.

¹⁵⁸⁴ Polat, Ahmet Fethi, "Bir İcazu'l-Kur'ân iddiası, Sarfe", *Ma'rife*, yıl:3, sy. 3., Konya (Kış) 2003, s. 217.

¹⁵⁸⁵ Polat, a.g.e., 199.

¹⁵⁸⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 140–144.

¹⁵⁸⁷ Vasil b. Ata da bu görüştedir. bkz. Polat, a.g.e., s. 198–201. Aynı şekilde sarfeyi Ebû'l-Hasen Ali b. İsa, er-Rummanî Ebû İshak el-İsferâyînî, Şerif el-Murtaza da bu görüşü benimsemiştir. bkz. Polat, a.g.e., s. 205.

¹⁵⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 50. ayrc. bkz. Abdulkadir Ata, *Azametü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 70.

¹⁵⁸⁹ Polat, a.g.e., s. 205.

İcazın sadece manada olduğunu söyleyenler namazda Arapça okunuşu da farz görmezler.¹⁵⁹⁰ Cumhur ulema namazın Arapça Kur'ân'la kaim olacağı konusunda müttefiktir.¹⁵⁹¹ Ancak İmâm-ı A'zam gibi bazı âlimler Arapça dışında bir dille ibadete cevaz verirler. Bunun sebebi İmâm-ı A'zam'ın bir dönem halku'l Kur'ân'ı savunmuş olmasından kaynaklanır. Ancak o, öğrencisi İmâm Yûsuf'la yaptığı uzun müzakereler sonucu halku'l-Kur'ân'ı reddetme kararı almıştır ve buna paralel olarak Arapça dışında bir dille ibadete cevaz verme fikrinden vazgeçmiştir.¹⁵⁹²

3) Yorum Metodolojileri

a) Gaibin Şahide Kıyası

Mu'tezile olgusal alanda ulaştıkları anlamların metafizik içinde geçerli olduğunu iddia etmiş¹⁵⁹³ ve Kur'ân dilinin ihtiva ettiği gaybla ilgili müteşâbihatın yorumunda dil-olgu ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda onlar ontolojik farka rağmen şahadet âlemiyle gaybın aynı anlama ve yorumlama düzleminde olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁵⁹⁴

Gerek Allah'ın zat ve sıfatları, gerekse bütün metafizik anlatıların –bunların insan biçimci bir dille lafız-anlam ilişkisinde verildiğini söyleyerek– aklen ihata edilebileceğini iddia eden akılcılar,¹⁵⁹⁵ pozitivist bağlamda epistemolojik bir totaliterizme gitmişlerdir.¹⁵⁹⁶ Bu anlayışları sebebiyle ilk dönem akılcıların felsefi usûlle karışık aklî bir yöntemleri vardır.¹⁵⁹⁷ Yani Mu'tezile'nin gaibi şahide kıyasla yürüttüğü bu koyu olgusalılık, bir önermenin içeriğinin doğruluğunu nesnel dünyadaki olgularla test eden mantıkçı pozitivistlere büyük ölçüde benzer.¹⁵⁹⁸ Örneğin Mu'tezile ilahî kelâmı beşerî söze kıyaslayarak, beşerî kelâmın kadim olmaması sebebiyle ilahî kelâmında kadim olmadığını söyler.¹⁵⁹⁹ Hatta onlar –insan sözünün

¹⁵⁹⁰ Taştan, Osman, “İslâm Hukukunda Literalizm, Ana Hatlarıyla Mukayeseli bir Analiz”, *İslami Araştırmalar*, c. IX, sy. I-IV, 1996, s. 151–152. ayrı. bkz. Kasanî, Bedaiu's-Sanai, I, 113.

¹⁵⁹¹ Zerkeşi, *el-Burhân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391, I, 465.

¹⁵⁹² Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, Kahire, 1980, I, 47. ayrı. bkz. Altuntaş, *Halil, Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz meselesi*, T.D.V. Yay., Ankara, 1988, s. 23.

¹⁵⁹³ Kâdı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 2–3.

¹⁵⁹⁴ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 395.

¹⁵⁹⁵ Güneş, Kamil, a.g.e., 43.

¹⁵⁹⁶ Öçal, Şamil, “Kelâmullah'ın Çift Doğası, Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsi” *İslâmiyat*, c. II, sy. I, 1999, s. 83.

¹⁵⁹⁷ Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 43.

¹⁵⁹⁸ Demir, Ömer, *İktisat ve Yöntem*, İz Yay., 1995, s. 100–101.

¹⁵⁹⁹ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VII, 206.

harf ve seslerden oluşmasından dolayı– kelâmullahı ses ve harflerden müteşekkil bir vasıfla tanımlamışlar ve Kur’ân’ın Allah’ın zatı kibriyasında bir kelâm-ı nefsi boyutunun olmadığını söylemişlerdir.¹⁶⁰⁰ Bir diğer örnek ise, Akılcıların dünyada imtihanın irade üzerine inşa edilmişe bakarak, imtihanın artık olmadığını cennette iradenin de olmayacağını iddia etmeleridir.¹⁶⁰¹ Oysaki Kur’ân bunun tam tersi bir manayı ifade eder.¹⁶⁰²

Şehadet âlemi duyular ve akılla bilinebilen müşahhas alanı ifade eder. Gayb ise şehadet âlemindeki fenomenlerin, fizik ötesi illet ve boyutlarını kapsayan, makul ve mahsus alanın üstünü ifade eder.¹⁶⁰³ Allah’ın ilmine has olan bu sahanın insan tarafından bilinmesi ise Kur’ân’ın ifadesiyle sadece resuller aracılığıyla, yani vahiyle olur.¹⁶⁰⁴ Çünkü insan, şehadet âlemindeki kural ve kanunlar ile aklını inşa eder. Bu inşa ile akıl, şehadet âlemindeki eşya ve olaylarla ilgili kıyas ve çıkarımlar yaparak hakiki hükmü idrâk eder. Ancak akıl kendisine gaybın haberlerini bildiren bir vahiy ve peygamber olmaksızın duyular üstü âlemle ilgili yaptığı her çıkarım, görünmeyeni görülene kıyaslama ve görüneni görünmeyene dayatmadır. Bu metodla düşülen hatalı durum, kırmızı eti yedikten sonra kırmızı şerbetin tadını, kırmızı etin tadı gibi zannetmekten farksızdır. Yani vahiy dikkate almaksızın, gayb hakkında, şehadet âlemini baz olarak konuşmak, aşkın boyutu sıfırlanmış seküler ve insani bir itikâd ve metafizik teorisini doğurur. Çünkü sürekli eşya âlemine göre şekillenen akıl,¹⁶⁰⁵ mevcuttan hâsıl oluşundan dolayı mevcuda mahpus ve mahkûmdur.¹⁶⁰⁶ Yani yerçekimi kanununun bağımlısı olan akıl dağların kıyamet günü yün parçacıkları gibi havada savrulacağını vahiy olmadan bilemez. Vahiy bunu ifade ettikten sonra¹⁶⁰⁷ ise lafzı anlamsız kılacak rasyonel bir teville söz konusu manayı imha ve iptal edemez. Bu bağlamda Kur’ân, melekler hakkında vahiy göz ardı ederek ileri geri konuşanların zanna tabi olduğunu, zannın ise hakikate hiçbir katkı sağlamayacağını ifade eder.¹⁶⁰⁸ Hatta Kur’ân Allah hakkında –ya da akıl üstü gaybî konularda ileri

¹⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 53, 76, 77.

¹⁶⁰¹ en-Neşşâr, a.g.e, II, 301.

¹⁶⁰² Bkz. Vâkı‘a 56/20–21.

¹⁶⁰³ Albayrak, Halis *Kur’ân’da İnsan Gayb İlişkisi*, Şule Yay., İstanbul, 1996, s. 174.

¹⁶⁰⁴ Bkz. Cin 72/26–27.

¹⁶⁰⁵ Sunar, Cavit, “İnsan-Âlem İlişkisi”, *A.Ü.İ.F., İsl. Enst.*, sy. III, Ankara, 1977, s. 51.

¹⁶⁰⁶ Sunar, a.g.e., s. 65.

¹⁶⁰⁷ Söz konusu âyetler için bkz. Kâria 101/5. ayrc. bkz. Tekvîr 81/3.

¹⁶⁰⁸ Necm 53/28–29.

geri konuşmaya teşvik edenin– şeytan olduğunu söyler.¹⁶⁰⁹ Vahiy göz ardı ederek metafizik hakkında konuşan filozofların tutarsızlığı ve uyumsuzluğu da gayb sahasının ancak vahiyle bilenebileceği konusunda önemli bir mesajı ihtiva eder.¹⁶¹⁰ Hz. Peygamber ve ashâbının, müşabih âyetler ve gaybî konular hakkında sükûtu tercih eden konumları da¹⁶¹¹ bu sebeple oldukça anlamlıdır. Çünkü Kur’ân gayb hakkında vahiy olmaksızın konuşmayı cehalet, konuşanı da cahil sayar.¹⁶¹² Hz. Peygamber ve ashâbı ise bundan beridir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; gaibin şahide kıyaslanması, Kur’ân’ı parçacı okumaya tabi tutan rasyonel düşüncenin bir ürünüdür.¹⁶¹³ Vahyin verileri olmadan aklın metafizik bir konuda konuşması çözümsüzdür.¹⁶¹⁴ Çünkü gaybî konuların cari olduğu varlık sahasının kanunları, aşinalık kesb ettiğimiz fiziki âlemdeki yasalardan farklıdır. Akıl daha fiziki sahadaki konulara bile tam bir vukufiyet kesb etmemişken, tamamen yabancı olduğu gayb hakkında, vahiy harici bir yolla ya da vahyin lafzını iptal eden ‘ihlalci’ bir düşünüşle muvaffak olması muhaldir. Örneğin suyun döküldüğünde aşağı doğru akması makul iken yukarı doğru akması gayr-ı makuldür. Oysaki uzay ortamında dökülen suyun farklı bir kanun dolayısıyla yukarı doğru akması makul aşağı doğru akması gayr-ı makuldür.¹⁶¹⁵ Bu bağlamda daha kendi varlık sahasında genellemeler yapmaktan aciz olan aklın, tamamen yabancı olduğu gayb hakkında tespit ve teşhisler yapması ya da Kur’ân’daki müteşâbihlerin gaybi boyutlarını şahitten hareketle tayine kalkışması son kertede merduttur ve Kur’ân sonsuz ilimden sonlu akla hitap etmesinden dolayı hem beşer üstü hem beşerî, hem akıl üstü hem de aklî bir kitaptır. Bu sebeple de onun âyetleri –müteşâbihleri kast ediyoruz– ne tamamen anlaşılabilir – mahiyetini tasavvur etmeyi kast ediyoruz– ne de tamamen anlaşılabilir.

¹⁶⁰⁹ Bakara 2/169.

¹⁶¹⁰ el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1991, s. 5–6; Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, II, 27.

¹⁶¹¹ el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 93.

¹⁶¹² Bakara 2/80.

¹⁶¹³ Güneş, Kamil, a.g.e., s.380.

¹⁶¹⁴ Yeprem, Said, “İslâmi İlimlerin Değişen Şartlara Paralel Çözümler Üretmemesinin Sonucu Ortaya Çıkan Problemler ve Bazı Öneriler”, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, İstanbul, 2001, Rağbet Yay., s. 79.

¹⁶¹⁵ Bkz. el-Keremî, Hasan Said, “Akl” md., *El-Hadi ilâ Luğati'l-Arab*, Beyrut, 1992.

b) Müteşâbihin Muhkeme Hamli

Tepki esasına dayalı yaklaşım tarzları, lafzî delaletini ya çok genişleterek ya da çok sınırlandırarak, Kur'ân'ın ifade ettiği anlamı aşırı uçlarda te'vîl etmişlerdir.¹⁶¹⁶ Oysaki Kur'ân'ın lafzî anlamını aşır tevil edebilmek için lafzî ya da manevi bir karine gerekmektedir. Akılcılar bu karinelere bakmaksızın akla uygunluk kriterine göre vahyi, kaba ve ağır yorumlara tabi tutmuşlardır.¹⁶¹⁷ Bu bağlamda akılcılar kendi mezhebi prensiplerini Kur'ân'dan istinbat etme talebinin eşliğinde âyetleri lafızla ilgisiz anlamlara hamlederek açıklamışlardır. Örneğin Allah'ın zatının dışında hiçbir kadimin (sıfatın) olmadığı ön kabulünden hareket eden Mu'tezile, "Allah Kitabı ilmiyle indirdi"¹⁶¹⁸ âyetinde, Allah'ın ilim sıfatını vurgulayan ifadeyi Allah'ın âlim olması şeklinde değerlendirmiştir.¹⁶¹⁹

"Müteşâbih Faktörü" başlıklı bölümde detaylı olarak değindiğimiz gibi Kur'ân'da Allah'ın gelmesi¹⁶²⁰, Allah'a yakınlaşma¹⁶²¹, O'nu yüceltme¹⁶²², O'nun istivâ etmesi¹⁶²³, O'nun üstte oluşu¹⁶²⁴, eli¹⁶²⁵, yüzü¹⁶²⁶, gözü¹⁶²⁷ gibi haberi sıfatları, bolca geçmektedir. Gaybi bir takım hakikatleri ifade eden söz konusu âyetleri Mu'tezile, akılcı bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.¹⁶²⁸

Usûl-i hamse'yle çelişen her âyeti müteşâbih olarak niteleyen Mu'tezile,¹⁶²⁹ bu âyetleri muhkem olan âyetlere hamlederek anlamaya çalışmıştır. Örneğin "yedullahı" O'nun gücü gibi anlamışlardır. Böylece söz konusu müteşâbihlerin müstetir olarak delalet ettikleri gaybî anlamları, muhkemlere hamletmeyle yok edilmiştir. Bu sebeple Mu'tezile, Kur'ân'ın tamamının akla muvafık olduğu iddiasıyla onda hiçbir

¹⁶¹⁶ Kırca, Celal, "Mezhebî Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İsl. Arş. sy. V*, (Ekim 1987) s. 52.

¹⁶¹⁷ Tevil için akla aykırılığın yeterli oluşu iddiası için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, Matbaatu Dari'l-Kütüb, Kahire, 19639 XVI, 356.

¹⁶¹⁸ Nisâ 4/166.

¹⁶¹⁹ Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 212.

¹⁶²⁰ Bakara 2/210, Fecr 89/22.

¹⁶²¹ Necm 53/8-18.

¹⁶²² Âl-i İmrân 3/85, Nisâ 4/158.

¹⁶²³ Furkân 25/59, Secd 32/4, Fussilet 41/11.

¹⁶²⁴ Nahl 16/50.

¹⁶²⁵ Mâide 5/64, Sâd 38/75, Feth 48/10, Zâriyât 53/47.

¹⁶²⁶ Bakara 2/115, Kasas 2/88, Rahmân 55/27.

¹⁶²⁷ Hûd 11/37, Tâhâ 20/139, Tûr 52/48, Kamer 54/14.

¹⁶²⁸ Bkz. en-Neşşâr, Ali, Sami, *Menâhucu'l-Bahs 'Inde Mütefikkiri'l-İslâm*, s. 223; Işıcık, Yûsuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem; Te'vîl*, Esra Yay., Konya, 1997, s. 117.

¹⁶²⁹ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 73.

müteşâbih âyetin olmadığını söyler.¹⁶³⁰ Çünkü onlara göre akıl Allah'ın sıfatları dâhil her türlü tümel hükme ulaşmaya muktedirdir.¹⁶³¹

Kur'ân'ı anlamada “Hz. Peygamberin ve Sahâbenin Konumu” isimli bölümlerde değindiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in ve onun ilk neslinin, Kur'ân'ı anlama usulleri oldukça önemlidir ve belirleyicidir. Onların müteşâbih âyetler karşısında takındığı tavra muhalif bir anlama ve yorum sistemi geliştirmek son tahlilde bir hatadır ve merduttur. Hz. Peygamber ve ashâbının teşbîh ve ta'tilden uzak bir usülle, tasavvuru ve tefekkürü değil teslimiyeti ve imânı önceleyen yaklaşımları, bu âyetlerin akıl üstü bir takım gaybî hakikatlere delalet ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁶³² Bu sebeple müteşâbihleri, muhkem âyetlere hamlederek hem onlara biçilen yorumları onların temel anlamı saymak, hem de bu âyetlerde verilen –mahiyetlerinin idrâkinin imkânsız olduğu- manaları yok sayarak teslimiyetin yerine tevili koymak, nebevî usûlü ihlal anlamını doğurur ve Kur'ân'ı Hz. Peygamberden ve sahâbeden daha iyi anlama iddiası taşır.¹⁶³³

c) Dil Kurallarını Akıcı Yoruma Uygun bir Şekilde Kullanma

Felsefe karşısında kendine çekidüzen veren Hıristiyanlık, kısmen dogmalarını rasyonelize etmiş, bundan dolayı da İslâm düşüncesi hem rasyonel Hıristiyan teolojisiyle hem de felsefeyle aynı anda mücadele etmek zorunda kalmıştır. Hıristiyan kelâmcıların felsefe karşısında dini aklîleştirme çabasına benzer bir hareket de, İslâm düşüncesinde Mu'tezile'yle başlamış ve nihayetinde din rasyonel bir revizyona tabi tutularak, vahyin lafzî boyutu işlevsiz bırakılmıştır. Bu bağlamda Hıristiyan din adamlarının skolâstik felsefeyle Hıristiyanlığa belli oranlarda rasyonellik atfetmesi, Mu'tezile'nin ıslahat ve te'vîl projesine bir bakıma benzemektedir.¹⁶³⁴

Vahyi akılla anlama isteği, bu hareketin müntesiplerini dilin ve mantığın müsaade ettiği oranda geniş bir hareket alanına sevk etmiştir.¹⁶³⁵ Bu anlamda Mu'tezile aklî prensiplerine mutabık bir Kur'ân okumasını gerçekleştirmek için,

¹⁶³⁰ Kâdı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 25.

¹⁶³¹ Öztürk, a.g.e., s. 105. ayrc. bkz. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 361–369.

¹⁶³² Bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbane fi Usûli'd-Din*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990, s. 70. ayrc. bkz. Güneş, Kamil, a.g.e., s. 391.

¹⁶³³ Bkz. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 361–369.

¹⁶³⁴ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1968, s. 157.

¹⁶³⁵ Çelebi, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 65.

pratik hayat olgularından, mantık ve gramer kurallarından istifade etmiştir.¹⁶³⁶ Çünkü benimsenmiş ideolojiler, siyasal sempatiler ve fikrî angajmanlar, anlamada ve dili kullanmada önemli bir baskı ve etki gücüne sahiptir.¹⁶³⁷ Bu bağlamda Mu'tezile Kur'ân metninin kendi prensiplerini desteklemediği yerlerde, düştükleri ideolojik boşlukları ve düşünsel tenakuzları önlemek için gramer ve mantık kurallarından istifade etmiştir.¹⁶³⁸ Örneğin Allah'ın kelâm sıfatının olmadığını savunan Mu'tezile "Allah Musa ile konuştu" âyetini¹⁶³⁹ "كلم الله موسى" (Kellamellâhe Musa) şeklinde 'Musa Allah'la konuştu' manasına gelecek şekilde okumuştur.¹⁶⁴⁰ Oysaki Allah A'raf sûresinde farklı bir kıraat vechine imkân vermeyecek bir ibareyle Musa'yla konuştuğunu ifade etmiştir.¹⁶⁴¹ Yine şefaatin olmadığını savunduğu için "La yukbelu" âyetini "La yakbelu" şeklinde,¹⁶⁴² kalplerin üzerindeki örtüyü ifade eden âyette geçen "ğulf" ifadesini zırh manasında "ğuluf" olarak okumuşlar¹⁶⁴³ ve böylece âyetleri, kendilerini ifade eder bir konuma büründürmüşlerdir.¹⁶⁴⁴ Yine ahirette Allah'ın görülemeyeceğini iddia eden Mu'tezile, Kıyâme sûresinde Allah'ın görüleceğini ifade eden âyeti¹⁶⁴⁵ rü'yetullahın dünyevi konumuna işaret eden "Gözler onu idrâk edemez" âyetiyle birlikte yorumlar.¹⁶⁴⁶ Söz konusu âyetin lafzî anlamını hiçleyerek onu tamamen zıt bir anlama hamleder. Çünkü Mu'tezile'nin dayandığı Aristo mantığına göre bir fenomenin varlığı için yer, zaman, sübut, cihet, istikrar vb. hususiyetler gerekir. Tanrı bunlardan münezzehtir olduğu için Mu'tezile'ye göre "rü'yetullah" Kur'ân'a ve mütevatir hadislere rağmen mantıksız ve muhaldir.

Oysaki Aristo mantığı akıl dışı muhakemeler yapan sofistlere karşı bir tepkidir. Hatta Aristo'nun "Organon" isimli mantık kitabının altıncı cildi "Refutations

¹⁶³⁶ Çelebi, a.g.e, s. 64.

¹⁶³⁷ Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, trc. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 40.

¹⁶³⁸ Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya, İstanbul, 1993, s. 241.

¹⁶³⁹ Nisâ 4/164.

¹⁶⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 314. ayrc. bkz. Dağ, Mehmet, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı Kıraatler Tevkifi Değil İçtihadîdir", *Marife*, yıl: 3, Kış, 2003, s. 231.

¹⁶⁴¹ A'râf 7/143. ayrc. bkz. Candan, Abdulcelil, "Kur'ân'ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 39, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart, 2003, s. 22.

¹⁶⁴² Bakara 2/48.

¹⁶⁴³ Bakara 2/88.

¹⁶⁴⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Ankara, 1988, I, 318-319.

¹⁶⁴⁵ Kıyâme 75/22-23.

¹⁶⁴⁶ Bkz. Durmuş, "Zülfikar, Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşleri", *Marife*, y. 4, sy. 3, Konya, (Kış), 2003, s. 265.

Sophistiques” (Sofistiklere Reddiyeler) başlığını taşır.¹⁶⁴⁷ Dolayısıyla Aristo mantığı zihni, hatadan korumayı hedefleyen ve ilkel toplumlar için gerekli olabilecek ibtidai bir formülasyondur.¹⁶⁴⁸ Bu mantık matematiksel önermeleri tefekkürün kriteri yapmıştır.¹⁶⁴⁹ Mantıksal bakımdan şekli bir uyumu esas aldığı için formel olan bu mantık, şeklen sahih olmasına rağmen varlık âlemine ilişkin öncüllere sahip olmadığı için boş kalıplar halindedir.¹⁶⁵⁰

Oysaki Kur’ân, belağat ve fesahat bakımından mucizevî üslubuyla, Aristo mantığından çok farklı bir konumdadır. Aristo mantığındaki söz hantallığından Kur’ân’da eser yoktur. Öyleki Kur’ân, insanı tam anlamıyla ikna etmek için bazen delil ve kıyasların öncüllerini hazfederek, muhatabı düşünmeye ve kıyaslamaya iştirak ettirir. Aslında bunu yaparken de bazen neticeyi insanın fitratına kazınmış fitrî kanaatlere bırakır. Yani bir delillendirme esnasında, Kur’ân’ın mahzûf kıldığı bir öncül ya da netice, aslında insan fitratındaki tabii ve kaçınılmaz bir kanaate tekabül eder. Örneğin Hz. İsa’nın babasız yaratılmasına bakıp onu ilah sayanlara karşı Kur’ân, İsa’nın durumunun Hz. Âdem’in durumu gibi olduğunu ifade ederek, “Eğer babasız var olmak tapılmak için gerekçe ise hem anasız hem de babasız yaratılmış olan Hz. Âdem tapılmaya daha layıktır” der.¹⁶⁵¹ Yine Allah’a ortak koşan müşriklere karşı mevcudattaki düzeni göstererek “Eğer yerde ve gökte Allah’ın dışında ilahlar olsaydı yer ve gök fesada uğrardı.”¹⁶⁵² cevabını verir. Böylece muhatabını da düşünme ve delil getirmeye ortak ederek sağlam, sade ve kestirme bir usûlle, bütün insanlarda var olan inanma fitratına hitap ederek onları hakikate sevk eder. Bu bağlamda kavram kategorileri, sistematik olmayan bir rasyonalizmin temelini atan Aristo mantığı¹⁶⁵³ özelde Kur’ân’ı genelde ise varlık âlemini anlama ve açıklamada yeterli değildir. Rü’yetullah olayını incelerken ifade edeceğimiz gibi bunun inkârı da Aristo mantığının Mu’tezile’ye bıraktığı mantık mirasından kaynaklanır. Allah için rü’yetullahı caiz görmeyen Mu’tezile, bu mantığa uymayan âyetleri örneğin “Onlar

¹⁶⁴⁷ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, s. 246.

¹⁶⁴⁸ Görmez, Mehmet, *Musa Cârullah Bigiyef*, Ankara, 1994, s. 94.

¹⁶⁴⁹ Thilly Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul, 1995, I, 123. Aristo mantığına özellikle üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine sert eleştiriler yöneltmiştir. Bkz. Kamil Güneş, a.g.e, 174.

¹⁶⁵⁰ Bkz. Ebû Zehra, *el-Mucizetu’l-Kübrâ el-Kur’ân*, Dâru’l-Fikri’l-Arabi, İstanbul, t.y., s. 374; Rene Descartes, *Akılın İdaresi İçin Kurallar*, trc. Mehmet Karasan, İstanbul, 1966, s. 50.

¹⁶⁵¹ Âl-i İmrân 3/59.

¹⁶⁵² Enbiyâ 21/22.

¹⁶⁵³ Ebû Zehra, *Târihu’l-Mezâhib*, s. 14.

Rablerine bakarlar” âyetindeki “nâzira” ifadesini bakmak değil rahmeti beklemek anlamında kullanır.

Oysaki dil toplumsal hayatın, kültürel birikimin –fiziksel ve psikolojik dünyanın da ifadesidir. Bundan dolayı da metin, üzerine inşa edildiği dil ve bu dilin kozmolojik derinliği kavranmadan anlaşılabilir. ¹⁶⁵⁴ Bu sebeple Kur’ân’ın Şâri’nin kastına uygun anlaşılabilmesi için dilin nüzûl ortamı içinde kullanılış biçimlerinin ve muhtevasının bilinmesi gerekir. Dolayısıyla dilin anlamsal çapını ve delalet fonksiyonunu belirleyen nüzûl sürecini görmezlikten gelerek, apaçık Arapça’yla nazil olan Kur’ân’ı bir takım ön yargılara muvafık olarak anlamaya çalışmak, vahyi bağlamından koparmak ve kendi bağlamını vahyin bağlamı yapmak demektir. Bu ise anlam erozyonunun temel sebebidir. Dolayısıyla Arapça’nın dil yapısının desteklemediği anlamlar sahih kabul edilemez. ¹⁶⁵⁵ Yani Kur’ân’ın Arapça indirilmiş olması dilin açılımının ve gösterge sisteminin sınırlı olduğunu dolayısıyla yorum ve izahında sınırlı olduğunu gösterir. ¹⁶⁵⁶ Bu sebeple vahyin muhatabı, vahyi, onu indirenin ona yüklediği anlama ve bu anlam için seçtiği dile göre anlamak zorundadır.

d) Akıl-Nakil Çatışmasında Aklın Nakle Takdimi

Akıl-nakil (vahiy) çatışmasının tarihi, insanlığın tarihine eşittir. Çünkü her dönemde vahyi ve peygamberi çelişkili ve tutarsız olmakla itham eden bir grup var olagelmıştır. Yüce Allah Kur’ân’da açık bir şekilde, dinin (ve vahyin) insandaki selim fitrata hitap ettiğini ifade eder. ¹⁶⁵⁷ Hem fitratı yaratan hem de vahyi indiren Allah’ın insanla vahiy arasında çelişkiye mahal bırakmayacağı ise aşikârdır. Çünkü o yarattığını çok iyi bilendir. ¹⁶⁵⁸ Bu sebeple de selim olan fitratla (akılla) sahih olan vahiy çatışmaz. ¹⁶⁵⁹ Eğer bir çatışma söz konusu ise ya nakil (vahiy) tahrif ve tahrif edilmiş ve orijinalliğini kaybederek beşerî müdahalelere maruz kalmıştır, ya da akıl kendi misyon, değer, sınır ve konumunu ihlal edip vahyin rakibi olmuştur.

¹⁶⁵⁴ Arslan, Hüsamettin, *Epistemolojik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul, 1992, s. 11.

¹⁶⁵⁵ Şerabasî, Ahmet, *Kıssatu’t-Tefsîr*, Beyrut, 1978, s. 34.

¹⁶⁵⁶ Işıcık, Yûsuf, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vîl*, s. 21.

¹⁶⁵⁷ Rûm 30/30.

¹⁶⁵⁸ Mülk 67/14.

¹⁶⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevzîyye, *İ’lâmu’l-Muvakkîn ‘an Rabbi’l-Âlemin*, Beyrut, 1973, II, 71.

Oysaki akıl, vahiy karşısında çetin bir hasım değil, itaatkâr ve söz dinler bir muhataptır. Dolayısıyla insan, kendisinde bulunan pek çok fitrî zafiyetten dolayı¹⁶⁶⁰ vahiyyle akıl arasında bir çatışma olduğu zehabına kapılabilir. Özellikle vahyin, kendisine atfettiği görev, değer ve sınırın dışında yapılanan aklın vahiyyle paradoks oluşturması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Yunan rasyonalizmi ve onun İslâm düşüncesinde tetiklediği ve yönlendirdiği akılcı hareket ve bu hareketin vahiy karşısında takındığı tavır, akıl-vahiy çatışmasının belirgin örneklerinden biridir.

Eşyanın hakikatini kavramada akli yanılmaz ve belirleyici kriter olarak kabul eden Mu'tezile, kendi akıl(cılık)larına uymayan âyetleri te'vîl, hadisleri de inkâr metodunu benimsemişlerdir.¹⁶⁶¹ Aristo mantığından ve Helenistik rasyonalizmden etkilenen bu ekol,¹⁶⁶² akli asıl, nakli fer' olarak görmüştür.¹⁶⁶³ Bu sebeple de nakli akla uyduracak şekilde te'vîl ederek akli nakle tahkim etmiştir.¹⁶⁶⁴ Öyleki onlar sadece ibadet sahasında aklın vahye muhtaç olduğunu, diğer alanlarda vahyin görevinin akli bulgu ve saptamaları teyit etmekten öte geçemeyeceğini ifade etmişlerdir.¹⁶⁶⁵ Bu sebeple de onların şer-i akli değil, mutlak akli benimseyip savunduklarıyla ilgili ciddi iddialar ortaya atılmıştır.¹⁶⁶⁶

Mu'tezile'nin, mutlak akli savunmasının oluşturduğu en temel meselelerden biri "rü'yetullah"ın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir. Bu mesele biri vahiy öteki akıl merkezli iki farklı fikrî patikanın birbirinden koptuğu örnek bir olaydır.¹⁶⁶⁷ Kur'ân, Kıyâme sûresinde "Bir kısım yüzlerin kıyamet günü Allah'a bakacağını"¹⁶⁶⁸ bazılarının Allah'tan perdeleneceğini ifade eder.¹⁶⁶⁹ Mu'tezile Kıyâme sûresindeki âyette geçen ve 'bakan' anlamında gelen kelimeyi sevabı beklemek anlamında

¹⁶⁶⁰ Bkz. Aydın, Hayati, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul, 1999, s. 73 vd.

¹⁶⁶¹ el-Müneccid, *el-İslâm ve'l-Akl*, s. 44.

¹⁶⁶² Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 56.

¹⁶⁶³ Sinanoğlu, Mustafa, *Kur'ân ve Kelâm İlmi, Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, II, Ensar Neşr., İstanbul, 2001, s. 195–196.

¹⁶⁶⁴ Çetin, Mustafa, *Kur'ân'ı Kerîm'i Anlama Usûlü*, Akyol Neşr., İzmir, 1980/1400, s. 188; Çelebi, İlyas, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 175.

¹⁶⁶⁵ Yüksel, Macit, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife*, yı: 3, sy. 3, Konya (Kış), 2003, s. 79.

¹⁶⁶⁶ en-Neşşâr, Ali Sami, a.g.e, II, 59–60. Mu'tezile'nin bu katı akılcılığı Kerramiye'nin sırf ilhama dayalı görüşlerinin yayılmasını bir dereceye kadar önlemiş olmakla beraber dinen merdud bir akılcılığı meşrulaştırmalarına olanak vermedi. Bkz. Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", s. 59.

¹⁶⁶⁷ Mu'tezile'ye fikir babalığı yapmış olan Cehm de Allah'ın varlık olmaması sebebiyle görülemeyeceğini ifade eder. Neşşâr, a.g.e, II, 103.

¹⁶⁶⁸ Kıyâme 75/23. ayrc. bkz. Ahzâb 33/44, Yûnus 10/26.

¹⁶⁶⁹ Mutaffifin 83/14.

“muntazıra” olarak yorumlar.¹⁶⁷⁰ Allâf ise bu kelimeyi görmek değil, bilmek anlamında yorumlamıştır.¹⁶⁷¹

Mu'tezile Allah'ın görülebileceğini ifade eden âyetleri müteşâbih, görülemeyeceğini ifade edenleri de muhkem kabul etmiş ve müteşâbihi muhkeme hamlederek rü'yetullahın imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶⁷² “Gözler onu göremez, o gözleri görür” âyetini¹⁶⁷³ muhkem kabul eden Mu'tezile, ayrıca Musa'nın rü'yetullah talebine Allah'ın olumsuz karşılık vermesini de delil olarak getirir. Hatta Zemahşerî israilî bazı rivâyetlerden de yararlanarak, Allah'ın Hz. Musa'ya “Ey hayırlı kadının oğlu sen rü'yetullahı mı talep ediyorsun?” dediğini nakleder.¹⁶⁷⁴ Böylece Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını Musa'ya, kavmine ve bütün insanlığa bildirdiğini ifade eder.¹⁶⁷⁵

Şunu ifade edelim ki; Mu'tezile Kıyâme sûresindeki “nâzıra” kelimesine “beklemek” anlamı vermede hata etmiştir. Çünkü “nazara” beklemek anlamını ifade edeceği zaman, “ila” harf-i cerri olmaksızın gelir.¹⁶⁷⁶ Kur'ân ise bu kelimeyi bakmak anlamını hedeflediğinde her zaman onu “ila” harf-i cerriyle kullanır.¹⁶⁷⁷ Âyette harf-i cerrin mukaddem olarak “Rabbe” isnadı rü'yetullahı vurgulamak içindir. Gözlerin onu idrâk edemeyeceğini ifade eden âyete gelince,¹⁶⁷⁸ bu ifadeden önce Allah tohumdan devasa kozmik olaylara, mikrodan makroya her mükemmel tabiat olayının gerçek faili ve halıkı olduğunu, bunları ise müşriklerin görerek taptıkları putların yapamayacağını vurgular.¹⁶⁷⁹

Ayrıca Allah'ın görülemezliğini ya da görülmeyi engellemeyi bir övgü olarak zikretmesi, görülme imkânının olduğunu ancak Allah'ın bunu engellediğini gösterir. Çünkü görülmesi tümünden muhal olsa idi muhal olan bir şeyden dolayı övünmesi zaid olurdu. Ayrıca âyetteki “Gözler onu göremez” ifadesi bazı gözlerin onu

¹⁶⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, Beyrut, t.y., s. 442; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 662.

Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsîrinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, A.Ü. Basımevi, 1968, s. 116.

¹⁶⁷¹ Ammârâ, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Muşkiletu'l-Hürriyyeti'l-İnsaniyye*, Kahire, 1408/1988, s. 54. Allâf Musa'nın Allah'ı görme talebini de bilmeyi talep etme anlamında ele alır. el-İcî, Kâdî Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Kahire, t.y., s. 300.

¹⁶⁷² Ammârâ, a.g.e, s. 81.

¹⁶⁷³ En'âm 6/103.

¹⁶⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 155.

¹⁶⁷⁵ Zemahşerî, a.g.e, II, 153.

¹⁶⁷⁶ Yâsîn 36/49, En'âm 6/158, Fâtır 35/43, Neml 27/35.

¹⁶⁷⁷ A'râf 7/198, Kâf 50/6, Âl-i İmrân 3/77.

¹⁶⁷⁸ En'âm 6/103.

¹⁶⁷⁹ En'âm 6/100–101.

görebileceğine delalet eder. Tıpkı sultanın yanına hiç kimse giremez, dediğimiz zaman bazı kimselerin yanına girebileceğini ima ettiğimiz gibi. Âyette “Gözler onu idrâk edemez” ifadesi ayrıca Allah’ın görülemeyeceğini değil, künhüne vakıf olunamayacağını ifade eder.¹⁶⁸⁰ Öte yandan “ebsar” ifadesi “basar”ın çoğulu olup gözler demektir ve genelin olumsuzluğunu ifade eder –yani tümel olumsuzdur– olumsuzluğun genelliğini değil. Tümel olumsuzun çelişği ise tikel olumludur. Âyet aynı zamanda Allah’a yön, mekân, zaman ve istikrar atfetmeye dayalı bir görüş ve bakışı da reddeder. Allah bundan münezzehtir.¹⁶⁸¹ Bir tür görüşün reddi diğer görme biçimlerini de iptal etmez. Hz. Musa’nın talebine, Allah’ın olumsuz karşılık vermesi de rü’yetullahın muhal oluşunu değil, bu biyolojik ve optik yapıda mümkün olmadığını gösterir. Ayrıca Allah’ın dağa tecellisi (kendini göstermesi) ise hem rü’yetullahın imkânına hem de onun bu dünyada ve bu biyolojik yapıyla mümkün olmadığına işaret eder.¹⁶⁸²

Ayrıca rü’yetullahın ahirette vuku bulacağına delalet eden pek çok sahih hadis vardır.¹⁶⁸³ Bu hadisler mütevatir derecesine ulaşmıştır denilebilir.¹⁶⁸⁴ Hatta sahâbe rü’yetullahın gerçekleşeceği üzerinde icma etmişlerdir.¹⁶⁸⁵ Her ne kadar sahabe Hz. Peygamberin miraçta Allah’ı görüp görmediği konusunda ihtilaf etmiş olsa da¹⁶⁸⁶ ahirette rü’yetullahın gerçekleşeceği konusunda icma vaki olmuştur. Bunda herhangi bir ihtilaf yoktur.¹⁶⁸⁷ Rü’yetullahın imkânsızlığını vurgulamak için, Hz. Aişe’nin Hz. Peygamberin miraçta Allah’ı görmediğini ifade eden hadisini bağlamından kopararak kullanan ve sık sık da asılsız (لا أصل له) olan rivayetlere başvuran Zemahşerî gibi¹⁶⁸⁸

¹⁶⁸⁰ Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 180.

¹⁶⁸¹ Bu sebeple “rü’yetullah”ı kabul eden Ehl-i sünnet, ru’yetin ala’l-ade bir görme olmadığını keyfiyetinin meçhul olduğunu ifade eder. bkz. ed-Dimeşkî, Abdulgani el-Ganîmi el-Meydani el-Hanefî, *Şerhu Akideti’t-Tehâviyye*, Dâru’l-Fikri’l-Muasır, Beyrut, 1992/1412, s. 68–69.

¹⁶⁸² el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 60–61; Râzî, Fahreddin, *Me’âlimu Usûli’d-Din (İslâm İnancının Ana Konuları)*, çev. Nadim Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996, s. 65.

¹⁶⁸³ Buhârî, *Mevâkîf* 16, 26, Ezan 129, Tefsîru’l-Kur’ân 65, Sûretu Kehf 40; Müslim, *İmân* 312; Tirmizî, *Cenne*, 15, 16, Tefsîru Sûreti Yûnus 1. ayrc. bkz. Buhârî, *Tevhîd* 24; İbn Hanbel, III, 16–17, VI, 6; Ebû Dâvûd, *Süne* 19; İbn Mâce, *Mukaddime* 13.

¹⁶⁸⁴ Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 175.

¹⁶⁸⁵ el-Emin, el-Hac Muhammed Ahmed, *Şerhu Mukaddimeti İbn Zeyd el-Kayravânî fi’l-Akîde*, Mektebetu Dari’l-Matbuat el-Hadîsiyye, Cidde, 1991/1412, s. 126–127.

¹⁶⁸⁶ el-Emin, a.g.e, s. 130–132.

¹⁶⁸⁷ el-Acîri, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn, *Kitâbu’t-Tasdik bi’n-Nazar ila’llahi Teala fi’l-Ahira*, thk. Muhammed Gıyâsu’l-Canbaz, Dâru A’lâmu’l-Kütub li’n-Neşr ve’t-Tevzi, Beyrut, 1405/1985, s. 59–105. ayrc. bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, VIII, 430.

¹⁶⁸⁸ Bkz. Zemahşerî, a.g.e, IV, 234.

Mu'tezilî bilginlerin, söz konusu icmaya sırt çevirmeleri onların ilmi bakış açılarının tarafgirliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Bu örnek olayın dışında, Mu'tezile'nin akıl-nakil çatışmasında aklî yorumlarla akli nakle tahkim etmesine pek çok örnek verilebilir. Örneğin; Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî “Ey ateş İbrahim'e soğuk ol” âyetindeki¹⁶⁸⁹ emrin meleklerle yönelik olduğunu söyleyerek son derece tuhaf bir yorum yapmıştır.¹⁶⁹⁰ Şehitlerin ölü olmadıklarının ifade edildiği âyeti¹⁶⁹¹ ileride diriltilecekler şeklinde yorumlarlar.¹⁶⁹² Yine “rü'yetullah”a kapı aralamasın diye bazı insanların kıyamet günü perdelenenlerini ifade eden âyeti¹⁶⁹³ huzura alınmama olarak anlarlar.¹⁶⁹⁴ Yine mucizeyle sihrin arasını ayırmak için sihri inkâr ederler.¹⁶⁹⁵ Allah'ın gelmesinden bahseden âyetleri,¹⁶⁹⁶ Allah'ın hükmünün gelmesi olarak te'vîl ederler.¹⁶⁹⁷ Allah'ın yere ve göğe kulluğu teklif etmesini ve onların da acizyetlerini ifade edişlerini¹⁶⁹⁸ temsili anlatım olarak görürler.¹⁶⁹⁹ Oysaki Kur'ân canlı-cansız, akîl-gayrı akîl bütün varlıkların kendilerine has bir kulluk bilinçlerinin olduğunu bildirir. Hatta arzın kıyamet günü konuşarak şahitlik edeceğini ve Allah korkusundan bazı taşların yuvarlandığını anlatır.¹⁷⁰⁰ Yine Kur'ân'da amellerin tartılacağını bildiren âyeti¹⁷⁰¹ amellerin tartıya konulamayacağını ifade ederek temsili bir bağlamda ele alırlar.¹⁷⁰²

Prensiplerine uymayan âyetleri yoruma tabi tutan Mu'tezile'nin hadisler konusundaki tutumu daha serttir ve inkârcı bir görünüm arz eder.¹⁷⁰³ Onlar akla aykırı olduğunu düşündükleri hiçbir rivayeti, isterse mütevatir olsun kabul etmemişlerdir.¹⁷⁰⁴ Her ne kadar Mu'tezile'nin mütevatir hadisleri kabul ettiği

¹⁶⁸⁹ Enbiyâ 21/69.

¹⁶⁹⁰ Öztürk, a.g.e, s. 136. ayrc. bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII, 188.

¹⁶⁹¹ Bakara 2/154 169.

¹⁶⁹² Öztürk, a.g.e, s. 240.

¹⁶⁹³ Mutaffifin 83/14.

¹⁶⁹⁴ Öztürk, a.g.e, s. 234.

¹⁶⁹⁵ Öztürk, a.g.e, s. 247.

¹⁶⁹⁶ Nahl 16/26, Fecr 89/22.

¹⁶⁹⁷ Ammârâ, a.g.e, s. 84–89.

¹⁶⁹⁸ Fussilet 41/11.

¹⁶⁹⁹ Öztürk, a.g.e, s. 130.

¹⁷⁰⁰ Zilzâl 99/4, Bakara 2/74.

¹⁷⁰¹ A'râf 7/8.

¹⁷⁰² el-Kettânî, *Cedelu'l-Aklî ve'n-Nakl*, s. 570–571.

¹⁷⁰³ Denizkuşları, Mahmut, *Sünneti Terk Kur'ân'la Amel Meselesi*, Ribat Yay., Konya, t.y., s. 172–173.

¹⁷⁰⁴ Ünal, Yavuz, *Hadîsleri Tespitte Yöntem Sorunu Akla Uygunluk Akla Aykırılık*, Etüt Yay., Samsun 1999, s. 24.

söylense de,¹⁷⁰⁵ rü'yetullah konusundaki icma-ı sahâbeyi ve tevatürü kabul etmemeleri, durumun hiç de öyle olmadığını gösterir.¹⁷⁰⁶ Öte yandan Mu'tezile'nin hadisleri tahrif ettiği de ciddi bir iddia olarak ortada durmaktadır.¹⁷⁰⁷ Örneğin sahih bir rivayette önceki ümmetlerden bir adamın, günahından dolayı ölüm sonrası azaptan korktuğu için cesedinin yakılmasını ve küllerinin savrulmasını vasiyet ettiği, bu vasiyeti yerine getirilince de Allah'ın –korkusuna hürmeten– onu tekrar diriltip, salih bir yaşam nimetiyle onu ödüllendirdiği anlatılmaktadır.¹⁷⁰⁸ Amr b. Ubeyd bu hadis sebebiyle Hz. Peygamberi hilaf-ı hakikat beyanda bulunmakla itham etmiştir. Yine o İbn Mes'ûd'un "Anne karnında ceninin mukadderatının belirlendiğini ifade eden rivayeti" için bu hadisten dolayı peygamberi de Allah'ı da sorgulayabileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁰⁹ Mu'tezile, sahâbenin adaletinden de şüphe etmiştir.¹⁷¹⁰ Yahudi ve Hıristiyanların batıl üzerinde ittifak etmelerine bakan Mu'tezile, adeta sahâbenin yalan üzerinde birleşmesini mümkün görmüş ve mütevatir hadisleri de töhmet altında bırakmıştır.¹⁷¹¹ Ayrıca –Ebû'l-Huzeyl el-Allâf hariç– Mu'tezile'ye göre mütevatir bilgiyi nakledenlerin Müslüman dahi olması gerekmez.¹⁷¹² Bu verilere dayanarak Mu'tezile'nin sünnetin ve hadisin tamamını inkâr ettiği de söylenmiştir.¹⁷¹³ Hatta Nazzâm'ın Ebû Hureyre'yi ve İbn Mes'ûd'u yalancılıkla itham ettiği de ifade edilir.¹⁷¹⁴ Mu'tezile'nin hadis inkârına bir diğer örnek ise, Hz. Peygamberin, ölümün kıyamet günü bir koç olarak getirilip cennetle cehennem arasında kurban edileceğini bildirdiği hadisi reddemesidir. Çünkü Mu'tezile'ye göre ölüm arazdır. Araz ise cisme dönüşemez.¹⁷¹⁵ Yine Câhız köpeğin necisliğiyle ilgili rivayetleri,

¹⁷⁰⁵ Sinanoğlu, Mustafa, *Kur'an ve Kelâm İlmi*, s. 195–196; Özvarlı, M. Said, *Kelâmda Yeni Arayışlar*, İstanbul, 1998, s. 12.

¹⁷⁰⁶ Amr b. Ubeyd'in yirminin üzerinde sahâbenin rivayet ettiği hadislerle ilgili görüşü için bkz. Koçyiğit, a.g.e, s. 121–122.

¹⁷⁰⁷ Koçyiğit, a.g.e, s. 4.

¹⁷⁰⁸ Buhârî, Enbiyâ 54; Müslim, Tevbe 24–26; Nesâî, Cenaiz 716; Malik, Cenaiz 51. ayrc. bkz. Buhârî, Tevhîd 35.

¹⁷⁰⁹ Bağdâdî, Hatip Hafız Ebû Bekir Ahmet b. Ali b. Sabit, *Târihu Bağdâd ev Medyenetu's-Selam*, Matbaatu's-Saade, 1931/1349, XII, 172; Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, thk. Joseff Van Ess, Beyrut, 1967, s. 12.

¹⁷¹⁰ Çakın, Kamil, *Hadîs İnkarcıları*, Seba Yay., Ankara, 1998, s. 110.

¹⁷¹¹ Hansu, Hüseyin, "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife*, yıl: 3, sy. 3, Konya (Kış), 2003, s. 61.

¹⁷¹² Yakuboğlu, a.g.e, s. 327.

¹⁷¹³ Cârullah, Zühdfî, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1947, s. 217.

¹⁷¹⁴ Şehristânî, el-Milel, I, 57; Bağdâdî, el-Fark, s. 89.

¹⁷¹⁵ Müslim Kitâbu'l-Cenne 40. ayrc. bkz. el-Kettânî, *Cedelu'l-Aklî ve'n-Nakl*, s. 563.

kedinin evcilliğinden dolayı artığının temiz olduğunu ifade eden rivayetlere bakarak reddeder. Ona göre köpek kedinden daha evcil ve temiz bir hayvandır.¹⁷¹⁶

Görüldüğü üzere Mu'tezile felsefi bir usulle, vahiyden felsefi neticelere ulaşmak istemiştir.¹⁷¹⁷ Hâlbuki akıl, vahyin sükût ettiği konularda ya da bulunmadığı ortamlarda etkin olabilir. Vahiy net bir şekilde hakikati serdettikten sonra aklın içtihadı, Kâbe karşısında iken kibleyi aramak gibidir. Oysaki kible Kâbenin istikametinin bilinmediği zaman ve yerde aranır. Yani vahiy açıkça hükmü serdettikten sonra hükmü ilga edecek bir yorum geliştirmek, secde emrini duyan şeytanın secde etmemek için Allah'a karşı hüccet toplamasını andırır. Bu bağlamda da zaten akıl-nakil çatışmasının ilk somut mimarı şeytandır. Aklın, vahyi te'vîl edebilmesi için mutlaka kuvvetli bir karine lazımdır. Bu yoksa lafzın zahiri üzere bırakılması gerekir.¹⁷¹⁸ Bundan dolayı Hz. Ali'nin "Din eğer salt rey olsaydı mestin üstünü değil, altını meshederdim" sözü¹⁷¹⁹ büyük öneme sahiptir. Âyetleri, aklın aşına olduğu ilişki sistemine mutabakat ettiği kabul, aksi takdirde reddeden ilk dönem akılcılar,¹⁷²⁰ vahyi rahatlıkla te'vîl edebilmek için, Kur'ân'ın, sünnet ve sahâbe kavliyle tefsiri gibi hiyerarşik müracaat sistemini de kabul etmez.¹⁷²¹ Bu tavırları onların vahiyyle çatıştırdıkları aklın şer'î akıl değil, felsefi ya da mutlak akıl olduğunu gösterir. Dolayısıyla Kur'ân ve sünnetin idealize ettiği akıl misyonu, sınırı, değeri ve yetkisi tayin edilmiş ve vahiy karşısında imân edip teslim olmuş akıldır.¹⁷²² Çünkü vahiy delildir. Akıl ise değildir. Bu sebeple de akıl delile tabi olur. Delil akla değil.

