

AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Osman KARADENİZ

Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi

Akıl, bütün bilgi vasıtalarımızın üzerinde ve onlara hakim durumda olan bir güçtür. Duyuların ve deneyin verdiği bilgileri sistemleştiren, duyduğumuz haberleri test edip onlara anlam veren akıldır. Dolayısıyla akıl olmadan hiçbir ilmî gelişmeden söz edilemeyeceği gibi akılla çelişen din de hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Bu sebeple aklın ilerde de görüleceği üzere islam dininin temel esaslarının anlaşılmasında çok önemli bir fonksiyonu bulunduğu gibi, vahye dayalı delilleri değerlendirme gibi çok önemli bir fonksiyona da sahiptir. İnsan, akli ile kendisine ulaşan vahye dayalı haberleri süzgeçten geçirir ve onların akıl-almaz olup olmadıklarına bakar. Bu manada, hak dinin temel prensipleri arasında aklen izah edilemeyecek hususlar bulunmalıdır. Zira tabii ve fitri bir dinin, ne akli prensiplere, ne de kesinliği ispatlanmış bilimsel gerçeklere ters düşmesi düşünülemez.

Vahiy, kuşkusuz başta akıl olmak üzere bir takım yeteneklerle donatılmış insanlara gelmiştir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu insan yapan özellik de felsefi ifadeyle “*düşünen-konuşan canlı (hayvan-ı natık)*” oluşudur. Bu özellik insanın en belirgin vasfıdır. Öyle ise bu belirgin vasfı ile her konuda olduğu gibi, dini anlama ve yorumlamada da kendisine düşen, dini hakikatler üzerinde akıl yorması ve onlardan yararlanma yollarını denemesidir. Aksi halde merhum Elmalılı’nın ifadesiyle “hiç şüphe yok ki, nakli anlayacak olan da akıl olduğuna göre, bu konuda akıl ve dirayet nazardan düşürüldüğü zaman, ne akıl kalır ne nakil...”⁽¹⁾

Burada akıl-vahiy ilişkisi denince, bir taraftan vahyin akla bakışı, diğer taraftan vahyin anlaşılmasında nasıl bir metod takip edilmesi gerektiği gibi hususlar anlaşılmalıdır. Vahyin akıl, aklın vahiy karşısında durumu nedir? Dini nasslarla akli veriler uzlaşabilir

(1) M. Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2239 (İst., 1935).

mi? Yoksa dini hakikat ve felsefi hakikat diye bir ayırım söz konusu mudur?!... Biz, daha çok bu çerçeve içinde konuya yaklaşmak istiyoruz. Dini anlama noktasında akıl-vahiy ilişkisini tartışmadan önce bu terimlerden ne anlaşılmaktadır. onu ele almaya çalışalım.

Bilindiği gibi aklın bir çok tarifi yapılmıştır.⁽²⁾ Akıl, bir tarife göre, kendisiyle eşyanın hakikatleri bilinen soyut (mücerred) bir cevherdir. Bu tarif, akı potansiyel güç olarak ifade etmektedir. Onun bir de tecrübi tarafı vardır. Kur'an'da ifade ettiği anlamlara örnekleriyle yer veren Rağıb el-İsfehani'nin belirttiğine göre "akıl, ilim elde etme kudretidir. Ayrıca insanın bu kudretle elde ettiği ilme de akıl denir. Bu sebeple Hz. Ali, akıl ikidir, demiş: Biri *matbû*' (doğuştan gelen), diğeri *mesmû*'dur (sonradan kazanılan). Nasıl ki güneş ışığı, gözleri görmeyene fayda vermiyor, doğuştan bu (matbû) güce sahip olmayana da mesmû akıl fayda vermez."⁽³⁾ Akıl, Yunan filozoflarının lügatında "bi-nefsihi kaim (kendi kendine var) bir cevher"dir. İslam alimlerine göre ise o, bir araz olarak kabul edilir. Bundan da kasıt, insandaki tabiat, huy ve yaratılış (ğariza) dır. Nitekim Ahmed b. Hanbel. Haris el-Muhasibi ve diğer bazıları onu bu anlamda kullanmışlardır.⁽⁴⁾

Söz konusu birinci akıldan maksat, insanda doğuştan potansiyel bir güç olarak bulunan ve olaylar arasında bağlantı kuran akıldır. Bu akıl, insanda düşünme, tasavvur ve idrak etme gücüdür (kuvve-i müdrike, müfekkire ve mümeyyize). Deneyci (empirist) Locke'a göre akıl, insanı hayvanlardan ayıran ve üstün kılan bir güçtür.⁽⁵⁾ Akılcı (rasyonalist) Descartes'a göre de, bizi insan kılan ve hayvanlardan ayıran biricik şey akıldır. Bütün insanlarda yaradılıştan var olan ve sağduyu olarak da adlandırılan bu akıl "iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırdetme gücüdür."⁽⁶⁾ Genel olarak İslam ve batı filozoflarının ifadesiyle teorik-nazari akıl (akl-ı bi'l-kuvve) budur. İkincisi ise, insanın sonradan duyu ve tecrübe yoluyla kazandığı akıldır (akl-ı bi'l-fiil). Bu akıl, halk arasında tecrübe anlamında da kullanılır. Aristo birincisine *pasif*; diğetine *aktif* akıl diyordu.⁽⁷⁾

Leibniz'e göre ilki, bir takım hakikatler zincirlenmesinden ibaret olan (doğru ve selim) akıldır. Deneyden gelmeyen bu saf ve katıksız akıl, duyu organlarıyla hiçbir bağımlılığı olmayan hakikatlerle ilgilidir. fakat, tecrübeden elde ettiği hakikatleri de birbirine bağlama yetkisine sahiptir. Diğeri ise, peşin hüküm ve tutkularla karışık olan akıldır. Dolayısıyla aklın hakikatleri ebedi ve pozitif olmak üzere iki çeşittir. Birinci-

(2) Bk. Ebu'l-Beka, *Külliyat*, s. 617-19 (Beyrut, 1993); Tehanevi, *Keşşafu İstılahatı'l-Fünun*, II, 1026 vd. (Calcutta, 1854); S. Şerif Cürcani, *Ta'rifat*, s. 61-62 (İst., 1269); Rağıb İsfehani, *Müfredat*, s. 577-78 (Beyrut, 1992); De Boer, T. J., - Fazlurrahman, "al-Akl". *Encyclopédie de l'Islam*, I, 353-54 (Leyde, 1960); M. Namık Çankırı, *Büyük Felsefe Lügatı*, III, 23 (İst., 1958).

(3) İsfehani, A.g.e., s. 577-78.

(4) Takiyuddin İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantikiyyin* (Lahor, 1982), s. 276.

(5) Bk. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, (İst., 1992) s. 426.

(6) R. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. M. Karasan, s. 3-4 (İst., 1967). Ayrıca bk. A. Cu villier, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, s. 155 (Paris, 1970); H. Bénac, *Nouveau Vocabulaire de la Dissertation des Etudes Littéraires*, s. 165-66 (Paris, 1972).

(7) Bak. Çankırı, A.g.e., III, 20-38; Kindi, *Resail Felsefiyye*, "Risale fi'l-aql", s. 1-5, Edition Critique: A. Bedevi (Benghazi, 1973) (Tecr.: Felsefi risaleler, Çev. M. Kaya, s. 149-152 (İst., 1994). Louis Garde, *La Pansée Religieuse d'Avicenne*, s. 114-15 (Paris, 1951); De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, s. 72-73, 84-86, 137-38 (Ankara, 1960); H. Ziya Ülken, *İ. Felsefesi*, s. 45, 60-99 (Ank. ts.).

ler, matematik, metafizik ve geometrik hakikatler gibi akıl sayesinde (a priori) öğrendiğimiz zorunlu hakikatlerdir. Diğerleri, Allah'ın tabiata bahşettiği fizik kanunlardan ibaret olan ve deney yardımıyla (a posteriori) öğrendiğimiz pozitif hakikatlerdir.⁽⁸⁾ Bu bakımdan Kant şöyle demiştir: “Bütün bilgilerimiz duyularla (sens) başlar, oradan müdrikeye (entendement-verstand) geçer ve akılda (raison) son bulur.”⁽⁹⁾

Burada vehiyden kasdettiğimize gelince, o bizzat vahiy olgusu değil, aşağıda sözü edilecek doğru haber içinde yer alan ve peygambere “*vahyedilen şeyler (tebliğat)*”dır. Buna, peygamberden aktarılan ve duyulan anlamında “nakil” ve “semi” adı da verilir. Bu sebeple her din, bir peygamberden nakledildiği ve duyulduğu için nakle dayanır. İşte bir dinin akla değil, nassa dayalı (nakli-sem'i) oluşu bundandır. Ancak bir dinin, bu anlamda nassa dayalı oluşu, onun dokunulmaz olduğu ya da makul olmadığı anlamına gelmez. Bu bakımdan bazı çağdaş felsefecilerin, dinler arasında hiçbir ayırım yapmadan ve ayrıca inanç esaslarının karakterine bakmadan, bütünüyle dini esasların dogma (dogme veya dogmatique) yani tartışılmaz ve dokunulmaz olduğu noktasında görüş beyan etmeleri bütünüyle doğru değildir. Bilindiği gibi “*dogme*”, inanç ve akide demektir. Buna göre “*dogmatique*” de akideye ait veya inançların tümü (akaid) anlamına gelir. Başka bir ifade ile bu, dini nass anlamında dogmaya ait olan ve felsefi dogmalar anlamında prensipleri doğrulayan demektir.⁽¹⁰⁾

Vahiy yoluyla gelen, dolayısıyla nassa dayanan bir haberin insan bilgi vasıtaları karşısında değeri nedir, sorusu ciddi bir problemdir. Şüphesiz insan, aynı zamanda bilen (suje) ve etrafındaki kâinatla beraber bilinmeye çalışılan (obje) bir varlıktır. Sujenin, bu varlık hakkında bilgi sahibi olabilmesi için bir takım bilgi vasıtalarına ihtiyacı vardır. Ancak bu konuda hangi vasıtanın esas alınacağı hususunda da ciddi problemler vardır. Nitekim bu konu üzerinde yapılan tartışmalar çeşitli ekolleri doğurmuştur. Nihayet bilim felsefesi veya epistemoloji (épistémologie) diye, genel olarak insan bilgilerinin özü, kaynağı, sınırı ve geçerliliği gibi problemleri araştıran felsefi bir alan ortaya çıkmıştır. Bilgi hadisesi nasıl gerçekleşiyor, sorusuna karşılık bulmaya çalışarak bilginin değerini araştırır. Bu cümleden olarak bilgi elde etme konusunda felsefe ve bilim tarihinde akılcılık (rationalisme), tecrübecilik (empirisme), eleştircilik (criticisme), sezgicilik (intuitionisme-hadsiyye) ve şüphecilik (scepticisme) gibi ekoller doğmuştur. Şüpheciliğe zıt olarak bir de, bazı dini ve felsefi düşünce ve ilkeleri eleştirmeden kabul eden nassçılık (dogmatisme) akımı vardır.⁽¹¹⁾

Bu atmosfer içinde genel olarak İslâm âlimleri, bilgi edinme yollarını, “*duyular*”, “*akıl*” ve “*doğru haber*” şeklinde değerlendirmişlerdir. Bunların yanında ayrıca keşf ve ilham (sezgi) gibi vasıtasız bir bilgi vasıtasından bahsedilmiş, ancak bunun kesin bilgi ifade etmesi tartışılmıştır. Tarih boyunca, bu bilgi vasıtalarının her biri esas alınarak, birbirine cephe almış ekoller ve fırkalar hep var olagelmıştır. İslam âlimleri, her bilgi vasıtasını genelde söz sahibi olduğu alanda; yani fizik alanda duyuları, me-

(8) Bk. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, s. 50, 86 (Paris, 1969). (Terc. Hüseyin Batu, *İmanla Akılın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. 4-5, 82, İst., 1986). Ayrıca bk. Cuvillier, A.g.e., s. 155; Bénac, A.g.e., s. 165.

(9) İmmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, s. 294 (Paris, 1927). Ayrıca bk. Cuvillier, A.g.e., s. 155.

