

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665
inceleme araştırma dizisi: 241
ISBN: 978-975-355-848-8
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

kapak resmi:

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefî Tecrübenin Rolü ve Değeri^(*)

Kur'ân'ı Anlamada Dirâyetin İmkân ve Gerekliği

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 anlaşılabilmesi telâkkisini ön plânda tutar. Ancak bu telâkki, Kur'ân metninin, indirildiği lisanın delâlet sistemine dayandığını yahut ihtiva ettiği öğretinin aklî

(*) Bu metin daha önce *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-II* (İSAV Yayınları, İstanbul 2001, s. 161-168) başlıklı sempozyum bildirileri kitabında yayınlanmıştır. Bu ilk yayının 167. Sayfasında 12 ve 13 numarayla verilen fakat kitabın önceki baskılarında nasılsa düşmüş olan iki dipnot elinizdeki dördüncü baskıda tekrar yerine konmuştur.

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 insanoğlunun akl-ı selimine hitap maksadıyla indirildiği gerçeğini göz ardı etmemizi gerektirmez. Dirâyet tefsiri usûlünde ise lisanın kendisine özgü fonksiyonlarını iyi bilmek ve böylece lafız ile onun delâlet ettiği anlamı bütünleştirmenin yanı sıra bu anlamın aklî 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.¹

Bir müfessirin dirâyet seviyesini belirleyen faktörlerin başında, doğuştan getirdiği aklî erdemlerin yanı sıra 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 var olabilir. 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 manayı kavramaktan ibarettir.

1 Dirâyet tefsiri kavramıyla ilgili olarak bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu l-Müfessirin*, İstanbul 1973, I, 112-114; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, II, 236; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, s. 256-263.

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 zih-nî kabiliyet' olmak yönünden aynı, 'verilmiş' ve 'kazanılmış' olmak bakımından nispeten 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.² Bunun elbette 'hikmet sevgisi ve talebi' anlamına gelen 'philo-sophia' terimiyle de alâkası vardır. Ancak İslâm felsefesi birikimini üretenlerin büyük çoğunluğu faaliyetlerinin hem dînî hem de ilmî (yani bugünkü anlamıyla bilimsel) veçhelere sahip olduğunun bilincindediler. İlk 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.³ 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 icâzı fark etmek için ciddî bir felsefî birikim ve tecrübeye sahip olmak şarttır. Poetik tecrübe ve hassasiyeti yüksek olan bazı Câhiliyye şairlerinin Kur'ân'ın şiir olmadığını fark etmeleri,⁴ sıradan bir şiir

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

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

4 Nitekim Kureyş'in en belîğ şairlerinden olan Velîd b. Mugîre'nin Kur'ân âyetlerinin şiir değil vahiy olduğunu anlaması çok zor olmamıştı. Bkz. Bilmen,

algısına sahip olanlarınsa basit analogilerle yetinerek Kur'ân'ı -hâşâ- şiiir 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 her medeniyet geleneği için sosyal-siyasal fonksiyonu olan ilimler olarak tanımladı.⁵ 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 vahiyde bulunduğunu açık bir şekilde formüle eden filozoftu.⁶ Kindî ekolünden Âmirî, ilimleri 'millî' ve 'hikemî' olarak ayırdıktan sonra ilk gruba hadis, kelâm ve fıkıhı yerleştirmişti.⁷ Nisbeten erken bir tarihte tedvin süreci başlayan tefsir ilminin müstakil olarak tasnif-

