

119871

TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ: 34

# KUR'ÂN ve TEFSİR ARAŞTIRMALARI II

Prof. Dr. Mustafa UZUN Doç. Dr. Zülfıkar TÜCCAR  
Yrd. Doç. Dr. M. Nuri UYGUN Dr. Casim AVCI  
Prof. Dr. İsmail YİĞİT Dr. Tahsin GÖRGÜN  
Dr. Mustafa SİNANOĞLU Doç. Dr. Hüseyin SARIOĞLU  
Doç. Dr. İlhan KUTLUER Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI  
Prof. Dr. Ali Selçuk BİRİCİK Prof. Dr. Sabri ORMAN  
Prof. Dr. Fevzi SAMUK Prof. Dr. Ahmet Yüksel ÖZEMRE

ENSAR NEŞRİYAT : 67  
İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI  
Tartışmah İlmî Toplantılar Dizisi: 34

Tebliğlerin,  
bilim ve dil bakımından sorumluluğu  
tebliğ sahiplerine aittir.

**Editör:**  
Prof. Dr. Bedreddin ÇETİNER

**Yayına Hazırlayanlar:**  
Dr. İsmail KURT  
Seyid Ali TÜZ

**Dizgi:**  
Selahattin Uslucan

**Baskı:**  
Step Ajans

## KUR'ÂN'I ANLAMA YOLUNDA FELSEFÎ TECRÜBENİN ROLÜ VE DEĞERİ

Doç. Dr. İlhan KUTLUER  
M.Ü. İlahiyat Fakültesi

### 1. Kur'ân'ı Anlamada Dirâyetin İmkân ve Gerekliliği

Tefsir usûlü ve tarihi hakkındaki literatür incelendiğinde bu ilmin gelişimini mümkün kılan gelenek içinde rivâyet ve dirâyet kavramlarının mutlak bir kutuplaşmaya değil, gelişme sürecinin doğal sonucu olan metodolojik bir farklılığa işaret ettiği görülür. Bu iki usûl arasında su geçirmez duvarlar bulunmadığını da işin uzmanları gayet iyi bilirler (Nitekim rivâyet tefsiri usûlü, nebevî bir mesaj olan Kur'ân'ın, bu haberin kaynağına en yakın otoriteden nesiller boyu aktarılan naklî veriler ışığında anlaşılabilceği telâkkisini ön plânda tutar. Ancak bu telâkki, Kur'ân metninin, indirildiği lisanın delâlet sistemine dayandığını yahut ihtiva ettiği öğretinin akli karşılıklara sahip olduğunu inkâr anlamına gelmez. Gerçi ilâhî kelâmın lisana, kültüre ve tarihe müdahalesi Arapça'yı bir anlamda 'Rabça' haline getirmiş, tarihî olayları kadim mesajın evrensel tipolojisine dönüştürmüştür; ancak bu olgu Kur'ân'ın bir kavmin diliyle ve insanöğlunun akl-ı selîmine hitap maksadıyla indirildiği gerçeğini gözardı etmemizi gerektirmez) Dirâyet tefsiri usûlünde ise lisanın kendisine özgü fonksiyonlarını iyi bilmek ve böylece lâfız ile onun delâlet ettiği anlamı bütünleştirmenin yanısıra bu anlamın akli kavrayışa karşılık gelen boyutlarını tespit ön planda tutulur. Elbette bu, dirâyet tefsirinde Kur'ân'ı açıklayan naklî verilerin göz ardı edileceği anlamına gelmez; ancak usûl, onların da 'dirâyetle' yorumlanması gereğini vurgular.<sup>1</sup>

1 Dirâyet tefsiri kavramıyla ilgili olarak bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, İstanbul 1973, I, 112-114 ; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir*