(10) Bk. Cuvillier, A.g.e., s. 58; Bénac, A.g.e., s. 53; Çankırı, A.g.e., I, 628-631.

(11) Bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, s. 1-2 (İst., 1938).

tafizik alanda akli ve bunların ulaşamadığı alanda (sem'iyat) da doğru haberi esas almışlardır. Yalnız onlar, ilerde de görüleceği üzere dogmatiklerin yaptığı gibi, vahiy-
le gelen haberleri eleştirmeden körü körüne kabul etme yolunu tercih etmezler.

Bu yaklaşım, herhangi bir varlığı üç farklı alan ve boyutta değerlendirme anlamına gelmez. Aksine, varlığın bulunduğu fizik ve metafizik boyutla ilgili bir husustur. Varlık fizik sahada ise, gözlem ve tecrübe ile, metafizik sahada ise akıl ve vahiy ile değerlendirilir. Bilindiği gibi varlık, fizik ve maddi ise bilimin konusu; metafizik ve zihni ise felsefenin konusudur. Akıl, duyu ve deney ötesi bazı konular da dinin alanındadır. O alanda da, akıl süzgecinden geçirmek şartıyla habere dayanmaktan başka çare yoktur. Ancak burada belirtmemiz gereken önemli bir husus şudur: Varlık ve varlık üzerinde cereyan eden olaylar dünyasında hakikat tekdir. Herhangi bir konuda dini hakikat şöyle, ilmi hakikta böyle diye çifte hakikat olmaz. Meselâ dünyanın bilimsel açıdan döndüğü, fakat dini açıdan dönmediği gibi bir düşünce ileri sürülemez. Bu bakımdan bir varlık akli ve dini açıdan var; fakat bilimsel açıdan yoktur gibi bir düşünce de isabetli değildir. Ancak ikisinden biri doğru olabilir. Netice itibarıyla fizik saha yanında, bilim ve aklın uzanmadığı bir metafizik saha her zaman vardır. Çünkü fizik ve metafizik, bir bütünün parçaları gibidir. Dolayısıyla varlığı sadece fizik saha ile sınırlamak, doğru değildir. Kaldık somut (müşahhas) varlıklar yanında soyut (mücerred) varlıklar da mevcuttur.

Burada fizik-metafizik varlık ilişkisinin daha iyi anlaşılması bakımından Allah ve ahiretin varlığı üzerinde durabiliriz: İlk bakışta Allah'ın varlığı, âhiretin varlığı gibi sadece dini bir hakikatmış gibi görünebilir. Ancak, eserin müessiri zaruri olarak hatırlatması açısından Allah'ın varlığı aynı zamanda akli ve bilimsel bir hakikattir. Ahiretin varlığı ise, kendisine akıllı ulaşamadığı ve habere dayalı olduğu için sadece dini bir hakikattir. Çünkü o, ancak vahiy ve nakille bilinebilmektedir. Nitekim ilahi vahye (nass) dayalı bu tür esaslara, kelam ilminde "*sem'iyat*" adı verilmektedir.

Allah'ın varlığının, aynı zamanda akli ve bilimsel bir hakikat olduğu iddiasına burada ciddi bir itiraz gelebilir. Madem ki Allah'ın varlığı, bilimsel bir hakikattir, öyle ise niçin herkesçe kabul edilmiyor?!... Bilindiği gibi hiçbir bilimsel ve akli açıklamada, sebepsiz ve kendi kendine oluşa yer yoktur. Her şeyin bir sebebi varsa, hiçbir şey sebepsiz olamayacaktır. Bu bakımdan, her ne kadar müsbet manada bilim alanına girermiyorsa da, bütün olayların nihai bir sebebi olan ve aklın zaruri gördüğü bu varlık (ilk sebep) olmalıdır. Filozofların deyimiyle, öyle bir sebep ki onun sebebi olamaz. Bu anlamda ilim, iman etmeyi gerektirir, diyebiliriz. Yağmurun nedeni bulut, bulutun buharlaşma, buharlaşmanın hararet, hararetin güneş... Peki güneşin ve suyun nedeni ve sebebi yok mu? Bilimsel bir hakikat, deneye ortaya konur; ancak mevcut bir hadisenin, aklen zaruri bir sebebi olması gerekmez mi?

Şu ayette, insanların düşünceleri halinde zaruri olarak bu varlığa inanacakları vurgulanır: "*Yoksa onlar, yaratan olmadan (yoktan) mı var oldular? Yoksa yaratan onlar mı? Yoksa gökleri ve yeri mi yarattılar? Hayır onlar düşünüp te inanmıyorlar.*"⁽¹²⁾ Ayet, Allah'ın varlığı konusunda inanmayanları ciddi bir problemle karşı karşıya bırakmaktadır. Burada kısaca yaratıcı olmadan hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği vurgulanmakta-

(12) Tûr (52), 35-36.

dır. Açıkça yaratıcı olabilmek için, yer ve gökler gibi fizik sahada görülebilecek herhangi bir eseri yaratmış olmak gerekir. Dolayısıyla onlar, bir şey yaratmış olmadıkları için yaratıcı olamazlar; o zaman da zaruri olarak yaratanları var demektir.

Ahiret hayatına gelince, o, bir sistem dahilinde, dünya hayatının bir sonucu olarak Allah istediği ve ön gördüğü için vardır; yoksa kendi varlığı gibi aklen zaruri değildir. Bütünüyle hikmetini kavrayamadığımız o yüce hikmet sahibi, ezeli ilim ve hür iradesinin bir sonucu olarak böyle bir sistem kurmuş ve bu sistem içinde dünya hayatını geçici, ahiret hayatını ebedi kılmıştır. Dileseydi bu sistemi kurmayabilirdi. Yalnız ilahi fiillerde bizim anladığımız manada keyfilik yoktur. Burada bu tartışmaya girmek istemiyoruz. Çünkü burada bizim için aslolan, ahiret hayatının niçin var olduğu değil, aklen mümkün olup olmadığıdır. Ancak hemen şunu ifade edelim ki İslami açıdan baktığımız zaman, bu tür dini esaslar (sem'iyat), akıl almaz esaslar değildir. Yani dini bir hakikat olan ahiret hayatı, akıl tarafından reddedilecek nitelikte değildir. Bilimin ise büsbütün sahası dışındadır ve bu konuda söyleyeceği hiçbir şey yoktur; çünkü dünyanın ilk haline, yani karbon devrini düşündüğümüz zaman, orada bildiğimiz manada canlı varlıklar bulamayız. O halde bir sonradan olma söz konusudur. Kaldı ki Allah, başlangıçta anne-babası olmayan bir varlığı nasıl topraktan yaratmışsa, aynen öyle, toprağa karıştıktan ve çürüdükten sonra da yeniden yaratabilir. Bu sebeple konu ile ilgili olarak bilim adamları tarafından, tabiat kanunlarının zorunlu olup olmadığı dahi tartışılmıştır.⁽¹³⁾ O halde ilerde bilim alanında, hiçbir şeyin kaybolmadığı gerçeğine dayanarak, çürümüş insan bedeniyle ilgili bir takım gelişmelerin vuku bulmayacağını kim inkâr edebilir?!

Ayetlerde yakini olarak ahirete imandan bahsedilir. Ve bunun için de, inanma konusunda, insanların çevrelerindeki olaylara bakarak ve onlar üzerinde düşünerek hareket etmelerini ifade için "görmezler mi, görmüyorlar mı?" şeklinde buyurulmaktadır. Şu ayette durum böyledir: "İnsan, kendisini nutfeden yarattığımızı görmez mi ki bize apaçık bir hasım kesilir. Kendi yaratılışını unuttur da bize "çürümüş kemikleri kim diriltecek?!" diyerek bir misal vermeye kalkar. De ki: Onları ilk defa var (inşa) eden diriltecektir. O her türlü yaratmayı bilendir"⁽¹⁴⁾ Her türlü yaratmadan maksat nedir? Bizim bilemediğimiz bir yaratma çeşidi mi? Evet ayette şu şekilde ifade edilmiştir: "Allah sizi yerden bitirir gibi yetiştirmiştir. Sonra sizi oraya döndürür ve yine oradan çıkarır."⁽¹⁵⁾ Tıpkı ölü toprağı diriltten yağmurdan sonra yeşeren bitkiler misali.

Görülüyor ki akla ve tefekküre son derece itimad eden ve onu kullanmayı şiddetle emreden İslam dini açısından baktığımız zaman, Allah'ın varlığı konusunda olduğu gibi inanç esasları içinde, tartışılmaz ve dokunulmaz, netice itibariyle aklın reddedeceği hiçbir esas yoktur. Zira nassa dayalı (dogmatik) bir esasın, kendisine ulaşılmadığı için insan bilgi vasıtalarıyla bilenememesi onun gerçekte yok olduğu manasına gelmez. Akıl burada, ortaya konan esasların akla zıt veya aklın reddettiği esaslar olup olmadıklarını değerlendirmek durumundadır. Bu sebeple İslam alimlerinin tartışmadığı, veya tartışmasız olarak, akıl alsın-almasın kabul etme zorunda kaldığı hiç-

(13) Fazla bilgi ve kaynaklar için bk. Osman Karadeniz, "İlim-Din İlişkisi", D. E. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi-VIII, s. 146-149 (İzmir, 1994).

(14) Yâ-sin (36), 78-79.

(15) Nuh (71), 17-18.

bir esas gösterilemez. Çünkü idrak edilmeden ve anlaşılmadan herhangi bir şeye inanmak veya buna zorlanmak, gerçek manada inanmak-tasdik etmek olmayacaktır. Bilindiği gibi tasdik “doğrulama” anlamındadır. Dolayısıyla aklın doğrulayamadığı bir esas tasdik edilmiş sayılmayacaktır. Kaldı ki bu tür bir inanç, İslam’ın ruhuna ve prensiplerine de aykırıdır. Bu manada, akla zıt hiçbir esas olmadığı gibi, akılla izah edilemeyen esaslar da bulunmamalıdır.

Bu açıklamadan sonra vahye dayalı hakikatlerin karakterini anlama bakımından “akla zıt (akıl almaz)” ve “aklı aşan (akıl ötesi)” kavramları üzerinde biraz durmamız faydalı olacaktır. Vahye dayalı bir esasın gerçekte, akla zıt veya akli aşan olup olmadığını nasıl tesbit edeceğiz? Bir şeyin akla zıt olması ile, tabii olaylara ters düşmesi arasında fark vardır. Kanatlı insan düşünebiliriz ve bu hiç de aklen imkânsız (muhal) değildir. Fakat bu varlık, bilebildiğimiz dünyanın tabii şartlarında görülmemiştir. Herhangi bir hayvanın dile gelip konuşması, âdeti bozan (harikulâde) bir olaydır, ancak aklen imkânsız olarak görülmez. Aklen imkânsız şeyler, birbirine zıt olan iki şeyin bir araya gelmesi (içtima-ı zıddeyn) gibi olaylardır. Kaldı ki “aklî imkân” ile “tabii imkân” arasında fark vardır. Aklen imkansız olan şeyler tabiatla asla cereyan etmez. Bu konu, İslâm düşüncesinde teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu kavralara, “İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma” adlı eserinde Leibniz de, ciddi manada yer vermiştir: O, burada genellikle ilahiyatçıları, *aklı aşan* şeylerle *akla zıt* olan şeyleri birbirinden ayırdettiklerini söyler. Onlara göre, anlaşılması ve açıklanması imkansız şeyler akli aşarlar, yani akıl ötesidirler. Buna karşılık, yenilemez delillerle çürütülebilen, yahut çelişik olduğu kesin ve sağlam bir şekilde ispat edilmiş her görüş akla zıttır. O halde bu ilahiyatçılar, bazı sırların akla zıt olduklarını değil, akıl ötesi bulunduklarını kabul ediyorlar.⁽¹⁶⁾

Leibniz, bu ayrımı doğru ve yerinde bulur ve gerçeğe dayalı olarak bazı dini sırları açıklayabileceğimizi söyler: “Akla zıt olan bir şey, mutlak mânada kesin ve zorunlu hakikatlara zıt demektir, akli aşan bir şey ise sadece her vakit tecrübe yolu ile tanıyıp anladığımız şeylere zıttır... Zihnimiz, bir hakikatı kavrayamıyorsa, bu hakikat aklımızı aşıyor demektir; mesela Kutsal Üçleme (teslis) bence bu hakikatlardandır. Tanrıya mahsus mucizeler, mesela yaratma mucizesi akli aşan bir hakikattır... Fakat bir hakikat asla akla zıt olamaz... Burada akıldan kasdedilen, ne insanların kanaat ve sözleri, ne de herhangi bir şey hakkında hüküm verirken daima tabiat olaylarının her zamanki akışını göz önünde tutmak alışkanlığıdır; akıl kelimesini... bozulamaz bir hakikatlar zincirlenmesi anlamında kullanıyoruz.”⁽¹⁷⁾

İnanç konusunda çelişkiye düşmemek için İslâm, akıl ve tefekküre değer vermiş, bu sebeple de akli olmayanı sorumlu tutmamıştır. Kaldı ki Kur’an anlaşılsın ve kendisinden istifade edilsin diye indirilmiştir. Anlaşılmadan istifade etmek nasıl mümkün olabilir?!.. İslam’ın en tasvib etmediği şey, akli kullanmadan herhangi bir fikri ve hareketi körü körüne taklit etmektir. Bu nedenle de insanlara, ancak kesin olarak bildikleri şeyin ardından gitmelerini ve zan peşinde olmamalarını emreder.⁽¹⁸⁾ Kur’an ayet-

(16) Leibniz, A.g.e., s. 85; (Terc., s. 79).