E) FELSEFÎ TEFSİR

İslâm düşüncesinde oluşmuş her ekol, İslâm medeniyetinin merkezi ve kıymet birimi olan Kur'ân'la kendini meşrulaştırmak istemiştir. Bu bağlamda Müslüman felsefeciler de akılla vahyin, dinle felsefenin uyumunu ispat etmek için Kur'ân

¹⁷¹⁶ Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 22.

¹⁷¹⁷ Wolfson, Harry Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, İstanbul, 1996, s. 42.

¹⁷¹⁸ el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Faysalut't-Tefrika*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 127. ayrc. bkz. Şimşek, Said, *Çağdaş Tefsîr Problemleri*, s. 75–76.

¹⁷¹⁹ Dârimî, Sünen, I, 181; Dârekutnî, I, 199; Beyhâkî, I, 292. ayrc. bkz. Ebû Dâvûd, H. No: 162.

¹⁷²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 395.

¹⁷²¹ İbn Teymiyye, Takiyyuddin, Ahmet b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Dâru'l-Kur'ân'il-Kerîm, Beyrut, 1971, s. 93 vd.

¹⁷²² Taşköprüzade, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, thk. Kamil Bekri, Abdulvehhâb Ebû'n-Nûr, Kahire, 1968, II, 150.

âyetlerini istidlal etmişler, bu da felsefecilerin Kur'ân'a ilgisini, Kur'ân'ın da felsefi tefsirini ve yorumunu kaçınılmaz kılmıştır.¹⁷²³ Yapılan araştırmalarla tebellür eden neticeye göre vahyin ürünü olmayan bu felsefi hareket,¹⁷²⁴ Aristo mantığını ve metafiziğini Kur'ân'a tatbikten ve bunlara göre Kur'ân'ı katı yorumlara tabi tutmaktan öte geçemedi.¹⁷²⁵

Filozoflar felsefeyi ve akılı Kur'ân'ı anlamada tek yetkin güç olarak görürler. Öyleki Farâbî İhsau'l-Ulûm'da ilimleri tasnif ederken tefsir ilmini zikretmez. Çünkü ona göre felsefi metodoloji Kur'ân'ı anlamada yeterlidir.¹⁷²⁶ Hatta felsefe onların gözünde bütün varlığı çözümlenmede tek ölçüdür.¹⁷²⁷ Kindî ile başlayan felsefi yorum Farâbî, İhvanu's-Safa, İbn Sînâ ve İbn Rüşd ile devam etmiştir.¹⁷²⁸

Felsefi anlayış akılcı karakteri dolayısıyla, akıl-vahiy çatışmasında vahyi akılla te'vîl eder.¹⁷²⁹ Çünkü onlara göre Kur'ân'ın gizli manaları aslında, felsefi bilginin verilerini tasdikleme ve felsefeye mutabakat amacı taşır.¹⁷³⁰ Bu bağlamda Kur'ân'ın düşünmeyi emreden âyetlerini¹⁷³¹ Kur'ân'ın felsefi düşünceye teşviki ve felsefeyi onaması olarak değerlendirirler.¹⁷³² Hatta onlar vahyin sıhhatinin ancak akılla ispatlanabilmesinden dolayı aklın, vahiyden öncelikli olduğunu söylerler.¹⁷³³ Öyleki Kur'ân'ın “ilimde rüsûh sahipleri” dediği zümrenin filozoflar olduğunu iddia ederler.¹⁷³⁴

Din ve felsefenin kaynak ve gaye bakımından birlikteliğini ifade etmek için Müslüman felsefeciler, felsefenin başlangıcını Hz. İdris'e kadar götürerek tarih üstü bir aklın ve evrensel bir hikmetin mevcudiyetini ortaya koymaya çalışmışlardır.¹⁷³⁵ Bu sebeple de eski bilgiler muvahhid olarak resmedilmiştir.¹⁷³⁶ Felsefenin Kur'ân ve

¹⁷²³ Cündioğlu, a.g.e, s. 162.

¹⁷²⁴ en-Neşşâr, *Menâhîcu'l-Bahs*, s. 237.

¹⁷²⁵ Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara, 1985, s. 26. ayrc. bkz. Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi* Dersleri, Ankara, 1967, s. 84.

¹⁷²⁶ Kutluer, İlhan, “Hikmet” md. T.D.V. *İslam Ansiklopedisi.*, s. 163.

¹⁷²⁷ en-Neşşâr, a.g.e, s. 153.

¹⁷²⁸ Kutluer, a.g.e, s. 165.

¹⁷²⁹ Kaya, Mahmut, *Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni*, s. 29.

¹⁷³⁰ Macit, Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 162.

¹⁷³¹ Örneğin; Ğâşiye 88/17–20.

¹⁷³² İbn Rüşd, *Kitâbu Fasli'l-Makâl*, London, 1967, s. 43.

¹⁷³³ el-Kettânî, *Cedelu'l-Akl ve'n-Nakl*, s. 169.

¹⁷³⁴ Bkz. Âl-i İmrân 3/5. .

¹⁷³⁵ Kutluer, a.g.e, s. 181–182.

¹⁷³⁶ Kutluer, a.g.e, s. 185.

sünnette vafedilen hikmet olduğunu söyleyen felsefeciler,¹⁷³⁷ dinle felsefeyi, akılla vahyi tek bir vücut gibi görmüşlerdir.¹⁷³⁸ Dini insanlığın ortak felsefesi olarak gören İbn Rüşd, şeriatla felsefeyi birleştirmeyi amaçlamış, bunun için de “Faslu’l-Makâl fîmâ Beyne’l-Hikmeti ve’ş-Şerî’ati mine’l-İttisâl” isimli bir kitap yazmıştır.¹⁷³⁹ Özellikle Kur’ân’ın akla yaptığı vurguları, felsefenin meşruiyetine temel alan İbn Rüşd,¹⁷⁴⁰ akıllı ve felsefeyi merkeze alarak Kur’ân’ı yoruma tabi tutmuştur.¹⁷⁴¹ Aristo akılcılığındaki akıl mefhumuyla, Kur’ân’ın yoruma tabi tutulması ise akıl vahiy çatışmasının ortaya çıkışına neden olmuştur. Özelde İbn Rüşd, genelde ise filozoflar adeta Aristo, mantık ve metafiziğini vahye tercih ettikleri için Kur’ân’ı yoruma tabi tutmuşlardır. Hatta İbn Rüşd Aristo’ya olan hayranlığını ifade etmek için “O beşer değil, bir melek denilse yeridir. İşte bunun için eskiler onu ilahî Aristo diye anarlardı.” demiştir.¹⁷⁴² Bu bağlamda İbn Rüşd vahyî bilginin felsefî bilgiyi tamamlamak için gönderildiğini, peygamberlerin dahi halka seslenen filozoflar olduğunu ifade eder.¹⁷⁴³ Felsefeyle dinin arasında güçlü bir uyumun varlığını ispat sadedinde İbn Tufeyl, Hayy b. Yekzan romanını kaleme almış ve bakir aklın vahiyle nasıl mutabakat halinde olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁷⁴⁴

Ancak; a) Felsefenin mitolojik din ve akıl çatışmasında mevcudiyet bulmuş olması ve akıllı vahiyden, felsefeyi de dinden üstün görmesi ve vafettiği din ve tanrı ile Kur’ân’da vafedilen din ve tanrı arsasında kapatılamayacak mesafelerin olması, b) Felsefî metotun, başlangıçta gayr-ı müslim fırka ve teolojileri fikrî bazda ikna etme amacı taşıırken, sonraları Kur’ân âyetlerini açıklamak gibi, kastını aşan bir misyonla techiz edilerek felsefî bir din inşasına kalkışması, c) Pek çok filozofun teist olmasına rağmen deist bir anlayışa sahip olmaları ve Kur’ân’ın vafettiği âlemin, mürid ve halık olan Allah tarafından yaratıldığı fikrine rağmen, Farâbî ve İbn Sînâ

¹⁷³⁷ Kutluer, “Hikmet” md., XVII, s. 503–511.

¹⁷³⁸ Hanefî, *İslâmi İlimlere Giriş*, s. 84.

¹⁷³⁹ İzmirli, a.g.e, s. 317.

¹⁷⁴⁰ İbn Rüşd, *Menâhîcu’l-Edille*, s. 37.

¹⁷⁴¹ Bayraktar, a.g.e, s. 157–158.

¹⁷⁴² Ayasbeyoğlu, A. Nevzat, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, 1955, s. 48.

¹⁷⁴³ İzmirli, a.g.e, s. 314.

¹⁷⁴⁴ De Boer, *İslâm Felsefe Tarihi*, s. 173; Macit, Fahri, a.g.e, 243. İbn Sînâ’nın din-felsefe birlikteliğiyle ilgili olarak bkz. Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, III. Baskı, İstanbul, 1991, s. 202. İbn Tufeyl’in Hayy b. Yekzan’ı ilhamını İbn Bâcce’nin “Münzevi Adam” teorisinden almıştır. Ortak tema filozofun da akılla, vahiy peygamberin ulaştığı hakikatlere ulaşabileceğidir. Aynı şekilde İbn Sînâ’nın Salaman ve Absal hikâyelerindeki kişiler de aynı gayeyi ifade eden birer sembollerdir.

gibi filozofların ilahî iradeyi devre dışı bırakarak pasif bir tanrı anlayışını savunuyor olmaları, d) Öte yandan Müslüman filozofların âlemin kıdemi, ahiret hayatın ruhaniliği ve Allah'ın cüz'ileri bilmemesi sadece küllileri bilmesi gibi İslâm akidesine temelden muhalif iddiaları¹⁷⁴⁵ dinle felsefeyi uzlaştırma girişimlerinin kabul edilemezliğini göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü "Din felsefe değildir, felsefe de din değildir."¹⁷⁴⁶

Filozoflar peygamberliği güçlü insan doğasının bir yeteneği olarak görürler.¹⁷⁴⁷ Peygamberliğin bu şekilde keshî olarak algılanmasının en temel sebebi Aristo'nun, insan aklının müstakil olarak hakikatin bilgisine ulaşabileceğine ilişkin görüşüdür. Filozoflar Cebrail'e denk gördükleri ve adına faal akıl dedikleri kozmik bir mevcudiyetle irtibata geçen her kişiyi peygamberle özdeşleştirmişlerdir. Oysaki Kur'ân'da Cebrail'in irtibata geçtiği Musa'nın annesi ve Hz. Meryem gibi insanlar bile peygamber olamazlar iken, kimliği belirsiz bir irrasyonel sanı olan faal akılla, güya irtibata geçen birisinin peygambere denk olması düşünülemez. Bu bağlamda her ne kadar avamın irşadı için peygamberliği gerekli görseler de¹⁷⁴⁸ filozoflar, ya filozofu peygambere eşitlemişler¹⁷⁴⁹ ya da filozofu peygamberin de üzerinde görmüşlerdir. Özellikle Farâbî vahiyle hikmetin aynı kaynaktan yani faal akıldan çıktığını savunmuş ve faal akılla irtibat kuran insanın filozof olduğunda aynı zamanda peygamber de olacağını ifade etmiştir.¹⁷⁵⁰ Hıristiyan âlim Yuhanna b. Heylan'dan ders alan Farâbî,¹⁷⁵¹ diğer Meşşai filozoflar gibi nübüvveti rasyonel açıdan değerlendirmeye çalışmıştır. O filozofun hakikatin bilgisine taakkulle peygamberin ise tehayyülle ulaştığını, bu sebeple de filozofun hakikati aynıyla peygamberin ise imaj ve sembollerle kavradığını söyler.¹⁷⁵² Dolayısıyla ona göre

¹⁷⁴⁵ Kaya, Mahmut, a.g.e, s. 12–14.

¹⁷⁴⁶ Kutluer, a.g.e, s. 170.

¹⁷⁴⁷ İzmirli, a.g.e, s. 316.

¹⁷⁴⁸ Şehristânî, el-Milel, II, 199.

¹⁷⁴⁹ İbn Rüşd'ün görüşleri için bkz. Karlığa, Bekir, *Faslu'l-Makâl, İbn Rüşd'ün Hayatı Eserleri ve Din-Felsefe İlişkisi*, İstanbul, 1992, s. 30–31. Manevî arınmayı ve teorik hikmeti, din dışı felsefi akımlarla sağlamayı amaçlayan, Kur'ân'daki meta anlatıları sembolik bir yoruma tabi tutan, Allah'ın sıfatları ve âlemlerle ilişkisi konusunda Mu'tezile'yle aynı düşünen, ancak metafizik hakikatleri aklın değil, insan ruhunda mündemiç kuvve-i maneviyenin idrâk edebileceğini savunan İhvân-ı Safâ'nın bu konudaki görüşleri için bkz. Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul, 1994, s. 82.

¹⁷⁵⁰ Bkz. Türker, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969, s. 156; Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 140–141.

¹⁷⁵¹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 136.

¹⁷⁵² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 50.

filozof peygamberden üstün olduğu için vahiy filozofu bağlamaz.¹⁷⁵³ Farâbî vahiy tabiatüstü bir olay olarak da görmez. Ona göre vahiy, insan tahayyülünün faal akla ittisalidir.¹⁷⁵⁴ Peygamber ona göre hakikati hayal, imaj, sembol ve yansımalarıyla algılar. Fakat tasavvur etme gücüne sahip değildir. Kısacası filozof akleder peygamber ise hayal eder.¹⁷⁵⁵ Bu hayal, sembol ve remizlere dayandığı için rasyonel yoruma muhtaçtır.¹⁷⁵⁶ Bu sembolik vasıf, vahyin, anlama ve idrâk seviyeleri düşük ve taakkulden mahrum olan avama hitap etmesinden kaynaklanır.¹⁷⁵⁷

Bu bağlamda felsefeciler, insanları avam-havas, bilgiyi zahir-batın, delilleri de burhânî-hatabî (ve cedelî) olarak sınıflandırıp, avama hitap eden Kur'ân'ın delillerinin genelini hatabî ve zannî, filozofların delillerinin ise burhânî ve kat'î olduğunu bu sebeple de te'vîli gerektiren âyetleri en iyi anlayıp tefsir edecek olanın filozoflar olduğunu söylerler.¹⁷⁵⁸ Örneğin; Farâbî melekleri tıpkı Eflatun'un tanımladığı gibi kıyam bi nefsihi olan mutlak karakterli, soyut, küllî gerçeklikler olarak yorumlar.¹⁷⁵⁹ İbn Sînâ ise Nûr sûresi 35. âyette geçen 'mişkat' kelimesini heyulanî akıl, mişkatin nura izafesini heyulanî aklın müstefad akla nispeti, kandili müstefad akıl, züceceyi ise cevher olarak te'vîl eder. Âyette geçen "zeytin" düşünce kuvvetini, ateş de küllî aklı temsil eder. "Ateş değmese de tutuşuverecek" ifadesi ise İbn Sînâ'ya göre vahiy gelmese de aklın hakikati bulabileceği olarak yorumlar.¹⁷⁶⁰ Yine İbn Sînâ "Sonra duman halindeyken göğe yöneldi, ona ve arza isteyerek veya

¹⁷⁵³ Macit, Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 130. Meşşailikte akıl, faal akıl denilen irrasyonel bir kaynaktan beslenir görüşü, İsrakiliğe kapı aralamış ve Meşşailikteki faal aklın yerini İsrakilikte Nûr-u Muhammedî fikri almıştır. Bu bağlamda İbn Sînâ ve Fârâbî gibi Meşşailerin bir dönem sonra İsrakî tasavvufa kaymaları da bu açıdan anlamlıdır. Bu bağlamda İsrakiliğin veli tasavvurunun oluşumunda Fârâbî'nin peygamber tanımlamasının önemli etkileri olmuştur. Bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 156. Bu bağlamda felsefî tasavvufta veli, peygamberden üstün sayılmıştır. Örneğin Muhyiddin Arabî, Hz. Peygamberden üstün görülmüştür. İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefî Akımlar*, Kitapevi Yay., İstanbul, 1995, s. 28–29.

¹⁷⁵⁴ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla*, (Fazıl Medine Ehlinin Reyleri), çev. Nafiz Danışman, İstanbul, 1950, s. 50.

¹⁷⁵⁵ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medine el-Fâdıla*, s. 90–96. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet teorilerinin Helenistik felsefeden etkilendiği hususunda bkz. Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 84.

¹⁷⁵⁶ Taylan, a.g.e, s. 143. ayrc. bkz. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, thk. ve nşr. Muhammed Abduh, II. Baskı, Kahire, 1974, s. 296.

¹⁷⁵⁷ Macit, Fahri, a.g.e, s. 243. Vahyin sembolik ve simgesel olduğu iddiası Tevratı felsefî ilkelerle uzlaştırmaya çalışan Filon'a da atfedilir. Bkz. İzmirli, a.g.e, s. 141.

¹⁷⁵⁸ İbn Sînâ, eş-Şifâ, *el-İlahiyyat*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire, 1960, II, 445; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Din-Felsefe İlişkisi)*, s. 101–116.

¹⁷⁵⁹ el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 251–253.

¹⁷⁶⁰ İbn Sînâ, *Risâle fî İsbâti'n-Nübüvve ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihim*, nşr. Micheal Marmura, Beyrut, 1968, s. 49. Fârâbî'nin benzer bir yorumu için bkz. el-Behiy, a.g.e, s. 253–255.

istemeyerek gelin dedi. İkisi de “isteyerek geldik” dediler”.¹⁷⁶¹ âyetini yorumlarken; karanlığın, yokluğun kaynağına ve feleğin maddesiyle dört unsurun maddesinin farklılığına delalet ettiğine hükmeder. Yerin ve göğün isteyerek geldik demelerini feleğin maddesinin suretine istek duyması olarak yorumlar.¹⁷⁶² Yine “Sinsice vesvese veren” ifadesinden¹⁷⁶³ kastedilenin iblis ya da şeytan olmadığını bundan kastın insanın fitratındaki kötülüğü hayal etme gücü olduğunu söyler. O yine Kur’ân’da geçen “cin” ifadelerine, kelime anlamından yaklaşıp, bu kelimenin gizli kapaklı işler anlamına geldiğini söyler.¹⁷⁶⁴

İhvân-ı Safâ ise Kur’ân’daki cennet ifadeleriyle felekler âleminin, cehennem ifadeleriyle de ay altı âlemin yani dünyanın kast edildiğini söyler.¹⁷⁶⁵ “Onların derileri piştikçe azap tatmaları için onları başka derilerle değiştiririz.”¹⁷⁶⁶ “Orada asırlar boyunca kalacaklar”¹⁷⁶⁷ âyetlerini ise şöyle yorumlarlar: Zevkine düşkün olan mücrim ruhlar, felekler âlemine yükselip gök kapılarından geçip cennete girmeyi istemezler. Bu sebeple de öldükten sonra asırlar boyunca ay altı âlemde hayal edilemeyecek derecede fesat, azap ve baskı altında inlerler. Ruhlar âleminin nimetlerinden istifade edemezler, cennet şarabını yudumlayamazlar.¹⁷⁶⁸ “Bu Allah’ın temizi pisten ayırması ve pislîği üst üste yığıp cehenneme atması içindir.”¹⁷⁶⁹ âyeti ile ilgili olarak ise İhvân-ı Safâ şunu söyler: Cüz’i ruhlar akılları aracılığıyla küllî nefisten kendilerine ilka edilen feyze muhatap olurlar. Böylece cüz’i ruhlar ayrı ayrı beşerî bedenlerden kurtarılır. Sonunda Allah, küllî ruh ve ilhama meyletmiş nefsi birbirine bağlarlar.¹⁷⁷⁰ Yine onlar şehitleri,¹⁷⁷¹ “maddi bedenlerden ayrılmış ruhani işleri görenler” olarak yorumlarlar.¹⁷⁷² İdris (a.s.)’ın yüce bir makama yükseltildiğini ifade eden âyetle ilgili olarak da,¹⁷⁷³ onun gökyüzünde üç yüz yıl kaldığını, oranın

¹⁷⁶¹ Fussilet 41/24.

¹⁷⁶² Detaylı izah için bkz. Hasan Asi, *et-Tefsîru ’l-Kur’ân ve ’l-Lugati ’s-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sinâ*, Beyrut, 1403/1988, s. 89–93.

¹⁷⁶³ Bkz. Nâs 114/4.

¹⁷⁶⁴ el-Behiy, a.g.e, s. 256.

¹⁷⁶⁵ el-Behiy, a.g.e, s. 257.

¹⁷⁶⁶ Nisâ 4/56.

¹⁷⁶⁷ Nebe’ 78/23.

¹⁷⁶⁸ el-Behiy, a.g.e, s. 257–258.

¹⁷⁶⁹ Enfâl 8/37.

¹⁷⁷⁰ el-Behiy, a.g.e, s. 258.

¹⁷⁷¹ Bkz. Nisâ 4/69.

¹⁷⁷² el-Behiy, a.g.e, s. 258.

¹⁷⁷³ Meryem 19/57.

bilgisini elde ettiğini ve sonra yeryüzüne dönüp bu bilgileri insanlara öğrettiğini ifade ederler.¹⁷⁷⁴

Eğer âlem ezeli kabul edilmezse, o zaman Allah'ın iradesiyle âlemin yaratılışı arasında geçen zamanda, Allah'ın yaratmaya muktedir olmayacağı riskinin ortaya çıkacağını söyleyen filozoflar, ışığın güneşten çıktığı gibi âlemin Allah'tan çıktığını söylerler. Allah'ın hür ve bilinçli bir yaratıcı olmasının göz ardı edildiği bu teoriyle tanrı, pasif veya mecazî yaratıcı derekesine indirgenmiştir. Onlara göre gerçek anlamda yaratma yoktan var etmedir. Ezeli olan âlemin gerçek bir yaratmaya konu olması düşünülemez. Bu bağlamda âlem, sadece tanrının tahrîk-i evveliyle işlemeye başlayan ve işlemeyle ilgili kural ve yetileri müstakil olarak bünyesinde bulunduran özerk bir yapıya sahiptir.¹⁷⁷⁵ Bu bakımdan Meşşai filozofların geneli yerin ve göğün yaratılışlarından detaylıca bahseden âyetleri göz ardı ederek âlemin yaratılışını, ezelde vuku bulan bir feyiz şeklinde yorumlamışlardır.¹⁷⁷⁶ Çünkü onlar ilk maddenin ezeli olduğunun reddedilmesiyle, sonradan yoktan meydana geldiğini kabul etmek gerektiğini, bunun ise muhal olduğunu ifade ederler. Bu anlayışın temelinde ise Aristo'nun, ezeli maddeye tanrının sadece form kazandırdığına ilişkin pasif ya da mecazî yaratma teorisi vardır.¹⁷⁷⁷ Bu anlayış sebebiyle Meşşailer tekfir edilmişlerdir.¹⁷⁷⁸ Çünkü onlar evrenin tanrıdan irade dışı çıktığına inanıyorlardı. Bu ise tanrının kendisinden başka bir şey bilmediği ya da sadece küllileri bildiği anlamına gelir.¹⁷⁷⁹ Bu görüş, kaynağını, tanrıyı hareketsiz, maddeden ayrı ve evrenin merkezinde gören Aristo'dan alır. O, evreni görmeden iyilik ve güzellikle yönetir ve harekete geçirir. O genel yasalar ve türlerle uğraşır. Özel olaylar ve bireylerle meşgul olmaz.¹⁷⁸⁰ Çünkü onlara göre bilme, bilenin nefsinde bir formun ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda bilinenin değişimi, formun değişimini, formun değişimi de bilenin değişimini gerektirir. Bu sebeple onlar değişim alanı olan cüz'ileri bildiğinde,

¹⁷⁷⁴ el-Behiy, a.g.e, s. 259.

¹⁷⁷⁵ Macit, Fahri, a.g.e, s. 202.

¹⁷⁷⁶ Kaya, Felsefenin *İslâm Dünyasındaki Serüveni*, s. 29–30.

¹⁷⁷⁷ İzmirli, a.g.e, s. 302–304. Aristo ilk yaratmada tanrı ile maddenin ortak rol üstlendiğini söylemesi sebebiyle düalist ya da müşrik olarak tanımlanmıştır. Bundan dolayı Aristo'nun sadık takipçisi İbn Rüşd bu görüşünde Aristo'dan ayrılarak yaratma işinde âlemin mef'ul, Allah'ın fail olduğunu söyler. İzmirli, a.g.e, s. 308.

¹⁷⁷⁸ Akdemir, Salih, *Nas-Yorum İlişkisi*, s. 530.

¹⁷⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 403. ayrc. bkz. Kuşpınar, Bilal, "Molla Sadra'nın İbn Sînâ ve Sühreverdi'yi Allah'ın Tikelleri Bilmesi Konusundaki Eleştirisi", *İsl. Arşt.*, c. V, sy. 1, Ocak, 1991, s. 45.

¹⁷⁸⁰ İzmirli, a.g.e, s. 309.

tanrının değişeceğini dūřundukleri için tanrının kūllileri bilmediğini savunmuşlardır.¹⁷⁸¹ çünkü Aristo'ya gōre tanrı hem aklın, hem makulun hem de âkilin kendisidir. Onun ilminin konusu ancak kâmil bir Őey olabilir. Yani onun ilmi zatı ile, zatındadır ve zatı içindir. Ona gōre Allah'ın ilminin konusunun bu âlemede olması mantıksızdır. Çünkü bu âlem Kemâle doğru giden nakıs bir konuma sahiptir. Allah ise eksik bir Őeyi idrâk etmekten mūnezzehtir. Allah'ın ilmi en kâmil olan içindir. En kâmil olan da Allah'ın zatı olduğunu gōre, O sadece zatını bilir. Tanrının kusurlu ve nakıs olan âlemi bilmesi onun ilmini de kusurlu yapar. Âlem bu nakıs pozisyonunda kâmil olan tanrıya ulaşmak için atılım halindedir. Bu atılımla her Őey, gaye ve misyonu doğrultusunda hareket eder. Bu harekette tanrının ilim ve iradesinin hiçbir rolū yoktur. Bu hareket maddenin merkezinde mūndemi mekanik bir devinimden ibarettir.¹⁷⁸²

Mitolojik tanrıların, hayatın her alanına yaptıkları mūdahalenin teorik zeminini yıkmak için oluşturulmuş bu anlayış tanrının âleme kozmik ve sosyolojik anlamda mūdahalesini imkânsız gōrmektedir. Yani o yaratma ve tanzim etmeyle ya da vahiyle âleme mūdahil olamaz. İhtiyaç ve sorunlardan habersiz olduğu için peygamber gōnderemez, duaya karşılık veremez. Aristo metafiziğinin ima ettiği, bu Kur'ân'la paradoks oluşturan sınırlı tanrı anlayışını, Kur'ân'la uyumlu hale getirmek için Meşşailer, Yeni Plâtonculuktan da faydalanmışlar ve ilk akıl, felek, nefis vb. kavramlarla bu aşırı sınırlandırılmış tanrı tasavvurunu yumuşatmaya çalışmışlardır.¹⁷⁸³ Allah'a başkaları aracılığıyla iř yaptırın bu anlayış bir nevi paganizm gōrūnūmū arz eder.

Bu baęlamda felsefi yorum geleneęinin Kur'ân dıřı yapılanması, daha ilk ařamada belirginlik kazanır. Çünkü Kur'ân, daha ilk inen âyetiyle Allah'ın yaratan, bilen ve oęreten olduęunu vurgular.¹⁷⁸⁴ Yani Yūce Allah daha ilk indirdięi vahiye kendisinin hem kozmik hem de sosyolojik anlamda yaratma ve vahyetmeyle âleme mūdahil olduęunu ifade etmiřtir. Bir Őeyi yaratmadan Őnce ise yarattıęını çok iyi

¹⁷⁸¹ İzmirli, a.g.e, s. 193.

¹⁷⁸² Erdem, Hūsamettin, *İlk aę Felsefesi Tarihi*, s. 28.

¹⁷⁸³ Meřşailer Allah'ın felekler vasıtasıyla tıpkı bir padiřahın vezirleri aracılıęıyla bir ũlkeyi yōnettięi gibi yōnetir demiřlerdir. İzmirli, a.g.e, s. 326–327. Őrneęin İbn Rūřd Allah'ın her cūz'ide yōnetici olmasının kōtūlūęūn yaratıcısı problemini doęuracaęını, bunun ise Allah'ın tenzihî konumuna aykırı olduęunu ifade eder. Bu anlayıřtan dolayı Mu'tezile de, kulun fiilinin halıkı olduęunu sōylemiřtir. Hatta İbn Rūřd ve Mu'tezile Allah'ın kōtūlūęū yaratmaya muktedir olmasının bir erdem olmadıęını sōylerler. Bkz. İzmirli, a.g.e, s. 38.

¹⁷⁸⁴ Alak 96/1–5.

bilen olarak¹⁷⁸⁵ irade eder.¹⁷⁸⁶ İrade etme ise murad edilen şeyin bilgisine murâdin (yani Allah'ın) sahip olduğunu gösterir. Bu sebeple Kur'ân, dalından düşen yaprağa arzın karanlıklarındaki bir neme ve kuruluğa varıncaya kadar, her şeyi Allah'ın bildiğini ifade eder.¹⁷⁸⁷ Yani Kur'ân, akılcıların aksine Allah'ın âlemin cüz'ilerini arzî niteliklerini ve zamanla ortaya çıkan taayyünleri bildiğini ifade eder.¹⁷⁸⁸

Filozoflar kapalı devre olarak tahayyül ettikleri bu tanrı tasavvuru dolayısıyla kâinatın işleyiş güç, prensip ve yönetiminde meydana gelen boşluğu ise sebeplere etkin roller biçerek kapatmaya çalıştılar. Sebeple sonuç arasındaki korelasyonu zorunlu ve istisnasız gören felsefeciler aklî gördükleri sebep-sonuç ilişkisine muhalif olan her türlü olayı irrasyonel (akıl dışı) değerlendirmişlerdir.¹⁷⁸⁹ Dahası onlara göre bu sebep-sonuç ağı, tanrının bile müdahalesine kapalı öyle bir müstakil konum arz eder ki, sebep-sonuç ilişkisi ebediyete kadar gider. Bu sebeple ilâhî müdahaleyle nihayetlenecek bir kıyamet vakıası akılcılar için muhaldir. Yani âlem ezelfî bir mevcudiyete sahiptir.¹⁷⁹⁰ Bu bağlamda âlemde meydana gelen her şey, bir kural ve kanun çerçevesinde meydana gelir. Dolayısıyla akılcılar, mucize denilen şeyin bile aslında insan aklının kavramaktan aciz olduğu bir kurala dayandığını söylerler.¹⁷⁹¹ Yani mucize bile akıl ve tabiatüstü bir vasıf taşımaz.¹⁷⁹²

Oysaki Kur'ân'a göre sebep ve sonuç arasındaki korelasyon Allah'ı icbar edecek bir mutlakiyet vasfına sahip değildir.¹⁷⁹³ Allah, ya kendisi, ya melek ya da tabii süreci zorlamadan, süreçleri iç içe geçirerek mucizeyi ortaya koyar. Tabii süreci kısaltarak da bunu yapması mümkündür.¹⁷⁹⁴ Yani ateşin yakmasındaki faili hakiki

¹⁷⁸⁵ Mülk 67/14.

¹⁷⁸⁶ Yâsîn 36/82.

¹⁷⁸⁷ En'âm 6/59. ayrc. bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 182. Gazzâlî Yeni Platoncu bazı filozofların Allah'ın küllileri de bilmediğini söyleyerek onu bir ölü haline getirdiğini söyler. Gazzâlî, a.g.e, s. 221–227.

¹⁷⁸⁸ Macit, Fahri, a.g.e, s. 204. Felsefe ve mantığın oluşturduğu Kur'ân'a muarız bu düşünce ürünleri sert bir eleştiri tavrını da oluşturmuş, özellikle Gazzâlî'yle birlikte felsefe ve mantık imânî esaslara muhalif unsurlardan arındırılarak bir alet ilmi statüsünde fıkıh dâhil ulûm-u şer'iyyenin pek çok alanında kullanılmıştır. Macit, a.g.e, s. 281.

¹⁷⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Kahire, 1901, s. 123.

¹⁷⁹⁰ Bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 1987, s. 114. ayrc. bkz. Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, III, 101.

¹⁷⁹¹ İzmirli, a.g.e, s. 316.

¹⁷⁹² İzmirli, a.g.e, s. 315–316.

¹⁷⁹³ el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 517.

¹⁷⁹⁴ el-Gazzâlî, a.g.e, s. 354.

Allah olduğu için, İbrahim ateşe atıldığında Allah yakma işini yaratmamış; böylece ateşte İbrahim'i yakmamıştır.¹⁷⁹⁵

Aynı şekilde akılcılar, ruh için ancak aklî bir acı ya da lezzet olduğunu söyleyerek, haşrın ruhanî olacağını iddia etmişlerdir.¹⁷⁹⁶ Onlar cismanî haşirden bahseden âyetlerin sembolik olduğunu ifade ederek, tenasüh fikrine prim vermek istememişlerdir.¹⁷⁹⁷ Haşrın cismaniliğine delalet eden açık âyetlere rağmen¹⁷⁹⁸ İbn Sînâ gibi Meşşai akılcıların ruhanî haşrı savunmaları hayret-i muciptir. Bu sebeple onlar gizli ateist olarak ifade edilmişlerdir.¹⁷⁹⁹ Meşşailer her ne kadar insanı bedenden ibaret gören materyalistlere bir tepki olarak da bu teoriyi savunmuş olsalar da,¹⁸⁰⁰ cismani haşrın asıl inkâr sebebi, bir insanın toprak olduktan sonra aynen diriltmesini muhal görmeleridir. Onlara göre diriltlen beden toprak olan beden olmayıp ceza ya da mükâfata ehil olmayan yeni bir bedendir. Bir diğer sebep ise onların aklî lezzeti hissî lezzetten üstün görmeleridir.¹⁸⁰¹ Onlara göre akıl küllî, zaruri ve ebedidir. Hisler ise zahiri, cüz'î ve fanidir. Onlar cismani haşrı ifade eden âyetleri garip te'villerle, sembolik anlamlara atfederler.¹⁸⁰²

Görüldüğü üzere akılcıların serd ettikleri görüşlerinin İslâm öncesi ya da vahiy dışı felsefelerde bir karşılığı ve kökeni vardır. Her şeyi akılda başlatıp akılda bitirdiği için de insan vicdanına temas etmez ve pratik hayata bir katkı sağlamaz.¹⁸⁰³ Vahiy kavram ve gerçekleri uygun düşükleri, felsefî kavramlarla izaha yönelen bu anlayış,¹⁸⁰⁴ akılla Kur'ân'ı tefsire çalışmış ve ifade ettiğimiz gibi âlemin yaratılışı, Allah-âlem ilişkisi, ilmullah, mucize ve haşr gibi pek çok konuda Kur'ân'ın temel

¹⁷⁹⁵ Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara, 1956, s. 65–66. Meşşailer “Allah'ın sünnetinde bir değişiklik yoktur” âyetini (Fâtır 35/41–42) mucizenin inkârına delil getirirler. Türker, a.g.e, s. 79.

¹⁷⁹⁶ İzmirli, a.g.e, s. 65–66; Türker, a.g.e, s. 107–112; Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 31.

¹⁷⁹⁷ Türker, a.g.e, s. 114; T.J. Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s. 102; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 477.

¹⁷⁹⁸ Bakara 2/243, 259, 260.

¹⁷⁹⁹ Yavuz Hilmi, “Gelenekçilik Modernleşme ve Çağdaşlaşma Serüveni”, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, Rağbet Yay., İstanbul, 1999, s. 141

¹⁸⁰⁰ İbrahim Makdûr, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Menhecun ve Tatbikuhu*, Dâru'l-Me'ârif, III. Baskı, I, 178.

¹⁸⁰¹ Fâtıma, İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, s. 215.

¹⁸⁰² İbn Sînâ, *Tis'u Resâile fi'l-Hikmeti ve't-Tabiiyyât*, Matbaatu Hindiye, (I. Baskı), 1326/1905, s. 15 vd. İhvân-ı Safâ da hayır ve şerrin Allah'tan olması gibi bazı meselelerde Ehl-i sünnete yakın bir fikrî seyir takip etmeyle birlikte cismanî haşrı inkâr ederek akılcı bir yol takip eder. Taylan, a.g.e, s. 99–104.

¹⁸⁰³ Kutub, Muhammed, a.g.e, III, 103.

¹⁸⁰⁴ el-Behiy, a.g.e, s. 260.

tavrına muhalif bir durum sergilemiş¹⁸⁰⁵ ve son tahlilde Kur’ân’ı anlamada başarısız kalmıştır.¹⁸⁰⁶ Akli, dini bilginin yeterli faktörü olarak gören bu yaklaşım, aklın anlama imkânını aşan her türlü ifade ve nassı ya reddetmek ya da te’vîl etmek gibi bir metoda sahiptir. Bu bağlamda akılcılara göre bir metnin subut-i katiliği ve subut bulduktan sonra metnin anlamının tayini, ancak akla göre gerçekleşir.¹⁸⁰⁷

Abbasiler döneminde Bermeki sülalesinin etkinliğini artırmasıyla birlikte akılcılık, ilhadî bir noktaya kaymaya başladı.¹⁸⁰⁸ Akla dayalı felsefeyle hakikati anlamanın, vahye dayalı nübüvvetten daha başarılı olduğu, dinin derin paradokslar taşıdığı, peygamberlerin mucizelerine sihirbazların hünerleriyle misilleme yapılabileceği, pek çok Arap şiirinin muhteviyat ve fesahat bakımından Kur’ân’dan daha üstün olduğu, aklın, sorumluluğun tek kriteri olduğu ve insanı vahye müstağni kıldığı, hac menasiki ve pek çok ibadetin akla aykırı bir ruh taşıdığı¹⁸⁰⁹ gibi çok rijit bir akılcı görüş, ilhadî bir tavrın temel unsurları olmuştur. Umumiyetle Helenistik materyalizm ve Hint mezheplerinden de etkilenmiş bu ilhadî akılcılık,¹⁸¹⁰ söz konusu kan bağı dolayısıyla melek, cin vb. gaybî varlıkları inkâr etmiştir.¹⁸¹¹ Kur’ân’ı gereksiz kılacak derecede akli mutlaklaştıran bu salt akılcılar “muaraza” adı verilen Kur’ân’a alternatif metinler geliştirmeye çalışmışlardır.¹⁸¹²

İlk mülhid filozoflar İbn Râvendî, İbnu’l-Mukaffa, Beşşari el-Makdisî ve Ebû İshak el-Verrak’tır. Örneğin; peygamberi gereksiz gören İbn Râvendî, Kur’ân’ın mucize olmadığını¹⁸¹³ âlemin kıdemini, tesniyenin tevhide üstünlüğünü ve ilahî hikmetin boş olduğunu¹⁸¹⁴ ifade etmiş ve Kur’ân’ı taklit ederek, Hz. Peygamberi mizah konusu yapmıştır.¹⁸¹⁵ Ayrıca tüm metafizik hakikatleri inkâr eden İbn

¹⁸⁰⁵ Bu akılcılık aynı zamanda felsefî tasavvufun da temelini atmıştır. Çünkü akılcılık rasyonel bilgiye dayanak olarak irrasyonel bir istinat (faal akılcılık) tayin etmiş ve ruhun her türlü yetkinliği kabul ederek tanrısal boyutta yetkinleşebileceğini ifade ederek vahdet-i vücudçu bir felsefî tasavvufun temellerini atmışlardır. Zaten Kindî de felsefeyi, insanın mümkün olduğunca tanrıya benzemesi olarak tanımlar. Bu ilişki İbn Sînâ ve Fârâbi gibi Meşşailerin felsefî tasavvufa kaymalarının sebebi olsa gerektir. İzmirli, a.g.e, s. 66.

¹⁸⁰⁶ el-Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm ‘an İlmi’l-Kelâm*, Mısır, 1309, s. 19.

¹⁸⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 1.

¹⁸⁰⁸ Kutluer, *İlhan, Akıl ve İtikad*, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 17.

¹⁸⁰⁹ Kutluer, a.g.e, s. 84.

¹⁸¹⁰ Özellikle Hint Sümeniyye mezhebinin etkileri için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 498; Macit, Fahri, a.g.e, s. 41–44.

¹⁸¹¹ Bedevî, Abdurrahmân, *Min Târihi’l-İlhâd fi’l-İslâm*, Beyrut, 1980, s. 36.

¹⁸¹² Kutluer, a.g.e, s. 20.

¹⁸¹³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 255; Kaya, Mahmut, *Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni*, s. 27.

¹⁸¹⁴ Macit, a.g.e, s. 89; Kutluer, a.g.e, s. 62.

¹⁸¹⁵ İbn Nedîm, a.g.e, s. 380.

Râvendî, maddeyi ezeli sayıp tenasühe inanmıştır.¹⁸¹⁶ O mucizenin olağanüstü olmadığını, mıknaşın demiri çekmesi gibi bir kanuna dayandığını, ancak bu kanunu tespit edemediğimiz için bize olağanüstü gibi geldiğini iddia ederek, Bedir’de meleklerin yardımı, isra ve miraç gibi pek çok mucizeyi inkâr eder.¹⁸¹⁷ Yine o, Kur’ân’ın bir çelişkiler yumağı olduğunu, örneğin Allah’ın, hem şeytanın tuzağının zayıf olduğunu¹⁸¹⁸ ifade ettiğini hem de Hz. Âdem’i kandırıp cennetten çıkardığını anlattığını,¹⁸¹⁹ bunun ise derin bir çelişki olduğunu söyler.¹⁸²⁰

Diğer bir mülhid akılcı Ebû Bekir er-Râzî de, aklın vahye ihtiyacının olmadığını ve vahyin gereksizliğini ifade edenlerdendir.¹⁸²¹ Tenasühe inanan Râzî,¹⁸²² ilkel tabiatçıların görüşlerini benimsemiş,¹⁸²³ Harran sabiilerinden etkilenerek madde ve zamanın ezeli olduğunu iddia etmiş, nübüvveti ve mucizeyi reddetmiştir.¹⁸²⁴ Ahmet b. Tayip es-Serahsi, İbnu’l-Mukaffâ ve Ebû’l-Atahiyye gibi mülhid filozoflar da benzer görüşler serdetmişlerdir.¹⁸²⁵

Dolayısıyla ilhadî akılcılık, gerek Allah-âlem ilişkisi gerekse vahiy ve nübüvvet konularında Kur’ân’a aykırı bir görünüm arz eder. Madde ve hareketin ezeliğini savunan bu ilhadî anlayışa tepki olarak geliştirilen diğer anlayışlar da bir o kadar uç noktayı işaret eder. Bu bağlamda Allâf maddenin ezeliğini iddia edenlere karşılık verirken, Allah’ın dışında her şeyin fani olduğunu buna cennet ve cehennem de dâhil olduğunu söyler.¹⁸²⁶ Bundan dolayı da salt rasyonalizmin Batıniye, Zenadika, Brahmanizm gibi salt irrasyonel ekoller kadar tehlikeli olduğunu

¹⁸¹⁶ Bayraktar, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 76–79. ayrc. bkz. el-A’sam, Abdülemir, *Târihu İbni’r-Râvendî el-Mülhid*, Beyrut, 1975, I, s. 128.

¹⁸¹⁷ el-A’sam, a.g.e, I, 122–137. Bir başka mülhid Ebû İsa el-Verrak da mucizeleri inkâr eder. bkz. Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, s. 186–199; el-Verrak, İshak b. Takut ve Numan b. el-Münzir gibi İbn Râvendî’nin mülhid hocalarındandır. Bkz. Kutluer, a.g.e, s. 19–20.

¹⁸¹⁸ Nisâ 4/76.

¹⁸¹⁹ A’râf 7/20.

¹⁸²⁰ İbnu’l-Cevzî, İbn Râvendî’nin bu faaliyetlerinden dolayı Yahûdilerden ücret aldığını, daha fazlasını veren olursa bunlara reddiyeler yazabileceğini söylediğini bildirir. Bkz. İbnu’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Abdurrahmân, *el-Muntazam fi’t-Tarihi’l-Mülük ve’l-Ümem*, Haydarabat, 1938, VI, 99.

¹⁸²¹ Sayfi, Kenan, “Hekim Filozof Ebû Bekir er-Râzî Bir Mülhid miydi?”, *Divan*, 2001/1, s. 193; Bedevî, a.g.e, s. 166.

¹⁸²² Macit, Fahri, a.g.e, s. 92–93; Taylan, a.g.e, s. 67.

¹⁸²³ Macit, a.g.e, s. 91.

¹⁸²⁴ Bayraktar, a.g.e, s. 84; Taylan, a.g.e, s. 67–69.

¹⁸²⁵ Bayraktar, a.g.e, s. 79; Macit, a.g.e, s. 89.

¹⁸²⁶ Kutluer, a.g.e, s. 342.

söyleyebiliriz.¹⁸²⁷ Dolayısıyla tevhîdi inkâr eden, âlemin kıdemini savunan, nübüvveti gayr-ı makul gören, ba'si inkâr eden, Kur'ân'ın icaz yönünü inkâr edip onun çelişkilerle dolu bir kitap olduğunu söyleyen her filozof, mülhid kavramı altında yer alır.¹⁸²⁸

Görüldüğü üzere felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle birlikte tefsir, safiyetini kaybetmeye başladı. Bu dönemden itibaren tefsir, rasyonalist felsefelerin Kur'ân'la kendilerine meşruiyet sağlamaya çalıştıkları bir metod durumuna indirildi.¹⁸²⁹ Böylece Kur'ân'ın ürünü olmayan Kur'ân dışı anlayışlar, onun ruhuna aykırı metafizik ilkeleri, onun âyetleriyle ispatlamaya çalıştılar. Bu bağlamda İslâm'ın ürünü olmayan bir dizi anlayış, akılcı usûl ve yorumlarla varlığını iyiden iyiye hissettirmeye başladı.¹⁸³⁰ Bu ortamda, kökleri asr-ı saadette Hz. Peygamberin rahle-i tedrisatında tekevvün etmiş bir anlayış da kendisini giderek daha da sistematize etmeye başladı. Kur'ân'ı anlamada aklın gerekli olduğunu ancak yeterli olmadığını savunan bu anlayış âyetleri dil, nüzûl sebepleri, Hz. Peygamberin nebevî beyanları ve sahâbenin teamüllerine göre, Kur'ân dışı ideolojilerden ari bir şekilde tefsir etmiştir.¹⁸³¹ Bu anlayışı, ideolojilerini Kur'ân'a tasdikleterek vahyi gölgede bırakan sair bütün firkalardan ayıran temel özellik, vahyi, görüşlerine göre yorumlamaları değil, vahye göre görüşlerini oluşturmalarıdır. “Sahih aklî tefsir akımı” diyebileceğimiz bu yaklaşım, örneğin; sıfatlarla ilgili müteşâbih âyetleri tespit, teccîm ve teşbîhe düşenlerden ve onlara tepki olarak sıfatları tenzîhte aşırı gidip onları inkâr edenlerden farklı bir konuma sahiptir. Onlar istivâyı ne teccîmciler gibi fizikî bir oturma olarak kabul etmişler ne de istivânın gaybî mahiyetini yok sayıp onu gücün ve yönetimin merkezi olarak yorumlayanlara benzemişlerdir. Onlar âyetin lafzî yapısını dikkate alarak istivâyı kabul ederler. Fakat aklın sınırı dolayısıyla, keyfiyetini ihata edemeyeceği için istivâyı tasavvura değil, imâna yeltenip metafizik mahiyeti Allah'ın ilmine havale ederler.¹⁸³²

Dolayısıyla bu aklî tefsir usulü, diğer rasyonel yorum ve tefsir usûllerinden farklıdır. Çünkü bu akıl, vahyin dışında tekevvün edip vahye kendisini doğrulatan

¹⁸²⁷ Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, s. 494. Brahmâniyye akli hakikatin tespitinde yeterli görüp vahyi çelişkili ve anlamsız addeden Hint anlayışıdır. Kutluer, a.g.e, s. 81–83.

¹⁸²⁸ Kutluer, a.g.e, s. 15.

¹⁸²⁹ Mennâu'l-Kettân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 342.

¹⁸³⁰ en-Neşşâr, a.g.e, I, 219–220.

¹⁸³¹ el-Akk, Halid Abdurrahmân, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986, s. 167.