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 fi isbâtî' n-nübüvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihîm*, nşr. M. Marmura, Beyrut 1968, s. 49-52. Filozofun "Nur âyeti"nin (Nûr 24/35) tefsirine dair bir başka risalesi için bkz. Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi 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 vahiyde bulunduğunu ileri sürerken aslında kendi İslâm Felsefesi Projesi'nin temellerini atıyordu. Bkz. *Uyûnu'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. bs., Kuveyt & Beyrut 1993, s. 16-17.
- 7 Filozofa göre "millî ilimler"den olan hadis duyu verilerine, kelâm ilmi aklı verilere, fıkıh ise her ikisine birden dayanmaktadır. Felsefî ilimlere gelince, fizik duyu verilerine, metafizik aklı ilkelere, matematik ise duyulur varlıktaki akledilir formu konu edindiği için, her ikisine birden dayanmaktadır. Görüldüğü gibi her iki kategorinin tasnif mantığı ayındır ve felsefî mülâhazalarla ilgilidir. Bkz. Âmirî, *et-İlâm bi menâkibi'l-İslâm*, nşr. A. Abdülhamîd Gurâb, Riyâd 1408/1988, s. 80-81.

te 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, hakikati araştırmanın ideal yöntemi olarak tanımlarken, hakikat dediği ilmî muhtevanın dinin hakikatinden ayrı bir şey olduğuna inanmıyordu. Kısacası klâsik İslâm filozofları din-felsefe ilişkilerini yalnızca bir meşruiyet 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 teorisi gibi temellendirici sistemlerin düşünce dünyamıza katkıları göz ardı edilemez. Aslında bizzat felsefî tecrübe sahiplerinin kendi fikrî girişimlerine katkıda bulunan birikimlere neler borçlu olduğunu farketmeleri bunun kanıtıdır. Açıkçası felsefe tarihi

boyunca nelerin biriktiğini en iyi filozoflar anlar.⁸ Aynı şeyi İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Tufeyl, Fahreddin Râzî ve Şihabuddin Sühreverdi'nin ortaya koyduğu modeller 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 felsefesini 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 göz ardı ederek İslâm metafizik düşünce tarihini açıklayamaz. Artık hiç kimse Heidegger'in Platoncu metafiziğe yönelttiği radikal eleştiriyi yapılmamış sayarak Batı düşünce geleneğini yorumlayamaz.

Biz, böyle bir donanıma sahip olmanın felsefe yapma faaliyetine dair tecrübî bilgimizi derinleştireceğini bunun da Kur'ân-ı yorumlama etkinliğimize katkı vereceğini söylüyoruz.

Felsefî Bakış Tarzı ve Kur'ân Okumaları

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

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

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 nebevi hakikatleri tahkik etmiş ve ilmen açıklamış oluyordu. Mille ve felsefe arasında ilişki kurarken Fârâbî, millenin hangi genel felsefî seviyede muhatap bulunduğu meselesiyle de ilgilendi. Sonuç şuydu: Mademki düşük veya yüksek seviyeli bir felsefî muhit, dininiletildiği döneme daima takaddüm etmektedir, o halde dinin anlaşılmasıyla o cemiyetin felsefî seviyesi arasında doğru orantı vardır.⁹

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 arz eden bir gözlemidir. Ayrıca felsefî birikim ve tecrübeye sahip müfessirler, ortaya koyduğu dirayet tefsirleriyle bu ilmin tarihinde mümtaz mevkiler edinmiştir. Müteahhirûn 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.¹⁰ Nitekim Râzî'nin tefsirini, kaleme 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.¹¹

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 tespitle 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 oldu-

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'ân'ı anlama çabalarımıza hangi felsefî paradigmlar yön vermektedir?

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

Gaiyyete değil, mekanistik determinizme dayalı, varlık hiyerarşisinin reddedilip, ilmin konusunun fiziğe indirildiği ve Tanrı'ya hiçbir atıfta bulunmadan açıklanabilecek bir maki-ne olarak kavranan Newtoncu âlem tasavvuru mu?

