

İSTANBUL
2020



Copyright © Ravza Yayınları, 2020

*Eserin tüm hakları Ravza Yayınları'na aittir.
İzinsiz tamamı veya bir kısmı hiçbir ortamda kopyalanamaz.
Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.*

AKIL KİTABI -3
Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz



Genel Yayın Yönetmeni
Mustafa Kasadar

Kapak
Çığır Ajans

Sayfa Düzeni
Ahmet Kahramanoğlu

Sertifika No
43988

ISBN
978-625-7682-06-0

Basım Yeri ve Yılı
Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık
Kale İş Merkezi No: 51-52

Davutpaşa / İstanbul
Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Aralık 2020

RAVZA YAYINLARI

Büyük Reşitpaşa Cad. No: 16-B/42
Vezneciler - Fatih / İstanbul

Tel: (0212) 528 46 17
Fax: (0212) 514 27 31

www.ravzakitap.com
ravzasiparis@hotmail.com

AKIL KİTABI

– Dini İlimlerde Akıl –

CİLT

3

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Yazarlar:

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YAZICI

Doç. Dr. Ayhan AK

Arş. Gör. Duygu METE

Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN

Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA



İÇİNDEKİLER



Önsöz.....	9
Kur'an Bütünlüğünde Akıl-Vahiy İlişkisi / <i>Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YAZICI</i>	11
1. Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy	12
2. Kur'ân-ı Kerîm'de Akıl.....	16
A. (أفلا تعقلون) İfadesi, Muhatap Kitleleri ve Akledilmesi İstenen Hususlar	18
b. (لا يعقلون) İfadesi, Muhatap Kitleleri ve Akledilmesi İstenen Hususlar	19
c. (لعلكم تعقلون) İfadesi, Muhatap Kitleleri ve Akledilmesi İstenen Hususlar	20
d. (لقوم يعقلون) İfadesi, Muhatap Kitleleri ve Akledilmesi İstenen Hususlar	21
3. Değerlendirme	21
Hadis-Akıl İlişkisi / <i>Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE</i>	25
1. Hz. Peygamber'in Aklilik Sünneti	27
a. Kur'ân'da Aklilik.....	27
b. İstişare ve Tecrübeden İstifade	28
c. Strateji ve Planlama	29
2. Bilgi Kaynağı Olarak Hadis ve Aklın Yeri	29
3. Hadislerin Değerlendirilmesinde Aklın Rolü	31
4. Hadislerin Anlaşılmasında Aklın Rolü.....	45
5. Değerlendirme	60

Serahsî'nin Hukuk Düşüncesinde Akıl / Doç. Dr. Ayhan AK.....	65
1. Akıl Nedir?	65
2. Akıllı Kimdir?.....	66
3. Hukukun Kaynağı Olarak Akıl.....	69
4. Hukuk Düzlemindeki İşlevi Bakımından Akıl.....	72
5. Hukukun Farklı Alanlarında Şart Olarak Akıl.....	79
6. Akılın Korunması.....	82
Cessâs'ın Hukuk Düşüncesinde Akıl / Doç. Dr. Ayhan AK.....	85
1. Akılın Mahiyeti	85
2. Akılın Bilgi ve Uygulamaya Kaynak Olması	88
3. Akılın Hukuk Düzlemindeki Görünümleri	95
Tefsir Tarihinde Akılî Yaklaşımlar / Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN..	101
1. Tarihi Arkaplan ve Temel Kavramlar.....	102
2. Hazırlık ve Tedvin Dönemi.....	107
3. İlk Dönem	110
4. Klasik Dönem	118
5. Çağdaş Dönem ve Yeni Anlayış.....	122
Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarında Rasyonalizasyon Örnekleri.....	123
6. Değerlendirme	131
Fides Et Ratio: Çağdaş Dönem Roma Katolik Kilisesi'nde Akıl-Din İlişkisi / Arş. Gör. Duygu METE.....	137
1. Kendini Bil!: İnsanın Anlam Arayışı ve Kilise	139
2. İsa, Babayı İfşa Ediyor: İlahi Sırrın Karşısında Akıl	141
3. Akletmek İçin İnanıyorum (Credo ut Intellegam): Aziz Augustine ve Aziz Anselmus Merkezli Bakış.....	142
4. İnanmak İçin Aklediyorum (Intellego ut Credam): Aziz Thomas Merkezli Bakış	147
5. Kilise'nin Felsefeye İlgisi: Vatikan Konsilleri ve Kilise- Felsefe Uzlaşısı	152

6. İlahiyat ve Felsefe Arasındaki Karşılıklı Etkileşim	155
7. Günümüzün İhtiyaçları ve Yerine Getirilmesi Gereken Görevler.....	157
8. Değerlendirme	160

Eş'arî Kelamında Akıl-Din İlişkisi /

<i>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA</i>	165
1. Giriş Yerine	166
2. Akıl ve Din Kavramları	169
a. Akıl	169
b. Din	170
3. Eş'arî'nin Kelam Anlayışı/ Metodu ve Kullandığı İstidlal Teknikleri.....	171
a. Kelam Anlayışı.....	171
b. Kelam Metodu	172
4. Eş'arî'de Akıl ve Din.....	173
a. Allah'ın Varlığının Temellendirilmesinde Akıl-Nakil..	174
b. Allah'ın Birliğinin Temellendirilmesinde Akıl-Nakil..	175
c. Ru'yetullah Konusunun Temellendirilmesinde Akıl- Nakil	176
d. Marifetullah Konusunda Akıl- Nakil İlişkisi	177
e. Öldükten Sonra Yeniden Dirilmenin Temellendirilmesinde Akıl-Nakil	177
f. Günahkârın İmanı Konusunu Temellendirmede Akıl-Nakil.....	178
g. İnsanın Fillerinin Ne Olduğu ve Kader Anlayışının Temellendirilmesinde Akıl-Nakil	179
H. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Temellendirilmesinde Akıl-Nakil	180
j. Müteşabihin Te'vilinde Akıl- Nakil.....	181
5. Bazı Eş'arî Bilginlerinde Akıl-Din (Nakil) İlişkisi	182
a. Bâkılânî.....	182

b. Fahreddin er-Râzî.....	183
c. Cüveynî.....	183
d. Gazzâlî.....	185
e. Abdulkahir el-Bağdâdî.....	186
6. Değerlendirme	186

ÖNSÖZ



İnsanı eşrefi mahlukat kılan ve halife olarak tayin edilmesine sebep şey, akıldır. Akıl, duyular ve duygular (hevâ-tutkular) haricinde insanın bir başka yetisi ve ilahi vasfı olarak kabul edilmiştir.

Bilimsel faaliyetlerin temelinde duyular haricinde akıl bulunmaktadır. Felsefe ve özellikle geleneğe en değerli ilim kabul edilen metafiziğin üzerine inşa edildiği kaynak da akıldır.

Din ise akıl sahibi varlıklara gönderilmiştir ve dinin kabulü, anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasında akıl gereklidir. Hatta tüm bu önemli fonksiyonlarına binaen kelim ilmine “akliyyât” da denilmiştir.

Akıl tanımı ayrıca insan tanımı ile de yakından alakalıdır. İnsana manevi bir değer atfeden geleneğe göre akıl da ilahi ve manevi bir cevherdir. Diğer taraftan aklın sadece görünen evrende söz sahibi olabileceğini iddia edenlere göre ise insan sadece görünen tarafından ibarettir; ulvi ve manevi bir tarafı olmayan sıradan (biraz da diğer türlere göre gelişmiş) bir canlıdır.

Zikredilen bu hususlardan dolayı aklın tanımı, bilim ve felsefe anlayışını etkilemekte aynı zamanda bilim-felsefe-din ilişkisini de şekillendirmektedir. Diğer taraftan akıldan anlaşılan mana, tüm bu sayılan neticelerin sonucu olarak insan tanımını da etkilemektedir.

Bu çalışmamız, aklın tarifinden hareketle aklın dini ve felsefi ilimlerde nasıl kullanıldığı ve aklın olumlu-olumsuz yönleri gibi konuları içermektedir. Elinizdeki kitap bu çalışmaların ilk ikinci olup devamında birkaç cilt daha planlanmaktadır.

Kitabımızın okuyucularımıza faydalı olmasını temenni eder, yazar arkadaşlar başta olmak üzere tüm emeği geçenlere teşekkür, hürmet ve muhabbetlerimiz arz ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Editör

turgutakyuz@hotmail.com.tr

<https://www.youtube.com/c/TurgutAkyuz>

KUR'AN BÜTÜNLÜĞÜNDE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ



Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YAZICI¹

İslam âlimleri bilgiye ulaşma vasıtalarını, «duyular/havass-ı hamse», «akl-ı selîm» ve «haber-i sadık/doğru haber» olmak üzere üç kısma ayırmıştır.² Kuşkusuz bu taksim Kur'ânî referansları mevcuttur.³ Hemen hemen her müslümanın sahip olduğu bu bilgi kaynakları, aynı zamanda dinen mükellef olmanın da esas kabul edilmişlerdir. Bu sebeple ilk insan Hz. Âdem'den günümüze insanlığın bu üç bilgi kaynağıyla desteklendiğini görmekteyiz.

Beşerin sahip olduğu söz konusu bilgi kaynaklarının etkinliği, mahiyetleri itibarıyla farklı alanlarda söz konusudur. Örneğin fiziki âlemde duyular, metafizik âlemde haberi sadık geçerli bilgi kaynağıdır. Akıl ise bu iki kaynaktan gelen bilgiler ışığında yeni bilgiler üretme potansiyeline sahiptir ki bu cihetle akıl, bilgi kaynakları içerisinde en işlevsel olanıdır.

¹ Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, ahmet.yazici@trabzon.edu.tr

² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-dîn*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 23-26.

³ Gülşen Ökten, "Kur'ân'a Göre Bilginin Kaynakları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (22 Ağustos 2015), 205-228.

Duyularla elde edilen bilgiler herkes için zahir olduğundan bu noktada herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak akıl ve haberi sadık olan vahiy yoluyla elde edilen bilgilerin keyfiyeti, ilişkisi ve birini diğerine tercih etme gibi hususlarda kadim bir tartışmanın var olduğunu söyleyebiliriz. Bu tartışmanın taraflarını genel hatlarıyla üç grupta mütalaa etmek mümkündür. Birincisi; akıllı insan için yeter mutlak bir bilgi kaynağı ve değer olarak görüp, vahyin imkân ve meşruiyetini reddeden anlayış. İkincisi; haber-i sadığa teslimiyeti ifade eden iman, mahiyeti, özü ve alanı itibariyle, bir gizem/sır dünyası kabul edip, akıllı iman alanına müdahil kılmayan anlayış. Üçüncüsü; aklın önemini kabul etmekle birlikte gücünün sınırlı olduğunu, vahyin akıllı zayıflatmak için değil, bilakis ona güç vermek, önünü aydınlatmak için var olduğunu, dolayısıyla vahyin aklın kullanım kapasitesini genişlettiğini ve bu sayede aklın metafizik âleme ilişkin bilgilere daha kolay ulaştığını savunan anlayış.⁴

Biz bu çalışmada akıl-vahiy ilişkisini özellikle Kur'an bütünlüğü ekseninde ortaya koymaya çalışacak, tarihsel süreçte cereyan eden tartışmalara ise temas etmeyeceğiz.

1. Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy

Allah Teâlâ, Tin sûresinde, insanoğlunu en mükemmel şekilde yarattığını haber vermektedir.⁵ Ancak O, düşünme ve tefekkür etme gibi özelliklerle donattığı insanoğlunu kendi haline bırakmamış, onu duyular ve akıl yoluyla elde ettiği bilgilerin yanı sıra vahyi bilgiyle de desteklemiştir. Nitekim Hz. Âdem'in ilk insan olmasının yanı sıra ilk peygamber olduğunu da yine Kur'an bize haber vermektedir.

Hız. Âdem'in neslinin zamanla hak yoldan çıkıp vahyin aydınlığından uzaklaşmasıyla Allah Teâlâ yeni peygamberler göndermiş, insanlık hiçbir zaman vahyi bilgidен mahrum

⁴ Mustafa Özden, "Kur'an'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2019), 261-262.

⁵ Tin 95/4.

bırakılmamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif ayetlerinde bu hususa vurgu yapılmış ve kendilerine uyarıcı gönderilmeyen hiçbir ümmet olmadığı ifade edilmiştir.⁶ Dolayısıyla ilk peygamber Hz. Âdem'le başlayan vahiy süreci bir kısmı Kur'an'da zikredilen resulter ile devam etmiş ve son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) ile hitama ermiştir. Bu süreçte vahiy ürünü birçok metin ortaya çıkmıştır. Bu metinler; Kur'an'da, bazı peygamberlere gönderilen suhuflar,⁷ Hz. Dâvûd'a indirilen Zebûr,⁸ Hz. Mûsâ'ya verildiği bildirilen Tevrat,⁹ Hz. İsa'ya inzâl edilen İncil¹⁰ ve Hz. Muhammed'e (s.a.v) gönderilen Kur'ân-ı Kerîm gibi farklı isimlerle tesmiye edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, insanın yaratılış amacının imtihan edilmek olduğunu haber vermekte¹¹, onun bu sorumluluğun altına girebilmesi için akıllı olmasını şart koşmaktadır.¹² Ancak Kur'an'da yer alan “Şüphesiz ki bu Kur'an, insanları en doğru yola iletir”,¹³ “De ki: Kuşkusuz doğru yol, ancak Allah'ın yoludur”,¹⁴ “Hamd, hidayetiyle bizi cennetine kavuşturan Allah'a mahsustur. Eğer Allah bize doğru yolu göstermeseydi, biz kendiliğimizden onu bulamazdık”¹⁵ gibi âyetler, insanın imtihanı kazanmak için akıllı olmasının yeterli olmadığını, aynı zamanda vahyin rehberliğine de ihtiyaç duyduğunu bildirmektedir. Beşerin vahye ulaşma yolu ise, Allah'ın dilediği kullarından seçtiği peygamberler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Adaleti gereği hiçbir toplumu vahyin rehberliğinden mahrum bırakmayan Allah, gönderdiği elçileri vasıtasıyla bütün insanları vahyin

⁶ Yûnûs 10/47; el-Mü'minûn 23/44; Fâtır 35/24.

⁷ Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/18-19.

⁸ en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55; el-Enbiyâ 21/105.

⁹ el-Bakara 2/53, 87; el-En'âm 6/154; Hüd 11/17, 110; el-İsrâ 17/2; el-Mü'minûn 23/49; el-Furkân 25/35; el-Kasas 28/43; es-Secde 32/23; es-Sâffât 37/117; Fus-silet 41/45; el-Ahkâf 46/12.

¹⁰ el-Mâide 5/46; el-Hadid 57/27.

¹¹ el-Mülk 67/2.

¹² el-Mâide 5/100.

¹³ el-İsrâ 17/9.

¹⁴ el-Bakara 2/120.

¹⁵ el-A'râf 7/43.

kapsamına dâhil etmiş, inkâr edip yalanlayanları da cehennem azabıyla uyarmıştır.”¹⁶

Kur’an’da geçmiş kavimlerin hak-batıl mücadelesine dair zikredilen kıssalar, çalışma konumuz akıl-vahiy ilişkisine dair önemli ipuçları içermektedir. Kur’an’da önemli bir yekûn tutan bu kıssaları ana hatlarıyla tahlil ettiğimizde genel tasvirin şu şekilde olduğunu görmekteyiz: Allah Teâlâ her topluma bir elçi göndermiş ve onları tevhid dinine davet etmiştir. Elçiye iman edip vahyin rehberliğini kabul edenler kurtulmuş, inkâr edenler helak olmuşlardır. Kurtulan toplumlar zamanla vahyin rehberliğini terk etmiş, istek ve arzuları doğrultusunda yeni bir din inşa etmişlerdir. Allah Teâlâ yoldan çıkan bu toplumlara yeni peygamberler göndermiş, onları yeniden sahih dine davet etmiş, inkâr edenleri helak etmiş, iman edenleri ise kurtarmıştır. Kur’an’daki Benî İsrâil kıssaları bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde Hz. İbrahim (a.s) ve oğlu Hz. İsmail’in inşa ettiği Kâbe’nin ve Mekke şehrinin onlardan takriben iki bin beş yüz yıl sonra putperestliğin merkezi olması, vahyin aydınlığından uzaklaşan toplumların itikâdi açıdan nerelere gidebileceğinin önemli bir göstergesidir.¹⁷

Dolayısıyla hem Kur’an’ın hidayete ulaşmak için yaptığı vahiy vurgusunu hem de Kur’an kıssaları özelinde vardığımız pratik sonuçları göz önüne bulduğumuzda şunu söyleyebiliriz ki gerek şahıs gerek toplum bazında vahyin rehberliğinden yoksun kalan hiçbir kimsenin veya toplumun salt akli çıkarımlarla doğru yolu bulması mümkün değildir. Aynı şekilde Allah Teâlâ’nın hiçbir ümmeti vahiy-siz/elçisiz bırakmaması ve bunu birkaç âyette vurgulaması, vahyin rehberliğinden mahrum insanların doğru yolu bulamayacağına delalet etmektedir. Nitekim islam tarihinde birkaç kişiyi istisna edecek olursak bütün ulemanın beşerin hidayete

¹⁶ el-Bakara 2/38.

¹⁷ Ömer Faruk Harman, “İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 21/266-272.

ulaşmak için vahye muhtaç olduğunda ittifak ettiklerini görmekteyiz.¹⁸

Beşerin doğru yolu bulabilmek için vahye muhtaç olduğuna dair aktardığımız bu mülahazalardan sonra Kur'an'da oldukça önem verilen ve şer'an mükellef olmanın esası kabul edilen akıl ile rehberliğine muhtaç olduğumuz vahyin nasıl bir münasebet içerisinde olduğuna temas etmek istiyoruz. Öncelikle şu hususu vurgulamak gerekir ki akıl, duyular ve vahyin aksine müstakil bir bilgi kaynağı değildir. O, gerek duyular gerek vahiy yoluyla elde ettiğimiz bilgileri anlamlandıran, yorumlayan, tasnif ve temyiz eden ve bunların ışığında yeni bilgiler üretme potansiyeline sahip olan bir melekedir. Esasında vahyin amacı da aklın bu potansiyelini ortaya çıkarmaktır. Örneğin; vahyin son ürünü olan Kur'an'ı incelediğimizde, onda hem duyu organlarımızla elde ettiğimiz hem de duyu organlarımızın ötesinde yer alan gayb âlemine dair bilgilerin yer aldığını görmekteyiz. Mesela; Kur'an'da gecenin ve gündüzün mükemmel bir nizam içerisinde ardı sıra akıp gitmesi, gökten yağın yağmurla yeryüzünün yeşermesi, gemilerin denizlerde akıp gitmesi gibi görüp bildiğimiz hakikatlerin yanı sıra kâinatın yaratılışı, insanın yaratılışı, öldükten sonra dirilme, cennet ve cehennem özellikleri, ahiret ahvali gibi gayb alanına giren hususlarda da bilgiler mevcuttur. Ancak Kur'an bunu yaparken tarih, coğrafya, vb. ilimler hakkında bilgiler vermeyi veya gayb âlemine dair birtakım bilgilerin insanlar tarafından bilinir olmasını amaçlamamakta, bilakis bilinenlerle bilinmeyenler arasında irtibatlar tesis ederek muhataplarına bir tefekkür alanı oluşturmakta ve onlardan akıllarını kullanarak doğru yolu bulmalarını istemektedir.

Akıl-vahiy ilişkisinin mahiyetine dair yaptığımız bu umumi tespitten sonra şimdi de Kur'an'da akıl kavramının kullanımlarına temas etmek istiyoruz.

¹⁸ Mehmet Aydın, "Vahiy ve İnsan", *Kutlu Doğum Haftası II*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990), 133.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Akıl

Kuşkusuz akıl, Allah Teâlâ'nın insana vermiş olduğu en büyük nimettir ve insan kendisine bahşedilen bu nimet sayesinde evrende yaşayan milyonlarca canlıdan ayrışır. Aynı şekilde akıl, kişiyi yaratıcı karşısında sorumlu kılan en önemli özelliktir. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ifade edilmektedir. *“Ey akıl sahipleri! Allah' a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”*¹⁹

“ع ق ل” kökünden türeyen akıl kelimesi Kur'an'da 49 âyette geçmektedir. Altı farklı kalıpta ve 30 farklı sûrede yer alan bu kullarımların tamamı fiil formundadır.²⁰ Bu da aklın durağan değil işlevsel bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kur'an'da akıl kelimesinin semantik anlamı içerisinde yer alan “lubb”,²¹ “hilm”,²² “hicr”,²³ “nühâ”²⁴ ve “fuâd”²⁵ kavramları geçmekte ve isim formunda gelen bu kavramlar akıl yerine kullanılmaktadır. Yine Kur'an'da tefekkür,²⁶ tedebbür,²⁷ tezekkür,²⁸

¹⁹ el-Mâide 5/100.

²⁰ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemül-müfeybres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2001), 575.

²¹ el-Bakara 2/179, 197, 269; Âl-i İmrân 3/8, 190; el-Mâide 5/100; Yûsuf 12/111; er-Ra'd 13/19; İbrâhîm 14/52; Sâd 38/29, 43; Zümer 39/9, 18; el-Mü'min 40/54; et-Talâk 65/10.

²² et-Tûr 52/32.

²³ el-Fecr 89/5.

²⁴ Tâhâ 20/54, 128.

²⁵ en-Nisâ 4/82; el-İsrâ 17/36; Muhammed 47/24; en-Necm 53/11.

²⁶ el-Bakara 2/219, 266; Âl-i İmrân 3/191; el-En'am 6/50; el-A'raf 7/176, 184; Yûnus 10/24; er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/11, 44, 69; er-Rûm 30/8, 21; Sebe' 34/46; ez-Zümer 39/42; el-Câsiye 45/13; el-Haşr 59/21; el-Müddesir 74/18.

²⁷ en-Nisâ 4/82; el-Mü'minûn 23/68; Muhammed 47/24.