Bir müfessirin dirâyet seviyesini belirleyen faktörlerin başında, doğuştan getirdiği akli erdemlerin yanısıra kültür muhitinde aldığı eğitim, dolayısıyla kazandığı birikim ve edindiği zihnî tecrübe gelmektedir. Birikim bir bakıma dirâyetin dayandığı zihnî hâsıladır. Tecrübe ise dirâyet için gerekli fakat yeterli olmayan birikimin, yine dirâyet ile işlerlik kazanmasını ve böylece aşılmasını mümkün kılan zihnî durumdur. Kur'ân'ı anlamayı mümkün kılan dirâyet, zihnî birikim ve tecrübenin kazanılmasıyla varolabilir. Nebevî ve ümmî karakterde bir fetânetten söz etmiyorsak eğer, biz sıradan faniler için Kur'ân'ın anlaşılması böyle bir 'müktesebât'ı gerektirmektedir. Ancak dirâyet sahibinin Kur'ân metniyle ilişkisi yalnızca anlayanın faal olduğu bir ilişki değildir. Çünkü Kur'ân'ın gösterge sistemi, kendine yönelen anlama faaliyetini biçimlendirir ve yönlendirir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamak, ona gösterge sisteminin bütünlük ve gereklerinden bağımsız bir anlam yükleme olmayıp, Kur'ân lâfzının gerçekten delâlet ettiği mânâyı kavramaktan ibaretir.

## 2. Dirâyetin Mütemmim Cüz'ü: Felsefî Birikim ve Tecrübe

⟨Kur'ân, kaynağı ve iletiliş şekli bakımından naklî bilgidir (el-ilm). Ancak bu, iletilen mesajın aklın faaliyetine konu teşkil edecek bir muhtevaya sahip olmadığı anlamına gelmez. Kur'ân'daki 'hikmet' teriminin yalnızca onun 'hakîm' oluş vasfına delâlet etmediği, aynı zamanda 'Kitâb'ı anlamak ve hayata geçirmek için gerekli olan dirâyete de atıfta bulunduğu düşünülebilir. Hikmet ile dirâyet, 'anlamı kavrama yolundaki zihnî kabiliyet' olmak yönünden aynı, 'verilmiş' ve 'kazanılmış' olmak bakımından nisbeten farklıdır. Zira dirâyet kavramının birikim ve tecrübe ile alâkası çok daha doğrudandır⟩

İslâm düşünce tarihi boyunca ortaya konan felsefî birikim yahut yaşanan felsefî tecrübe, daima Kur'ân ve hadislerde anılan 'hikmet' kavramıyla irtibatlandırılmıştır.<sup>2</sup> Bunun elbette 'hikmet sevgisi ve talebi' anlamına gelen 'phila-sophia' terimiyle de alâkası vardır. Ancak İslâm felsefesi birikimini üretenlerin büyük çoğunluğu faaliyetlerinin hem dînî hem de ilmî (yani bugünkü anlamıyla bilimsel) vechelere sahip olduğunun bilincindeydiler. İlk

*Tarihi*, Ankara 1988, II, 236; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, s.256-263.

2 "Hikmet" teriminin tefsir ve felsefe geleneğimizde kavranışıyla ilgili olarak bkz. İlhan Kutluer, "Hikmet" md., *TDVİA*, İstanbul 1998, XVII, 503-511.

İslâm filozofu Kindî, bir yandan felsefenin ilmî karakteri ve yöntemini vurgularken öte yandan felsefî birikimin Kur'ân'ı anlama çabasına bulunabileceği katkıları örneklerle ortaya koymak istedi.<sup>3</sup> Tıpkı rafine sözden anlayan şairin, kendi şiir tecrübesiyle Kur'ân'ın edebî icazını kavrayabilmesinde olduğu gibi, Kindî, anlamlı birikimlere dayanan felsefî tecrübenin, Kur'ân'daki mantikî icazı kavrayabileceğini imâ etti. Filozof şunu vurgulamaya çalışıyordu: Bu icazı farketmek için ciddî bir felsefî birikim ve tecrübeye sahip olmak şarttır. Poetik tecrübe ve hassasiyeti yüksek olan câhiliyye şairlerinin Kur'ân'ın şiir olmadığını farketmeleri,<sup>4</sup> sıradan bir şiir algısına sahip olanlarınsa basit analogilerle yetinerek Kur'ân'ı –hâşâ- şiir sanmaları arasındaki tecrübî seviye farkıyla ilgili olarak da benzeri bir tespit yapılabilir. Bir filozofun vahyin Tanrı sözü olduğunu kavramasıyla nasıl yoğun bir hayret ve hayranlık duygusu yaşayabileceğini tasavvur ettiğimizde ise, felsefî tecrübenin dinî tecrübeyle irtibatı hakkında ilk fikirleri edinmiş oluruz.