(17) Leibniz, A.g.e., s. 65-66; (Terc., s. 36-37).

(18) Bk. Yunus(10), 36; İsrâ(17), 36; Hucurat(49), 12; Necm(53), 28.

leri üzerinde olduğu kadar, Allah'ın bütün sıfatlarıyla tecelli ettiği ve sanatını gösterdiği kainatta cereyan eden tabii olaylar (âyet) üzerinde düşünmeyi ve onun asıl bu kâinat kitabını okumayı ısrarla tavsiye eder. *"Allah'ın rahmet eserlerine bir bak!..."*⁽¹⁹⁾ ifadesi bunu vurgulamaktadır. Kur'an, çok enteresandır ki, bir takım gerçeklere kulakları tıkamayı ve akli kullanmamayı ahiretteki cezaya sebep olarak gösterir. Ayette şöyle ifade edilir: *"Onlar, 'evet, doğrusu bize bu uyarıcı geldi, fakat biz yalanladık ve Allah, hiçbir şey indirmemiştir. siz büyük bir sapıklık içindesiniz, demiştik', derler. 'Eğer kulak vermiş ve akletmiş olsaydık, şu çılgın ateşin ahabı arasında olmazdık derler.'"*⁽²⁰⁾ Bu bakımdan bazı yazarların İslam hakkında, akla ve bilimsel verilere tersdir şeklindeki iddiaları, hakikatı ifade etmekten uzaktır.

Prensip olarak İslam dininin, ister inançla, ister amel ve ahlakla ilgili olsun, her emir ve yasağında bir hikmet vardır, olmalıdır. Allah'ın söz ve fiillerindeki hikmet, onların rastgele olmadığını, dolayısıyla bir sebebe dayandığını gösterir. Çünkü onların kaynağı, yegane hikmet sahibi Allah'tır. Allah Teala'nın "hakîm (hikmet sahibi)" olduğuna dair Kur'an'da 97 ayet vardır. Hikmet sahibi olan bir varlıktan kaynaklanan herşeyde, tabii olarak hikmet vardır. İmam Maturidi, Eş'ari'nin aksine, Allah'ın her işinde hikmet olduğunu söyler. O'na göre, bazı şeylerde hikmeti göremeyişimiz, onların hikmetsiz olduğu anlamına gelmez. Kur'an'a bütün olarak baktığımızda, bu düşüncenin daha isabetli olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Bütün mesele, insanın sınırlı bilgi vasıtalarıyla bu hikmet sırlarına vakıf olabilmektir. Sınırsız, sınırlı ile kuşatılamaz. Yalnız biz bu sırları, kısmen de olsa zaman içinde, kendi bilgi imkânlarımızla keşfetmeye çabalarız. Keşfedemediğimiz çok şeyler kalır, kalacaktır. Kaldı ki müsbet ilimlerde de durum böyledir. Zaman içinde keşfettiğimiz ve bazı sırlarına vakıf olabildiğimiz nice olaylar vardır.

İnsan tabii hikmetlere müşahade ve tecrübe ile, vahye dayalı gerçeklere de akli ile nüfuz etmeye çalışır. İnanç ve amel olmak üzere bütün emir ve yasaklardaki hikmeti de ancak akıl yakalayabilir. Nitekim fıkhı usulünde, dini delil ve maksatların, bütünüyle akli-külli kaideler üzerine bina edildiğini görüyoruz. Bu ilmin otoriteleri, bu hususları çok açık ve net bir şekilde misaller vererek ortaya koymaya çalışmışlardır. Şatıbi, dini delillerden bahsederken onların *"aklî prensiplere ters düşmez"* özellikle olduklarını ifade eder.⁽²¹⁾ Bu arada dini delillerin 1. Sırf nakle yönelik olanlar, 2. Sırf rey ve düşünceye yönelik olanlar olmak üzere iki kısımda mütalaa edildiğini söyler. Birinci kısımdakiler, Kitap ve sünnetten ibarettir; diğeri ise, kıyas ve istidlali içine alır. Bu ayırımın asıllarına nisbetle yapıldığını ve bunlardan herbirinin diğerine muhtaç olduğunu kaydeder. Çünkü, nakli delillerle istidlalde bulunabilmek için kesinlikle akli düşünceye ihtiyaç vardır.⁽²²⁾

Öte yandan dini teklifler, yaratmada gözetilen maksatların korunmasına yöneliktir. Bu maksatlar; zarûri olanlar (zarûriyyât), zarûri olmayanlar (hâciyyat) ve tahsiniyyât olmak üzere üç kısımdır. İşte dinin korunmasını istediği zaruriyyatın beş temel

(19) Rum (30), 50.

(20) Mülk (67), 9-10.

(21) Ebu İshak Şatıbi, *Muvafakat*, Tahkik: M.M. Abdulhamit, III, 4-56 (Kahire, 1969); (Terc.: M. Erdoğan, III, 3-77, İst., 1990).

(22) Şatıbi, A.g.e., III, 24; (Terc., III, 35).

esastan birinin içinde akli görmekteyiz: Din, nefis, akıl, nesil ve mal.⁽²³⁾ Dini hükümler, kulların umumi çıkar ve menfaatleri içindir. Ş. Veliyyullah Dehlevi, dinin emir ve yasaklarında bir takım hikmetlerin bulunduğunu ve Hz. Peygamber, ashab ve tabinin, zaman içinde bunlara değindiklerini misaller vererek anlatmaya çalışır. Bu arada sünnetin, hükümlerin maslahata bağlı olduğu sonucunu ortaya koyduğunu ve bu hususta icma bulunduğunu kaydeder.⁽²⁴⁾

İşte böylece Kur'an ve sünnet, insanların, bu hikmet gerçekleri ışığında iman ederken harika ve mucizelere değil, ilahi (teşr'i-kevnî) ayetlere dayanmalarını ve gerçek imanının da ancak bu olacağını vurgulamıştır: "*Kendilerine okunan bu Kitab'ı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu? Bunda inanan topluluk için rahmet ve ibret vardır.*"⁽²⁵⁾ Çünkü o, akla doğrudan hitap ettiği için bizzat akli bu mucizedir. Nitekim alimler, Kur'an mucizesinin, peygamberin getirdiği haberlere (tebligat) bizzat delalet ettiğini söylerler. Maddi mucizeler ise, peygamberin ta'limatı ile doğrudan ilgili değil, dolaylıdır. Dolayısıyla harikalar "*peygamberlik iddiasında bulunan zatın doğruluğu (sıdk-ı nübu'vvet)*" ile bağlantılıdır. Halbuki hristiyanlıkta durum aksinedir. İncillerde yer alan harikaların, Mesih'in görevi ve dini öğretimle doğrudan ilgili olduğu apaçıktır.⁽²⁶⁾ Bu husus şu ayetlerde açıkca vurgulanmıştır: "*Bunun üzerine İsa ona dedi: Alametler ve harikalar görmedikçe, asla iman etmeyeceksiniz.*"⁽²⁷⁾ "*Kendi alametlerinin bir başlangıcını İsa Galile'nin Kana şehrinde yaptı; ve izzetini gösterdi; şakirdleri de ona iman ettiler.*"⁽²⁸⁾

Görülüyor ki harikalar (mucizeler-şaşılacak işler), hristiyan dini vaazlarının hakikatini ortaya koymak amacıyla gösterilmiştir. Daha sonra resuller (elçiler) vasıtasıyla yapılan harikulade işler de aynı misyonu üstlenmiştir.⁽²⁹⁾ Nitekim en eski kabul edilen Markos İncil'inde 661 ayetin 209'u (%31), doğrudan ve dolaylı olarak mucizelerle sıkı bir ilişki içindedir.⁽³⁰⁾ Bu nedenle insan, akli alsın almasın inanmak durumundadır. "Fakat diyor Desgranges, görmezmissiniz ki kuşku götürmez dirilme mucizesi (résurrection) ışığında onlar, İsa'ya inanarak güvenlerinin en akla uygun yatırı-

(23) Şatibi, A.g.e., II, 4-6; III, 29-30; (Terc., II, 7-11; III, 41-42. Ayrıca bk. İzmirli, *Din-i İslam Din-i Ta'biî*, s. 15 (Yazma-Süleymaniye Küt. İzmirli kısmı, kayıt no: 3761). Bilhassa son bir-iki asır içinde batı mütefekkirleri tarafından ortaya atılan "Tabii Din"e karşı kaleme alınan bu kaçuk hacimli, fakat yoğun eseri yakında yayınlamayı düşünüyoruz.

(24) Ş. Veliyyullah Dehlevi, *Huccetullahi'l-Balîğa*, I, 4-6 (Beyrut, ts.); (Terc. M. Erdoğan, I, 9-15) (İst., 1994).

(25) Ankebut (29), 51.

(26) Misal olarak bk. Matta, 4/23-24, 9/1-8, 16/1-13; Markos, 16/20; Luka, 7/20-22; Yuhanna, 2/11, 4/48, 6/26; Resullerin İşleri, 2/43, 5/12-14, 6/7, 8/6-13, 14/3 (krş. 19/11). Ayrıca mucizenin rolü hakkında bk. Abbé Desgranges, *Vint Ans de Conférences Contradictaires-Les Raison de la Foi*, s. 90-97 (Limooges, 1922).

(27) Yuhanna, 4/48.

(28) Yuhanna, 2/11.

(29) Bk. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, nşr., A. Valant- E. Mangenot, et E. Amnn, X/21801, Paris 1929; *Dictionnaire Pratique des Connaissances Religieuses*, nşr. J. Bricout, IV, 27-29, Paris, 1926; A. *Complete Concordance to the Old and New Testament*. With A Memoir: By Willia Yonngman, s. 315. London and New York, 1769; Blaise Pascal, *Pensées*, s. 278, 343, Paris, 1958.