²⁸ el-Bakara 2/221, 269; Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/84; el-Mâide 5/38; el-En'am 6/80, 126, 152; el-A'raf 7/3, 26, 57, 130, 171; el-Enfâl 8/57; et-Tevbe 9/126; Yûnus 10/3; Hûd 11/24, 30; er-Ra'd 13/19; İbrâhîm 14/25, 52; en-Nahl 16/13, 17, 90; el-İsrâ 17/41; Tâhâ 20/44; el-Mü'minûn 23/85; Nûr 24/1, 27; el-Furkân 25/50, 62; en-Neml 27 /62; el-Kasas 28/43, 46, 51; es-Secde 32/4; Fâtır 35/37; es-Sâffât 37/13, 155; Sâd 38/43, 46; ez-Zümer 39/9, 21, 27; el-Mü'min 40/13, 54, 58; ed-Duhân 44/58; el-Câsiye 45/23; ez-Zâriyât 51/49; Vâkıa 56/62; Abese 80/4; A'la 87/9, 10; Gaşiye 88/21; Fecr 89/23.

nazar,²⁹ fikh,³⁰ ibret almak gibi düşünmeye ve akıllı kullanmaya davet eden ilişkili kavramlar da vardır ki akıl kavramıyla birlikte bu kavramlar yekûn olarak göz önünde bulundurulduğunda Kur'an-ı Kerim'in düşünmeye ve akıllı kullanmaya ne denli önem verdiği ortaya çıkmaktadır.³¹

Kur'an'da akla verilen bunca önemin doğal sonucu olarak akıllı kullanan insanlar övülmüş ve diğer insanlardan farklı konumda değerlendirilmiştir: "... *De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri anlar.*"³² Akla bu derece önem veren Kur'an, aynı şekilde aklını kullanmayanları da yermekten geri durmamıştır. Özellikle iki âyette aklını kullanmayanlar hayvanlara benzetilmiş, hatta hayvanlardan da aşağıda oldukları ifade edilmiştir.³³

Müteradifleri ile birlikte akıl kelimesini çok fazla kullanan Kur'an, bu fiilin merkezinin ise kalp olduğunu bildirmektedir. Nitekim birçok âyette bu hususa işaret edilmiştir. Örneğin; "*Onların kalpleri vardır, onlarla anlamazlar*"³⁴, "*(O inkâr edenler) yeryüzünde hiç gezip dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni anlayacak/akledecek kalpleri ve işitecek kulakları olsun. Lakin onların kör olan gözleri değil; göğüslerindeki kalpleridir.*"³⁵, "*Kur'an üzerinde düşünmüyorlar*

²⁹ el-Bakara 2/259; Âl-i İmrân 3/137; en-Nisâ 4/50; el-Mâide 5/75; el-En'âm 6/11, 24, 46, 65, 99; el-A'râf 7/84, 86, 103, 185, 198; Yûnus 10/39, 43, 73, 101; el-Hicr 15/16; en-Nahl 16/36; el-İsrâ 17/21, 48; el-Hac 22/15; el-Furkân 25/9; en-Neml 27/14, 27, 28, 41, 51, 69; el-Kâsâs 28/40; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 30/9, 42, 50; Fâtır 35/43, 44; es-Sâffât 37/19, 73, 102; el-Mü'min 40/21, 83; ez-Zuhruf 43/25; Muhammed 47/10, 20; Kâf 50/6; Vâkıa 56/84; el-Haşr 59/18; el-Müddessir 74/21; en-Nebe 78/40; Abese 80/24; et-Tânk 86/5.

³⁰ en-Nisâ 4/7 8; el-En'âm 6/25, 65, 98; el-A'râf 7/179; el-Enfâl 8/65; et-Tevbe 9/81, 87, 127; Hüd 11/91; el-İsrâ 17/44, 46; el-Kehf 18/57, 93; Tâhâ 20/28; el-Fetih 48/15, el-Haşr 59/13; el-Münâfikûn 63/3, 7.

³¹ Akıl kavramı hakkında daha detaylı bilgi için bk: Mustafa Şentürk, *Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

³² ez-Zümer 39/9.

³³ el-A'râf 7/1 79; el-Furkân 25/44.

³⁴ el-A'râf 7/179.

³⁵ el-Hac 22/46.

*mi? Yoksa kalpleri kilitli mi!*³⁶ âyetlerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, akletme/düşünme fiilinin gerçekleştiği yer kalptir.³⁷

Kur'an'ın temel vasfı muhatapları için hidayet kitabı olmasıdır. Bunu yaparken akla gereken önemi vermiş ve -bizatihi akıl sahibi olmayı şart koştuğu- muhataplarını sürekli akıllarını kullanmaya, düşünmeye ve tefekkür etmeye davet etmiştir. Bu sebeple akıl kavramının kullanıldığı âyetlerden hareketle Kur'an'ın muhataplarını hangi konularda düşünmeye sevk ettiğine değinmek istiyoruz.

A. (أفلا تعقلون) İfadesi, Muhatap Kitleleri ve Akledilmesi İstenen Hususlar

(أفلا تعقلون) “*Aklınızı kullanmıyor musunuz?*” ifadesi Kur'an'da 14 yerde geçmektedir.³⁸ Bizzat Allah tarafından veya peygamberlerinin diliyle soru yöneltilerek muhatabına göre teşvik veya azarlama ifade eden bu terkip hem Mekki hem de Medeni sûrelerde yer almaktadır.³⁹ Söz konusu âyetlerin ilk muhatapları müminler, Mekki müşrikler, geçmiş kavimlerin müşrikleri ve Yahudilerdir.

³⁶ Muhammed 47/24.

³⁷ Kur'an'ın bu vurgusuna mukabil aklın merkezinin beyin olduğu görüşünü savunanlar bulunmaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bk: Necmettin Tan, “İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine”, *İslam ve Yorum* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 3/395-416.

³⁸ el-Bakara 2/44; Âl-i İmrân 3/65; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûnus 10/16; Hûd 11/51; Yûsuf 12/109; el-Enbiyâ 21/10, 67; el-Mü'minûn 23/80; el-Kasas 28/60; Yâsîn, 36/68. (Bu âyette muhatap, gaib üçüncü şahıslardır); es-Sâffât 37/138. (Bu kullanımlar içerisinde biri mahiyet itibarıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bakara sûresi 76. âyette geçen bu terkip, Hz. Peygamber'le tartışan Yahudilerin kendi aralarında birbirlerini ikaz ederken kullandıkları bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır.)

³⁹ Bu terkinin teşvik veya tevhîh/azarlama ifade eden anlamları için bk: Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Daru Hicr, 2001), 9/218; Ebül-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf'an haqqâ'iki gâvâmiżi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûbi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2006), 1/106; Ebül-Berekât Hâfizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil* (Beyrut: Daru'n-Nefais, 2009), 1/87; Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Şam,

(أفلا تعقلون) terkibi ile soru yöneltilen muhataplardan düşünmeleri, tefekkür etmeleri ve en nihayetinde akıllarını kullanıp doğruyu bulmaları istenen hususlar ise şunlardır; Hz. İbrahim, iddia edilenin aksine tevhid dininin sembolü bir peygamberdir. Hz. Muhammed (s.a.v) de onun takipçisi olan hak bir peygamberdir. Hayatı veren de alan da Allah'tır. Öldükten sonra dirilme haktır ve gerçekleşecektir. Asıl hayırlı olan ise, ahiret yurdudur. Müşriklerin taptıkları putlar aciz varlıklardır. Geçmişte inkâr eden kavimlerin başına gelen musibetlerden ibret alınmalıdır. Gecenin ve gündüzün mükemmel bir nizam içerisinde ardı sıra akıp gitmesi Allah'ın kudretinin eseridir.

b. (لا يعقلون) İfadesi, Muhatap Kitlesi ve Akledilmesi İstenen Hususlar

(لا يعقلون) “Akletmiyorlar” ifadesi Kur'an'da 11 yerde geçmektedir.⁴⁰ Bir durum tespiti bağlamında kullanılan ve akıllarını kullanmamakla eleştirilenler müşrikler, münafıklar, kendilerine daha önce kitap verilen Yahudi ve Hıristiyanlar, kâfirler ve Hucurât sûresinde zikri geçen henüz iman tam kalplerine yerleşmemiş olan bedevi müminlerdir.

Söz konusu âyetlerde kastedilen grupların akıllarını kullanmamakla eleştirildiği hususları ise şu şekilde sıralamak mümkündür; Kur'an'ı Hz. Muhammed (s.a.v) uydurmamıştır, bilakis Kur'an ona Allah (c.c) tarafından vahiy yoluyla indirilmiştir. Hamd Allah'a mahsustur. Allah'tan başka hiç kimsenin şefaati yetkisi yoktur. Atalar dinine tabi olarak ibadet ettiğiniz putların ne şefaati yetkisi ne de yaratma kudreti vardır. Taklit ederek peşi

Beyrut: Daru'r-Reşid, Müessesetü'l-İman, 2000), 1/96; Ebü Hayyân Muhammed b Yûsuf b Ali b Yûsuf b Hayyân Endelüsi Ebü Hayyân Endelüsi, *el-Bab-rü'l-mubit*. (Dümeşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2015), 5/445; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tabrir ve't-tenvir* (Tunus: Daru't-Tunusiyye l'n-Neşr, 1984), 6/195.

⁴⁰ el-Bakara 2/170, 171; el-Mâide 5/58, 103; el-Enfâl 8/22; Yûnus 10/42, 100; el-Ankebût 29/43, 63; ez-Zümer 39/43; el-Hucurât 49/4; el-Haşr 59/14.

sıra gittiğiniz atalarınız pekâlâ aklını kullanmamış ve hata etmiş olabilirler. Yeryüzünde ve göklerde Allah'ın varlığına işaret eden pek çok delil vardır. Geçmiş kavimlerin başına gelen musibetlerde birçok ibretler vardır. İnsanların Allah (c.c) adına uydurduğu hükümlerin hiçbir geçerliliği yoktur.

c. (لعلکم تعقلون) İfadesi, Muhatap Kitleleri ve Akledilmesi İstenen Hususlar

(لعلکم تعقلون) “*Umulur ki akledersiniz*” ifadesi Kur’an’da 8 yerde geçmektedir.⁴¹ Söz konusu âyetlerde akıllarını kullanmaları, tefekkür etmeleri istenen muhataplar; müşrikler, geçmiş kavimler, ehl-i kitap ve Müslümanlardır. Diğer bir deyişle bu ayetlerin kapsamına tüm insanlar girmektedir.

Söz konusu ayetlerde muhataplardan akıllarını kullanmaları umulan hususlara göz attığımızda ise Kur’an’ın Arapça indirilmemesinden maksadın, onun anlaşılması ve muhtevası üzerinde düşünülmesi olduğuna dair vurguyu görmekteyiz. Bazı ayetlerde ise Allah’ın koyduğu bir kısım hükümler zikredilerek o hükümler üzerinde düşünülmesi istenmektedir.

Allah’ın Kur’an’da bildirdiği hükümler üzerinde tefekkür edilmesini istemesi onların hem akli olarak temellendirilebilir olduğuna hem de hikmet ve illet çerçevesinde yapılacak tahlillerle hakkında hüküm bildirilmeyen konularda yeni icihadlar yapılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Nitekim İslam tarihi boyunca devam eden icihad faaliyeti bu anlayışın neticesinde ortaya çıkmıştır. Yine Allah’ın her şeyin Rabbi olduğu, insanı nasıl yoktan var ettiyse onu öldükten sonra da diriltme kudretine sahip olduğu hatırlatılmakta ve muhatapların bu hususlar üzerinde düşünmesi salık verilmektedir.

⁴¹ el-Bakara 2/73, 242; el-En’âm 6/151; Yûsuf 12/2; Nûr 24/61; el-Mü’min 40/67; ez-Zuhruf 43/3; el-Hucurât 49/4; el-Hadid 57/17.

d. (لقوم يعقلون) İfadesi, Muhatap Kitleleri ve Akledilmesi İstenen Hususlar

(لقوم يعقلون) “Akleden bir kavim için” terkibi Kur’an’da 8 yerde geçmektedir.⁴² Nüzul ortamı göz önüne alındığında ayette geçen “kavim” kelimesinden kastedilenin, Hicaz bölgesindeki müşrikler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar Hicaz bölgesindeki müşrikler direkt muhataplar olsa da ilgili ayetlerin muhtevaları incelendiğinde hitabın daha umumi olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu ayetlerde Allah Teâlâ’nın kâinatta yarattığı varlıklardan ve mükemmel nizamından misaller verilmekte, örneğin; güneşin, ayın, yıldızların, suyun, şimşeklerin, rüzgârların, çeşit çeşit bitkilerin, kıtaların, semanın, arzın, gece ve gündüzün yaratılmasından bahsedilmekte, gece ve gündüzün peş peşe gelmesi, gökten yağmur inmesi ve yeryüzünün o yağmurla canlanması, denizlerde gemilerin yüzmesi, geçmiş kavimlerin helak edilmesi ve o kavimlerden geriye kalan beldeler hatıra getirilmekte ve muhatapların bu misaller üzerinde düşünüp tefekkür etmesi istenmektedir.

3. Değerlendirme

Görüldüğü gibi Kur’an’da akıl kavramının geçtiği ayetleri tahlil ettiğimizde, Kur’an’ın akli kullanmaya büyük önem verdiğini ve muhataplarını sürekli akli kullanmaya teşvik ettiğini görmekteyiz. Bu bağlamda ilgili âyetlerde iman eden müminlerden inkâr eden kâfirlere, Hicaz bölgesi müşriklerinden geçmiş kavimlerin müşriklerine, ehli kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlardan inkârlarını gizleyen münafıklara akıl sahibi tüm insanlara hitap edilmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın muhatabı sadece ona iman edenler değil akıl sahibi olan tüm insanlardır.

Söz konusu ayetlerde muhataplardan aklını kullanması istenen hususlar ise genel hatlarıyla şu şekildedir.

⁴² el-Bakara 2/164; er-Ra’d 13/4; en-Nahl 16/12, 67; el-Ankebût 29/35; er-Rûm 30/28, el-Ahkâf 46; 45/5.

- Hz. İbrahim, iddia edilenin aksine tevhid dininin sembolü bir peygamberdir. Hz. Muhammed (s.a.v) hem onun hem de ondan önceki peygamberlerin takipçisi olan hak bir peygamberdir.
- Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından uydu-
rulmuş bir kitap değildir. Bilakis o, Allah tarafından vahiy
yoluyla Hz. Muhammed'e indirilen son ilahi kitaptır.
- Allah her şeyin rabbidir. Hamd ona mahsustur. Hayatı ve-
ren de alan da odur. İnsanı nasıl yoktan var ettiyse onu öl-
dükten sonra da diriltmeye kadirdir. Öldükten sonra diril-
me haktır ve gerçekleşecektir, asıl hayırlı olan ise, ahiret
yurdudur.
- Allah'tan başka hiç kimsenin şefaathet yetkisi yoktur. Müşrik-
lerin atalar dinine tabi olarak taptıkları putlar aciz varlıklar-
dır. Onların ne şefaathet yetkisi ne de yaratma kudreti vardır.
Taklit edilerek peşinden gidilen atalar pekâlâ aklını kullan-
mamış ve hata etmiş olabilir.
- Güneş, ay, yıldızlar, su, şimşekler, rüzgârlar, çeşit çeşit
bitkiler, kıtalar, sema, arz hâsılı kâinatındaki her şey Allah
tarafından yaratılmıştır. Yeryüzünde ve göklerde Allah'ın
varlığına işaret eden pek çok delil vardır. Gecenin ve gün-
düzün mükemmel bir nizam içerisinde ardı sıra akıp git-
mesi Allah'ın kudretinin eseridir. Aynı şekilde gökten
yağmur indirmesi ve o yağmurla yeryüzüne can vermesi,
denizlerde gemilerin akıp gitmesi, geçmiş kavimlerin ba-
şına gelen musibetlerden dolayı helak edilmesi, üzerinde
düşünüp tefekkür edilmesi ve ibret alınması gereken hadi-
selerdir.
- Kur'an muhatapları tarafından anlaşılın ve üzerinde tefek-
kür edilsin diye Arapça olarak indirilmiştir.
- Hüküm Allah'a aittir. İnsanların Allah adına uydurduğu
hükümlerin hiçbir geçerliliği yoktur. Allah'ın koyduğu hü-
kümler akli olarak temellendirilebilir niteliktedir.

Zikredilen bu hususları göz önünde bulundurduğumuzda şunu görmekteyiz. Kur'an, hem duyular vasıtasıyla vakıf olunan fiziki âlem hem de gözlem alanı dışındaki metafizik/gayb âlemiyle alakalı bilgiler vermekte ve onlar üzerinde düşünülüp tefekkür edilmesini istemektedir. Kuşkusuz Kur'an'ın buradaki amacı her iki tür bilgi arasında irtibatlar tesis edip muhatabındaki akli melekeyi harekete geçirmek ve onun Allah'ın varlığının ve kudretinin eserini görerak hidayeti bulmasını temin etmektir. Diğer taraftan Kur'an'da yer alan gaybî bilgilerin akıl mîzanına sunulması, onların akla ve mantığa uygun olduğuna delalet etmektedir. Bu da akıl ile vahiy arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını bilakis uyumun olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfembres li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerim*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2001.

Aydın, Mehmet. "Vahiy ve İnsan". *Kutlu Doğum Haftası II*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990.

Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. 3 Cilt. Şam, Beyrut: Daru'r-Reşîd, Müessesetü'l-İman, 1. Basım, 2000.

Endelüsi, Ebû Hayyân Muhammed b Yûsuf b Alî b Yûsuf b Hayyân Endelüsî Ebû Hayyân. *el-Babrü'l-muhit*. 22 Cilt. Dimeşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyeye, 2015.

Harman, Ömer Faruk. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Me-dâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-T'e'vil*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2009.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tebîratü'l-edille fî usulî'd-din*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.

- Ökten, Gülşen. “Kur’ân’a Göre Bilginin Kaynakları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (22 Ağustos 2015), 205-228.
- Özden, Mustafa. “Kur’an’dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2019), 259-286. <https://doi.org/10.32711/tiad.625266>
- Şentürk, Mustafa. *Kur’ân-ı Kerim’de Akıl Kavramı*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Tan, Necmettin. “İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine”. *İslam ve Yorum*. 3/395-416. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki ğavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eġâvîl fi vücûhi’t-te’vil*. 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kita-bi’l-Arabi, 2006.

HADİS-AKIL İLİŞKİSİ



Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE¹

Akıl, Allah Teâlâ'nın insana bahşettiği en büyük nimettir. Allah'ın muhatabı olmak akılla mümkündür. Yani akılı olmayanın dini de yoktur. Akıl insana doğruyu yanlış tespit imkanı verir. İnsana eğitime, bilgi sahibi olma, insanlığın geçmiş tecrübelerinden yararlanma, deneme yanılma yoluyla öğrenme ve sebep sonuç ilişkisini kestirme olanağı tanır. Akıl sahibi olmayanın insanlıkla ilişkisi bedensel olmaktan öteye gidemez. Aklı olmayan üretmez, anlamlı söz diyemez ve hareket sergileyemez, faydalı olamaz ve bütüncül davranamaz.

İslâmiyet akla değer verir ve onu küçümsemez. İslâmiyet akıl dinidir. İnsanlığı akılsız davranışlardan meneder ve aklını kullanmaya çağırır. İnsanın aklını kullanmayıp hurafelere dalmasını, kendisine hiçbir yardımı olmayacak varlıklardan medet ummasını, dünya âhret dengesini kuramamasını, Kur'ân'daki hakikatlerden ibret almamasını ve kâinatı yaratma kudretine sahip yegane varlık olan Allah'a ortaklar koşmasını eleştirir. İslâmiyet bütün hayatı kapsayacak teferruatlı hükümler vazetmeyerek insan aklının kontrolüne bilinçli olarak devasa bir alan bırakır. Böylece insan aklı,

¹ Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, iaktepe@erzincan.edu.tr

kendi hakimiyetine terk edilen bu büyük alanda İslâmiyet'in temel ilkeleri doğrultusunda özgürce hükmünü versin ister.

İnsan akli sınırsız imkanlara sahip değildir. Hayatın bütün alanlarını ve boyutlarını anlayabilme kabiliyeti yoktur. Zaafları vardır. Yanlış ve tarafgir değerlendirme yapabilir. Her zaman doğruya isabet edemeyebilir. Hatta hiç bilgisi ve tecrübesi olmayan alanlarla ve sorunlarla karşılaşabilir. Metafizik âlem hakkında ne diyeceğini bilemeyebilir. İnsanın iç dünyası hakkında söz söyleyen bocalayabilir. İnsanın ahlak dünyası ve eşref-i mahlûkat oluşu konusunda tereddütler yaşayabilir ve onu süflileştirebilir. Akıl nefsin arzularına teslim olduğunda saldırganlaşabilir, zulme kayabilir ve sahibini insanlığından uzaklaştırabilir. Hasılı akıl, doğru kullanılmadığında insana zarar verebilir.

Allah'ın insanlara doğru yolu gösterme yollarından biri de kendilerini vahiyle bilgilendirdiği peygamberler göndermesidir. Yani insan akli her zaman doğruyu bulabilseydi peygamberlere de ihtiyaç kalmazdı. Peygamberler insanlara Allah'tan aldıkları bilgileri aktarırlar. Böylece aklın algılayamadığı ve anlamlandıramadığı alanlarda insanlığı bilgilendirirler. Bununla birlikte peygamberler, peygamber olduklarında insan olma özelliklerini yitirmezler. Diğer insanlar gibi yer, içer, giyinir ve evlenirler. Acı çeker, ağlar, üzülür, sevinir, gülerler. Karar vermek zorunda kaldıklarında düşünür, istişare eder ve tecrübelerden fikir alırlar. Her şeyi bilmezler. Sonuç olarak peygamberler de insandır ve diğer insanlarla aynı şartlarda yaşayıp ölürlər.