Fârâbî İslâm dünyasında gerçekleştirilmiş olup, günümüze ulaşan ilk ilimler tasnifinde bugün temel İslâm ilimlerinden sayılan Fıkıh ve Kelâmı, medenî yani sosyal-siyasal fonksiyonu olan ilimler olarak tanımladı.<sup>5</sup> Ancak bu tasnifte tefsire tekabül edecek bir ilim yoktu. Çünkü filozof, tüm bir ilimler sisteminde yer alan disiplinlerin, 'mille' yani dinin felsefî açıklamasını zaten yaptığı düşüncesindeydi. İbn Sînâ felsefenin İslâm dünyasında aynı zamanda Kur'ân âyetlerinin te'viline imkân sağladığını düşünüyor ve Nur âyeti tefsirinde olduğu gibi bunun örneklerini de ortaya koyuyordu. Kaldı ki İbn Sînâ, felsefenin ilkelerinin vahiye bulunduğunu açık bir şekilde formüle eden filozoftu.<sup>6</sup> Kindî ekolünden Âmirî, ilimleri 'millî' ve 'hikemî' ola-

3 Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* (I), Nşr. M. A. Ebû Rîde, Kahire 1950, s. 97, 102-105, 110-112, 244-261, 372-375.

4 Nitekim Kureyş'in en beliğ şairlerinden olan Velîd b. Mugîre'nin Kur'ân âyetlerinin şiir değil vahiy olduğunu anlaması çok zor olmamıştı. Bkz. Bilmen, *A.g.e.*, I, 41-42.

5 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, Nşr. Osman Emin, 3.bs., Kahire 1968, s.130-132.

6 İbn Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*, Nşr. M. Marmura, Beyrut 1968, s.49-52. Filozofun "Nur âyeti"nin (Nûr 24/35) tefsirine dair bir başka risalesi için bkz. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-süfîyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1403/1983, s.84-88. İbn Sînâ'nın başka felsefî Kur'ân tefsirleri için bkz. Aynı eser, s.89-125. İbn Sînâ felsefî ilkelerin vahiye bulunduğunu ileri sürerken aslında kendi İslâm Felsefesi Projesi'nin temellerini atıyordu. Bkz. *Uyûnü'l-hikme*, Nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. bs., Kuveyt & Beyrut 1993, s.16-17.

rak ayırdıktan sonra ilk gruba hadis, kelâm ve fıkıhı yerleştirmişti.<sup>7</sup> Nisbeten erken bir tarihte tedvîn süreci başlayan tefsir ilminin müstakil olarak tasnifte yer almayışı filozofun ilimler tasnifinde elbette bir boşluk doğurmuyordu. Çünkü tasnifte yer alan bütün ilimler, esasen Kur'ân metnini de açıklıyordu. İbn Rüşd ise felsefeyi, hakikatı araştırmanın ideal yöntemi olarak tanımlarken, hakikat dediği ilmî muhtevanın dinin hakikatından ayrı bir şey olduğuna inanmıyordu. Kısacası klâsik İslâm filozofları din-felsefe ilişkilerini yalnızca bir meşruiyyet problemi olarak ele almamış, felsefî birikim ve tecrübenin Kur'ân'ın te'vili için nasıl bir imkân teşkil ettiği değerlendirmesinde de bulunmuşlardır.

Kindî'nin kendi çağı bakımından anlamlı bulduğu felsefenin birikimselliği kavramı acaba günümüze kadar ulaşan tarihî tecrübe bakımından da anlamlı mıdır?