(30) Bk. Allan M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*, s. 54, London, 1956, Mucizenin Tebliğdeki Rolü konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Osman Karadeniz, *Mucize Problemi*, s. 123-139 (Bastılmamış Doktora Tezi - D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enst. - İzmir, 1984).

mı yaptılar. Bizim katolik sistemimizde ve tarihimizde mucizenin rolü böyledir. Onunla akli kanıtlamamız, Tanrı'da bütünleşmiştir. Mucize, müminin aklını ilahi vahye bağlayan sağlam bir halkadır.”⁽³¹⁾

Diğer taraftan Kur'ân, “Anlasınlar diye ayetleri nasıl yerli yerince açıkladığımıza (bir) hak!”⁽³²⁾ diyerek çeşitli olaylara hıdkkat çekmektedir. Böylece taklidi imandan kurtulup tahkiki (araştırmaya dayalı) imana ulaşmayı tavsiye eder. Buna rağmen maalesef, İslam'ın “bak-düşün, araştır, sonunda inanırsın!” şeklindeki bu müsbet hareket tarzı, zamanla müslümanların düşünce dünyalarından kopmuş, hristiyanlıktaki gibi “inan, kurtulursun!” havasına bürünmüştür. İnsan, inandığı şeyin doğru olup olmadığını araştırmadan nasıl inanabilir ki!... Nihayet müslümanlar, yanlış bir mecraya sürüklenerek İslam medeniyetinin doğuş asrındaki ilmi heyecandan yoksun kalmışlardır. Zamanla diğer kültürlerin te'siri ve kendi içlerindeki bazı problemler sebebiyle gerilemiş, dinin özünden uzaklaşarak akıl-bilim çizgisinden ayrılmışlardır. Neticede, Eş'arî düşüncenin daha çok İslam dünyasına egemen oluşuyla, her şeyde akıl-nakil ayırımı yapılmış, Allah'ın söz ve fiillerinde, dolayısıyla tabii ve sosyal olaylar arasında sebep-hikmet aranmadığı için birçok temel problem gündeme gelmiştir. Bu problemler, daha çok kader inancını çarpıtmış ve tevekkülün yanlış yorumlanmasına sebebiyet vererek ferd ve toplum hayatını laçkalaştırmıştır.

İbn Haldun'un da ifadesi ile şerh ve haşiye derken ezber ve tekrarcılık sebebiyle zamanla akıl ve bilim rafa kaldırılmıştır. İstanbul'un fethi'nden itibaren, ilmin İslam toplumlarını terketmesiyle Avrupa yeniden doğmaya başlamış, (Renesans) ve artık peşinden koştuğumuz ve bir türlü yetişemediğimiz durum doğmuştur. Gerçek şu ki dini verileri doğru anlayarak akıl ve bilim yolunda hareket edenler kazanmıştır. Bilimin konusu ve ilahi fiil olan tabiatı tanıma ve ondaki sisteme uygun (tabii) yaşama ihmale gelmez. Çünkü insanın bilim ve akıl alanında gelişme kaydetmesi, ilahi fiil olan tabiatıtan kaynaklanmıştır. İnsan ancak tabiatıta gördüğü fizik kurallar sayesinde, sistematik düşünmeye yükselebilmştir. Şüphe yok ki mantıklı ve sistemli hareket edenler, galip gelmişlerdir. Bu arada aklı bırakıp sadece vahiy ışığında nakille hareket ettiğini iddia edenler, sonunda merhum Akif'in deyiimiyle “zavallı dini” maskaraya çevirmişlerdir. Aslında din zavallı değildi; zavallı durumuna düşenlerin elinde kalmıştı. Şu anda da ortada bulunan en büyük problem, akıl ve ilim dini İslam'ın, maalesef, daha çok ilimden uzak kesimin elinde bulunmakta oluşudur. İnsanların kafalarındaki yanlış imaj da bundan kaynaklanmaktadır. Öyle ise, cehalet denen yüz karasından kurtulmalı insan!..

İslam dünyasında olduğu gibi, Kilise tarihinde, önceleri hristiyan düşünür ve yazarlar, ilke ve düşüncelerine uyması bakımından en çok sevilen ve tutunan Eflatun'un yolundan gidiyorlardı. Fakat zamanla Aristo'nun arapçadan çevrilen eserleri sebebiyle, bazı keşişler, kendilerini felsefi düşünceye verdiler. Avrupa'da zaman zaman, bazı ruhani meclislere, felsefe ile ilahiyat arasındaki bazı problem ve güçlükleri ortadan kaldırma görevi verilmiştir. Bununla beraber yine de imanla aklın uyuşamaz olduğu inancını gizli gizli gütmekte devam edenler bulunuyordu. Dinde yenilik yapanlar (réformés) ve özellikle Luther dahi, felsefeyi reddedip onu imanın düşmanı sayıyormuş intibasını veren yazılar yazmışlardır... Luther'in Aristo felsefesine karşı korkunç bir düşmanlığı vardı. 1516 yıllarında, belki de kilisede yenilik yapmayı henüz düşünme-

(31) Desgranges, A.g.e., s. 96-97 (Krş. Aynı eser. L'Insegnement de la Bible, s. 166-67).

(32) En'am(6), 65. Ayrıca bk. Maide(5), 75.

diği sıralarda, felsefede bazı temizlikler yapmayı kafasına koyuştu... Bu arada birçok protestan ilahiyatçı karşı tarafta hüküm süren skolastik felsefeden mümkün mertebe uzak durmaya çalışıyor ve şüpheli gördükleri bu felsefeyi küçümsüyorlardı...⁽³³⁾ Nihayet kilise dünyasında "felsefe ve ilahiyatı içine alan karışık bir sistem meydana çıktı. Bu sistemin ilgili olduğu meselelerin çoğu, akılla imanı uyuşturmak için sarfolunan gayretlerden doğuyordu. Fakat bu gaye uğrunda harcanan emekler, arzu edilen meyveyi veremedi."⁽³⁴⁾

Vahye dayalı esasların akılla izahı konusu, her dinde ve mezhepte -ilerde de görüleceği üzere- farklı şekillerde ele alınmıştır. Her halükârda bu konu, problem oluşunu muhafaza etmiş, bu sebeple hep gündemde kalmıştır. Bu açıdan akıl-vahiy meselesi, İslam dünyasında olduğu kadar, hristiyan dünyasında da her zaman önemini korumuştur. Bir dinin doğru dürüst anlaşılabilmesi, daha doğrusu akılla vahyin ulaştırılamayıp vahye dayalı gerçeklere nüfuz edilememesi halinde, insanlar arasında taassubun başlaması tabiidir. Bu taassub neticesinde çoğu insanlar, hoşgörüden uzak kabalık ve şekilciliğe meylederler. Hayatının son (1710) yıllarına doğru yayımladığı eserinde, o günün hristiyan dünyasındaki insanlardan yakınan Alman filozofu Leibniz'in haklı olarak ifade ettiği gibi "insanların çoğunluğunda, sofuluğun (dévotion) her zaman dinin şekil ve merasim tarafına bağlanmak tarzında kendini gösterdiği herkeşçe bilinen bir hakikattir. Öz dindarlık, yani bilgi ve erdem asla kabalığa nasibolmamıştır... Gerçek dindarlık ve hatta gerçek erdem, ancak Tanrı'yı sevmekle mümkündür; ancak bu sevgi, ateşini kalbten, nurunu akıldan alan bir sevgi olmalıdır."⁽³⁵⁾

Tabii olarak akıl ve bilim yolundan uzaklaşanlar, onun kötü neticelerine katlanmak zorundadırlar. Herkes hak dine mensub olduğunu iddia etmekle değil, mensub olduğu dinin hak olup olmadığını ve kendisinin de bu hak çizgide bulunup bulunmadığını tartışmakla bir yere varabilir. İnsanların birinci vazifesi, hakkı araştırmak ve mutluluğu yakalamak değil midir? İbn Rüş'ün de ifade ettiği gibi, dinin iki amacı vardır.⁽³⁶⁾ 1. Doğru bilgiyi (hakikat) öğretme, 2. Doğru hareketi (amel-i salih) öğretme. Doğru bilgi Allah'ı ve diğer varlıkları oldukları gibi bilmeye çalışmak; doğru amel ise mutluluğa götüren işi yapmak, zararlı işlerden kaçınmaktır. Bu açıdan hakikati araştırma konusunda insanlar üç kısma ayrılır: 1. Dinin zahiriyle yetinen ve Te'vil yetkisine sahip olmayıp kendilerine aktarılan bilgileri tartışmasız benimseyen hatabe ehli, halk (avam). 2. Te'vile baş vuran ve tartışma yolunu tutan cedel ehli, kelamcılar. 3. Te'vile baş vuran ve kesin dellere dayanan burhan ehli, filozoflar. Bu husus, şu ayette açık bir şekilde ifade edilmiştir: "*Rabbının yoluna hikmetle, güzel öğütle (mev'iza-yı hasene) ve en güzel mücadele (cedel) ile da'vet et.*"⁽³⁷⁾

Aklın bir hakikat ifade edip etmeyeceği, dolayısıyla vahyin akıl karşısındaki durumu, düşünce tarihi boyunca hep tartışlagelmiştir. descartes gibi kimine göre, insana herşeyi öğretecek olan sadece akıldır.⁽³⁸⁾ Fransız düşünür Pierre Bayle gibi diğer

(33) Leibniz, A.g.e., s. 57-59 (Terc., s. 18-21).

(34) Leibniz, A.g.e., s. 54 (Tec., s. 11).

(35) Leibniz, A.g.e., s. 25, 27 (Terc., Önsöz, s. III, VII).

(36) İbn Rüşd, Faslu'l-makal, s. 30-31 (Mısır, 1972). (S. Uludağ Terc., s. 110-112 (İst., 1985).

(37) İsra(16), 125.

(38) Bk. R. Descartes, La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle (Oeuvres et Lettres, Texte Présentés par André Bridoux), s. 879 (Paris, 1959).

bazılarına göre de o “yapıcı bir kuvvet değil, yıkıcı bir kuvvettir.” Bu sebeple Bayle, bazı İncil ayetlerine ve kutsal kişilerin ifadelerine dayanarak inananlara, felsefenin tuzağına düşmekten ve felsefi münakaşalardan sakınmaları gerektiğini sıkı sıkı tenbih ediyordu.⁽³⁹⁾ Öte yandan İslam düşüncesinde konu ile ilgili epeyce malzeme vardır. İslam Düşüncesi alanında, belki ilk defa akılcı bir mezhep olarak temayüz etmiş Mutezile, akılla naklin ittifak ettiğini, bir çelişki durumunda ise naklin te’vil edilerek akla yatkın hale getirilebileceğini öne sürmüştür. Daha sonra bu yolu İslam Filozofları izlemiş ve geliştirmişlerdir. el-Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi meşhur İslam filozofları hep bu yolu müdâfa etmişlerdir. Nihayet büyük kelimci ve müfessir Fahreddin Razi’nin akli düşünceye verdiği değerin artışıyla, Ehl-i sünnet arasında “akıl, nakle tercih edilir” tezi yaygınlık kazandı.⁽⁴⁰⁾

Bu düşüncenin şüphesiz dinde bir dayanağı vardır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Mu’az b. Cebel’i Yemen’e vali olarak gönderirken, bir problemle karşılaştığı zaman ne ile hükmedeceğini sormuş, bunun üzerine o da, en sonunda Kur’an ve hadiste bulamayınca kendi akıl ve re’yine göre hüküm vereceğini ifade etmiştir.⁽⁴¹⁾ Bu düşünce ile Hz. Ömer de, Küfe kadılığına tayin ettiği ve bu görevde uzun süre kalan Kadı Şürayh’a (v. 78/697) bir mektup yazarak, herhangi bir mesele ile karşılaştığında aynı minval üzere hareket etmesi gerektiğini bildirmiştir.⁽⁴²⁾ Bundan dolayı Hz. Aişe, İbn, Abbas ve Hz. Ömer gibi müctehidler, İslam’ın temel prensiplerinden biri olan “güçlüğü giderme” kidesi gibi külli bir kurala muhalefetinden dolayı bazı hadisleri reddetmişlerdir. İmam Mâlik ve Ebû Hanife de birçok yerde bu esasa dayanmıştır. Bunlar, rivayet olunan hadisi, şayet Kur’an’a veya kesin Sünnete, ya da genel bir asla aykırı ise reddederlerdi. Hz. Aişe uğursuzlukla ilgili ibn-i Ömer’in (diğer bir rivayete göre Ebû Hureyre’nin) rivayet ettiği hadisi reddetmiş ve son derece hiddetlenerek şöyle demiştir: “Kur’an’ı Muhammed’e gönderen Allah’a yemin ederim ki, kesinlikle Rasulullah böyle bir şey söylememiştir. O, yalnız Cahiliyye halkının, kadın, ev, ve atta uğursuzluk gördüklerini bildirmiştir.”⁽⁴³⁾ Yine Hz. Aişe, İsra gecesinde Hz. Peygamber’in Allah’ın gördüğüne dair hadisi, “Gözler O’nu idrak edemez”⁽⁴⁴⁾ ayetine dayanarak reddetmiştir.