¹⁸³² Yavuz, Yûsuf Şevki, “İstivâ” md., *İslam Ansiklopedisi XXII*, 402. İstanbul, 2001,

dayatmacı rasyonalizmin aksine, vahyi, sünnetin, sahâbenin ve o dönemden itibaren kendisine akan vahyin legal birikim sürecinin refakatiyle dikkate alıp kendisini ona göre tesis eden akıldır.¹⁸³³ Bu anlayışı “dirayet aklı,” yaptığı tefsiri de “dirayi tefsir” olarak da isimlendirmemiz mümkündür.¹⁸³⁴ Mahrecini, Kur’ân’ın en legal izahı olan sünnet-i nebevîden alan bu anlayışın müntesiplerinin farkı, Kur’ân’ı tefsir ve te’vîl ederlerken kendi şahsi düşüncelerinden ve öznel konularından uzak durmaya çalışmalarıdır. Vahyi anlama konusundaki bu objektiflikleri onları homojen bir Kur’ânî düşünceye ulaştırmıştır.¹⁸³⁵ Aklın Kur’ânî konumuna uygun ilk aklî tefsir anlayışının sistematik oluşumunu her ne kadar İslâm’ın özgün ilk filozofu olan İmâm-ı A’zam’a ya da İmâm Eş’arî ve İmâm Mâturidî’ye atfetsek de¹⁸³⁶ bu anlayış asr-ı saadete kadar uzanan etkin ve canlı bir teamülün devamıdır. Bu fikrî teamülde akıl-vahiy dengesi olmasına rağmen, akıl vahye boyun bükür, söz dinler ve itaat eder.¹⁸³⁷ Bu tefsir anlayışı, felsefecilerin mutlak yetki attığı mahiyeti belirsiz soyut aklın yerine, Kur’ân’ın fonksiyonları itibariyle tanımladığı somut aklı öne geçirir.¹⁸³⁸ Öyleki bu yaklaşım, Mu’tezile ya da diğer akılcı fraksiyonların tamamından farklı bir konumda yer alır.¹⁸³⁹ Bu bağlamda İmâm-ı A’zam Mu’tezile mezhebinin kurucularından olan Amr b. Ubeyd’i, Kur’ân dışı görüşlerinden dolayı tel’in etmiştir.¹⁸⁴⁰

Bu akıl belirleyici değil, kavrayıcı bir akıldır. Âyetin muhtevisiyatını, bizzat tecrübe ettiği için ya da mantığına uyduğu için aklî kabul etmez. Ona göre âyetin aklîliği, söz konusu âyetin söz konusu muhtevayı bizzat zikretmiş olmasıdır. Diğer akılcılık türlerinde ise akıl, kıraatten önce inşa ettiği aklîlikle vahyin anlamı tesis ederken, Ehl-i reyde (ya da sünnet tefsir ekolünde) âyet, aklın aklîliğini inşa eder. Dolayısıyla ne vahyin öngördüğü akıl ve aklîlik Yunan felsefesinin anladığı ve tanıdığı akıl ve aklîliktir. Ne de Yunan felsefesinin tanıdığı din ve vahiy İslâm ve Kur’ân’dır.

¹⁸³³ Hanefî, Hasan, “Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu”, çev. M. Said Özvarlı *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2001, s. 331. en-Neşşâr, a.g.e, II, 238.

¹⁸³⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988, II, 236.

¹⁸³⁵ el-Benna, Hasan, “Tefsir İlminin Doğuşu Gelişmesi ve Başka Tefsir Ekolleri”, çev. Yûsuf Işıcık, *S.Ü.İ.F. Der.*, yıl: 1997, sy. 7, s. 127.

¹⁸³⁶ en-Neşşâr, a.g.e, II, 328–330.

¹⁸³⁷ Bkz. Çelebi, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 93.

¹⁸³⁸ Nadim, Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., Erzurum, 1995, s. 19.

¹⁸³⁹ Nâyif, Ma’rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 67.

¹⁸⁴⁰ Abdurrezzak, Mustafa, *Temhîd li Târihi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1944, s. 155.

Özetle diyebiliriz ki; Kur'ân mücmel, muhtasar, ilkesel ve küllî yapısı dolayısıyla izah ve beyana muhtaçtır. Bundan dolayı da Kâbe'nin damına değil, çeyrek asırlık bir sürede bir peygamberin kalbine inmiş ve onda bir karakter ve kimlik inşa etmiştir. Başka bir ifadeyle peygamberin hayatına inmiş olan vahiy, onun hayatında oluşturduğu anlamla kendini beyan etmiştir. Bu güçlü anlam, çağdaşı olan bir neslin kurucu ilkesi ve yapılandırıcı mayası olmuş ve sütün içindeki yoğurdun sütü mayaladığı gibi bir nesli pozitif dönüşümle inşa etmiştir. Böylece Allah'ın muradının en mükemmel izahı olan Kur'ân, en mükemmel açılım ve ifadesini üzerinde tecelli ettirdiği Hz. Peygamberle, en mükemmel nesli (sahâbe neslini) oluşturmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber söz, fiil, sükût ve terkleriyle Kur'ân'ın anlamını yaşayarak-yaşatarak tebellür ettirmiş ve onun, okuyucunun öznel aklının, beşerî bağımlılıklarının kurbanı olmasını engellemiştir. Bu sebeple nüzûlun sahibi olan Allah'ın maksadı, nüzûlun muhatabı olan Hz. Peygamberin sünneti ve nüzûlun olay yeri şahitleri olan sahâbenin ve yakın dönem neslin Hz. Peygamberden aldıkları derunî anlama melekesinin arasında kuvvetli bir rabıta mevcuttur. Bu sebeple de Kur'ân'ı açıklama ve yorumlama iddiası taşıyan bütün ekoller, yorum ve usûllerini bu ifade ettiğimiz gerçeklik üzerine inşa ettikleri oranda legal, objektif ve dinidirler. Bu usûlden uzaklaştıkları oranda da illegal, öznel ve lâ dinîdirler.

IV. BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GEÇ DÖNEM AKILCILIK VE KUR'AN TEFSİRİNE ETKİSİ

A) GEÇ DÖNEM AKILCILIĞIN TANIMI

Var olan her şeyin akıl ile yorumlanması, ispat edilmesi, reddedilmesi ya da özelliklerinin sınırlandırılması, yani rasyonalizm insanlık düşünce tarihinde oldukça eski bir doktrindir. En açık şekliyle Grek felsefesinde görülmüş ve Sokrat ve Aristo tarafından temsil edilmiştir. Bu anlayış, kıta Avrupa'sında kilise Hıristiyanlığının hâkimiyeti güçlenene kadar hüküm sürmüştür. Skolastik felsefeyle de aklın yerini, kilisenin sunduğu şekliyle vahiy almıştır.¹⁸⁴¹ Gaybî sahayı bile rasyonalize etme iddiası taşıyan Grek rasyonalizmi, adeta bir anahtar ait olmadığı bir kapının deliğinde kıvratarak akıl anahtarıyla gayb kapısını açmaya çalışmıştır. Oysaki kusur ne kapıda ne de anahtardadır. Kusur bir kilidi ait olmadığı kapıda kullanan insandadır. Bu sebeple bu katı rasyonalizm akli yeren, sınırlayan karşıt bir düşünceyi doğurmuştur.¹⁸⁴²

Avrupa düşünce tarihini tanrı merkezliyle akıl merkezliyle çatışma süreci olarak genellersek aşırı gitmiş olmayız.¹⁸⁴³ Özellikle 17 ve 18. yy'larda Hıristiyan batı kültürünün esaslarını akılcı bir temel üzerine yeniden kurmak amacıyla büyük bir hareket başladı.¹⁸⁴⁴ Bu aşamadan itibaren sloganlaştırılan aklın,¹⁸⁴⁵ mistik ve dinsel düşüncelerden uzaklaştığında nesnel bilgiye ulaşacağı, buna dinî metinlerin de

¹⁸⁴¹ Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yay., İstanbul, 1986, III, s. 97.

¹⁸⁴² Kutub, a.g.e, III, 99–101.

¹⁸⁴³ Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 125. Aslında Batı dünyasındaki akıl-nakil çatışması tahrif edildiği için gerçek vahiy ve dinle ilgisi kalmamış mitolojik bir aklın ona tepki olarak doğan indirgemeci akılla çatışmasıdır. İlk günahın sebebi olarak görülen akla tabi olmak Hıristiyanlıktan çıkmak olarak telakki ediliyordu. Çünkü akli esas alan felsefe ruhbanların “lâ yüs'el” buyuruculuk ve tanrı adına hükmedicilik vasıflarını sorguluyordu. Bu sebeple kilise, öğretilerine yüklediği dogmatik dokunulmazlığın dozajını artırıyor, buna misilleme olarak da felsefe akli alabildiğine putlaştırıyordu. Aklın mutlak doğruya götürdüğü fikri, Kant'ın müktesep aklın tecrübî donanımı olmadan bir hiç olduğu, hayatı anlamlandırmada yetersiz kaldığına ilişkin görüşleriyle gücünü kaybetmiştir. Bkz. Siddikî, Mazharuddin, *İslâm Düşüncesinde Modernist Düşünce*, trc. Murat Fırat, Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul, 1990, s. 50.

¹⁸⁴⁴ el-Farukî, İsmail Raci, *Sosyal Bilimlerin İslâmîleştirilmesi*, s. 32.

¹⁸⁴⁵ Yavuz, Hilmi, “Çağımız ve Aklın Sınırları”, *Varlık Dergisi*, İstanbul, 1991, s. 7.

dâhil olduğu ifade edildi.¹⁸⁴⁶ Böylece aklın objektifliği için kutsaldan arındırılması gerektiğine ilişkin kanı, rasyonalizmi doğurdu.¹⁸⁴⁷ Bu akılcılık ile de dinî metinler açıklanıp yorumlanmaya başlandı.¹⁸⁴⁸ Öyleki mitolojiye karşı mücadele veren aklın kendisi aydınlanma ile bir mitolojiye dönüşmüştür.¹⁸⁴⁹ Vahyin kaynağının akıl olduğunu ya da vahyin aklın sınırlarının aşamayacağını söyleyen Aydınlanma düşüncesi aslında, vahyin getireceği içeriğe zaten sahip olduğu için aklın vahye ihtiyacının olmadığını ve vahiy ve nübüvvetin terk edilmesi gereken ilkel bir düşünce olduğunu savunur. Bu ise iyimser bir ifadeyle tabiatüstü niteliğe sahip olan dinin lahutî içeriğini rasyonalize ve natüralize etmek, kötümser bir ifadeyle akılı putlaştırıp Allah'ı inkâr etmek demektir.

Mantık çözümlmelerini önceleyen iç içe yargıların temelini örgütlediği son dönem akılcılık,¹⁸⁵⁰ hissî tecrübeyle ispatı mümkün olan şeyleri kabul edip bunun dışında kalan olayları ya rasyonalize ederek yorumlamaya çalışır ya da tümünden reddeder.¹⁸⁵¹ Bundan dolayı da sübjektif, tarafgir, kararsız ve mantıksızdır.¹⁸⁵² İnsanı kendine bağımlı kılacak kadar akılı bağımsız gören aydınlanma felsefesi nefsi, ruhu ve akılı zihne indirgemıştır. Zihni, apriori ilkelerin rezervi olarak gören aydınlanmacı filozoflar, hümaniter eksenli düşünce sistemlerine yakışır bir şekilde tek kanun koyucunun akıl (insan) olduğunu ifade ederler.¹⁸⁵³ Dolayısıyla küllî bir kavrayış melekesi olan aklın usa (reason) indirgenmesi ve zekâyla sınırlandırılması, kutsal bilgiyi hem ulaşılamaz hem de anlamsız kılmakta ve insanın erdem ve ahlâka ulaşma çabalarını da imkânsızlaştırmaktadır.¹⁸⁵⁴ Aklın faal akılla ittisale muktedir ezeli bir vasfa sahip olduğuna ilişkin İbn Bacce'nin görüşü de ortaçağ Avrupasına, İbn

¹⁸⁴⁶ Swingewood, a.g.e, s. 50. buna müzik de dâhildir. Hatta Weber "Müziğin Toplumsal Ve Rasyonel Temelleri" isimli eserinde Batı müziğinin tonalite, polifoni ve kontrpuan çalışmasına dayalı ve improvizyona fazla olanak bırakmadığını, yapısal bileşimini kolaylaştıran modern müzik notasyonunu özerk sanat rotasyonu haline getirerek ileri düzeyde rasyonelleştirdiğini, böylece org, piyano, keman, sonatlar, senfoniler ve operalar meydana çıktığını anlatır. Swingewood, a.g.e, s. 192.

¹⁸⁴⁷ Beşer, Vehbi, "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin, Anlaşılması", *II. Kur'an Sempozyum*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 24-25.

¹⁸⁴⁸ Max Horkheimer, *Aklın Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul, 1986, s. 61.

¹⁸⁴⁹ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri, 1993, s. 84.

¹⁸⁵⁰ Murphy, a.g.e, s. 143.

¹⁸⁵¹ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, IV, 176; Yeşilyurt, Temel, *Seküler Dünyada İmân Toplulukları*, s. 124.

¹⁸⁵² Esed, Muhammed, *Islam at The Cross Roads*, Lahor, 1963, s. 134.

¹⁸⁵³ İmmanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1984, s. 43.

¹⁸⁵⁴ Yakupoğlu, a.g.e, s. 330.

Rüşd'ün nazariyesi olarak intikal etmiştir.¹⁸⁵⁵ Şurası bir gerçektir ki batı, Aristo mantık ve metafiziğini İbn Rüşd'ün eserlerinin tercümesiyle tanımıştır.¹⁸⁵⁶ Hatta İbn Rüşd'ün Aydınlanma akılcılığının temeli olduğunu söylemekle ileri gitmiş sayılmayız.¹⁸⁵⁷

Akıl üstü olayları akıl dışı gören akılcılık 1850'li yıllardan itibaren İslâm dünyasında da sadık takipçiler bulmuştur. Bu bağlamda akıl, vahyin sıhhat ve anlamının nihai kriteri addedilmiş,¹⁸⁵⁸ akılla nakil çatıştığında ise mutlak anlamda akıl tercih edilerek nakil te'vîl edilmiştir.¹⁸⁵⁹ Bu ise Kur'ân metninin bağlayıcılığını önemli ölçüde sınırlamıştır.¹⁸⁶⁰ Tıpkı ilk dönem akılcıların yaptığı gibi, Kur'ân'ın aklî tefekküre yaptığı atıflar ve övgüler son dönem akılcılar tarafından da felsefi akılcılığı Kur'ân'ın onayladığı ve akılcılığın vahyi yorumlamaya elverişli bir usûl olduğu iddialarına mesnet edilmiştir. Bu bağlamda akli olmayan dinin (Hıristiyanlık) dini olmayan akılla (felsefeyle) çatışmasının doğurduğu sorunlar, Kur'ânî perspektife de aynen taşınmıştır. Oysaki Kur'ân'ın düşünmeye teşvik ettiği akıl, rasyonalizmin anladığı anlamdaki akıl olmayıp imân etmiş ya da imâna sevk olunma iradesi taşıyan ön yargısız akıldır. İki ayrı akıl türünü düşünüş biçimi itibariyle örneklendirecek olursak; Dinî akliliğe göre kanat kuşa uçuşu için verilmiş ilahî bir lütuftur. Öyleki Kur'ân bunda Allah'ın varlığını gösteren delillerin olduğunu ifade eder.¹⁸⁶¹ Rasyonalist akılcılığa göre ise kuşta önce uçuşu gereksinimi belirir. Daha sonra ise kuş evrimsel olarak bu yetiye ulaşır. O zaman diğer uçuş gereksinimi duyan hayvanların niçin kanatlanamadıkları sorusu gündeme gelir.¹⁸⁶² Bu gerçeği göz ardı eden akılcılar koyu bir determinizmle mucizeleri natüralize ederek aklîleştirmişler,

¹⁸⁵⁵ De Boer, *İslâm Felsefe Tarihi*, s. 216.

¹⁸⁵⁶ De Boer, a.g.e, s. 252.

¹⁸⁵⁷ Zeynep, Mahmut el-Hüdayri, *Eserü İbn Rüşd fi'l-Felsefeti'l-'Usûri'l-Vusta*, (II. Baskı), Beyrut, 1985, s. 40 vd.; Macit, Fahri, a.g.e, s. 247. Aydınlanma, İslâm dünyasındaki geç dönem akılcılığın da temelini atmıştır. İlk dönem akılcılıkta Kelâmcıların (Mu'tezile'nin) filozofları doğurduğunu düşünürsek Mu'tezile, Meşşailer, batı aydınlanması ve son dönem akılcılık arasında kuvvetli bir rabitanın olduğunu görürüz. Modernist Tâhâ Hüseyin'in Yemen'deki Mütevekkiliye Kütüphanesinde gömülü bulunan Mu'tezile'nin kültür hazinesini keşfeden heyetin başında olması da rastlantı değildir. Bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Te'vîli Sorunsalı", *İsl. Arşt.*, c. IX, sy. 1, 1996, s. 32.

¹⁸⁵⁸ Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 19–21.

¹⁸⁵⁹ Koçyiğit, a.g.e, s. 113.

¹⁸⁶⁰ Aydın, Mehmet S., "Modernleşme Çabaları ve Kur'ân'ın Yeniden Okunuşu", *Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu* 13–19 Ocak, 1997, s. 329.

¹⁸⁶¹ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, I, 187–198. Mülk 67/19

¹⁸⁶² Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, II, 52–64.

kıssaların pek çoğunu sembolik okumaya tabi tutmuşlar, ahkâmın evrenselliğini koyu bir tarihsellikte bertaraf etmişlerdir.

Görülüyor ki aklın takdis edilerek merkeze alınmasıyla, dinsel mitten bilimsel mite kayılmış ve bilim ve akıl adeta mitolojik düzeyde kutsanmıştır.¹⁸⁶³ Aklın her zaman fizik ötesi âlemden gelen hariku'l-ade bir yardıma (vahye) muhtaç olduğunu düşündüğümüzde,¹⁸⁶⁴ akla atfedilen bu statünün vahyin ona yüklediği misyon ve değeri aşan mütecaviz bir tavır olduğu ortaya çıkmaktadır. 20. yy.da mantık ilkelerine yöneltilen itirazlar,¹⁸⁶⁵ aklın kategorilerinin iddia edildiği gibi mutlak olmadığı, hatta bir çeşit efsane olduğu, bunların bizimle belirli bir zaman ve mekânda tarihsel anlamalara sahip olup evrensel olmadığı, fikrine ivme kazandırdı. Bu bağlamda öklit geometrisinin var olduğunu iddia ettiği düz çizginin aslında mevcut olmadığı,¹⁸⁶⁶ ışık hızının sadece çıkış noktasında en hızlı olduğu ve mesafenin uzamasıyla düştüğü,¹⁸⁶⁷ ifade edilerek mutlak olduğu zannedilen aklın ve bilimin, mutlak olduğu zannedilen bulgu ve saptamalarının izafiliği vurgulanmış¹⁸⁶⁸ ve mantık kurallarının ilkel bir bilimin ihtiyaçlarını ancak göreceği ifade edilmiştir.¹⁸⁶⁹ Böylece Aydınlanmacıların neredeyse ilahlaştırdıkları aklın o kadar da aydınlık olmadığı ortaya çıkmıştır.¹⁸⁷⁰ Öyleki aklın evrensel ve mutlak bilgiye ulaştırdığı fikrinden, her kültürün kendine özgü kullanımıyla kendi evrensel doğrularına ulaşacak bir vasata sahip olduğu düşüncesine bariz bir kayma gözlemlenmiştir.¹⁸⁷¹

B) GELİŞİMİ VE RASYONALİZM - POZİTİVİZM İLİŞKİSİ

Eski Yunan, mitolojik tanrılarla insan krallıkları arasında geçen kavgaların ortamıdır.¹⁸⁷² İnsanı hiçleyici bu çok tanrılı din telakkisi,¹⁸⁷³ sonraki süreçte tanrının

¹⁸⁶³ A.M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul, 1986, s. 130.

¹⁸⁶⁴ Decartes'in bu görüşü için bkz. Adivar, Abdulhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1994, I, 173.

¹⁸⁶⁵ Henry Le Ray Finch, "Reason" md., *The Encyclopedia of Religion*, Macmillon Publishing Company, Newyork, 1987, s. 224.

¹⁸⁶⁶ J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi*, trc. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 18.

¹⁸⁶⁷ Walters, a.g.e, s. 68.

¹⁸⁶⁸ Walters, a.g.e, s. 54.

¹⁸⁶⁹ Walters, a.g.e, s. 71.

¹⁸⁷⁰ Güler, İlhami, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi", *İsl. Arşt.*, c. VII, sy. 2, Ankara, 1994, s. 168.

¹⁸⁷¹ Poss Poble, *Ahlâk ve Modernlik*, trc. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1991, s. 44-46.

¹⁸⁷² Doğan, Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yay., İstanbul, 1922, s. 22.

ölümüne, kutsal bir söylem olmaktan çıkarılıp tarihsel bir problem haline gelmesine,¹⁸⁷⁴ aklın doğa ve kanunlarıyla özdeşleşmesine¹⁸⁷⁵ ve dinle felsefenin (bilimin) ve akılla vahyin birbirine zıt kavramlar olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur.¹⁸⁷⁶ Böylece dinsiz bir bilim ve akılsız bir din oluşmuştur. Öyleki mabed akla, mabedin dışı da dine yasak alanlar ilan edilmiştir.¹⁸⁷⁷

Alan ayrıştırmasıyla iyiden iyiye ayyuka çıkan din felsefe çatışmasında, kâh felsefe dini, kâh din felsefeyi varlık sahnesinden silip atmak için çabalamıştır. Örneğin Doğu Roma İmparatoru Justianus, Hıristiyanlığı yıprattığı için Yunan felsefesini yasaklamış, böylece yaklaşık bin yıl boyunca felsefe yerini teosofiye, akıl da yerini sözde vahye bırakmış oldu.¹⁸⁷⁸ Özellikle skolastik felsefenin akli hiçleyen katı irrasyonel tutumu, akli mutlaklaştıran¹⁸⁷⁹ bir hareketin gelişmesine sebep olmuştur.¹⁸⁸⁰ Tabiat kanunlarını idrâk eden aklın bu kutsanışıyla, hem kilise uydurması olan muharref vahiy hem de sahih vahiy ve din kavramı, psiko-sosyal bir olguya indirgemiş, eşya ve eylemlerin dinî anlamları, akıl merkezli olarak yeniden inşa edilmiştir. Öyleki artık manevî kurtuluş için bile tanrıya ihtiyaç yoktur.¹⁸⁸¹ Dinin, akli olan sosyal vakıalara indirgenmesi sonucu, aşkın olan, bireyin içkinliğine terk edilmiş, bilgi bilimleşmiş, bilim ise dinleşmiştir.¹⁸⁸² Öyleki bilgi ve bilim insanın var oluş gayesini anlamasına yardım eden bir hikmet olmaktan çıkıp, insanın tabiata hükmetmesini ve onu sömürmesini sağlayıcı bir araç olarak düşünülmüştür. Artık olayların niçinliği değil, nasıllığı tartışılmaya başlanmıştır. Akli tümel kavram, kural ve bilgilerin deposu olarak gören Aydınlanma akılcılığı,¹⁸⁸³ erken dönem akılcılığın devamı olarak peygamberi ve vahyi gereksiz gördü. Tanrının sosyal

¹⁸⁷³ Collingwood, R.G., *Tarih Tasarım*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., Ankara, 1996, s. 46.

¹⁸⁷⁴ John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, trc. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 129.

¹⁸⁷⁵ Aydın, Mustafa, "Modernizmin Dinden Bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni, Zihin Sürecinin Ayrışması", *Bilgi ve Hikmet*, Güz 1995, sy. 12, s. 120.

¹⁸⁷⁶ Aydın, a.g.e, s. 121–122.

¹⁸⁷⁷ Aydın, a.g.e, s. 123. St. Augustinus, Pythagoras ve Platon gibi filozoflar dinle felsefeyi birbirine adapte etmeye çalışmışlardır. Benzeri bir faaliyet İbn Rüşd tarafından da gerçekleştirilmiştir. Bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1996, s. 130–136, 154; Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 129; Thilly, I, 208.

¹⁸⁷⁸ Thilly, a.g.e, I, 185.

¹⁸⁷⁹ Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Güzel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s. 294.

¹⁸⁸⁰ Gökberk, a.g.e, s. 176, 177.

¹⁸⁸¹ Kutub, a.g.e, III, 137.

¹⁸⁸² Aydın, Mustafa, a.g. m, s. 123.

¹⁸⁸³ Aydın, a.g. m, s. 120.

anlamda vahiyle âleme müdahalesini zaid gören bu anlayış doğal olarak sistemi kurup, enerjiyi verdikten sonra âlemden elini eteğini çekmiş, formalite icabı var olan, pasif ve münzevi bir tanrı tasavvur etmekte de gecikmedi.¹⁸⁸⁴Böylece bütün kutsallardan arındırılan âlem ve tarih, insan aklının ilerleme zemini olarak düşünüldü. Dini, korkunun bir ürünü olarak gören Aydınlanma, insanlığın korkularını anlamlandırmak için, zaman içinde vahiy duygusuna ulaştığını ifade eder.¹⁸⁸⁵

Akla uymayan ya da aklın anlama kapasitesinin üzerinde kalan her şeyi akıl dışın ilan eden¹⁸⁸⁶ rasyonalizm, pozitivismi üretti. Aslında pozitivism aklın iyiden iyiye sekülerleşmesidir.¹⁸⁸⁷ Dolayısıyla rasyonalizmle pozitivism arasında güçlü bir ilişki vardır. Aradaki temel fark rasyonalizmin tanrıyı sınırlayarak kendi şartlarına boyun eğdirip aklileştirmesi, pozitivismin ise tanrıyı, his ile idrâk edilemediği ve laboratuarda deney altına alınamadığı için bir kenara itmesidir.¹⁸⁸⁸ Pozitivistler vahiy, peygamberi, tanrıyı ve imânı, iptidai dönemin hurafe bir kanaati olarak görürler. Modern çağda ise tapılacak tek varlık insanın kendisidir.¹⁸⁸⁹ Tanrı ve takdîr-i ilahî inancı, insanın gelişiminin önündeki en büyük engeldir. Din, vahiy, peygamber, imân ve tanrı fikrini sadet dışı bırakan pozitivism,¹⁸⁹⁰ natüralist bir tavırla varlığı fiziksel alanla sınırladı. Metafizigi anlamsız ve mitolojik gören bu anlayış,¹⁸⁹¹ kâinatı kadim olan kozmik yasaların yönettiğini ifade etmesiyle salt materyalizme kapı aralamıştır. “Nitekim bir taraftan dinle ilgili konularda insan aklına büyük vurgu yapan Kant’ın diğer taraftan Tanrı’nın varlığının bilgisel bir temeli olmayacağını söyleyerek, onu sadece pratik aklın ahlak metafizigi bağlamındaki bir postulası olarak görmesi, buna iyibir örnektir. Kant’ı bu düşünceye sürükleyen onun geleneksel metafiziğe olan güvensizliği ve böylece bilgiyi sadece zaman ve mekân çerçevesinde duyuşal tecrübeye sınırlandırmasıdır. Duyuşal tecrübe yoluyla elde edilemeyen her türlü bilgiyi (veya bilgi iddiasını) “bilgi”

¹⁸⁸⁴ Gökberk, a.g.e, s. 250.

¹⁸⁸⁵ Aydın, a.g. m, s. 127–128; Toplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara, 1961, s. 60.

¹⁸⁸⁶ Leibniz, G. W., *Aklın İmâna Uygunluğu*, M.E.B. Yay., t.y., s. 79.

¹⁸⁸⁷ Aydın, a.g. m, s. 129–130.

¹⁸⁸⁸ Kutub, Muhammed, a.g.e, III, 139; Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara, 1977, s. 34.

¹⁸⁸⁹ Kutub, a.g.e, III, 142.

¹⁸⁹⁰ Akgül, Mehmet, “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma”, *Makâlât*, 1991/1, s. 60.

¹⁸⁹¹ Reçber, Mehmet Sait, “Realizm Din ve Dünyevileşme”, *İslâmiyat*, IV, 2001, sy. 3, s. 27.

sınırlarının dışına çıkaran bu yaklaşımının her şeyden önce iddia ettiği epistemik ölçütün bile duyusal tecrübe yoluyla temellendirilemeyeceğini dikkate aldığımızda söz konusu yaklaşımdaki keyfililiğinin boyutları daha açık bir şekilde görülecektir. Kant'ın bu bilgi anlayışıyla, 20.yüzyılda mantıksal pozitivistlerin metafiziksel ve dinsel bütün önermeleri duyu tecrübesiyle doğrulanamadıklarından “anlamsız” bulmaları arasında bir ilişki kurmak zor olmasa gerektir. Bir yerde, Adorno ve Horkheimer'in dediği gibi, akledilebilir (metafiziksel veya dinî) düzlem, aydınlanmış aklın yargıçlığını temsil eden pozitivism için sadece yasaklı değil, anlamsız bir lakırtıdan başka bir şey değildir ve böyle bir tutumun ateistik olmasına da gerek yoktur; çünkü böyle bir soruyu (Tanrı'nın varlığı sorusunu) gündeme bile getirmenin imkânı ortadan kaldırılmıştır.”¹⁸⁹² “Tabiatın metafiziksel / dinsel boyutunu dışlayan veya görmezlikten gelen pozitivist bilim anlayışı, bir taraftan “bilimsel bilgi”yi bilginin yegâne paradigması olarak yüceltirken diğer taraftan bilimsel gelişmelere endekslenmiş toplumda gittikçe artan bir sekülerizme kaynaklık etmiştir.”¹⁸⁹³ Dolayısıyla Aydınlanma felsefesinin sonuçta belli bir takım olumsal tarihsel, toplumsal koşullar altında elde edilen insan tabiatı ve aklına ilişkin tasavvuru mutlaklaştırdığı bilim anlayışının şekillendirdiği modern kültürün günümüzde post-modern düşüncenin radikal eleştirisine konu oluşu beklenmedik bir şey olmasa gerektir.”¹⁸⁹⁴

Tarihi, pozitivismze ulaştırıcı bir sürecin tekâmül evreleri olarak gören pozitivistler, başlangıç döneminde insanların metafiziğe ve dine meylettğini, sonra rasyonalizmle akli yüceltiklerini, daha sonra ise pozitivismze ulaştıklarını iddia ederler. Pozitivismze tanrı gerilemiş, insan mabut, tabiat da din haline gelmiştir.”¹⁸⁹⁵ Akli bir idrâk gücü olarak kabul eden pozitivistler daha çok duyu tecrübeleriyle elde edilen müktesep akli esas almışlardır. Bu sebeple de pozitivismze rasyonalizme bir katkıdır. Bir yandan Auguste Comte pozitivist (ya da bilimsel rasyonalist) anlayışıyla, insanı teoloji ve metafizikten uzaklaştırmaya çalışırken, öte yandan G.W. F. Hegel, vahyi ve metafiziği mutlak bilginin ürünü olan rasyonel bir sistem haline getirmek istemiştir.”¹⁸⁹⁶ Akla uymayan her şeyi reddeden rasyonalizmin

¹⁸⁹² Reçber, Mehmet Sait, “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, s.25-26

¹⁸⁹³ Reçber, Mehmet Sait, a.g.m, s.26

¹⁸⁹⁴ Reçber, Mehmet Sait a.g.m, s.26

¹⁸⁹⁵ el-Behiy, a.g.e, s. 96–97; Gerviyânî, Muhsin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 78–79.

¹⁸⁹⁶ Düzgün, Şaban Ali, a.g. m, s. 306.

kriteri pozitivizm de yerini, bilim ve deneyle tespit edilen tabii realitelere bırakmıştır. Dolayısıyla aklî ütopyalarla meşgul olan rasyonalist akıl yerini, deneyle uğraşan natüralist rasyonalizme bırakmıştır.¹⁸⁹⁷ Bu bağlamda pozitivizm, aydınlanma aklına yeni bir kıvam ve hedef vermiş, rasyonalizmle komaya sokulan din, tanrı, nübüvvet ve peygamber kavramları, pozitivizmle mitolojik bir hurafe veya afyon olarak isimlendirilmiştir. Böylece Auguste Comte, Ludwig Feuerbach, Steinthal ve Karl Marks'ın sosyalist ve komünist ideolojilerine bir iskelet tesis etmiştir.¹⁸⁹⁸ Sosyolojik pozitivizm olarak isimlendirilebileceğimiz bu yaklaşım tarzı Fransız devriminden sonra büyük ivme kazanmıştır.¹⁸⁹⁹

Batının hâkimiyet ve gücünün sırlı formülasyonu sanılması, Hıristiyan teolojisini eleştiriyor olması ve emperyalizme karşı duruşu, 1850'li yıllardan sonra pozitivizmi İslâmî modernizmin ilham kaynaklarından biri yapmıştır.¹⁹⁰⁰ Seyyit Ahmet Han'ın başını çektiği bu hareket, vahiyden bağımsız pozitivist batı akılcılığıyla, dinin bütün olağan üstü içeriklerini katı bir akılcılıkla te'vîl etmiştir. Bu bağlamda İbrahim (a.s.)'in kuşları alıp parçalara ayırdıktan sonra kuşların dirilmesi, İbrahim (a.s.) onları eğitmesi olarak yorumlanmıştır.¹⁹⁰¹ Yine Abduh Âdem kıssasını gerçek olmayan sembolik bir anlatı olarak değerlendirir.¹⁹⁰² Lut kavminin sadece Cebrail'le helak edildiğini ifade eden Abduh, Bedir'de iki bin meleğin inişini savaş için değil, müjde ve teskin için olduğunu söyler.¹⁹⁰³

Akıl ve vahyin alanlarını ayırma ya da birbirine uyumlu bir şekilde yorumlama gibi, rasyonalizmin ılımlı tezahürleri varsa da, vahyi tamamen aklın kontrolüne vermek ve aklî te'vîlle vahyin bağlamını parçalamak, rasyonalizmin temel karakteri olmuştur.¹⁹⁰⁴ Bu sebeple de dinî metinleri anlamada aklı egemen görmüştür.¹⁹⁰⁵

¹⁸⁹⁷ Kutub, a.g.e, III, 143.

¹⁸⁹⁸ Detaylı analiz için bkz. el-Behiy, a.g.e, s. 126 vd.

¹⁸⁹⁹ Swingwood, a.g.e, s. 52. Komünizm ve faşizmin, pozitivizmin nesnelciliğini sosyal bağlamda da uygulama girişimi oluşuyla ilgili bkz. Aktay, Yasin, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", III. *Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, 13-19 Ocak, 1997, Ankara, 1998, s. 232. Bu bağlamda pozitivizmin dinleşme hedefiyle ilgili olarak bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadeleleri*, Akçağ Yay., (IV. Baskı), Ankara, 1995, s. 214. Bu durum ise insanın dinsiz yapamayacağını bir göstergesidir. Arık, Emin, *Ateizmden İnanca*, Marifet Yay., İstanbul, 1997, s. 233.

¹⁹⁰⁰ Aziz Ahmed, *Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990, s. 45.

¹⁹⁰¹ Abduh, Menâr, III, 47-48.

¹⁹⁰² Abduh, a.g.e, I, 233-234.

¹⁹⁰³ Abduh, a.g.e, IX, 511.

¹⁹⁰⁴ Düzgün, Şaban Ali, a.g. tebliğ, s. 307.

¹⁹⁰⁵ Düzgün, a.g. tebliğ, s. 307.

Pozitivizm ise hissedilemeyen her şeyi inkâr eder. Bu anlamda da “Gözler onu idrâk edemez” âyetiyle ifade edilen¹⁹⁰⁶ Allah’ın görünemezliği ilkesiyle çelişir. Bu sebeple rasyonalizm katı bir süje-obje ilişkisi şeklinde olmamış, vahyin içeriğini aklî olarak yorumlama şeklinde olmuştur.¹⁹⁰⁷

Batı düşüncesinde her ne kadar Bodin gibi, akılla vahyi bir bütünün ortak ve uyumlu parçaları olarak görenler¹⁹⁰⁸ olsa da Rönesans’ın ana arteri rasyonalizm ve pozitivizmdir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi akılcılığın Yunan Felsefesine dayanan rasyonalist yönü olduğu gibi tecrübeyi temel alan pozitivist yönü de vardır.¹⁹⁰⁹ Çünkü aklın hem apriori yapıya sahip hem de tecrübeyle gelişen yönü vardır. Örneğin; mîknatısın demiri çekmesi tecrübî olmasına rağmen, gizli bir kıyasla aklî şablonlara oturtulduğu için yine aklî bir karakter arz eder.¹⁹¹⁰ Fıtrî aklın bilgisi bedihi iken tecrübeyle gelişen kesbî aklın bilgisi istidlâlîdir. Dolayısıyla akılcılık dediğimiz kavramla kastettiğimiz anlam bu iki yönü de içeren bir konum arz eder. Bu sebeple pozitivistler akılcılıktan, akılcılardan, tecrübeden hali değildir. Öyleki doğuştan geldiği zannedilen aprioriler aslında zaman içinde oluşmuş zihnî tecrübenin semerelerinden başka bir şey değildir. Her tecrübî bilgi ise zihinde aklî bir sentezle mayalanır.¹⁹¹¹ Bu sebeple tecrübî, müktesep ya da pozitivist akıl rasyonel düşüncenin bir kısmıdır denilebilir.¹⁹¹²

C) ORTAYA ÇIKIŞ SEBEPLERİ

1) İç Sebepler

Batı dünyasının, asırlar süren atalet ve geri kalmışlığına ve kilise doktrinlerinin akli ve bilimi imha edici ütöpik ve dogmatik vasfına karşı, akılcılıkla mukavemet edip silkinisine ve kalkınışına şahadet eden İslâm dünyası, kültürel, sosyal ve siyasal durgunluğunu, batınınkine benzer bir yolla çözülebileceğini zannetti. Özellikle 19. yy.ın ortalarına doğru –batının kalkınma hamlesini, dinî metinleri rasyonalize ederek

¹⁹⁰⁶ En’âm 6/103.

¹⁹⁰⁷ Düzgün, a.g. tebliğ, s. 308.

¹⁹⁰⁸ Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, s. 62–64. Ballanche ve Hegel’in benzer görüşleri için bkz. el-Behiy, a.g.e, s. 116–127. Örneğin Hegel tarihi tanrının bir projesi olarak görür. Gökberk, Macit, *Kant ile Heder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul, 1997, s. 135 vd.

¹⁹⁰⁹ Nâyif, Ma’rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 275.

¹⁹¹⁰ el-Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, Beyrut, 1966, s. 60.

¹⁹¹¹ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 156.

¹⁹¹² el-Kettânî, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl*, s. 494; Nâyif, Ma’rûf, a.g.e, s. 106.

yapması gerçeği göz önüne alınarak– a) Kur’ân rasyonel bir okumaya tabi tutuldu, b) Kur’ân’ın sahih anlamının tebellür ettiği genel kültürün reddi ve zemmi esasına dayalı bir gelenek düşmanlığı başladı ve hatta bu bağlamda pek çok hadis inkâr edildi, c) Batı akılcılığının İncili rasyonalize etmede kullandığı bütün kavramlar aynen Kur’ân için de kullanılmaya başlandı. Böylece ilk dönem akılcılık İslâm coğrafyasının gelişmesiyle ortaya çıkarken, geç dönem akılcılık da İslâm coğrafyasının küçülmesiyle, bir kurtuluş ve ıslah reçetesi hüviyetinde ortaya çıkmıştır.

İslâm coğrafyasının siyasi ve sosyo-kültürel hezimetlerinin hesabını, Kur’ân’la yaşamını tesis etme konusunda mütesahil davranan Müslümandan değil, Kur’ân’dan soran¹⁹¹³ bu anlayış, adeta doktorun verdiği reçete ve ilacı kullanmamasına rağmen hastayı değil, ilacı ve reçeteyi sigaya çekmiştir. Oysaki Müslümanların “aydınlanması” (!) olarak da düşünülebilecek bir dönüşüm için, Batılı “Aydınlanma” dan farklı olarak din ve düşünce alanında seküler bir dönüşüm değil; aksine, yatay din ve düşünce tasavvurlarının varlık, bilgi, bilim, anlam, ahlak, estetik ve nihayet insan yaşamıyla ilgili diğer bütün alanlarda kaybettiği dikey boyutun; yani asli anlamının yeniden kazandırması gerekir. Bu bağlamda Müslümanlarının içinde buldukları kimi olumsuzluklar İslam’ın, deyim yerindeyse bu, dikey-entelektüel gücünü ve en temel doğruluk iddialarını gölgelememelidir. Tıpkı mevcut Batı kültürünün yatay gücünün ve hegemonyasının onun haklılığını ortaya koymak için yeterli olamayacağı gibi.¹⁹¹⁴

Özellikle 1798’de Mısır’ın Napolyon tarafından işgaliyle, batı kültürüne meyleden güçlü bir modernizm talebi belirmiş,¹⁹¹⁵ siyasal, askeri ve kültürel anlamda batıya yönelişi ifade sadedinde Tanzimat ve Islahat Fermanları ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu ilan edilip ve pek çok ideolojik eser yazılmış ya da tercüme edilmiştir.¹⁹¹⁶ Tarihsel ve toplumsal bir çevreden baktığımızda “modernlik” kavramının ve delalet

¹⁹¹³ Görgün, Tahsin, *İlahî Sözün Gücü*, s. 89.

¹⁹¹⁴ Reçber, M.Sait, “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, s.32.

¹⁹¹⁵ Siddikî, Mazhuruddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, trc. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul, 1990, s. 12–13.

¹⁹¹⁶ M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 19–20. Bu bağlamda 1826–1831 yılları arsaında Paris’te bulunan Mısırlı Rıfat Tahtâvi “Tahsilu’l-İbriz fi Telhîsi Paris”, “Menâhîcu’l-Elbab el-Mısriyye fi Menâhîci’l-’Asriyye” ve “el-Mürşidu’l-Emin li’l-Benâti ve’l-Benîn” gibi eserleri kaleme almış, Hayrettin et-Tunusî ise “Akvâmu’l-Mesâlik fi Ma’rifeti Ahvali’l-Memâlik” isimli eseri yazmıştır. (Hüseyin, a.g.e, s. 26–27.

ettiği gerçekliğin Batı kültürü bağlamında ortaya çıktığını ve bunun zamanla bir değer ifade eden “modernizm”le neredeyse eş anlamlı olarak yada bir arada kullanıldığı söylenebilir.¹⁹¹⁷

Batılılaşmanın, kutsanmış bir ideoloji ve rüya gibi sunulduğu bu eserlerde, pozitivist ve rasyonalist temayülün ilk tezahürleri net bir şekilde görmek mümkündür.¹⁹¹⁸ Şiir, edebiyat ve müziğe varıncaya kadar her alanda hissedilen batılılaşma cereyanı,¹⁹¹⁹ antik felsefeye dayanan rasyonalist tefsir ve te’vîl anlayışıyla, menfi bir kırılmanın baş mimarı olmuştur.¹⁹²⁰ Vahyin egemenliğinde kutsalın hâkim olacağı bir dünya ülküsünü ifade eden gelenek¹⁹²¹ düşmanlığı, modernizmin temel söylemi olmuştur.¹⁹²² Çünkü gelenek, vahyin egemenliğinde yapılanmış sözlü ve teamülî kültürü ifade eder. Bu sebeple de Arapça’da geleneği en iyi ifade eden kelime “ed-Din”dir.¹⁹²³ Bu bağlamda modernizm, gelenek karşıtlığıyla insanı vahyin egemenliğinden kurtarmayı ve insanla din arasındaki ittiba ve sadakat ilişkisini mümkün olduğu kadar liberalize etmeyi hedefler.¹⁹²⁴ Dolayısıyla da akılcılık, sekülerizmin doğuşuna rahim görevi yapmıştır.¹⁹²⁵ Bu sebeple de açıkça asıl rehberin vahiy değil akıl ve duyular olduğunu söyler.¹⁹²⁶ Öyleki Hz. Peygamberin son peygamber oluşu bile onun risaletinin evrenselliğine değil, artık aklın yetkinleştiğine ve vahye ve mucizelere muhtaç olmadığına delalet eder.¹⁹²⁷ Rönesansın, oradan da Antik Yunan akılcılığının felsefi izlerini taşıyan modernizm, evrenin, eşyanın, efaînin ve vahyin aklîleştirilmesine yönelik bir proje olup, rasyonel ve pozitivist bütün kodları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla kitabı, vahyi ve peygamberi

¹⁹¹⁷ Reçber, M. Sait, *İslam, Din ve Çağdaş Durum*, s.22

¹⁹¹⁸ Hüseyin, a.g.e, s. 18–19.

¹⁹¹⁹ Topaloğlu, Aydın, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Akılcılık ve Din Eleştirisinin Kaynağı”, *Kaynak Dergisi*, (Ocak-Şubat 2002), Sofya/Bulgaristan, s. 25.

¹⁹²⁰ Aydın, Mehmet S., “Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi”, *İsl. Arşt. Der.*, IV, Ankara, 1990, s. 279; Polat, a.g. makale, s. 19. Tâhâ Hüseyin, Mevlana Muhammed gibilerin, modernist olabilmek için Yunanca ve Latince öğrenilmesini şart koşmaları ve Mısır’ı İslâm coğrafyasından değil - Akdeniz kültür havzasında bulunuşu sebebiyle- Yunan medeniyetine ait görmeleri, modernitenin Yunan felsefesiyle olan bağıını göstermesi bakımından önemlidir. el-Behiy, *İslâm Düşüncesinde Oryantalist Etki*, s. 11–14.

¹⁹²¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, “Gelenek Nedir”, trc. Yûsuf Yazar, *Bilgi ve Hikmet*, (Kış–1995), sy. IX, s. 53.

¹⁹²² Macit, Fahri, a.g.e, s. 323.

¹⁹²³ Nasr, a.g.e, s. 52.

¹⁹²⁴ Görgün, a.g.e, s. 148.

¹⁹²⁵ Arslan, Abdurrahmân, “Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı”, *Bilgi ve Hikmet*, Bahar, 1993/2, s. 3.

¹⁹²⁶ Baljon, a.g.e, s. 78.

¹⁹²⁷ Baljon, a.g.e, s. 89–91.

olmayan, mükemmel ve müstağni bir akıl tasarımıyla insanın var oluşsal anlamını parçalamıştır.¹⁹²⁸

Kur'ân'ın akletmeyi ve akledeni övmesini rasyonel bir kitap olması olarak değerlendiren modernistler,¹⁹²⁹ dini şekilsiz, muhteviyatsız, her alan ve herkese her şeyi söyleyen göreceli, talebi olmayan medeni bir fenomene dönüştürdüler.¹⁹³⁰

Modernist hareket her ne kadar Mısır'da teolojik, Hindistan'da kültürel bir görünüme sahipse de¹⁹³¹ rasyonalizm ve pozitivistimin bütün handikaplarını –kısmen yumuşak tonlarda da olsa– ihtiva eder. Müslüman coğrafyanın batı medeniyeti karşısında aldığı mağlubiyetlerden oluşan komplekslerin örgütlediği modernizm talebi bu psikolojiyle Kur'ân'ı batılı metodolojilere göre yeniden okumuştur.¹⁹³² İtikâd ve muamelât konusunda bu okumanın sonucunda ortaya çıkan manzara ise vahyin çağlar boyu tecrübe edilen tezahür biçimlerine aykırı bir görünüm arz eder.¹⁹³³ Akılla ispatlanamayan bir inancın geçerliliğini kaybedeceğini iddia eden modernist anlayış¹⁹³⁴ Kur'ân dâhil bütün kültürel tarihi rasyonel bir muhasebeye tabi tutmuştur. Öyleki geri kalmışlığın ve düşünce donukluğunun ana sebebi olarak gösterilen mezhepler kutsal ahmaklık olarak isimlendirilmişlerdir.¹⁹³⁵ Dolayısıyla batı karşısında yaşanan mağlubiyet ve geri kalmışlık psikoza batının kalkınma formülü olarak görülen rasyonalizm ve pozitivistimin İslâm coğrafyasının modernizm talebinin iki unsuru olarak benimsenmesine neden olmuştur.

2) Dış Sebepler

a) Aydınlanma Felsefesi

Mitolojik karakterli despot tanrıların insan aklına ve hürriyetine imkân tanımayan tasallutları bir müddet sonra tanrısızın yerine akli ve deneyi koyan din

¹⁹²⁸ Arslan, a.g.e, s. 9–10; el-Behiy, a.g.e, s. 18–19.

¹⁹²⁹ Hint alt kıtası son dönem düşünürü ve tefsircisi Ahmeduddin Amritsari'nin bu anlamdaki görüşleri için bkz. Birişik, Abdulhamit, *Hint Altıatası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, s. 354–361.

¹⁹³⁰ Görgün, a.g.e, s. 169.

¹⁹³¹ Çelebi, İlyas, a.g.e, s. 196.

¹⁹³² el-Farukî, İsmail Raci, “Kur'ân'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru”, trc. Mehmet Paçacı, *İsl. Arşt.*, VII./3–4, Ankara, s. 312–313.

¹⁹³³ İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. N. Ahmet Asrar, İstanbul, 1984, s. 22.

¹⁹³⁴ Çiftçi, Adil, *İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, s. 170.

¹⁹³⁵ Fazlurrahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara, 1990, s. 281 vd.

karşısı bir ideolojiyi oluşturdu.¹⁹³⁶ Xnephones ve Parmenides gibi hem mitolojik putçuluğu hem de salt materyalizmi inkâr edip tevhîdvari bir anlayışın izlerini taşıyan bazı filozoflardan bahsedilebilirse de¹⁹³⁷ aslında batının düşünce tarihi en genel anlamda dine inananlarla inanmayanların kapışmasının sabıkasını ihtiva eder.¹⁹³⁸ Dine inananlar dini savunabilmek için, vahye alternatif olarak ileri sürülen akli zemmetmişler (ya da çarmıha germişler)¹⁹³⁹ buna misilleme olarak da karşı grup vahyin bütün müstemilatını ya tümünden inkâr etmişler ya da vaftiz ettikleri akılla baştan sona yorumlamışlardır.¹⁹⁴⁰

Demokritos’la birlikte başlayan “Bilginin kaynağının duyular” olduğu fikri üzere temellenen Sofistik felsefenin, bütün bilgileri hislerin verdiği hükümlere bağlaması ve nesnel ve evrensel bilgiyi yok saymasıyla oluşan aşırı öznellik ve ahlâkî erozyon tepki olarak Sokrat’ın, bilginin nesnel ve evrensel olma imkânını savunmasına sebep oldu.¹⁹⁴¹ Ardından evrensel ideler teorisiyle Eflatun ve evrensel mantık teorisiyle Aristo, aynı zamanda tanrıyı da hiçleyen Sofistik filozoflara savaş açtı.¹⁹⁴² Söz konusu filozofların tanrının varlığını dikkate alan felsefeleri ve özellikle Aristo’nun isbât-ı vâcib konusundaki çalışmaları her ne kadar rasyonalize edilerek pasifleştirilmiş de olsa tanrı merkezli bir görünüm arz etmiştir. Ancak Aristo’dan sonra materyalist felsefenin yeniden etkinlik kazanması ve Helenizm projensin bir gereği olarak orta doğunun (barbarların) yunanlılaştırılması sırasında doğu mistisizminden Yunan akılcılığının ağır darbeler yemesi hem tanrıyı inkâr eden materyalist felsefeye hem de tanrının varlığını kabul etmesine rağmen vahyin imkânına inanmayan Aristo metafiziğine karşı bir farklı mukavemet bilincini tesis etti.¹⁹⁴³ Başka bir deyişle Roma İmparatorluğunun Hıristiyanlığı resmî din olarak benimsemesiyle Hıristiyanlığın bin yıl sürecek bir hâkimiyeti başladı. Bazı dönemler sıkıntılı süreçler yaşasa da imparator Konstantin döneminde devlet çapında meşruiyet kazanan Hıristiyanlık¹⁹⁴⁴ yaşadığı baskı dönemlerine tekrar maruz kalmamak için

¹⁹³⁶ Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1995, s. 2.