Her şeyden önce hareket halindeki bir kültürde felsefî faaliyete daima ihtiyaç duyulur. Felsefenin analitik ve sentezci fonksiyonu bu hareketliliğe bağlı olarak yalnızca değişime uğramakla kalmaz, belirli bir gelişim de kaydeder. Nitekim bilimin, tarihi boyunca birikimsel başarılar ortaya koyduğu kabul edilecekse, kendi tarihi boyunca felsefenin de tecrübî bir birikim ortaya koyduğu söylenebilir. Bu birikim daha çok nerede yanlış yaptığımızla, neyi bilebileceğimizle ve kavramlarımızın anlamlarıyla ilgili sorularda yatmaktadır. Hatta nisbî bir birikimin felsefî tezlerde de göze çarptığı iddia olunabilir. Özellikle felsefî hipotezlerin geçersiz olanlarıyla henüz geçerli olanları mevcut olduğuna göre ortada hâlâ tartışmaya değer iddialar var demektir. Çağlar boyunca çeşitli kültürlerde durmadan analiz edilmiş kavramların rafine hale gelmesi de bu birikimin bir parçası sayılmalıdır. Çünkü böylece kavramlar giderek daha uygun fikrî enstrümanlar haline gelmiştir, gelmektedir. Ayrıca Aristo'nun mantığı, Hegel'in diyalektiği, Husserl'in fenomenolojisi, Heidegger'in ontolojisi, Gadamer'in hermeneutiği, Thomas Kuhn'un bilimsel devrim analizi gibi temellendirici sistemlerin düşünce dünyamıza katkıları gözardı edilemez. Aslında bizzat felsefî tecrübe sahiplerinin kendi fikrî girişimlerine katkıda bulunan birikimlere neler borçlu olduğunu farketmeleri bunun kanıtıdır. Açıkçası felsefe tarihi boyunca ne-

7. Filozofa göre "millî ilimler"den hadis duyu verilerine, kelâm ilmi akli verilere, fıkıh ise her ikisine birden dayanmaktadır. Felsefî ilimler gelince, fizik duyu verilerine, metafizik akli ilkelere, matematik ise duyulur varlıktaki akledilir formu konu edindiği için, her ikisine birden dayanmaktadır. Görüldüğü gibi her iki kategorinin tasnif mantığı aynıdır ve felsefî mülâhazalarla ilgilidir. Bkz. Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, Nşr. A. Abdülhamîd Gurâb, Riyâd 1408/1988, s. 80-81.

lerin biriktiğini en çok filozoflar anlar.<sup>8</sup> Aynı şeyi İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Tu-feyl, Fahreddin Râzî ve Şihabuddin Sühreverdi'nin ortaya koyduğu model-ler için de söyleyebiliriz.

Böyle bir tarihî-tecrübî birikimin altını çizerek, tahlilimizi Kur'ân'ın o veya bu dönemde formüle edilmiş yahut sistemleştirilmiş doktrinler ışığında anlaşılmasının en 'dirâyetli' yol olduğu fikrine bağlamak istiyor değiliz. Vurgulamak istediğimiz şudur: Artık hiç kimse David Hume'un din felsefe-sini yok sayarak mucize kavramını bilimsel olarak temellendiremez. Artık hiç kimse Gazzâlî yahut Kant'ı atlayarak insan aklının metafizik önermeleri ispat edebileceğini kolayca ileri süremez. Artık hiç kimse İbn Sînâ'yı gözardı ederek İslâm metafizik düşünce tarihini açıklayamaz. Artık hiç kim-se Heidegger'in Platoncu metafiziğe yönelttiği radikal eleştiriyi yapılmamış sayarak Batı düşünce geleneğini yorumlayamaz.

Biz, böyle bir donanımına sahip olmanın 'felsefe yapma faaliyeti'ne dair tecrübî bilgimizi derinleştireceğini söylüyoruz.