Bütün bunlar, vahyin gelişi ile, akla iki büyük vazifenin yüklenmiş olduğunu gösterir. Aklın yüklendiği birinci görev, vahyi-nakli anlamak, diğeri ise vahyin değinmediği hususlarda yol bulmaya çalışmaktır. Vahyin bütün görevi de, akli destekliyerek hür bir ortamda hüküm vermesini sağlamaktır. Bu sebeple vahiy, saf aklın doğru dediğine doğru, yanlış dediğine yanlış diyerek onu destekler. Çünkü her ikisi de Allah vergisi olup birbirini bütünler.

(39) Leibniz, A.g.e., 77-78; (Terc.s. 63-65).

(40) İzmirli, A.g.mec., sene: 6, sy. 25, s. 58-60. (İst., 1933); Gardet, A.g.e., s. 29-32.

(41) Ebu Davud, Akdiye, 11; Tirmizi, Ahkam, 3; Nesei, Kudat, 11; İbn Mace, Menasik, 38; Ahmed b. Hanbel, I, 37; V, 230, 236.

(42) Örnekler için bk. Dehlevi, A.g.e., I, 149 vd.; (Terc., I, 545 vd.); Ebu İshak Şatıbi, A.g.e., s. IV, 6; (Terc.: IV, 6).

(43) Buhari, Cihad, 47; Müslim, Selam, 115-120; Ebu Davud, Tıbb, 24. Değerlendirme için ayrıca bk. Şatıbi, A.g.e., III, 11; (Terc., III, 16-17); Ebu Zehra, Ebu Hanife, Terc. O. Kesioğlu, s. 170-172 (İst., 1970); Kamil Miras, Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi, VIII, 312-313 (Ank., 1974).

(44) En’am (6), 103.

Tarihi bir gerçektir ki üçüncü halife Hz. Osman'ın şehid edilişi ile müslümanlar arasında, daha çok inançla ilgili bir takım problemler ve huzursuzluklar zuhur etti. Önceleri bütün bu tartışmalar, dini nasslar etrafında cereyan ediyordu. Fakat zamanla tabii hayatın bir sonucu olarak etrafa açılma ve diğer milletlerin kültürel kaynaklarıyla temas neticesinde, müslümanlar arasında kelami-teolojik tartışmalara zemin oluştu. Artık bu zeminde, farklı din ve kültürlerle mensup olanların fikir ve düşüncelerini reddederken, dini nasslar dışında, akli ve mantıki delillere de baş vurmak zarureti hasıl oldu. Akli prensipler ışığında ortaya atılan fikirlere, selefi bir anlayışla sırf nakille karşı koymak ikna edici olamazdı. Böyle bir atmosferde, her ne kadar bazı çevrelerce hoş karşılanmasa ve yüzde yüz ikna edici olmasa da akıl yolundan (kelam ve felsefe) daha güzel bir silah olamazdı. Ancak nakil ehli, karşı gruba iyi gözle bakmadılar. Kelami düşünceye muhalefet, ehl-i hadis ve bilhassa Hanbeliler arasında asırlar boyu devam etti.

Dini emir ve yasakların, bir sebep ve hikmete bağlı olduğu,⁽⁴⁵⁾ dolayısıyla vahyi anlama noktasında akla ve nakle bağlı kalma meselesi, Hz. Peygamber'in vefatı ile canlılık kazanmıştır. İslam kelam ve felsefesinin her alanında kendini gösteren bu husus, bilhassa fıkhıta ve diğer bilgi alanlarında da tartışma konusu olmuştur. Öyle ki, İmam Şafî'nin yaşadığı devre kadar Fıkıh usulü alimleri iki ana guruba ayrılmıştır. Bunlardan birinci grup, Irak'ta "*ehlu'r-re'y*" diye bilinen re'y ve kıyas ehli, diğeri ise Hicaz'da rivayet ve hadise dayanan "*ehlu'l-hadis*" tir. Ehlü'r-re'y'in yaşadığı bölgeler, çeşitli felsefelerin sirayet ettiği yerlerdi. Bu durumun tefsire yansıması ise, "*dirâyet ehli*" ve "*rivâyet ehli*" şeklinde olmuştur. Bunlardan ilk gruptakiler daha çok, akıl yolunu, ikinci gruptakiler ise nakil yolunu tutmuşlardır. Ancak bundan, her grubun, tuttuğu yolun dışındaki yolları inkar ettiği manası çıkarılmamalıdır. Aşab ve tabiin içinde, bir tarafta re'y ve kıyas, diğer tarafta rivayet ve hadis ehli bulunmakta idi. İlk zamanlar her iki grup arasında pek fazla uçurum yoktu. Ancak zamanla ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki mesafe açıldı. Re'y ehli, uydurma rivayetlerin çoğalmasında, onlardan birine dayanarak yanlış yapmak yerine, ictihad ve kıyas yoluyla problemlere çare aramayı uygun buldular.

Olayların değişmesi karşısında, beşeri istek ve ihtiyaçların çoğalması, diğer taraftan coğrafi sınırların genişlemesi ve bu sebeple farklı kültürlerle karşılaşma neticesinde İslam dünyasında bir çok mezhep ortaya çıktı. Bazı mezheplerin, taassub içinde hadis uydurmak ve kendi görüşlerine destek arama gayretleri, İslam alimlerini bu konuda daha temkinli hareket etmeye zorladı. Gelen rivayetleri, hadisleri inceleyip çürüklerinden ayırmak gibi zor bir işe koyuldular. Bir taraftan hadis rivayet edenleri, diğer taraftan hadis metnini ciddi inceleme ve tahlile tabi tuttular. ravileri, doğruluk ve sadakat derecelerine göre ayırdılar. Metin tenkidi yaptılar: Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerle mukayese yaparak rivayetleri ince eleyp sık dokudular. Öyle ki neticede "hadis ilmi ve usulü" diye bir dal ortaya çıktı.

Fıkıh sahasında akıl ve re'ye yaslanan ilk önemli sima Ebu Hanife'nin, hadis rivayeti konusunda göstermiş olduğu titizlik meşhurdur. Gerçekten "bu büyük İslam hu-

(45) "Fıkhi hükümlerdeki hikmet ve maslahat, ya def-i mefsedet veya celb-i menfaat veya inkarcı fırkalara muhalefet veya güçlüğü bulunuşu (vucud-u haraç) veya tahrif kapısını kapama (sedd-i bab-ı tahrif) veya sedd-i zerayi'dir." Bu sebeple namaz, oruç, zekat, hacc, cihad belli gayeler için emredilmiştir. "Hadler: din, akıl, mal, neseb, nefis ve a'zayı muhafaza için; ukubat, şer'i müeyyide kanunlarını muhafaza için, keffaretler, günahlardan men' için; şer'i tasarruflar, insanlar arasında adaleti ikame için meşru' olmuştur." (Bk. İzmirli, *Din-i İslam*, s. 15. Krş. Dehlevi, A.g.e., I. 4-6; (Terc.: I, 9-12).

kukçusunun bu kadar az hadis rivayet etmesi, hadislerin akıl, müşahede ve kıyasa uygun olmasını şart kılmış olmasından ileri gelmiştir⁽⁴⁶⁾ denebilir. Belli ki ona göre dinde aslanan kitap ve sünnet onun doğrultusunda değerlendirilmeliydi. Zira gerçekte, ne ayetler arasında, ne de ayetle sünnet arasında bir çelişki söz konusu olamaz. Konu ile ilgili olarak İbn Abdilber şöyle der: “Hadis alimlerinden pek çoğu, birçok sahih haberi vahid-i reddetti, diye Ebu Hanife’yi eleştiri konusunda haddi aşmışlardır. Çünkü o, bu gibi hadisleri, üzerinde görüş birliği edilen hadislerden ve Kur’an’dan çıkarılan esaslara vuruyordu. Onlara uymayan haberleri reddediyordu...”⁽⁴⁷⁾

Daha önceki dinlerde, akli kullanmadan körü körüne bağlılık ve teslimiyet esastı. Hz. Peygamber’in hayatında bu yıkıldı, dayanışma ve meşveret geldi. O, ashabı öyle yetiştirmişti ki, kendisine, gerektiğinde itiraz geliyor ve “Ya Rasulallah! Bu söylediğin vahiy eseri mi, yoksa kendinden midir?” şeklinde sorulabiliyordu. Demek ki Hz. Peygamber’in her sözü, aynı derecede bağlayıcı değildi. Bunu yakinen bilen ashab ve onları izleyenler, zaman içinde kendi zaman-zemin ve şartlarına göre, peygamberden örnek alarak vahiy açıklamış ve uygulamaya çalışmışlardır. Yukarıda verdiğimiz örnekler, dinin değişen zaman-zemin ve şartlara göre yorumlanabileceği gerçeğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu durum, tabii olarak karşılanmalıdır. Çünkü, nasslar sınırlıdır, hadiseler ise hayatın akışı içinde her an değişmektedir. Bu sebeple de her hadise hakkında ayet-hadis (nass) gelmemiştir ve buna da imkan yoktur. Peygamberlik süresince tabii olarak, vuku bulan bazı olaylar için vahiy gelmiş veya Hz. Peygamber tarafından açıklama yapılmıştır. Dolayısıyla zaman içinde müslümanlar, herhangi bir hâdise karşısında, çareyi önce Kur’an’da, yoksa hadiste aradılar. Her ikisinde de bulamadıklarında kendi re’y ve içtihatlarına ve kıyasa başvurdular. Kaçınılmaz olan bir şey vardı: Dini anlama ve anlatmaya çalışmak, böylece problemlere çare bulmak...

Bugün -bazı batılı medeniyet tarihçilerinin de kabul ve ifade ettiği gibi- Batı medeniyetinin her alanında izlerini taşıyan İslam medeniyetinin doğuşu, Kur’an’dan ilham alarak ilme dört elle sarılan, ilme aşık insanlarla gerçekleşmiştir. Ve bu medeniyet, ilmi himaye eden idarecilerle asırlarca ayakta durabilmiştir. Müslümanların, başlangıçta fethettikleri yerlerde çeşitli kültürlerle kaynaşarak Basra, Küfe ve Bağdat gibi merkezleri kısa zamanda kültür yuvaları haline getirmelerinin temelinde, hep bu ilmi heyecan yatmaktadır. Abbasi halifelerinden Harun Reşid’in Bağdat’ta kurduğu kitaplık ve akademi, içinde İbn Mukaffa, filozof el-Kindi ve diğerlerinin bulunduğu halife Me’mun’un eseri “Daru’l-hikme (hikmet-irfan evi)”. ve vezir Erdeşir’in “Daru’l-ilmi”i, bu kültür yuvalarının, gelecek medeniyet binasındaki temel taşları olmuştur. Bu arada, çeşitli ilim ve felsefelerin okutulduğu İskendiriye, Antakya, Urfa, Harran, Cund-i Şapur ve Nusaybin medreselerini zikretmek gerekir.

Sonraki asırlarda, İslam geleneğine uygun olarak, Selçuklu ve Osmanlı döneminde gerçekleştirilen cami-medrese kaynaşması, bu ürünlerin sonucudur. Osmanlı’da bu yapılanmanın en büyük örneği, Fatih camii etrafındaki külliye görülür. Fatih’in tahta çıkışıyla (1451), Osmanlılarda felsefi ve ilmi düşüncenin gelişme kaydettiğine

(46) Z. Kadiri Ugan, İbn Haldun Mukaddime’sine (Açıklamalar ve Notlar) II, 637 (İst., 1988) Ebu Hanife’nin hadis anlayışı ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. İ. Hakkı Ünal, **İ. Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı**, (Ankara, 1994).

(47) Şatıbi, A.g.e., III, 13; (Terc., III, 20) Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahabe ve tabiin ihtilaflarının sebebi, kıyas ve hadis ehlinin özellikleri ve aralarındaki farklar konusunda geniş bilgi için bk. Dehlevi, A.g.e., I, 140-62; (Terc., I, 519-83).