Hadisler, Hz. Peygamber'e nispet edilmiş âhad haberler ve ravi rivayetleridir. Manen nakledilmiş yani lafızları raviler tarafından bir araya getirilmiş parça bilgilerdir. İslâmiyet'in ilk iki yüzyılı içerisinde ortaya çıkmış sonra şifâhî ve kitâbî aktarıma uğramış metinlerdir. Mutlak hakikat iddiası taşımazlar. Doğru olabilecekleri gibi yalan, yanlış, eksik ve fazla olabilirler. Değerlendirmeye açık ve muhtaçtırlar. Hz. Peygamber'in düşünceleri, ilkeleri, davranışları, tercihleri ve söylemleri yani sünneti hakkında yegane kaynak değillerdir. Bu bakımdan her ne kadar hadisler Hz. Peygamber'in sünnetini temsil

iddiası ve ihtimali taşısa da içerdiği zaafılar sebebiyle metodolojik (aklı, mantıkî, usûlî, sistematik) değerlendirmelere maruzdurlar.

1. Hz. Peygamber'in Aklilik Sünneti

Hz. Peygamber dünya tarihinin en başarılı liderlerinden biridir. 1400 yıl evvel, çöl ortasında küçük bir şehirde ve sonra hicret etmek zorunda kaldığı bir köyde insanlığa bildirdiği mesajı bugüne kadar milyarlarca insan tarafından mâkul bulunmuş, değer verilmiş ve kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in verdiği bilgiler üzerine usûlüyle furûuyla onlarca İslâmî ilim geliştirilmiş ve binlerce İslâm âlimi yetişmiştir. Bu kadar insanın mâkul davranmayan bir insana inandığını ve bu bilgiler üzerine büyük bir literatür oluşturdıklarını düşünmek yersizdir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in hayatı boyunca aklın ilkeleri doğrultusunda yaşadığının en büyük kanıtı, tarih boyunca büyük insan kitleleri tarafından kabul edilen ve üzerine büyük bir medeniyet inşa edilen mesajının olmasıdır.

a. Kur'ân'da Aklilik

Kur'ân, insan aklına hitap eder ve verdiği örneklerle onu ikna etmeye çalışır. Akıl yürütmenin pek çok yöntemini kullanır. Örneğin *“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu”*² diyerek bozulmayan düzenden ve kainattaki ahenkten çok tanrılılığın mümkün olamayacağına gider. Yine *“Allah'tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar!”*³ buyurarak ilah diye tapılanların ne kadar güçsüz olduklarını vurgular. Hz. İbrahim'in dilinden bir görünüp bir batan varlıkların ilah olamayacağını ispat eder⁴. Kur'ân, başından sonuna kadar insanları düşünmeye ve ibret almaya davet eder. İnsana etrafına bakmasını öğütler. Mesela *“Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar*

² Enbiyâ 21/22.

³ Hac 22/73.

⁴ En'âm 6/75-80.

mi?”⁵ buyurur. Zaman zaman insanoğlunun akıllı bir varlık olmasına vurgu için “*Ey akıl sahipleri!*” diye hitap eder. Verdiği öğütleri dikkate alanların gerçekten akıllıca davrandıklarını; bunlara alaycı söz ve tavırla yaklaşanların ise gerçekte akılsız olduklarını ifade eder. Onlara “aklınızı kullansanıza!” anlamında tepki gösterir.⁶

b. İstişare ve Tecrübeden İstifade

Hız. Peygamber ortak akla değer vermiş ve kritik kararlar alacağı her zaman istişarelerde bulunmuştur. Zaten Kur’ân da kendisine bunu öğütlemiş ve “*Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür*”⁷ buyurmuştur. Bir diğer ayette de “*Sen onlara sırf Allah’ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever*” buyurarak açıkça istişareye yönlendirmiştir.

Hız. Peygamber’in hayatı mucizelerle ve ilahi ikramlarla dolu olmayıp bilakis mücadeleyle, istişareyle, aksiyonla, hareketle, risk almayla, istikametle ve düşünmeyle doludur. Hız. Peygamber aldığı ilahi mesajın mümkün olduğunca yayılabilmesi adına gerçekte dünyada yapması gereken neyse onu yapmış ve rasyonel davranmıştır. Hız. Peygamber’in belki de en büyük sünnetlerinden biri rasyonelliktir. Hayatın normal akışı Resûlullah için değiştirilmemiştir. Onun başarısı bunu idrak etmesinden, hayatın gerçeklerini inkar etmemesinden, fiilen mücadeleye girişmesinden, mâkul davranıp irrasyonel hareket etmemesinden, karar alma ve uygulama süreçlerinde etrafındakileri ikna edebilmesinden, empati kurabilmesinden, tembellik etmeyip çalışmasından ve ashabıyla birlikte bedel ödemeyi göze almasından kaynaklanmaktadır.

⁵ Çâşiye 88/17-20.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Uçar, “Kur’ân-ı Kerim’in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belagat Açısından Değerlendirilmesi”, *Marife*, Bahar 2014, s. 93-108.

⁷ Şûra 42/38.

c. Strateji ve Planlama

Hız. Peygamber dünya tarihinin gelmiş geçmiş en önemli stratejistlerinden biridir. Öyle olmasaydı verdiği mesajın tarih içinde yok olup gitmesine sebep olacak bunca güçlü faktöre rağmen dünya tarihinin en başarılı liderlerinden biri olamazdı. Hız. Peygamber dışında hiç kimse bu kadar olumsuzluk içinden bu kadar kısa sürede bu kadar büyük başarıya ulaşmayı başaramazdı. Bu başarının tesadüfen ve kendiliğinden olduğunu düşünmek yersizdir.

Hız. Peygamber'in hayatı stratejik hamlelerle doludur. Kur'an'ın nüzulünde de bir strateji söz konusudur. Örneğin Kur'an'ın bir kitap halinde tek seferde inmemesi şöyle gerekçelendirilir: *"İnkârcular, «Kur'an ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!» diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik"*⁸. Habeşistan'a hicret, Hız. Peygamber'in Mekke'de gizli tebliği, Medine'den gelenlerle Akabe'de buluşması, kendi hicretinde izlediği güzergah, Bedir'de uyguladığı savaş stratejisi, Medine'de hendekler kazması, Yahûdilerle münasebeti ve ihanetlerini cezalandırması, Hudeybiye antlaşması, Mekke'nin fethi, İslam düşmanlarına karşı seriyyeler vs. hep bir stratejinin ürünüdür. Hasılı Hız. Peygamber'in hayatı ilahî lütuflarla ve mucizelerle şekillenmiş değil; akılcı stratejilerle ve yorucu mücadelelerle doludur.

2. Bilgi Kaynağı Olarak Hadis ve Aklın Yeri

İnsanoğlunun bilgi edinme yolları şunlardır: akıl, duyuvar ve gerçeğe uygun haber. Bütün bilgi edinme yolları hem çok güçlü yönlerle sahiptir hem de büyük zaafvar taşıyabilmektedir. Örneğin akıl, insana düşünme, muhakeme etme, deneme, ibret alma, ders çıkarma, tehlikeyi sezme, geleceği tahmin etme, ihtiyaçları belirleme, imkanları görme, işleri sıraya koyma ve strateji uygulama gibi olanaklar sunar. Bununla birlikte yine akıl, insanı kibre sevkedebilir, bencillik ettirebilir ve yanıltabilir. Tarih nice akıllıların irrasyonel kararlarıyla doludur. Bu kararlar nice insanların gereksiz acılar

⁸ Furkân 25/32.

çekmelerine ve hayatlarını kaybetmelerine sebep olmuştur. Bir başka açıdan da akıl, her şeyi idrak edemeyebilir. Yani aklın ihatası dışında alanlar da olabilir, vardır. Duyular da aynen böyledir. Duyu organları hem mükemmeldir, hem de nice zaafiyetlerle mübteladır. Göz hem harikulade bir organdır hem de pek çok sorunla karşı karşıyadır. Kulak da burun da aynıdır. Hasılı bu organların insana her zaman doğru bilgi verdiği söylenemez. Haberler de aynıdır. Hasılı bütün bilgi edinme yollarında zayıflıklar söz konusudur.

Aklın binlerce yıllık tecrübenin sonucunda bir takım ilkeler vazedmiştir. Bu ilkeler sayesinde insanoğlu sosyal ve fen bilimlerini üretmiş ve geliştirmiştir. Aklın temel ilkelerine aykırı herhangi bir bilginin insanlık tarafından kabulü asla söz konusu olamaz. İnsanlar aklın temel ilkelerine aykırı söz ve davranışları saçma olarak niteler. O halde İslâmiyet, evrensellik iddiası sebebiyle aklın mutlak ilkelerine aykırılık barındırmamalıdır. Çünkü saçmalıkları insanların yaygın olarak kabul etmesini beklemek abes olacaktır.

Hadisler, birer rivayettir. İnsanların birbirlerinden öğrenip aktardıkları haberlerdir. Bunların doğru olma ihtimalleri kadar yalan ve yanlış olma ihtimalleri de vardır. Bunun net olarak tespiti de mümkün değildir. O halde bu haberlerin mutlak bilgi kaynağı olmadığı açıktır. Dolayısıyla bunların aklın temel ilkeleri karşısında herhangi bir gücü olamaz. İnsanlığın ortak aklının kabul edemeyeceği bir iddiayı Hz. Peygamber'e atfetmek, peygamberi büyütmez, küçültür, güvenilirliğini sarsar ve inandırıcılığını yitirmesine sebep olur. Hz. Peygamber saçma konuşamaz. Konuşursa evrensellik iddiasında bulunamaz. Bütün insanlığın kendisine inanmasını bekleyemez. Allah insana akıl verip kullanmasını istemişse onlara din diye saçma şeyler bildiremez. Hasılı din, bütün insanlığın kabulünü arzuluyorsa aklın mutlak ilkeleriyle çelişemez. Bu açıdan kabulü zorunlu bilgi kaynaklarındaki İslâmiyet, akli ve bilimi reddetmez. Bununla birlikte kabulü zorunlu olmayan bilgi kaynaklarına dayanan bir İslam kültürünün varlığı da muhakkaktır. İşte hadisler kabulü

zorunlu olmayan bilgi kaynakları arasındadır. Çünkü âhâddırlar (yani ravilerin rivayetleridirler) ve sadece zan ifade ederler.

Sonuç olarak akıl da hadisler de bilgi kaynağıdır. Her ikisinin de güçlü ve zayıf yönleri vardır. İnsanoğlu binlerce yıllık tecrübesiyle aklın temel ilkelerini tespit etmiştir. Hasılı insanlığın ortak düşünme yetisinden ve müşterek bilgisinden bahsedilebilir. Hadisler için böyle kesin bir alan yoktur. Onların doğru, yanlış ya da yalan olması muhtemeldir. Dolayısıyla aklın temel ilkeleri hadislerden üstündür. Çünkü insanlar aklen imkansız gördükleri şeyleri ortak olarak kabul etmezler. Halbuki İslâmiyet'in evrensellik iddiası söz konusudur. O halde İslâmiyet'te aklen imkansız şeyler olmamalıdır. Varsa insanların bunları bir bütün halinde kabul etmesini beklemek yersizdir. Çünkü insanı akıllı yaratan Allah Teâlâ'nın insana aklını kullanmayı yasaklaması imkânsızdır. Bununla birlikte dinde akıl üstü, aklın ihatası dışında bilgiler de elbette olabilir. Örneğin akıl tek başına âhîret hayatını algılayamaz, idrak edemez, açıklayamaz. Eğer bu türden akıl üstü bilgiler, kabulü zaruri bilgi kaynaklarıncı (Kur'ân-ı Kerîm) net/sarih olarak ifade edilmişse dinen reddedilmesi mümkün değildir. Eğer kabulü zorunlu kaynaklarda bulunup da muğlak ifadelerle bildirilmişse yorumu yapılabilir. Yorum içtihattır ve kabulü zorunlu değildir. Dinen kabulü zorunlu olmayan kaynaklarda (hadisler) verilen böylesi bilgileri ise kabul etme mecburiyeti yoktur. Çünkü onlar zannîdir ve itikatta zanniyyât delil olarak kabul edilemez.

3. Hadislerin Değerlendirilmesinde Aklın Rolü

Hadislerin bir usul çerçevesinde değerlendirilme mecburiyeti vardır. Bu usulün de sağlam esaslara istinat etmesi gerekir. Çünkü usul, ne ölçüde zayıf esaslara dayanırsa o ölçüde güvenilirliğini yitirir ve istenen sonucu vermez. Sağlam bir usul ise ancak mâkul olmakla mümkündür. Aklın ilkeleriyle çelişen bir usulün kabul edilmesi ve insanları ikna etmesi asla mümkün değildir. Dolayısıyla hadislerin değerlendirilme usulünün de aklilikten uzak olmaması icap

eder. Bu bakımdan hadis usulünün çelişkilerden uzak, gerçeklikle uyumlu olması ve zorlama yorumlar içermemesi gerekir.

Hadisler isnat ve metin diye iki parçadan müteşekkildir. Dolayısıyla değerlendirilmesi de bu iki parça üzerinden yapılır. İsnat, rivayeti birbirine nakleden ravilerin isimlerinin yazılı olduğu kısımdır. Metin ise bizzat hadisin lafzıdır. İsnat değerlendirilirken ravilerin dindarlık (adalet) ve hafıza gücü (zabt) bakımından durumları ele alınır. Ravilerin birbirleriyle ilişkileri de araştırılır. Ravilerin rivayetleri karşılaştırılarak çelişkiler aranır. Metin değerlendirilirken ise rivayetin Kur'ân, mütevâtir sünnet, amel-i ehl-i Medîne, mâruf sünnet, siyer, akıl ve fitrat gibi rivayetlerden daha güçlü bilgi kaynakları kullanılır. Eğer rivayet bunlara aykırı ise onun güvenilmezliğine hükmedilir. Çünkü güçlü bilgi kaynağına karşı zayıf bilgi kaynağını esas kabul etmek, dinin zayıf temellere dayanması sonucunu verir. Bu da dinin, bitmez tükenmez tartışmalara mahkum olmasına ve basit sorulara bile cevap veremeyecek düzeyde zayıf bir bünyeye sahip olmasına sebep olur. Hadislerin diğer bilgi kaynaklarıyla çelişip çelişmediğine yönelik bütün bu değerlendirmeler de aklın ilkeleri ve yönlendirmeleri çerçevesinde yapılır. Bir rivayetin daha güçlü kaynaklarla çelişmesini tespit etmek elbette akıl çerçevesinde sistematik bir usul dairesinde gerçekleşir.

Hadislerin akılla çelişip çelişmeyeceği ve çelişiyorsa nasıl izah edileceği konusu tarih boyunca İslam alimlerinin gündemini işgal etmiştir. Hadisler akılla çelişebilir. Çünkü hadisler doğruluğu kesin metinler değildir. Hadisler, Hz. Peygamber değildir. Hadisler birer rivayettir ve metinleri tarih içinde oluşmuştur. Bunların ortaya çıkışı ve rivayet edilişi çeşitli amaçlarla olabilmıştır. Zayıfı ve uydurması da vardır. Dolayısıyla hadislerin ilkesel olarak akılla çelişebilirliğini kabulden başka seçenek yoktur.

Rivayetler doğruysa bazı hadislerin akılla çeliştiği yolunda ilk değerlendirmeler Hz. Peygamber'den hemen sonra yapılır olmuştur. Fıkhî yönleriyle öne çıkan bazı sahâbilerin Hz. Peygamber'e

atfedilen bir takım rivayetleri mâkul bulmayarak eleştirdikleri nakledilmiştir. Buna dair şu örnekler sunulabilir:

- Ateş değen şeyleri kullandı diye Ebû Hüreyre'nin abdest aldığı duyan Abdullah b. Abbas, "Sakalımı yağlasam da abdestim bozulur mu?" anlamında eleştiride bulunmuştur⁹. Bu rivayetin diğer versiyonunda "Ateşin şeklini değiştirdiklerini kullananlar abdest alsın" emrini duyan İbn Abbâs'ın "Kaynar su da abdesti bozar mı?" diye istihza ettiği nakledilmiştir¹⁰.
- Cenazenin taşınmasına katılanların abdesti bozulur anlamında Resûlullah'a atfen aktarılan bir habere Abdullah b. Mes'ûd aşırı tepki göstermiş ve "Ey insanlar! Ölülerinizi necis görmeyiniz" demiştir¹¹. Aktarıldığına göre Hz. Âişe de "Müslümanların cenazesi necis mi ki?" diyerek bu hükme karşı çıkmış ve haberin gerçeği yansıtmadığına dair akli bir istidlalde bulunmuştur¹².
- Namaz kılanın önünden kadın, köpek ve eşek geçince namaz bozulur diye rivayet nakledenlere Hz. Âişe, kadınların hayvanlarla bir tutulması üzerinden itiraz ederek rivayetlerini reddetmiştir¹³.
- Cinsel organa dokunmayı abdesti bozan bir fiil sayan rivayete karşı İbn Abbâs anlaşıldığı kadarıyla sinirlenerek "Söylenen doğruysa onu keserim. O pisseye yine keserim. Halbuki ha ona dokunmuşum ha burnuma" diyerek tepki vermiştir¹⁴.

⁹ Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, (thk. Habiburrahmân el-A'zamî), Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403, I, 172-173.

¹⁰ İbn Mâce Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâki), Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ths., I, 163.

¹¹ İbn Abdilber Yûsuf b. Abdillâh en-Nemîri, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlib*, I-II, Suud: Dâr İbni'l-Cevzî, 1994, II, 913.

¹² Bedrüddin ez-Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sabâbeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Ankara: Kitabiyat, 2002, s. 151.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sabib*, I-IX, (thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir), Dâr Tavgi'n-Necât, 1422, I, 109.

¹⁴ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, I, 119.

Sa'd b. Ebi Vakkâs da "Pisse kes" diye tepki göstermiştir¹⁵. "Kes istersen! Bakalım nereye azledeceksin! O vücudundan bir parça" tepkisi verenlerden biri de İbn Mes'ûd'dur¹⁶.

- Sabah namazının sünnetini kılanların sağ taraflarına yatması gerekir anlamındaki rivayete uymak için mescidde namaza yetişmek için sağlarına yatıp kalkanları göre İbn Mes'ûd, "Ne oluyor ki eşekler gibi yuvarlanıyorsunuz?" diyerek tepki göstermiştir¹⁷.

İslam tarihi boyunca Müslüman alimlerin akli küçümseyip rivayeti yüceltenler (ehl-i hadis) ile rivayeti aklın değerlendirmesine kısmen sunabilenler (ehl-i rey) diye temelde iki yaklaşıma sahip oldukları ifade edilebilir. Bu iki yaklaşımın da ifrat ve tefrit arasında gidip gelen yansımaları olabilmektedir. Fakat şu bir gerçektir ki İslam tarihi boyunca rivayet karşısında akli küçümseyen ve onun yetersiz - yetkisiz olduğunu düşünen alimler daha büyük bir kitleyi oluşturmuşlardır. Bununla birlikte her zaman rivayetler karşısında aklın gücüne ve dinin mâkûliyetine inanmış belli bir kesimin varlığı da muhakkaktır. Dolayısıyla rivayetlerin akıl ile tenkidi diğer hadis tenkit yöntemleri gibi içtihadîdir. Netice itibariyle İslam'ın evrenselliği, mâkûliyeti, insanları ikna edip edememesi ve izahının yapılabirliği gibi noktalarda sonucuna katlanmak kaydıyla akla karşı rivayet de rivayetin akılla değerlendirilebilmesi de tercih edilebilir. Fakat insanlığın ortak aklına, aklın temel ilkelelerine, bilimin muhkem verilerine, sağlam muhakemeye ve celi kıyasa apaçık aykırı bir rivayeti İslam gibi evrensellik iddiası bulunan bir dinin temeline yerleştirmek ve eleştirilemez kabul etmek ravi ve rivayet uğruna risâletten vazgeçmek olur.

İslam tarihi boyunca hadislerin akla aykırılık iddiasıyla tenkit edildiğine dair bazı örnekler şöyle arzedilebilir:

¹⁵ Abdurrezâk b. Hemmâm, *Musannef*, I, 119.

¹⁶ Abdurrezâk b. Hemmâm, *Musannef*, I, 118.

¹⁷ Ebû Yûsuf Yakup b. İbrahim el-Ensâri, *el-Âsâr*, (thk. Ebû'l-Vefâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'ş-İlmiyye, ths., s. 49.

- Sahâbe sonrası dönemde hadislerin akla aykırılık gerekçesiyle tenkit edildiği örneklere ehl-i rey uleması arasında rastlanmaktadır. Bunlardan birinde parmakların diyeti konusu işlenmektedir. Rivayete göre Rebîa b. Abdirrahman, Saîd b. el-Müseyyeb'e kadının bir parmağının diyetini sormuştur. Saîd, "On deve" karşılığını vermiştir. Rebîa'nın "iki parmağın diyeti ne kadardır?" sorusunu ise "Yirmi deve" diyerek cevaplamıştır. Bunu takiben üç parmağın diyetinin "otuz", dört parmağın diyetinin ise "yirmi deve" olduğunu söyleyince, Rebîa: "Yara büyüyüp, acısı şiddetlendikçe diyet azalıyor mu?!" diyerek, hükmü garipsemiştir. Saîd b. el-Müseyyeb ise önce Rebîa'yı, Iraklılar gibi davranmakla itham etmiş ve ardından verdiği hükmün sünnet olduğunu iddia etmiştir¹⁸.
- Mutezile, hadislerin akla aykırı olmaması ilkesini benimsemiştir. Onlara göre akla kesin olarak aykırı haberler uydurmadır. Konuya dair Hüseyin Hansu'nun değerlendirmesi şöyledir: "Mutezilenin hadis tenkidini muhaliflerinin rivayet ettikleri hezeyanlara bakarak değerlendirmelidir"¹⁹. Mutezile teşbîh (Allah'ı mahlûkâta benzeten) ve tecsîm (Allah'a cisim atfeden) ifade eden hadislere güvenmez. Mesela Allah bulut içindeydi, üstü hava altı hava idi, Allah Âdem'in toprağını 40 sabah mayaladı, Allah mahlukatı yaratınca yattı ve ayak ayak üstüne attı vs. türünden rivayetleri uydurma sayarlar²⁰. Cennettekilerin ilk yiyeceği balık ciğeridir, güneş şeytanın iki boynuzu arasından doğar, Hacerülesved müşriklerin günahı sebebiyle kararmıştır, süt emmeyle ilgili ayetleri keçiler yedi, güneş ve ay dürülüp ateşe atılacak iki öküzdür, Kur'an ateşte yanmaz, keçi cennet malıdır ve Hz. Mûsa Azrâil'i kör etmiştir türünden rivayetler de böyledir²¹. Keler ve yılan balığı

¹⁸ Mâlik b. Enes el-Medenî, *Muvatta*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâki), Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985, II, 860.