¹⁹³⁷ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1998, s. 15–16.

¹⁹³⁸ Binder, *Liberal İslâm*, s. 181.

¹⁹³⁹ Weischedel, “Pascal ya da Çarmıha Gerilen Akıl”, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 159–169.

¹⁹⁴⁰ Weischedel, “Thomas ya da Vaftiz Edilen Akıl”, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 118.

¹⁹⁴¹ Weber, a.g.e, s. 20–25.

¹⁹⁴² Thilly, I, s. 120–123.

¹⁹⁴³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 136.

¹⁹⁴⁴ Ünaltay, Altay, *Doğuda ve Batıda Din-Devlet İlişkileri*, Endülüs Yay., İstanbul, 1990, s. 17.

“Tanrının hakkı tanrıya Sezar’ın hakkı Sezar’a”¹⁹⁴⁵ anlayışıyla devlet ve dünyadan el etek çekerek kendilerini risklerden korumaya çalışmışlardır.¹⁹⁴⁶ Bu bağlamda salt tanrı ve salt insan eksenli hiçbir ideolojinin varlığını uzun süre devam ettiremediğini gören Hıristiyan din adamları hem tanrıyı hem de insanı kollayacak bir formül olması için teslis dogmasını oluşturdular. Bu bağlamda yarı ilah yarı insan İsa tiplmesi bir güçler dengesini ve tanrı insan uzlaşmasını ifade eder.¹⁹⁴⁷ Öyleki Hıristiyan teolojisi skolastik felsefeyle, dinî dogmalarıyla akıl ve dinle felsefe arasında bir uyum için ciddi bir gayret ortaya koymuştur.¹⁹⁴⁸ Bu tedbirlerle Hıristiyanlık bir devlet ideolojisi olmuş hatta skolastik felsefeye tepki olan Aydınlanma felsefesi bu bağlamda vahyi kurnaz devlet adamlarının bir üretimi saymış ve dinin yerine sekülerizmi, tanrının yerine insanı (hümanizmi), nübüvvetin yerine de deizmi koymuştur.¹⁹⁴⁹ Dolayısıyla aydınlanma sürecinde din hususunda insan aklının yeterliliği düşüncesi ile başlayan süreç, deizme ve ateizme bir şekilde kaynaklık etmiştir.¹⁹⁵⁰

Batıyı aydınlanma akılcılığına ulaştıran süreç ana hatlarıyla böyle olsa da batı aydınlanmasında aklı ve felsefeyi vahye ve dine önceleyen İbn Rüşd’ün ve deist bir aklın vahiy ile aynı statüde hakikatin bilgisine ulaşabileceği tezini romanlaştıran İbn Tufeyl’in azımsanamayacak bir etkisi vardır.¹⁹⁵¹

Aydınlanma ile birlikte dinin toplumun temelinde yerinin olamayacağı fikri ağırlık kazanmaya başladı.¹⁹⁵² Böylece ferdi ve toplumsal eylem ve olaylarda tanrının bir dâhlinin olmadığı, bunların rasyonel hadiseler olduğu fikri oluştu.

¹⁹⁴⁵ Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes*, Matta 22/21.

¹⁹⁴⁶ İmamoğlu, Tuncay, “Ortaçağ Batı Dünyasında Din-Siyaset İlişkisi ve Sekülerleşme Seyrine Genel Bir Bakış”, *Marife*, yıl: 1, sy. 2, Konya (Güz), 2001, s. 99.

¹⁹⁴⁷ Gökberk, a.g.e, s. 166.

¹⁹⁴⁸ Gökberk, a.g.e, s. 176.

¹⁹⁴⁹ Kotan, Şevket, *Kur’ân ve Tarihselcilik*, s. 81–83. Her ne kadar Aydınlanmacı felsefenin aklı kutsamasının yol açtığı ahlâkî çöküntüyü gören David Hume gibi anti aydınlanmacı ya da Lessing gibi vahyi inkâr etmeden akılla vahiy yorumlamaya kalkanlar olsa da Aydınlanma felsefesinin ana arteri akılcılıktır. Kotan, a.g.e, s. 93–94. Hatta Notre Dame’de akla tapma ayinleri bile düzenlenmiştir. A. Aullord, *Fransa İnkılâbının Siyasi Tarihi*, çev. Nazım Doray, Türk-Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987, II, 656.

¹⁹⁵⁰ Reçber, M.Sait, “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, s.28

¹⁹⁵¹ Bayraktar, a.g.e, s. 244–245. Kindî’nin çağdaş modernizm hareketleri üzerindeki etkisi için bkz. Macit, a.g.e, s. 327. İbn Rüşd âlemin kıdemi, cesetlerin haşırının inkârı ve Allah’ın sadece küllileri bildiği iddiaları sebebiyle materyalist akılcılardan olduğuyla ilgili bkz. Mustafa Sabri, *Mevkifu’l-Akl*, III, 360.

¹⁹⁵² Jeanniere, Abel, “Modernite Nedi”r, çev. Nilgün Tural, (Küçük), *Modernite Versus Postmodernite* derl. Mehmet Küçük, Ankara, 1993, s. 20.

Böylece din hayatı inşa edici ilke olmaktan azledildi.¹⁹⁵³ İnsanın metafizikle olan ilişki ağını parçalayan sekülerizm,¹⁹⁵⁴ aklileşme ile art zamanlı olarak¹⁹⁵⁵ mevcudiyet bulmuş ve pozitivism ve materyalizmle neticelenerek derin bir ahlâkî çöküntüye neden olmuştur.¹⁹⁵⁶ Böylece aydınlanmanın en temel hedefi olan, dini dünyaya müdahil olmaktan engelleme ülküsü,¹⁹⁵⁷ pozitivism kuluçka evresi teşkil etmesinden de bellidir ki üstü örtülü bir tanrı tanımazlıktır.¹⁹⁵⁸ Bu dünyevileşme öyle yüksek bir dozaja ulaşmıştır ki, İsa ve Meryem figürlerinin yapısında bile göze çarpar. Öyleki İsa bu figürlerde kaslı bir Kartaca delikanlısı, Meryem ise güzellik yarışmasını kazanmış bir kadın gibi alımlıdır. Bundan dolayı da hiçbir dinî duygu uyandırmazlar.¹⁹⁵⁹ “Tarihsel açıdan bakıldığında, modern ve Aydınlanma sürecinde din anlayışının önemli ölçüde aklileştirilmeye paralel olarak deizme yöneldiğini ve Aydınlanma’nın ateist düşünürlerine de bir ölçüde önyak olan bu düşüncenin daha sonra çağdaş seküler kültüre kaynaklık ettiği düşünülebilir. Değişik biçimlerde ortaya çıkan sekülerleşmenin modern düşüncenin önemli bir özelliği olduğu açıktır.”¹⁹⁶⁰

Fıtratın inanma ihtiyacı, psiko-genetik bir yapıya sahiptir.¹⁹⁶¹ Aydınlanma ile dinin bütün fonksiyon ve hedeflerini üstlenen akıl, nicel anlamda seküler bir insan-ı kâmil hedefine ulaşmak için, tanrısız, dinsiz, maneviyatsız ve adeta tek kanatla uçmaya çalışan kuş misali yol almaya çalıştı. İnsan bu seküler mantıkla kendi eylemlerine yön, hedef, anlam ve mükâfat veren üst ilkesini yani tanrının rızasını ve ihlâs duygusunu kaybettiği için aşkın olana olan meyil ve yönelişini zayı etti ve tabiata ve dünyaya hapsoldü. Tanrının “eşya ve eylemlere lahuî bir anlam yükleyen” olmaktan azledilmesiyle oluşan içi boşaltılmış maneviyatsız profan dünyada, nefsi ve şeytanıyla baş başa kalan insan, kulluğun ve ahiretin tarlası ve Allah’ın varlık alametlerinin sergisi olan âlemi, sömürülmesi gereken bir batık gemi malı olarak

¹⁹⁵³ Aydın, Mehmet S., “Dünyevileşme”, *İslâmiyat*, IV, (2001/3), s. 13.

¹⁹⁵⁴ Attas, S.Nakib, *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 1995, II. Baskı, s. 43.

¹⁹⁵⁵ Başer, Vehbi, “Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi”, *İslâmiyat*, IV, 2001, sy. 3, s. 60.

¹⁹⁵⁶ Akgül, a.g. makale, s. 66; Kutub, Muhammed, *Taklitlerin Çarpışması*, Bir Yay., İstanbul, 1985, s. 53–65.

¹⁹⁵⁷ Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, s. 165.

¹⁹⁵⁸ Yeşilyurt, Temel, “Seküler Dünyada İmân Toplulukları”, *İslâmiyat*, IV, sy. 3, s. 121.

¹⁹⁵⁹ Göksu, a.g. makale, s. 54.

¹⁹⁶⁰ Reçber, M. Sait, “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, s.24-25

¹⁹⁶¹ Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Atıflar*, İşaret Yay., İstanbul, 1987, s. 273–311.

algıladı. Böylece ahiret yolculuğunda ve kulluğu ikamede araç olan dünya amaç oldu. Dolayısıyla sekülerizm insanın Allah’la olan ilahî bağıni koparması ve ahiret hedefini kaybetmesidir.

İnsanı ilâhî bağ ve misyonundan kopartan Aydınlanma akılcılığı ve sekülerizmi,¹⁹⁶² tanrı merkezli bir yaşam görüşünü insan merkezli bir yaşam görüşüne çevirdi.¹⁹⁶³ Hatta din denen kutsalın bile insan üretimi olduğu iddia edilerek insanın yeni tercihi olan dinsizlik fikrinin de bir kutsiyetinin olduğu söylendi.¹⁹⁶⁴ İnsan varlık sahasında öyle merkezileştirilmiştir ki “Balzac İnsanlık Komedyasında kendini tanrının yerine koyarak konuşur.”¹⁹⁶⁵ Hatta Descartes’in “Düşünüyorum o halde varım” sözü bile bu anlamda tanrı merkezli bir kozmolojiden insan merkezli bir sisteme kayışı ifade eder.¹⁹⁶⁶

Oysaki Descartes’ten önce “Tanrı var o halde ben de varım” önermesi hâkimdi. Aydınlanmayla tanrının en üstte olduğu bir hiyerarşik merdiven tepe taklak hale getirilmiş ve insan tanrının tahtına akli yani kendisini koymuştur.¹⁹⁶⁷ Böylece akıl, üzerinde düşünmesi yasak olan kilise dogmalarını –Grek rasyonalizminin olanaklarıyla– rasyonalize etmek için işe koyulmuştur.¹⁹⁶⁸ Böylece yarattıktan sonra her an müdahil olan tanrı anlayışı yerini, yaratıp kanunlara bağladıktan sonra adeta gaflete dalan bir pasif tanrı anlayışına bıraktı.¹⁹⁶⁹ Öyleki, dinsel olan her şey kitlesel olan vicdandan bireysel vicdana tenzil-i rütbe edildi.¹⁹⁷⁰ Sonuçta da, gayba imân etmeye sevk edici bir manevi düşünceden, maddeye bağlı bir rasyonalizme kayılmıştır.¹⁹⁷¹ Yani hakikati ifade etmede ve ona ulaştırmada aklın dışındaki bütün yol göstericiler reddedildi.¹⁹⁷² Bu bağlamda vahyin ya da bir dini metnin ifade ettiği gerçeğe yükselip onu anlamak yerine, metni kendi gerçekliğine indirip, kendi

¹⁹⁶² Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınbay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 48.

¹⁹⁶³ Hümanizmi, tarihi tanrının cebri bir projesi sayan mitolojik tanrı anlayışına karşı ilk tepkiye kadar götürmek mümkündür. Gökberk, Macit, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, s. 101; Thilly, a.g.e, I, 277.

¹⁹⁶⁴ Hof, Ulrich, *Avrupa’da Aydınlanma*, Afa Yay., 1995, s. 11 vd.

¹⁹⁶⁵ Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 40.

¹⁹⁶⁶ Armağan, a.g.e, s. 41.

¹⁹⁶⁷ Armağan, a.g.e, s. 48.

¹⁹⁶⁸ Kutub, Muhammed, a.g.e, III, 116–123.

¹⁹⁶⁹ Kılıoğlu, İsmail, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, “Deizm” md., Risâle Yay., İstanbul, 1990, I, 311 vd. ayrı. bkz. Kutub, a.g.e, III, 125.

¹⁹⁷⁰ Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 383.

¹⁹⁷¹ Özdenören, Alaaddin, *İnsan ve İslâm*, İstanbul, 1984, s. 9–13.

¹⁹⁷² Guenon, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, İstanbul, 1986, s. 99.

anlamını metne yükleyerek¹⁹⁷³ onu aklîleştirmek şeklinde bir yorum metodu ortaya çıktı. Böylece dinî ibarelerin tamamının aklî olması gerektiği, buna uymayan metinlerin ise aklî olarak yorumlanması gerektiği ifade edildi.¹⁹⁷⁴ Özellikle batının ilahî olduğu iddia edilen beşer uydurması muharref metinlerinin, aklî ve ilmî sabitelerle daha ilk celsede çatışması sebebiyle,¹⁹⁷⁵ kutsal (olduğu iddia edilen) metinleri anlamak için teolojik okumanın yeterli olmadığı, aklın ve bilimin tespitlerini de okuma aktivitesine dâhil etmek gerektiği ifade edilmiştir.¹⁹⁷⁶ Hatta akılcılar vahyi, içerik ve içeriği taşıyan literal formalite olmak üzere ikiye ayırmışlar ve literal boyutunun vahyin anlamını tüketmediğini bu sebeple de vahyin, literal formun ötesine geçilerek okunması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁹⁷⁷ Bu okuma biçimi son dönem İslâm modernistlerinin de takip ettiği bir usûl olması bakımından önemlidir. Dolayısıyla batı Rönesans'ıyla batı düşünce dünyasında meydana gelen akıl-nakil çatışması, aklın nakle tahkimi ve aklî yorum usûlleri, Kur'ân'ı rasyonalize, liberalize ve modernize etme çalışmalarına dinamizm kazandırmış¹⁹⁷⁸ ve önemli bir yön ve karakter atfetmiştir. Batının aklîleştirdiği metinlerin beşerî karakterli olduğunu düşündüğümüzde bu rasyonel yöntemin, tek ilahî sahipliğe sahip Kur'ân'la kan uyuşmazlığı olduğu, daha ilk kertede ortaya çıkar.¹⁹⁷⁹ Hıristiyanlık inancının İsa'nın ulûhiyeti, teslis, enkarnasyon ve aslî günah gibi pek çok konuda irrasyonel oluşu, var oluşçu ve diyalektik maddeciliğe dayalı ilhadî anlayışların, özelde Hıristiyanlığı, genelde din olgusunun tamamını inkâr etmesine neden oldu.¹⁹⁸⁰ İnancın bu denli akıl dışı oluşu, Hıristiyan mü'mine, sorgusuz ve teslimiyetçi bir sıçrayışla inanç konularına ulaşmasını telkin etmiştir. Hatta Batı düşüncesinde din tasavvuru, kendisini “bilimsel” gelişmeler/dayatmalar ışığında hep gözden geçirmek şeklindeki savunmacı tutumdan kendini kurtaramamıştır.¹⁹⁸¹

¹⁹⁷³ Guenon, a.g.e, s. 116.

¹⁹⁷⁴ Binder, a.g.e, s. 1-5.

¹⁹⁷⁵ Bkz. Atay, Hüseyin, “Modern İlim ve Kur'ân-ı Kerîm İlişkisinde Metod”, Yûsuf Mürüvve, *İslâm ve Çağdaş Bilim-İzafiyet Teorisi ve Kur'ân İlkeleri* çev. Recep Çallı, Ankara, 1979, s. 7.

¹⁹⁷⁶ Paçacı, Mehmet, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 55-56.

¹⁹⁷⁷ Binder, a.g.e, s. 6.

¹⁹⁷⁸ Binder, a.g.e, s. 6-7.

¹⁹⁷⁹ Alvânî, Tâhâ Cabir, *Çağdaş Düşünce Krizi*, çev. Burhan Köroğlu, İstanbul, 1415/1994, s. 5-6.

¹⁹⁸⁰ Aydın, Mehmet, “Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği”, *İslâmî Araştırmalar*, sy. 2, Ekim, 1986, s. 13.

¹⁹⁸¹ Reçber, M. Sait, “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, s.28

Bunun sonucu olarak da kilise, ya sezgiye olağan üstü bir fonksiyon atfetmek suretiyle inananla inanılan arasında aklî uçurumu geçmeye ya da aklı sınırlamak suretiyle rasyonalist pozitivist natüralist ve materyalist anlayışları frenlemeye çalışmıştır.¹⁹⁸²

Bu bağlamda Aydınlanma aklı, kilise aklını reddetmekte haklı olmakla beraber, hakikatin ilahî referanslarını ve tüm üst değerleri redderek aklı rayından çıkarması ve dini, feodalitenin kalıntısı saymasıyla yine bir haksız duruma düşmüştür.¹⁹⁸³ Bu bağlamda Kur'ân'a göre hem kilise aklı hem de ona reaksiyon olarak doğan aydınlanma aklı merduttur.¹⁹⁸⁴ Çünkü kilise aklı akideyi heretik düzeyde tahrif etmiş, buna karşın aydınlanma aklı ise apriori bilgilerle topluma ve tabiata tanrısal bir forsla hükmetmeye çalıştı.¹⁹⁸⁵ Bu sebeple her ne kadar kendisini evrensel saysa da Aydınlanma aklı, zoraki işletilmiş kurgusal bir sürecin semeresidir. Tamamen aydınlanmanın yöreselliğine gark olmuş tarihsel bir tepkidir.¹⁹⁸⁶ Çünkü insanı aşkın olana bağlayıcı ilahî bir nur olan akıl, ayın aydınlatmak için güneşe muhtaç olduğu gibi, vahyin nuruna muhtaçtır. Öyleki sahih vahiyle bağlantısını kesen aklın sıhhatli kalabilmesi ve varlığı bütünsel olarak anlayabilmesi imkânsızdır.¹⁹⁸⁷ Dahası bu aklın önce rasyonalist sonra pozitivist olması da mukadderdir. Çünkü o, varlığın ardındaki var ediciyi, O'nun vahyini ve peygamberini hesaba katmadığı için bilgiyi sekülerleştirirken aklı da mutlaklaştırır.

b) Oryantalizm

Akılcılığın İslâm düşüncesinde etkinleşmesinin en önemli sebeplerinden biri olan oryantalizmin¹⁹⁸⁸ İslâm dünyasına taşıdığı akılcı radyasyonlar, İslâm modernizmini şekillendirmiştir.¹⁹⁸⁹ Batı akılcılığının oluşturduğu kavram kategorileriyle İslâm'ı değerlendiren oryantalizm,¹⁹⁹⁰ her türlü dini metni akıl

¹⁹⁸² Aydın, a.g. m, s. 13–14.

¹⁹⁸³ Çelik, Ömer, “Aydınlık Din Gelenek ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, Kış–1993/1, s. 133.

¹⁹⁸⁴ Çelik, a.g.e, s. 134.

¹⁹⁸⁵ Aydın, a.g. m, s. 128.

¹⁹⁸⁶ Aydın, a.g. m, s. 129.

¹⁹⁸⁷ Çelik, Ömer, “Modern İdrakin Tabii Hâsılası ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili”, *Bilgi ve Hikmet*, Bahar, 1993/2, s. 67, 68.

¹⁹⁸⁸ es-Sebbâğ, *Tefsîr Usûlü Araştırmaları*, s. 292.

¹⁹⁸⁹ es-Sebbâğ, a.g.e, s. 293.

¹⁹⁹⁰ Kılıç, Muharrem, *İslâm Hukukunun Doğasına Oryantalist Bir Bakış*, s. 124.

kriterine arz etmesiyle, Rönesans akılcılığının ideolojik vitrini olmuş ve metodolojisini tamamen aydınlanmanın fikrî temelleri üzerine bina etmiştir.¹⁹⁹¹

Batı, aydınlanma pozitivizmiyle oluşturduğu tabiatı sömürme felsefesini, batılı olmayan bütün dünyaya özellikle de İslâm coğrafyasına yöneltmiş, oryantalizm de bu işin epistemolojik öncülüğünü ve keşif kolları görevini yapmıştır.¹⁹⁹² İslâm coğrafyasında beliren akılcılık ve modernizm talebine teorisyenlik görevi yapan oryantalizmin en ilkel versiyonu, İslâm'ın Hıristiyanların karşısına bir güç olarak ilk çıkışı olan Mute savaşına kadar dayanır.¹⁹⁹³

Özellikle 20. yy'ın başlangıcında gerçekleşmeye başlayan dekolonizasyon döneminden itibaren, yeni ulus devletler üzerinde ciddi bir dönüştürme politikası icra eden oryantalizm¹⁹⁹⁴ batıyı takdis eder ve insanları batı ve diğerleri (West and Rest) olarak ikiye ayırır.¹⁹⁹⁵ Batılıyı üstün ırk gören oryantalizm, diğer insanların batılı olamayacaklarını ancak batılı yaşamı, sembolik düzeyde yaşayabilecek olan ikinci sınıf kopyalar olabileceklerini¹⁹⁹⁶ ifade eder. Bu bağlamda da diğer insanlara batı medeniyetini sembolik düzeyde takdim ederken, kendisi diğer ulusları kavramsal düzeyde analiz etmiştir.¹⁹⁹⁷ Dolayısıyla oryantalize olma ya da Avrupalılaşıma, Avrupa'nın akliliğinin sembolik düzeyde taklidinden öte bir şey değildir. Bu aklilik ise kendi akliliğinin dışındaki bütün akıl ve aklilikleri öteleyen aydınlanma akılcılığıdır.¹⁹⁹⁸ Bu sebeple de Kur'ân'a aykırı pek çok veri taşır. Öyleki oryantalistler daha ilk celsede Kur'ân'ı vahiy saymadıkları için Kur'ân'a kaynak aramışlar ve onu Hz. Peygamberin bir vehmi saymışlardır.¹⁹⁹⁹ Ya da –Goldziher ve benzeri oryantalistlerin ifade ettiği gibi– Hıristiyanlık ve Yahudilikten müsvedde edilmiş görürler.²⁰⁰⁰ Sara hastalığının ürünü²⁰⁰¹ ya da hayal gücünün mahsulü olarak

¹⁹⁹¹ Maxime “Rodinson, Oryantalizmin Doğuşu”, çev. Ahmet Turan Yüksel, *Marife Der.*, s. 173–177.

¹⁹⁹² Birişik, Abdulhamit, *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 107–108.

¹⁹⁹³ Bulut, Yücel, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine”, *Marife Der.*, s. 17–24.

¹⁹⁹⁴ Dâvüdoğlu, Ahmet, “Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine”, *Marife Der.*, s. 43,

¹⁹⁹⁵ Dâvüdoğlu, a.g. makale, s. 46.

¹⁹⁹⁶ Bu sebeptendir ki Tanzimatçılar batılılaşmayı erkeklerin Fransızca konuşması kadınlarınca piyano çalması olarak anlamışlar ve Paris'i kâbe-i hürriyet olarak görmüşlerdir. Bkz. Yavuz, Hilmi, “Oryantalizm Üzerine Bir Giriş Denemesi”, s. 53–54.

¹⁹⁹⁷ Yavuz, a.g. makale, s. 56.

¹⁹⁹⁸ Yavuz, a.g. makale, s. 57.

¹⁹⁹⁹ Albayrak, İsmail, “Kur'ân Âyetlerinin Tertibi Hakkında Oryantalist Söylem”, *Marife Der.*, s. 156–157.

²⁰⁰⁰ Goldziher, Ignaz, *el-Akide ve 'Ş-Şeri 'â fi'l-İslâm*, Arapçaya trc. Muhammed Yûsuf, Dâru 'r-Ra'di'l-Arabî, Beyrut, s. 6.

görenler de²⁰⁰² az değildir. Hurbert Grimme de vahyi, sosyal sıkıntılarının bir insanın zihnine, çözümleriyle birlikte izdüşüm yapması olarak görür.²⁰⁰³ Dolayısıyla oryantalizm son tahlilde Kur’ân’ı beşerî bir metin olarak telakki eder.²⁰⁰⁴ Bu sebeple de onun düşüncüyü engelleyen tutarsız ve irrasyonel bir kitap olduğunu iddia eder.²⁰⁰⁵

Bu bağlamda oryantalistler Hz. Peygamberin de karizmatik bütün liderlerin dışarı olduğu bir psiko-patolojik bir illetle muallel olduğunu da ifade ederler.²⁰⁰⁶ Onların en insafılları, O’nun başarılı bir Arap reisi olduğunu,²⁰⁰⁷ Kur’ân’ı tefekkürle oluşturduğunu yani Kur’ân’ın, Hz. Peygamberin iç dünyasının bir ürünü olduğunu söylerler.²⁰⁰⁸ İnsafsız oryantalistler ise onu saralı, şehvet düşkününü ve Yahudi katili olarak değerlendirirler.²⁰⁰⁹ Hatta İtalyan şair Dante İlahi Komediya (The Divine Comedy) adlı şiir kitabında onu cehennemlik ilan eder.²⁰¹⁰

Kaderle ilgili rivayetlere²⁰¹¹ bakıp İslâm’ı fatalizm (cebri),²⁰¹² asr-ı saadetin ve sahâbe neslini en efdal zaman ve nesil olduğunu ifade eden rivayetlere bakıp²⁰¹³ İslâm’ı irtica olarak tanımlayan oryantalizm, adeta İslâm için kurulmuş bir engizisyon mahkemesidir.²⁰¹⁴ İslâm tarihinde ortaya çıkmış bütün sapık fırkaları sanki Kur’ân’ın görüşlerini savunuyorlarmış gibi İslâm’a hamleden bu anlayış, Kur’ân’ın sunduğu korku tanrısının İncil’deki sevgi tanrısına tam zıt olduğunu söylerler.²⁰¹⁵ Bundan dolayı da oryantalistler, kâh nirvanaya ulaşmış bir Hindu rahibi

²⁰⁰¹ Gustave’nin bu görüşü için bkz. Le Bon, Gustave, *Hadaratu’l-Arab*, Arapçaya trc. Eden: Adil b. Şeyh Ömer, Beyrut, 1979, s. 140–142.

²⁰⁰² Watt’ın görüşü için bkz. Watt, Willam Montgomery, *Mahamet*, London, Oxford Universty Pres, 1974, s. 1–2.

²⁰⁰³ Rodinson Maksime, *Muhammed*, trc. Anne Carter, 1971, s. 100.

²⁰⁰⁴ Watt’ın Kur’ân’ın mahreci konusundaki diğer görüşü; O Kur’ân’ı Hz. Peygamberle müşriklerin ilişkilerini ifade eden bir günlük ve hatırat sayar. Watt, *Muhammed at Mecca*, 1953, s. 89.

²⁰⁰⁵ Erdem, Hüsamettin, “İslâm’da Rasyonalist Hareketin Sebepleri”, *Selçuk Üniv. İlh. Fak. Der.*, 1997, sy. 7, s. 17.

²⁰⁰⁶ Godziher’in görüşü için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Çalışmalar”, *A.Ü.İ.F.D.*, 1989, XXXI, 121. Richard Bell’in görüşü için bkz. Çetin, Abdurrahmân, “Kur’ân Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, *Marife Der.*, s. 95.

²⁰⁰⁷ Aydın, Mahmut, “Çağdaş Hıristiyan Düşünürlere göre Hz. Muhammed’in Peygamberliği”, *Diyanet İlmî Dergi*, s. 274–275.

²⁰⁰⁸ Hıdır, Özcan, “Batıda Hz. Muhammed İmajı”, *Diyanet İlmî Dergi*, s. 298–300.

²⁰⁰⁹ Sell, Canon Edward, *The Life of Mohammed*, Londra, 1913, s. 173.

²⁰¹⁰ Miguel Polacics, *Islam and Divine Comedy*, London, 1968, s. 103.

²⁰¹¹ Buhârî, Kader 1, 5, Edep 101, Tevhîd 35; Müslim, Kader 36; Ebû Dâvûd, Sünne 16; Malik, Muvatta, Kelâm 3.

²⁰¹² Watt, W. Montgomery, *İslâm’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif AYTEKİN, İstanbul, s. 21 vd.

²⁰¹³ Müslim, Fedâilu’s-Sahâbe, 210; İbn Hanbel, Müsned, V, 220–221.

²⁰¹⁴ el-Behiy, *Oryantalizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 20.

²⁰¹⁵ el-Behiy, a.g.e, s. 26–27.

kâh ilahî aşka gark olduğunu zanneden bir Hıristiyan ruhbanı çağrıştıran ve güya tanrıyla birleştiği için cihad ruhunu kaybetmiş vahdet-i vücutçuları, ideal inanç sahipleri olarak görürler. Onlar, İsa'nın ulûhiyeti ile "Ene'l-Hakk" iddiası arasında bir ilişki görmüş de olabilirler. Şiilerdeki insanı adeta tanrılaştıran imâmet anlayışı da böyledir.²⁰¹⁶

Onlar Kur'ân'ı eleştiri bağlamında, Kur'ân'ın teslise Hz. Meryem'in de katıldığı söylemesini ve Yahudilerin Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu bildirmesini, Hicaz halkının yanlış kanaatleri olarak görürler. Yine onlar Kur'ân'ın İsa'nın çarmıha gerilmediğini ifade edişini de asılsız bir itham olarak değerlendirirler. Oysaki Hz. Meryem'i teslisin bir unsuru olarak gören, İsa'nın çarmıha gerilmediğini ifade eden Dosetikler isimli Hıristiyan mezhebini ve ilahî metinleri bir araya getirdiği için Hz. Üzeyr'i "ibnullah" sayan Yemen yahudilerini düşündüğümüzde²⁰¹⁷ iddialarının ne kadar yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine onlar Müslüman kadınların Hıristiyan erkeklerle evlenememesi, dört kadınla evlilik konusu, talak, miras, İslâm devlet sistemi ve hilafet gibi konularda ağır eleştiriler yöneltirler.²⁰¹⁸

Kur'ân'ı o dönemin sorunlarının Hz. Peygamberin zihninde oluşturduğu çözümler olarak gören ve Kur'ân'ı basit bir beşerî metin olarak telakki ettikleri için katı bir rasyonel okumaya tabi tutan oryantalistler,²⁰¹⁹ İslâm dünyasındaki akılcılara da mihmandarlık yapmışlardır.²⁰²⁰ Örneğin; son dönem akılcı tefsir hareketinin fitilini ateşleyen Seyyid Ahmet Han'ın,²⁰²¹ Sir William Muir'ın *Life of Muhamet* isimli eserine reddiye yazmak için kaynak toplamak amacıyla gittiği ve kraliçe dâhil pek çok üst düzey yetkiliden iltifat gördüğü için 17 ay kaldığı İngiltere, onun hayatında derin izler bırakmıştır.²⁰²² 1857'deki bağımsızlık savaşında İngilizlere karşı savaşmak yerine onlara yardım ettiği için İngilizlerin takdirine mazhar olmuş, özellikle de Hint tarihine Sipahi ayaklanması olarak geçen olay sırasında İngiliz askerlerine yaptığı yardımlar dolayısıyla Hint yıldızı (Star of Indian) olarak

²⁰¹⁶ el-Behiy, a.g.e, s. 27–29.

²⁰¹⁷ Bkz. Paçacı, Mehmet, "Kur'ân-ı Kerîm Işığında Vahiy Geleneğine Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış", *İsl. Arşt.*, V, 13, 1991, s. 191.

²⁰¹⁸ el-Behiy, a.g.e, s. 68–69.

²⁰¹⁹ el-Behiy, a.g.e, s. 36.

²⁰²⁰ İngiliz yazarların etkilemeleri konusunda bkz. Düzgün, Şaban Ali, a.g. m, s. 317.

²⁰²¹ Baljon, M.S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994, s. 17.

²⁰²² Birişik, a.g.e, s. 326.

isimlendirilmiştir.²⁰²³ Anti panislamist olması, hilafeti redderek Hint Müslümanlarının Osmanlı'yla olan ilişkisini kesmeye çalışması,²⁰²⁴ laikliği savunması, İncilin tefsirini yazması²⁰²⁵ ve cihadın Hz. Peygamber dönemine has zorunlu bir durum olduğunu ve günümüz için geçerli olmadığını söylemesiyle,²⁰²⁶ o, batı kültürünü İslâm coğrafyasına hâkim kılmayı istemiştir.²⁰²⁷ Kur'ân'ı vahyin kendi özgün aklîliği ve bütünlüğü içinde anlamak yerine, değişen şartlara ve aklî ilkelere göre yorumlamış ve bu konuda İngiliz oryantalistlerin ortaya koyduğu metin okuma tekniklerinden bol miktarda istifade etmiştir.²⁰²⁸ Öyleki vahiy-tabiat uyumunu esas olan bir pozitivist olan Ahmet Han²⁰²⁹ için William Muir'un; "Ben Seyyid Ahmed'in İslâm'ına değil, Müslüman halkın İslâm'ına karşıyım" demesi de²⁰³⁰ özelde Seyyid Ahmet Han'ın genelde ise son dönem akılcıların fikrî paradigmalarının yapısını ve ne kadar Kur'ân'a ve vahye uygun olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İslâmî düşüncenin aklîleşmesinin ve bilimselliğinin batı düşüncesinin aklîliğine ve bilimselliğine bağlı olduğunu söyleyen Taha Hüseyin de²⁰³¹ tıpkı üstadı Gibb gibi Kur'ân'ın Hz. Peygamberin yaşadığı ortamın ürünü olduğunu²⁰³² söylemiş ve Gibb'in "Muhammedanism" eseri ile ulaştığı sonuçlara Taha Hüseyin de aynen ulaşmıştır.²⁰³³

Oryantalizm, entelektüeller özellikle de edebiyatçılar üzerinde de etkili olmuştur. Bu bağlamda Tevfik Fikret Kur'ân'ı İncil ve Tevrat'a benzeter.²⁰³⁴ Celal Nuri onun ilahî sahilliğinden şüphe eder.²⁰³⁵ Falih Rıfkı da Kur'ân'ın hukuki âyetlerinin tamamının mensuh olduğunu söyler.²⁰³⁶ Hüseyin Cahit ise peygamberin bile bizim Kur'ân'a önem verdiğimiz kadar önem vermediğini, Abdullah Cevdet

²⁰²³ Birişik, a.g.e, s. 326–327. Özellikle İngiltere ziyaretinden sonra 1873'de temelini attığı Aligarh Koleji İngiliz hükümetine yakınlığıyla ünlüydü. Birişik, a.g.e, s. 109.

²⁰²⁴ Birişik, a.g.e, s. 328.

²⁰²⁵ Şimşek, Said, *Çağdaş Tefsir Problemleri*, s. 204–207.

²⁰²⁶ Birişik, a.g.e, s. 338.

²⁰²⁷ Aziz Ahmed, *Hindistan'da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün, İstanbul, 1990, s. 48.

²⁰²⁸ Özellikle D.C.G. Pronder (1803–1865) Alois Sprenger (1813–1893) ve Sir William Muir (1819–1905) gibi İngiliz oryantalistlerden etkilenmiştir. Birişik, a.g.e, s. 109.

²⁰²⁹ Şimşek, a.g.e, s. 206.

²⁰³⁰ Bashir Ahmad, *Religious Thought of Seyyid Ahmet Khan*, Lahore, 1971, s. 11.

²⁰³¹ el-Behiy, a.g.e, s. 10.

²⁰³² el-Behiy, a.g.e, s. 44–45.

²⁰³³ el-Behiy, a.g.e, s. 64–65.

²⁰³⁴ Mehmet Fuad, *Tevfik Fikret*, Yapı Kredi Yay., 1995, s. 208.

²⁰³⁵ Celal Nûri, *Türk İnkılabı*, haz. Receb Durmaz, Kaknüs Yay., s. 63.

²⁰³⁶ Bedir, Ahmet, "Oryantalizmin Entellektüellerimizdeki Etkileri", *Marife Der.*, s. 199–200.

onun Arapça inmesinin Araplara hitap etmesinden kaynaklandığını, bizim için inmediğini ve üslubunun usandırıcı olduğunu söyler.²⁰³⁷

Görüldüğü üzere son dönem akılcılar üzerinde oryantalizm ciddi bir etkiye sahip olup, adeta onlarda batıya karşı özür dileyici bir literatürün oluşmasına neden olmuştur.²⁰³⁸ Özellikle Jean Paul Sartre (1905–1980) Frantz Fanon’un (1925–1961) “Yeryüzünün Lanetlileri” isimli eserine yazdığı önsözde “Eğitim için batıya gelenlere büyük lokmalar gibi büyük laflar öğretiyorduk. Onlar da memleketlerine döndüğünde bizim ağızlarına koyduğumuz sözleri –bizim mikrofonumuz gibi– tekrarlayıp duruyorlardı”²⁰³⁹ ifadesi de, son dönem akılcıların batı oryantalizm ve akılcılığının uydusu haline nasıl geldiklerinin güzel bir göstergesidir. Oryantalistler, Kur’ân’ın Tevrat ve İncil’den müsvedde edilmiş beşerî bir metin olduğu konusunda adeta icma etmişler ve onu yıpratıcı bir akılcı metodolojiye tabi tutmuşlardır.²⁰⁴⁰ Şurası bir gerçektir ki oryantalizmin ve modernist akılcıların şiddetle eleştirdikleri İslâmî gelenek, sünnet-i seniyyenin, sünnet Kur’ân’ın, Kur’ân ise Yüce Allah’ın ilim ve iradesinin açılımıdır. Yani Kur’ân yazılı bir metin olmakla birlikte bir metafizik izdüşüme sahiptir. Allah’ın ilim ve iradesinin ürünü olduğu için de yapılandırıcı bir özne ve bir değer kaynağıdır. Dolayısıyla da oryantalizmin pazarladığı batı akılcılığının, İslâm dünyasında oluşturduğu yorum metodu, hurafe bir vahiy ve din telakkisine tepki olarak kendisini inşa etmiş seküler bir kaygının ürünü olduğu için Kur’ân’ı anlama ve yorumlama konusunda işlevsizdir.

²⁰³⁷ Bedir, a.g.e, s. 202–203. Akılcılık aslında aklın tabu ve mitolojiden arındırılması amacıyla başlayan ama ateizmle sonuçlanan bir sürece sahiptir. Bu sebeple Tanzimatla birlikte başlayan din eleştirisinin ilk dönemlerinde (1813–1181 arası) Şinasi ve Hoca Tahsin’in akılcılığı, Bürherci bir materyalist olan Beşir Fuad’ın ateizmiyle hızlanmış ve kabuk değiştirmiştir. Daha sonra Tevfik Fikret’in Tarih-i Kadimiyle ve Abdullah Cevdet’in, Ahmet Nebil’in ve Baha Tefik’in şahıslarında devam etmiştir. Öyleki pozitivizm ve materyalizme kayan bu süreçte Auguste Comte Mustafa Reşit Paşa’ya pozitivizmin medhini anlatan bir mektup yazmıştır. Bursa Eğitim Müdürü Ahmet Rıza, Paris’in pozitivist kulüplerine üye olmuş ve Unian et Progres ilkesine dayanarak İttihat ve Terakki cemiyetini kurmuştur. Bu dönemde Baha Tefik Muhtasar-ı Felsefesi’nde natüralist olduğunu açıkça ifade etmiş ve Neitzche’nin etkisiyle tanrının maddede mündemiç olduğunu söylemiştir. Dini, akıl ve bilim dışı gören bu akılcılık, Reinhardt Dozy’nin İslâm’ı ve Hz. Peygamberi eleştiren “Tarihi İslâmiyet” eserini tercüme eden Abdullah Cevdet’te de görülür. Dini, terakkinin ötündeki en büyük engel olarak gören bu anlayış sahipleri, İslâm’ın ahlâktan ibaret olduğunu ve en iyi iş ahlâkına sahip olan Japonların herkesten daha Müslüman olduğunu söylerler. Topaloğlu, a.g. m, s. 9–10.

²⁰³⁸ Yasin, Muhammed, “Bilginin İslâmîleştirilmesi, Bir Eleştiri”, çev. Süleyman Gündüz, *İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II, Güz, 1415/1994, sy. 3, s. 113.

²⁰³⁹ Bedir, a.g. makale, s. 194.

²⁰⁴⁰ Akdemir, Salih, “Müştâriklerin Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed’e (s.a.v.) Yaklaşımları”, *A.Ü.İ.F. Der.*, Ankara, 1989, XXXI, 189–208.

D) YORUM PRENSİPLERİ

1) Akla ve Bilime Uygunluk

Daha önce ifade ettiğimiz gibi dinî metinleri rasyonalize etme girişimlerinin temelinde Aydınlanma akılcılığıyla iyice tebellür etmiş bir din-bilim çatışması vardır. Bu çatışma dinî metinlerin yani vahyin akla ve onun en kuvvetli lojistiği olan bilime uygunluğu ilkesini oluşturmuştur.²⁰⁴¹

Şurası bir gerçektir ki akıl ne iddia edildiği gibi doğuştan getirilen bilgilerin ambarıdır ne de boş bir levhadır. Onun fitrî bir takım yeti ve melekeleri olduğu gibi tecrübe, deney ve gözlemlerle gelişen kesbî bir boyutu da vardır. İşte bu anlamda bilim, aklın en güçlü, sistematik ve özgün ürünüdür. Akıl bilimi inşa ederken her bulgu, bilgi ve tespitle, kendi aklîliğini de geliştirir. Bu, aklın tecrübeyle terakki eden her terakkiyle müktesebatını arttıran kesbî yönünün bir neticesidir. Bu bağlamda akıl doğayı, deney ve gözlemlerle inceleyip elde ettiği verilerle bilimi inşa ederken aynı zamanda kendini de inşa eder. Dolayısıyla bilimle akıl arasında çok güçlü bir ilişki vardır. İşte batı dünyasının sanayi inkılâbıyla elde ettiği bilimsel keşif ve ilerleme, genelde dinî metinlerin özelde ise Kur'ân'ın bilime uygunluk ilkesiyle anlaşılması ve yorumlanması meselesinin gündeme gelmesine neden olmuştur.²⁰⁴² Özellikle dinî metinlerin aklî ve bilimsel olmadığı batı dünyasında irrasyonel kabul edilen kutsal kitapların, belli oranlarda rasyonel ve bilimsel yorum süzgecinden geçirilmesi manidardır. Ancak bu şekliyle İslâm dünyasına geçen batı akılcılığı, Kur'ân'a da aynı muameleyi reva görmüştür. Başka bir ifadeyle akılcılığın ve akıl-nakil çatışmasının son dönem Kur'ân tefsirine sirayetindeki en önemli sebep batının irrasyonel beşerî dinî metinlerinin akıl ve bilimle oluşturduğu zorunlu çatışmayı İslâm düşüncesinde de görme isteğidir.²⁰⁴³ Bu durum ise Kur'ân'ı, batının mitolojik ve irrasyonel karakterli muharref dinî metinleriyle aynı statüde görme handikabından azade değildir. Bu anlayışla vahyin içeriği tamamen doğa kanunları ve bilimsel neticelere endekslenmiş, hatta vahyin gaybî bir takım olay, varlık ve vasıflara dikkat çeken akıl üstü anlatımları dahi bu kapsama dâhil edilerek tam bir rasyonel ve pozitif

²⁰⁴¹ bkz. Düzgün, Şaban Ali, a.g. m, s. 310.

²⁰⁴² Şimşek, Said, a.g.e, s. 96. ayrı. bkz. Güneş, Abdülkâfi, Akılcı Hareket, s. 266.

²⁰⁴³ Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-Akl*, II, 44, 63.

bir te'vîl anlayışıyla Kur'ân'a yaklaşılmış ve imânî temelinden sarsacak sonuç ve yorumlar ortaya çıkmıştır.²⁰⁴⁴

Örneğin; Seyyid Ahmet Han meleklerin öyle sanıldığı gibi müstakil manevî şahsiyetler değil, tabiat kuvvetleri olduğunu söyler. Ona göre melek, varlıkların özlerine ilintili temel ve değişmez nitelikler ve bir çeşit motivasyondur. Bu bağlamda meleklerin âlemdeki hâkim kanunlar olduğunu söyleyen Ahmet Han, meleklerin Âdem'e secde ettiğini ifade eden âyeti de tabiatın insanın emrine verilmesiyle izah eder.²⁰⁴⁵ Muhammed Abduh da aynı şekilde meleği maddenin merkezinde mündemiç bulunan atılım ve var oluş gücü ve kanunu olarak tanımlar ve Ahmet Han'la bire bir benzer bir yorum ortaya koyar.²⁰⁴⁶ Bunun sonucu olarak da Cebrail, peygambere vahyi taşıyan görevli bir manevî şahsiyet değil, vahyin iniş kanunudur²⁰⁴⁷ ya da Hz. Peygamberin vahye nail olma yeteneğidir.²⁰⁴⁸ Oysaki Allah'ın imân unsurlarından saydığı melekler,²⁰⁴⁹ Allah'ın emrine bi'l-etem inkıyat eden, onu hamd ve tesbih eden, ikişer, üçer, dörder kanatlara sahip olan, insan şekline girebilen, amelleri yazan, insanların ruhlarını kabzedenden, sura üfleyen müşahhas manevî kişilikler olarak Kur'ân'da vasfedilir.²⁰⁵⁰ Öyleki meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen müşriklere verilen “Onlar Allah'ın değerli kullarıdır” cevabı,²⁰⁵¹ hem nüzûla şahitlik eden müşriklere, hem de melekleri vahyin ve sünnetin vasfettiğinden başka bir şekilde yorumlayan indirgemeci ve heretik müstakbel bütün zihniyetlere verilmiş bir ültimatımdur.

Meleği tabiat kanunu olarak yorumlayan akılcı tefsir ekolü şeytanı da aynı şekilde bir tabiat kuvveti olarak tanımlar ve onun müstakil metafizik bir şahsiyet olduğunu reddeder.²⁰⁵² Yine Kur'ân'da cinlerden bahseden âyetleri, Arapların İslâm öncesi yanlış cin telakkilerinin tasvirleri olarak gören akılcılar,²⁰⁵³ cinleri dağ ve

²⁰⁴⁴ Seyyid Ahmet Han'ın bu yaklaşımı için bkz. Düzgün, a.g. m, 311.

²⁰⁴⁵ Sir Seyyid Ahmet Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Lahor, 1995, I. bkz. 52–58. er-Rumî, *Menhec*, III, 1091.

²⁰⁴⁶ Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 267–269.

²⁰⁴⁷ Perviz, Gulam Ahmed, *Lugatu'l-Kur'ân*, Lahor, 1984, I, 447.

²⁰⁴⁸ Sıddîkî, a.g.e, s. 75.

²⁰⁴⁹ Bakara 2/285.

²⁰⁵⁰ Bkz. Enbiyâ 21/27, Şûra 42/5, Bakara 2/30, Fâtır 35/1, Zâriyât 51/25, Meryem 19/17, İnfitâr 82/10–12, Şu'arâ, 26/193–195, Nahl 16/102, Secde 32/11, Zümer 39/68.

²⁰⁵¹ Bkz. Enbiyâ 21/26.

²⁰⁵² Ahmet Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 59. Diğer bir akılcı Ebû Zeyd de şeytanı kıvrılarak gidişinin peşine düşen insana yolu kaybettirdiği için yılan olarak yorumlar. er-Rumî, a.g.e, III, 1092. Muhammed Abduh ve Mahmut Şeltut'un konuyla ilgili görüşleri için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, I, 346–361.

²⁰⁵³ Düzgün, a.g. makale, s. 322.

ormanlarda yaşayan vahşi kabileler²⁰⁵⁴ ve ilkel insanlar olarak²⁰⁵⁵, kendilerine insanların tabi olduğu ifade edilen cinleri²⁰⁵⁶ ise zalim liderler olarak yorumlarlar.²⁰⁵⁷ Cinleri mikro dalgalar olarak yorumlayan akılcılar da vardır.²⁰⁵⁸ Oysaki Kur'ân cinlerin ateşten yaratıldığını, kullukla sorumlu tutulduklarını, isyanlarına cezalar vaat edildiğini ve gaybı bilemeyeceklerini ifade eder.²⁰⁵⁹

Bilgiyi duyu ve deneyle elde edilip test edilebilen bir aklî edinim olarak tanımlayan akılcılar,²⁰⁶⁰ mucize ve keramet gibi olağan üstü olaylardan bahseden âyetleri de akılcı bir yorumla yeniden inşa ederler. Vahyin anlamını bütün tabiatüstü ve bilim dışı unsurlardan arındırmayı hedefleyen bu anlayış,²⁰⁶¹ olağan üstü anlamlara işaret eden âyetleri ahlâkî, psikolojik ve bilimsel veriler ışığında tekrar gözden geçirir.²⁰⁶² Tabiat kanunlarını yaratanın ve vahyi indirenin aynı ilah olduğunu söyleyen akılcılar, vahyin tabiat kanunlarına muhalif olamayacağını ifade ederler. Aklın, mahiyetini makul olarak kavrayamadığı şeye imân etmek zorunda olmadığını iddia eden akılcılar,²⁰⁶³ âyetlerin lafzî (sözlük) anlamlarını ön plana çıkarıp olayları psikolojik vakıalar olarak yorumlayıp tabiata indirirler.

Sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu gören ve bunun mucizelerle ihlalini, Allah için gelişi güzellik olarak değerlendiren akılcılar,²⁰⁶⁴ Allah'ın kâinatı belli kanunlar çerçevesinde idare ettiğini söyleyerek Allah'ın kendi yasalarına bağlı bir yönetici olduğunu ifade ederler.²⁰⁶⁵ Sebeple sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu inkâr edeni müşrik olmakla itham edecek kadar ileri giden bu anlayış²⁰⁶⁶ sebep-sonuç arasındaki zorunlu ilişkinin uhrevî âlem için bile geçerli olduğunu iddia eder.²⁰⁶⁷ En

²⁰⁵⁴ Perviz, Gulam Ahmet, *Lugatu'l-Kur'ân*, Lahor, 1984, I, 447.