şahit oluyoruz. Fatih Sultan Mehmed'in ilim ve ilim adamlarına gösterdiği ilgi ve himayeyi, kurduğu medrese ve kütüphaneden,⁽⁴⁸⁾ ayrıca doğudan ve batıdan sarayına topladığı bilginlere kendi huzurunda yaptırdığı ve bizzat katıldığı ilmi tartışmalardan açıkça anlıyoruz. Bütün bunlar, padişahın dogmatik değil, akla ve bilime dayalı eleştireci bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Fatih'in tahta çıkışıyla Osmanlılarda felsefi ve ilmi düşüncenin daha çok geliştiğini biliyoruz. Gerçi kendisinden önce de, medreselerde kelam, felsefe ve mantık okutuluyordu. Fakat o, büyük bilginlerle bizzat ilmi tartışmalara girmek suretiyle bu işte önderlik etmiştir. Gençliğinden beri din ve metafizik konularındaki bu araştırma ve tartışma eğilimi hayatı boyunca devam etti. Onun ilme hizmetleri, camiinin etrafında yaptırdığı medreselerde, tarih içinde kalıcı belge olarak ortadadır. Rivayete göre padişahın, ölümüne kadar metafizik meselelerin tartışılmasından haz duyduğu da bilinmektedir. Mesela zamanın iki büyük bilgini Hoca-zade Mushihuddin Mustafa ile Molla Mehmet Zeyrek arasındaki tevhit üzerine bir tartışma, kendi huzurunda tam altı gün devam etmiştir.⁽⁴⁹⁾

Öte yandan Bizans ve Avrupa'lı tarihçilerin yazdıklarına göre, Fatih, İstanbul'un fethinden sonra Hristiyan diniyle de ilgilenmiştir. Mesela fetih sırasında İstanbul patriği bulunan (Bizans'ın en meşhur bilgini) Gennadius Scholarius (v. 1469) ile Pamma Khristo manastırında (Fethiye Camii) Hristiyan akaidi üzerine tartışmaya girişmiş, bir tercüman aracılığıyla, Hristiyanlığın en esaslı akidelerinin açıkça ve cesaretle anlatılmasını istemiş ve hatta bu uzun açıklamalarının yazıya dökülmesini rica etmiştir.⁽⁵⁰⁾

İslam dünyasında kelami düşünceye muhalefet, zaman zaman sonraki alimler arasında da görüldü. Büyük tarih felsefecisi ve sosyolog İbn Haldun bile, sonradan yetişen (müteahhirin) kelimcilerin, kelam meselelerini felsefi meselelerle karıştırdıklarından yakındır. Hatta bazı tasavvuf erbabı dahi, bir takım vecd ve istiğrak hallerinden bahsederek aynı yolu tutmuşlardır. Nihayet Fahreddin Razi, "*el-Mehahisu'l-meşrikiyye*" sinde bu metodu takip ederek kendisinden sonra gelenlere örnek teşkil etmiştir. Bunun sonucu olarak da kelam kitapları felsefi meselelerle dolmuştur. O bu konuda şunları kaydetmektedir: "Bu iki ilmin kanunları ve meseleleri bir ilmin kanunlarıymış gibi birleşti.

(48) Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde saklanan yazmalar hakkında zaman zaman araştırmalar yapılmış, nihayet 1929 yılında, Berlin Üniversitesi'nden Prof. Adolf Deismann'a yaptırılan incelemeler, küçük bir kitap halinde yayınlanmıştır. Ona göre, "bugün Topkapı Sarayında Mehmed II. Kütüphanesi denilen kitap koleksiyonundan İslam dilleri dışındaki yazmaların sayısı 587'yi bulmaktadır." (Geniş bilgi için bk. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 27-28 (İst., 1970).

(49) Bk. M. Mehmed Ef., *Şakaik Türk*, Çev., I. 143 (İst., 1989-Ofset); Adıvar, A.g.e., s. 35. Fatih ayrıca, Rumca adı Amirukis olan Trabzon doğumlu filoloji, felsefe ve özellikle ilahiyatta ün kazanmış Gorgios Amirutzes gibi şahsiyetlerle ilmi ilişki içinde bulunmuştur. Amirutzes, Trabzon imparatoru David Komnen'in başmabeyinciliğini Trabzon'un düşmesine (1461) kadar yapmıştır. Adıvar konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: "1461'de Trabzon imparatoruyla birlikte Mehmed II. e esir düşen filozof padişahın en has nedimlerinden biri olduğu gibi bir rivayete göre padişahla Hristiyanlık inançlarına dair bir tartışmadan sonra İslamı kabul etmiştir. Fakat kendisinin İslam'ı kabul ettiği rivayeti kesin olmayıp belki bir oğlunun müslüman olduğu ve Mehmed ismini aldığı daha belgelidir. Fatih'le onun tartışması üzerine bir diyalog bulunduğu söylenirse de, elimize geçmemiştir. Fatih'e pek bağlı olan filozof ona üç methiye yazmıştır ki, bunlar Atina'da *Deltion* mecmuasında 1885-1889 yıllarında Sp. Lampros tarafından yayınlanmıştır. Bu kasideler Yunan şiir tarihinde belirli bir kaideye göre kullanılan kafiye için ilk örneklerdir..." (Adıvar, A.g.e., s. 29).

(50) Bk. Adıvar, A.g.e., s. 35 (Migne, *Patrologie Grecque*, CLX, 319-343; Migne, *Excerptur ex patriarchica Constantinopolos historiae*, sütun 311; Kimmel, *Libri symbolici ecclesiae orientalis*, Jena, 1843, Prologue VII.'den naklen).

Halbuki bu doğru değildir. Çünkü kelam ilminin meseleleri iman akideleri olup, kaynağı şeriatıdır, selef tarafından nakledildiği gibi iman etmekten ibarettir, ancak akıl ile ispat edilebilir; fakat hükümlerin kaynağı akıl değildir. Kelamcıların, inançla ilgili meselelerde akli delillerle istidlal etmeleri, filozoflar gibi ilim ve bilgi elde etmek maksadıyla değildir. Ancak dini inançları ve selefin fikir ve mezheplerini teyid etmek, kuvvetlendirmek ve bid'at ehlinin akli delillere dayanan fikir ve şüphelerini çürütmek içindir. Bu maksatla akli deliller aramaktan başka bir şey değildir... Bizim vazifemiz, bu ilahi olan bilgileri kendi idrak ve bilgilerimize tercih etmek, ancak bu ilahi bilgilere güvenmek, akli delillerle nakli deliller birbirine uymazsa akli bir tarafa atarak emredilmiş olan hüküm ve imanın doğruluğuna inanmak ve emir doğru diyebilmektir.”⁽⁵¹⁾

Başlangıçtan beri müslümanlar arasında, daha çok re'y ve kıyasa, diğer ifade ile akli kullanmaya karşı zuhur eden bu tip aşırı düşünceler, Gazali döneminde belki de doruk noktasına çıkmış ve nihayet Gazali gibi akıl-nakil arasında hep nakilden yana olmuş birinin, dini ilimlerde felsefi bahislere ehemmiyet vererek mantığa son derece yaslanmasına sebep olmuştur. Daha önce Gazali'nin, yolunu izlediği İmam Eş'ari de aynı sıkıntıları yaşamıştı. İçeriğinden de anlaşıldığı gibi, bu karşılıklı atışmalar arasında bazı tenkidlere maruz kalmış ve bu sebeple kelamı metodunu kullanmanın cevazı hakkında “*Risale fi istihsani'l-havd fi ilmi'l-kelam*” adlı eseri yazmak zorunda kalmıştır.⁽⁵²⁾ Eş'ari risaleye şu cümlelerle başlıyordu: “Bazı kimseler, cehaleti sermaye edindiler, bu sebeple de dini konular üzerinde düşünmek ve araştırma yapmak kendilerine ağır geldiği için taklide ve kolay olana meylettiler. Dinin temel meseleleri (usul-i din) hakkında araştırma yapana dil uzatarak onu sapıklıkla itham ettiler. Nihayet, hareket-sukün, cisim, araz, renkler, oluşlar, cüz (bölünmeyen parça), tafra (sıçrama) ve Allah Teala'nın sıfatları konusunda söz söylemek bid'at ve delalettir, iddiasında bulunarak şöyle dediler: Eğer bu konulara girmek hidayet ve irşad edici olsa idi, Hz. Peygamber, halifeleri ve ashabı bunlar üzerinde konuşurlardı...”⁽⁵³⁾

Eş'ari, daha sonra kelamcılara karşı ileri sürülen delilleri ele alarak cevap verir. Bu arada kelam alimlerinin kullandıkları istidlal şekillerinin, Kur'an ve hadiste öz olarak (gayr-i mufassal) bulunduğunu misaller vererek isbata çalışır. Hareket-sukün, cisim ve cüz, yaratma (ihdas), usulu't-tevhid, öldükten sonra dirilme ve değişme (istihale) ve münakaşa esnasında hasmın delillerini çürütme gibi hususlarda, Kur'an ve sünnetten örnekler verir. İşte kelamcılar da, hakkında nass bulunmayan her meseleyi, Kitap ve sünnete, hakkında nass bulunan diğer meselelerle karşılaştırarak kıyas yoluyla halletmeye çalışmışlardır. O halde, usulle ilgili meselelerin tayininde her akıllı müslüman için yapılacak şey, o meselelerin hükümlerini akıl, his ve bedahetle üzerinde ittifak edilmiş diğer genel asıllara kıyas etmektir...⁽⁵⁴⁾

Diğer taraftan kelami tartışmalara girmeyi hoş karşılamayanlar, muğalata yapmaktadır. Onlara : “O halde siz niçin, Kur'an mahluktur, diyen hakkında susmadınız ve onu tekfir ettiniz? Halbuki Hz. Peygamber'den onun mahluk olmadığını ve mahluk olduğunu söyleyen tekfir hakkında sahih bir hadis bulunmamaktadır” denir. Eğer

(51) İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 495-96. Beyrut, 1900; (Tercüme, II. 606-607).

(52) W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. R. Fırlı, s. 233 (Ank., 1981); Bekir Topaloğlu, *Kelâma Giriş*, s. 24 (İst., 1993).

(53) Eş'ari, A.g.e., s. 87-88 (K. Luma' ile birlikte, Beyrut, 1952).

(54) Eş'ari, A.g.e., s.95.

onlar : “Çünkü Ahmed b. Hanbel, Kur’an mahluk değildir, demiş ve mahluktur diye-
ni de tekfir etmiştir” derlerse, cevaben : “O halde, A.b. Hanbel bu konuda neden sus-
madı da konuştu?” denir. Nihayet o ve diğerleri, “Rasulullah’ın söylemediği bir şeyi
niçin söylediler?!..” Demek ki siz, istediğiniz zaman konuşuyorsunuz, tâkatiniz kesi-
lip te çaresiz kaldığınızda, biz bu konuda söz söylemekten men edildik, diyorsunuz.
Yine istediğiniz zaman, sizden öncekileri delilsiz beyansız taklid ediyorsunuz. Bütün
bunlar, şehvi arzulara esir olmak ve tahakkümden ibarettir.”⁽⁵⁵⁾