¹⁹ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 236.

²⁰ Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, İstanbul: Rağbet, 2008, s. 50-51.

²¹ Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, s. 52-53.

mesholunmuş ümmetlerdir, istakoz eskiden iplik çalan bir terzi idi, fare değirmenci idi, Suheyl yıldızı Yemen’de maliyecisi idi, yılan deve gibiydi şimdi ceza olarak sürünüyor riva-yetleri hakkında da aynı hüküm geçerlidir²².

- Ebû Hanîfe’nin de hadisleri değerlendirirken akıl kriterini kullandığı görülmektedir. Konuya dair şunlar yazılmıştır: “Haber-i vâhidlere dayanarak sünnetin tesbit edilmesinde Ebû Hanîfe’nin kullandığı önemli bir kriter de akıldır. Onun hadisleri değerlendirirken akli birtakım istidlâllere dayandığı görülmektedir. Mesela Resûlullah’ın savaş ganimetlerinin taksîmi esnasında atlara iki hisse, mücâhidlere bir hisse verdiği nakledilmiştir. Atlara mücâhidlerden daha fazla hisse ayrılması, Ebû Hanîfe’yi bu hadisle amel etmeye sevk etmiştir. Yine suyun iki kulle olduğu zaman pislenebileceği şeklindeki rivâyeti, suyun pislenebileceğine dair yaptığı akli yorumla amele elverişli bulmamıştır”²³.
- Hadislerin sahih sayılabilmesi için akla aykırı olmaması gerektiğini savunan alimlerden biri de Mutezile’den Nazzâm’dır. O, Hacerülesved’in cennetten dünyaya indirilmiş beyaz bir taş olduğunu ve müşriklerin günahları sebebiyle karardığını ifade eden rivayeti akla aykırı görür ve merdud sayar. Çünkü bu doğru olsaydı Hacerülesved’in müminlerin ibadetleri sebebiyle beyazlaşması gerekirdi. Bunun dışında İbn Mes’ûd’dan aktarılan ayın yarılması mucizesiyle ilgili haber de ona göre gerçek olamaz. Çünkü eğer ay yarılmış olsaydı bunun bütün insanlığa mal olması gerekirdi. Halbuki tarihte böyle bir olaydan bahsedilmemiş, hiçbir şair bunu şiirleştirmemiş, hiçbir kafir bu mucize sebebiyle Müslüman olmamış ve hiçbir Müslüman bunu kafirlere karşı kullanmamıştır²⁴.

²² Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 223.

²³ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan, 2010, s. 132.

²⁴ Fahrüddin er-Râzî, *el-Mabsûl*, (thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Müessesetü’r-Risâle,

- *Sahih-i Buhârî* dahil temel hadis kaynaklarında yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber kertenkelelerin öldürülmesini emretmiş ve onların İbrâhim peygamberin atıldığı ateşin daha da alevlenmesi için ateşe üflediklerini söylemiştir²⁵. Bu rivayeti muhtemelen akla mantığa aykırı bularak eleştiren Câhız ise şunları söylemiştir: “Bugün cahil insanlar kertenkeleleri öldürüyorlar. Güya bunların babaları anaları Hz. İbrâhim’in ateşine üflüyormuş ve ateşe odun taşıyormuş? Bunların analarının babalarının gerçek peygamber ile sahtesini ayırabildiğini ama doğru düşünemeyerek ya da hakikati gördükleri halde inatlarından İbrâhim peygambere düşmanlık ettiklerini farzetsek bile suçlunun cezasını suçsuza nasıl yükleriz? Yahut da bu öldürdüklerimizin hiç evlenmeyen ve üremeyen bizzat o nübüvveti ve rubûbiyeti inkar eden kertenkeleler olduğunu iddia etmeniz gerekir. (...) Peygamber eğer gerçekten bu sözü söylemişse belki de başkalarının sözünü aktarırken söylemiştir. Belki de bu sözü söylemesinin bir gerekçesi vardı da sonra insanlar gerekçeyi aktarmayı bıraktılar ve haberin sadece bu kısmını aktarır oldular. Belki bu sözü aktaran kişi, sözün yalnızca sonunu dinlemiş; başını kaçırmıştır. Belki de peygamber bu sözü kendisiyle aralarında bir takım konuşmalar geçmiş bir grup sahabeye söylemiştir de bizim haberimiz yoktur. Bunların hepsi mümkündür, yadırganamaz, reddedilemez”²⁶. Hasılı Câhız’a göre bu hadis bu haliyle asla Hz. Peygamber’e izafe edilemez.
- İbn Kuteybe’nin *Te’vilü muhtelifi’l-hadis* adlı eserinde bazı rivayetlerin akla aykırılık sebebiyle eleştirildiğine yönelik pek çok örnek verilmiştir. İbn Kuteybe bu ithamlara cevap vermeye çalışır. Fakat yine de bunları kaydederek kendi yaşadığı dönemde var olan bu eleştirilerden bizi haberdar etmektedir. Akla aykırı bulunan rivayetlerden birisi Hz.

1997, IV, 332, 334.

²⁵ Buhârî, *Sahih*, IV, 141.

²⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhız el-Kinânî, *el-Hayavân*, I-VII, Beyrut: Dârul-Kütübîl-İlmiyye, 1424, I, 201.

Peygamber'e sihir yapıldığına dair haberdır. Bu hadisi akla aykırı bulanlar sihrin şeytan işi bir küfür olduğunu ve Allah tarafından korunduğu ayetle sabit olan bir peygambere sihrin etki etmeyeceğini savunmuşlardır²⁷. Kanaatimizce de Resûlullah'ın sihre maruz kaldığını ve bu dönemde yapıp yapmadıklarını söyleyip söylemediklerini bilemez halde olduğunu kabul etmek İslam risâletinin ve Kur'ân'ın masumiyetini yok etmek olur. Bir kez bile olsa "Hz. Peygamber belli bir dönemde sihre uğradı" demek onun bütün hayatını şüpheli hale getirir. Çünkü artık hayatının diğer dönemlerinde sihre maruz kalıp kalmadığından emin olunamaz.

- Akla aykırı bulunan rivayetlerden biri de recm ve yetişkinlerin on defa emzirilmesini emreden ayetleri içeren sahifenin Hz. Peygamber'in vefat ettiği günlerde bir keçi tarafından yenildiği haberidir. Eleştiriyi yöneltenlere göre Allah Teâlâ'nın her türlü tahriften muhafaza ettiği değerli bir kitap olan Kur'ân'ı, keçi yedi diye ayetleri kaybolmakla itham etmek kabul edilebilir değildir²⁸. Kanaatimizce de Kur'ân'ın güvenilirliğini sarsan bu ve benzeri rivayetlere itibar etmek mümkün değildir.
- Temel hadis kaynaklarında "Yetişkinin Emzirilmesi" başlığı altında rivayet edilen bir habere göre Sehle ve Ebû Huzeyfe adlı iki sahâbinin evlatlığı olan Sâlim, evlat edinme hükmü Kur'ân tarafından kaldırıldıktan sonra eski üvey annesinin evine gitmeye devam ettiği için Ebû Huzeyfe hoşnutsuzluk gösteriyordu. Çünkü artık nâmahrem olmuştu. Durumu Hz. Peygamber'e aktaran Sehle'ye Resûlullah Sâlim'i beş defa emzirmesini emretmiştir. Sâlim'in yetişkin bir erkek olduğunu söyleyerek şaşkınlığını gösteren Sehle'ye Hz. Peygamber bundan haberdar olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu rivayetlere

²⁷ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-badis*, el-Mektebü'l-İslâmî, 1999, s. 260.

²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-badis*, s. 439.

göre Hz. Âişe Resûlullah'ın bu emrine uyarak hayatı boyunca yanına girmesini istediği erkekleri yeğenlerine emzirtmiştir²⁹. Ebu'l-Kâsım el-Belhî bu hadisi, münker addeder ve ümmet tarafından kabul edilmeyen rivayetler arasında sayar³⁰. Hatta onun nakline göre İbrahim en-Nehaî, Ümmü Süleym'in "kadınların ihtilâmı, Abdullah b. Mes'ûd'un Resûlullah'la beraber cinlerin yanına gitmesi ve İbn Ebî Kuays'ın yetişkin erkeğin emzirilmesi" rivayetlerinin hiçbirine değer vermemiştir³¹. Süleyman Ateş de bu rivayeti akla ve mantığa ters bulur ve tepki gösterir: "Hz. Peygamber de hanımları da bu hadisten münezzehtir. Peygamber'in bir kadına memesini çıkarıp ergin, evli ve yabancı bir erkeği emzirmesini söylemiş olması akla, mantığa sığmaz. Karısını yabancı erkeğin görmesini dahi kıskanan adam, karısının memesini çıkarıp kıskandığı erkeğin ağzına vermesine, hem de bir kere değil, beş kere böyle yapmasına nasıl tahammül eder? Kaldı ki, dinde özel bir hüküm yoktur. Dinin hükümleri, Kur'an'ın ve Peygamber'in buyrukları herkes için geçerlidir. İstisna varsa Kur'an'da belirtilmiştir"³². İlgili rivayeti bir çalışmamızda ele alarak incelediğimiz³³ için biz de hadisin fitrata, akla, Kur'an'a ve meşhur sünnete aykırı pek çok yönünün bulunduğu, bu hadisin Hz. Peygamber'e atfedilemeyecek bir uydurma olduğu ve Hz. Âişe'nin hayatı boyunca yanına girmesini istediği erkekleri

²⁹ Mâlik b. Enes, *Muvatta*, II, 605.

³⁰ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kabülül-abbâr ve ma'rifetir-ricâl*, I-II, Beyrut, 2000, I, 121.

³¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kabülül-abbâr*, I, 78.

³² Yavuz Köktaş, "Yüce Kur'an'ın Tefsiri Adlı Eserde Geçen Bazı Hadis Tenkidlerinin Değerlendirilmesi", <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=11850> (03.11.2020). Köktaş makalesinde "Bizce de isabetli olan bu görüşe göre olay, Salim'e hasstır, fakat Salim bizzat Sehle'nin göğsünden süt içmemiş, başka bir kaba süt alınarak ona içirilmiştir. Dolayısıyla hem diğer ihtimalle olsun hem de bu ihtimalle olsun, mezkur hadisler makul bir şekilde anlaşılabilir olup, hadisin uydurma olduğunu gösteren herhangi bir sebep bulunmamaktadır" diyerek hadisi savunmaktadır.

³³ İshak Emin Aktepe, "Salim Hadisinin Süt Akralılığı Bağlamında Tahlil ve Tenkid", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 14, s. 251-266.

kız yeğenlerine emzirtmesinin asla kabul edilemeyecek bir iftira olduğu kanaatindeyiz.

- Aklın ilkelerine aykırı haberlerin reddedileceği düşüncesini Cessâs'da da görmekteyiz: “Haber-i vâhidin reddini gerektiren illetlerden biri de aklın gerektirdiği ölçülere aykırı olmasıdır. Çünkü akıl, Allah tarafından insanlara bahşedilen bir hüccettir. Aklın delalet ettiği ve gerektirdiği şeyleri haber-i vâhidle değiştirmek câiz değildir. Bu sebeple, akla aykırı gelen haberler bize göre fâsittir; makbûl sayılamaz. Aklın hücciyeti ise sâbit ve sahihtir. Ancak haber-i vâhid, aklın gerektirdiği hükme muhalif olmayacak bir manaya hamledilebiliyorsa, o zaman haber bu şekilde makbûl sayılabilir”³⁴.
- Hatîb el-Bağdâdî hadis usulüne dair yazdığı eserinde şu hükmü vermektedir: “Aklın mutlak yargısına, Kur’ân’ın muhkem hükmüne, herkesçe bilinen sünnete, sünnet olarak herkesçe uygulanan davranışlara ve kesin delillere aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez”³⁵.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî uydurma hadisler üzerine yazdığı eserinde Allah'ın atı yaratıp koşturduğunu ve terleyen attan da kendisini yarattığını ifade eden hadisi kesin bir dille uydurma sayar ve şu yargısını bildirir: “Bilinmelidir ki biz bu hadisin ravilerini muhaddislerin adetine uymak için yazdık ve tanıttık ki bunların hadisi uydurduğunu ortaya koyalım. Yoksa böyle bir rivayetin uydurma olduğunu söylemek için ravilerine bakmaya gerek yoktur. Çünkü imkansız bir şeyi güvenilir raviler de söylese reddedilir ve hatalı oldukları söylenir. Bilinmez mi ki güvenilir raviler hep bir ağızdan devenin iğne deliğinden geçtiğini söyleseler bile onların güvenilirliği bir anlam ifade etmez. Çünkü imkansız bir şeyi

³⁴ Cessâs, Ebûbekir b. Ahmed er-Râzî, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I-IV, Vizâretül'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, 1994, III, 121-122.

³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, (thk. İbrahim Hamdi el-Medenî ve dğr.), Medîne, el-Mektebetü'l-İlmiyye, s. 432.

aktarmış olurlar. Akla ve temel ilkelere aykırı her hadis uydurmadır. Onu araştırmaya gerek de yoktur”³⁶.

- İbn Kayyım el-Cevziye kendisine hadislerin senedine bakmadan uydurma olduklarının anlaşılıp anlaşılamayacağını sorulduğunu söylediikten³⁷ sonra onlarca karine yazıp örnekler vererek bunun mümkün olduğu cevabını vermiştir. Karinelere ve verdiği örneklerden bazıları şunlardır: Az amele çok fazla sevap verme anlamı taşıyan ve ifadelerinde aşırılıklar bulunan rivayetler ya çok cahil kimselerce ya da Resûlullah’ı küçük düşürmek isteyen zındıklarca uydurulmuştur. Aklın uydurma olduğunu hemen anladığı “Patlıcan ne için yenilirse ona devadır” türünden hadisler de böyledir. Bunu bırakınız Resûlullah’ın söylemesini Yuhannes gibi en mahir tabipler bile söylese onlarla alay edilir. Konuşurken aksırmak konuşanın dürüstlüğünü gösterir anlamındaki haber de aynıdır³⁸. Hadisin saçma bir anlam taşıması da onun uydurma olduğunun delilidir. Örneğin “Pirinç insan olsaydı halim selim olurdu”, “Üzümü ekmekle yiyin”, “Tuz, yetmiş derde devadır”, “Beyaz horoz alana şeytan ve sihir yaklaşmaz” anlamındaki haberler böyledir³⁹. Fesatlık, zulüm, abes, batılın övülmesi ve hakkın yerilmesi anlamına gelen rivayetler de uydurmadır; Hz. Peygamber onlardan münezzehtir. Mesela ismi Muhammed ve Ahmed olanlar cehennem girmeyecek anlamındaki haber böyledir⁴⁰. Rivayetin Hz. Peygamber’e ait olma ihtimali bulunmayacak düzeyde batıl olması da uydurma olduğunun delilidir. “Allah kızınca Farsça, sakinken Arapça vahyetti”, “Kafaya hacamat,

³⁶ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdüât*, I-III, (thk. Abdurrahmân Muhammed Osman), Medine, el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1968, I, 106.

³⁷ İbn Kayyım el-Cevziye, *el-Menârü’l-münif fi’s-sabih ve’d-daiif*, (thk. Abdulfettâh Ebü Gudde), Halep, Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1970, s. 43.

³⁸ İbn Kayyım el-Cevziye, *el-Menârü’l-münif*, s. 50-51.

³⁹ İbn Kayyım el-Cevziye, *el-Menârü’l-münif*, s. 54-55.

⁴⁰ İbn Kayyım el-Cevziye, *el-Menârü’l-münif*, s. 57.

unutkanlık yapar” ve “Güneşte ısınan su ile yıkanmak cilt hastalığına sebep olur” gibi rivayetler bunlardandır⁴¹. Vahiyle konuşan Hz. Peygamber’e isnad edilmek bir yana hiçbir peygambere nispet edilemeyecek sözler de uydurmaz. “Yeşile, akarsuya ve güzele bakmak gözü güçlendirir”, “Güzele bakmak ibadettir” ve “Burun kılı cüzzamdan kurtuluşur” gibi rivayetler böyledir⁴².

- Hadislerin akla kesin aykırılık durumunda reddedileceğine dair hükme Babanzâde Ahmed Nâim’de de rastlanmaktadır. Hadis usulüne dair yazdığı *Mukaddime*’sinde şöyle der: “Senedi söz götürmeyen, muhbirleri hep sikât olan bir haber-i vâhid atideki sebeplerle reddolunabilir: Mûcibât-ı ukûle muhalif olmakla. Zarûret-i akl ile, zarûret-i his ve müşâhede ile, haber-i mütevâtir ile hilaf-ı malum olan haberin –ruvâtı sdûk olsalar da- batıl olacağında şüphe yoktur. Çünkü şer’i mübîn-i Muhammedî sallallahu aleyhi ve sellem akılların tecviz etmeyeceği şeylerle varid olmamıştır”⁴³. Babanzâde bu sözlerini takiben “Hulasa ehl-i İslamca haber-i mervînin sarîh akla -te’vil kabul etmiyecek veçhile - münakız; nass-ı Kur’ an’a, Sünnet-i mütevatireye, ümmetin icma-ı katisine münâfi olması sebab-i red addediliyor ki...”⁴⁴ demektedir fakat mucize, vahiy, nübüvvet, vücûdu melâike ve ahvâl-i âhiret hakkındaki rivayetler üzerine batılı ilim adamlarının akli yücelten yaklaşımlarını eleştirmektedir.
- Hadislerin değerlendirilmesi hakkındaki bir yazısında Mücteba Uğur şunları söylemiştir: “Hz. Peygamber’e ait bir hadis Kur’ân-ı Kerîm’e, İslam’ın genel esaslarına, akıl prensiplerine, müsbet ilimlerin vardığı sonuçlara, ilmî gerçeklere uygundur. Hadislerin değerlendirilmesinde genel esaslar

⁴¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menârü’l-münif*, s. 59-60.

⁴² İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menârü’l-münif*, s. 62.

⁴³ Babanzâde Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1976, s. 278.

⁴⁴ Babanzâde Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 279.

olarak bu ölçülerden de yararlanılabılır. Hadis olmayan rivayetlerde bu ölçülerden eser yoktur. Üstelik rivayet söz veya mana itibariyle bozuk, Kur'ân-ı Kerîm'e ve sahih hadislere, akıl ve mantığa, tarihî vâkıalara, mu'cize hariç müsbet ilimlere aykırı ise zayıftır, hatta uydurmadır"⁴⁵.

- Hadis akıl ilişkisi ve teâruzuna bir çalışmasında değinen Hayreddin Karaman şu düşüncesini yazmaktadır: "İslâm'da nakil gibi aklın da bir ölçü, bir hüküm kaynağı, bir tenkid miyârı olduğunu zikrettik. Dinî nassların ve haberlerin müteber olup olmadıkları akıl ve nakil miyârı ile sabit olacaktır. Bu böyledir, çünkü Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'inde akıl sahiplerine hitap etmiş, onları tezekkür, tedebbür, tefekkür, nazar ve muhâkemeye dâvet etmiştir. Bir âyette de "*Hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şeyin peşine düşme, ona uyma; çünkü kulak, göz, kalb... hepsi bundan sorguya çekilecektir, mes'ûldür*" buyurmuştur.
- Bu nasslar gayr-i ma'kûl, saçma, mantıksız söz ve haberlere inanmaya, bunları nakledip başkalarına telkin etmeye mâni-dir. Her şeyin ince ölçüler, büyük ilim ve san'at, değişmez takdir ve kanunlar içinde cereyan ettiğini ifade eden nasslar müsbet ilmin neticelerini kabul etmeyi ve buna aykırı nakiller üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir. Bilindiği üzere mucizeler tabîî hâdiseler olmayıp hikmetlere bağlı olarak Allah Teâlâ'nın kudreti ve irâdesiyle vücud bulan hâdiselerdir. Bunlar da akla aykırı; yani aklen muhâl olmayıp yalnızca âdeten muhâl hâdiseler nev'indedir. Bunların mevsuk olanlarına iman edilir; bunların ötesinde, Allah'ın iradesiyle kanunlaşmış bulunan tabîî düzen de ölçü olarak kullanılır. Durum böyle olunca zayıf ve mevzû, yâni aklen tutarlı ve naklen sahih olmayan haberlerin İslâm'a ithâli, bunların irşad vâsıtası olarak kullanılması İslâm'ın rûh ve talimâtına aykırı düşmektedir"⁴⁶.

⁴⁵ Mücteba Uğur, "Hadislerin Değerlendirilmesi", <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=27623> (03.11.2020).

⁴⁶ <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0391.htm> (03.11.2020).

- Subhi el-Mahmasânî, Hayreddin Karaman tarafından Türkçe'ye çevrilen bir çalışmasında müslümanların geri kalış sebepleri arasında asılsız haberlere din diye sarılmalarını da saymış ve şunları söylemiştir: “İslâm tarihinin bazı asırlarında, siyasete hizmet, mezhep ve partililiği teyid, hikayecilerin malzemelerine pazar bulma ve benzeri sebepler yüzünden pek çok hadis vazedilmiş (uydurulmuş), hadisler sayılamayacak derecede çoğalmış, akl-ı selim ve mantığın kabul edemeyeceği zayıf ve temelsiz sözler hadis diye rivayet edilmiştir. Bu sebeple fukaha, hadisleri inceleyip araştırmaya koyulmuş, “Hadis Terimleri İlmi” ismini verdikleri hususi bir ilim dalında, hadisin sahih, ravilerin doğru olup olmadıklarını araştırmak için kaideler koymuşlardır. Sonra onlardan birçoğu, uydurma hadislerden sakındırmak için kitaplar yazmışlar; bir kısım hadisleri red hususunda birleşmişler, diğer bir kısmında ise ihtilafa düşmüşlerdir. “Deniz cehennemdendir, fare Yahûdîdir, patlıcan her derde devadır” gibi hadisler uydurma olanlara örnektir. İbn Teymiyye, Muhammed Abdüh gibi müceddid alimler bu üzücü duruma karşı ayaklanmış, din ve akıl prensiplerinin ışığı altında hadisleri ayıklamış, hatta Buharî ve Müslim hadislerinden bir kaçını dahi tenkid etmişlerdir. Meselâ Buharî “Kim her sabah yedi adet Acve hurması yerse o gün bu kimseye zehir ve sihir zarar vermez” hadisini rivayet etmiştir. Bu hadisin sahih (Hz. Peygamber'e ait olması) mümkün değildir; çünkü ilme ve realiteye aykırıdır. Sonraki birçok âlim de bunun böyle olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. İhmal ve hata veya uydurma ve iftirâ yolu ile sünnete katılan binlerce benzerinden bu bir örnektir. Bu nev'i rivayetlere, Müslüman halkın çoğu ile bazı eski fukaha dayanmış, bunları dinlerinin kaidesi ve hukuk hükümleri haline getirmiştir. Bu da onların geri kalış sebeplerinden birisi olmuştur. Bunun tedavisi açık ve kolaydır: Malum mezheplerin fukahası tarafından ittifakla kabul edilmiş bulunan hadislerden başkasına -usûl ilminin şartları

gereğince akla uygun olmadıkça- bağlı kalmamak ve bütün uydurma hadisleri bir kenara atmaktır. Bu ölçüyü Müslüman fukaha arasında birçok kişi kabul etmiştir. Bunlardan biri de şu sözlerin sahibi olan İbn Teymiyye'dir: "İslâm dininde sahih nakil daima selim akla uygundur".