²⁰⁵⁵ Şirak Ali Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinlerin vahşi kabileler olduğunu söyler. Düzgün, a.g.m, 314–315.

²⁰⁵⁶ Cin 72/1.

²⁰⁵⁷ er-Rumî, a.g.e, III, 1092.

²⁰⁵⁸ “Modernist Akım İçinde Kur'ân Tefsîrleri”, *Bilgi ve Hikmet*, Yaz, 1998, s. 133. ayrc. bkz. Özemre, Ahmet Yüksel, *İslâm'da Aklın Önemi ve Sınırı*, s. 289.

²⁰⁵⁹ Rahmân 55/15, Hicr 15/27, Zâriyât 51/56, En'âm 6/130, Cin 73/14, Hûd 11/119. ayrc. bkz. Rahmân 55/56, Sebe' 34/14, A'râf 7/27.

²⁰⁶⁰ Ulvâni, a.g.e, s. 23.

²⁰⁶¹ Macit, Fahri, a.g.e, s. 305.

²⁰⁶² Düzgün, a.g. m, s. 317; Macit, Fahri, a.g.e, s. 305.

²⁰⁶³ Adivar, Adnan, *İlim ve Din*, II, 149.

²⁰⁶⁴ Emir Ali, *Sprit of Islam*, London, 1899, 597. Mucizeyi Allah için keyfilik sayan bu anlayış için bkz. Halife Abdulhalim, *Islamic Ideology*, Lahor, 1960, s. 20–26.

²⁰⁶⁵ Sıddikî, a.g.e, s. 23.

²⁰⁶⁶ Muhammed Abduh'un bu görüşü için bkz. Sıddikî, a.g.e, s. 19.

²⁰⁶⁷ Şibli Numânî, *el-Kelâm*, Luknov, 1906, s. 135–140. Öyleki Ferid Vecdi nasıl olur da cehennemde insanın ölmeden kalabileceğini anlayamadığını ifade eder. Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 415.

ılımlı akılcılardan Muhammed Abduh ve onun artçıları, mucizelerin bizim bilmediğimiz özel kanunlar olduğunu söyleyerek Allah'ın, tabii kanunlardan azade bir iradeyle hariku'l-ade bir tasarrufu ortaya koymasının önünü tıkamak isterler.²⁰⁶⁸ Bu anlayış âlemin kadim ve ezeli bir kanun mekanizması içinde mutlak bir nizamla aktığını söyleyen Aristo akılcılığının tipik bir tezahürü niteliğindedir. Oysaki ileride değineceğimiz üzere Yüce Allah pek çok nebiyyi muhteremin elinde izhar ettiği olağan üstü mucizelerle adeta âlemdeki kanunların kendi gücünün emrinde ve altında sınırlı ve sonlu olduğunu ilan etmiştir.

Bu indirgemeci anlayış Hz. Peygamberin hayatını basit bir beşerî hayat olarak görmüş ve Mustafa Merağî, Reşit Rıza, Muhammed Abduh, Hüseyin Heykel, Ferid Vecdi, Mahmut Akkad, Seyyid Ahmet Han gibi akılcılar Hz. Peygamberin Kur'ân'ın dışında bir mucizesinin olmadığını ifade etmişlerdir.²⁰⁶⁹ Hissî mucizeleri muharref bir kültürün irrasyonel ürünleri olarak gören akılcılar,²⁰⁷⁰ pozitivist bir anlayışla mucizeleri, yoruma tabi tutmuşlardır.²⁰⁷¹ Hatta Kur'ân'ın fesahat ve belağat bakımından mucize olmadığını, onun sadece hidayet kitabı olduğunu ifade etmişlerdir.²⁰⁷² Oysaki ayın yarıldığını ifade eden Kur'ân âyeti Hz. Peygambere Kur'ân'ın dışında hissî mucizelerin de verildiğinin en güzel örneğidir.²⁰⁷³ Her ne kadar akılcılar şakku'l-kamer olayının Hz. Peygamberin hissî bir mucizesi olduğunu kabul etmeseler de²⁰⁷⁴ ve bu âyetlerdeki²⁰⁷⁵ ayın yarılmasını hakkın ortaya çıkması olarak yorumlasalar da²⁰⁷⁶ olayın gerçek anlamıyla Hz. Peygamberin hissî bir mucizesi olarak gerçekleştiğini ifade eden mütevatir rivayetler²⁰⁷⁷ ve tarihi kayıtların bu olaya delaleti,²⁰⁷⁸ olayın vukuu konusunda en ufak bir şüphenin olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

²⁰⁶⁸ Siddikî, a.g.e, s. 21.

²⁰⁶⁹ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, IV, 44; Birışık, Abdulhamit, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, s. 367–368; Heykel, Hüseyin Muhammed, *Hayâtu Muhammed*, Kahire, t.y., s. 53–56.

²⁰⁷⁰ Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 96.

²⁰⁷¹ Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 100, IV, 133.

²⁰⁷² Baljon, a.g.e, s. 55–56.

²⁰⁷³ Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 172.

²⁰⁷⁴ Reşit Rıza'nın bu görüşü için bkz. Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 135.

²⁰⁷⁵ Kamer 54/1–3.

²⁰⁷⁶ Abduh'un bu görüşü için bkz. Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 172.

²⁰⁷⁷ Buhârî, Menakıb 27; Tirmizî, Tefsîr 48; İbn Hanbel, I, 447; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Şemailu'r-Resul*, Beyrut, t.y., 138–139; İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ân, IV, 262.

²⁰⁷⁸ Hindistan'ın Malaber tarihinde Reça isimli hükümdarın şahit olduğu bu olayı kaydettirmesi ve bununla ilgili tespitler için bkz. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI, 48.

Bu mantık ekseninde Seyyid Ahmet Han, Hz. Süleyman'ın öldükten sonra uzun bir süre esasına dayalı olarak dikili kalmasından bahseden âyeti,²⁰⁷⁹ yönetim kaosu oluşmasını diye mummyalanması olarak yorumlar.²⁰⁸⁰ Allah'ın koyduğu kanunları kendisinin bile aşmasının uygun olmadığını söyleyen Ahmet Han, mucizeyi inkâr anlayışı üzerine bina ettiği “Kânûn-u Fıtrat” teorisiyle tabiat kanunlarına ve bilimsel sabitelere aykırı her olayı ya red ya da te'vîl etmiştir. Bu bağlamda Hz. Yûnus'un balığın karnında kaldığını ifade eden âyette geçen ve yutmak anlamına gelen “iltekame” kelimesini ağzına almak anlamında yorumlamıştır.²⁰⁸¹ Yine o, Kızıldeniz'i yarması için ona asasıyla vurmasını emreden âyette geçen “ıdrib” (vur) ifadesini seyahat et anlamında alıp, “Allah onların sığ denizde yürümelerini kast etmiştir” der.²⁰⁸² Yine o, maktûlün kesilen ineğin bir parçasıyla kendisine vurulduğunda dirileceğini (ve dirildiğini) anlatan âyette²⁰⁸³ geçen “yuhyî” (diriltir) ifadesini, işaret eder anlamına almış ve katil zanlılarının ölünün bedenine dokunmalarının istendiğini ve katilin dokunurken heyecanlanarak kendini ele vereceğini ifade eder.²⁰⁸⁴ Reşit Rıza ise âyette geçen “yuhyî” ifadesine “Allah, katili ortaya çıkarmakla kan davası sebebiyle ölecek pek çok kişiyi ölümden kurtardı” anlamında yorumlamıştır.²⁰⁸⁵

Allah'ın sünnetinde bir değişikliğin olmayacağını ifade eden âyeti delil getiren akılcılar,²⁰⁸⁶ Tûr dağının İsrail oğullarının başının üstüne kaldırıldığını ifade eden âyeti,²⁰⁸⁷ bir mucize değil, doğal bir deprem olayı olarak yorumlarlar.²⁰⁸⁸ Hz. Musa'nın yed-i beydasının ve asasının, Musa'nın ruhî ve bedenî gücünü ifade eden mecazî anlamlara hamli²⁰⁸⁹ ya da Fil sûresinde kuşların attığı taşların veba mikrobu

²⁰⁷⁹ Sebe' 34/14.

²⁰⁸⁰ Ahmet Han, *Tehzibu'l-Ahlâk*, III, 202; Baljon, a.g.e, s. 87–88.

²⁰⁸¹ Birişik, a.g.e, s. 330–331. âyet için bkz. Kalem 68/48. Seyyid Ahmet Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 84.

²⁰⁸² Düzgün, a.g. makale, s. 319. Bakara 2/50, Şu'arâ 26/63, Tâhâ 20/78. Seyyid Ahmet Han denizin cezir halinde Hz. Musa'nın geçtiğini, Firavun geçerken ise med hali gerçekleştiğini ve onların böyle helak edildiğini ifade eder. Ahmet Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 97–105; Ateş, Süleyman, a.g.e, I, 163–164.

²⁰⁸³ Bakara 2/73.

²⁰⁸⁴ Ahmet Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 20.

²⁰⁸⁵ Reşit Rıza, *el-Menâr*, I, 351.

²⁰⁸⁶ Âyet için bkz. Ahzâb 33/62.

²⁰⁸⁷ Bakara 2/63.

²⁰⁸⁸ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 177.

²⁰⁸⁹ Düzgün, a.g. makale, s. 321.

olarak yorumlanması,²⁰⁹⁰ isra ve miracın rüyada ya da beşeriyetin terakkisi olarak te'vîl edilmesi²⁰⁹¹ gerçekten aşırı absürd akılcı yorum örneklerindedir. Yine bu bağlamda Reşit Rıza ve Mahmut Şeltut Hz. İsa'nın göğe kaldırılması olayının (ref'i İsa) yalnızca ruhla olduğunu söylerler.²⁰⁹² Oysaki âyette geçen teveffî kelimesi öldürmek anlamında değil, bütünüyle çekip almak anlamındadır. Çünkü Kur'ân bu kelimeyi öldürmek anlamında kullandığında “nefis” ya da “enfüs” kelimeleriyle birlikte kullanır. Eğer öldürmek anlamında olsaydı İsa'yı öldürmek için gelenler amaçlarına ulaşmışlar ve Allah'ın korumasının ve katili engellemesinin bir anlamı kalmamış olurdu.²⁰⁹³

Yine bu meyanda Musa'nın rü'yetullah talebinin imkânsızlığını göstermek için Allah'ın dağa tecelli edişiyle dağı paramparça yapması bir volkanik patlamayla te'vîl edilmiştir.²⁰⁹⁴ Ashâb-ı Kehf'in üç asırdan fazla uyumaları konusunda, onların gerçekten ölmüş olduğu fakat mağaranın iki tarafında taze hava sirkülasyonuna maruz kalmalarından dolayı cesetlerinin çürümediği söylenmiştir.²⁰⁹⁵ Firavun'un cesedinin ibret için korunacağını ifade eden âyetin, Kızıldeniz kıyısında bulunan binlerce yıllık çürümemiş ceset olduğuyla ilgi iddialara itiraz eden Ahmet Perviz, cesedin II. Ramses'in mumyası olduğunu söylemiş, ancak cesedin sergilendiği İngiltere British Museum'daki bilgi levhasında cesedin mumyalanmamış olduğu belirtilmiştir.²⁰⁹⁶ Yine Hz. İsa'nın Hz. Meryem'den babasız doğuşu tıp ilminin kanunlarına aykırı görüldüğü için kabul edilmemiştir.²⁰⁹⁷ İbrahim'in kuşları parçaladıktan sonra Allah'ın onları diriltmesinin rüyada gerçekleştiği ifade

²⁰⁹⁰ Abduh ve Reşit Rıza'nın bu yorumu için bkz. Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 104. Benzer yorum için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 799. Abduh kuştan maksadın ayaklarında mikrobik çamurlar taşıyan sivrisinekler olduğunu ve Ebrehe ve ordusunun böylece çiçek hastalığına yakalandığını söyler. Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, s. 120. Mustafa Sabri, *Muhtasarı Mevkîfi'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim min Rabbi'l-Âlemin ve Rusulihî*, Dâru 's-Selam, 1986, 1407, s. 81.

²⁰⁹¹ Mustafa Sabri, *Mevkîfi'l-Akl*, IV, 199–204.

²⁰⁹² Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 20–21.

²⁰⁹³ Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 177–182.

²⁰⁹⁴ Kutluer, İlhan, “İslâm ve Bilim Tartışmasında Temel Yaklaşımlar”, *Bilgi Bilim ve İslâm*, II, 1992, İstanbul, s. 24.

²⁰⁹⁵ J.M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 1994, s. 48.

²⁰⁹⁶ Baljon, a.g.e, s. 34.

²⁰⁹⁷ Kur'ân'ın hiçbir yerinde Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiğini ifade eden bir âyetin olmadığını söyleyen Ahmet Perviz, “ref'u İsa”nın toplumsal terakkiye delalet ettiğini söyler. Baljon, a.g.e, 93. Ferid Vecdi'nin bu görüşü için bkz. Mustafa Sabri, a.g.e, I, 176.

edilmiştir.²⁰⁹⁸ Yine bu mantık ekseninde Hz. Süleyman'la konuşan karıncanın mikrop olduğu ifade edilmiştir.²⁰⁹⁹

Görülüyor ki akılcılar tabiatı Allah'ın bir kanunu olarak görüp, bu kanunların otomatiğe bağlanmış, ihlal edilemez bir sebep-sonuç zincir içinde aktığını, Öyleki Allah'ın, Kur'ân'da verdiği bir sözden dönmesiyle tabiat kanunlarını ihlal etmesinin aynı olduğunu söylemişlerdir.²¹⁰⁰ Bu bağlamda sebep sonuç ilişkisinin zorunluluğu akılcılığın baş tacı bir söylem olup, zorunsuzluğu savunanlar irrasyonalist olmakla itham edilmiştir.²¹⁰¹ Batı akılcılığının her olayı sebep ve prensiplere bağlayan pozitivist anlayışının ürünü olan bu yaklaşım²¹⁰² İslâm modernistlerinin mucizeyi inkâr etmelerinin ilham noktalarından biri olmuştur.²¹⁰³ Bu mantık ekseninde daha önce ifade ettiğimiz gibi ashâb-ı kehf kıssası, dabbetu'l-arz, hesap için ölülerin kabirlerinden çıkarılması gibi pek çok olağan üstü Kur'ânî bilgi imkânsız görülmüştür.²¹⁰⁴ Kur'ân'ı, tabiatın kelimelere dökümü olarak gören akılcılar, böylece Kur'ân'daki akıl üstü tasvirlerin tamamını, aklî olarak ifade ettikleri mahsusâta endeksleyerek anlamaya çalışmışlardır.²¹⁰⁵ Öyleki Martin Luther'in akıl dini teorisine oldukça benzeyen ve akılı doğal bir ışık sayan antik çağın Stoa felsefesiyle aynı ideolojik kulvarda, vahyi tanrısal iradenin değil, aklın ürünü sayan bu anlayış,²¹⁰⁶ akılı dinin müsbiti ve mucidi yapmıştır.²¹⁰⁷ Tamamen seküler, natürel ve rasyonel olan akıl dini, tabiatüstü bütün unsurlardan arındırılmış olması sebebiyle, tanrının rahmet, inayet ve tasarruflarından müstağni olduğu için de oldukça liberaldir.²¹⁰⁸ Yani din minimum inanç ve kurallara indirgenmiş, Allah, illeti ulâ olmakla sınırlanmış²¹⁰⁹ ve vahiy Allah'ın vehbî bir tasarrufu olmaktan çıkarılarak peygamberin keshbî bir eylemine dönüştürülmüştür. Peygamberliğe kendisi ulaşmış

²⁰⁹⁸ Ahmet Han'ın bu görüşü için bkz. Birişik, a.g.e, s. 342–343.

²⁰⁹⁹ Baljon, a.g.e, s. 96.

²¹⁰⁰ Düzgün, a.g.e, s. 312–313.

²¹⁰¹ Bolay, Süleyman Hayri, *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1989, s. 252–253.

²¹⁰² Nâyif, Ma'rûf, *el-İnsan ve'l-Akl*, s. 88.

²¹⁰³ Baljon, a.g.e, s. 37; Bolay, a.g.e, s. 257.

²¹⁰⁴ Mustafa Sabri, a.g.e, I, 170.

²¹⁰⁵ Mustafa Sabri, a.g.e, I, 170; Baljon, a.g.e, s. 75–76.

²¹⁰⁶ Düzgün, a.g. m, 308–310.

²¹⁰⁷ Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul, 1979, s. 41.

²¹⁰⁸ Düzgün, a.g. m, s. 309.

²¹⁰⁹ Sıddikî, a.g.e, s. 57–65.

bir kişinin de doğal olarak –tanrı tarafından tayin edilmiş olmadığı için– mucizeyle teyidi de gereksiz ya da imkânsızdır.²¹¹⁰

Özellikle Hindistan’ın yasal yöneticilerinin İngilizler olduğunu söyleyen ve onlarla yeni bir medrese sistemi kuran Ahmet Han,²¹¹¹ vahyi pozitif bilim ve akılla tefsir etme konusunda numunelik bir şahıstır. İnsanlığın bidayetinde bilimin yetersiz oluşu sebebiyle pek çok olayın inançla ilişkilendirildiğini ifade eden Ahmet Han, natüralist zihniyetiyle Câhız, Nazzâm, ve İbn Tufeyl’e dayanan, Allah’ı vahiyde değil, tabiatta arama anlayışının bir temsilcisidir. Bu anlayış hayatın manevi yorumunu dışladığı için eksiktir ve bütünüyle kabul edilmesi mümkün değildir.²¹¹² 19. yy. batı akılcılığının İslâm düşüncesindeki temsilcisi olan Ahmet Han, metafiziği de kapsayan bir akılcı üslupla²¹¹³ vahiyle bilimi uzlaştırmak için vahyi tabii bilimlerin sonuçlarına göre yoruma tabi tutmuştur. Bu bakımdan İbn Rüşdçü bir görünüme sahiptir.²¹¹⁴ Aklın vahiyden bağımsız olarak hakikati bulma çabasının bir neticesi olan akıl-nakil çatışmasında tabiat kanunları ve bilimsel verilerle vahyi katı bir determinist üslupla yoruma tabi tutar.²¹¹⁵ Dini fitrat yasalarından ibaret gören Ahmet Han, vahyi beşerî bir erdemin ürünü gördüğü için Kur’ân’ın lafzî icazından bahseden âyetleri²¹¹⁶ fesahat yönünden icazına değil, hidayet rehberi olmasına bağlar. Cebrail’i peygamberin vahyi alma melekesi olarak gören Ahmet Han klasik filozofların söylemlerini neredeyse aynen tekrarlar.²¹¹⁷ Bu sebeple de materyalist, determinist, sekülerist²¹¹⁸ olarak nitelendi.

Son dönem akılcı tefsir hareketini iki farklı yönde değerlendirmek mümkündür. Cemaleddin Afgani’nin başını çektiği birinci grupta Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Muhammed Mustafa el-Merağî gibi isimleri sayabiliriz. Bu grup Kur’ân’ın evrenselliği, israiliyattan arındırılması onun hidayet yönünün vurgulanması gibi

²¹¹⁰ Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 8.

²¹¹¹ Troll, Christian W., “Seyyid Ahmet Han ve İlmi Kelâmın On Dokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü,” çev. Şaban Ali Düzgün, *İsl. Arşt.*, c. VIII, sy. 1, 1997, s. 36.

²¹¹² Düzgün a.g.m, s. 313–314.

²¹¹³ Düzgün, a.g.m, s. 311.

²¹¹⁴ Troll, a.g.e, s. 51, 63.

²¹¹⁵ Troll, a.g.e, s. 52–56.

²¹¹⁶ Yûnus 10/38, İsrâ 17/88, Hûd 11/31, Kasas 28/48.

²¹¹⁷ Troll, a.g.e, s. 56–62.

²¹¹⁸ Birışık, a.g.e, s. 400. Özellikle İngiltere ziyareti dönüşünde yazdığı Tehzîbu’l-Ahlâk ve Tefsîru’l-Kur’ân eserleriyle hadis ve icma gibi dini kaynakları reddettiğini ve tam bir natüralist olduğunu ifade eder. Macit, Fahri, a.g.e, s. 312; Smith Wilfred, *Modern Islam in India, London, 1946*, s. 20 vd.

konulara önem vermiştir. Seyyid Ahmet Han'ın başını çektiği diğer grupta ise Çekralevî, Emir Asari, Emir Ali, Fazlurrahmân, Hasan Hanefî, Roger Garaudy ve Muhammed Arkoun gibi isimleri sayabiliriz. Bu grubun Kur'ân tefsirinde ve yorumunda kullandığı anlayış ve usûlleri tamamen felsefî olup İslâm dışı teolojik unsurlar içerir. Ancak örneklerde görüldüğü gibi iki grubu çoğu yorum ve tefsirlerinde birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Her iki grup da, Kur'ân'ın insanları imâna taşıdıktan sonra Allah'ın epistemolojik güvenilirliğine terk ettiği pek çok gaybî konuda²¹¹⁹ rasyonel ve natürel yorumlara gitme bakımından ortak karaktere sahiptirler. Bilim metodolojisi ve felsefesinden derin bir şekilde etkilenen bu anlayış metafizik sahada akli kriter olarak kullanmış²¹²⁰ ve metafizik kanunlara tâbi olan cin, şeytan, melek gibi gaybî şahsiyetlere ve kanun üstü mucize gibi fevkalade olaylara aklın ve bilimin sınırlı imkânları içinde tahriî andıran pozitivist yorumlar geliştirmişlerdir. Kur'ân'ın tevhîde ulaştırıcı birer delil olarak sunduğu kozmik âyetler, Kuvantum teorisiyle anlaşılmaya çalışılmış ve spekülâtif yorumlara malzeme yapılmıştır.²¹²¹ Modern bilimin rasyonel ve amprîk yöntemiyle adeta dinle tabiat kanunlarını eşitleyen bu yöntem²¹²² –Hıristiyan agnostisizmine (bilinemezlik) tepki olarak oluşan gnostizmin (bilinemezlik) İslâm dünyasındaki bir izdüşümü olarak²¹²³– gaybî bilinebilir hale getirmek için aklîleştirdi.²¹²⁴ Çünkü akılcılara göre Kur'ân, Zülkarneyn kıssasında zikredilen güneşin batması ve benzeri pek çok olay, o dönemki Arapların kozmolojilerinden müteşekkil bir mitik yapıya sahiptir.²¹²⁵ Bu sebeple de aklîleştirilmeye şiddetle muhtaçtır. Öyleki Ahmet Perviz insanların olayları önce tabiat olaylarına, sonra dine ve Kur'ân vahyiyle birlikte aklın hâkim olduğu pozitif ilimlere ve akla bağladıklarını ifade ederek, dinin mevsiminin

²¹¹⁹ Düzgün, a.g. m, s. 319.

²¹²⁰ es-Sebbâğ, Muhammed b. Lutfî, *Tefsîr Usûlü Araştırmaları*, çev. Ömer Dumlu, Anadolu Yay., İzmir, 1999, s. 290.

²¹²¹ Özemre, *İslâm'da Aklın Sınırı ve Önemi*, s. 286–292.

²¹²² Düzgün, a.g. m, s. 310.

²¹²³ Göksu, Muzaffer Emin, “Hermenötik Bağlamında Dinin Yeniden Anlaşılması ve Anlatılması Sorunu”, *Umrân*, Temmuz–2001, s. 49.

²¹²⁴ Armağan, Mustafa, *Gelenekle Modernizm Arasında*, s. 53–54.

²¹²⁵ Baljon, a.g.e, 115; Arkoun, Muhammed, *Tarihîyyetu'l-Fikri'l-Arabi'l-İslâmi*, Beyrut, 1986, s. 7–10. Öyleki akılcılar teslise Meryem'in dâhil edilmesini o dönemki yanlış telakkiye dayasalar da o dönemde Katoliklerden “mariolatry” denilen Meryem'e tapan bir grup vardır. Baljon, a.g.e, s. 107.

geçtiğini iddia eden Auguste Comte'nin taksimine oldukça benzer bir taksim yapmıştır.²¹²⁶

Ahmet Perviz'in sosyolojik pozitivist evrim üzerine temellenen bu taslağı biyolojik evrim teorisiyle taban tabana bir uyuma sahiptir. Ahmet Perviz'in durumu, ateist içeriğine rağmen evrimi Kur'an'la temellendirmeye çalışması ve insanın tanrı tarafından aniden insan özelliklerini kazanarak bir mutasyona tabi tutulduğunu iddia eden Hıristiyan teologlara oldukça benzer.²¹²⁷

Kur'an'ı natüralist ve pozitivist bir bakış açısıyla bilime uygunluk kriteriyle yorumlamak onu bağlamından koparır. Ancak bilimsel sabiteler ve üzerinde ittifak edilmiş veriler Kur'an'ın çağlar ve coğrafyalar üstü icaza sahip kozmik içerikli âyetlerini anlamada yardımcı olabilir. Teori halinde ve üzerinde kesin kanaat hâsıl olmamış olan bilimsel bilginin geçerliliğini kaybetmesinin vahye zarar vereceği ise aşikârdır.²¹²⁸

Bilim her ne kadar her sorunun cevabını bulmamış olsa da²¹²⁹ ilmî sabitelerin Kur'an'ın kozmik âyetleriyle sergilediği uyum, Kur'an'ın ilahî sahihliğine önemli katkılar sağlamaktadır. Bu katkı üzerinde doğru bir usûlle çalışma, Kur'an'ın bir astronomi kitabı yapmaz. Onun hidayet kitabı oluşu yönüne zarar vermez. Bilakis ona önemli katkılar sağlar. Hatta bilimin istikamet üzere gelişeceği entellektüel bir iklimin oluşmasına da ciddi katkılar sağlar.²¹³⁰ Çünkü muharref dinî metinler için söz konusu olan din-bilim çatışması Kur'an için söz konusu değildir.²¹³¹

2) Sahih Rivayetleri Önemsememe

“Modern” kelimesine modernistlerin yüklediği anlam yaşandığı çağdan önce tecessüs etmiş olan bütün müessese, inanç, ilim, ahlâk anlayışı, düşünce, prensip, kural, kanun, davranış biçimi, örf ve âdetin tamamını herhangi bir ayrıma tabi

²¹²⁶ Baljon, a.g.e, s. 119–120.

²¹²⁷ Baljon, a.g.e, s. 107.

²¹²⁸ Hampson, Nomman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriye Vakfı Yay., İstanbul, 1991, s. 65.

²¹²⁹ Açıkgöç, Alparslan, “İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı”, *İsl. Arşt.*, yıl. 1990, c. IV, sy. 3, s. 176. Örneğin; dünyanın merkezde olduğunu savunan Batlamyus'un güneş sistemi modeli 16. yy.a kadar şeksiz şüphesiz kabul edilmiş ancak Kopernik'in dünyanın değil, güneşin merkezinde olduğunu iddia ettiği güneş sistemi teorisiyle önceki anlayış terk edilmiştir. Bkz. Özemre, a.g.e, s. 137.

²¹³⁰ Roger, Triggy, “Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?” *Akıcılık ve Bilim*, çev. K. Yerçi, İstanbul, 1996, s. 16.

²¹³¹ Kırca, Celal, “Kur'an-ı Kerim'in Tefsir ve İlimlerle Olan Münasebeti”, *İslâm Medeniyeti Dergisi*, c. V, sy. II, Haziran, 1981, İstanbul, s. 24.

tutmadan aşağılamak ve reddetmek şeklindedir.²¹³² Modernist anlayışın filizlendiği bölgelerin İngiliz istilasındaki bölgeler oluşu, modernizmin ve akılcılığın söz konusu anlamıyla paralellik arz eder.²¹³³

Akılcı anlayış a) Ahiret hayatı, manevi varlıklar ve mucize gibi konuları maddi şeylere endeksleyerek yorumlamış b) Muamelâtla ilgili hükümleri aşırı basitleştirerek sekülerize etmiş c) Hadislerin neredeyse tamamına yakını te'vîle bile gerek duymadan reddetmiştir. Kur'ân'ı anlamada kâinattaki tabii düzenin yeterli olduğunu söyleyen akılcılar,²¹³⁴ adeta Hz. Peygamberi yok sayarlar.²¹³⁵ Akla uygunluk kriterinin kullanılmaması sebebiyle sözlü nakil döneminde heba edildiğini iddia ederek hadislerin, Kur'ân'ı anlaşılmasız kıldığını ifade ederler.²¹³⁶ Sözlü nakil döneminde pek çok ideolojik sözün hadis diye Hz. Peygambere isnat edildiğini de iddia ederler.²¹³⁷

Oryantalistlerin hadisler hakkındaki söylem ve kanaatlerine oldukça benzeyen bu yaklaşım tarzı son tahlilde hiçbir rivayeti itimada şayan görmez.²¹³⁸ Her ne kadar mütevatir hadisleri kabul ettikleri söylene de²¹³⁹ akla uymadıktan sonra tevatür de olsa hiçbir rivayeti kabul etmedikleriyle ilgili örnekler mevcuttur.²¹⁴⁰ Kur'ân'ı anlamada tabii kanunların yeterli olduğunu savunan akılcılar, Kur'ân'da kendisine beyan fonksiyonunun atfedildiği “resul” kelimelerini kitap olarak yorumlarlar.²¹⁴¹ Kur'ân'ın anlaşılmasında bu denli yok sayılan hadis-i şeriflerin ve sünneti seniyyenin eksikliğinin oluşturacağı bütün riskler teker teker vuku bulmuş, örneğin devlete verilen vergi zekâta mahsup sayılmış, orucun ramazanın dışında daha uygun zamanlarda da tutulabileceği dahi söylenmiştir.²¹⁴²

²¹³² Özemre, Yüksel Ahmet, *Modernist Akım İçinde Kur'ân Tefsirleri*, s. 133.

²¹³³ Özemre, a.g. m, 133–134.

²¹³⁴ Birişik, a.g.e, 276.

²¹³⁵ Birişik, a.g.e, 317.

²¹³⁶ Birişik, a.g.e, 318–320.

²¹³⁷ Henry, Lamnens, *Islam Beliefs and Institutions*, London, 1968, s. 69.

²¹³⁸ Birişik, a.g.e, 342–343.

²¹³⁹ Birişik, a.g.e, 323.

²¹⁴⁰ Rü'yetullah, Ref'i İsa, Şakku'l-Kamer gibi mütevatir rivayetlerin inkârı için bkz. Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 21; Tekin, Mustafa, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Zihnî Problemler”, *Ümran*, Temmuz–2001, 63.

²¹⁴¹ Birişik, a.g.e, s. 347–348.

²¹⁴² Birişik, a.g.e, 323–324.

Akla geniş hareket alanı sağlamanın önündeki bütün engelleri kaldırmak için Kur'ân dışı malzemeyi gereksiz gören akılcılar,²¹⁴³ kendi rasyonelliklerine aykırı her menkûlü –yaş kuru demeden– mevzû' ilan etmişlerdir.²¹⁴⁴ Mu'tezile'nin hadis anlayışını ifade ederken belirttiğimiz üzere son dönem akılcılar, hadis inkârcılığı konusunda adeta Mu'tezile mezhebinin yeniden ihyası gibidir.²¹⁴⁵ Subût-u katî olarak bize kitlesel nakille gelen Kur'ân'ın âyetlerini neredeyse tahrif seviyesinde rasyonel yorumlara tabi tutan akılcıların, hadis ve sünneti tümünden reddetmeleri bu açıdan çok anlamlıdır. Çünkü Kur'ân'ın çoğu mücmel, muhtasar, küllî ve ilkesel karakterli âyetlerinin, peygamber tarafından –kendisine gelen gayr-ı metluv vahiy yoluyla– açıklandığını ve bununla ilgili rivayetleri kabul etmeleri Kur'ân'ı rasyonalize etmelerinde onlara ciddi bir ayak bağı olacaktı. Bu sebeple gerek Mu'tezile gerekse son dönem akılcı hareket, Kur'ân'la baş başa kalıp onu kendi rasyonel tutumlarına göre yorumlayabilmek için özelde hadisi genelde ise 14 asırlık vahiy kültürünü ciddi bir eleştiriye tabi tutarlar. Çünkü onlara göre İslâm toplumunu hezimete taşıyan sebep bidat, hurafe ve israiliyyatla dolu geleneksel kültürdür. Bu bağlamda Muhammed Abduh, âlimlerin İslâm'ı bidat, hurafe ve israiliyyatla doldurduklarını ifade eder.²¹⁴⁶ Bu sebeple Müslümanların son asırdaki hezimetlerinden kurtulma konusunda muhtaç oldukları şey, geleneğe tabi olmak olarak ifade ettikleri taklitten kendilerini kurtarıp dini rasyonel ve entellektüel düzeyde yeniden düşünüp onunla yeni bir hayatı tesis etmektir.²¹⁴⁷

Bu bağlamda akılcılar özgün ve rasyonel bir düşünüş ve yaşayışın zıddı olarak gördükleri taklidi –ister hakkı ister batılı taklit olsun fark etmez– aynı kefeye koyarlar.²¹⁴⁸ Kendilerine hakka tabi olun denildiği zaman atalarının hurafelerini taklidi, hakka uymaya tercih edenleri azarlayan âyetleri,²¹⁴⁹ bağlamından kopararak hakkı taklit etmeye de hamlederler. Oysaki âyetlerde, onun mesnetsizliğini düşünmeden batılı taklit edenler levmedilmektedir. Çalışmamızın birinci bölümünde

²¹⁴³ Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsîre Ne Oldu”, *İslâmiyat*, c. VI, sy. IV, Ekim-Aralık, 2003, s. 96–97.

²¹⁴⁴ Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 19. ayrc. bkz. Kırbaçoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 130–131.

²¹⁴⁵ Özemre, a.g.e, s. 134.

²¹⁴⁶ Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüzi Amme*, Matâbiu'ş-Şa'b, Mısır, t.y., s. 138; a.g.m., Menâr, II, 18.

²¹⁴⁷ Abduh, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 38.

²¹⁴⁸ Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 38–40.

²¹⁴⁹ Bakara 2/170, Yûnus 10/78, Yûsuf 12/106, Enbiyâ 21/53, Şu'arâ 26/74, Mâide 5/104, Lokmân 31/70.

akıl-imân ilişkisini açıklarken ifade ettiğimiz gibi, Kur’ân yer ve gökteki sayısız delilleri, imân etmeleri için insanlara sunmuş ve onlardan Allah’ın varlığının delilleri üzerinde düşünüp imânın hakikatine ermelerini istemiştir. Yani “Aklım yatmıyor ama inanıyorum” anlayışı Kur’ân’ın ruhuna aykırıdır.²¹⁵⁰ Ancak bu durum bizi Kur’ân’daki her ifadenin rasyonel bir karaktere sahip olduğu sonucuna da götürmemelidir.²¹⁵¹ Yani imânın bir aklî boyutunun olduğunu söylemekle onun tamamen rasyonel olduğunu söylemek çok farklı şeylerdir. Onu salt rasyonel bir ürün olarak görmek, onu engin âleminden koparıp dar kalıplar içine hapsedmek olur. Hâlbuki imânın oluşumu ve korunması için işlek bir zekâyâ ve geliştirilmiş soyut bir düşünce yeteneğine ihtiyaç yoktur. Yani akli tatmin, imân etmede temel etken olmayıp pek çok etkenden biridir.²¹⁵² Hatta takliden imân etmiş birinin tasavvur, teakkül ve tefekkür etmemiş olmasına rağmen imânın konusuna şeksiz şüphesiz itikâdi olabilir. Bunun tam aksine tahkiki imâna ulaşmış bir kimseye de ciddi şüpheler arız olabilir. Bu sebeple sahih inancın taklidi caiz görülmüş,²¹⁵³ takliden inananın mü’min olduğu konusunda da adeta bir ittifak sağlanmıştır.²¹⁵⁴

Bu bağlamda Yüce Allah Hucûrât 14’de imân ettik diyen bedevilerin –imân henüz kalplerine girmediği için– teslim olduk demelerini ister. Ancak bu kişilerin kalplerinde imân unsurlarına muhalif inanç ve akidelere müdavemet duygusu bulunmadığı için, Allah’a ve resulüne itaate devam etmeleri durumunda –imânın hakikatine ermemiş olsalar da– amellerinin boşa gitmeyeceğini ifade eder. Görülüyor ki Kur’ân hakkı taklitle batılı taklidi aynı kefeye koymamıştır. Kur’ân’ın bu açılımı sosyal vakiya da daha uygundur. Çünkü toplumda insanlar farklı bilişsel ve aklî düzeylerde bulunurlar ve insanların çoğu da tahkik üzere bir imânî standardı elde etmelerini sağlayacak olan bir tefekkür sürecini kat edemezler. Bundan dolayı âyet; eğer bir insanın kalbinde imâna muhalif gizli düşünceler yok ise imânın hakikatine ermemiş olsa bile, zahirî ve taklidî bir teslimiyetin ve itaatın zayi olmayacağını ifade etmektedir.

²¹⁵⁰ Aydın, Mehmet, “Allah’ın Varlığına İnanmanın Aklîliği”, *İslâmi Araştırmalar*, 1–2, 1986, s. 18–19.

²¹⁵¹ Alper, Hülya, *İmânın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s. 176.

²¹⁵² Alper, a.g.e, s. 176–179.

²¹⁵³ Güneş, Abdülbaki, *Akılcı Hareket*, s. 324.

²¹⁵⁴ et-Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, V, 218.

Şurası bir gerçektir ki; akıl ve tefekkür imânın tahkike ulaşma sürecinde belli bir aralıkta belli bir fonksiyonu icra edebilir. Ama düşüncenin materyali tükendiğinde ya da düşünülmesi gereken fevka'l-akl olduğunda artık insan tahkik üzere teakkul ve tefekkürle o şeyin mahiyetini idrâk ederek ona imân edemez. Yani Kur'ân'da verilen düşünce materyalleri ve kâinata işaret edilmiş deliller üzerinde düşünerek insan Allah'ın varlığına ve birliğine Kur'ân'ın onun kelâmı olduğuna yakinen imân edebilir. Ancak müteşâbih bir üslupla verilen gaybî imân konularında artık tefekkür ve tahkik ile imândan çok, kendisine tahkikle imân edilmiş yaratıcının epistemolojik güvenilirliğine itimat ve istinat edilerek yapılmış farklı bir teslimiyet söz konusudur. Çünkü Kur'ân'da bahsedilen aklî aktivitenin misyon, değer, görev ve sınırını düşündüğümüzde, gayb, tefekkür üstü bir vasfa sahiptir ve bilinemezdir. Bu sebeple de müteşâbih bir üslupla anlatılmıştır. Varlığı, aklen test edilip ispat ya da reddedilip inkâr edilemez. Onun bilgisi kendisine yakinen imân ettiğimiz Yüce Allah'ın lahutî güvenilirliğiyle bilinebilir. İşte bu sınırdaki akli durdurmaya akılcılar makul alanın imâna layık olduğu düşüncesiyle imânın her unsurunu aklî hale getirmeye çalışmışlar, bu bağlamda da gaibi şahide kıyasla melek, cin, arş, kürsü, cennet, cehennem, hesap, mizan, haşr, ikap, mükâfat gibi ancak vahiyle bilinebilecek imân unsurlarını katı ve indirgemeci aklî yorumlara tabi tutmuşlardır. Bu bağlamda imân unsurlarının salt akılla bilinebileceğini iddia eden, bundan dolayı da taklidî imânı küfür, taklidî inananı kâfir, ahiretteki konumunu da orta yerde (yani ne cennette ne cehennemde 'el-menzile beyne'l-menzi'leyn') gören Mu'tezile'yle,²¹⁵⁵ geç dönem akılcıların taklit çekincesi benzer karakterlere sahip olup akılcılık ortak paydasının ürünüdür.

3) Sosyal Konjonktürü Önceleme

Akılcılar günlük hayata dogmanın üzerinde bir yer verirler. Pratiğin doğrulamadığı şeyi yanlışlarlar. Böylece gerçeği olgulara endekslerler. Bundan dolayı da varlığı bütünüyle değerlendirme imkânından uzaktırlar. Çünkü akılcılar hakikati, tabii ve bilimsel kanunlara ve sosyal ve tecrübî realitelere bağlarlar.²¹⁵⁶

²¹⁵⁵ Yakupoğlu, Kenan, "Mu'tezile'de Bilginin Kaynağı ve Değeri", *Marife*, yıl: 3, sy. 3, Konya (Kış), 2003, s. 323. ayrc. bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 255.

²¹⁵⁶ bb. bkz. Düzgün, a.g.m, s. 309.

Bu bağlamda akılcıların idealize ettikleri sosyal realite –akılcılığın İslâm düşüncesine giriş sebeplerinde ifade ettiğimiz üzere– evrensel bazda idealize ettikleri batının kültürel değerleridir.²¹⁵⁷ Sosyo-ekonomik bakımdan zirveyi yakalamış batı toplumunun tahkirkâr bir üslupla vahiy kültürüne ve İslâm medeniyetine yönelttikleri kültürel saldırılar, akılcı tefsir hareketinin Kur’ân’ın sosyal bağlamını batılı mantaliteye göre oluşturmalarına zemin hazırlamıştır.

Batının kültürel yapısını tecviz ve hatta idealize eden bu anlayış,²¹⁵⁸ vahyin egemen kıldığı asırlık anlamı imha edip yeni kültürel kodlarla onu tekrar inşa etmeyi amaçlar. Batı hayat tarzının bu denli İslâm düşüncesinde idealize edilmesi vahyin sosyal ve siyasal teamül, tatbik ve tesisinin tamamının son tahlilde artık gereksiz görülmesine ve –tıpkı batı akılcılığının dini psikolojik bir duygu olmaya mahkûm ettiği gibi– vahyin, etik ve içsel bir alana hapsedilmesine doğru bir yönelişi özendirilmektedir.²¹⁵⁹ Böylece vahyin dünyevî olana bir yön, varlık ve misyon atfetmesi şeklindeki din-dünya, akıl-vahiy ilişkisi dünyevî olana göre aklın vahiyden neticeler istinbat etmesi şeklinde tam tersine dönmüş ve Kur’ân adeta hakim olan sosyo-politik konjonktürü tasdik ve takdis malzemesine dönüştürülmüştür. Bu bağlamda vahyin nüzûlundan itibaren yaşanmasıyla oluşan kurumsal ve sosyal geçmişi, bir çatışma alanı olarak görülmüş ve hatta İmâm Eş’arî ve Şâfi’î’ye alternatif olarak Descartes gibi şahıslar ön plana çıkarılmıştır.²¹⁶⁰

Nübüvvet tarihinde iki aşırı sapma gözlemlenmektedir. Birisi; tahrif edilmiş Tevrat’ta Allah’ın Hz. Yakup’la güreş yapıp yenilmesini, Yahudilere misafir olup onlarla ava çıkmasını anlatan indirgemeci ve teşbîhçi sapma,²¹⁶¹ ikincisi ise bunun tam tersi olarak takdis amacıyla İsa’ya mitolojik bir konum atfeden aşırı agnostik Hıristiyanlık. Birincisi aşırı indirgemeci ve materyalist ikincisi ise aşırı yüceltici ve mistik bir yapı arz eder. Hakikat ise sırat-ı müstakim diye Kur’ân’ın tarif ettiği, iki sapmanın dışında (gayri’l-mağdûbi aleyhim vela’d-dâllîn)dir. Bu bağlamda son

²¹⁵⁷ Bkz. Kasım Emin, *Tahrîru’l-Mer’e*, Mısır, 1941, s. 12.

²¹⁵⁸ Şimşek, Said, *Çağdaş Tefsîr Problemleri*, s. 63.

²¹⁵⁹ el-Behiy, *İslâmî Düşünce Oryantalist Etki*, s. 8–9.

²¹⁶⁰ Polat, a.g. makale, s. 23.

²¹⁶¹ Bu anlayışı Kur’ân kendilerine cihat emri geldiğinde “Sen ve Rabbin git savaş biz burada oturup sonucu bekliyoruz” (Mâide 5/74) diyen Yahûdileri zemmederken vurgular. Peygamberlerini öldürmeleri de (Bakara 2/91) bu bağlamda değerlendirilebilir.

dönem akılcı tefsir hareketi kutsala saygısız tutumu dolayısıyla Yahudi karakterlidir.²¹⁶²

E) GEÇ DÖNEM AKILCILIĞIN KUR'ÂN TEFSİRİNDE KULLANDIĞI YAKLAŞIM BİÇİMLERİ

1) Tarihselci Yaklaşım

Modernizmin kurucu öznesi rasyonalizmdir.²¹⁶³ Vahyi kitlesel vicdandan kişisel vicdana indirgemesi ve dinin toplum içinde var olan somut yansımalarını sübjektif bir usulle soyutlaması, genelde vahyin özelde ise Kur'ân'ın tarihselliği söylemine zemin hazırladı.²¹⁶⁴ Aklın her türlü hakikate üstün tutulup, sosyal hayata hâkim kılınmasıyla, vahyin sosyal hayattan sürülüp tarihin dışına atılması yani tarihselcilik,²¹⁶⁵ aklın tarihin dışına ihraç ettiği vahyin boşluğunu doldurma isteğiyle kaim garip bir tanrılık istencidir.²¹⁶⁶ Kilisenin mitolojik din anlayışına karşı Rönesans'la geliştirilen akıl ve bilim felsefesi, kilisenin dolayısıyla da dinin tahtını akıl için fethederken, tarihselcilik teorisiyle dini ve onun hâkimiyetini ortaya çıkış tarihine hapsedmiş, akıldan ve yaşayan tarihten dine elini ve eteğini çekirmiştir. Böylesine muharref ve dikta bir dinin batının hayat sahnesinden çekilmesiyle teknolojik ilerlemenin paralel seyri, teknolojik terakkiye susamış ve geri kalmışlık psikozuyla bunalmış İslâm modernizmi için ideal bir formül olarak görülmüş, böylece bu günden başlayıp geçmişe doğru öz İslâmî kültür acımasızca eleştirilmiştir.²¹⁶⁷ Öyleki Kur'ân nüzûl tarihine defnedilmiştir. Tarihselcilik ise takdis edilerek mutlak ve evrensel bir statüyle aklî ve toplumsal konjonktürü alabildiğine idealize etti.²¹⁶⁸

Batıda tarihselcilikten hem Marks gibi din karşıtları hem de dindarlar istifade etmişlerdir. Dinsizler, tarihselcilikle dini tarihin dışına itmışler, buna karşın dindarlar da vahyi reddetmeden tarihselliği temellendirerek Hıristiyanlıktaki akıl ve bilim dışı

²¹⁶² Şimşek, Said, a.g.e, 215.

²¹⁶³ Adams Charles J., “Bir Filozof Olarak Fazlurrahmân”, çev. Bilal Kuşpınar-Ahmet T. Yüksel, *İslâmî Araştırmalar*, c. IV, sy. 4, Ankara, s. 72.

²¹⁶⁴ Kılınç, Fethi, “Tarihselcilik ve İslâm Dünyasındaki Yansımalarına Eleştirel Bir Bakış”, *Haksöz*, İstanbul, 1997, 75/24.

²¹⁶⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 362–363.

²¹⁶⁶ Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 309.

²¹⁶⁷ Güzel, Murat, Özeleştirisi; “Mağlupların Dili ve Ethosu”, *Tezkire*, sy. 18, 2000, s. 10.

²¹⁶⁸ Kotan, a.g.e, s. 310.

unsurları ayıklama imkânı bulmuşlardır.²¹⁶⁹ Bu bağlamda insanın zaman, mekân ve sosyal farklılaşma ile sürekli değişim içinde olduğunu söyleyen Herder (1744–1803) tarihselciliği kurmuştur.²¹⁷⁰ Öyleki bir metnin tarihsel olması demek mutlak ve çağlar ve coğrafyalar üstü olmaması yalnızca kendi dönemini bağlaması anlamına gelir.²¹⁷¹

Kur’ân’ın evrenselliğinin ilgası anlamına gelen tarihselcilik, kültürler arası etkileşimle²¹⁷² özellikle de oryantalizm ve modernizm talebinin etkin koordinasyonu ile Kur’ân için de ön görülmüştür. Batının beşerî karakterli muharref kutsal metinlerinin –onları ihdas eden insanların tarihsel olmalarından dolayı– tarihsel olması gayet mantıklı ve doğaldır. Tarihselciliğin ilahî sahipliğe sahip biricik kitap olan Kur’ân’a da aynı şekilde uygulanması, Kur’ân’ın da dünyevî, izafî ve beşerî bir metin derekesine indirilmesi anlamını taşır.²¹⁷³

Kur’ân’ın hükümlerini, indiği çağın meselelerinin yerel ve yöresel çözümleri olarak gören Fazlurrahmân,²¹⁷⁴ Kur’ânî hükümlerin değil, onlara mevcudiyet veren ilkelerin evrensel olduğunu söyler.²¹⁷⁵ Özellikle sosyo-politik ve hukukî âyetler, nüzûl ortamı dâhilinde analiz edilerek, bu cüzî hükümlerin küllilerine ulaşılmalı ve bu ahlâkî ve evrensel külliler ışığında çağımızın sorunları çözümlenmelidir.²¹⁷⁶ Kur’ân’ın, Hz. Peygamberin zihniyle, Allah’ın tarihe verdiği tarihsel bir cevap olduğunu söyleyen Fazlurrahmân,²¹⁷⁷ vahyin sınırlı bir zaman, sınırlı bir coğrafya ve sınırlı hükümlerle gelmesini onun yerelliğiyle ilgili görür.²¹⁷⁸ O Kur’ân’ın metin olarak tamamının tarihsel, fakat onun prensipleriyle evrensel olduğunu söyler. Kur’ân’ın sürekli değişim halinde olan hayatı kapsamı da, literal boyutuna bağlı kalınarak sağlanamaz.²¹⁷⁹ Dolayısıyla ilk prototip toplum olarak ifade ettiği sahâbe nesline inen hükümlerin, sürekli akış halinde olan toplumun ihtiyaçları çözmesi

²¹⁶⁹ Kotan, a.g.e, s. 292; Gökberk, a.g.e, s. 367; Rousseau, J.J., *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Selahaddin Eyyüboğlu, M.E.B. Yay., Ankara, 1997, s. 11 vd.

²¹⁷⁰ Collingwood, a.g.e, s. 126. J.G. Herder aynı zamanda Alman tarih ekolünün kurucusudur. Hampsen, a.g.e, 159.