Öte tarafta İmam Maturidi de, Eş’ari’nin metoduna benzer bir yol izler. Ona gö-
re, “Dinde derinleşmek (fıkıh), ki buna “tevhid ilmi” denir, ameli hükümlerden iba-
ret olan fıkıh ilminde derinleşmekten daha faziletlidir. Bundan dolayı, “ilim tahsil et-
mek farzdır” sözünden maksat, ilm-i hal tahsilidir, denilmiştir. İlm-i hal ise, imanla
ilgili hükümlerden ibarettir.”⁽⁵⁶⁾ Ancak o, Eş’ari’den daha çok akla güvenir. Aklın
prensiplerinin kullanılması konusunda Mutezile ile yakın çizgidedir. Allah’ı bilme,
ilahi fiillerde hikmet-sebeup arama ve eşyanın tabiatındaki iyi-kötüyü (hüsün-kubuh)
tesbit etme gibi meselcelerde akıl tam yetkilidir. Halbuki Eş’ari’ye göre bütün bunlar,
dinin haber vermesiyle bilinebilirdi. Maturidi, akılla nakli anlama noktasında, aşırılı-
ğa kaçmadan orta yolu izler. Ona göre akıl, kendisine son derece güvenebileceğimiz
bir bilgi vasıtasıdır. Kendileriyle eşyanın hakikatlerine ulaşabildiğimiz yollar, ‘ıyan
(duyular), haber ve nazardır (tefekür). Duyular ve haberle elde edilen bilgilerin sıh-
hatini tayinde akla şiddetle ihtiyaç vardır.”⁽⁵⁷⁾ Maturidi, vahyi anlamada şu metodu iz-
ler: Muhkem ayetler, manaları açık ve kolayca anlaşılır ayetlerdir. Müteşabih ayetler
ise, anlaşılması zor, bu sebeple de manası üzerinde ihtilaf edilen ayetlerdir. Burada
yapılması gereken, manası açık olanlara kıyasla kapalı olanları anlamaya çalışmakta-
dır. Bunu yaparken de Kur’an’ın ruhundan ayrılmamak esastır.”⁽⁵⁸⁾

Gazali, el- “Kanunu’l-küllî fi’t-te’vil” isimli risalenin başında, konu ile ilgili ola-
rak bir takım suallerin kendisine geldiğini, ancak bazı sebeplerle onlara cevap verme-
de ağır davrandığını, nihayet ısrarların çoğalmasıyla bu konuda genel bir kaide zikret-
mek zorunda kaldığını söyler. Gazali’ye göre yüzeyden bakıldığında, ilk bakışta, akıl
ile nakil arasında bir çelişki görülebilir. Bundan dolayı te’vil ile meşgul olanlar, bu ko-
nuda beş zümreye ayrılmışlardır: 1. Nazarlarını yalnız nakle hasredenler. 2. Nazarları-
nı yalnız akla hasredenler. 3. Akıllı asıl kabul edip nakli akla tabi kılanlar 4. Nakli asıl
kabul edip akıllı nakle tabi kılanlar. 5. Hem akıllı, hem nakli birer asıl kabul edenler.

Bu grupların düşüncelerini özetledikten sonra Gazali şöyle diyor : “Akıllı yalanla-
yan, hiç kuşku yoktur ki, nakli ve şeriati da yalanlamış olur. Çünkü şeriatin doğrulu-
ğu akıl ile bilinir. Aklın tanıklığı, güvenmeye değer olmasaydı, doğru ile yalan söyle-
yeni, yalancı peygamber ile doğru peygamberi birbirinden ayırmak mümkün olmaz-
dı. Akıl ve nakle layık oldukları önemi veren bu anlayışı benimseyenler en doğru yo-
lu tutmuş olan hak ve hakikat sahipleridir.”⁽⁵⁹⁾

(55) Eş’ari, A.g.e., s.96-97.

(56) Ebu Mansur Maturidi, Akaid Risalesi, Çev. Y.Z. Yörükkan, s.20 (İst. 1953).

(57) Maturidi, K. Tevhid, Tahkik, F.Huleyf, s.9-11 (ofset-İst., 1979).

(58) Bk. M. Ragıp İmamoğlu, Ebu Mansur el-Maturidi ve Te’vilâtul’l-Kur’an’daki Tefsir Metodu, s.
76-77 (Ank., 1991).

(59) Gazali, el-Kanunu’l-küllî fi’t-te’vil, s.123-269 (Mecmu’a Risaili İmam Gazali içinde, Beyrut, 1998).
(terc. M. Şerafeddin, Daru’l-fünün İlahiyat Fak. Mec., sy.16, s.46 (İst., 1930).

Delilleri, sırf akli, ya da sırf nakli, yahut ikisinden mürekkebe olmak üzere üç kısma ayıran Razi'ye göre, sırf nakli delilin ilim ifade etmesi imkansızdır (muhal). Çünkü başkasının haberi, onun doğruluğu bilinmedikçe bir şey ifade etmez. Naklin akla tercih edilmesi halinde aklın yerilmesi gerekir. Yalnız bu da naklin akla muhtaç olması bakımından naklin yerilmesine götürür. Sonuç veren zan ifade ederse, sonuç hakkında ne düşünürsün? Bütün nakli deliller, Hz. Peygamber'in doğruluğuna dayanır. Peygamber'in doğruluğunu bilmek, kendisini bilmeye bağlıdır. Başka türlü bunu nakil yoluyla ispatlamak mümkün değildir. Yoksa döngü (devir ve teselsül) gerekir.⁽⁶⁰⁾ Diğer bir ifade ile bu, şu demektir: X şahsı, doğru söylüyor; çünkü o doğrudur. X doğrudur; çünkü doğru söylüyor... Bu, sonsuza kadar devreder durur.

Enteresandır ki çok sonra Locke'un, ilahi vahiyle şeytani vesveseleri ayırmamız için akla ihtiyaç olduğu noktasında, Razi ve benzeri alimlerle tamamiyle aynı düşünceleri paylaşımları bir tesadüf olmasa gerektir. Lo'a göre, herhangi bir hükmün Allah'tan olduğuna inanmanın, onun vahiy olduğuna delil olarak ileri sürülmesi, "bu bir vahiydir, çünkü ben öyle olduğuna inanmıyorum; ben ona inanıyorum, çünkü o vahiydir" gibi bir kısır döngü ifade eder. Buna dayalı olarak herkes, inanmak durumunda olduğu vahyi akıyla anlamaya ve çözmeye çalışmalıdır. Dolayısıyla vahyin yorum ve anlamını açıklama yetkisinin belli otoritelere aid olduğunu düşünmek sağlıklı bir düşünce olmayacaktır. Zira, yetkili birinin kutsal kitabı açıkladığı zaman, bu yoruma, gerçekte peygamberin kastedtiği anlama uyup uymadığını incelemekten körü körüne inanılması halinde kendisine inanılan kişi Peygamber değil, O yetkili olacaktır. Bu da farklı bir otoriteye dayanmak anlamını ifade eder. O halde vahyi anlayıp yorumlamada, ön yargısız kendisine baş vurabileceğimiz akıl, kendi aklımız olmalıdır.⁽⁶¹⁾ Kaldı ki, bizatihi dinin kendisi, gerçekte bizi hayvanlardan ayırt eden ve akıllı yaratıklar olarak özellikle onların üstüne yükseltmesi gereken bir yapıya sahiptir.⁽⁶²⁾

İbn Teymiyye ise, akıl-nakil ittifakını ve ihtilaf halinde ise aklın alınıp naklin te'vil edileceği noktasında düğümlenen görüşü reddeder. Ancak, prensip olarak, sağlam akli delilin, sahih nakli delile uygun olacağını savunur. Dinde doğru kıyasa muhalif hiçbir şey yoktur. Sarih akılla bilinen peygamberde bulunanı tasdik eder ve ona uygun olur. Şu kadar var ki, bu ikisi arasında herhangi bir ihtilaf ve çelişki söz konusu olduğunda, Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği nakli delile itimad olunur.⁽⁶³⁾

Son meşşai filozofu İbn Rüşd, dinle felsefeyi uzlaştırma konusunda "*Faşlı'l - makal...*" adlı kitabı kaleme alıyor. Ondan sonra, felsefenin, doğuştan yetenekli kişilere özgü bir alan olduğunu göstermek gayesiyle de "*el - Keşf an menahici'l - edille*" yi yazıyor. O, Gazali'nin aksine, felsefi inceliklerin halka anlatılmayacağını, halk için yalnızca dinin açık anlamının (zahir) yeterli olduğunu savunuyordu. Çünkü dinin hakikatleri, halkın kolayca anlıyabileceği dille ifade edilmiştir. Halbuki Gazali, filozofların düşünceler-

(60) Fahrüddin Razi, *Muhassal*, s. 51 (Nasirüddin Tusi'nin *Telhisu'l - Muhassal* ile birlikte, Kahire, ts); (Çev. H. Atay, *Kelâma Giriş*, s.46, Ankara, 1978). J. Locke'un, Allah tarafından bildirilen bir vahyin, gerçekten öyle olup olmadığını belirleme noktasında aklın biricik rehberimiz olması gerektiği konusundaki düşünceleri için bk. Locke, A.g.e., s.435-436. Değerlendirme için ayrıca bk. Çetin, Joahn *Locke'ta Tanrı İnancı*, s. 89-92 (Ank., 1995).

(61) Locke, A.g.e., s.425-435-439. Ayrıca bk. Çetin, A.g.e., s. 90-93.

(62) Locke, A.g.e., s.438-439

(63) Bk. İbn Teymiyye, *Te'aruzu'l-akl ve'n-nakl*, s. 62 vd., Kahire, 1988; *er-Red ale'l - mantıkkıyyin*, s.260-373. Ayrıca bk. Hasan Hanefi, *İslam İlimlerine Giriş*, s.11 (Çev. M. Tan, İst., 1994).

rini anladığı kadarıyla halka açıklamaya çalışıyordu. İbn Rüşd buna izin vermiyordu. Felsefi tartışmalar halkın işi değildir; onlar halkın imanını tehlikeye düşürür. Dinin, bir zahiri (dış), bir de batını (iç) vardır. Zahir, kolay anlaşılır bir dille ifade edilmiştir; ancak batın böyle değildir. Onu anlamak, ayette de belirtildiği gibi, Allah'tan sonra, ancak ilimde derinleşmiş basiret sahipleri için mümkündür. Bunlar hem zahiri hem batını anlarlar. Halkı, yalnızca dinin zahiri ilgilendirir.⁽⁶⁴⁾ Bu bakımdan "biz diyor, kesinlikle şuna inanıyoruz: Burhanla ulaşılan ve elde edilen bir neticeye, dinin zahiri ve görünüşü muhalif düşerse, bu neviden olan zahiri (hüküm ve meseleler), arapçadaki te'vil kaidelerine göre yapılacak bir te'vili ve yorumlama tarzını kabul eder. Bu kaziyyede, yani temel hükümde hiçbir müslüman şüphe etmez... Şu noktada bütün müslümanlar ittifak etmişlerdir: Dinin lafızlarının tamamını zahiri manada anlamak zaruri değildir. Aynı şekilde nasların hepsini te'vil suretiyle zahiri manalarının dışına çıkarmak da olmaz"⁽⁶⁵⁾

İbn Rüşd'e göre, vahiy de akıl gibi bilgi sebebidir. Bütün problem, akılla vahyin verileri arasında çelişki olmadığını ve her ikisinin de uzlaşabilir olduğunu ortaya koymaktır. Felsefe, dinin arkadaşı, kan kardeşidir.⁽⁶⁶⁾ Zira her ikisi de aynı kaynaktan gelmektedir. Her ikisinin de amacı hakikatı araştırmak ve mutluluğu temin etmektir. Vahiy yoluyla gelen bilgi, akılla elde edilen bilgileri tamamlar. Aklın uzanamadığı ve yetersiz kaldığı, yani akli aşan noktalarda vahiy, açıklamalar getirir. Bu bakımdan, felsefenin ortaya koyduğu ezeli hakikatlerin güvenilirliğini sağlamak için, mutlaka vahye ihtiyaç vardır. Peygamberler, aynı zamanda bütün insanlara seslenen, hikmet ve vahyi kendilerinde toplamış filozoflardır.⁽⁶⁷⁾ Benzer bir anlayış daha sonra bir yazar tarafından şu şekilde ifade edilecektir: "Filozof, azizin yerine oturmuştur, felsefe de, sadece dine hizmetçi değil, fakat imanın hizmetçisi (ancilla fidei) olmaktadır."⁽⁶⁸⁾

Zahirde de olsa, akli aşmaları sebebiyle bazı dini naslarla akıl arasında bir çelişkinin ortaya çıkması durumunda esas olarak neyi alacağız? Anlamadan ve sırtına vakıf olmadan sarılmak ne derece doğru olabilir? Leibniz, tıpkı İbn Rüşd gibi, haklı olarak imanı aklın düşmanı imiş gibi gösteren ve sonra da hangi sebeple olduğu pek bilinmeyen bir tercihle imanı kurtarma düşüncesini paylaşmıyor. O, Mösyö Bayle'in meşhur Dictionnaire'inin birçok yerinde akılla imanı savaş halinde görüyor. Gerçekten Bayle, ilk önce akli bol bol konuşturduktan sonra iman karşısında susturmak istiyor ve buna da imanın zaferi adını veriyordu.⁽⁶⁹⁾ Bu tutumun yanlışlığı ortadadır: Çünkü "akıl da tıpkı iman gibi Tanrı'nın bir hediyesi olduğuna göre, akılla imanın savaş halinde olduğunu söylemek. Tanrı'yı kendi kendisiyle savaştırmak demektir. Hem sonra, aklın iman hakikatlarından herhangi birine yaptığı itirazlara cevap verilmiyorsa, o sözde iman hakikatının yanlış olduğunu ve Tanrı tarafından gönderilmediğini kabul etmek gerekir..."⁽⁷⁰⁾

Görülüyor ki İslam alimlerinin otoriteleri, gerçekte aklın vahiyle uzlaştığı konusunda

(64) İbn Rüşd, A.g.e., s.32-36. (Terc., s.113-119); İzmirli, A.g.e.mec., sene: 5, sy.22, s.27-35-36.