Bu güvenilir ve sağlam bir ölçüdür. Tek başına bile, Resûlullah'ın şu sözleri ile daha önceden haber verdiği bu derdin kökünü kazımayaya kâfidir: "Ümmetimin sonunda size, ne ecdadınızın ne de sizin duymadığınız sözleri nakleden kişiler olacak; onlardan sakının, onlardan uzak durun".

İslâhatçı Müslümanlara düşen vazife bu ikaza uyararak hata, iftira, yalan ve düzme kalıntılarından kurtulmak, dinin prensip ve naslarına aykırı olan veya bütün dinî hükümlerin üzerine kurulduğu akıl ve fıkıh usulü hükümlerine uymayan "uydurma hadisleri" kaldırıp atmaktır⁴⁷.

Hülâsa İslam tarihi boyunca pek çok alim -en azından teoride- aklın kesin yargılarına, insanlığın ortak aklına, bilimsel tecrübe-lerin ortaya koyduğu temel sabitelere aykırı ravi rivayetlerinin asla kabul edilemeyeceğini, bunların İslam'a ve Müslümanlara büyük zararlar verdiğini açıkça ifade etmişlerdir.

4. Hadislerin Anlaşılmasında Aklın Rolü

İslam alimleri arasında hadislerin anlaşılmasında aklın rolü hakkında iki temel eğilim söz konusudur:

- Hadisleri vahiy sayan, onları dinin neredeyse en temel kaynağı haline getiren ve Kur'ân dahil her şeyi onlara göre yorumlayan, her bir hadisi kıyamete kadar geçerli dinî kanun adde- den, hadis lafızlarına bağlı kalmamayı sünnete muhalefet olarak değerlendiren, ve dinî konularda reyî zemmedip akla mümkün olan en az rolü vermeye çalışanlar (ehl-i hadis).
- Hadislerin aslında birer rivayet olduğu gerçeğini

⁴⁷ <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/gelismeler/0107.htm> (03.11.2020).

unutmayan, hadis rivayetlerinde çeşitli sorunlar olduğunu bilen, Hz. Peygamber'e aidiyetlerindeki kuşkuyu gözden uzak tutmayan, onları dinin diğer bilgi kaynakları çerçevesinde anlamaya çalışan, hadisleri aklın temel ilkeleri çerçevesinde yorumlamaya çalışanlar (ehl-i rey).

Her iki eğilimin içinde de dini anlama hususunda hadis ile aklın ağırlığını değişik oranlarda kullanan alimler söz konusudur. Kimi alimler din yorumunda akla neredeyse hiç yer vermeden bütünüyle hadis merkezli düşünürken, kimi alimler ise hadisin rolünü mümkün olduğunca kısıp akla daha fazla hakimiyet alanı açmıştır. Bu iki yaklaşım arasında farklı düzeylerde hadis ve akla rol biçenler de bulunmaktadır.

Şu bir hakikattir ki hadislerin anlaşılmasında İslam alimlerinin sahâbeden itibaren genel eğilimi zâhiriliktir. İslam alimleri anlamaya zâhirden başlar ve imkanlar dahilinde yani zorunlu olmadıkça zâhirden ayrılmamaya çalışır. Eğer zâhirden ayrılmayı zorunlu kılan bir delil varsa ancak o zaman yorum yaparlar. O yorumu da mümkün olduğunca kısıtlı tutarlar. İslam alimlerinin genel eğilimi böyledir. İslam alimleri içerisinde hadisler karşısında akla daha fazla hakimiyet alanı açanlar ise nispeten az, hatta marjinaldir. Akılcılık İslam tarihinin her döneminde risklidir, sevimsizdir ve hatta din dışıdır. Bu sebeple İslam ilahiyatında akıl karşısında hadislerin rolünü değil, hadisler karşısında aklın rolünü ispatlama külfetine girmek gerekmektedir.

İslam alimlerinin önemli bir bölümü akla karşı hadislere bağlılığı o kadar ileri götürmüşlerdir ki aslında teorik olarak akaide ve fıkha hiç sokmamaları gereken zayıf –ki hakikatte çoğu uydurmadır⁴⁸– rivayetleri dahi akla tercih etmişlerdir. Yani “Aklımızla

⁴⁸ İslam alimleri hadisler hakkında sıhhat hükmü verirken mümkün olduğunca hadislerin sıhhati yönünde toleranslı davranırlar, zayıf ve uydurma hükmü vermeyi sevmeyiz, metin tenkidine girmeyiz, isnad tenkidi yaparken de “sahabenin hepsi adildir” gibi genellemelerle hareket ederler ve raviler hakkındaki yargıları imkanlar ölçüsünde tadile yönlendirirler. Teoride koydukları kuralların çoğunu

düşünüp hüküm vereceğimize zayıf bile olsa rivayete dayanarak hüküm vermek daha sağlam yoldur” demişlerdir. Aslında böylece İslam gibi evrensel bir dini yani bütün insanlığa hitap edecek bir dini, hurafelere, uydurmalara ve saçma rivayetlere mahkûm etmişlerdir. Bu bağlamda Yûsuf el-Karadâvî fıkıh kitaplarında pek çok zayıf hatta uydurma rivayetin yer aldığını itiraf etmek zorunda kalmıştır: “Gariptir ki fıkıh kitaplarında çok sayıda zayıf hadis bulunmaktadır. Halbuki çoğunluk alimlerin fezail, terğib ve terhib konularında zayıf hadisle amel edilmesini kabul etmelerine rağmen zayıf hadisle ahkamda delil getirilemeyeceği konusunda ittifak vardır. Hatta fıkıh kitaplarında şiddetli zayıf, uydurma ve aslı olmayan hadisler de oldukça fazladır”⁴⁹.

Hadislerin anlaşılmasında zâhirîlik eğiliminin en temel argümanları şunlardır:

- Kur’ân dinin asıl delilidir ve Kur’ân’da Allah Resûlü’ne uymamız gerektiği açıkça belirtilmiştir. Hz. Peygamber’in hevasıyla konuşmadığı; konuştuklarının vahiy olduğu âyetle sabittir. Yani Hz. Peygamber’den gelen haberler de vahiydir. Kur’ân ihtilâf halinde haberlere uymamız gerektiğini açıkça ifade etmiştir. Çünkü âyetler hem sahâbeye hem sonraki Müslümanlara bu emri vermektedir.
- Hz. Peygamber’in hadisleri her ne kadar haber-i vâhid olsa da ezberlenmiş, rivayet edilmiş ve korunmuştur. Hadisler her ne kadar manen rivayet olsa da yine de lafızlarına bağlılık esastır. Bu iki noktada hadislerin vahiy olduğunu, tamamen korunduğunu ve manen rivayet edilmediklerini ifade eden aşırı zâhirîler de bulunmaktadır. Hadislere uymamak, peygambere, hatta vahye uymamaktır. Sahih hadislere uymamayı küfür sayanlar dahi bulunmaktadır.

pratikte uygulamazlar. Bütün bunlar hakkında teferruatlı bilgi için bk. İshak Emin Aktepe, *Hadis İmine Giriş*, İstanbul, Rağbet, 2019.

⁴⁹ Yusuf el-Karadavî, *Keyfe neteâmel maa’s-sünne en-nebeviyye*, Kahire, Dâru’ş-Şurûk, 2004, s. 70.

- Hadislere uymak yerine akla kıyasa uymak asla doğru değildir. Din akıl işi değildir. Hadisi duyan ona hemen uymak zorundadır. Bu noktada tercih hakkı yoktur. Böyle yapanlar Allah’a isyan etmiş olur ve açıkça sapkınlık içine düşmüştür. Allah ve Resûlü’nün emri duyulduğunda “duyduk ve itaat ettik” demek gerekir. Haber-i âhâdlar da sahih olduklarında ilim ifade eder ve kesin bilgi verirler. Onları da reddetmek mümkün olmaz.
- Dinde akıl/kıyas olmaz. Zira insanlar ancak Allah’ın bildirdiği kadar bir ilme sahip olabilirler. Nasların illetine ve hikmetine bakmak gerekmez. Nassın metni literal (kelimesi kelimesine) ne diyorsa sadece o kabul edilir. Çünkü Allah ve Resûlü kıyasla ulaşılan hükmü nasla da sabit kılabilirdi. Böyle yapmadığına göre biz Allah’ın söylemediğini ona söyletemeyiz. Allah emretmişse farzdır, yasaklamışsa haramdır, bir şey söylememişse mubahtır. Her şeyin hükmünü koyma yetkisi sadece ona aittir. Dolayısıyla Allah’ın söyleyebilecekken söylemediğini ona söyletmemeliyiz. Bu aşırı rey - kıyas karşıtı görüşe rağmen kısmen kıyasa izin veren ve içtihadı kıyasla sınırlayan yaklaşımlar da vardır.

İslam alimlerinin genel eğiliminin zâhirilik olduğu, yani dinî metinlerin yorumunda akli mümkün mertebe dışladıkları ve mecbur kalmadıkça hadisin lafzından ayrılmama yaklaşımı sergiledikleri yukarıda ifade edilmişti. Bu bakımdan İslam ilimler tarihi aslında temelde zâhirilik tarihidir. Bu bakımdan İslam alimlerinin zâhiriliğini görmek için tefsir, hadis ve fıkıh kaynaklarına şöyle bir göz gezdirmek dahi yeterlidir. Fakat yine yukarıda ifade edildiği gibi zâhiriliğin de düzeyleri söz konusudur.

İslam tarihi boyunca hadislerin anlaşılmasında aklın gerekleri yerine metnin zâhirî anlamına odaklanana dair fikir versin diye şu örnekler sunulabilir:

- Abdullah b. Ömer’in zâhirî yaklaşım sergilediği, “*Alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkça muhâyyerdirler*” hadisine uyarak alışverişi iki taraf için de bağlayıcı hale getirmek

amacıyla, pazarlık bitince birkaç adım geriye doğru gidip sonra tekrar geri dönmesinden anlaşılıyor⁵⁰.

- Hadis tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Ebû Hüreyre'nin zâhiriliği ise Abdullah b. Abbas ile aralarında geçen şu diyalogdan çıkarılabilir: Ebû Hüreyre ateşin şeklini değiştirdiği şeyleri kullananların abdestlerinin bozulduğuna dair bir rivâyette bulununca, İbn Abbâs, “Kaynar sudan dolayı da abdest alacak mıyım?” diyerek itirazda bulunmuştur. Yani hadisi akıyla değerlendirmiş ve Ebû Hüreyre'ye bir yerlerde hata yaptığını ifade etmiştir. Ebû Hüreyre ise cevaben “Yeğenim! Hz. Peygamber'in hadisini duyunca laf ebeliği yaparak ona karşı gelme” demiştir⁵¹. Yani ona göre hadis varsa akıl yürütmek anlamsızdır.
- İmam Şâfiî'nin zâhiriliği hakkında ise şunlar kayıtlıdır: “İmam Şâfiî'ye göre hadisin lafzı neyi ifade ediyorsa hüküm aynen ona göre verilmelidir. Mesela, beş evaktan aşağı mallarda zekât gerekmediğini ifade eden hadisin lafzını nazar-ı itibara alan Şâfiî “Beş evaktan bir tek zerre dahi aşağı olan mala zekât düşmez. Çünkü bu mal beş evaktan aşağı olmaktadır” demiştir. Köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanmasını emreden hadise dayanarak köpek tarafından yalanan kabın yedi kere yıkanmasına hükmetmesi, iki kulle miktarındaki suyun kirlenmeyeceğini ifade eden hadise dayanarak iki kuleden az olan suyun pisleneceğine hükmetmesi, tenâsül uzvuna elin dokunmasıyla abdestin bozulduğunu ifade eden hadiste geçen efdâ / dokunmak kelimesini avuç içiyle dokunmak olarak anladığı için, elin dışıyla cinsel organa dokunmanın abdesti bozmadığına hükmetmesi, teyemmüm ile ilgili âyette “su bulamadıysanız” buyurulduğu için, birbiri ardına kılınsa bile her namaz için su aranması gerektiğini ve dolayısıyla her bir namaz için ayrıca teyemmüm yapılması

⁵⁰ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VIII, Beyrut, Dâru'l-Ma'rifê, 1990, XIV, 440.

⁵¹ İbn Mâce, *Sünen*, I, 163.

gerektiğine hükmetmesi, Rasûlullah mescide işeyen birisinin işediği yeri temizlemek için bir kova su dökülmesini istediği için, bir yere kaç kişi işemişse onların sayısı kadar kova ile su dökülmedikçe söz konusu yerin temizlenmeyeceğine hükmetmesi, Rasûlullah üç taşla istinca yapılmasını emrettiği için, kişi temizlendiğini hissetse bile üç taştan aşağısıyla istinca yapamayacağına hükmetmesi, Rasûlullah “Omuzun üstünde bir şey olmaksızın tek elbise ile namaz kılmayın” buyurduğu için, namaz kılan kişi omuzunun üstüne atacak bir şey bulamaz ise, en azından omuzunun üstüne bir ip atarak namaz kılsın demesi, Rasûlullah “Deve ağılında namaz kılmayın, o, cinden yaratıldı, saldırırsa onunla başedemezsiniz” buyurduğu için, develerin cinden yaratıldığını ve Rasûlullah’ın şeytana yakın olarak namaz kılmak istemediğini söylemesi ve kadının velisinin izni dışında nikâhlanması durumunda evliliğinin bâtil olacağını bildiren hadise dayanarak kadınların başkalarının velisi olamayacağına hükmetmesi hadisleri lafzî olarak anladığını göstermektedir”⁵².

- İbn Hazm zâhiriliğine ise şu örnekler verilebilir: Bir hadiste köpek tarafından yalanan kaptaki yiyeceğin dökülmesi ve kabın yedi defa yıkanması emredilmiştir. İbn Hazm’a göre herhangi bir köpek bir kabı yaladığında içinde ne varsa dökülür. İlkinde toprak kullanılmak kaydıyla yedi defa yıkanır. Kabın yıkandığı su temizdir. Köpek kabın içindekini yer ama kabı yalamazsa, ayağını veya kuyruğunu kaba sokarsa ya da içine düşerse içindekini dökmek gerekmez ve yıkamak da farz olmaz. Bu halde kap da içindekiler de daha evvel nasılsa öylece helâldir. Yine köpek, yeri veya insanın elini yalarsa ya da kap denmeyen bir şeyi yalarsa yine içindekileri dökmek ve orayı yıkamak gerekmez. Çünkü bunlara “kap” denmez⁵³. Bir başka hadiste ise durgun suya bevledilip

⁵² İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 288-289.

⁵³ İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsi, *el-Muhallâ bi'l-âsar*, I-XII, Beyrut, Dâ-

sonra da orada yıkanılması yasaklanmıştır. O halde durgun suya bevleden kişinin o sudan abdest ya da gusül alması haramdır. O kişi başka su bulamıyorsa teyemmüm eder. Fakat eğer bevl, suyun evsâfından birini değiştirmemişse o da başkaları da o sudan içebilirler. Yine bevleden dışındakiler o sudan abdest alabilir, gusledebilir. O kişi suyun içinde gaz kaçarsa ya da suyun dışına bevetse de bevl akarak suya karışsa, o sudan kendisi de başkaları da abdest ve gusül alabilir⁵⁴. Bir diğer hadiste katı yağa düşen farenin ve bir miktar da çevresinin alınıp atılması ve kullanılması tavsiye edilirken fare sıvı yağa düşmüşse yağın kullanılmaması emredilmektedir. İbn Hazm'a göre bu hüküm fare dışında bir canlının yağ dışında bir şeye düşmesi durumuna yansıtılmaz. Farenin yağ dışında bir şeye ya da fare dışında bir canlının yağa düşmesine de yansıtılmaz. Hz. Peygamber bu hükmün fare dışındakiler ve yağ dışındakiler için de geçerli olduğunu irade etseydi bunu gizlemezdi. Çünkü bu durumda bizleri gayb hakkında yani bilmediklerimiz hakkında fikir yürütmeye yönlendirmiş olurdu. Çünkü Hz. Peygamber "necis bir şey sıvı bir şeye düşerse şöyle şöyle yapın" demekten aciz değildir⁵⁵. Bir başka hadiste namaz kılanın önünde kadın, eşek ve köpeğin bulunması durumunda namazın bozulacağı bildirilmektedir. O halde namaz kılanın önünde köpek, eşek ya da kadın geçerse ya da durursa namaz bozulur. Sadece kadın namaz kılanın önünde yatarsa namaz bozulmaz. Çünkü Hz. Peygamber namaz kılarken Hz. Âişe'nin onun ön tarafında yattığı nakledilmiştir⁵⁶.

- İdari işlerini kadınlara bırakanların asla felah bulamayacağı anlamındaki rivayetten⁵⁷ hareketle kadınların yöneticilik ve

ru'l-Fikr, ths., I, 120-121.

⁵⁴ İbn Hazm, *Muballâ*, I, 142.

⁵⁵ İbn Hazm, *Muballâ*, I, 147.

⁵⁶ İbn Hazm, *Muballâ*, II, 320 vd.

⁵⁷ Buhâri, *Sabih*, VI, 8.

hakimlik için uygun olmadıkları; kendilerini evlendirme kararı bile veremeyecekleri, başkasının da velisi olamayacakları sonucu çıkarılmıştır⁵⁸. Bu hüküm tarihin eski devirlerinde bırakılmamış günümüze taşınmış; kadından yönetici olur mu olmaz mı diye sempozyumlar düzenlenmiş, fetvalar verilmiş, makaleler yazılmış ve tartışmalar yapılmıştır⁵⁹. Hasılı tek bir rivayet yüzünden kadınlara idarecilik verilir mi verilmez mi diye bin yıldan fazla zamandır münakaşa edilmektedir.

- Nevevî'nin ve onun ifadeleriyle geçmiş ulemamızın zâhiriliğine siyasetle alakalı şu noktada rastlamaktayız: Rivayete göre Hz. Peygamber devlet başkanlarının Kureyşli olacağını söylemiştir⁶⁰. Bu rivayetlerden hareketle Nevevî şunları söyler: “Bu hadisler ve benzerleri hilâfetin Kureyş'e hâs olduğu konusunda açık delildir. Hilâfeti onlardan başkasına vermek câiz değildir. Sahâbe arasında icmâ bu şekilde olmuştur. Onlardan sonra da durum değişmemiştir. Bid'at ehlerinden onlara muhalif olanlar ya da onların dışındakilerden aykırı görüş serdedenler sahâbe, tâbiîn ve sonrakilerin icmâsı ile sahih hadislerle aykırı hükmediyorlar demektir. Kâdı İyâz halifenin Kureyşli olması şartının bütün mezhep âlimlerince savunulduğunu ifade etmiştir. O şöyle demiştir: Ebû Bekr ve Ömer, Sakîfe günü ensara karşı bu hadisi delil olarak kullanmışlardır ve onlara hiç kimse itiraz etmemiştir. Âlimler bunu icmâ konuları arasında saymışlardır. Seleften hiç kimseden bu zikrettiğimize aykırı söz ya da fiil nakledilmemiştir. Hatta onlardan sonraki bütün asırlarda da muhalif görüş yoktur. Hilâfetin Kureyşliler dışındakilere de verilebileceğini söyleyen Nazzâm'ın ve ona tâbi olan Hâricîlerin

⁵⁸ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *A'lâmü'l-hadis*, I-IV, (thk. Muhammed b. Sa'd Âl Suud), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988, III, 1787.

⁵⁹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Gürlü, “Kadının Yöneticiliği Meselesi”, *Dini Araştırmalar*, 2001, c. 4, s. 11, ss. 67-94.

⁶⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I-IV, (thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türki), Mısır, Dâr Hicr, 1999, III, 595.

ve bid'at ehlinin görüşüne değer verilmez"⁶¹. Hasılı bu ulemamıza kalsa tek bir rivayet kıyamete kadar Müslümanlara devlet başkanı (halife) seçiminin önünü kapatmıştır.

- Zâhirilik çağdaş ulema arasında da oldukça yaygındır. Bir çalışmada şunlar kayıtlıdır: "Günümüz İslam bilginlerinden Ürdünlü Vehbe ez-Zuhaylı Türkçe'ye *İslam Fıkhu Ansiklopedisi* adıyla çevrilen *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu* isimli hacimli eserinin necaset bölümünde şöyle bir dipnota yer verir: "Peygamber (s.a.v.)'in kan, irin, kusmuk, dışkı, sidik, mezy ve vedy gibi atıkları temizdir. Çünkü el-Bereke el-Habeşiyeye, Peygamber (s.a.v.)'in idrarını içince O, "karnına asla ateş dokunmayacak" buyurdu. Dârekutnî bu rivayete sahihtir dedi. Ebu Taybe de Peygamber (s.a.v.)'in, hacamat yoluyla alınan kanını içmiş, Resullullah (s.a.v.) de ona, "Kanım kanına karışana ateş dokunmaz" demiştir"⁶².
- Kadınların mahremsiz yolculuk yapamayacakları anlamındaki rivayetten⁶³ hareketle çağdaş ilim adamları dahi yazdıkları eserlerde bugün de kadınların mahremsiz yola çıkmamaları gerektiğini ifade etmiştir: "Kadın mahremsiz hiçbir yolculuğa çıkamaz. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen hadis umumidir ve hiçbir tahsis içermemektedir. Buradaki hikmet ise kadının aklının kıtlığı, nefsinin müdafaadaki yetersizliği ve kadının erkekler için cazibe merkezi olmasıdır. Aldatılması veya baskıya maruz kalması da mümkündür. Dininde eksiklik varsa şehvetinin peşine de düşebilir ve böylece erkeklerin arzularına maruz kalabilir"⁶⁴. Hasılı bu

⁶¹ Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sabihi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392, XII, 200.