²¹⁷¹ Doğan, Özlem, a.g.e, s. 140.

²¹⁷² Özsoy, Ömer, “Kur’ân ve Tarihselcilik Tartışmasında Gözden Kaçırılanlar”, *Tezkire*, 1997, s. 71.

²¹⁷³ Harb, Ali, *Nakdu'l-Hakika*, Beyrut, 1993, s. 63.

²¹⁷⁴ Fazlurrahmân, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1997, s. 53.

²¹⁷⁵ Fazlurrahmân, “Kur’ân’ı Yorumlama”, çev. Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5, 1987, s. 100–101.

²¹⁷⁶ Fazlurrahmân, *Kur’ân’ı Yorumlama*, s. 100.

²¹⁷⁷ Fazlurrahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 78.

²¹⁷⁸ Fazlurrahmân, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 187.

²¹⁷⁹ Fazlurrahmân a.e., 194–195.

imkânsız olduğu için, Kur'ân'daki fiili yasamanın evrensel olduğunu söylemenin imkânı yoktur.²¹⁸⁰

Fazlurrahmân vahyi adeta bir su birikintisinin içine düşmüş ve düştüğü yerden itibaren dalga dalga etkisi genişleyen bir taş olarak düşünür. Bu bağlamda her sonraki dalga bir önceki dalgadan büyüktür ve onu aşmıştır. İşte ona göre Kur'ân'da lafzı bulunmayan sünnetteki pek çok uygulamanın ve sünnete de makesi bulunmayan pek çok sahâbe tatbikatının ihtiva ettiği hakikat da budur. Fazlurrahmân'ın yaşayan sünnet dediği ve hadisten ayırdığı bu durum, sünnetin Kur'ân'ı, sahâbe uygulamasının sünneti, tabiin tatbikatının da sahâbe uygulamasının aştığı doğal, oluşkan, canlı sünnettir.²¹⁸¹ Vahyi –suya düşen taş gibi– düştüğü yerde bırakan ve dini alabildiğine beşerileştirerek vahyin yapılandırıcılık fonksiyonunu alaşağı eden bu teori, oryantalistlerin yaşayan gelenek kavramıyla neredeyse birebir örtüşür. Bu kavramın mucidi olan müsteşrik J. Schacht'ın görüşlerini Fazlurrahmân'ın nasıl sahiplendiği ise oldukça aşikârdır.²¹⁸² O, yaşayan sünnetin, –İmâm Şâfi'î gibi bilginlerin hadisi sünnetleştirmesiyle– yaşamını kaybettiğini söyler.²¹⁸³ Artık bu dönemden sonraki kültürün gramer ve hitabet süprütüleriyle geçirilmiş kutsal bir ahmaklık olduğunu söyler.²¹⁸⁴

Tarihselcilik konusundaki bir diğer isim Garaudy de Kur'ân metninin tarihsel, metnin ilkelerinin evrensel olduğu konusunda Fazlurrahmân'la aynı kulvardadır.²¹⁸⁵ Hatta o, ilkelerin değil, çağlar öncesinin hükümlerini ifade eden metnin toplumda tatbik edilmesini kültürel intihar olarak ifade eder.²¹⁸⁶ Öyleki ona göre Kur'ân, içinde canlı prensiplerin bulunduğu ölü bir metindir.²¹⁸⁷ Bu bağlamda Kur'ân dâhil her türlü metnin tarihsel olduğunu söyleyen Muhammed Arkoun da, Kur'ân'a hayat veren akli prensiplerin oluşturduğu “halk dini” kavramıyla,²¹⁸⁸ oryantalistlerin “yaşayan

²¹⁸⁰ Fazlurrahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç- M.Hayri Kırbaçoğlu, Ankara, 1990, s. 74 vd.

²¹⁸¹ Ünal, İsmail Hakkı, “Fazlurrahmân'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine”, *İsl. Arşt.*, c. IV, sy. 4, Ankara, 1990, s. 286.

²¹⁸² *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 22–24.

²¹⁸³ Fazlurrahmân a.e., s. 32.

²¹⁸⁴ Fazlurrahmân *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 17.

²¹⁸⁵ Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul, 1991, s. 67.

²¹⁸⁶ Garaudy, Roger, *Entegrizm, Kültürel İntihar*, çev. Kamil Bilgin, Pınar Yay., İstanbul, 1992, s. 101.

²¹⁸⁷ Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 64.

²¹⁸⁸ Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, s. 271.

gelenek” ve Fazlurrahmân’ın “yaşayan sünnet” teorilerini aynen tekrarlar. Vahyin bir noktaya kadar toplumu şekillendirdiğini ancak bir aşamadan sonra toplumun vahyi şekillendirdiğini ifade eden Ebû Zeyd de Kur’ân’ın tarihselliğini ve aklın ve toplumun yönlendirmelerine maruz kalmasının kaçınılmazlığını ifade ederek tarihselci bir tavır sergiler.²¹⁸⁹ Öyleki dinin makasının akıl, özgürlük ve adalet ilkelerinden ibaret olduğunu ifade eder.²¹⁹⁰

Akılcılar vahyin tarihselliğini ve vahyin hükümlerini belirleyen temel prensiplerin evrenselliğini ispatlayabilmek için bir makasid teorisi de geliştirmişlerdir. Bundan dolayı da “makasid” konusunda en derli toplu eseri ortaya koyan Şâtibî’ye büyük önem verirler. Oysaki Şâtibî’nin “Muvâfâkât fi Usûli’ş-Şerî’â” isimli eseri geleneksel içtihat faaliyetinin gaye, hikmet ve felsefesinin derli toplu bir analizidir. Tarihselcilerin iddia ettiklerinin aksine o ahkâmın ebedî, ezeli ve evrensel olduğunu savunur.²¹⁹¹ Asıl maksat ve maslahatın kulların emir ve yasaklara riayet etmesi olduğunu söyleyen Şâtibî,²¹⁹² tarihselcilerin tam tersine cüz’i hükümleri göz ardı ederek küllî prensip ve asıllara ulaşamayacağını ifade eder.²¹⁹³ Bu bağlamda tarihselcilerin ön plana çıkarttıkları Şâtibî gerçek Şâtibî olmayıp yeni bir Şâtibî profili ya da restorasyonudur.²¹⁹⁴ Şurası bir gerçektir ki; din ister cüz’i ister küllî olsun her hükmü ve unsuruyla insan fitratına hitap eder ve onunla uyumludur. Öyleki Yüce Allah İslâm’ın insanların üzerine kaim olmak zorunda oldukları fitrat olduğunu yani dinin fitrat (fitratın da din) olduğunu söyler.²¹⁹⁵ Bu bağlamda hem malın, canın, aklın, dinin, neslin ve ırzın korunması gibi küllî prensipler, hem de bu prensiplere ilişkin cüz’i hükümler fitrata hitap eden dinin hükümleri olup fitrî ve evrensel bir mahiyete sahiptir. Yani bir küllî prensibin ifası için Allah’ın seçtiği cüz’i hüküm, alternatif olduğu zannedilen diğer cüz’iler içinde fitrata en muvafık olmak gibi bir mahiyet arz eder. Öyleki seçilen cüz’i hükümle küllî prensibin evrensel ve en ideal ifa biçimi arasında ontolojik bir rabitanın olduğunu söylersek ileri gitmiş sayılmayız. Örneğin malın korunması ilkesinin ihlaline Kur’ân’ın getirdiği el kesme

²¹⁸⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, en-Nass, *es-Sulta el-Hakika*, el-Merkezu’s-Sekâfi’l-Arabî, I. Baskı, Beyrut, 1995, s. 33.

²¹⁹⁰ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, “Şerî’atın Temel Küllî Maksatları”, çev. Mustafa Ünver, *İsl. Arşt. Der.*, Bahar Dönemi, 1995, s. 139.

²¹⁹¹ Şâtibî, *Muvâfakât*, II, 36, Dâru’l-Ma’rife Baskısı, Beyrut, 1997.

²¹⁹² A.g.m., a.g.e, II, 284, II, 325.

²¹⁹³ A.g.m., a.g.e, III, 5.

²¹⁹⁴ Kotan, Şevket, a.g.e, s. 269.

²¹⁹⁵ Rûm 30/30.

cezası –ister sanal ortamda heackerlik yoluyla olsun isterse klasik çalma biçimleri olsun– çalma profilindeki izinsiz el ile gasp etme arzu ve bilincinin biricik frenleyicisidir. Hem hırsızın aynı cürm için ikinci teşebbüsü hem de aynı suçu işlemeyi hayal edip arzulayanların engellenmesi yani malın korunması prensibi ancak “el kesme”yi ifade eden cüz’i hükmün gereğince tatbik edilmesiyle gerçekleşir. Bu fitrî zecrin yerine konulan alternatif bütün ceza şekil ve usûllerinin, suçluyu nasıl suça cesaretlendirdiği ve suçu engellemediği gün gibi aşikârdır. Canın korunması ilkesinin ihlali olan cinayet suçuna getirilen kısas, aklın korunma ilkesinin ihlallerinden olan müskirâtın icrasına karşın getirilen celde, ırzın ve neslin korunmasının ihlaline getirilen recm (ya da celde) cezası da aynı şekilde fitrî zecrin biricik ifa yollarıdır. Dolayısıyla Kur’ân, küllî prensipleri salt soyut ve muallâk bir şekilde bırakmamış küllîler kadar önemli olan cüz’i tatbikatları da aynı zamanda ifade etmiştir. Bu cüz’ileri tarihsel ilan ettiğimiz zaman –zaten bütün dinlerin de aynı küllî prensipleri hedeflediğini düşündüğümüzde– İslâmı diğer dinlerle eşitlemiş oluruz. Yani her dinde, dinin korunması ilkesi farklı cüz’i ve icra biçimleriyle vardır. Oysaki Kur’ân dinin korunmasını namaz, oruç, hac ve zekât gibi cüz’i hüküm konumunda olan ibadetlere bağlamıştır. Bu bağlamda dinin korunması küllisi ancak söz konusu ibadet cüz’ileriyle ifa edilebilir. Bundan dolayı da Şâtibî bu tür cüz’i hükümleri olmazsa olmazlardan (zaruriyyattan) sayar.²¹⁹⁶

Küllî prensipleri ön plana çıkararak bunların uygulanış biçimlerini muallâkta bırakan akılcılar, zekâtın amacın infakın kamusal alana çıkması olduğunu söyleyerek, devlete verilen vergilerin zekât olduğunu,²¹⁹⁷ tefecilik şeklinde olan cahilî riba anlayışının bugünkü banka faizlerini içermediğini, bu sebeple de banka faizlerinin ekonomik ilerlemenin meşru bir sonucu olduğunu,²¹⁹⁸ namazın asıl amacının tanrı fikrinin canlı tutulması olduğu bu sebeple de kıyamsız, rükûsuz ve secdesiz de namaz olabileceğini, hatta orta namazın (salât-ı vustânın) korunulmasının emredilmesi sebebiyle tek vakit namazın bile yeterli olduğunu söylemişlerdir.²¹⁹⁹

Tarihin içinde tarihle akıp tarihe maruz kalan her şey tarihseldir. Bu sebeple tarihin bir parçası olan insan ve onun zihne ve akla dayalı çözüm ve saptamaları da

²¹⁹⁶ Şâtibî, *Muvâfakât*, II, 7.

²¹⁹⁷ Fazlurrahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 317; Baljon, a.g.e, s. 102–103.

²¹⁹⁸ Fazlurrahmân, *İslâm*, s. 369.

²¹⁹⁹ Baljon, a.g.e, s. 101–102.

tarihseldir. Tarihin tahakkümüne bu denli maruz kalan insanın tarihselliğini göz ardı eden tarihselciler, insanı ve aklı, tarihe ilişkin bütün tutukluluklarından kurtularak nesnel bir mesafeyle analiz yapabilecek bir süper özne olarak görür.²²⁰⁰

Böylece bir metnin nesnel anlamının hiçbir ön yargıya maruz kalmadan anlaşılabilirliğini iddia eden tarihselciler, okuyucunun Kur'ân'la arasına nesnel bir mesafe koyarak onu objektif olarak anlayabileceğini savunurlar.²²⁰¹ Bu nesnel anlam ise bir konuyla ilgili nasların toplamından elde edilen tümel karakterdeki bir veridir. Kur'ân'ı tarihi bir duruma verilmiş tarihsel bir cevap metni olarak gören tarihselciler bu cevap metninin analizinden sonra bu metne hayat veren küllî ilkeleri yakalayabileceklerini iddia ederler.²²⁰² Kur'ân'ı, anlaşılmayı bekleyen sıradan bir materyal haline getiren tarihselcilik, vahyin yerine aklı koymasından dolayı rasyonalist, aklın vahyi anlaması bakımından kartezyenist ve empirik ilkelere dayanmasından dolayı da pozitivisttir. Aklın, bütün bağlarından kurtularak nüzûl dönemine kendisini ışınlayıp,²²⁰³ hem nüzûl bağlamını hem de vahyi etüt edip nesnel sonuçlara ulaşabileceği fikrini savunan kartezyen teori, epistemolojik nesneye dönüştürdüğü Kur'ân'ı anlama konusunda mü'min olan ve olmayan ayrımı yapmaz.²²⁰⁴ Oysaki Kur'ân imânlı bir okuyuşla imânsız bir okuyuşun vahyi anlama ve ondan istifade etmesinin arasında uçurumlar olduğunu açıkça ifade eder.²²⁰⁵ Dolayısıyla insan sonsuz değişkenlik ve farklılaşmaların şekillendirdiği tarihin içinde tarihseldir.²²⁰⁶ Bu sebeple de insan belli oranlarda tarihi belirleyen belli oranlarda da tarih tarafından belirlenendir.²²⁰⁷ Bu sebeple vahyi tarihsel ilan eden tarihselciliğin önce kendi tarihselliğini fark etmesi gerekir.²²⁰⁸

Nüzûl ortamıyla eş zamanlı varoluşsal bir ilişkiye göre inen vahyin, sadece bir durum tespiti olduğunu söyleyen tarihselciler,²²⁰⁹ Kur'ân'ın, doğası gereği söylenir söylenmez tarihe karışan bir söz olduğunu dolayısıyla da tamamen tarihselliğini iddia

²²⁰⁰ Kotan, a.g.e, s. 202–204.

²²⁰¹ Aktay, Yasin, “Objektivist ve Relativist İfadeler Arasında Kur'ân'ı Anlama Sorunu”, *II. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 53.

²²⁰² Fazlurrahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 74.

²²⁰³ Kotan, a.g.e, s. 200–204.

²²⁰⁴ Kotan, a.g.e, 208.

²²⁰⁵ Bkz. Tevbe 9/124–125, İsrâ 17/82. ayrc. bkz. Bakara 2/171, Enfâl 8/29.

²²⁰⁶ Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Şafak Ural, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 76.

²²⁰⁷ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, (IV. Baskı), 1999, s. 84.

²²⁰⁸ Binder, *Liberal İslâm*, s. 476.

²²⁰⁹ Bkz. Kılıç, Sadık, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmi Araştırmalar*, c. IX, sy. 2, 1996, s. 106–108.

ederler.²²¹⁰ Dolayısıyla Kur'ân'ın metinleşmiş bir söz olduğunu söyleyen tarihselciler Kur'ân'ın tasarlanmış bir metin olduğunu ifade eden yani nüzûl ortamından önce Kur'ân'ın levh-i mahfûzda –ve dolayısıyla Allah'ın ilminde kadim olarak– bulunduğunu ifade eden âyetlerle de²²¹¹ daha ilk celsede bir çatışma alanı oluştururlar. Şu an elimizdeki Kur'ân'ın nüzûl sürecinden önce bir metin olarak levh-i mahfûzda ve kelâm-ı nefsi olarak Allah'ın ilminde kadim bir şekilde mevcut olduğunu kabul etmezler. Hatta –zahiren tarihselciliği temellendiriyor gibi görünmesine rağmen– çoğu tarihselci Kur'ân'da mensuh âyetlerin olduğunu da kabul etmez.²²¹² Çünkü hükmü mensuh olmasına rağmen bir âyetin Kur'ân metni içinde yer alması, hıfz-u himayesi konusunda lahutî teminatın söz konusu olduğu Kur'ân'ın levh-i mahfûzdaki korunmuşluğuyla dünyevî sahadaki mevcudiyet keyfiyetinin ayniyetine en büyük delildir. Elimizdeki Kur'ân'ın levh-i mahfûzdaki Kur'ân'la aynı olması ise kıyamete kadarki bütün tarihsellikleri hesaplayarak vahyi tesis eden takdiri ilahî ile ilgilidir.²²¹³

Netice itibariyle, carî gerçekliği tasdik ve takdis eden tarihselcilik,²²¹⁴ muharref dinî metinlerin rasyonalizasyonu için bir anlam ifade edebilir. Ancak bu metodu ilahî sahihliğe sahip tek kitap olan Kur'ân'a uygulamak, kanser tedavisinde kullanılan ilacı sağlıklı insana içirmek gibidir. Yan etkileri itibariyle de Kur'ân için çok incitici neticelerin meydana gelmesine neden olmuştur. Örneğin; Kur'ân'ın mesajını Mekkî ve Medenî diye ikiye ayıran Mahmut Taha, batı hukukunun medeni mesajı aşğını onun için de bugün sadece Mekkî âyetlerin ihtiva ettiği mesajı yaşayıp Medenî âyetlerin hukukî mesajını batı hukukuna havale etmek gerektiğini söyler.²²¹⁵ Öyleki tarihselcilik; Kur'ân'ın, onda bahsedilen “ed-din”in kendisi olmadığını sadece onun bir zaman, bir mekân ve bir toplumdaki bir tecellisi olduğunu söyler. ed-Din ise bu tecellinin evrensel ilkeleridir. Dolayısıyla da insanları Kur'ân'a davet etmek onları

²²¹⁰ Aybakan, Bilal, “Kur'ân (Vahiy) Monolog mudur Diyalog mudur?” *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, III, Ensar Neşr., İstanbul, 2002, s. 291.

²²¹¹ Bürûc 85/21–22, Vâkı'a 56/77–78.

²²¹² Gezgin, Ali Galip, “Kur'ân'da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Arşt.*, c. XIV, sy. 1, yıl: 2001, s. 64; Kavak, Özgür, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmet Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *Divan*, sy. 14, 2003/1, s. 148; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlahî Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyat, I. Baskı, Ankara, 2001, s. 151.

²²¹³ Kotan, a.g.e, s. 350.

²²¹⁴ Kotan, a.g.e, s. 396, 210–211.

²²¹⁵ Canatan, Kadir, “Gelenek Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)”, *Bilgi ve Hikmet*, Kış, 1995, sy. IX, s. 37.

İslâm'a değil, Araplaşmaya davet etmek anlamını taşır.²²¹⁶ Oysaki Kur'ân'ın, ilmi mazi (geçmiş), muzari (anı) ve müstakbeli bi'l-etem ihata eden Allah'tan sadır olmasının, onun çağlar ve coğrafyalar üstü evrenselliğine delaleti onun belirli bir zaman, mekân ve toplumda tecelli etmesinin oluşturduğu sözde tarihsellik riskinden kıyaslanamayacak kadar fazladır. Çünkü vahiy insanın zaman ve mekânla değişmeyen konumuna yani fitratına hitap eder. İnsan ise –tarihin hangi kesitinde yaşarsa yaşasın– insandır. Vahiy de vahiydir. Bu sebeple vahiy, insana ontolojik anlamını telkin eden bir değer kaynağıdır. Dolayısıyla da özelde insanın genelde ise tarihin kimliğine bir yön, misyon ve konum atfeder. Din, hayata ve reel vakıtlara göre tecelli eden bir şey değildir. Aksine tecellileriyle hayatı kendi prensiplerine göre tanzim ve tesis eden bir kurucu öznedir. Bu sebeple de tarihin içine müdahil olarak inmesine rağmen tarih üstüdür.

2) Antropolojik Yaklaşım

Tarihselcilik, vahyin hayat içindeki bütünsel anlam ve hâkimiyetini farklı dozajlarda imha etmiştir. Özellikle dinin hayatı yönlendirme ve yönetme fonksiyonunu, cari akılcılığa devrettiren ve mevcut statükoyu tasdikler mahiyette vahyi rasyonalize eden tarihselcilik, daha ilk kertede Fazlurrahmân, Mahmut Taha vb.'nde olduğu gibi ahlâkî ve itikâdî âyetlerin evrensel karakterine rağmen hukukla ilgili âyetlerin, indiği döneme ait olduğu sonucunu doğurmuştur. Daha sonraları Muhammed Arkoun, Abdullah Laroui, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebû Zeyd vb.'nde olduğu gibi ahlâkî ve itikâdî âyetleri de dâhil Kur'ân'ın tamamının indiği çağın zihniyetine hitap ettiği ve vahye içeriğini ve şeklini veren unsurun muhatap kitlenin konumu olduğu görüşü ortaya atılarak vahiy, tamamen antropolojik bir sürecin nezih bir hâsılası olarak düşünülmüştür.

Vahiy tamamen antropolojik bir süreçten ibaret gören Muhammed Arkoun,²²¹⁷ son tahlilde vahyin Allah kelâmı olmadığını, Kur'ân'ın kelâmullah olduğu tezinin Müslümanların uydurduğu tarihi bir hurafe olduğunu söyler.²²¹⁸ ed-Din'in Kur'ân'dan farklı bir şey olduğunu, Kur'ân'ın anlaşılmasının ed-Din'in anlaşılması

²²¹⁶ Özsoy, Ömer, *Kur'ân Hitabının Tarihselliği*, s. 139.

²²¹⁷ Polat, Fethi Ahmet, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar, Arkoun Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife Der.*, yıl: 1, sy. II, s. 11–12.

²²¹⁸ Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, s. 163–164; Görgün, Tahsin, *İlahî Sözün Gücü*, s. 180.

anlamını taşımadığını söyleyen Arkoun²²¹⁹ Müslüman dünyanın önündeki en büyük engelin mitoloji olarak ifade ettiği Kur'ân olduğunu söyler.²²²⁰ Öyleki o, ilk dönemlerdeki okuyuş zenginliğinin Hz. Osman dönemindeki cebrî müdahaleyle tek okumaya indirilerek, Kur'ân'ın demir kafeslere hapsedildiğini iddia eder.²²²¹

Hayat tarzı olarak da akılcı eğilimlere sahip “sol” anlayışın İslâm dünyasındaki temsilcisi olan Hasan Hanefî,²²²² aklın sesini doğanın sesi diye tarif ederek,²²²³ pozitivist ve Marksist bir metodoloji ortaya koymuştur.²²²⁴ Öyleki o, felsefenin vahye muhtaç olmadığını ifade eder.²²²⁵ O, Kur'ân'da geçen vahiy, Allah, İslâm, din, şeriat vb. kavramların içini boşaltarak istediği şekilde doldurmuş ve vahyi akla indirgemıştır.²²²⁶ Hanefî, vahiy olayında akla ve antropolojik oluşuma o denli rol biçer ki Kur'ân'ın Allah için söylenmiş beşer sözü olduğunu ifade eder.²²²⁷ Ona göre vahyi indiren beşerî gerçekliklerin yani realitenin ta kendisidir.²²²⁸ Öyleki o vahyi, metnin gerçeğe inişi değil, gerçeğin metne çıkışı olarak görür.²²²⁹

Bu bağlamda Hanefî, Kur'ân'da Allah'a izafe edilmiş bütün sıfatların insana ait karakterler ve pozitif hayat tarafından formüle edilmiş arzular ve önermeler olduğunu söyler. Bu sıfatlar, insanın kendinde olmasını arzu ettiği bundan dolayı da Allah'a izafe ettiği sıfatlardır ve bunlar insan yaratımıdır. Bu sebeple de Kur'ân Allah üzerine söylenmiş insan sözüdür.²²³⁰ Öyleki her asırda değişen insan zihni yeni bir tanrı tiplemesi oluşturur.²²³¹ Bugünkü tarihselliğin tanrısı ise toprak, halk, demokrasi ve hürriyettir.²²³²

²²¹⁹ Görgün, a.g.e, s. 178.

²²²⁰ Görgün, a.g.e, s. 178–180.

²²²¹ Arkoun, Muhammed, *el-Fikru'l-Arabiyy*, trc. Adil Havva, Menşûra tu Uveydât, III. Baskı, Beyrut, 1985, s. 30.

²²²² Hanefî, Hasan, *et-Turas ve't-Tecdid*, Beyrut, 1981, s. 12; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, “İslâmi Sol-Genel Bir Bakış”, *İslâmiyat*, c. V, sy. II, Nisan-Haziran, 2002, s. 21.

²²²³ Hanefî, Hasan, Aydınlanmacı İslâm, *İslâmiyat*, c. V, sy. II, 2002, s. 40.

²²²⁴ Polat, a.g. m, s. 19.

²²²⁵ Hanefî, Hasan, “Teoloji mi Antropoloji mi?” çev. M. Said Yazıcıoğlu, *A.Ü.İ.F. Der.*, sy. 23, 1976, s. 551.

²²²⁶ Güler, İlhami, “Hasan Hanefî ve İslâmi Sol”, *İslâmiyat*, c. V, sy. 2, 2002, s. 158.

²²²⁷ Hanefî, a.g.m, s. 551.

²²²⁸ Hanefî, a.g.m, s. 525.

²²²⁹ Hanefî, a.g.m, s. 518–519.

²²³⁰ A.g.m., a.g. m, s. 511. Öyleki Hanefî sebab-i nüzûlun âyetlerin sebab-i vücûdu olduğunu söyler. Hanefî, *et-Turas*, 48.

²²³¹ A.g.m., a.g. m, s. 512.

²²³² A.g.m., a.g. m, s. 529.

Hanefî'nin bu anlayışı tanrıyı insan zihninin bir yansıması sayan Fewerbach'ın görüşleriyle tıpa tıp benzerlik arz eder.²²³³ Adeta kendi tasavvurlarına tanrı diyen insanın kendi kendisine taptığını ima eden ve dini ontolojik değil, antropolojik bir ihtiyaç olarak gören bu anlayış, tanrının, insanın korku ve ihtiyaçlarının bir ürünü olduğunu, bu korku ve ihtiyaçların giderilmesiyle insanın, bu afyonik duygudan kurtulacağını iddia eden Karl Marks'ın ideolojisiyle ciddi benzerlikler arz eder.²²³⁴ Oysaki ilk peygamberden itibaren temel inanç ilkelerinin ve Allah'ın sıfatlarının hiç değişmemiş olması bu iddianın asılsızlığını ortaya koymaktadır.²²³⁵

Ebû Zeyd ise Kur'ân'ın peygambere inişiyle birlikte tenzilden te'vîle dönüştüğünü, Hz. Peygamberin Kur'ân'ı beyan edici sözlerinin de bu yorumun ilk merhalesi olduğunu ifade eder. Peygamberin yorumunu Kur'ân'ın öz delaleti kabul etmek, peygambere tanrısal bir heybet ve akıl atfedip beşerî karakterini yok etmek demektir.²²³⁶ Hz. Peygamberin Kur'ân'ı anlama ve beyan fonksiyonunu tamamen beşerî ve rasyonel bir faaliyet olarak gösteren bu anlayış, peygamberin kendi nev-i şahsına münhasır ismet, fetanet, sıdk ve emanet vasıflarıyla tebliğ, ta'lim, tezkiye, tebyin ve davet görevlerini vahyin murakabe ve denetiminde yaptığını göz ardı etmektedir. Bu gerçeğe ilişkin sayısız Kur'ânî referans söz konusudur.

Aslında tarihselcilikle ilgili başlıkta inceleyebilecek olmamıza rağmen antropolojik yaklaşımı müstakil bir başlıkta ele almamızın sebebi, hukukî ahkâma öncelikle isnat edilen tarihselcilik anlayışının, antropolojik yaklaşımla neredeyse dini insan üretimi beşerî bir vakıya indirgeyip vahyi bir beşer sözü olarak görmesidir. Öyleki antropolojik yaklaşım tarihselci yaklaşımın en uç ve sivri sonucudur.

3) Hermenötik Yaklaşım

Vahyin ilahî boyutunu devre dışı bırakmanın iki yolu vardır. Ya vahiy, onu tebliğ eden peygamberin sözü sayılır ya da vahiy Allah kelâmı kabul edilmesine rağmen onu, lafzı aşacak bir okumaya tabi tutup, vahyin dediğinin üstünde demediği

²²³³ Aktay, Yasin, "Anlama Vahiy ve Tarih, Vahyi Yorumlama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelemesi", *Tezkire*, sy. V, 1993, s. 34; Reçber, "Realizm Din ve Dünyevileşme", s. 29.

²²³⁴ Aktay, a.g. m, s. 35.

²²³⁵ Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 261–262.

²²³⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, Kahire, 1992, s. 94. Ebû Zeyd de aynı şekilde vahyi sosyal olayların oluşturduğunu iddia eder. bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-Nass*, Mısır, 1990, s. 28–29.

ondan istinbat edilir.²²³⁷ İnsanı metne egemen kılan bu yaklaşım,²²³⁸ akli vahye, insanı Tanrı'ya ve felsefeyi dine üstün kılma eğilimi taşıyan bir anlayıştır.

Akla ve bilime muhalif irrasyonel ve mitolojik dinî metinlerin ardında, rasyonel anlamların olduğunu varsayarak bu metinleri akla ve bilime uyumlu hale getirmeye dayalı okuma biçimi olan hermenötik,²²³⁹ tarihî geçmişi itibariyle yarı insan yarı tanrı olan Hermes'in bir etkinliğidir.²²⁴⁰ O, bu etkinlikle sözü, tanrısal seviyeden insani seviyeye çeker.²²⁴¹ Gadamer bu yönü itibariyle hermenötiği öteki dünyaya ait bir anlamın bu dünyaya indirilmesi olarak tanımlar.²²⁴² Hayatı vahye göre değil, vahyi hayata göre anlamlandırmayı amaçlayan hermenötik, kutsal metni reel ve rasyonel bağlama uygun olarak güncellemeye çalışır. Hermenötiğin tatbik edildiği Hıristiyan dinî metinlerinin beşer ürünü ve Hıristiyan teolojide vahyin İsa, kutsal metinlerin ise havariler tarafından İsa'nın yorumlanması olduğunu düşündüğümüzde,²²⁴³ son tahlilde hermenötiğin insanî olanı anlama çalışması olduğunu söyleyebiliriz. Kutsal metnin insan ve akıl lehine açıklanması demek olan hermenötik,²²⁴⁴ bir eseri, müessirinden daha iyi anlayabileceği iddiasını taşır.²²⁴⁵ Anladığının ise evrensel olduğunu savunur.²²⁴⁶

Müessirin eserini oluşturduğu sosyo-kültürel enlem ve boylamı detayıyla tahlil ederek eserle müessir arasındaki psikolojiyi deşifre etmeye çalışan bu anlayış,²²⁴⁷ beşerî metinlerle ilgili bir anlama faaliyeti iken, Protestan ilahiyatçı ve Yunan felsefe tarihçisi olan Schleiermacher,(1768–1864) hermenötiği, Hıristiyanlığın dinî metinlerinin tefsir usûlü olarak olgunlaştırmış²²⁴⁸ ve onun takipçileri olan Herder, Heyne ve Wolf, hermenötiği, metafiziğin anlaşılmasına kadar taşımışlardır.²²⁴⁹

²²³⁷ Kotan, a.g.e, s. 166.

²²³⁸ Japp Uwe, *Hermeneutik Filoloji ve Edebiyat*, Ankara, 1985, s. 246.

²²³⁹ Kotan, a.g.e, s. 132.

²²⁴⁰ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul, 1998, s. 12.

²²⁴¹ Gadamer, H.G., “Hermeneutik” Doğan Özlem, *Hermenötik Üzerine Yazular*, Ankara, 1995, s. 11; Özcan, a.g.e, s. 9 vd.

²²⁴² Gadamer, a.g.e, s. 11.

²²⁴³ Michel Thomas, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Orhan Basımevi, İstanbul, 1992, s. 17 vd.

²²⁴⁴ Gadamer, a.g.e, s. 11.

²²⁴⁵ Birand, Kamran, “Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama”, *Kamran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yay., İstanbul, 1998, s. 43–53.

²²⁴⁶ Habermas Jürgen, “Hermeneutiğin Evrensellik Talebi”, *Hermenötik ve Hümaniter Disiplinler*, trc. ve drl. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, s. 231.

²²⁴⁷ West David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1998, s. 122.

²²⁴⁸ Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik v Din Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 100.

²²⁴⁹ A.g.m., a.g.e, s. 101.

Aydınlanma ile birlikte artık akılcı ve tenkitçi bir tefsir metodu ve bilime dayalı bir teoloji ortaya koymak ihtiyacının dinamizm kazanması,²²⁵⁰ kutsal metinlerden reel konjonktürü tasdikleyici te'villerin istinbatını zorunlu kılmıştır. Modernizm taleplerinin zirveye ulaştığı İslâm düşüncesinde 20. yy.dan itibaren hermenötik, Kur'ân'ın anlaşılmasında esaslı bir kriter olarak kabul edildi.²²⁵¹

Konumunu metne tahkim eden hermenötik okuyucu, müessirin yerine kendisini koyarak eserini ondan daha iyi anlama iddiasındadır.²²⁵² Hermenötiği Kur'ân'ı anlamada bir metot olarak uygun gördüğümüzde, doğal olarak kendimizi Allah'ın yerine koyma ve onun metni oluştururken taşıdığı ilâhî niyeti deşifre etme iddiası taşıma gibi bir durum da kaçınılmaz olacaktır. Akılcıların vahyin literal görünümünü, onun ardiyesindeki küllî kaidelerin tarihsel tecellisi olarak kabul ettiklerini düşündüğümüzde, Kur'ân, bu küllî prensiplere göre Allah'ın yaptığı içtihatların mecmuası gibi addedilmiş olur. Vahyin arka planında var olduğu iddia edilen prensiplere göre insanın, vahyin ilk lafzî boyutunu aşacak anlamları istinbatı ise beşerî içtihadın ilahî içtihadı nakzetmesi gibi daha ağır bir töhmeti beraberinde getirecektir. Bu bağlamda ilahî sahihliğe sahip tek kitap olan Kur'ân'ı, hermenötik ya da tarihselci okumaya tabi tutmak, onu peygambere verilmiş potansiyelin sosyal bir açılımı ya da nüzûl bağlamının icad ettiği antropolojik bir metin olarak telakki etmeyle mümkündür. Bu bağlamda Kur'ân'ın tamamı hermenötik bir okumaya tabi tutulduğunda, namazın farziyetine gerekçe olan küllî prensibin insanları kötülükten alıkoyma olduğu ve bu ilkenin namazın dışında da bir vasıtayla ifâ edilebileceği gibi bir anlamın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Dolayısıyla diyebiliriz ki; beşerî olanı anlama iddiası taşıyan hermenötiğin batının beşerî karakterli dinî metinleri karşısında belirli bir misyonu icra etmesi mümkün olabilir. Ancak bu gerçeğe rağmen hermenötiği, Kur'ân'a uygulamak ya Kur'ân'ı beşer ürünü diğer dinî metinlere eşitleyip onun da beşerî bir vakıanın ürünü olduğunu kabul etmek demektir ya da vahyin mücmel ve muhtasar yapısından onun lafzî görünümüne muhalif anlamları çıkarmayla billurlaşmış garip bir peygamberlik istencini ima etmektir. Üstelik bir mü'minin, vahyi hermenötik usûlle anlamak için

²²⁵⁰ Paçacı, Mehmet, "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", *İslâmi Arşt.*, c. IX, sy. II, 1996, s. 119–120.

²²⁵¹ Aktay, Yasin, "Objektivist ve Relativist İfadeler Arasında Kur'ân'ı Okuma Sorunu", s. 53.

²²⁵² Yavuz, Hilmi, *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yay., İstanbul, 1987, s. 44.

kendisini Allah'ın yerine koyma küstahlığı da tasavvur edilemez. Bir mü'minin hermenötik metodla kendisini Kur'ân metninin mucidinin yerine koyarak anlayabilmesi için Kur'ân'la arasına –tıpkı oryantalistlerin talep ettiği gibi– nesnel bir mesafe koyması yani imânından sıyrılarak onu analiz etmesi gerekir. Bu durum ise mü'min için objektifleşmeyi değil, yabancılaşmayı ya da imânsızlaşmayı ifade eder.

Oysaki Kur'ân salt teorik bir zihnî anlama sürecine hapsedilemeyecek enginlikte fiili bir metindir. Onun anlaşılmasında onun önerdiği bir imânî ve İslâmî yaşantı önemli bir rol oynar. Yani o emreder, okuyucu uygular. Böylece vahiy muhatabının yaşamında kendisine ait bir anlamı inşa eder. Aslında bu anlama okuyucusunun zihnini ve derunî psikolojisini imar eder. Bu yaşamın rehberliğinde Kur'ân'ı okuyan imânî ve itaatkâr okuyucu ise hiçbir anlama zorluğu çekmez. Eğer okuyucu Kur'ân'la arasındaki imân ve itaate dayalı bu ilişkiyi parçalar ise bu andan itibaren ilişki okuyucunun kendisini Kur'ân'a tasdik ve takdis ettirdiği bir monologa dönüşür. Bundan sonra Kur'ân bir kenara çekilir ve onun hakkındaki ideoloji ve yaklaşım kendi içinde devinir durur. Bu bağlamda Kur'ân'la okuyucu arasındaki ilişkinin sağlam bir imân ve itaat ilişkisi üzerine tesis edilmiş olması, okuyucunun rasyonel ve hermenötik anlamda vahye müdahil olma olanaklarının tamamını sıfırlamıştır.

Bundan dolayı da aşkın olandan gelen ve insanın benliğinin derinliklerinde onun bütünsel kimliğine hitap eden vahiy,²²⁵³ rasyonel ve felsefî kaynaklı yorum biçimleriyle ele alınamayacak derecede müstesna bir yapıya sahiptir.²²⁵⁴ Onun kendi kendini tefsir eden muhkemi, mücmelini beyan eden bir peygamberi vardır. O, ilahî irşadıyla hem kendisini anlayacak aklın sınırını, konumunu, misyonunu ve fonksiyonlarını hem de kendisinin anlaşılmasının keyfiyetini tanımlamıştır. Bu sebeple tarihselcilik, hermenötik, antropolojik yaklaşım ve sembolizm gibi vahyin habitatının dışında neşv-ü nema bulmuş rasyonel nitelikli bütün yorum ve anlama usûlleri, Allah'ın varlığını, vahyin ve dinin temellerini, insanın psikolojik dünyasında arama çabasının bir sonucudur.

²²⁵³ Öçal, Şamil, “Kelâmullah'ın Çift Doğası, Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsi”, *İslâmiyat*, c. II, sy. 1, 1999, s. 84.

²²⁵⁴ Tatar, Burhaneddin, “Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fak., Kur'ân ve Dil (Dilbilim ve Hermenötik) Sempozyumu*, s. 502.

4) Sembolizm

Akılıcuların imânı salt rasyonel düşüncede makes bulmuş, salt makul bir olgu olarak düşünmeleri, onların neredeyse beş duyunun üzerinde kalan her şeyi aklı yorumlara tabi tutmaları sonucunu doğurmuştur.²²⁵⁵ Öyleki pratik, pozitif ve rasyonel yorumla kavranabilir ve akledilebilir hale geldikten sonra ancak aklın vahye imânının mümkün olduğu bile söylenmiştir.²²⁵⁶ Bu bağlamda daha önce işaret ettiğimiz gibi mucizevî anlatılar rasyonalize edilmiş; örneğin; Tûr dağının İsrail oğullarının üzerine kaldırıldığını ifade eden âyetler²²⁵⁷ sıradan bir yanardağ patlaması,²²⁵⁸ Hz. Meryem'e Allah'ın katından nimetlerin gelmesi²²⁵⁹ yöre halkının ruhbanlara erzak temin etme geleneği,²²⁶⁰ Süleyman (a.s.)'ın hüdhüd kuşuyla konuşması²²⁶¹ kendisine hayvan ismi verilmiş bir insanla konuşma,²²⁶² ölü balığın denizde yüzüp gitmesi²²⁶³ ölü olması sebebiyle suya batıp kaybolması,²²⁶⁴ Ashâb-ı Kehf'in üç yüz yıldan fazla uyuması²²⁶⁵ ölme ve hava sirkülasyonu sebebiyle çürümeden taze kalma,²²⁶⁶ cumartesi av yasağını çiğneyenlerin maymuna çevrilmesi²²⁶⁷ ise onların huy ve ahlâklarının ifsadi²²⁶⁸ olarak aklileştirilmiştir.

İrrasyonel ve mitolojik teşbîh ve somutlaştırmalarıyla iyiden iyiye hayatın gerçekleriyle çelişen İncil ve Tevrat'ın akıl dışılığı, sembolik okumaya tabi tutularak kamufle edilmeye çalışılmış özellikle İncil'i mitten arındırmak için bu yöntem²²⁶⁹ yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Diğer taraftan dinin, hakikatleri avâmî seviyede sembolik olarak, felsefenin ise havas seviyesinde hakiki olarak ve akla hitap ederek anlattığına ilişkin kadim iddia,²²⁷⁰ vahyi sembolizm nazarıyla değerlendirmeye ciddi bir ivme kazandırmıştır. Özellikle Aristo'yla birlikte başlayan aklın yükselişi ve akıl üstü anlatıların prim kaybetmesiyle kutsal metinler (ve imânî konular) mitolojik

²²⁵⁵ Öz, Mustafa, "Ahmet Han" md., T.D.V. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, II, 74.

²²⁵⁶ Baljon, a.g.e, s. 41-42.

²²⁵⁷ A'râf 7/170-171.

²²⁵⁸ Baljon, a.g.e, s. 37.

²²⁵⁹ Âl-i İmrân 3/32-37.

²²⁶⁰ Baljon, a.g.e, s. 38.

²²⁶¹ Neml 27/16-19.

²²⁶² Ahmet Han, *Tehzibu'l-Ahlâk*, III, 172.

²²⁶³ Kehf 18/62-63.

²²⁶⁴ Baljon, a.g.e, s. 40.

²²⁶⁵ Kehf 18/17-18.

²²⁶⁶ Baljon, a.g.e, s. 48.

²²⁶⁷ Bakara 2/65-66.

²²⁶⁸ Abduh, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, t.y., I, 344.

²²⁶⁹ Koç, Turan, "Müzakereler", II. *Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 136.

²²⁷⁰ Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942, s. 82.

damgası yemiş ve sembol anlatılar olarak görülüp aklı te'villere maruz bırakılmıştır.²²⁷¹ Bu haliyle Kur'ân'ı yorumlamada akılcıların bir metod olarak kullandığı sembolize etme anlayışıyla mucize, keramet ve sihir gibi akıl üstü olaylar ve imân konusu olan gaybî hakikatler makul psikolojik vakıalar olarak yorumlanmıştır. Öyleki Kur'ân'da hayvan ve cansızların konuşması teşhis ve intak sanatlarının sonucu birer fabl örneği,²²⁷² kıyamet sahnelerinin her biri ise evrensel ahlâk felsefesinin sembolleri olarak tefsir edilmiştir.²²⁷³

Bu anlayışa göre Allah'ın arşı hakikatte olmayıp O'nun gücünü sembolize eder. İstivâ da böyledir.²²⁷⁴ Tabiat kanunlarını sembolize eden meleklerin, Hz. Âdem'e secde etmesi ise kâinatın insanın emrine verilmesini, şeytanın secde etmemesi ise insanın âlemdeki fesadı durdurmaya kadir olamayacağını sembolize eder.²²⁷⁵ Dolayısıyla akılcılara göre Kur'ân'da anlatıldığı gibi bir Âdem kıssası gerçekten mevcut değildir.

Bu sembolik yaklaşım öyle bir dozaja ulaşmıştır ki aslında cennet ve cehennem olmadığı, bunların salih ve fasit amellere mukabil sevinç ve üzüntüler olduğu söylenmiştir.²²⁷⁶ Kur'ân'daki cennet ve cehennem tasvirlerinin bedevilerin lirik tahayyül yapılarına uygun semboller olduğu²²⁷⁷ dahi ifade edilmiştir. Hatta Aziz Azme ve Ebû Zeyd, Kur'ân'daki kıssaların Arapların kültürel yapısına göre indiğini ve bundan dolayı da tarihi hatalar yaptığını da iddia ederler.²²⁷⁸ Öyleki Taha Hüseyin, Emin el-Hûlî, Muhammed Ahmed Halefullah ve Seyyid Ahmet Han gibi akılcılar Hz. Âdem, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail gibi peygamberlerin tarihi birer şahsiyet değil, hayalî sembolik şahsiyetler olduğunu bile söylemişlerdir.²²⁷⁹ Örneğin Seyyid Ahmet Han, Hz. Âdem'in peygamber ve ilk insan değil, insanın mükellef

²²⁷¹ Ünal, Ahmet Zeki, "Çağış Kur'ân Yorumunda Arkoun ve Garaudy", (Tebliğ), II. Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 328.

²²⁷² Baljon, a.g.e, s. 60; Reşit Rıza, *el-Menâr*, I, 270–271.

²²⁷³ İkbâl, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London, 1934, s. 77.

²²⁷⁴ Çekrlevî, Abdullah, *Burhânu'l-Furkân 'ala Salâti'l-Kur'ân*, Lahor, t.y., s. 262.

²²⁷⁵ Reşit Rıza, *el-Menâr*, I, 281–282.

²²⁷⁶ Ahmet Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 26; Birişik, a.g.e, s. 322.

²²⁷⁷ Ünal, a.g. m, s. 329.

²²⁷⁸ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân'ın Te'vîli Sorunsalı", trc. Ömer Özsoy, *İsl. Arşt. Der.*, c. IX, sy. 1–4, Ankara, 1996, s. 34.

²²⁷⁹ Tâhâ Hüseyin, *fi'ş-Şi'ri'l-Cahiliyy*, Dâru'n-Nahr, Kahire, 1995, (II. Baskı), s. 33; Ahmet Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 61–62; Polat, a.g. tebliğ, s. 17.

olmadan önceki halini sembolize ettiğini söylemektedir.²²⁸⁰ Hatta Baljon, Halefullah'ın Kur'ân'ı mitolojik bir kitap olarak gördüğünü ifade eder.²²⁸¹

Şurası bir gerçektir ki; Kur'ân kıssaları, theoria (Yunan düşüncesindeki ideal bilgi türü) değil, tarihi dayanakları da olan gerçek haberlerdir.²²⁸² Ancak özellikle 19. yy.dan itibaren ayyuka çıkan sosyo-ekonomik çöküş, kimlik zedelenmesi ve kültürel emperyalizme maruz kalma, Kur'ân gerçeğine zıt görüş ve düşüncelerin makes bulmasına neden oldu.²²⁸³ Batının medeniyet ve metodoloji bakımından aynen klonlanmaya çalışıldığı bu dönemde, batı kültür ve akılcılığını tasdik, takdis ve tecviz eden bir yaklaşım, ağırlığını ciddi bir şekilde hissettirmiştir. Öyleki akılcılar Kur'ân'da “salât” kavramının muntazam bir hâkimiyeti sembolize ettiğini, bu sebeple de yeryüzüne bütünüyle hâkim olan batının “salât”ı gerçek anlamıyla ifa ettikleri bile söylemişlerdir.²²⁸⁴

1947'de Mısırlı Muhammed Ahmed Halefullah'la başlayan bu anlayış kıssaları edebî bir bağlama oturtarak onların sembolik ve usturî (uydurma) olduğunu, çünkü anakronik hatalarla dolu olduğunu iddia etmiş ve kıssaları romana indirgemişlerdir. Amaç akıl üstü nitelikler taşıyan kıssa içeriklerini akılcı bir tavırla yok etmektir.²²⁸⁵ Batının rasyonalist ve pozitivist anlayışının Tevrat ve İncil'e reva gördüğü kaba ve seviyesiz bu uygulamanın bir benzerini aynı usûlle Kur'ân kıssalarına uygulayan akılcılar, adeta Kur'ân'ı, Tevrat ve İncil'le aynı statüde görmüşler²²⁸⁶ ve Kur'ân kıssalarını –tıpkı İncil ve Tevrat'taki gibi– mitoloji ilan etmişlerdir. Oysaki asıl mitoloji, vahyin tahrif edilmiş halidir. Bu bağlamda Kur'ân kıssaları Tevrat ve İncil'deki mitolojik kıssalarının orijinal halleridir. Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının muharref olarak da olsa Tevrat, İncil ve diğer kutsal metinlerde geçmesi Kur'ân kıssalarının mitoloji olduğunu değil, Kur'ân kıssalarının tarihi vakıalar olduğu konusunda adeta antropolojik bir icmanın olduğunu gösterir.

²²⁸⁰ Ahmet Han, a.g.e, I, 63–64.

²²⁸¹ Baljon, a.g.e, s. 59.

²²⁸² Görgün, *İlahî Söziün Gücü*, s. 99.

²²⁸³ Şengül, İdris, “Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri”, *IV. Kur'ân Haftası Sempozyumu*, 17–18 Ocak 98, Fecr Yay., Ankara, 1998, s. 173–174.

²²⁸⁴ Baljon, a.g.e, s. 100.

²²⁸⁵ Şengül, a.g. m, s. 175. ayrc. bkz. Kaya, Remzi, “Kur'ân Kıssalarının Tefsîr ve Teşri'deki Yeri”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, III, İstanbul, 2002, s. 510.

²²⁸⁶ Şengül, a.g. m, s. 176.