### **3. Felsefî Perspektifler ve Kur'ân Okumaları**

Fârâbî 'mille' yani din ile felsefeyi gerek söylem, gerekse yöntem bakımından ayırmaktaydı. Ancak din dili ile felsefe dilinin birbirine indir-genemez olduğunu da düşünüyor değildi. Zira, hedef kitlesi her seviyeden bütün insanlar olan din, söyleminin her yerinde teorik ifade biçimlerini kul-lanmasa bile, felsefenin ulaşmaya çalıştığı hakikatı tebliğ etmekteydi. Açıkçası din ile felsefenin mevzuları aynıydı: Tanrı, âlem, insan ve bunlar arasındaki münasebetler.

Dolayısıyla felsefe metafizik, matematik ve fizik disiplinleriyle ilâhî, ruhanî, zihnî ve tabîî varlık alanlarını; ahlâk, ev işletmesi ve siyaset ile de beşerî eylemler alanını incelerken aslında vahiy fenomeniyle aktarılan nebevî hakikatleri tahkik etmiş ve ilmen açıklamış oluyordu. Mille ve felsefe arasında ilişki kurarken Fârâbî, millenin hangi genel felsefî seviyede muha-tap bulduğu meselesiyle de ilgilendi. Sonuç şuydu: Madem ki düşük veya yüksek seviyeli bir felsefî muhit, dinin iletildiği döneme daima tekaddüm et-mektedir, o halde dinin anlaşılmasıyla o cemiyetin felsefî seviyesi arasında

8 Felsefenin birikimsel başarıları hakkında modern bir analiz için bkz. John H. Ran-dall Jr. & J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, Trc. Ahmet Arslan, İzmir 1982, s.29-32. Esa-sen "felsefî tecrübe"(anılan tercümede "deneyim") terimini de bu müelliflerden ödünç aldık. Bkz. *Aynı eser*, s.16-17.

doğru orantı vardır.<sup>9</sup>

'Felsefe yapma faaliyeti' konusunda tecrübî birikimi yüksek ortamlarda dinin evrensel hakikatlarının böyle olmayan ortamlara nisbetle daha derinden kavranacağı hususu, Fârâbî'nin günümüz bakımından da önem arzeden bir gözlemidir. Ayrıca felsefî birikim ve tecrübeye sahip müfessirler, ortaya koyduğu dirâyet tefsirleriyle bu ilmin tarihinde mümtaz mevkiiler edinmiştir. Müteahhirîn kelâmının sistemleştiricisi olan Fahreddin Râzî'nin tefsirini gerçekten "büyük" kılan ve dirâyet tefsir geleneğinin zirvesine oturtan faktörler arasında onun büyük ölçüde İbni Sînâ okumalarına borçlu olduğu felsefî birikim ve tecrübesi de sayılmalıdır.<sup>10</sup> Nitekim Râzî'nin tefsirini, kalem aldığı kelâm ve felsefe kitaplarından müstakil olarak okumanın doğuracağı eksiklik kolayca tahmin olunabilir.

Aynı cümleden olmak üzere çağımız ve ülkemizden örnek vermek gerekirse Merhum Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirini zikredebiliriz. Ortalama tefsir okuyucusu teslim eder ki, onun eserini yakın geçmiş, dönemi ve günümüz için anlamlı kılan yalnızca müellifin şer'î ilimlerdeki uzmanlığı değil, felsefî birikim ve tecrübesinin sağladığı yeni perspektiflerdir.<sup>11</sup>

Sırası gelmişken, felsefî tecrübe sahibi olmak demek aynı zamanda aklın bakışını yönlendiren felsefî perspektiflerin de bilincinde olmak demektir. Bir metnin anlam ülkesini keşfe çıkan yolcunun hangi felsefî haritalara müracaat ettiğini bilmesi yine onun felsefî tecrübesiyle mümkündür. Acaba Kur'an'ı anlama çabalarımıza hangi felsefî paradigmlar yön vermektedir?