⁶² İsmail Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", *İslâmî Araştırmalar*, 1997, cilt: X, sayı: 1-2-3, s. 42-58, s. 42.

⁶³ Humeydî, Abdullah b. Zübeyr, *Müsned*, I-II, (thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî), Dımeşk, Dâru's-Sakâ, 1996, II, 216.

⁶⁴ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *el-Menbec li müridi'l-hacci ve'l-umre*, Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1405, s. 7.

rivayet de kadınların mahremleri yoksa uçağa, trene ve otobüse binmesini kıyamete kadar haram kılmış oldu.

- Bir rivayete göre kaliteli hurma verip kalitesiz hurma alınacaksa bunların ölçüsü eşit olmalı; aralarında kalite sebebiyle ölçü farkı bulunmamalıdır⁶⁵. Bu rivayet bütün İslam tarihi boyunca aynı cinsten malların birbirleriyle değişiminde kalite farklılığını nazara almama sonucunu vermiş; kalite farklılığı miktara yansıtılırsa faizcilik yapılmış olacağı gibi durum ortaya çıkarmıştır. Yani 14 ayar altınla 24 ayar altını eşit miktarda değişmek gerekir. Yine el emeği göz nuruyla ince ince işlenmiş bir altın takı seti, ham külçe altınla eşit miktarda mübadele edilmelidir⁶⁶. Hayreddin Karaman gibi bir fakih bile kalite farklılığına itibar edilebilir derken yine de çekingenlik göstermekte ve ihtiyatlı olmayı tavsiye etmektedir: “Altını kuyumcuya para ile satıp, ondan yeni (işlenmiş, ziynet haline getirilmiş) altını para ile almak (iki satış işlemi yapmak) olabilir. Bugün avarı da göz önüne almak gerekiyor; yani ayar farkı sebebiyle değeri eşit, ama gramajı eşit olmayan değişimler yapılabilir. Bir miktar altını aynı ayarda olan, fakat işlendiği için sanat değeri bulunan altınla, sanat değeri kadar fazlasıyla değişmek de faiz değildir. Ama peşin olarak para ile alıp para ile satma yolu daha ihtiyatlı olur”⁶⁷. Netice itibarıyla tek bir rivayet, İslam ulemasına göre mallardaki kalite ve işçiliği bir anda yok edebilmektedir.
- Anne rahmine düşmüş bir çocuğa yüz yirmi gün sonra ruh üflendiği anlamındaki bir rivayetten⁶⁸ hareketle ruh üflenmeyen cenin insan sayılmaz sonucu çıkaran nice alimler, bu

⁶⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta*, II, 623.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans*, İstanbul, TKBB, ths., s. 60 vd.

⁶⁷ <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00154.htm> (21.11.2020).

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Müessesetü’r-Risâle, 2001, VI, 125.

safhada kürtaja cevaz vermiş ya da en ağır ifadeyle mekruh saymıştır⁶⁹.

Hadislerin akla hakim kılınmaması, bilakis aklın temel ilkeleri muvacehesinde anlaşılması gerektiğini savunan ve nispeten İslam dünyasında azınlıkta kalan alimler ise şu gerekçelerden hareket etmektedirler:

- Akıl Allah'ın en büyük nimetidir. Aklı olmayanın dini de yoktur. Akıl her şeyin değerlendirme ve anlama aracıdır. Din akıl üstü olgulardan bahsetse bile bütünüyle akıl dışı değildir. İslâmiyet dünya ile alakalı emir ve yasaklarında çok büyük oranda rasyoneldir.
- Hadisler, Hz. Peygamber'le, sünnetle ya da vahiyyle özdeşleştirilemez. Hadisler, ravilerin rivayetleridir ve hem sübutları hem delaletleri zannîdir; yani tartışmaya açıktır. Hadisler Hz. Peygamber döneminde korunmuş metinler değildir. Onların kabulü zorunlu değildir. İslam tarihi boyunca hadis uydurma faaliyetleri olmuş ve alimler de maalesef bunları tam tespit edememiştir. Hatta uydurmaları ve zayıf rivayetleri eserlerine doldurmuşlardır.
- Hadisler mânen rivayet olup lafızları Hz. Peygamber'e ait değildir. Yani hadislerin lafızları ravilerce oluşturulmuştur. Raviler de bu hadisleri oluştururken pek çok hata ve tasarrufta bulunmuşlardır. O halde Müslümanlar kıyamete kadar tarih içinde birileri tarafından oluşturulmuş bu lafızlara sorgusuz sualsiz bağlılığa mahkum edilemezler.
- Hadisler hakkında sıhhat hükmü vermek içtihadîdir; yani kişiden kişiye değişir. Bir alimin sahih dediği hadise başka bir alim zayıf hatta uydurma diyebilir. Hiç kimse başkasının sıhhat hükmünü kabul etmek zorunda değildir. Hadis alimleri sıhhat hükmü vermekte aşırı mütesahil davranmıştır.

⁶⁹ Ali İhsan Pala, "Kürtajın Fikhi Boyutu", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı V (Afyonkarahisar 2012)*, s. 687.

Sihhat hükmü vermedikleri zayıf ve uydurma haberleri de hadis kitaplarında nakletmişlerdir. Bunların zayıf ve uydurma olduğuna dair hiçbir açıklama da yapmamışlardır.

- Birileri tarafından sahih diye nitelenseler bile haber-i vâhidler itikat alanında delil olamaz. Çünkü itikat alanı zanniyyâtı kaldırmaz. Zannî yani şüpheli bilgiye iman olmaz. Hele şüphe barındıran bir şeye iman etmeye insanlık hiç zorlanamaz.
- Fıkıh da insanların hayatına müdahil olan ve aslında bünyesinde değişkenlik barındıran bir alandır. Hayat dünyanın her yerinde tekdüze değildir. Bu sebeple hukuk da aslında tekdüze olmaz. Belki ancak hukukun ana ilkeleri dünyanın her yerinde aynıdır. Ayrıca Kur'ân'da hukûkî emirler oldukça sınırlıdır ve o dönemin ihtiyaçlarına cevap vermek adına sorun doğdukça nâzil olmuştur. Yani Kur'ân, başından sonuna kıyamete kadar geçerli olsun diye inzâl buyurulmuş hukûkî normlarla dolu değildir. Sistematik bir hukuk teorisi de içermemektedir. Yani Kur'ân aslında bir hukuk kitabı değildir. Apaçık belli ki hukûkî normlar zorunluluk sebebiyle nüzul ortamının sosyal dokusuyla uyumlu olarak vahyedilmiştir. Yukarıda söylenenlerden anlaşılacağı üzere hadisler de kanun olarak vazedilmiş ve korunmuş metinler değildir. Bilakis onlar tarih içinde ravilerce kişisel bilgileri ölçüsünde lafza dökülmüş metinlerdir. Hukuk alanında hadislerin kullanımında İslam alimleri arasında bir birlik yoktur. Hatta hicrî ilk iki asırda hadislerle yönelik kuşkulu bakış İslam ilim dünyasında daha hakimdir. Hicrî üçüncü asır ve sonrasında Ehl-i hadisin hakimiyetiyle hadisleri sorgulayan bakış bastırılmış ve maalesef İslam ilahiyatı sorgusuz sualsiz rivayetlere teslim olmuştur.
- İslam alimleri hukuk alanında haber-i vâhidlerin kabulünü sahih olmalarına bağlasa da maalesef bu şarta da uyulmamıştır. Sahih olsun olmasın bütün ulema muhataplarını

daha ikna edici olması sebebiyle rivayetlerden yararlanmış; bu sebeple zayıf ve hatta uydurma hadisleri fıkıh kitaplarına doldurmuşlardır. Bunların zayıf ve uydurma olduklarına da hiç değinmemişlerdir.

Bütün bu gerekçelerden hareketle hadislerin insanlığa bahşedilmiş en büyük nimet olan akla hakim kılınması mümkün değildir. Hele insanlığın ortak aklına ve yüzyıllar boyunca icra edilen bilimsel faaliyetlerle geliştirilen müspet ilme üstün kılınması asla doğru değildir. Netice itibarıyla hadisler akıl çerçevesinde değerlendirilmeli ve anlaşılmalı, zorlama tevellere girilmemeli, aklın temel ilkelere aykırı duran rivayetlerin kabulüne hiç kimse zorlanmamalıdır.

Akıl karşısında hadislere mutlak üstünlük verenlerin gerekçeleri hakkında şunlar söylenebilir: Hadisler varken akılla hüküm vermeye karşı çıkanların temel argümanı Resûlullah varken akla dayanmanın mümkün olamayacağıdır. Rivayete göre bir konuda hadis nakledilince Ebû Hanîfe muhatabına “Sen bununla hüküm veriyor musun?” diye sormuş; karşısındaki kişi de ona bağırmış, kızmış, herkesin bu hadise uyması gerektiğini söylemiş, Allah’ın Hz. Muhammed’i seçtiğinden bahsetmiş, onun hidayet kaynağı olduğunu ifade etmiş ve insanların başka çıkar yolu olmadığını savunmuş⁷⁰. Halbuki anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe’nin muhatabı haberle peygamberi birbirine karıştırmaktadır. Haberler ravilerin peygambere isnadıdır; peygamberin kendisi değildir. Haberi reddetmek mümkün olduğu gibi haberi yorumlamak da mümkündür.

Akıl karşısında hadislerin üstünlüğüne vurgu yapanların bir diğer delili ise hadislerin vahiy olduğu iddiasıdır. Onlara göre vahiy akıldan üstündür ve din de akılla değil nakille sabit olur. Allah’ın vahyi karşısında mahlukun aklının hiçbir yeri olamaz. Bu iddiayı dillendirenlerin yanıldığı nokta hadislerin vahiy olmadığıdır. Çünkü hadisler ravilerce lafza dökülmüş ve rivayetleri ravilerin insafına bırakılmış metinlerdir. Eğer bunlar vahiy olsaydı Hz.

⁷⁰ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkib*, I-II, (thk. Ebû Abdîrrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garazî), Suud, Dâr İbni'l-Cevzî, 1421, I, 287.

Peygamber'in bunları da koruması ve naklini disipline etmesi gerekirdi. Allah'ın vahyi kim oldukları çoğu zaman meçhul olan ravilerin insafına bırakılabilir mi? Eğer öyleyse Hz. Peygamber'in risâlet görevini yerine getirmediği, Allah'ın vahyini korumadığı ve önemsemediği sonucu ortaya çıkmaz mı? Hasılı hadisleri vahiy saymak hiç de mâkul değildir ve bunun ispatı da yoktur.

Aklın dini konularda yetersizliğini savunanların bir diğer gerekçesi de aklın gayb âlemi hakkında hüküm veremeyeceğidir. Onlara göre akıl ancak müşahede âlemi hakkında yargıda bulunabilir ve dolayısıyla gayb âlemi hakkındaki haberler akla arzedilemez. Burada da bir yanlıgı söz konusudur. Çünkü gayb âlemi hakkında haberlere de itibar edilemez. Gayb âlemi itikat ile alakalıdır ve haber-i vâhidlere dayalı bir itikat olamaz. Çünkü haberlere ve ravilerine iman edilmez. Zan ifade eden haberler üzerine itikat kurulamaz. Kurulursa buna iman zorunlu olmaz. Yani gayb âlemi konusunda akla da haberlere de mutlak güven olmaz.

Hadislerin akla arzına karşı çıkanların bir diğer delili de hadislerin öncelikle te'vil edilerek anlaşılabilir kılınması gerektiğidir. Onlara göre hadisler akılla çelişirse önce hadisleri anlaşılır bir manaya hamletmek icap eder. Bu bakış açısı her ne kadar akla aykırı rivayetleri kurtarma işlevi görse de şöyle üç soruna yol açmaktadır.

- Bunlardan ilkinde göre sürekli te'vil edilmek zorunda kalınan rivayetler yüzünden aslında hakikat olmayan ve tevillerden oluşan bir dinî kültür oluşmaktadır. Yani aslen sağlam esaslara dayanan bütüncül bir sistem olması gereken dinî bilgi parça parça te'villerden müteşekkil yamalı bir bohça haline gelmektedir. Hadisi öyle ya da böyle kurtaran her te'vil dinin bir parçası kılınmaktadır. Böylece din sağlam olsun zayıf olsun te'vil yamalarından oluşan bir bütüne dönmektedir.
- İkinci problem ise bu te'villerin çoğu zaman zorlama olmasıdır. Amaç hadisleri kurtarmak olunca te'vilde sınır

tanınmayabilmekte; işe yarar her türlü mâkul gayrimakul yorumu yer verilmektedir. Mesela “Hastalıklar bulaşmaz”⁷¹ hadisine inanan alimlerimiz hastalıkların bulaşmadığı sonucunu çıkarmış; peygamber böyle söylediği için müslümanların bulaşıcılığa inanmaması gerektiğini, hastalıkların kader olduğunu, “Cüzzamlıdan kaçın” dediği halde cüzzamlı birisiyle birlikte yemek yemesini de bunun haram olmadığını göstermek için olduğunu söylemişlerdir⁷². Hatta bir alimimiz bulaşıcılık vardır demeyi “cahillerin evhamı” saymıştır. Hastalık bulaşmaz, her hastayı ilk kişiyi hasta eden Allah Teâlâ hasta etmektedir demiştir⁷³. Yine “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı” rivayetini⁷⁴ -ki aslında bu rivayetin bazı versiyonlarında doğrudan insanın yüzünün Allah’ın yüzüyle aynı olduğu ifade edilmektedir⁷⁵- Allah mahlûka benzemez, benzetiemez diyerek reddetmek yerine Allah’ın da bir sureti olabilir -ki aslında böylece Allah’ı insana benzetmiş olmaktadır- diye anlayan alimlerimiz olmuştur⁷⁶.

- Üçüncü sorun ise sürekli yorum ile kurtarılmaya çalışılan rivayetler yüzünden derdini anlatmaktan âciz bir peygamber imajı ortaya çıkarmaktadır. Yani Hz. Peygamber söylemek istediğini tam ifade edemeyen; anlaşılması için mutlaka birilerinin şerhine muhtaç bulunan bir kişiliğe büründürülmektedir. Elbette bu da Resûlullah’a haksızlıktır. Çünkü Hz. Peygamber 23 yıllık risalet hayatı boyunca yüzbinlerce insanı ikna edip etrafına toplamayı başarmış bir liderdir. Böyle bir liderin vefatından yüzyıllar sonra

⁷¹ Buhârî, *Sabîh*, III, 62.

⁷² İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-Bâri şerhu Sabîhi’l-Buhârî*, I-XIII, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâki ve dğr.), X, 162.

⁷³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, X, 241-242.

⁷⁴ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, IX, 444.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 275.

⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, s. 322.

birileri tarafından te'vil edilmezse anlaşılamayacak tarzda konuşması mümkün değildir. O elbette ki söyleyeceğini açık seçik ifade etmiş olmalıdır.

5. Değerlendirme

Allah insanı akıllı yaratmış ve akıllı olmasına dayanarak onu muhatap alıp sorumlu tutmuştur. İslamiyet evrensel bir dindir. Kıyamete kadar bütün insanlığın dinidir. Allah artık peygamber, kitap ve din göndermeyecektir. Dolayısıyla İslâmiyet'in bütün insanlığı ikna edebilir olması gerekir. Allah insanlığın ortak aklının reddedeceği şeylerle onlara hitap edemez. İnsanlığın ortak aklının kabul etmeyeceği bir şey İslam'ın evrensel hükmü olamaz. Çünkü Allah insanlığa güçlerinin yetmeyeceği şeyleri emretmez. Emrederse bu zulüm olur. Allah da zulümden münezzehtir.

Hadisler, ravi rivayetidir ve Hz. Peygamber'i temsil etmezler. Hz. Peygamber'e atfedilmiş haberlerdir. Ortaya çıkışları, rivayetleri, yazılmaları ve kitaplarda toplanmaları meşakkatli olduğu kadar aynı zamanda şaibeli süreçler sonucunda gerçekleşmiştir. Hadisler mutlak hakikati temsil etmezler. Neredeyse tamamı haberi vâhid olup kesin bilgi vermezler. Zandan öte anlam taşımazlar. Resulullah'a aidiyeti konusunda nispeten baskın zan oluşturabilen sahih hadisler yanında aidiyeti oldukça şüpheli olan zayıf hatta uydurma haberler de vardır. Dolayısıyla hadis denilince akla Resûlullah değil, raviler ve rivayet tarihi gelmelidir.

Akıl da mutlak doğruyu temsil etmez. Aklın da pek çok zaafı vardır ve o da pek çok şeyden etkilenir. Akıl da gerçek olmayan bir şeye inandırılabilir, şartlandırılabilir ve yanıltılabilir. Fakat yine de insanlığın ortak aklından, tecrübesinden ve bilimin mutlak doğrularından bahsedilebilir. Bunları küçümsemek, insanlığın gelişimini görmezden gelmek, bunca emeği yok saymak ve insanlığın terakkisine karşı çıkmak olur. Hele bunu din adına yapmak dinin terakkiye mani olduğu ve dindarların gerici olduğu ithamlarını gündeme getirir. Hasılı rivayet ile akıl karşılaştırıldığında her

ikisinin de gücü iyi tahlil edilmek durumundadır. Fakat insanlığın ortak aklından uzaklaştıkça dinin marjinalleştirildiğini ve evrenselliğinden vazgeçildiğini de kabul etmek gerekir.

Hadislerin akla aykırılık iddiasıyla reddedilmesi yöntemini, sübjektifle itham edip değersizleştirmek doğru değildir. Çünkü hadislerin ehl-i hadis ulemasınca isnad tenkidine tabi tutulması da sübjektiftir. Raviler hakkında yapılan değerlendirmelerin objektifliğinden elbette bahsedilemez. Buna rağmen insanlığın ortak aklına aykırı bir haberi tenkit etmek, tarihin çok da bilinmeyen bir zaman diliminde meçhul bir mekanda yaşamış belki ismi bile tam malum olmayan bir şahıs hakkında yapılan cerh tadil değerlendirmeleriyle hüküm vermeye nazaran daha objektiftir denilebilir.

Başta hadisler olmak üzere Müslüman kültürü konusunda tenkitçi bir zihniyet geliştirilmediği, bilakis tenkidi savunanlar yadırgandığı, yargılandığı, dışlandığı ve ademe mahkum edildiği için İslam dünyasında tarih boyunca pek çok hurafe ümmet arasında yayılmıştır. İnsanlığın ortak aklına, mantığa ve fıtrata ters nice haberler hadis kaynaklarında hiç uyarı olmaksızın rivayet edilmiş; bunları sorgusuz süalsiz makbul zanneden niceleri bunları halka yaymış ve neticede Müslümanlar arasında nice hurafeler zuhur etmiştir. Böylece İslamiyet'in evrenselliğine, tüm insanlıkça kabul edilebilirliğine ve kıyamete kadar herkese hitap edebilirliğine en büyük darbe vurulmuştur.

Hadislerin anlaşılmasında da akıl devrede olmalıdır. Hadisler kıyamete kadar geçerli dinî kanun değildir. Hadislerin lafızları peygambere ait değildir. Hadisler mânen rivayettir. Bunlar ravilerin tarih içinde peygambere yaptıkları isnatlardır. Dolayısıyla lafızlar ravilere aittir. O halde ravilerin sözleri kıyamete kadar bütün Müslümanları mutlak bağlayıcı sayılamaz. Çünkü İslâmiyet evrenseldir ve kıyamete kadar insanlığı, tarihin karanlık sayfalarında birilerinin lafza döktüğü rivayetlere sorgusuz sualsiz iman etmesini beklemek abestir. Hasılı rivayetlerin akıl karşısında gücü abartılmamalıdır. İnsanlık, ortak akli ve bilimsel tecrübeleri bırakıp Hz.

Peygamber'e ait olup olmadığı kuşkulu metinlere uymaz; uymak zorunda da değildir.

Sonuç olarak İslam tarihinde ehl-i hadisin etkisiyle rivayetçi ve zahirci bir yaklaşım hakim olmuştur. İslam alimlerinin büyük bölümü bu rivayetçi ve zahirci eğilime teslim olmuştur. Bu hakim zihniyete itiraz edenler, insanlığın ortak aklının rivayetlerden daha güçlü olduğunu savunanlar, rivayetleri aklın ilkeleri doğrultusunda yorumlayıp zâhirilikten uzaklaşanlar, insanlığın rivayetler dışında da bilgi kaynakları olduğunu düşünenler dışlanmış, yaftalanmış ve hatta cezalandırılmıştır. İslam tarihi bir anlamda “hadis inkarcılığı ithamı” tarihi olmuştur. Halbuki her bilgi kaynağı yerli yerince değeri kadar kullanılmalı, insanlığın ortak aklı ve tecrübesi esas kabul edilmeli, İslâmiyet'in evrenselliği ve bütün insanlığa hitap edeceği gerçeği akıldan çıkarılmamalı, Hz. Peygamber'in aklın sarıh ilkelerine ve bilimin mutlak hakikatlerine aykırı sözler söylemeyeceği düşünölmeli ve rivayetlere sorgusuz sualsiz teslim olunmamalıdır.

Kaynakça

- Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali İhsan Pala, “Kürtajın Fikhî Boyutu”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı V (Afyonkarahisar 2012)*.
- Babanzâde Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, Ankara, Başkanlık Basımevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sabîh*, I-IX, (thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır), Dâr Tavgi'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebûbekir b. Ahmed er-Râzî, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I-IV, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I-IV, (thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türki), Mısır, Dâr Hicr, 1999.

- Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhız el-Kinânî, *el-Hayavân*, I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Ebû Yûsuf Yakup b. İbrahim el-Ensârî, *el-Âsâr*, (thk. Ebû'l-Vefâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'ş-İlmiyye, ths.
- Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kabûlül'abbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*, I-II, Beyrut, 2000.
- Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, İstanbul: Rağbet, 2008.
- Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mabsûl*, (thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Müessesetu'r-Risâle, 1997.
- Hasan Uçar, "Kur'ân-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belagat Açısından Değerlendirilmesi", *Marife*, Bahar 2014, s. 93-108.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I-II, (thk. Ebû Abdîrrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garazî), Suud, Dâr İbni'l-Cevzî, 1421.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (thk. İbrahim Hamdi el-Medenî ve dğr.), Medîne, el-Mektebetü'l-İlmiyye, ths.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *A'lâmü'l-badîs*, I-IV, (thk. Muhammed b. Sa'd Âl Suud), Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
<http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/gelismeler/0107.htm>
 (03.11.2020).
<http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0391.htm>
 (03.11.2020).
<http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00154.htm> (21.11.2020).
- Humeydî, Abdullah b. Zübeyr, *Müsned*, I-II, (thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî), Dîmeşk, Dâru's-Sakâ, 1996.
- Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Abdilber Yûsuf b. Abdillâh en-Nemirî, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*, I-II, Suud: Dâr İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri şerhu Sahibi'l-Bubârî*, I-XIII, (thk. Muhammed Fuad Abdalbâki ve dğr.).
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, I-XII, Beyrut, Dâru'l-Fikr, ths.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîfi's-sabih ve'd-daîf*, (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Halep, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-badîs*, el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.

- İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâki), Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ths.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Mevdüât*, I-III, (thk. Abdurrahmân Muhammed Osman), Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- İshak Emin Aktepe, "Salim Hadisinin Süt Akrabalığı Bağlamında Tahlil ve Tenkidi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 14, s. 251-266.
- İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan, 2010.
- İshak Emin Aktepe, *Hadis İlmine Giriş*, İstanbul, Rağbet, 2019.
- İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans*, İstanbul, TKBB, ths.
- İsmail Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", *İslâmî Araştırmalar*, 1997, cilt: X, sayı: 1-2-3, s. 42-58.
- Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi", *Dini Araştırmalar*, 2001, c. 4, s. 11, ss. 67-94.
- Kur'ân-ı Kerîm
- Mâlik b. Enes el-Medenî, *Muvatta*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâki), Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *el-Menbec li müridi'l-hacci ve'l-umre*, Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1405.
- Mücteba Uğur, "Hadislerin Değerlendirilmesi", <https://dergi.diyamet.gov.tr/makaledetay.php?ID=27623> (03.11.2020).
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahibi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, I-VIII, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Yavuz Köktaş, "Yüce Kur'an'ın Tefsiri Adlı Eserde Geçen Bazı Hadis Tenkidlerinin Değerlendirilmesi", <https://dergi.diyamet.gov.tr/makaledetay.php?ID=11850> (03.11.2020).
- Yusuf el-Karadavî, *Keyfe neteâmel maa's-sünne en-nebeviyye*, Kahire, Dâru'ş-Şurûk, 2004.
- Zerkeşi, Bedrüddin, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bün-yamin Erul, Ankara: Kitabiyat, 2002.

SERAHSÎ'NİN HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE AKIL

Doç. Dr. Ayhan AK¹

Akıl konusu İslam düşüncesinde sudûr nazariyesinden başlamak üzere birçok boyutu bulunan, hakkında ciltlerce kitap yazılmış ve farklı bakış açılarıyla daha nice eserler yazılabilecek bir konudur. Ancak biz bu çalışmamızda akıl bağlamında belli bir noktaya odaklanarak Serahsî'nin (ö. 483/1090) hukuk düşüncesinde aklın yerini tespit etmeyi hedeflemekteyiz. Bu doğrultuda müellifin *el-Usûl* ve *el-Mebsût* isimli eserleri temel kaynaklarımızdır.

Serahsî'nin yaklaşımları bu kaynaklar ekseninde aklın mahiyeti, kaynak olması, işlevi, tasarruflarda şart olması ve korunması bağlamında ortaya konacaktır.

1. Akıl Nedir?

İnsanı hayvandan ayıran temel özellik olan² akıl, meşîetin (dileme, isteme) akıl edemeyen varlıklara izafe edilememesi³

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ayhan.ak@omu.edu.tr

² Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârul-Ma'rife, 1993), 26: 69.

³ "أَنَّ الْمَشِيئَةَ لَا تُذَكَّرُ مُضَافَةً إِلَى غَيْرِ الْعَقْلَاءِ" Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 202.

itibariyle insan iradesini anlamlı hale getiren asli unsurdur. Akıl hakikati gösteren, doğruluğa yönlendirip kişiyi yalan ve yanlıştan uzaklaştıran⁴ nurdur.⁵

Akıl, zararlıdan kaçarak faydalıyı seçmektir. Serahsî'nin bu yöndeki tahlili, onun ergen olmayan çocuğun irtidadına (dinden dönmesine) ilişkin değerlendirmesinde görülmektedir. Nitekim müellifin belirttiği üzere ergen olmayan akıllı çocuğun irtidadı yararına değil zararına sonuçlar doğurması sebebiyle geçerli değildir. Akıl zararlıyı değil faydalıyı seçmektir, inkârı seçmek ise zararlıdır. Bundan dolayı, bâliğ olmadığı (ergenliğe ulaşmadığı) için bu durumda çocuğun aklının varlığına değil yokluğuna hükmedilir.⁶

Nâkıs (eksik) akıl ve kâmil (tam) akıl olmak üzere iki tür akıl vardır. Henüz ergenliğe ulaşmamış mümeyyiz küçüğün ve ma'tuhun akli nakıs akıl,⁷ ehliyet engeli taşımayan ergen şahsın akli ise kâmil akıldır. Ergenlikten sonra ateh (git gel akıl⁸) gibi durumlar akıl noksanlığı, cünûn ise akıl yoksunluğu olarak ifade edilir. Eğer kişi ergenliğe ulaşmış ve zâhiren bir ehliyet engeli görülüyorsa, o şahsın kâmil akıl sahibi olduğu kabul edilir.⁹

2. Akıllı Kimdir?

Serahsî'nin gerek *el-Usûl* ve gerekse *el-Mebsût*'ta yaptığı tahlillerde bir akıllı kişi profili ortaya koyduğu görülmektedir. Bu belli sözleri söyleyen, belli davranışları sergileyen ancak bir kısım söz ve davranışlardan da uzak duran bir kişidir ve bütün akıllı kişileri temsil eder.

⁴ “أَنَّ دِينَهُ وَعَقْلَهُ يَحْمِلُهُ عَلَى الصِّدْقِ وَيَمْنَعُهُ عَنِ الْكُذِّبِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 140. Ayrıca bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2: 238.

⁵ “العقل نور في الصدر به يبصر” Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüelimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ty), 1: 346; Abdulwahid Hamid, *Islam the natural way* (London: Mels, 1989), 28.

⁶ “وَعَقْلُهُ فِيمَا يَنْفَعُهُ لَا فِيمَا يَضُرُّهُ” Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 122.

⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 156.

⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 127.

⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 348.

Serahsî'nin tasvir ettiği akıllı kişi, insanlara gösteriş için yaptığının sonucu ile aynı işi Allah rızası için yaptığında kendisine vaat edileni karşılaştırdığında, o işi gösteriş için değil Allah rızası için yapmayı tercih eden kişidir.¹⁰ Akıllı kişi, teslim gücü yetiremeyeceği şeyi teslim etme sorumluluğu altına girmez.¹¹

Akıllı kişinin sözü imkânlar ölçüsünde sıhhate ve konuşan kişi için faydalı olana yorumlanır.¹² Çünkü akıl, kişiyi boş ve anlamsız sözlerle değil doğru ve faydalı konuşmaya sevk eder.¹³ Eğer böyle bir yorumlama yapılamıyorsa söze itibar edilmez, bu söz üzerine hüküm kurulmaz.¹⁴ Ancak sıhhat ve menfaate yorumlamak mümkün değilse aksine yorumlama mümkün olabilir.¹⁵

Akıllı kişinin sözü, imkânlar ölçüsünde aynı mananın tekrarına değil yeni manalara yorumlanır.¹⁶ “Dilersen öyle, dilersen böyle yap” denildiğinde akıllı kimselere göre bu sözün gereği muhayyerliktir.¹⁷

Aklı olan herkes bilir ki yüz kilo, on kilodan çoktur. Bundan dolayı ortak mallara yönelik bir hizmet akdi yapılmışsa, her bir ortağın ücret ödeme yükümlülüğü ortaklıktaki payı oranındadır.¹⁸

Selem akdi paranın peşin malın veresiye teslimi şeklinde gerçekleştirilen satış sözleşmesidir. Selemın ayırıcı özelliklerinden biri, malın teslim zamanının sözleşme sırasında belirlenmesidir. Serahsî'ye göre akıllı kişi selemde “denizdeki dalga süresi” gibi akıllı insanların belirlemeyeceği bir süre tayin etmez. Nitekim böyle bir

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 65.

¹¹ “وَالظَّاهِرُ مِنْ حَالِ الْعَاقِلِ أَنَّهُ لَا يَقْدِمُ عَلَى التَّزَامِ تَسْلِيمِ مَا لَا يَقْدِرُ عَلَى تَسْلِيمِهِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 125.

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 142.

¹³ “أَنَّ مُطْلَقَ كَلَامِ الْعَاقِلِ مَحْمُولٌ عَلَى الصِّحَّةِ مَا أَمَكْنَ؛ لِأَنَّ عَقْلَهُ وَدِينَهُ يَدْعُو بِهِ إِلَى التَّكَلُّمِ بِمَا هُوَ صَاحِبٌ” Serahsî, *el-Mebsût*, 17: 197.

¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 69.

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 18: 17.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 18: 10.

¹⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 16.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 6.

durumda dalga hareketlerine bağlı olarak selem konusu malın teslim mükellefiyeti oluşmaz.¹⁹

Heveslerine uyduğu için sözleri akıl sahibi kişinin sözleri gibi olmayan²⁰ sefihlin fiilleri de akıllı kişinin fiilleri gibi değildir.²¹

Akıllı kişi, içerisinde bulunduğu durumun farkında olan kişidir. Bunu Serahsî'nin iffete iftira suçu işleyen kişiye yönelik değerlendirilmesinde görmekteyiz. Nitekim Serahsî, iftiracının şahitliğinin kabul edilmemesinin cezayı artırma anlamına geldiğini, akıllı kişinin böyle bir durumda çok daha fazla acı hissedeceğini ifade etmekte, şahitliğinin kabul edilmemesi şeklindeki yaptırımın akıllı kişinin acısını artıracığını belirtmek suretiyle²² onu diğer insanlardan ayırmaktadır.

İslam hukuk literatüründe aklı olmayan, aklını kaybetmiş kişi için “mecnûn” kavramı kullanılır.²³ Cünûn (delilik) aklın izâlesidir, afetidir.²⁴ Bu sebeple kim “Hz. Peygamber'e cünûn isabet etti” derse dinden çıkmış olur.²⁵ Kişi aklı başında iken bir tasarrufta bulunur da sonrasında mecnûn olursa, önceki tasarrufları geçerliliğini korur, bâtil olmaz.²⁶

Akil hastası ehliyet bakımından gayr-i mümeyyiz çocuk gibidir.²⁷ Hatta çocuk ehliyet bakımından mecnûndan daha iyi durumdadır. Çünkü çocuğun aklı bazen nakis bazen yok hükmünde iken mecnunun aklı bütünüyle yok hükmündedir.²⁸

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 128.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 166.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 18: 146.

²² “وَهَذَا الْأَلَمُ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ يَزِيدُ عَلَى أَلَمِ الْجُلْدِ فَيَصْلِحُ مَتَمًّا لِلْحَدِّ” Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 275.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 156.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 108. Ayrıca bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Cünûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8: 125.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 101.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 185.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 19: 42.

²⁸ “لَأَنَّ الصَّبِيَّ أَحْسَنُ حَالًا مِنَ الْمَجْنُونِ فَإِنَّهُ نَاقِصُ الْعَقْلِ فِي بَعْضِ أَحْوَالِهِ عَدِيمُ الْعَقْلِ فِي بَعْضِ أَحْوَالِهِ، وَالْمَجْنُونُ عَدِيمُ الْعَقْلِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 88.

Malik dışındaki âlimlere göre ramazan ayı boyunca mecnûn olan kişinin sonradan iyileştiğinde kaza mükellefiyeti yoktur. Malik'e göre ise cünûn ıskat (sorumluluğun düşmesi) için değil tehir (ertelenmesi) için özürdür. Yani bu durumda oruç mükellefiyeti düşmez, tehir edilmiş olur. Hanefiler bu hususta sorumluluğun çocuk, mecnûn ve uyuyan kişiden kaldırıldığını bildiren hadislerle²⁹ amel etmişlerdir.³⁰ Hasan-ı Basrî'ye göre ramazan ayı boyunca baygın olan kişiye o günler için kaza gerekmez. Çünkü bu süreçte baygınlık suretiyle kişinin aklı izale olmuştur. Kazâ mükellefiyeti, eda mükellefiyetini gerektirir ki bunun için akıl bulunmalıdır. Hâlbuki ramazan boyunca baygın olan kişinin aklı izale olmuş durumdadır. Buna karşılık Hanefilere göre bayılmak bir hastalık olup, ancak orucun tehiri için özür teşkil eder.³¹

3. Hukukun Kaynağı Olarak Akıl

Akıl, Kitâb ve sünnete tâbî bir delildir.³² Serahsî, hakikatine vakıf olunamayan hususlarda re'y-i gâliple, başka bir deyişle doğruluk ihtimali daha yüksek olan zanni bilgiyle karar verileceğini; bunun ibadetler alanında taharrî, muamelat alanında tevahhî olarak isimlendirildiğini belirtmekte, konuyla ilgili farklı görüşleri değerlendirerek bazı âlimlerin, reyin zan olması sebebiyle, hükümdeki şekin ortadan kalkmayacağı, şek ile amelin caiz olmadığı, bundan dolayı teharrîye dayalı olarak amel edilemeyeceği kanaatinde olduklarını ifade etmektedir. Bu yaklaşıma cevap veren Serahsî taharrînin zan³³ ve şekten farklı olduğunu, şekte doğruluk ve yanlışlık olasılığının eşit, zanda ise delil bulunmaksızın tercih

²⁹ “رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثٍ عَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يُحْتَلِمَ، وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُبْقِ، وَعَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ” Ebû Dâvûd, Hudûd, 17.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 87.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 87.

³² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 124. Ayrıca bkz. Asım Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011): 5.

³³ Salih Muhammed Ali, *el-Cehl ve eserubü fi'l-ibâdât ve'l-hudûd* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 61.

edilebilirliğin söz konusu olduğunu, teharrîde rey-i galiple hüküm verildiğini, bunun da hakikat için değilse de konuya ilişkin belli düzeyde bilgi için delil teşkil ettiğini söylemekte; teharrî ve tavahhînin Kitâb ve sünnetin yanı sıra akıl deliline dayandığını, teharrîde görüldüğü gibi içtihadî şer'î hükümlerle amelin caiz olduğunu, belirtmektedir.³⁴

Aklın şer'î meselelerde delil oluşunu “şahit” kelimesiyle ifade eden Serahsî, emri “emredilenin talep edilmesi” şeklinde tanımladıktan sonra bu konuda Kitâb ve Sünnet’in yanı sıra aklın da şahit olduğunu belirtmekte, akli delil olarak sunmaktadır.³⁵ Benzer ifade biçimi vacipler bağlamında da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Serahsî'ye göre akıl şahittir ki vacibe götüren şey de vaciptir. Kişinin ailesinin nafakasını temin etmesi vacip olduğu gibi bunun için çalışıp kazanması da vaciptir.³⁶ Burada müellifin, çalışma vecibesini şahit olarak nitelediği akıl deliline dayandırdığı müşahede edilmektedir.

Bu hususta müellifin, ikrârın ispat vasıtası olmasıyla ilgili değerlendirmeleri ele alınabilir. Nitekim Serahsî ikrârın doğruluk ve yanlışlık ihtimali bulunan bir haber olduğunu, bu haliyle delil olarak kabul edilemeyeceğini ancak akıl deliliyle doğruluğunun yanlışlığına tercih edilmesi suretiyle ispat vasıtası olarak kabul edildiğini ifade etmekte,³⁷ ikrarı akıl deliline dayandırmaktadır.

Akl, delil olarak İslam hukuk sistematiğinde işlevseldir. Ancak bu bağımsız bir işlevsellik değildir. Başka bir ifadeyle akıl müsbet (hüküm koyucu) değil muzhirdir (hükmü beyan edici); naslardan bağımsız olarak hüküm inşa etmez, nasların derunundaki manaları izhar eder, ortaya çıkarır.³⁸ Bundan dolayı Serahsî,

³⁴ Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 10: 185-186.

³⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 18.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 251.

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 17: 184.

³⁸ Abdülkerim Zeydan, *Nazarât fi Ş-Şeriat'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 286.

aklın tek başına mücbib olmadığını yani hükmün kaynağı olamayacağını,³⁹ mücerret (salt) aklın yeni bir hüküm getiremeyeceğini ve var olan bir hükmü ortadan kaldırmayacağını, hükmün kaynağı olan Yüce Allah'ın dilediğini yapacağını, istediği hükmü vereceğini ifade etmektedir.⁴⁰

Serahsî aklın dindeki konumunu ve deliller arasındaki yerini kandil metaforuyla açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre bir şahsa “Bu kandili al, yolu aydınlatırsa yürü” denildiğinde yürüme fiilini gerektiren ne yoldur ne de kandil, emrin bizatihi kendisidir. Bu tasvirde emir nasslar, eldeki kandil ise akıldır.⁴¹ Kandil, emir doğrultusunda işlevseldir. Bunun gibi İslam hukuk sisteminde de akıl nasslarda (ayetler ve hadislerde) açık veya örtülü biçimde bulunan manaları ortaya çıkarıp uygulamada işlevseldir, müstakil hüküm kaynağı değildir.

İslam hukukunun tabiatı gereği akli çıkarımlar nakli hükümlere tâbî olmak durumundadır. Bu durumu Serahsî'nin emir-nesih ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu tahlillerinde görmekteyiz. Nitekim bazı düşünürler akli istidlalle emredilenin iyi (hasen), nehyedilenin kötü olduğunu bu sebeple emredilen bir fiilin neshedilerek hükmünün değiştirilmesinin mümkün olmayacağını, aksi halde bir şeyin hem iyi hem de kötü olması gibi çelişkili bir durumun ortaya çıkacağını (bedâ) ifade etmektedirler. Bu yaklaşıma nakille⁴² cevap veren Serahsî, Yahudilere yönelik bazı haramların neshedildiğini, nassların bunu açıkça gösterdiğini ve böyle bir durumda bedâdan söz edilemeyeceğini belirtmekte,⁴³ akli delile nakli delille karşılık vermektedir. Faizle alışveriş arasında fark bulunmadığı

³⁹ Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 1: 60.

⁴⁰ “أَنَّ مُجَرَّدَ الْعَقْلِ لَا يُوجِبُ شَيْئًا وَلَا يَدْفَعُ شَيْئًا فَإِنَّهُ يَلْزَمُهُ اعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيمَا لَا مَجَالَ لِعَقْلِهِ فِيهِ لِيَعْرِفَ أَنَّ” Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 1: 169.

⁴¹ Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 1: 102.

⁴² Adnan Koşum, “Akil (Re'y) - Nakil (Eser/Hadis) Ayırışmasının Fikhî Boyutları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 12 (2008): 87.

⁴³ Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 2: 55.

yönündeki akli çıkarım da nakle⁴⁴ muhalefeti sebebiyle anlamsızdır.⁴⁵

Serahsî akıl delilinin icmâ deliliyle ilişkisine dair değerlendirmeler de yapmakta ve ümmetin akıl edilebilen mana üzerindeki icmâsının kesin bilgi oluşturduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Onun yargılama faaliyetine ilişkin bir değerlendirmesinde de icmâ-akıl irtibatı bağlamında veriler elde etmek mümkündür. Nitekim Serahsî hak üzere yapılan yargılama faaliyetinin özünün adaleti ortaya çıkarmak olduğunu, yerlerin ve göklerin adaleti tesis ve zulmü ortadan kaldırma esası üzere ayakta durduğunu, bunun her akıl sahibinin ulaştığı akli bir sonuç olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Müellifin, “yargılamanın esasının adaleti tesis etmek olduğu” yönündeki yargıyı her akıl sahibinin ulaştığı bir sonuç olarak nitelendirmesi, esasında bunu insanlığın icmâsı olarak ortaya koymasıdır. Bu durumda akılla icmâ arasında dolaylı bir irtibat ortaya çıkmaktadır.

Serahsî aklın kıyas deliliyle irtibatını “ta’lil (illetlendirme)” kavramı ile kurmakta ve bu doğrultuda değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre manası akılla izah edilebilir ise nassın ta’lili söz konusu olur, o nass için belirlenen illet ile kıyas yoluna gidilebilir.⁴⁸ Ancak abdestle ya da mestler üzerine mesh⁴⁹ ile hades halinin giderilmesi örneklerinde olduğu gibi manası akılla izah edilebilir olmayan hükümlerde ta’lilden bahsedilemez ve bu hükümler kıyas için asıl teşkil etmez.⁵⁰

4. Hukuk Düzlemindeki İşlevi Bakımından Akıl

Aklın hukuk düzlemindeki temel fonksiyonu Allah’ın hitabını anlamak suretiyle kişiyi mükellef hale getirmektir. Nitekim Yüce

⁴⁴ Bakara 2/275.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 108.

⁴⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1: 295.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 60.

⁴⁸ es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 155, 179.

⁴⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 247.

⁵⁰ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 170.