Öte yandan Kur'ân, kıssalar için nebe, enbê' gibi, haber anlamını ifade eden kavramlar kullanarak²²⁸⁷ bunların tarihi vakıalar olduğunu ifade eder. Yine Yüce Allah, Nuh, Ad, Semud, Lut ve Şuayb (a.s.) kıssalarını ve Allah'ın onları nasıl helak ettiğini anlattıktan sonra, bu kavimlerin bir kısmının silinip gittiğini bir kısmının da hala ayakta durduğunu,²²⁸⁸ hatta Lut kavminin helak edildiği yerin yol üzerinde bulunduğunu²²⁸⁹ ve Arapların bu kavmin helak kalıntıları üzerinden sürekli gelip geçtiklerini ifade eder.²²⁹⁰

Bu bağlamda Yüce Allah Kur'ân'ın uydurulmuş bir söz olmadığını,²²⁹¹ kıssaların geçmiş ümmetlerin ibret verici gerçek örnekleri olduğu²²⁹² ve peygambere (tarihi) gerçekler olarak vahyedildiğini²²⁹³ ifade ederek kıssaların Allah'ın vahiy yoluyla ihbar ettiği ibretimiz tarihi hadiseler olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla kıssaların ve ihtiva ettiği tarihi verilerin sübütununun en önemli delili bunların Allah'ın sözüyle (söylemesiyle) bilinmesidir. Allah'tan da daha doğru sözlü kim vardır.²²⁹⁴ Artık Allah'dan ve O'nun sözünden başka neye inanacağız.²²⁹⁵

Dolayısıyla akılcılık kristalinden sızan rasyonalizm, pozitivism, natüralizm, sembolizm ve antropolojik, hermenötik ve tarihselci okuma tarzlarının tamamı vahyi akla, dini felsefeye, peygamberi de filozofa tenzil eden indirgemeci usûllerdir. İndirgemeciliğin tarihi ise insanlığın tarihine eşittir. İlk indirgemeci, Hz. Âdem'i toprağa ve çamura indirgeyerek secdeyi reddeden şeytandır. Bu indirgemecilik beşeriyet tarihi boyunca devam etmiş ve özellikle Antik ve Aydınlanma çağı rasyonalizmiyle en sistematik, en kronik ve en deist halini alarak tekâmül etmiştir. Bu sebeple söz konusu sürecin üretisi olan ve vahyi insanın pragmatist çıkarlarına, seküler ve rasyonel beklentilerine göre evirip çeviren bütün anlama ve yorumlama usûlleri son kertede merduttur ve kendi başınadır.

²²⁸⁷ Hüd 11/49, 10, Şu'arâ 26/69, Kasas 28/3, Tâhâ 20/99, Teğabün 64/5, Kehf 18/13.

²²⁸⁸ Hüd 11/100, Hacc 22/45.

²²⁸⁹ Hicr 15/76.

²²⁹⁰ Sâffât 37/137–138. ayrc. bkz. Hicr 15/76, Ankebût 29/35, Zâriyât 51/37.

²²⁹¹ Yûsuf 12/111.

²²⁹² Zuhruf 43/55–56. ayrc. bkz. Ra'd 13/62.

²²⁹³ Kehf 18/13.

²²⁹⁴ Nisâ 4/87, 122.

²²⁹⁵ Câsiye 45/6, A'râf 7/185. Detaylı izah için bkz. Şengül, İdris, a.g.m, s. 182.

F) ERKEN DÖNEM VE GEÇ DÖNEM AKILCILIĞIN BENZER YÖNLERİYLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME

Görüldüğü üzere erken dönem ve geç dönem akılcılıklar gerek batı dünyasındaki gerekse İslâm düşüncesindeki tezahür biçimleri, ilkeleri, metodu ve ulaştıkları neticeler itibariyle büyük benzerliklere sahiptir.

Akılcılık macerasının menbaı sayılan antik çağ Yunan akılcılığı ve onun son dönem mütakâmil ve sistematik izdüşümü olan Aydınlanma akılcılığı kendilerinden önceki mitolojik, mücbir, mütesallit ve muharref vahiy ve din anlayışlarına birer tepki olarak organize olmuşlardır. Bunun sonucu olarak da özelde söz konusu muharref dini, genelde ise sahih anlamda bir din, vahiy ve itikâd sistemini farklı tonlarda imha, inkâr ya da te'vîl etmişlerdir. Böylece vahyin yardımı olmadan da aklın hakikate ulaşabileceği iddia edilerek, aşkın olan bütün değerlere karşı müstağni, mütekebbir ve –ister fizik isterse metafizik olsun– her alanın hikmetine ulaşmaya muktedir bir akıl idealize edilmiştir. Öyleki dinsel mitten bilimsel mite bir kayış söz konusu olmuştur. Artık vahyin bütün fonksiyonları insan hayatında sıfırlanarak aforoz edilip tanrının zat ve sıfatları determinize edilmiştir. Böylece tanrının hem her an yaratma, murakabe ederek müdahil olma ve mucizelerle âlemde muradını infaz etme hem de vahiy yoluyla sosyal hayata müdahale etme yolu tıkanmıştır. Öyleki Stoacılar vahyin aklın bir ürünü olduğunu dahi söylemişlerdir.²²⁹⁶

Antik çağ akılcılığı bu haliyle en güçlü makesini heretik fırkalara karşı Aristo mantığını kullanarak mücadele veren Mu'tezile'de, daha sonra da onların takipçileri olan Meşşai filozoflarda bulmuştur. Aydınlanma akılcılığının kurucu ilhamını, Aristo akılcılığının en başarılı temsilcileri olan Farâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bacce gibi Meşşai filozoflardan aldığını düşündüğümüzde, antik çağla başlayan akılcılığın keskin bir kavisle İslâm düşüncesine yönelip i'tizâlî ve Meşşai akılcılığı oluşturması ve bu akılcılığın Aydınlanma rasyonalizmini örgütlemesi ve 1850'li yıllardan itibaren son dönem İslâm akılcılığını inşa ettiğini düşündüğümüzde, akılcılığın –tıpkı bir bumerang gibi gidişli gelişli olan– kronolojik ilişki sistemi daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda hem son dönem antik çağ akılcılığını bir metod olarak benimseyen Mu'tezile'yi ve Meşşai'leri aşırı bir tasdik ve takdisle

²²⁹⁶ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 202.

sahiplenişleri²²⁹⁷ (hatta çağdaş Mu'tezile olarak isimlendirilmeleri²²⁹⁸) hem de batılı akılcı ve oryantalistlerin Mu'tezile ve Meşşailerî övmeleri²²⁹⁹ batı ve İslâm akılcılığının köken itibarıyla Grek rasyonalizmine istinadının bir sonucudur.²³⁰⁰

Hür iradenin ve aklın vahiyden bağımsız olarak hakikate ulaşma istidadına sahip olduğu iddiası üzerine temellenen i'tizâlî akılcılık, akıl-nakil çatışmasında mutlak olarak akılı tercih etmiş ve bu ekseninde hem dilin imkânlarından hem de gaibin şahide kıyası, müteşâbihin muhkeme hamli ve usûlü hamse doktrininin sayesinde sünnet-i seniyyeyi ve hadis-i şerifleri inkâr ederek Kur'ân'ı baştan sona rasyonel bir yorum şablonuna oturtmaya çalışmıştır. Bu bağlamda sebep-sonuç arasındaki neticenin zorunlu olduğu, dolayısıyla da mucizelerle Allah'ın sebep-sonuç ilişkisini kırmasının muhal olduğu iddia edilmiş, hatta Kur'ân'ın hissî icaz boyutunu ifade eden belağat ve fesahatının mucize oluşu, Kur'ân'ın ruhuna ve tarihi gerçeklere aykırı bir icaz teorisi olan "sarfe" iddiasıyla adeta reddedilmiştir.²³⁰¹

Mucizevî olayların akıl üstü vizyonunu aklî te'vîllere maruz bırakarak reddetme yöntemi Mu'tezile'nin genel karakteridir. Modernist akılcıların –örneklerini detayıyla gördüğümüz üzere– mucize, keramet ve sihir gibi tabii kanunlara muhalif olarak gelişen olağan üstü olayları te'vîle tabi tutmaları da söz konusu anlayışın devamı niteliğindedir. Öyleki metafizik sahaya bile –gaibin şahide kıyası ya da natüralizmle– teşmil edilen bu indirgemeci tavır arş, kürsü, melek vb. gaybî varlıkları metafizik mevcudiyetlerini hiçleyici tarzda aklileştirmiştir. Öyleki ilk dönem akılcıların ne idüğü belirsiz faal akla indirdikleri vahiy meleği Cebrail, son dönem akılcıları tarafından vahyin iniş kanunu ya da Hz. Peygamberin vahyi alma melekesi olarak yorumlanmıştır. Hatta bu dönemde cinlerin mikrop, dabbetu'l-arzın aids, Allah'ın nurunun elektrik olarak yorumlanması da söz konusu indirgemeci

²²⁹⁷ Polat, a.g. m, s. 13–14; Kotan, Şevket, a.g.e, s. 229; es-Sibai, Mustafa, *es-Sünne ve Mekânatuha fi Teşri'il-İslâmi*, Mektebetü'l-İslâmi, (V. Baskı), Beyrut, 1985, s. 142.

²²⁹⁸ Câbir, Uşfur, "Mefhumu'n-Nass ve'l-İ'tizâlî'l-Muasır", *İbda' Dergisi*, sy. III, Kahire, 1991; er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman, *İtticahâtu't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Rabia Aşere*, Arabistan, 1986, II, 730.

²²⁹⁹ Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 35.

²³⁰⁰ el-Behiy, a.g.e, s. 69. Batıdaki akıl-nakil çatışmasında aklın tercih edilip naklin rasyonalize edilmesinde İbn Rüşd felsefesinin ciddi katkıları için bkz. Düzgün, Şaban Ali, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'ân Yorumuna Etkileri", (Tebliğ), *II. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 305–306.

²³⁰¹ Arpa, Enver, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusunda Farklı Bir Yaklaşım", *A.Ü.İ.F. Der.*, c. XLIII, sy. 1, yıl: 2002, s. 89–91; Işık, Kemal, "Nazzâm ve Düşünceleri", *A.Ü.İ.F. İslâm İlimleri Enstitüsü*, sy. III, Ankara, 1977, s. 107.

akılcılığın bir uzantısı niteliğindedir.²³⁰² Öyleki Seyyid Ahmet Han'ın Allah'ın zati dışında hiçbir sıfatının olmadığını söylemesiyle, Mu'tezile'nin sıfat inkârcılığının muvafakati hiç de tesadüf değildir.²³⁰³ Son dönem modernist akılcıların da tıpkı Mu'tezile gibi takdir-i ilahî fikrine karşı çıkışları, hatta Allah'ın "cebbar" olduğunu ifade eden âyeti,²³⁰⁴ zorlayan değil, kırıkları tamir eden olarak yorumlamaları,²³⁰⁵ Mu'tezile'nin hür iradeci ve kulu fiilinin halıkı gören fikrî paradigmasıyla bire bir paralellik arz eder.

Gerek Hıristiyanlığın teslis akidesi gibi pek çok heretik fırkanın teaddüd-ü kudemaya dayalı inanışları ve bunlara karşı Aristo'nun aşırı tenzihçi ve O'nu sıfatlarından soyutlayan isbât-ı vâcib teorisinden istimdatta bulunma gerekse Abbasi sultanının keyfî yönetiminin önündeki engelleri kaldırmak için Mu'tezile, halku'l-Kur'ân teorisini oluşturmuştur.²³⁰⁶ Bu teori Kur'ân'ın sosyal şartlar çerçevesinde oluştuğunu kuvvetle ima eder. Bu şekilde yaratılmış bir Kur'ân'ın, değişen şartlar gerekçe gösterilerek, sosyo-politik ortamda Abbasi sultasına ciddi bir meşruiyet desteği sağladığı ise gayet açıktır.²³⁰⁷ Bu ise potansiyel bir tarihselciliktir.²³⁰⁸ Üstelik Mu'tezile'nin Kur'ân'ı, Allah'ın kelâmı olarak kabul etmemesiyle adeta beşerî düzlemin bir neticesi sayılan Kur'ân'ın, bir beşerî (içtihat) tarafından aklî yorumlarla aşılması ise kaçınılmaz olur.²³⁰⁹ Çünkü Kur'ân'ı Allah kelâmı olarak görmemek ya onu o tarihin ürünü saymak demektir ya da Hz. Peygamberin abkariyyesinin.²³¹⁰

Her iki durum da Kur'ân'ın tarihsel olması sonucunu doğurur. Dolayısıyla tarihselciliği Mu'tezile'ye kadar götürmekle ileri gitmiş sayılmayız.²³¹¹ Üstelik son dönem akılcıların vahiy-olgu ilişkisini halku'l-Kur'ân teorisine delillendirmeye çalışmaları da bu sebeple hiç de tesadüfî değildir.²³¹² Mu'tezile'yi takdis eden son dönem akılcılar, tıpkı onlar gibi nüzûlünden önce levh-i mahfûzda bulunan bir

²³⁰² Cündioğlu, Düccane, "Tefsîrde Helenizm", *Bilgi ve Hikmet*, Güz, 1993/4, s. 161-162.

²³⁰³ Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi*, Ankara, 1997, s. 59 vd.

²³⁰⁴ Haşır 59/23.

²³⁰⁵ Baljon, a.g.e, s. 79-80.

²³⁰⁶ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 225.

²³⁰⁷ Aydın, Mustafa, "İ'tizâl Tarihselcilik ve İslâm", *Marife Der.*, yıl: 3, sy. II, Konya (Kış), 2003, s. 372.

²³⁰⁸ Aydın, a.g. m, s. 371; Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinde Akılcılık*, s. 566.

²³⁰⁹ Güneş, a.g.e, s. 564.

²³¹⁰ Mustafa Sabri, a.g.e, IV, 19.

²³¹¹ Polat, a.g. m, s. 17.

²³¹² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *en-Nass es-Sulta el-Hakika, el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî*, (I. Baskı), Beyrut, 1995, s. 33.

Kur'ân tasavvurunu reddederler.²³¹³ Böylece Kur'ân'ın nüzûlünden önce elimizdeki haliyle Allah'ın ilminde olduğunu reddederek Allah'ın sosyal alana ilişkin bilgisinin mutlak olmadığını ima etmişlerdir. Hem Mu'tezile'nin hem de modernist akılcıların Kur'ân'ın fesahat ve belağatını muciz görmemeleri, onu Allah'ın kelâm sıfatının dışından bir kaynağa isnat etmelerinin doğal bir sonucudur.

Görüldüğü üzere daha çok dış etkilerle organize edilmiş olmaları, din karşısında felsefeyi, vahiy karşısında akli öncelemeleri olmaları, akıl-vahiy çatışmasında akli vahye tahkim etmeleri ve Kur'ân'ı bu çerçevede yoruma tabi tutarlarken umumiyetle sünnet ve hadisleri inkâr etmeleri, mucize, cin, melek, arş, kürsi vb. olağan üstü ya da gaybî fenomenlerden bahseden âyetleri akla ve tabiat kanunlarına göre anlamak istemeleri ve Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini kulun hürriyeti ve dokunulmazlığı adına determinize etmeleri erken dönem akılcılıkla geç dönem akılcılığın benzer yönleridir. Bu benzerliğin temel nedeni ise direkt ya da endirekt olarak iki akılcılığın da Yunan akılcılığına dayanıyor olmalarıdır.

²³¹³ Polat, a.g. m, s. 14.

SONUÇ

Yüce Allah insanın mevcudiyet bulduğu ilk andan itibaren vahiyle insanlığa yol göstermiş ve onlara rıza-i bariyi ve saadet-i dareyni kazandıracak sahih bir akidenin temel unsurlarını ve ubudiyet hayatının inceliklerini sayısız nebiyy-i muhteremler aracılığıyla telkin etmiştir. İdeal bir sorumluluk bilincinin akılla vahyin ittisaliyle gerçekleşiyor olmasından dolayı Yüce Allah, insanın ontolojik misyonunu icra ve ifa etmesini doğru bir şekilde sağlaması için aynı zamanda insana en önemli nimeti olan aklın; değerini, gücünü, sınırını ve misyonunu da bildirmiştir. Böylece madde ile mana, dünya ile ahiret, zahir ile batın ve akıl ile kalp dengelenmiş ve akıl-vahiy, akıl-bilgi ve akıl-imân ilişkileri bağlamında delilleri Yüce Allah tarafından verilmiş ve insanı sahih inanca teşvik edici bir tefekkür mekanizması tesis edilmiştir. Bu bağlamda vahiyden müstağni bir şekilde aklın imânî hakikatleri, gayb ve şehadet âleminin hikmetlerini idrâk etmeye muktedir olduğuna ilişkin idiiia çok sağlıklı görünmemektedir. Tanrıyı pasifize edip vahiy beşerî bir olguya indirgeyen ve akıllı ve insanı takdis eden Yunan akılcılığının ulaştığı neticelerin Kur'ân'la oluşturduğu paradokslara baktığımızda bu durum daha da tebellür etmektedir. Dolayısıyla akıllı vahye, felsefeyi dine ve filozofu peygambere takdim ve tahkim eden bütün düşünce sistemleri vahiy dışı ve karşıtı bir fikrî örgütlenmenin neticeleridir.

İşte böylesi bir fikrî kaos ikliminin organize ettiği Yunan akılcılığı evveliyatında bulunan çok tanrılı mitolojik dinin irrasyonel tahakkümünü yıkmak için özelde bu dini anlayışı genelde ise sahih bir din ve vahiy dâhil aşkın ve akıl üstü bütün kavram ve değerlere karşı sonu inkârla biten materyalist bir tavır geliştirdi. Beş duyunun dışında kalan her şeyi inkâr etmeye dayalı bu anlayışa karşı tanrı fikrini ön plana çıkartan Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi filozoflar hem materyalizme hem de usturelerle dolu mitolojik dine prim vermeyen rasyonel bir metafizik geliştirme ihtiyacı duydular. Böylece akıl, Allah'ın zat ve sıfatları dâhil her türlü metafizik hakikati teakkül, tespit ve tayin gibi takat üstü bir yükün altına sokuldu. Ulaştığı neticeler itibariyle de dinsel miti yıktı ve katı materyalizmi ve tanrıtanımazlığı frenledi ama kendisinin bir mitoloji ve ütopya olmasına engel olamadı.

Hulefâ-i Raşidîn döneminin sonlarına doğru başlayan itikâdî, sosyal ve siyasal tefessühe aklî bir çözüm geliştirme isteği, coğrafi gelişmeyle teolojik çeşitliliğin artması ve bunun sonucunda heretik ve materyalist inançların Yunan ateist

felsefelerden istifade ediyor oluşları, bunları sadece mü'minler için delil olan Kur'ân'la ikna ve imha edemeyeceğini düşünen Mu'tezile'yi Yunan akılcılığından özellikle de muvahhit saydıkları Aristo mantığından istifade etmeye sevk etti. Bu bağlamda akılcılık hem aşırı agnostik ve heretik teolojilere karşı Kur'ân'la delil getirmenin yeterli olmayacağı kanaatinin motivasyonu ile vahyi aklî argümanlarla savunma isteğinin hem de mezhepleşmenin artmasıyla oluşan ideolojik Kur'ân okumasından doğan yorum kaosunu aklî prensiplere dayalı bir anlama usûlüyle çözüme ülküsünün ortak sonucudur ve saptamaları itibariyle sistematik bir bütünlüğe sahiptir. Örneğin; Mu'tezile Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu ve ilah olduğunu iddia ederek ona kıdem atfeden Hıristiyanlara karşı Aristo mantığının ve metafiziğinin de yardımıyla itiraz ederken aynı zamanda Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olmadığını söyleyerek halku'l-Kur'ân'ı iddia etmiştir. Böylece İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğu için ilah ve kadim olduğunu savunan Hıristiyanlara karşı koyabilmek için Mu'tezile aynı zamanda teaddüd-ü kudema riskine maruz kalmayacak şekilde Kur'ân'ın kelâmullah olduğunu reddetmiştir.

Özellikle tercüme faaliyetleri ve felsefî medreselerin etkinliğiyle İslâm düşüncesinde kuvvetli makesler bulan akılcılık, gaibi şahide ve müteşâbih âyetleri muhkem olanlara hamlederek aklı vahye tahkim ve takdim etmiştir. Bunun sonucu olarak da aklın vahiyden müstakil olarak iyi ve kötüyü tespit ve tayin edebileceği, kulun fiilinin halıkı olduğu, sıfatların reddi, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve rü'yetullahın inkârı gibi Kur'ân'ın hem ibaresine hem de manevî ardiyesine muhalif pek çok aklî yorum ortaya çıkmıştır. Bir dereceye kadar vahyin mantığı içinde meşruiyet temelleri aranabilecek bu akılcı yorum anlayışı, Meşşai filozofların vahyin lafzını tamamen iptal etmeleri ve felsefî yorumları âyetlere giydirmeleriyle yerini, Kur'ân'la te'lifi imkânsız daha katı bir akılcılığa bıraktı. Aristo mantık ve metafizik kuramıyla Kur'ân'ı yorumlayan bu akılcılıkla cesetlerin haşrı inkâr edilmiş, âlemin kadim olduğu ve Allah'ın cüz'ileri bilmediği gibi Kur'ân'a aykırı pek çok yorum oluşmuştur. Öyleki Farâbî'de net diğer Meşşailerde ise ima edilmiş olarak görürüz ki artık akılcılık; aklın vahye, felsefenin dine ve filozofun peygambere eşit (hatta üstün) olduğunu iddia etmiş ve İbn Râvendî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi filozoflarla akılcılık en heretik ve ilhadî neticelerini vermiş ve vahyin gereksizliğine hükmetmiştir.

Tıpkı Yunan akılcılığının mitolojik din tasavvuruna tepki mahiyetinde geliştiği gibi kilisenin irrasyonel dogmalarına karşı akli ön plana çıkararak Aydınlanma felsefesi İbn Rüşd, İbn Sînâ, Farâbî ve İbn Bacce gibi Meşşai akılcıların eserleriyle Antik Yunan akılcılığının devamı mahiyetinde bir yapılanma sergilemiştir. Böylece din akıl tarafından ikinci defa sigaya çekilmiştir. Nihayi tahlilde ise bilimin terakkisiyle oluşan pozitivistin etkisiyle deney ve gözlemlerle test edilemeyen ve beş duyu organını aşan her türlü bilgi ve haber reddedilmiştir. Bu ortam içinde batılı ilahiyatçılar tahrif edilmiş İncilleri bilimin akılcılığına ezdirip yok ettirmektense bunları rasyonel yorumlara tabi tutmayı tercih etmişler ve her ne kadar vahyin lafzı tarihsel ve geçersiz olsa da lafza mevcudiyet veren rasyonel ilkenin evrensel olduğunu söyleyerek din, vahiy ve kutsal kültürünü korumaya çalışmışlardır. Dinle felsefenin ve akılla vahyin arasındaki bu çatışmanın sonucu olarak topluma rasyonel bilginin egemen olması ve vahyin sosyal hayattan ihracına paralel olarak batının ekonomik ve teknolojik gelişmeye ulaşması, sosyo-ekonomik bir kaosun ortasında bulunan İslâm toplumu için bir kurtuluş çaresi olarak algılandı. Modernizm talebi ve oryantalizmin ortak etkinliğiyle birlikte akılcılık, bu kaostan kurtuluşun tek çaresi olarak görülmeye ve şuursuzca tatbik edilmeye başlandı. Öyleki ilacını kullanmadığı için iyileşmeyen hastanın iyileşmemesinin hesabını hastaya değil, ilaca sorarcasına geri kalmışlığın hesabı Kur'ân'la amel etmesi gerektiği halde bunu terk eden Müslümana değil, Kur'ân'a soruldu. Bu bağlamda batı dünyasındaki tatbikatına aynen sadık kalınarak Kur'ân rasyonel bir okumaya tabi tutulmuş ve ahkâmı ve etkinliği sistematik olarak hayat saflarından tard edilmiştir. Kültürel, sosyal ve hukukî açıdan batı dünyasını idealize eden bu anlayış, batı akılcılığının İncil'e tatbik ettiği katı rasyonalizmi Kur'ân'a da reva görmüş ve adeta Kur'ân'ı bir beşer ürünü derekesine indirmişlerdir. Tatbikattaki ayak bağlarını ortadan kaldırmak için de hadisler toptan inkâr edilmiş, sünnet kavramına ise tabii din tanımına uygun antropolojik bir anlam yüklenmiştir. Böylece akılcılar tarihselcilik, hermenötik ve antropolojik okuma gibi beşerî metinler için ihdas edilmiş anlama usûllerinin eşliğinde Kur'ân'ı indiği çağa hapsetmişlerdir. Hatta inançla ilgili âyetler bile orta çağ zihniyetine mahsus ifadeler olarak görülmüş ve Allah'ın zat ve sıfatları dâhil pek çok âyetin bugün için olduğundan farklı anlamlar ihtiva ettiği dahi söylenmiştir. Öte yandan mucize, keramet ve gaybî anlatılar gibi akıl üstü âyetlerin anlamlarının

sembolik olduğu ifade edilerek katı bir natüralizmle âyet içerikleri aklîleştirilmeye çalışılmıştır.

Akıl insanı diğer mahlûkattan ayıran alamet-i farika vasıftır. Onun doğumla getirilen vehbî bir temeli ve sonradan tecrübe, deney ve gözlemlerle geliştirilen kesbî bir yönü vardır. Bu açıdan onu a priori bilgilerin ambarı olarak gören her anlayış, aklın fonksiyonlarını bütünsel olarak kavramaktan uzak olduğu için daha ilk kerte de nakıstır ve Kur'ân'ın “insanın annesinin karnından hiçbir şey bilmez bir halde çıkarıldığına” ilişkin âyetiyle tezat oluşturur. Aklın mahiyeti tıpkı ruhun durumu gibi akıl üstü bilinemezlik vasfına sahiptir. Bunlar hakkında ise vahyin ihbarı olmaksızın nazar, istidlal ve kıyasla tespit ve tayinler yapmak Kur'ân'ın ifadesiyle “recmen bi'l-gayb” (gayba taş atmak)tır. Çünkü bu alanla ilgili insana ya çok az bilgi verilmiştir ya da hiç bilgi verilmemiştir. Dolayısıyla da kendi mahiyetini idrâk edemeyen bir aklın vahiyden müstağni bir tavırla hakikatin bilgisine ulaşabilmesi muhal üstüne muhaldir. Bu gerçekten dolayı Kur'ân, akla ve tefekküre belli bir koordinat, misyon, sınır ve değer atfederek ona bir dereceye kadar tefekkürü bir dereceden sonra da imânı telkin eder. Akıl mikro kozmozdan makro kozmoza kadar varlık sahasındaki delilleri Kur'ânî referanslarıyla birlikte taakkül edip Allah'ın varlığına, birliğine, Kur'ân'ın O'nun sözü, Hz. Peygamberin de son peygamberi olduğuna imân eder. Bu aşamadan sonra aklın Kur'ân'da karşılaştığı gaybî varlık ve fenomenlerin ve mucize gibi fevka'l-akl hadiselerin sıhhati konusundaki aklî tatmin, Allah'ın epistemolojik güvenilirliğine bırakılır. Bu açıdan müteşâbih âyetler karşısında te'vîli değil, teslimiyeti tercih edenlerin övülmesi oldukça manidardır.

Bu sebeple aklın insanı imâna ulaştırarak saadet-i dareyni kazandırmak gibi bir misyonu ve vahyin müteşâbih üslupla kapalı konuştuğu ya da hakkında sükût ettiği alanı bilememek gibi bir sınırı vardır. Gaybın sadece vahiy yoluyla peygamberlere bildirileceğine ilişkin temel yaklaşımı da bu bağlamda büyük anlam ifade eder. Bu sebeple gerek Yunan gerekse İslâm felsefesinde aklın ontolojik kimliği ve onu müstağni ve muktedir olarak resmetme idealiyle ilgili bütün söylenti ve teoriler son tahlilde Kur'ân'î bir görünüm arz etmez. Kur'ân'ın tebliğ, tebyin, ta'lim ve tezkiye yetkisi ve ismet, fetanet, sıdk ve emanet sıfatı olan bir peygamber aracılığıyla insanlığa sunuluşunu ve Kur'ân'ın her anlam birimini, O'na Kur'ân'la birlikte verilen hikmet ve gayr-ı metlûv vahiy yoluyla beyan ettiğini, bu beyanların da ilâhî

muvafakata sahip olduğunu düşündüğümüzde vahyi, peygamber faktörünü devre dışı bırakarak anlama ve yorumlamanın dini boyuttan uzak olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu sebeple muharref dinî metinlerin taşıdığı aklî zafiyetlere karşı onları rasyonalize etmek için ihdas edilmiş okuma biçimleri ve ona dayalı akılcı yorum anlayışı Kur'ân'ın ilahi tabiatıyla kan uyumsuzluğuna sahiptir. Buna rağmen akılcılığı Kur'ân'a tatbik etmek, Kur'ân'ı beşerî bir fenomen olarak görmeye dayalı bir bilinç altının deşifresi gibidir adeta. Onun doğru anlaşılması, çeyrek asır boyunca kalbine inerek kendisiyle yaşama dönüştüğü peygamberin söz, fiil, takrir ve terkleriyle vücut bulmuş sünnet-i seniyyeyi –ve sünnetin tesis ettiği sahâbe neslini– analiz etmekle mümkündür. Ayrıca onun âyetlerinin iniş sebeplerini ve bütünsel anlamlarını kavrama ve imân, ihlâs ve itaatle vahyin gereğini yaşama, Kur'ân'ı doğru anlamanın temel kriterleridir. Dolayısıyla Kur'ân'ın bir mü'min tarafından anlaşılmasıyla bir oryantalist tarafından anlaşılması arasında metot ve neticeler bakımından büyük farklar vardır. Çünkü Kur'ân, okuyucusuyla diyaloga girip onun hayatında kendi anlamını inşa eden özne kitaptır.

Bu bağlamda imân, Kur'ân'ı anlamada –oryantalistlerin iddia ettiği gibi objektif anlamanın önünde bir engel ya da bir ön yargı değil– bir önbilgi ve arınmadır. Bu arınma olmaksızın insan mahpus bulunduğu kültürel enlem ve boylam içindeki tarihselliğinin, nefsinin ve Şeytan faktörünün etkisiyle Kur'ân'ı her türlü neticeyi istinbat edecek tarzda okuyabilir. Bu sebeple hurafe ve mitolojilerin din diye lanse edildiği bir kaos ortamının reaksiyonerleri olan erken ve geç dönem akılcılıklar, akla bir değer, sınır ve misyon atfeden Kur'ân'ın bir ürünü olmadığı için vahyi tahrif derecesinde bir te'vîl metodolojisi önermesi sebebi ile de son tahlilde kendi başına bir görünüm arz eder.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm

A. Aullord, *Fransa İnkılâbının Siyasi Tarihi*, çev. Nazım Doray, Türk-Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987.

A.M. Goichan, *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakut, İstanbul, 1986.

A'sam, Abdulemir, *Tarihu İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, Beyrut, 1975.

Abd, Abdullatif, *Usûlu'l-Fikri'l-Felsefî 'İnde Ebi Bekir er-Râzî*, Kahire, 1977.

Abduh, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1966.

_____ *Tefsîru Cüz'i Amme*, Matabiu'ş-Şa'b, Mısır, t.y.,

_____ *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, t.y.,

Abdubaki, Muhammed Fuad, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân'il Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.

Abdulhalim Mahmud, *el-İslâm ve'l-Akl*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, 1988.

Abdulkadir Ata, *Azametü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,

Abdurrezzak, Mustafa, *Temhîd li Tarihi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1944.

Âcirî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin, *Kitâbu't-Tasdik bi'n-Nazar ila'l-Allahi Teala fi'l-Ahira*, thk. Muhammed Gıyasu'l-Canbaz, Daru A'lâmu'l-Kütub li'n-Neşr ve't-Tevzi, Beyrut, 1405/1985.

Aclî, İbn İdris, *Kitâbu's-Serâir*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Kum, İran, 1390.

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992.

_____ "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı", *İsl. Arşt.*, yıl. 1990, c. IV, sy. 3.

Adams Charles J., "Bir Filozof Olarak Fazlurrahmân", çev. Bilal Kuşpınar-Ahmet T. Yüksel, *İslâmi Araştırmalar*, c. IV, sy. 4, Ankara.

Adivar, Abdulhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1994.

Akdemir, Salih, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Yaklaşımları", *A.Ü.İ.F. Der.*, Ankara, 1989, XXXI.

Akgül, Mehmet, "Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma", *Makâlât*, 1991/1.

- Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986.
- Akkad, Abbaş, *Kitâbun fi Neş'eti'l-Akideti'l-İlahiyye*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1964.
- Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm*, İstanbul, 1966.
- Aktay, Yasin, "Anlama Vahiy ve Tarih, Vahyi Yorumlama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelemesi", *Tezkire*, sy. V, 1993.
- _____ "Objektivist ve Relativist İfadeler Arasında Kur'ân'ı Anlama Sorunu", *II. Kur'ân Sempozyumu*, (Tebliğ), Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- _____ "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, 13-19 Ocak, 1997, Ankara, 1998.
- Albayrak, Halis *Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi*, Şule Yay., İstanbul, 1996.
- _____ *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul, 1998.
- Ali Harb, *Nakdu'l-Hakika*, el-Merkezü'l-Sekâfiyyu'l-Garbi, Beyrut, 1993.
- Ali İzzet Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban, nehir Yay., İstanbul, 1989.
- Aliyyu'l-Kari, *Fıkhı Ekber Şerhi*, Mısır, 1905.
- Alper, Hülya, *İmânın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara, 1985.
- Altıntaş, Halil, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, T.D.V. Yay., Ankara, 1988.
- Alvânî, Taha Cabir, *Çağdaş Düşünce Krizi*, çev. Burhan Köroğlu, İstanbul, 1415/1994.
- Amirî, Ebû'l-Hasen, *el-Emed ala'l-Ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut, 1979.
- Ammârâ, Muhammed, *el-İslâm ve Felsefetu'l-Hükm*, Dâru'ş-Şuruk, Kahire, 1989.
- _____ *el-Mu'tezile ve Muşkiletu'l-Hurriyyeti'l-İnsaniyye*, Kahire, 1408/1988.
- _____ *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul, 1998.
- Ardoğan, Recep, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İmân Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife*, sy. 3, yıl: 3, Kış, 2003.
- Arık, Emin, *Ateizmden İnanca*, Marifet Yay., İstanbul, 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996.

- Arkoun, Muhammed, *el-Fikru'l-Arabiyy*, trc.: Adil Havva, Menşuratu Uveydât, III. Baskı, Beyrut, 1985.
- _____ *Tarîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabi'l-İslâmî*, Beyrut, 1986.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Arpa, Enver, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusunda Farklı Bir Yaklaşım", *A.Ü.İ.F. Der.*, c. XLIII, sy. 1, yıl: 2002.
- Arslan, Abdurrahman, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", *Bilgi ve Hikmet*, Bahar, 1993/2.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, (IV. Baskı), 1999.
- _____ *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1995.
- _____ *Kemâl Paşazâde'nin Felsefî Görüşleri, Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl*, Ankara, 1989.
- Arslan, Hüsamettin, *Epistemolojik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul, 1992.
- Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul, 1304.
- Âsimî, Abdurrahman b. Muhammed en-Necdi, *Mecmû'u Fetâvâ İbn Teymiyye*, Riyad, 1382.
- Askalanî, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1968, VII, 71.
- Aster, Ernst Van, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1972.
- Atay, Hüseyin, "İslâm'ın Evrensel İlkeleri", *A.Ü.İ.F. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, ayrı basım, Ankara, 1975.
- _____ "Kur'ân'da Bilgi Teorisi", *A.Ü.İ.F. Der.*, XVI.
- _____ "Kur'ân'ın Anlaşılmasına Ait İlkeler", *E.Ü.İ.F.Dergisi* Yay., sy. 8, Kayseri, 1992.
- Attas, S.Nakib, *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Ayasbeyoğlu, A. Nevzat, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, 1955
- _____, *İslâm'ın Eğitimimize Getirdiği Değerler*, M.E.B. Yay., y.y., t.y.
- Aybakan, Bilal, "Kur'ân (Vahiy) Monolog mudur Diyalog mudur?", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, III, Ensar Neşr., İstanbul, 2002.
- Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, DİB Yay., Ankara, 1964.
- Aydın, Hayati, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul, 1999.

- Aydın, Hüseyin, “yinin ve Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü”, *Marife*, yıl: 1, sy. 2, Konya, 2001, (Güz Dönemi).
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul, 1992.
- _____ *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1992.
- _____ “Dünyevileşme”, *İslâmiyat*, IV, 2001/3.
- _____ “Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi”, *İslâmi Araştırmalar*, c. IV, sy. 4, Ankara, 1990.
- _____ “İslâmî Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *II, Uluslar arası İslâm Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 1997.
- _____ “Modernleşme Çabaları ve Kur’ân’ın Yeniden Okunuşu”, *Kur’ân Haftası Kur’ân Sempozyumu*, 13–19 Ocak, 1997.
- _____ “Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi”, *Birinci İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul, 1995.
- _____ “Allah’ın Varlığına İnanmanın Aklîliği”, *İslâmi Araştırmalar*, sy. 2, Ekim, 1986.
- Aydın, Mustafa, “İ’tizâl, Tarihselcilik ve İslâm”, *Marife Der.*, yıl: 3, sy. II, Konya (Kış), 2003.
- _____ *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., İstanbul, 1991.
- Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.
- _____ “Mu’tezile Ekolü, Teşekkülü İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife*, yıl: 3, sy. 3, Konya (Kış), 2003.
- Aydınlı, Yaşar, Farâbî’nin “Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmi Araştırmalar*, c. II, sy. VIII, Ağustos, 1988.
- Aziz Ahmed, *Hindistan’da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün, İstanbul, 1990.
- _____ *Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir, *el-Fark Beyne’l-Firak*, Kahire, 1965.
- _____ *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991.
- _____ *Usûlu’-d-Din*, Matbatu’-d-Devle, İstanbul, 1928.
- Bağdâdî, Hatip Hafız Ebû Bekir Ahmet b. Ali b. Sabit, *Tarîhu Bağdâd ev Medyenetu’s-Selam*, Matbaatu’s-Saade, 1931/1349.

- Baljon, M.S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994.
- Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Güzel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.
- Bashir Ahmad, *Religious Thought of Seyyid Ahmet Khan*, Lahore, 1971.
- Başer, Vehbi, “Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi”, *İslâmiyat*, IV, 2001, sy. 3.
- Bayraklı, Bayraktar, “Din Eğitiminde Aklın Yeri”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1999, sy. 6.
- Bayraktar, Mehmet, *Evrimeci Yaratılış Teorisinin Tarihi*, Ankara, 2001.
- _____ “İslâm Düşüncesi Etkilenmesi ve Etkilemesi”, *İslâmiyat*, c. VII, sy. 2, Nisan-Haziran, 2004.
- _____ *İslâm Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara, 1997, XIII.
- Bedevî, Abdulmecid Ebû'l-Füluh, *et-Tarîhu's-Siyasiyye ve'l-Fikriyye li'l-Mezâhibi's-Sünniyy fi'l-Meşâriki'l-İslâmiyy Mine'l-Karn'il-Hâmıs el-Hicri Hatta Sukûti Bağdâd*, Dâru'l-Vefa li't-Tıbave'n-Neşr ve't-Tevzi, el-Menşura, 1988.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut, 1971.
- _____ *Min Tarîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut, 1980.
- Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1992.
- Bekaroğlu, Mehmet, “Antik Akıl ve Aydınlanma”, *Bilgi ve Hikmet*, Bahar-1993/2.
- _____ “Bir Anahtar Kavram “Akıl” I. *İslâm Düşüncesi Sempozyumu* Beyan Yay., İstanbul, 1995.
- Berthol, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. M. Fuada Köprülü, D.İ.B. Yay., Ankara, 1963.
- Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1969-1970.
- Beşer, Vehbi, “Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması”, *II. Kur'ân Sempozyumu* (Tebliğ), Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sifât*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- _____ *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut, t.y.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Bilmen Yay., İstanbul, 1972.
- Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, çev. Yûsuf Kaplan, Rey Yay., Kayseri, 1996.
- Birand, Kamran, “Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama”, *Kamran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yay., İstanbul, 1998.
- _____ *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlam*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1960.
- Birişik, Abdulhamit, *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl” md. T.D.V. *İslam Ansiklopedisi*, II
- _____ *Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kâlem Yay., İstanbul, 1980.
- _____ *E. Boutroux’da Zorunsuzluk Doktrini*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1989.
- _____ *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadeleleri*, Akçağ Yay., (IV. Baskı), Ankara, 1995
- Bucaille, Maurice, “Kur’ân Büyük Mucize”, *İslâm ve Bilim*, Seha Neşr., İstanbul, 1993.
- Buhârî, Abdulaziz, Alauddin, *Keşfu’l-Esrâr ‘alâ Usûli Pezdevi*, Derseadet.
- Bulut, Halil İbrahim, “Mu’tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları”, *Marife*, sy. 3, yıl: 3, Konya (Kış), 2003.
- Bûtî, M. Said Ramazan, “Kur’ân’ı Kerîm’in Evrenselliği”, çev. İdris Şengül, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 1, sy. 1, Ankara, 1999.
- Cabir, Usfur, “Mefhumu’n-Nass ve’l-İ’tizâlu’l-Muasır”, *İbda*’ sy. III, Kahire, 1991.
- Câbirî, Muhammed *Abid*, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2000.
- _____ *Bünyetü’l-Akli’l-Arabî*, el-Merkez’üs-Sekâfi’l-Arabî, Beyrut, 1991.
- _____ *el-Aklu’s-Siyasi el-Arabî*, Beyrut, 1990.
- Câhız, Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayevân*, Mısır, 1947, Kahire, 1965.
- _____ *Resâilu Câhız*, thk. Abdusselam Harun, Kahire, 1979.
- Canatan, Kadir, “Gelenek Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)”, *Bilgi ve Hikmet*, Kış, 1995, sy. IX.
- Candan, Abdulcelil, *Kur’ân Tefsîrinde Sapma Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul, 2000.

- Cârullah, Musa, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.
- Celal, Nevzi, *Türk İnkılâbı*, haz. Receb Durmaz, Kaknüs Yay.,
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsîrinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, A.Ü. Basımevi, 1968.
- _____ *Tefsîr Tarihi*, Ankara, 1988.
- Cevdet, Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul, 1998, (IV. Baskı).
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1999.
- Charnay, Jean Paul, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, trc. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilen, T.D.V. Yay., Ankara, 1997.
- Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., Ankara, 1996.
- Collini, Stefan, "Sonlu ve Sonsuz Yorum", Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, trc. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul, 1996.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986.
- Cottingham, John, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul, 1995.
- Cüzü, Muhammed Ali, *el-Akl ve'l-Kalb fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut, 1983.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yay., İstanbul, 1995.
- _____ *Sözün Özü, Kelâm-ı İlahinin Tabiatına Dair*, Tibyan Yay., İstanbul, 1996.
- _____ "Tefsîrde Helenizm", *Bilgi ve Hikmet*, Güz, 1993/4.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, İstanbul, 1300.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, Ebû'l-Mealî, *Kitâbu'l-İrşâd İla Kuvvati'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musa, Şeyh Ali Abdulmunim Abdulhamid, Mektebetü'l-Harici, Kahire, 1950.
- *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Katar, 1978.
- Çağatay, Neşet-İ. Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1976.
- Çakın, Kamil, *Hadîs İnkarcıları*, Seba Yay., Ankara, 1998.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsîrin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- Çantay, Hasan Basrî, *Kur'ânı Hâkim ve Meal-i Kerîm*, *Elif Ofset*, İstanbul, 1404/1984.

- Çekraleві, Abdullah, *Burhânu'l-Furkân ala Salâti'l-Kur'ân*, Lahor, t.y.,
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002.
- Çelik, Ömer, “Aydınlık Din, Gelenek ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, Kış–1993/1.
- _____ “İslâmcı Gelenek ve Geleneksel İslâm, (Perspektivizm ve Kutsallık Dilemması)”, *Bilgi ve Hikmet*, Kış–1990, sy. 9.
- _____ “Modern İdrakin Tabii Hâsılası Ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili”, *Bilgi ve Hikmet*, Bahar, 1993/2.
- Çetin, İsmail, *John Locke'de Tanrı Anlayışı*, Vadi Yay., Ankara, 1995.
- Çetin, Mustafa, “Kur'ân'ı Anlamak”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 30, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart, 1994.
- _____ *Kur'ân'ı Kerîm'i Anlama Usûlü*, Akyol Neşr., İzmir, 1980/1400.
- Çiftçi, Adil, *İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000.
- Çubukçu, Âgah, “Nakilcilik ve Akılcılık”, *A.Ü.İ.F. İslâmi İlimler Enstitüsü*, sy. 3, Ankara, 1997.
- Dağ, Mehmet, “Eş'arî'de Bilgi Problemi”, *İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara, 1980.
- _____ “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i sünnetin İsnadı Kıraatler Tevkifi Değil İçtihadîdir”, *Marife*, yıl: 3, Kış, 2003.
- Darekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, thk. Joseff Van Ess, Beyrut, 1967.
- Dârimî, Osman b. Said, *er-Redd alâ'l-Cehmiyye*, nşr. Gosta Vitestam, Leiden, 1960,
- Emin, Ahmet, *Zuhru'l-İslâm*, Dâru'l-Küttabil'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- _____ *Duha'l-İslâm*, en-Nahdatu'l-Mısriyye, 1956.
- _____ *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1975.
- Davudoğlu, Ahmet, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul, 1975.
- De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.
- Dehlevî, Şah Veliyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- Demir, Ömer, *İktisat ve Yöntem*, İz Yay., 1995.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İ.F. Vakfi Yay., İstanbul, 1996.
- Demirci, Mustafa, “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdâd'ına Yolculuğu”, *İslâmiyat*, c. VII, sy. 2, (Nisan-Haziran), 2004.

- _____ “Mu'tezile'nin İslâm Medeniyetine Katkıları”, *Marife Dergisi*, yıl:3, sy. 3, (Kış-2003), Konya,
- Denizkuşları, Mahmut, *Sünneti Terk Kur'ân'la Amel Meselesi*, Ribat Yay., Konya, t.y.,
- Denkal, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, İstanbul, 1996.
- Derviş Muhammed b. Seyit, *Esne'l-Metâlib fi Muhtelefeti'l-Meratib*, Mısır, Dımeşkî, Abdulgani el-Ganımı el-Meydanî el-Hanefî, *Şerhu Akideti't-Tehâviyye*, Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1992/1412.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Din Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- Doğan, Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yay., İstanbul, 1922.
- Dıraz, Abdullah, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, trc. Salih Akdemir, Mim Yay., y.y., 1993.
- Duman, Zeki, “Müzakereler”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, III, Ensar Nşr., İstanbul, 2002.
- Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, trc. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- Durmuş, Zülfikar, “Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşleri”, *Marife*, y. 4, sy. 3, Konya, (Kış), 2003.
- Düveynî, Ali b. Sa'd b. Salih, *Arâu'l-Mu'tezile el-Usûliyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1417/1996.
- Düzgün, Şaban Ali, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'ân Yorumuna Etkileri”, (Tebliğ), *II. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- _____ *Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi*, Ankara, 1997.
- Ebû Ride, *Muhammed Abdulhadi, Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1950.
- _____ *Min Şuyûbi'l-Mu'tezile, İbrahim en-Nazzâm ve Arâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire, 1989.
- Ebû Süleyman, Abdülvehhab, *Devru'l-Akl fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Mecelletü Külliyyeti'ş-Şerî'â ve'd-Dirasâtu'l-İslâmî, Mekke, 1977.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzû'ât fi Kitâbi't-Tefsîr*, Kahire, 1408.
- Ebû Zehra, *el-Mucizetu'l-Kübrâ el-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, İstanbul, t.y.,

- _____ *İslâm'da Siyasi İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya, İstanbul, 1993.
- Ebû Zeyd, Nasır Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara, Kitâbiyat, 2001.
- _____ *Mefhumu'n-Nass, el-Merkezu's-Sekafiyyetu'l-Arabî*, Beyrut, 1996.
- _____ *el-İctihâdu'l-Akliyyu fi't-Tefsîr Dirâse fi Kadiyyeti'l-Mecaz İnde'l-Mu'tezile*, el-Merkezü's-Sekafi'l-Arabî, Beyrut, 1996.
- _____ *en-Nass es-Sulta el-Hakîka*, el-Merkezu's-Sekafi'l-Arabî, (I. Baskı), Beyrut, 1995.
- _____ "İslâmî Sol-Genel Bir Bakış", *İslâmiyat*, c. V, sy. II, Nisan-Haziran, 2002.
- _____ *Mefhumu'n-Nass*, Mısır, 1990.
- _____ *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, Kahire, 1992
- _____ "Şerî'atın Temel Küllî Maksatları", çev. Mustafa Ünver, *İsl. Arşt. Der.*, Bahar Dönemi, 1995.
- _____ "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân'ın Te'vîli Sorunsalı", trc. Ömer Özsoy, *İsl. Arşt. Der.*, c. IX, sy. 1-4, Ankara, 1996.
- Ebû'l-Beka Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, 1992/1412.
- Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Zübey Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, 1988.
- Emin, Ahmet – Zeki Necib Mahmud, *Kıssâtu'l-Felsefeti'l-Yunaniyye*, Kahire, 1957.
- Emin, el-Hac Muhammed Ahmed, *Şerhu Mukaddimeti İbn Zeyd el-Kayravanî fi'l-Akide*, Mektebetu Dari'l-Matbuat el-Hadîsiyye, Cidde, 1991/1412.
- Emir Ali, *Sprit of Islam*, London, 1899.
- Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul, 1993.
- Emiroğlu, Tahsin, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Konya, 1974.
- Erdem, Hüsametdin, "İslâm'da Rasyonalist Hareketin Sebepleri", *Selçuk Üniv. İlh. Fak. Der.*, 1997.
- _____ *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya, 1999.
- Erdoğan, Mehmet, "Kur'ân'da Ahkâm Âyetleriyle İlgili Küllîlik Cüz'ilik Dengesi (Şâtibî örneği)", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar, I*, Rağbet Yay., İstanbul, 2001.

- *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul, 1995.
- Erkol, Ahmet, “Mu’tezilî Düşüncede Dinamizm”, *Marife Dergisi*, yı: 3, sy. 3, Konya, Kış, 2003.
- Esad, Mahmud, *Tarihi İslâm*, Matbaayı Amira, 1317.
- Esed, Muhammed, *Islam at The Cross Roads*, Lahor, 1963.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbane fi Usûli’-d-Din*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1990.
- Etienne, Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- Fakih, eş-Şeyhu’l-Müfid, *el-Akl fi Usûli’-d-Din*, ed-Dâru’l-Âlemiyye, Beyrut, 1412/1992.
- Farâbî, *Arâu Ehli’l-Medineti’l-Fadıla*, (Fazıl Medine Ehlinin Reyleri), çev. Nafiz Danışman, İstanbul, 1950.
- Farukî, İsmail Raci, “Kur’ân’ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru”, trc. Mehmet Paçacı, *İsl. Arşt.*, VII/3-4, Ankara.
- Faysal Bedir Avni, *Nazariyyetu’l-Ma’rife inde İbn Sînâ*, Mektebetü Said Rafet, Kahire, 1978.
- Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur’ân*, Ankara, 1993.
- _____ *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1997.
- _____ *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç- M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990.
- _____ *İslâm*, trc. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara, 1992.
- _____ “Kur’ân’ı Yorumlama”, çev. Osman Taştan, *İslâmi Araştırmalar*, sy. 5, 1987.
- _____ *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995.
- Felibeli, Halil Fevzi, *Afgani’ye Reddiye*, hzr. Sadık Albayrak, İstanbul, 1976.
- Ferid Mustafa Süleyman, *Nübüvvet İzzet Derveze ve Tefsîru’l-Kur’ân’il-Kerîm*, Riyad, 1993.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 4, Ankara, 1980.