a) Temel formların sabit olduğu, bir gaiyyete yönelmiş, ruhânî-cismânî cevher ayırımına dayalı, aşağıdakinin yukarıya için varolduğu veya yukarıdakinin aşağıdakinin ilkesini teşkil ettiği hiyerarşik bir düzene sahip, temelde Allah'ın mülkü (kingdom) olarak kavranan Ortaçağ âlem tasavvuru mu?

b) Gaiyyete değil, mekanistik determinizme dayalı, varlık hiyerarşisinin reddedilip, ilmin konusunun fiziğe indirgendiği ve Tanrı'ya hiçbir atıfta bulunmadan açıklanabilecek bir makine olarak kavranan Newtoncu âlem tasavvuru mu?

9 Fârâbî'de din-felsefe ilişkilerinin bir analizi için bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s.198-207.

10 İsmail Cerrahoğlu, Fahreddin Râzî'nin çok yönlülüğünü tesbitte onu akli tefsirin "zirve noktası"na yerleştirir. Bkz. *Tefsir Tarihi*, II, 237, 294.

11 Elmalılı'nın Müslüman bir din âlimi olarak felsefî birikim ve tecrübeye atfettiği önem, onun Fransızca'dan tercüme ettiği bir felsefe tarihine yazmış olduğu otuz sayfalık önsözde alabildiğine yansımıştır. Bkz. Elmalılı, *Tahlîlî Târîh-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib*, "Dibâce", İstanbul 1341, s.10-40.



c) Temel formların radikal olarak değişebildiği, tabiat yasası kavramına şans kavramının eşlik ettiği, düzeni ucu açık bir yapı olarak kavrandığı için geleceğin geçmişe dayalı olarak eski kesinlik duygusuyla ayrıntılı biçimde tahmin edilemediği, cevher ya da atomlara indirgenmiş bir realite anlayışı yerine olaylar ve ilişkilerin biçimlendirdiği bir realite anlayışına dayalı, dolayısıyla bizâtihi kâim cevher yerine karşılıklı bağımlı (interdependent) birliktelik anlayışının geçtiği, insanın psikosomatik bir bütünlük olarak kavrandığı 'yeni' âlem tasavvuru mu?<sup>12</sup> Dolayısıyla bizim meselemiz bakımından şu soru da anlam kazanmaktadır: Kur'ân'daki Tanrı-âlem-insan münasebetlerini işaret eden âyetleri anlamaya ve yorumlamaya çalışırken hangi felsefî haritaya müracaat etmekteyiz?

Benzeri soruları zihnî tavrımızı belirleyen meselâ, gelenekselci (tradisyonalist), modernist ve postmodernist perspektifler için de sorabilirdik.<sup>13</sup> Bu üç zihnî tavrın felsefî muhtevası konusunda aydınlanmış olan kişi Kur'ân'ı anlama yolunda başvurduğu felsefî perspektifin de elbette farkında olacaktır, olmalıdır. Gerçeklik, akıl, bilim, süreklilik, değişme, tarih, kutsal... gibi temel kavramlara modernlik-öncesi, modern ve post-moderne ait zihniyet yapılarının nasıl yaklaştığı konusunda aydınlanmış bir kimsenin, 1400 küsur yıl önce belli bir kültürel muhite indirilmiş olan Kur'ân metnini anlama yolunda bu birikim ve tecrübeden elbette yararlanması beklenir. Ayrıca çeşitli felsefe disiplinleri çerçevesinde süregelen tartışmalardan haberdar olmanın sağlayacağı "zihnî uyanıklık" durumu da kolayca gözardı edilecek bir imkân değildir. Meselâ Kur'ân metni ile bilimsel teoriler arasında anlamlı bir irtibat sağlamak isteyen araştırmacıların bilim felsefesi çalışmış olanlarıyla böyle olmayanları arasında elbette bir seviye farkı olacaktır.