Yoksa yepyeni bir âlem tasavvuru mu? Bilindiği gibi bu yeni âlem tasavvurunda temel formlar radikal olarak değişebiliyor. Tabiat yasası kavramına şans kavramı eşlik etmekte... Kozmik düzen ucu açık bir yapı olarak kavrandığı için bu düzene ait geleceğin tabiat tarihi bilgisine dayalı olarak eski kesinlik duygusuyla ayrıntılı biçimde tahmin edilemiyor. Artık 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 psiko-somatik bir bütünlük olarak kavrandığı yeni bir âlem tasavvuru söz konusu...¹²

Dolayısıyla bizim meselemiz bakımından şu soru da anlam kazanmaktadır: Kur'ân'daki Tanrı-âlem-insan münasebetlerini

ğu otuz sayfalık önsözde alabildiğine yansımıştır. Bkz. Elmalılı, *Tahlîlî Târih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib*, "Dibâce", İstanbul 1341, s. 10-40.

12 Bu ayrımlar "Process" felsefesine dayalı olarak din-bilim ilişkileri konusunda geliştirdiği görüşleriyle ünlü Amerikalı nükleer fizikçi ve ilahiyatçı Barbour tarafından ortaya konmuştur. Bk. Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, Gifford Lectures 1988-1991, Vol. 1, New York 1990, VIII Bölüm.

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.¹³ 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 göz ardı 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.

Felsefî Dirâyetin Şekillenmesi ve Kur'ân

Ancak felsefî dirâyetin Kur'ân'ı anlama yolunda beklenen yararı temin etmesi için Kur'anî bir oryantasyona açık olması şarttır. Oryantasyon, meşrikî bir yönelişi, zihnî alışkanlık ve uyumu ve nihayet istikâmet fikrini işaret eden bir kavramdır. Demek istiyoruz ki, kendisine teveccüh etmiş bir ruh ve zihin için Kur'ân 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 düşünüle-

13 Bu üç perspektif biri tradisyonalist, diğeri post-modernist olan iki önemli simanın arasındaki tartışmada ilgi çekici tarzda irdelenmiştir. Bk. Huston Smith & David Griffin, *Unutulan Hakikat*, trc. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları 1988, 169 vd.

mez. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamak, 'kalb'in iki temel etkinliği olan iman etme ve akletmenin birbirini besleyen iki dinamo gibi interaktif olmasını şart koşar. Akletmek, eğer önyargılar, tutkular ve bilinçli karşı tavırlar akli perdeleyecek düzeyde değilse, kendi başına Tanrı fikrine ulaştırıcı bir etkinliktir. Bunu Kur'ân'ın inanmayanları sık sık akletmeye davet etmesinden anlıyoruz. Ancak Kur'anî anlamıyla akletmek herhangi bir zihni faaliyet olmayıp, yatay (fizikî) sebeplerin bilgisine deha çapında vâkif olmanın yetmeyeceği bir faaliyettir ve açıkçası yatay boyuttaki sebepler bilgisini, dikey (metafizik) boyuttaki sebepler bilgisine, bu bilgiyi de Sebepler Sebebi'ne 'bağlama'nın adıdır. İman-öncesi durumda hakikat araştırmacı ve Tanrı fikrine ulaştırıcı bir felsefî etkinlik olarak akletme, iman-sonrası durumda anlayıcı, açıklayıcı ve derinleştirici bir felsefî etkinlik olmaktadır. Her iki durumda da felsefî tecrübenin başlıca tecellisi akıl-iman diyalogunun gerçekleşmesi önündeki zihni 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'ân metnini anlamak mı olmalıdır? Yoksa ruhun pencerelelerini Kur'ân vahyinin manevî etkisine açmak suretiyle zihnimizin 'ma'kûl' bulduklarını kritik etmek mi? Her iki durumda da önümüzde İslâmî aklın kritiği gibi, İslâm ilim ve tefekkür mirasını her seviyede yeniden okumamızı gerektiren, azim bir mesele duruyor demektir. Zihni yapımızı şekillendiren birikim ve kabulleri kritik için de çok ciddi bir felsefî birikime sahip olmamız gerektiği ortadadır.