- Fîruzâbâdî, Ebû't-Tahir, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercümeti'l-Kamûsi'l-Muhît*, Dersaadet, Kahire, 1913.
- _____ *Sifru's-Se'âde*, thk. Halil el-Mey, Beyrut, 1986.
- Gadamer, H.G., "Hermeneutik" Doğan Özlem, *Hermenötik Üzerine Yazılar*, Ankara, 1995.
- Gadret, Lois, "Hicri 330 Yıllarından Önce İslâm'da Din ve Felsefe", trc. Mustafa Said Yazıcıoğlu, *A.Ü.İ.F. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1982, sy. IV.
- Garaudy, Roger, *Entegrizm, Kültürel İntihar*, çev. Kamil Bilgin, Pınar Yay., İstanbul, 1992.
- _____ *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul, 1991.
- Garrâvî, Muhammed Abdulhasen Muhsin, *Mesadiru'l-İstinbat*, thk. Abdulkerîm Osman, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1383/1963.
- Gazzâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Matbaatı Cerideti'l-İslâmiye, Mısır, 1230.
- _____ *el-Me'âricu'l-Kudsi*, Matbaatu'l-İstikame, Kahire, t.y.,
- _____ *el-Me'ârifu'l-Akliyye*, thk. Abdulkerîm el-Osman, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1383/1963.
- _____ *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, (Mecmû'âtu Resâili'l-İmâm Gazzâlî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- _____ *Kânûnu't-Te'vîl, Mecmû'âtu'r-Resâil li İmâmu'l-Gazzâlî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- _____ *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, Beyrut, 1959.
- _____ *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- _____ *Mişkatu'l-Envar*, Mısır, 1325.
- _____ *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâmî ve'z-Zenadika*, Mısır, t.y.
- _____ *İhyâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975/1395.
- _____ *Kimyau's-Se'âde*, Mektebetü'l-Lüdi, Mısır, t.y.
- _____ *Mi'yâru'l-İlim fi Fenni'l-Mantık*, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, t.y.
- _____ *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, Beyrut, 1966.
- Gezgin, Ali Galip, "Kur'an'da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmi Arşt.*, c. XIV, sy. 1, yıl: 2001.

- Goilthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Ankara, 1972.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, trc. Azmi Yüksel- Rahmi Er, İmaj Yay., Ankara, 1993.
- _____ *el-Akide ve 'ş-Şerî'â fi'l-İslâm*, Arapçaya trc. Muhammed Yûsuf, Dâru'r-Ra'di'l-Arabî, Beyrut.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1996.
- _____ *Felsefenin Evrimi*, İstanbul, 1979.
- _____ *Kant ile Heder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul, 1997.
- Göksu, Muzaffer Emin, "Hermetik Bağlamında Dinin Yeniden Anlaşılması ve Anlatılması Sorunu", *Umran*, Temmuz-2001.
- Gölcük, Şerafettin, "Kelâm ve Antropolojiye Göre Akıl ve İnsan", *Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Konferansı*, II, İstanbul, 1997.
- Gölcük, Şerafettin, -Toprak, Süleyman, *Kelâm*, S.Ü.İ.F. Yay., Konya, 1988.
- Görgün, Tahsin, *İlahi Söziin Gücü*, Gelenek Yay., İstanbul,
- Görmez, Mehmet, *Musa Cârullah Bigiyef*, Ankara, 1994.
- Guenon, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, İstanbul, 1986.
- Güler, İlhami, "Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmatlaştırılması", *Birinci Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994.
- _____ "Allah İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu, (Allah'ın Kulları mıyız)", *İslâmi Araştırmalar*, c. V, sy. 3, 1991.
- _____ "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık; Dünyevileşme", *İslâmiyat*, sy. 3.
- _____ "Hasan Hanefî ve İslâmi Sol", *İslâmiyat*, c. V, sy. 2, 2002
- _____ "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi", *İsl. Arşt.*, c. VII, sy. 2, Ankara, 1994.
- _____ "Muhtar Bir irade (Allah'ın İradesi ve Mümkün Bir Tarihin Kelâm-ı Kadime ve Zorunlu Tarihi Dönüşmesi)", *III. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, 13-19 Ocak, 1997, Fecr. Yay., Ankara, 1998.
- Günaltay, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ*, haz. Nuri Çolak, İnsan Yay., İstanbul, 1994.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri, 1993.
- Güneş, Abdulkaki, *Kur'ân'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Ahenk Yay., Van, 2003.
- _____ *Aklî Tefsîr Hareketi -Mu'tezile ve Menâr Ekolü*, Ahenk Yay., İstanbul, 2003.

- Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nas- Bakillânî ve Kâdı Abdülcebbâr'da Kelâmullah Örneği*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- Güzel, Murat, "Bir Tartışmanın Tartamadıkları", *Tezkire*, sy. 7/8, Ankara, 1994.
- _____ "Özeleştir; Mağlupların Dili ve Ethosu", *Tezkire*, sy. 18, 2000.
- Ğallab, Muhammed, *el-Ma'rife İnde Mütefekkiri'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercümeti ve'n-Neşr, t.y.
- Habermas Jüngen, Hermeneutiğin Evrensellik Talebi, *Hermenötik ve Hümaniter Disiplinler*, trc. ve drl. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul.
- Halife Abdulhalim, *Islamic Ideology*, Lahor, 1960.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1993.
- _____ *Rasulullah Muhammed*, trc. Salih Tuğ, İstanbul, 1973.
- Hampson, Nomman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriye Vakfı Yay., İstanbul, 1991.
- Hanefî, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?" çev. M. Said Yazıcıoğlu, *A.Ü.İ.F. Der.*, sy. 23, 1976.
- _____ "Aydınlanmacı İslâm", *İslâmiyat*, c. V, sy. II, 2002.
- _____ *el-Vahyu'l-Vaki, el-İslâm el-Hadase*, Dâru's-Saki, London, 1990, 19990.
- _____ *et-Tûrâs ve't-Tecdîd*, Beyrut, 1981.
- _____ *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- _____ "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", çev. M. Said Özvarlı (Tebliğ), *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2001.
- _____ "Konulu Kur'ân Tefsiri Metodu", trc. Sönmez Kutlu, *İslâmi Araştırmalar*, c. IX, sy. I-IV, 1996.
- Hansu, Hüseyin, "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife*, yıl: 3, sy. 3, Konya (Kış), 2003.
- Harb, Ali, *Nakdu'l-Hakîka*, Beyrut, 1993.
- Hârisî, Ebû Sayfiye Abdulvehhab, *Delâletü's-Siyak Menhecu'n-Me'mûn li Tefsiri'l-Kur'ân'il-Kerîm*, Dairatü'l-Mektebat ve'l-Vesâik el-Vataniyye, Amman, 1989.
- Harputî, Abdullatif, *Tarîhu İlmi Kelâm*, İstanbul, 1332.
- Hasan Asi, *et-Tefsîru'l-Kur'ân ve'l-Lugatu's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut, 1403/1988.

- Hawking Stephan, *Karadelikler ve Bebek Evrenler*, çev. Nezihe Bahar, İstanbul, 1994.
- Hegel, George, Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Verso Yay., İstanbul, 1991.
- Henry C. Link, *Dine Dönüş*, trc. Ömer Rıza Doğrul-Ahmet Halit Kit, İstanbul, 1949.
- Henry Le Ray Finch, "Reason" md., *The Encyclopedia of Religion*, Macmillon Publishing Company, Newyork, 1987.
- Henry, Lamnens, *Islam Beliefs and Institutions*, London, 1968.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmu'l-Kelâm*, thk. Sümeyh Duğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübni, Beyrut, 1994.
- Herevî, Aliyyu'l-Kari, *el-Masnu fi Ma'rifeti'l-Mevzû'*, (el-Mevzû'âtu's-Suğra), Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmî, Halep, 1969.
- Heykel, Hüseyin Muhammed, *Hayâtu Muhammed*, Kahire, t.y.
- Hitti, P. H., *History of the Arabs*, Londra,
- Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Kurul, İz Yay., İstanbul, 1993.
- Hof, Ulrich, *Avrupa'da Aydınlanma*, Afa Yay., 1995.
- Hourani, G. Averroes, *On The Harmony of Religion and Philosophy*, London, 1961.
- Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lugâtı*, Me'ârif Matbaası, İstanbul, 1943.
- Hüsni Zeyne, *el-Akl İnde'l-Mu'tezile Tasavvuru'l-Akl İnde'l-Kâdı Abdülcebbâr*, Beyrut, 1978.
- Irakî, Zeynuddin Ebû'lFadl Abdurrahim, el-Hüseyin, *el-Muğni an Hamli'l-Esrâr fi'l-Esfâr*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, t.y., (III. Baskı).
- İşıcık, Yûsuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem; Te'vil*, Esra Yay., Konya, 1997.
- _____ *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ankara, 1997.
- İşık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1967.
- _____ "Nazzâm ve Düşünceleri", *A.Ü.İ.F. İslâm İlimleri Enstitüsü Yay.*, sy. III, Ankara, 1977.
- İbn A'sam, Ebû Muhammed Ahmet, el-Kufî, *Fütuh*, Beyrut, t.y, IV, 454, (212/827).
- İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Nihat Keklik, Ankara, 1991.
- İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Ahbâr fi Tabakâti'l-Etibba*, thk. Nizar Rıza, Beyrut, t.y.

- İbn Ebi'd-Dünya, *el-Aklu ve Fadluhû ve'l-Yakîn* thk. Mecdi es-Seyyid İbrahim, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, ty.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, Mısır, 1972/1392.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Hilal Baskısı, Beyrut, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, nşr. İbrahim Nasr Abdurrahman Umeyre, Riyad-Cidde, 1402/1982.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Fehmi es-Sercani, el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, Kahire.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, Beyrut, 1973.
- _____ *Hadi'l-Ervah ilâ Biladi'l-Efrâh*, Kahire, 1989.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Şemâilü'r-Resul*, Beyrut, t.y.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyit Ahmet Solcar, Kahire, 1954.
- _____ *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire, 1343/1925.
- _____ *el-İmâme ve's-Siyâse*, Beyrut, 1969.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, 1990.
- İbn Merzuk, Ebû Hamid *Bereâtu'l-Eş'ariyyîn min Akâidi'l-Muhâlifîn*, Dimaşk, 1388/1968.
- İbn Muhabber, Davud, *Kitabu'l-Akl* (Metâlibu'l-Âliye içinde), Matbaatu'l-'Asriyye, Kuveyt, 1983.
- İbn Nedîm, *el-Fihrist*, el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, Kahire, 1348.
- İbn Receb, el-Hanbelî el-Hafız, *Fadlu İlmi's-Selef 'ala İlmi'l-Halef*, thk. Yahya Gazzavi, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1407/1983.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed, *Faslu'l-Makâl fîma Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerî'ati mine'l-İttisal*, thk. Muhammed Ammârâ, Dâru'l-Me'ârif, II. Baskı, t.y.
- _____ *el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edille*, Beyrut, 1992.
- _____ *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Kahire, 1901.
- İbn Salim, İbrahim b. Hasan, *Kadiyyetu't-Te'vîl fi'l-Kur'ân'il-Kerîm Beyne'l-Gulati ve'l-Mu'tedilîn*, Beyrut, 1993.

- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *er-Risaletü'r-Rebia fi'l-Hudûd*, Matbaatu Hindiye, y.y., 1908.
- _____ *el-Hidâye*, thk. ve nşr. Muhammed Abduh, II. Baskı, Kahire, 1974.
- _____ *eş-Şifâ*, el-İlahiyat, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire, 1960
- _____ *Risale fi's-Tinbati'n-Nübüvve ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihim*, nşr. Micheal Marmura, Beyrut, 1968
- _____ *Tis'u Resâile fi'l-Hikmeti ve't-Tabiiyyât*, Matbaatu Hindiye, (I. Baskı), 1326/1905.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime Fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Dâru'l-Kur'ân'il-Kerîm, Beyrut, 1971.
- _____ *er-Redd ala'l-Mantikiyyin*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1993.
- _____ *Risale fi'l-Akl ve'r-Rûh*, Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1970, (Mecmu'âtu'r-Resâil içinde).
- _____ *Tefsîr Üzerine*, şerh: Adnan Zerzur, trc. Harun Ünal, Pınar Yay., İstanbul, 1985.
- İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdulmelik, *Hayy b. Yekzan*, thk. Faysal Bedir Avni, Mektebetü Saif Rafet, Kahire, 1983.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Telbîsu-İblîs*, et-Tıba'atu'l-Münira, Mısır, 1347/1928.
- _____ *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1384/1964.
- _____ *Zemmü'l-Heva*, Beyrut, 1978.
- _____ *el-Muntazam fi't-Tarîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Haydarabat, 1938.
- _____ *Kitâbu'l-Ezkiyâ*, thk. Muhammed Merisi el-Hûlî, Kahire, 1970.
- _____ *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, Dâru'l-Fikr, 1966.
- İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarîh*, Beyrut, 1979, VII, 49
- İbnu's-Sübki, Tacüddin Ebû'n-Nasr, Takiyyuddin, *Tabakâtu's-Şafi'iyyetu'l-Kübrâ*, Mısır, 324, I, 215.
- İbrahim Makdûr, *fi Felsefeti'l-İslâmiyye, Menhecun ve Tatbikuhu*, Dâru'l-Me'ârif, III. Baskı
- İcî, Abdullah Abdurrahman b. Ahmet, *el-Muvafik fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemi'l-Kütub, Beyrut, t.y.
- İkbal, Muhammed, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, İnsan Yay., İstanbul, t.y.

_____ *İslâm 'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. N. Ahmet Asrar, İstanbul, 1984.

_____ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London, 1934.

İmamoğlu, Tuncay, “Ortaçağ Batı Dünyasında Din-Siyaset İlişkisi ve Sekülerleşme Seyrine Genel Bir Bakış”, *Marife*, yıl: 1, sy. 2, Konya (Güz), 2001.

Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1984.

İrfan, Abdulhamit, *İslâm 'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esâslar*, çev. M. Said Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1983.

İsbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-'Asfiye*, Beyrut, 1987.

İsfehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Kitâbu'z-Zeri'â ila Mekârimi's-Şeri'â*, thk. Ebû'l-Yezid el-Ucma, Dâru's-Sahve, (I. Baskı), Kahire, 1985.

İsfehânî, Ragıb Hüseyin b. Muhammed b. Raşid, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Kahire, 1381/1961.

İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm 'da Felsefî Akımlar*, Kitapevi Yay., İstanbul, 1995.

_____ *Yeni İlmi Kelâm*, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1329.

J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi*, trc. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

J. Meric, Pessagno, “Akıl ve Dini Tasdik”, trc. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1994.

J.E. Creighton, “Reasoning”, *The Encyclopedia Americana*, 1957.

J.M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 1994.

Japp Uwe, *Hermeneutik Filoloji ve Edebiyat*, Ankara, 1985.

Jeanniere, Abel, *Modernite Nedir*, çev. Nilgün Tural, (Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, der. Mehmet Küçük, Ankara, 1993.

Jhan Robinson, *Honest to God*, London, SCM Pres, 1963.

John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, trc. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

Kâdı Abdülcebâr b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetü Dari't-Turas, Kahire, 1969.

_____ *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşri fi Tunus ve'l-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Küttap fi Cezair, Tunus 1986.

_____ *el-Muğni Fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ali Neccar-Abdulhalim Neccar, Müessetu'l-Mısriyye, 1960.(ayrc. Matbaatu Dari'l-Kütüb, Kahire, 1963)

_____ *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988.

_____ *Tenzîhu'l-Kur'ân*, Beyrut, t.y.

Kam, Ömer Ferit, *Felsefî Sohbetler*, sadeleştiren: Süleyman Hayri Bolay, Süleyman Hayri, D.İ.B.Yay., Ankara, t.y.

Kandehlevî, Muhammed Yûsuf, *Hayâtu's-Sahâbe*, (II. Baskı), Dâru'l-Kalem, Dımaşk, t.y.,

Kant, Emmanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Toanna Kacuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Mete Tuncay, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1980.

Karadaş, Cafer, “Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşumu ve Gelişim Süreci”, *Marife*, yıl:3, sy. 3, Konya, Kış 2003.

Karadeniz, Osman, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 33, sy. 4, Ekim-Kasım-Aralık, 1997.

_____ *Ecel Üzerine*, İzmir, 1992.

Kari, Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi Ahbâri'l-Mevdû'a*, thk. Muhammed Lutfi es-Sebbağ, Beyrut, 1986.

Karlığa, Bekir, “2000'li Yıllarda Akıl-Vahiy İlişkisi, Dinler Arası Diyalog”, *Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, D.İ.B.Yay., Ankara, 2000.

— *Faslu'l-Makâl İbn Rüşd'ün Hayatı Eserleri ve Din-Felsefe İlişkisi*, İstanbul, 1992.

Karmış, Orhan, *Tefsîr İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1975.

Kasım Emin, *Tahrîru'l-Mer'e*, Mısır, 1941.

Kasımî, Cemaluddin, *Tarîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Kahire, 1331.

_____ *Mehasinu't-Te'vîl*, Mısır, 1958/1377.

Kavak, Özgür, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmet Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *Divan İlmi Arşt.*, sy. 14, 2003/1.

Kavukci, Muhammed Ebû'l-Mehasin, *Kitâbu'l-Lu'lui ve'l-Mercan fi ma Kile, La Asla lehu ev Asluhu Mevzû'*, Mısır, t.y.

Kaya, Mahmut, “Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni”, *İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II, Güz 1415/1994, sy. 3.

— “Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni II”, *İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. III, Yaz dönemi, 1416/1995, sy. 2

Kaya, Remzi, “Kur'ân Kıssalarının Tefsîr ve Teşri'deki Yeri”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, III, İstanbul, 2002.

Keklik, Nihat, *Felsefe*, İstanbul, 1978.

Kelabazi, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *et-Te'ârruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Keremî, Hasan Said, “Akl” md., *El-Hadi ilâ Luğati'l-Arab*, Beyrut, 1992.

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah - Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.

_____ *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1997.

Kettanî, Muhammed, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl fi Menâhici't-Tefkîri'l-İslâmî*, Dâru's-Sekafe, y.y., t.y.

_____ *Nazmu'l-Mütenasir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, Beyrut, 1980.

Kılıç, Sadık, “Dil ve İnanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin”, *Kur'ân ve Dil Sempozyumu Bildirileri*, Van, 2001.

_____ “Kur'ân'ı Kerîm'in Işığında Tefekkürün Boyutları”, *İlim-Sanat*, Ocak-Şubat, 1987, sy. 11.

_____ “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmi Araştırmalar*, c. IX, sy. 2, 1996.

Kılınç, Fethi, “Tarihselcilik ve İslâm Dünyasındaki Yansımalarına Eleştirel Bir Bakış”, *Haksöz Der.*, İstanbul, 1997, 75/24.

Kılıoğlu, İsmail, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, “Deizm” md., Risale Yay., İstanbul, 1990.

- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- _____ *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- Kırca, Celal, “İlmî Tefsîr Ekolünün Problemleri”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, 27-30 Haziran 1989, O.M.Ü. İ. F. Yay., Samsun, 1989.
- _____ “İmâm Mâturidî’ye Göre Tefsîr ve Te’vîl Kavramları”, *Kur’ân ve Bilim*, İstanbul, 1996.
- _____ “Kur’ân-ı Kerîm’in Tefsîr ve İlimlerle Olan Münasebeti”, *İslâm Medeniyeti Dergisi*, c. V, sy. II, Haziran, İstanbul, 1981.
- _____ “Mezhebî Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İsl. Arş.* sy. V, Ekim 1987.
- _____ “Müzakereler”, *Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002.
- Kindî, Ebû Yûsuf, Yakub b. İshak, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994.
- Kirmanî, Ahmed Hamiduddin, *Rahatu’l-Akl*, Dâru’l-Endülüs, Beyrut, t.y.
- Kitâb-ı Mukaddes, Matta 22/21.
- Kocabaş, Şakir, “Kur’ân’da Akıl Kelimesi”, *İslâm ve Bilim İçinde*, Seha Neşr., İstanbul, 1993.
- Koç, Turan, “Müzakereler”, *II. Kur’ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- Koçyiğit, Talat, “Cehmiyye (Mu’tezile)de Akılcılık”, *A.Ü.İ.F.D.*, yıl: 1968, c. XVI.
- _____ *Hadîsçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1969.
- Kuşpınar, Bilal, “Molla Sadra’nın İbn Sînâ ve Sühreverdi’yi Allah’ın Tikelleri Bilmesi Konusundaki Eleştirisi”i, *İsl. Arşt.*, c. V, sy. 1, Ocak, 1991.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yay., İstanbul, 1996.
- “İslâm ve Bilim Tartışmasında Temel Yaklaşımlar”, *Bilgi Bilim ve İslâm*, II, İstanbul, 1992.
- *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul, 1996. (ayrc. 2001, II. Baskı).

- _____ “Kur’ân’ı Anlama Yolunda Felsefi Tecrübenin Yolu ve Değeri”, *Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları*, II, İstanbul, 2001.
- Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yay., İstanbul, 1986.
- _____ *Çağdaş Konumuz*, trc. Salih Uçan, Dünya Yay., İstanbul, 1987.
- _____ *İnsan Psikolojisi Üzerine Atıflar*, İşaret Yay., İstanbul, 1987.
- _____ *Taklitlerin Çarpışması*, Bir Yay., İstanbul, 1985.
- Kutub, Seyyid, *İslâm Düşüncesi*, trc. Akif Nuri, Çığır Yay., İstanbul, 1973.
- Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, İstanbul, 1974.
- Le Bon, Gustave, *Hadaratu’l-Arab*, Arapçaya trc. Adil b. Şeyh Ömer, Beyrut, 1979.
- Leaman Oliver, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992.
- Leibniz, G. W., *Aklın İmâna Uygunluğu*, M.E.B. Yay., t.y.,
- Lüey Safi, “el-Vahyu ve’l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Te’ârudi’l-Akli ve’n-Nakl”, *İslâmiyyetu’l-Ma’rife*, Kış sayısı, 1418/1998.
- Lütfü Cengiz, “Emeviler Döneminde Kader Problemi”, *Marife Der.*, yıl.1, sy. II, Konya, 2001, (Güz Dönemi).
- M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İnsan Yay., İstanbul, 1986.
- Macdonald, D. B., *Development of Müslim Theology*, Newyork, 1903.
- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, trc. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- _____ *İslâm Felsefesi Tarihi*, (III. Baskı), çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1992.
- Mahmud, Kamil Ahmed, *Mefhûmu’l-Adl fi Tefsîri’l-Mu’tezile li’l-Kur’ân*, Beyrut, 1983.
- Mahmut Kasım, *el-Mantiku’l-Hadîs ve Menhecu’l-Bahs*, (II. Baskı), Mısır, 1953.
- Makrizî, Takiyyuddin, Ahmet b. Ali, *el-Hita*, Mısır, 1324.
- Malatî, Ebû’l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve’r-Redd ala Ehli’l-Ehvâi ve’l-Bida’*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Bağdâd, 1968.
- Malik. b. Nebi, *ez-Zahirâtu’l-Kur’âniyye*, çev. Abdussabur Şahin, Dımaşk, 1987.

- Mâturidî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed, *et-Tuhfetü'l-Asfiya*, Dâru'r-Reyyan li'l-Hıraş, Kahire, t.y.
- _____ *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, thk. Mustafa es-Seka, İsa el Babi el-Halebî Baskısı, Kahire, 1973.
- Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul, 1986.
- Maxime Rodinson, "Oryantalizmin Doğuşu", çev. Ahmet Turan Yüksel, *Marife Der.* Mehmet Fuad, *Tevfik Fikret*, Yapı Kredi Yay., 1995.
- Mennau'l-Kettan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin Ali, *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'âdimu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut, 1988.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, trc. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1990.
- _____ *Kur'ân'ı Anlamak İçin Temel Prensipler*, çev. Mehmet Söylemez, y.y. 1969,
- Michel Thomas, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Orhan Basımevi, İstanbul, 1992.
- Miguel Polacics, *Islam and Divine Comedy*, London, 1968.
- Misbâhî, Muhammed, *Mine'l-Ma'rife ile'l-Akl*, Dâru't-Talia, Beyrut, 1990.
- Muhammed Şerafüddin, "Kaderiye Yahut Mu'tezile", *Marife* yıl.3, sy.3, Konya (Kış) 2003.
- _____ "Mu'tezile ve Husun Kubuh", hazr. Kamil Güneş-Lütfi Cengiz-Cem Zorlu, *Marife*, sy. 1, Bahar, Konya, 2001.
- Muhammed Yûsuf Musa, *el-Kur'ân ve'l-Felsefe*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1966.
- Muhammed, Kemal Cafer, *Min Kadaya'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-Ulûm, Kahire, 1978.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Haris, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kavteli, Dâru'l-Kindî, (Dar'ul-Fikr), Dımaşk, (II. Baskı), 1978. (ayrc. Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1982.)
- Mustafa Hilmi, *Menhecu Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünne fi Usûli'd-Din*, Dâru'd-Daveti'l-İskenderiyye, t.y.
- Mustafa Sabri, *Muhtasaru Mevkifi'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim Min Rabbi'l-Âlemin ve Rusulihî*, Dâru's-Selam, 1986, 1407.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlü'l-Fıkh*, Necef, 1390/1971.
- Müfid Fakih, *el-Aklu fi Usûli'd-Din*, Beyrut, 1412/1992.

- Münavi Abdurrauf, *Feydu'l-Kadir Şerhü'l-Câmiu's-Sağîr*, Dâr'ul-Ma'rife, Beyrut, 1972.
- Müneccid, Selahuddin, *el-İslâm ve'l-Akl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, Beyrut, 1976.
- Nadim Macit, "Kelâmcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmiyat*, c. II, sy. I, (Ocak-Mart), 1999.
- _____ *Ehl-i sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., Erzurum, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Gelenek Nedir", trc. Yûsuf Yazar, *Bilgi ve Hikmet*, (Kış-1995), sy. IX,
- _____ "İslâm ve Modern Bilim", *İslâm ve Bilim içerisinde*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993.
- Nâyif Mahmut Ma'rûf, *el-İnsanu ve'l-Akl*, Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 1995,
- Neraki, Muhammed Mehdi, *Câmiu's-Se'âde*, thk. Muhammed Rıza el-Muzaffer, Dâru'n-Nu'man, en-Necef, 1955.
- Neşşar, Ali Sami, *Menâhîcu'l-Bahs 'İnde Müfekkiri'l-İslâm*, Dâru'l-Me'ârif, İskenderiye, 1967.
- Ninian, Smart, *The World's Religion's*, Australia, 1995.
- O'lear, De Lac, *Arabic Thought an It's Place in History*, London, 1968.
- Okiç, M. Tayip, *Tefsîr ve Hadîs Usûlünün Bazı Meseleleri*, İstanbul, 1955.
- Oliver Leaman, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992.
- Oruçhan, Osman, *Hadîs Külliyyatında Yaratılış ve Başlangıç*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), A.Ü.İ.F. Ankara, 1994.
- Öçal, Şamil, "Kelâmullah'ın Çift Doğası, Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyat*, c. II, sy. 1, 1999.
- Ömer Mahir Alper, "İbn Kemâl'in Risale fi Beyâni'l-Akl'i", *İslâm Araştırmaları*, sy. 3, yıl: 1999.
- Ömeri, Nadiye Şerif, *İctihadu'r-Rasul*, Beyrut, 1985.
- Öner, Necati, *Mantığın Ana İlkeleri*, A.Ü.İ.F.D., XVII.
- Öz, Mustafa, "Ahmet Han" md., T.D.V. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, II, 74.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul, 1998.
- Özdenören, Alaaddin, *İnsan ve İslâm*, İstanbul, 1984.

- Özemre, Ahmet Yüksel, “Modernist Akım İçinde Kur’ân Tefsîrleri”, *Bilgi ve Hikmet*, Yaz, 1998.
- Özlem, Doğan, *Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Yay., İstanbul, 1999.
- _____ *Tarih Felsefesi*, Ara Yay., İstanbul, 1992.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, Nun Yay., İstanbul, 1995.
- Özsoy, Ömer, “Kur’ân Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar*, c. 9, sy. 2.
- _____ “Kur’ân ve Tarihselcilik Tartışmasında Gözden Kaçırılanlar”, *Tezkire*, 1997.
- Öztürk, Mustafa, “Mu’tezile ve Tefsîr”, *Marife Dergisi*, Yıl:3, sy. 3, Konya (Kış), 2003.
- _____ *Kur’ân’ın Mu’tezilî Yorumu, Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.
- Özvarlı, M. Said, *Kelâmda Yeni Arayışlar*, İstanbul, 1998.
- Paçacı, Mehmet, “Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair”, *İslâmi Araştırmalar*, c. VIII, sy. 2, Bahar 1995.
- _____ “Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsîre Ne Oldu”, *İslâmiyat*, c. VI, sy. IV, Ekim-Aralık, 2003.
- _____ *Kur’ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.
- _____ “Kur’ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz”, *İslâmi Arştırmalar.*, c. IX, sy. II, 1996.
- _____ “Kur’ân-ı Kerîm Işığında Vahiy Geleneğine Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış”, *İslâmi Arştırmalar*, V, 13, 1991.
- Perviz, Ahmet, *Islam A Challenge to Religion*, Lahor, 1968.
- Perviz, Gulam Ahmed, *Lugatu’l-Kur’ân*, Lahor, 1984, I, 447.
- Pişgin, Yasin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, İlahiyat Yay., Ankara, 2002.
- Polat, Ahmet Fethi, “Bir İcazu’l-Kur’ân iddiası, Sarfe”, *Ma’rife*, yıl:3, sy. 3., Konya (Kış), 2003.
- _____ “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’ân’a Yaklaşımlar, Arkoun Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği”, *Marife Der.*, yıl: 1, sy. II.
- Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Şafak Ural, İnsan Yay., İstanbul, 1985.
- Poss Poble, *Ahlâk ve Modernlik*, trc. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1991.

- Râzî, Ebû Hatim, *A'lâmu'n-Nübüvve*, nşr. Salah es-Savi, Tahran, 1977.
- Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs*, thk. Ahmet Hicazî, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1986/1406.
- _____ *İsmetu'l-Enbiyâ*, çev. Hasan Fehmi Ulus, İlim Yay., İstanbul, 1986.
- _____ *Me'âlimu Usûli'd-Din* (İslâm İnancının Ana Konuları), çev. Nadim Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996.
- _____ *Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr baskısı, Beyrut, 1980, XVI.
- Reçber, Mehmet Sait, "Realizm Din ve Dünyevileşme", *İslâmiyat*, IV, 2001, sy. 3.
- _____ "İslam, Din ve Çağdaş Durum", *İslâmiyât* 7 (2004) sayı 4,
- _____ "İslam Metafiziği: Kavramsal Bir Çerçeve", *Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, D.İ.B. Yay. İstanbul, 2007.
- Ressi, Kasım b. İbrahim İsmail, *Kitâbu Usûli'l-Adli ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammârâ, Dâru'l-Hilal, Kahire, 1971.
- Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Ma'rife, II. Baskı, Beyrut, t.y.
- Rişehri, Muhammedi, *Mîzânu'l-Hikme*, Tahran, 1362.
- Roger Trigs, *Akılcılık ve Bilim*, trc. Kadir Yerci, Sarmal Yay., İstanbul, 1996.
- Roger, Triggy, "Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?" *Akılcılık ve Bilim*, çev. Kadir Yerci, İstanbul, 1996.
- Rousseau, J.J., *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Selahaddin Eyyüboğlu, M.E.B. Yay., Ankara, 1997.
- Rûmî, Fehd Abdurrahman b. Süleyman, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse*, Riyad, 1983.
- _____ *İtticahâtu't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Rabia Aşere*, Arabistan, 1986, II, 730.
- _____ *Delîlu'l-Akl İnde Şiati'l-İmâmiyye*, Matbaatu Dari's-Selam, Bağdat, 1393/1973.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tıbyan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İstanbul, t.y.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûlu'd-Din*, (Mâturidiyye Akâidi), çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B Yay., Ankara, 1971.
- Sadr, Muhammed Bakır, *Felsefetuna, Dâru't-Te'arif*, Beyrut, 1410/1989.
- Saka, Şevki, *Yabancı Karşısında Kur'ân*, Ankara, 1987.
- Salih, Subhi, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, trc. İbrahim Sarmış, Düşünce Yay., İstanbul, 1981.

- Salih, Subhi, *Kur'ân İlimleri*, trc. M. Said Şimşek, Hibaş Yay., Konya, t.y.
- Sami, S. Hawl, *İslâmic Naturalism and Mysticism*, Leiden, 1974.
- Sarıçam, İbrahim, “Klasik Dönem İslâm Tarihinde Din İstismarı-Dört Halife ve Emeviler Dönemi”, *İslâmiyat*, c. III, sy. III.
- _____ Hz. Muhammed'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam, *Diyanet İmi Dergi*, Ankara, 2000.
- Sarioğlu, Hüseyin, “Kur'ân'da Aklî Tefekkürün Boyutları”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, II, Ensar Nşr., İstanbul, 2001.
- Sayfî, Kenan, “Hekim Filozof Ebû Bekir er-Râzî Bir Mülhid miydi?”, *Divan*, 2001/1 Sayı, Ali, “Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Tefsîr Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine”, *D.E.Ü.İ. Fak. Der.*, İzmir, 1989, sy. VI.
- Sebbağ, Muhammed b. Lutfî, *Tefsîr Usûlü Araştırmaları*, çev. Ömer Dumlu, Anadolu Yay., İzmir, 1999.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsidu'l-Hasene fi Beyânin Kesîrin mine'l-Ehadisi'l-Müştebihe ala'l-Elsine*, thk. Ebû'l-Fadl Abdullah Muhammed es-Siddik, Beyrut, 1986.
- Selak, Ali, *el-Aklu fi Mecra't-Tarih*, Dâru'l-Müda, Beyrut, 1984.
- Sell, Canon Edward, *The Life of Mohammed*, Londra, 1913.
- Semaluti, M. Tevfik, “Kur'ân'a Göre İnsanın Psikolojik Yapısı”, trc. İsmail Durmuş-Habil Şentürk, *Yeni Ümit Dergisi*, IV, sy. 2, İzmir, 1995.
- Seyyid Ahmet Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Lahor, 1995.
- Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi*, çev. Mehmet Çelen-Resul Tosun, Dünya Yay., İstanbul, 1987.(ayrc. İşaret Yay., İstanbul, 1988.)
- _____ *İslâm Düşüncesi*, trc. Akif Nuri, Çığır Yay., İstanbul, 1973.
- Seyyid Sabık, *el-Akâidu'l-İslâmiyye*, Beyrut, t.y.
- Sheery, Patrick, *Philesophers on Religion*, London, 1987.
- Shelia Me Donough, *The Autherity of The Past A Study of Three Muslim Modernist*, American Academy of Religion, 1970.
- Shlomo, Pines, “Hint Düşüncesinin Kelâm Doktrinlerindeki Etkisi”, çev. Murat Kılavuz, *Marife Der.*, yıl: 3, sy. 3, Konya, (Kış 2003).
- Siddikî, Mazhuruddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, trc. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul, 1990.

- Sibai, Mustafa, *es-Sünne ve Mekânatuha fi Teşri'il-İslâmî*, Mektebetü'l-İslâmî, (V. Baskı), Beyrut, 1985.
- Sifil, Ebû Bekir, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi*, II, Kayıhan Yay., 1988.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Kur’ân ve Kelâm İlmi”, *Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları*, II, Ensar Neşr., İstanbul, 2001.
- Smith Wilfred, *Modern Islam in India*, London, 1946.
- Subhi, Ahmet Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm, Dirâse Felsefiye li Ârai'l-Fıraki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Din*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.
- Sultan Abdulhamit'in Hatıra Defteri*, hzr. İsmet Bozbağ, Kervan Yay., 1975.
- Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.
- _____ *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara, 1977.
- Suyûtî, Celaluddin, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, nşr. Sami en-Neşşar, y.y., 1366/1947.
- _____ *Lübâbu'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984.
- _____ *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhtica bi's-Sünne*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut, 1987.
- _____ *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1978, IV. Baskı.
- _____ *Tarîhu'l-Hulefâ*, Kahire, 1952.
- Sübki, Tacüddin Ebû'n-Nasr Abdülvehhab, İbn Takiyyuddin, *Tabakâtu's-Şafi'iyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- Süheyr, Fadlullah Ebû Vafiye, *Felsefetü'l-Amel fi'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâb, Kahire, t.y.
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinbay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, T.D.V. Yay., Ankara, 1996.
- Şarkavî, Muhammed Abdullah, *es-Sufiyye ve'l-Akl*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1995.
- Şatbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfâkât fi Usûli's-Şerî'â*, nşr. Abdullah Draz, Kahire, t.y. (ayrc. thk. Abdullah Dıraz, Mısır, 1975/1395.)
- _____ *el-İ'tisâm*, II, 338, Mısır, 1914.
- Şemseddin Sami, *Kâmûsi Türkî*, Dersaadet, İstanbul, 1317.
- Şengül, İdris, “Kur’ân Kıssalarının Tarihi Değeri”, *IV. Kur’ân Haftası Sempozyumu*, 17-18 Ocak 98, Fecr Yay., Ankara, 1998.

- Şenitî, Muhammed Fethi, *Usûlü 'l-Mantık ve 'l-Menhecu 'l-İlmiyyu*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1980
- Şentürk, Habil, "Peygamberin Diğer İnsanlardan Farkı; Vahiy", *D.E.Ü.İ.F. Der.*, Sy. 3., İzmir, 1986.
- Şerabasî, Ahmet, *Kıssatu't-Tefsîr*, Beyrut, 1978.
- Şerif, Adna, *min İlmi't-Tıbbi'l-Kur'ânî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut, 1990.
- Şerif, M.M., "Yunan Düşüncesi", çev. Kasım Turhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul, 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Mısır 1937/1356.
- Şevket Ulyan, "el-Aklu fi'l-İslâm" *el-Mevrid* c. IX, sy. IV, Beyrut, 1981.
- Şibli Numanî, *el-Kelâm*, Luknov, 1906.
- T.J. Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri 'l-Kur'ân*, Kum, t.y.,
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmet, *el-Mu'cemu'l Evsat*, thk. Tarık b. Ivazullah b. Muhammed el-Hüseyini, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarîhu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk*, Kahire, 1358.
- Taftazânî, Ebû'l-Vefa, *el-İnsan ve 'l-Kevn fi 'l-İslâm*, Dâru's-Sekafe, Kahire, 1975.
- Taha Hüseyin, *fi 'ş-Şi'ri 'l-Cahiliyy*, Dâru'n-Nahr, Kahire, 1995, (II. Baskı),
- Tahânevî, Muhammed b. Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhi 'l-Fünûn*, Kalkuta, 1862.
- Tahavi, Ebû Ca'fer, *Şerhu'l-Meani'l-Âsar*, thk. Muhammed Seyyid Ca'du'l-Hak, Matbaatu'l-Envar, Kahire, t.y.
- Taşköprizâde, *Mevzûâtu'l-Ulûm*, trc. Kemâleddin Muhammed Efendi, Dersaadet, İstanbul, 1314.
- _____ *Miftâhu's-Se'âde ve Misbahu's-Siyâde*, thk. Kamil Bekri, Abdulvehhab Ebû'n-Nûr, Kahire, 1968.
- Taştan, Osman, "İslâm Hukukunda Literalizm, Ana Hatlarıyla Mukayeseli bir Analiz", *İslami Araştırmalar.*, c. IX, sy. I-IV, 1996.
- Taylan, Necib, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994.
- _____ *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, III. Baskı, İstanbul, 1991.
- _____ "Düşünce Tarihinde Uluhiyet Üzerine Tartışmalar", (Tebliğ), *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, I, Rağbet Yay., İstanbul, 2001.
- _____ *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul, 1989.

- _____ *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul, 1994.
- Tekin, Mustafa, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Zihnî Problemler”, *Umran*, Temmuz–2001.
- Tekineş, Ayhan, “İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divan*, 2000/1.
- Thilly Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul, 1995.
- Tirmizî, Hâkim, “Kitâbu’l-Akli ve’l-Heva”, nşr. Ahmet Suphi, Fırat, *Şarkiyat Mecmuası*, sy. V, İstanbul, 1964.
- Topaloğlu, Aydın, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Akılcılık ve Din Eleştirisinin Kaynağı”, *Kaynak Dergisi*, (Ocak-Şubat 2002), Sofya/Bulgaristan.
- Toplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara, 1961.
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya, 1990.
- Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı*, trc.Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1983.
- Troll, Christian W., “Seyyid Ahmet Han ve İlmi Kelâmın On Dokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, çev. Şaban Ali Düzgün, *İsl. Arşt.*, c. VIII, sy. 1, 1997.
- Türker, Mübahat, *Aristoteles ve Farâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969.
- _____ *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara, 1956.
- Türkmen, Hamza, “Kur’ân Algısında Evrensellik ve Sorumluluğumuz”, *Umran*, Temmuz, 2001.
- Türköne, Mümtazer, “Modern İslâm Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemaleddin Afgani Efsanesi”, *Bilgi ve Hikmet*, Bahar–1993/2.
- Uludağ, Süleyman, “Akıl” md., *İslam Ansiklopedisi.*, II.
- _____ *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1979.
- Ulutan, Burhan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976.
- Ulvani, Abdullah Nâsîh, *Vucûbu’t-Tebliğ ve’d-Da’va*, Dâru’s-Selam, (I. Baskı), Kahire, 1990.
- Ülken, Hilmi Ziya *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul, 1996.
- _____ *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942.
- _____ *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935.

- Ünal, Ahmet Zeki, “Çağış Kur’ân Yorumunda Arkoun ve Garaudy”, (Tebliğ), *II. Kur’ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- Ünal, İsmail Hakkı, “Fazlurrahmân’ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine”, *İsl. Arşt. Der.*, c. IV, sy. 4, Ankara, 1990.
- Ünal, Yavuz, *Hadîsleri Tespitte Yöntem Sorunu Akla Uygunluk Akla Aykırılık*, Etüt Yay., Samsun 1999.
- Ünaltay, Altay, *Doğuda ve Batıda Din-Devlet İlişkileri*, Endülüs Yay., İstanbul, 1990.
- Ünver, Mustafa, *Kur’ân’ı Anlamada Siyakın Rolü Bütünlük Üzerine*, Sidre Yay., Ankara, 1996.
- Vâhidî, Ebû’l-Hasen Ali, *Esbâbu’n-Nüzûl*, Kahire, 1968/1388.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara, 1981.
- _____ *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968.
- _____ *İslâm’ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif Aytekin, İstanbul, t.y.
- Weber Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1998.
- Wershedel, Wilhelm, “Pascal ya da Çarmıha Gerilen Akıl” *Felsefenin Arka Merdiveni*, Türkçesi: Sedat Umran, İz Yay., İstanbul, 1997.
- West David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1998.
- Wolfson, Harry Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, İstanbul, 1996.
- Yafii, Abdullah b. Es’ad, *Kitâbu Merhemi’l-İleli’l-Mu’dile fi’r-Reddi ala Eimmeti’l-Mu’tezile*, thk. Mahmud Muhammed Mahmud - Hasan Nassar, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1992/1412.
- Yakupoğlu, Kenan, “Mu’tezile’de Bilginin Kaynağı ve Değeri”, *Marife*, yıl: 3, sy. 3, Konya (Kış), 2003.
- Yasin Muhammed, “Bilginin İslâmîleştirilmesi, Bir Eleştiri”, çev. Süleyman Gündüz, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II, Güz, 1415/1994, sy. 3,
- Yavuz Hilmi, “Gelenekçilik Modernleşme ve Çağdaşlaşma Serüveni”, (Tebliğ), *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, Rağbet Yay., İstanbul, 1999.
- _____ “Çağımız ve Aklın Sınırları”, *Varlık Dergisi*, İstanbul, 1991.
- _____ *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yay., İstanbul, 1987.

- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul, t.y.
- Yavuz, Yûsuf Şevki, “Akıl” md., *İslam Ansiklopedisi*, II.
- Yeprem, Said, “İslâmî İlimlerin Değişen Şartlara Paralel Çözümler Üretmemesinin Sonucu Ortaya Çıkan Problemler ve Bazı Öneriler”, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, (Tebliğ), İstanbul, Rağbet Yay., 2001.
- Yeşilyurt, Temel, “Seküler Dünyada İmân Toplulukları”, *İslâmiyat*, IV, sy. 3.
- Yiğit, Metin, “Hermeneutik Yöntem ve Usûl-u Fıkhın Kat’i-Zanni Diyalektiği”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi Kur’ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001.
- Yûsuf Mürüvve, *İzafiyet Teorisi ve Kur’ân ilkeleri*, çev. Recep Çalı, Ankara, 1979.
- Yüksel, Macit, “Mu’tezile’nin Fıkhın Usûlündeki Yeri ve Etkisi”, *Marife*, yı: 3, sy. 3, Konya (Kış), 2003.
- Zakzuk, Mahmud Hamdi, *Devru’l-İslâm fi Tetavvuri’l-Fikri’l-Felsefi*, Katar, 1981.
- Zavi, Tahir Ahmed, *Tertîbu Kâmûsi’l-Muhît*, İsa el-Babi el-Halebî Baskısı, II. baskı, 1973.
- Zayid, Muhammed, Akıl” md. *el-Mevsuâti’l-Felsefeti’l-Arabiyye*, Beyrut, 1986, “
- Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyini, *Tâcu’l-‘Arûs*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, t.y.
- Zekiyüddin Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esâsları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, T.D.V. Yay., Ankara, 1996.
- Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Mısır, 1376/1957. (ayrc. Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1391)
- Zeydan, Mahmut Fehmi, *Fi’n-Nefsi ve’l-Cesed*, Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, Beyrut, 1980.
- Zeynep, Mahmut el-Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi’l-Felsefeti’l-‘Usûri’l-Vustâ*, (II. Baskı), Beyrut, 1985.
- Zühdi, Hasan Cârullah, *el-Mu’tezile*, Matbaatu Mısır, Kahire, 1947.

TÜRKÇE ÖZET

Akıl insanın en önemli ayırt edici vasıflarından biridir. O, insanın sorumlu bir varlık oluşunun gerekçesidir. Onun bir misyonu ve sınırı vardır. Metafizik âlemle ilgili ancak bir peygamber sayesinde bilgi sahibi olabilir.

Ancak antik Yunan kültüründe akıl, üstün kudret sahibi olarak nitelenir. Öyleki o vahiy ve peygamber dâhil hiçbir aşkın desteğe muhtaç görülmez. Aşırı kutsanmış bu akılcılık anlayışı, hicri birinci asırda İslâm dünyasında da görülmeye başlandı. Özellikle tercüme faaliyetleri ve felsefî medreselerin faaliyetleri özellikle Aristo mantığının İslâm dünyasında güçlü talepler bulmasına neden oldu. Özellikle Mu'tezile ve Meşşailerde akli vahye egemen kılan bir tefsir anlayışı bu dönemden itibaren açıkça görülür. Örneğin Mu'tezile insanın kendi filinin yaratıcısı olacak kadar özgür olduğunu, Kur'ân'ın Allah'ın sözü olmadığını, Allah'ın ahirette görülemeyeceğini söylemişlerdir. Aynı şekilde Meşşailer de cesetlerin haşrını inkâr etmişler, âlemin kadim olduğunu ve Allah'ın sadece küllileri bildiğini savunmuşlardır.

Kur'ân ise akla bir görev ve sınır tayin etmiştir. Onun vahiy, imân ve bilgiyle olan ilişkisinin nasıl olması gerektiğini ifade etmiştir. Kur'ân kendisinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için sürekli Hz. Peygamberin örnek alınması gerektiğini vurgular. Çünkü o, Kur'ân'ın mücmel ve muhtasar yapısını gayr-ı metluv vahiy yoluyla aldığı ilim ve hikmetle beyan eder. Bu izah işleminde de o hata ve unutmadan ismet sıfatı aracılığıyla korunmuştur. Kur'ân'ın sağlıklı anlaşılmasında onun bütünsel değerlendirilmesi ve sebab-i nüzûlun bilinmesi ve vahyin gereklerinin yaşanması onun anlaşılmasında geniş olanakları okuyucuya sunar. Dolayısıyla aklın Kur'ânî konumu ve Kur'ân'ın sıra dışılık özelliklerini düşündüğümüzde akılcı tefsir anlayışının Kur'ân'ı doğru anlamaktan uzak olduğunu söyleyebiliriz.

SUMMARY

The reason is the most important characteristic of human being. Because he is a responsible being he has a mission within his limits. Therefore he is in need of revelation to develop his knowledge.

But the reason as understood in the Archaic Grek Culture is superlative in character. Because of this, it was conceived independent of revelation. This evaluation of the reason had started to come into Islamic Thought in the first century of hegira. Especially, through the agency of translation activities and philosophical medressehes, Aristo's rationalism and logic had effected to interpretation of Koran. Mu'tezile and the Peripathetic philosophers had represented this school of rationalism and interpreted of Koran by rationalist explanations. On this context they had claimed that *ru'yetullah* is impossible, the universe is infinite and the Koran isn't the literal word of God and so on.

Koran designates a mission to limited human rational activities. Thus it arranges the relationship between revelation and belief. Koran considers reason to be dependent on revelation. It is the Prophet who receives divine revelation and explains the verses of the Koran. He is God-protected against great mistakes. The well understanding of Koran connects to prophet Muhammad's *Sunna* in addition to the Koran. Because of this principles, a reason developed independent of revelation can hardly do justice to a true understanding of the Koran.