#### 4. Felsefî Dirâyetin Şekillenmesi ve Kur'ân

Ancak felsefî dirâyetin Kur'ân'ı anlama yolunda beklenen yararı temin etmesi için Kur'ânî bir oryantasyona açık olması şarttır. Oryantasyon,

12 Bu ayrımlar "Process" felsefesine dayalı olarak din-bilim ilişkileri konusunda geliştirdiği görüşleriyle ünlü Amerikalı nükleer fizikçi ve ilâhiyatçı Barbour tarafından ortaya konmuştur. Bkz. Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science: Gifford Lectures 1988-1991*, Vol. I., New York 1990, VIII. Bölüm.

13 Bu üç perspektif biri tradisyonalist diğeri post-modernist olan iki önemli sîmânın arasındaki tartışmada ilgili çekici tarzda irdelenmiştir. Bkz. Huston Smith & David Griffin, *Unutulan Hakikat*, Trc. Latif Boyacı, İstanbul 1988, s. 169 vd.

meşrûkî bir yönelişi, zihnî alışkanlık ve uyumu ve nihâyet istikâmet fikrini işaret eden bir kavramdır. Demek istiyoruz ki, kendisine teveccüh etmiş bir ruh ve zihin için Kur'an aynı zamanda 'fehim' ve 'tefhîm' süreçlerinin kurucu, yönlendirici ve şekillendirici aktörüdür. O anlama yerine anlam yükleme temayüllerini şekillendiren felsefî perspektifler karşısında tamamıyla pasif bir 'mefhûm' olarak düşünülemez. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak, 'kalb'in iki temel etkinliği olan iman etme ve akletmenin birbirini besleyen iki dinamoloji gibi bir arada bulunmasını şart koşar. Akletmek, elbette kendi başına Tanrı fikrine ulaştırıcı bir etkinliktir. Bunu Kur'an'ın inananları sık sık akletmeye davet etmesinden anlıyoruz. Ancak Kur'anî anlamıyla akletmek herhangi bir zihnî faaliyet değildir. Yatay (fizikî) sebeplerin bilgisine dehâ çapında vâkıf olmanın yetmeyeceği bir faaliyettir o ve açıkçası yatay boyuttaki sebepler bilgisini, dikey (metafizik) boyuttaki sebepler bilgisine, bu bilgiyi de Sebebler Sebebi'ne 'bağlama'nın adıdır. Vahy-öncesi durumda hakikatı araştırmacı ve Tanrı fikrine ulaştırıcı bir felsefî etkinlik olan akletme, vahy-sonrası durumda anlayıcı, açıklayıcı ve derinleştirici bir felsefî etkinlik olmaktadır. Vahyin hakikati ihtiva ettiğine îman söz konusu olmadığında ikinci safhadaki felsefî etkinliğin sağlıklı şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü zihin ve vahiy, gerekli diyalogu gerçekleştiremez. Olup biten oryantalist metin kritiğinden başka bir şey değildir. Oysa felsefî tecrübenin başlıca tecellisi bu diyalogun gerçekleşmesi önündeki zihnî engelleri ortadan kaldırmak, zihni bu vadideki her türlü illüzyondan arındırmak ve 'akl'ı (ve/veya akleden ile akledilmiş olanı) tüm bir tarihî ve kültürel bağlamı içinde kritik etmek olacaktır. Şu halde ele aldığımız konuyla ilgili can alıcı soru şudur: Felsefî tecrübenin yöneldiği fikrî gaye öncelikle zihnimizde tasavvurlar halinde hazır duran 'ma'kûl' açısından Kur'an metnini kritik etmek mi olmalıdır, yoksa ruhun pencerelerini Kur'an vahyinin manevî etkisine açarak zihnimizin 'ma'kûl' bulduklarını kritik etmek mi? Eğer ikinci seçeneğe öncelik vereceksek önümüzde "İslâmî aklın kritiği" gibi, İslâm ilim ve tefekkür mirasını her seviyede yeniden "okumamızı" gerektiren, azim bir mesele duruyor demektir. Zihnî yapımızı şekillendiren birikim ve kabulleri kritik için de çok ciddi bir felsefî birikime sahip olmamız gerektiği ortadadır.