(65) İbn Rüşd, A.g.e., s.32-33 (Terc., s. 113-114).

(66) Bu konuda Hz. Ali'nin şu sözü vardır: İman ve akıl ikiz kardeşler: Allah, onlardan birini diğeri olmadan kabul etmez. (A.Ali Sepehr, Kelimat Kassar, s.94 Tahran, 1934).

(67) Bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, 30-31.58 (Mısır, 1972). Ayrıca bk. Gardet, A.g.e., s.31; İzmirli, A.g.mec., sene:5, sy.22, s.34-35 (İst., 1932). John Locke'un benzer fikirleri için bk. Çetin, A.g.e., s.91-93.

(68) Gerd Brees, "Qu'est-ce que la Philosophie?". *Essais sur l'Homme*, s.59 (Bruxelles, ts) Krş. Leibniz, A.g.e., s.61; (Terc. s.26).

(69) Leibniz, A.g.e., s.39-74 (Terc., Önsöz, s. XXV-XVI, 56).

(70) Leibniz, A.g.e., s.74 (Terc. , s.56). Krş. Çetin, A.g.e., s.88-89 (A Discourse of Miracles, Works IX/261-62'den naklen).

fikir birliği etmişlerdir. Bunun yanında bazı batılı filozoflar da, kâh İslam düşüncesinin batıya tesirinden, kâh akl-ı selim için yol birdir gerçeğinden kaynaklanan bir durumla akla gereken değeri vermişlerdir. Konuyu merhum A. Hamdi Akseki'nin ifadesi ile özetlemek istiyoruz: "Doğrusu, sözleri iltifata şayan olmayan az bir zümre hariç olmak üzere bütün İslam fikir adamları şunda birleşmişlerdir: Akıl ile nakil arasında gerçekte tearuz (çelişki) yoktur. Şayet akıl ile naklin zahiri arasında bir çelişki görülürse o zaman aklın hükmü kabul olunarak nakil için iki yoldan biri ihtiyar olunabilir:

1- Lisan kaideleri esas tutularak nakil ve nass te'vil edilip akıl yolu ile sabit olan hakikatle birleştirilir ve görünüşteki çelişki bu suretle kaldırılır.

2- Nassı olduğu gibi kabul ederek kendisine mahsus olan hakiki mananın ilmini Allah'a havale (tafviz) eylemek. Nakil doğru ve sahihtir, manası bizce anlaşılamamış ise de, onun manası Cenab-ı Hakk'a ma'lumdur, demek... Birincisi halef mezhebi olup daha muhkemdir. İkincisi selef mezhebidir ve daha salimdir."⁽⁷¹⁾

Dinin zahiri ile akıl arasında çelişki doğduğu zaman, nihai noktada aklın hükmü ile hareket etmenin sebebi şudur: 1. İslam nazarında hak tektir ve çoğalmaz. 2. Aklen imkansız olan bir inancın, veyahut aksi, delil ve bürhanla sabit olan bir hükmün kabulüne akli zorlamak imkansızdır. İşte Kur'an ve hadiste akla çelişik gibi görünen bazı şeyler hakkında bu şekilde hareket olunur.⁽⁷²⁾

Bu şekilde hareket etme, İslam'ın verdiği değerden kaynaklanmaktadır. Merhum İzmirli İ. Hakkı'nın dediği gibi "İslam dini, akıl ve fikir dinidir; taklid ve vehim dini değildir. İslam dini, hakikat dinidir; hurafeler dini değildir. İslam dini hakikatı araştırır; esatiri (uydurma - masal) reddeder.. İslam dininde akıl dinden, din akıldan müstağni değildir. Akıl ile din birbirine uygundur. Akıl asıl, din ona bağlıdır (müteferri'). İslam dini, temel prensiplerden olan ilahiyyat ve nübuuvâtı (peygamberlik) akıl ile isbat eder. Ahiretle ilgili hususların imkanını akıl ile, vukuunu sahih nakil ile kabul eder. Aklen imkansız olan hiçbir şeyi kabul etmez. Muhakemelerde mantıki ve akli esaslara asla düşman değildir."⁽⁷³⁾ Bu bakımdan İbn Rüşd'ün ifadesiyle "delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı (hakiki felsefe) dinin getirdiğine (hükümler ve tebliğ) aykırı düşecek bir netice meydana getirmez. Çünkü hak, hakka zıd olmaz. Bilakis hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona şahitlik eder."⁽⁷⁴⁾

İslam'daki bu akla dayanma ve ondan ayrılmama gibi bir esas karşısında, Kur'an'da neshin varlığı sebebiyle, bazı çelişkilerin bulunduğunu iddia edenler, yanlış bir mantıktan hareket ediyorlar. Önce şunu ifade edelim ki nesh, inançla ilgili konularda mümkün değildir. Bilindiği gibi nesh sadece ameli konularda söz konusu olabilir. O da, ancak şartların değişmesi ve bazı maslahatlar sebebiyledir. Bu durumda da şartların ortadan kalkmasıyla, eski hükmün yine devreye girmesi kaçınılmaz olur. Nitekim ayette bu husus açıkca ifade edilmiştir. Hayat şartları değiştikçe, ferd ve toplumda da bazı hareket ve uygulamalar değişebilir. Geçici bazı yasaklar konabilir; sonra aynı yasaklar kaldırılabilir. Bu durum, değişen toplum açısından gayet normaldir. Bunun psikolojik ve sosyolojik gerekçeleri vardır.

Kuşkusuz Hz. Peygamber, sadece ilahi vahyi getiren bir kişi değildi. O, zamanda getirdiği vahyi, zaman ve zemine, günün şartlarına, fert ve toplumun psikolojik ve sos-

(71) A. Hamdi, Akseki, İslam, s.30 (İst., 1966).

(72) Akseki, A.g.e., s.330.

(73) İzmirli, Din-i İslam, s. 19.22. Ayrıca bk. s.15.

(74) İbn Rüşd, A.g.e., s.58 (Ayrıca bk. Terc., s.153-54); İzmirli, A.g.mec., sene:5, sy.22, s.35-36 (İst. 1932).

yolojik yapısına göre, uyguluyordu. Yalnız bundan, onun vahye müdahale ettiği manası çıkarılmamalıdır. teoriyi, şartlara uygun olarak insanların anlayacağı dilden pratiğe ve fi'liyata döküyordu. Her zaman olduğu gibi şu anda da peygamberlerin vereseleri durumunda bulunan alimlere düşen, zamanın ihtiyaçlarını göz önüne alarak, her bün-yeye uygun yeniden elbise dikmektir. Bu sebeple hükümler ve fetvalar zaman içinde değişmiş ve hep değişecektir. Alimin vazigesı, değişen şartlara uygun olarak, delile bakmak suretiyle yeniden hüküm çıkarmak ve fetva verinektir. Bu bakımdan konfek-siyon usulü fetva vermek, dinin espi ve özünü anlamamak demektir. Merhum Akif'in ifadesiyle ancak böylece asrın idrakine İslam'ı söyletmek mümkün olabilecektir.

İfade ettiğimiz bu gerçeğe rağmen şartların ve olayların değişmesi ile gündeme ge-len ve zamanla vahyi yeniden şartlara göre yorumlama problemi, hep var olmaya de-vam edecektir. Değişen şartlar ve teknolojik gelişmeler karşısında, en azından daha az hata ederek vahyi nasıl anlamamız lazım geldiği konusunda ciddi olarak düşünmemiz gerekir. Bilindiği üzere, bilimde aslanan, değişme ve buna bağlı olarak gelişmedir. Fa-kat vahiy, zaman içinde değişmeden ve şartlara göre yorumlanmadan hep öyle kala-bilecek midir?!.. Acaba, İmam A'zam'ın metodundan hareketle külli kaide teşkil etme-yen ve buna zıt düşen bazı rivayetler için, onların zaman ve şartlara bağımlı bulun-maları sebebiyle bağlayıcı olmadıklarını söylemek ne derece olumlu karşılanabilir?!. İşte akıl-vahiy konusunda karşı karşıya olduğumuz asıl problem budur.

Bu problemler karşısında maalesef bizler, geçmişti bir İslam medeniyetinin doğu-şuna zemin hazırlayanların aksine, ilahi vahyi anlamaya çalışmaktan ziyade daha çok okumakla ve işin esteteğiyle meşgul olmaktayız. Bunun yanında vahyi anlama nok-tasındaki gayretlerimiz, genel olarak kısırdır. Bilhassa teknolojik gelişmeler sebebi-yile fert ve toplumlar arasında ortaya çıkan problemler, 21. asra yaklaştığımız şu gün-lerde, geçmişten daha çok dini hoşgörü ve müsamahaya ihtiyacımızın olduğunu gös-termektedir. Bu nedenle bilim ve akıl yolunda bizlere dünya ve ahirette mutluluk va-deden dinin ve vahyin ışığına muhtacız. Nitekim tarihten ve günümüz olaylarından öğrendiğimize göre, dini bağ ve sevgiden bağımsız bilim ve akıl, insanları gerçek mutluluğa ulaştırmaktan uzaktır. Ancak dini yanlış anlama ve uygulama da aynı so-nuçları doğurabilir. Binaenaleyh bilim, akıl ve vahiy el ele ve uyum içinde dünyamız ancak mutlu bir hayata beşik olabilir. Alexis Carrel'in ifadesi ile "insan, suya ve ok-sijene ihtiyacı olduğu kadar, Allah'a da muhtaçtır.. Hayatta başarı, şüphesiz fizyolo-jik, zihni, hissi ve ruhi aktivetelerimizin herbirinin tam gelişmesine bağlıdır.. O hal-de ilmin ve Allah'ın güzelliğini sevmemiz gerekir." (75)

Netice olarak insan, her yönüyle sınırlı ve şartlara bağımlıdır. Bu sebeple her ko-nuda olduğu gibi, akıl-vahiy konusunda da bazı problemler, tabii şartlar olaylara bağ-lı olarak ilimlerin ve fikirlerin değişmesi boyunca hep sürüp gidecektir. Öyle görünü-yor ki insan, ne akıl ve ne de kendisine bildirildiği kadar vahiy yoluyla, hiçbir zaman mutlak hakikata ulaşamayacaktır. "İlimde ilerleme, kainatın bir esaslı sırrının hallol-duğu zannedildiği bir sırada diğer bir sırrın ortaya çıkmasıdır, diyorsunuz; evet, me-selâ quantum nazariyesinden sonra ortaya illiyet prensibi sırrı ortaya çıktı" diyen bir yazara, ünlü fizikçi Max Planck şu cevabı veriyordu: "Pek doğrudur; ilim, tabiatın son sırrını keşfedemeyecektir. Çünkü en son bir tahlil ile anlaşılıyor ki biz kendimiz de tabiatın ve binaenaleyh keşfetmeye çabaladığımız sırrın bir parçayız.." (76)

(75) A. Carrel, *La Priere*, s.31-32 =(Paris, 144).

(76) Adivar, *İlim ve Din*, II,266 (İst. 1944).