Allah yarattıktan sonra hitabına uygun hale gelmesi için insana akıl ikram etmiştir.⁵¹ Allah'ın hitabı çocuk ve akıl hastasına yönelik değildir. Bunlardan her biri akıl sahibi olduktan sonra Allah'ın hitabının muhatabı olurlar.⁵² Çünkü edâ ehliyeti Allah'ın hitabını anlama ve amel kudreti üzerine dayanır. Amel kudreti be-densel gelişme, hitabı anlama kudreti ise akılla ortaya çıkar.⁵³ Böylece kişi mükellef hale gelir, şer'î hükümlerden sorumlu olur.

İnsanı mükellef hale getiren akıl ve anlama özelliğini işlevsiz hale getirircesine, ayetlerin derununda normal insanların anlayamayacakları manaların var olduğunu söylemek kabul edilebilir görülmemiştir. Nitekim Rafıziler; ayetlerin, sadece Hz. Peygamber ve Ehl-i beytin akıl edip diğer Müslümanların akıl edemeyecekleri (anlayamayacakları) birçok bâtını manaya sahip olduğunu iddia etmekte iseler de Müslümanlar bu yaklaşımın bâtıl olduğu hususunda görüş birliği içerisinde olduklarıdır.⁵⁴ Çünkü ayetler ve hadisler anlaşılacak ve yaşanacak için vardır. Nassların rolü Müslümanın zihin dünyasında çözümsüz sorular ve gizemli alanlar oluşturmak değil, aksine sorunlara çözüm üretmektir.

Aklın ve anlama yetisinin sorumluluğun ön şartı olması, dinin bütün hükümlerinin akılla açıklanabilir olduğunu göstermez. Bu, kişinin genel olarak kendisine yüklenen sorumluluğu anlayabilecek durumda olmasıdır. İslam hukuku sırf akli beşerî bir hukuk sistemi değil, beşer iradesine yer vermekle birlikte kaynağı itibarıyla ilahi bir hukuk sistemidir. Manası akılla izah edilebilir hükümler bulunduğu gibi akılla izah edilemeyecek hükümler de vardır ki bu, İslam hukukunun ilahi iradeye dayalı bir sistem olmasının tabii sonucudur.

Serahsî manası akılla izah edilebilen hükümler bağlamında

⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 334. Ayrıca bkz. Ahmed Abdürrahim Dehlevî, *İk-dü'l-ciyd fi abkâmi'l-ictihâd ve't-taklid* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, t.y.), 13.

⁵² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty), 2: 58.

⁵³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 340.

⁵⁴ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 69.

farklı yaklaşımları ortaya koyarak değerlendirmeler yapmaktadır. Bu kapsamda tavafı olması gerekenin aksi yönde yapan kişinin durumunu değerlendiren Serahsî, Hanefî ve Şâfiîlerin yaklaşımlarını vermekte, Hanefilere göre tavafını ters yönde yapıp iade etmeden ülkesine giden kişiye dem gerektiğini, böylece tavafın tamam olacağını; Şâfiî'ye göre ise ters yönde yapılan tavafıyla sorumluluğun yerine getirilmiş olmayacağını belirtmektedir. Bu ihtilafta Hanefilerin yaklaşımlarını ortaya koyan Serahsî, tavafın manasının akılla izah edilebilir olduğunu ifade etmekte, “Kâbe'nin mekanını tazim” olarak nitelendirdiği bu mananın aksi yönde dönerek yapılan tavafıyla da ortaya çıkacağını söylemektedir.⁵⁵

Müellifin akılla izah edilebilen, manası anlaşılabilen hükümler bağlamında ele aldığı bir diğer mesele muharremâttır. Serahsî'nin belirttiği üzere anne, oğul, kız gibi yakınlarla nikâhlanmanın haramlığı nassla sabit, akılla tespit edilebilen bir durumdur.⁵⁶

Serahsî'nin akılla izah edilebilir mana olarak ifade ettiği bir diğer durum karı veya koca ile birlikte bulunan anne ve babanın miras durumlarıyla ilgilidir. Nitekim karı veya koca payını aldıktan sonra anne kalanın üçte birini alır ve geri kalan da babaya verilir. Böylece kalanın bir birimini anne iki birimini baba alır. Serahsî bunun akılla izah edilebilir (makul) mana oluşunu anne ve babayı kız ve erkek evlada benzeterek izah etmektedir. Buna göre üst soyda bulunan anne ve baba alt soyda bulunan kız ve oğul gibidir. Her birinin nesebi ölen kişiye vasitasız bağlanmaktadır. Bu durumda kızın payı oğulun payının yarısı olduğu gibi annenin payı da babanın payının yarısı olmalıdır.⁵⁷

Genel olarak hacb⁵⁸ kuralları akılla izah edilebilen hükümlerin dışında olmakla birlikte,⁵⁹ bu alanda da bazı istisnâî akli izahların

55 “لَأَنَّ الْمَعْنَى فِيهِ مَعْقُولٌ، وَهُوَ تَعْظِيمُ الْبَقْعَةِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 44.

56 Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 288.

57 Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 147.

58 Bir mirasçının, başka bir mirasçının payını azaltması ya da onu sakit etmesi.

59 Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 159.

var olduğu görülmektedir. Nitekim mirasta ana-baba bir kardeş ve baba bir kardeşler hacb ederlerken, ana bir kardeşler böyle bir etkiye sahip değillerdir. Serahsî bunun akılla izah edilebilir bir durum olduğunu, ana baba bir ya da baba bir kardeş varsa bunun babanın aile bireylerinin fazlalığına ve dolayısıyla nafaka ihtiyacına işaret ettiğini, infak için daha fazla mala gerek olduğunu; buna mukabil ana bir kardeşle böyle bir durumun söz konusu olmadığını, ana bir kardeşlerin nafakalarının babaya ait olmadığını ifade etmektedir.⁶⁰

Serahsî akılla izah edilebilen manalar bakımından suçta iştirak halini ve bu durumda ödenecek diyeti ele almakta, on kişinin iştirakiyle gerçekleştirilen öldürme suçunda diyetin ona bölünmesi suretiyle her iştirakçiye onda bir diyete hükmedilmesinin makul olmadığını belirtmektedir. Nitekim diyetin parçalanması öldürme suçunu bir kişi işlediğinde mümkün olmadığı gibi on kişi işlediğinde de mümkün olmaz.⁶¹

İlahî hukuk olması itibarıyla bazı hükümler akılla izah edilebilir değildir, aklen değil naslarla dayalı olarak şer'an sabit olur.⁶² Nitekim herhangi bir hükmün, manası akılla izah edilemeyen bir nasla ispat edilmesi caizdir.⁶³

Serahsî'nin manası akılla izah edilemeyen hükümler bağlamında verdiği birçok örnekten biri kurban ibadetinin rüknü olan kan akıtmadır. Müellifin belirttiğine göre kurban ibadetinde kan akıtma rüknü mana bakımından akılla izah edilebilir değildir, kan akıtma hükmü akılla değil nasla sabittir.⁶⁴ Bunun yanı sıra tutulamayan oruçlar için verilen fidye, asıl ibadet olan orucun yerine geçen (halef) bir ibadet olup manası akılla izah edilemeyen hükümlerdendir. Bu, oruç tutmaya güç yetiremeyenler için akıl yoluyla değil nasla

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 145.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 129.

⁶² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 284.

⁶³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 178.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 157.

sabit kılınmış bir hükümdür.⁶⁵ Aynı şekilde umre yasaklarının Safâ ile Merve arasında yapılan sa'ydan sonra ortadan kalkması, manası akılla izah edilebilir değil, nassla sabit bir hükümdür.⁶⁶

Kurban günleri geçtikten sonra kurban ibadeti eda edilemeyeceği gibi günü geçince cemrelere taş atma ibadeti de yapılmaz. Çünkü cemrelerin taşlanması suretiyle edâ edilen ibadet, manası akılla izah edilebilir türden değildir. Bunu Hz. Peygamber ne zaman ve nasıl yapmışsa öyle edâ etmek esastır.⁶⁷ Bunun gibi, hac ve umrenin sonunda yasakların sona ermesi için gereken tıraş olma fiilindeki ibadet (kurbet) manası da akılla izah edilebilir olmayıp, bunun ibadet vasfı Hz. Peygamber'in uygulamasından öğrenilmektedir.⁶⁸ Serahsî'ye göre akılla izah edilebilir olmayan bir diğer durum hükmün sabit olması için gerekli olan şahit sayısıdır. Ona göre ispat için yeterli görülen şahit sayısı akılla izah edilebilirlik alanı dışındadır.⁶⁹

Eda hükümlerinde görülen makul (akılla izâh edilebilen) – gayr-i makul (akılla izâh edilemeyen) ayrımı benzer şekilde kazâ hükümlerinde de görülmektedir. Nitekim kazâ makul ve gayr-i makul olmak üzere ikiye ayrılır. Yaşlı, oruç tutamayacak durumda olan kişinin oruç yerine fidye vermesi makul olmayan kaza örneğidir.⁷⁰ Aynı şekilde mütekavim hak ve menfaatlerin kazası da misli gayr-i makul kaza olarak ifade edilmektedir.⁷¹

Hata ile öldürme ya da yaralama suçlarında mal ile tazmin (diyet) sorumluluğunun getirilmesi gayr-i makul manadır. Çünkü insanla mal hem şeklen hem de mana itibarıyla denk değildir.⁷²

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 100, 124.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 52.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 65.

⁶⁸ “وَهَذَا لِأَنَّ الْحَلْقَ لَا يُعْقَلُ فِيهِ مَعْنَى الْقُرْبَةِ، وَإِنَّمَا عَرَفْنَاهُ قُرْبَةً بِفِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 71.

⁶⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 332.

⁷⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 49.

⁷¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 57.

⁷² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 58.

Gayr-i makul manalı hükümler için nasslarda bir kazâ formu belirlenmişse o şekilde kazâ edilir. Ancak bu tür hükümlerde kazâ şekli belirtilmemişse, edâ edilmediğinde kazâ sâkit olur. Nitekim cemerâta taş atma vecîbesi, misli makul mana olmadığı için bir süre sonra sâkit olur.⁷³ Aynı şekilde kurban kesip kan akıtmak suretiyle Allah'a yaklaşmak, gayr-i makul mana olarak nassla sabit olmuştur. Bu sebeple bir süre geçtikten sonra sakıt olur, kurban kesmek suretiyle bir kazâdan söz edilmez.⁷⁴

Bazı kazâlar vardır ki bunlarda mana akılla izah edilebilir. Nitekim namaz ve orucun kaza edilmesi hükmündeki mana makuldür.⁷⁵ Aynı şekilde kurban kesmeyen kişinin kurban günleri dışında tasaddukta bulunması⁷⁶ ve gasp ya da itlaf edilen malın tazmini, makul kazâ olarak ifade edilmektedir.⁷⁷

Manası izah edilebilen ve edilemeyen hüküm ayrımında ortaya konacak tavır, önemli bir tahlil alanını oluşturmaktadır. Buna göre manası akılla izah edilemeyen hükümlerde nassın ortaya koyduğu uygulamanın aynına tâbî olmak gerekir.⁷⁸ Hükmün manasının anlaşılması bağlayıcılığı artırmadığı gibi anlaşılmaması da azaltmaz. Çünkü bir hükmü bağlayıcı hale getiren mükellefin onu anlaması değil, ilahi iradenin hitabıdır.

Aklın hukuk düzleminde anlama işlevinin bir ileriki basamağı hüküm vermedir. Bunu rey ve içtihatla akli hüküm ortaya koymak şeklinde ifade etmek mümkündür. Nitekim Serahsî rey ve içtihadın, manası akılla izah edilebilir nasslarda caiz olduğunu, buna mukabil manası akılla izah edilemeyen nasslarda caiz olmadığını ifade etmektedir.⁷⁹ “Davacının mükellefiyeti beyyine, davalının

⁷³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 50.

⁷⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 51.

⁷⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 46.

⁷⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 52.

⁷⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 56.

⁷⁸ “فَإِنَّ فِيمَا لَا يُعْقَلُ الْمَعْنَى فِيهِ إِنَّمَا يَحْضَلُ الْإِمْتِنَالُ بِعَيْنِ الْمَنْصُوصِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 66.

⁷⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 142.

mükellefiyeti ise yemindir”⁸⁰ şeklindeki hadisin akli ve şer’i hükümler ihtiva ettiğini söyleyen Serahsî’ye göre hadis akli olarak “soyut iddia ile hak sahibi olunamayacağına” delalet etmektedir. Bunu açıklayan müellif soyut iddianın doğru ve yanlış olabileceğini, iki ihtimalin de % 50 olduğunu, böyle bir durumda hak sahibi olunamayacağını belirtmekte, yeminin davalıya ait olmasını da akli bir hüküm olarak nitelendirmekte, olayı asıl durum olan “davalının berâet-i zimmeti” ile izah etmektedir.⁸¹

Serahsî’nin tahlillerinde akli kazıyye (önerme) ifadesi akli hükümün ifade biçimlerinden biridir. Nitekim Serahsî’nin belirttiği üzere birden çok mâlî hakkın ödenmesi söz konusu olduğunda en güçlü olan haktan başlanır.⁸² Akli önerme olarak bilinir ki borçlu mükâtebin borcu, mükâtebeden kaynaklanan ödeme yükümlülüğünden güçlüdür.⁸³

Serahsî’nin tahlillerinde akli hükümlerin akli ve şer’i ilkelere uygun olmasını vurguladığı görülmektedir. Bunu avlanma ile ilgili değerlendirmeler üzerinden örneklendirebiliriz. Öyle ki Serahsî, bazı Iraklıların, acı vermesi sebebiyle hayvanların boğazlanmasının aklen mahzurlu (haram) olduğu kanaatini taşıdıklarını belirtmekte, buna cevap olarak Hz. Peygamber’in kendisine risalet görevi verilmeden önce müşriklerin putlar adına kestikleri hayvanların etlerini yemediğini, bizzat kendisinin avlandığını, hayvanları boğazlamak suretiyle gıda ihtiyacını karşıladığını, onun zulüm, yalan, kan dökme gibi aklen mahzurlu (haram) fiilleri yapmasının söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Müellifin işaret ettiği üzere avlanma ve boğazlamada gıda ihtiyacını karşılama şeklinde meşru bir amaç söz konusudur. Çünkü Yüce Allah yeryüzündekileri insanın istifadesi için yaratmıştır.⁸⁴ O halde ilacın acı tadı ya da hacamatta hissedilen elem bunları haram olarak nitelendirmeye sebep olmadığı gibi boğazlama

⁸⁰ Tirmizi, Ahkâm, 12.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 17: 29.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 136.

⁸³ “فَالْأَفْوَىٰ عُرِفَ ذَلِكَ بِقَضِيَّةِ الْعُقُولِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 44.

⁸⁴ Bakara 2/29.

sırasında hayvanların hissettikleri acı da bu fiili aklen mahzurlu (haram) olarak nitelendirmek için yeterli bir sebep değildir.⁸⁵

5. Hukukun Farklı Alanlarında Şart Olarak Akıl

Serahsî'nin değerlendirmelerinde akla birçok tasarrufun şartı olarak yer verildiği görülmektedir. Öyle ki akıl râvide bulunması gereken şartlardan biri olduğu gibi ispat vasıtalarından şahitlik ve ikrânın hükme kaynak teşkil etmesinde, vekâlet akdinde ve cezâi ehliyetinde de şarttır.

Serahsî'nin belirttiğine göre râvide bulunması gereken şartlardan biri akıldır.⁸⁶ Rivayetin bir manası vardır ve râvinin kelamının muteber olması için akıl şarttır.⁸⁷ Ancak bu hususta şart olarak ileri sürülen kâmil akıldır.⁸⁸ Şahitlik, bir hususta haber vermek anlamına geldiği için râvide bulunması gereken diğer şartların yanı sıra akıl şahitlik için de şarttır. Çünkü beyan ancak konuşan kişinin aklı varsa mümkündür. Şahitlik de bir beyandır ve bundan dolayı akıl şarttır.⁸⁹

Şahitlik için istikamet anlamında adalet şarttır ve istikamet de ancak İslam ve mutedil akılla olur. Akıl şehvete muarızdır. Heveslerine ısrarla tâbî olan, adalet vasfı için gerekli olan mutedil akıl özelliğine aykırı davranmış olur. Buna karşılık, günaha ısrar etmeyen kişi şehvet ve hevesleri karşısında aklını ve dinini tercih etmiş olur.⁹⁰

Tanıklıktan sonra hâkim karar vermeden şâhit aklını kaybederse, bu durumda söz konusu şahitliğe dayalı olarak hüküm verilemez. Çünkü şâhidin aklını kaybetmesi, bu şahitlikle amel edilmesine

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 221.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 109.

⁸⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 345.

⁸⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 348.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 113.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 121.

manidir.⁹¹ Başka adil iki kişi aklını kaybeden şahsın şahitliğine şahit olsalar da durum değişmez, aklını kaybeden kişinin sağlıklı iken yaptığı şahitliğine dayalı olarak hüküm verilemez.⁹² Fakat ortaklık ya da hizmet akdiyle aralarında dostluk oluşan kişilerin birbirlerine şahitliği geçerlidir. Çünkü adil ve akıllı kişi, arkadaşının haram yemesine mani olur, şahitliğiyle onu harama sevk etmez.⁹³

Şahitlik gibi ikrarda da akıl sağlığının yerinde olması şarttır. Görme ve işitme engeli bulunan kişi ile dilsiz ve felçlinin ikrarı sahihtir. Çünkü bu hastalıkların akıl üzerinde tesiri yoktur, bunlara yakalanan kişilerin akıl sağlıkları yerindedir.⁹⁴

Akl sağlığının şart olarak ifade edildiği bir diğer durum cezaî ehliyettir. Nitekim zinâ suçunun fâiline recm cezası uygulanması için aranan şartlardan biri akıldır.⁹⁵ Aklı olmayanın cezaî ehliyeti yoktur ve bu durumdaki kişiye had cezası uygulanmaz.

Mecnun kişi, ikrah uygulayarak akıllı ergen bir şahısla zinâ ederse ne mükrih (baskı uygulayan) mecnuna ne de mükrehe (zorlanan, tehdit edilene) recm uygulanır. Akıllı bir kadın kendi talebiyle mecnun şahısla zinâ ederse Hanefilerin çoğunluğuna göre kadına ceza uygulanmazken, Ebu Yusuf ve Şafii'ye göre ceza uygulanır.⁹⁶

Serahsi'nin anlatımlarında “akıllı çocuk” ibaresinin “mümeyyiz çocuk” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Nitekim o, çocuğun birçok tasarrufu için akıllı olmasını şart koşturmuştur. Serahsi'ye göre akıllı çocuğun Müslümanlığı kıyasa aykırı olmakla birlikte istihânen sahihtir. Çünkü kıyas mantığıyla bakıldığında, burada bahsedilen çocuk akıllı (mümeyyiz) olsa da ergen değildir ve ergen olmayan kişi hitabın muhatabı değildir. Bundan dolayı çocuğun Müslüman olması, akılsız kişinin kendisine söylenen sözleri bilinçsizce tekrar etmesi gibi olup kıyasa aykırı olmakla birlikte

⁹¹ Serahsi, *el-Mebsût*, 16: 132.

⁹² Serahsi, *el-Mebsût*, 16: 139.

⁹³ Serahsi, *el-Mebsût*, 16: 147.

⁹⁴ Serahsi, *el-Mebsût*, 18: 272.

⁹⁵ Serahsi, *el-Mebsût*, 9: 39.

⁹⁶ Serahsi, *el-Mebsût*, 9: 54.

istihsânen geçerlidir.⁹⁷ Amcasının gözetimi altındaki akıllı (mümeyyiz) çocuğa hibede bulunulursa, Hanefilere göre çocuğun hibeyi teslim alması kıyasa aykırı olmakla birlikte istihsanen caizdir. Çocuğun kesinlikle yararına olan tasarruflarında zaruret sebebiyle aklına ve dolayısıyla tasarrufuna itibar edilir.⁹⁸

Akıllı (mümeyyiz) çocuğun tesmiye ile kestiği helalken, akıllı (mümeyyiz) olmayanın kestiği helal değildir.⁹⁹ Akıllı çocuğun verdiği eman Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre batıl Muhammed eş-Şeybani'ye göre sahihtir.¹⁰⁰

Çocuğun aklına ve temyizine, onun menfaatini sağlamak için itibar edilir, menfaati yoksa aklına itibar edilmez.¹⁰¹ Çocuk akıllı bir şekilde ergenliğe ulaştığında babasının onun üzerinde velayetten kaynaklanan yetkileri ortadan kalkar.¹⁰²

Aklın şart olduğu bir diğer hukukî işlem vekâlet akdidir. Akıl hastası ile yapılan vekâlet akdi bâtıldır.¹⁰³ Kişi vekalet verdikten sonra akıl sağlığını kaybederse, ölüme olduğu gibi vekalet sona erer.¹⁰⁴ Ancak akıl hastalığı bir saat gibi kısa süreli olursa, vekalet sona ermez. Bu tür kısa süreli akıl hastalıkları (cünun-i gayri mutbık) uyku gibi değerlendirilir. Müvekkilin uyuması bozmadığı gibi bir süre akıl hastalığına yakanması da vekalet sözleşmesini bozmaz.¹⁰⁵

Bir şahıs herhangi bir şeyin satışı hususunda iki kişiye vekâlet verse ve vekillerden biri akıl hastası olsa, diğer vekilin tek başına yaptığı satış sahih değildir. Çünkü müvekkil işlemin gerçekleşmesini iki vekilin rızasına bağlamıştır.¹⁰⁶

⁹⁷ Serahsi, *el-Mebsût*, 10: 120.

⁹⁸ Serahsi, *el-Mebsût*, 12: 62-63.

⁹⁹ Serahsi, *el-Mebsût*, 12: 5.

¹⁰⁰ Serahsi, *el-Mebsût*, 10: 72.

¹⁰¹ Serahsi, *el-Mebsût*, 13: 155; 20:8.

¹⁰² "لِأَنَّ وِلَايَةَ الْأَبِ قَدْ زَالَتْ بِبُلُوغِ الصَّبِيِّ عَنْ عَقْلِ" Serahsi, *el-Mebsût*, 5: 226, 6: 171.

¹⁰³ Serahsi, *el-Mebsût*, 19: 158.

¹⁰⁴ Serahsi, *el-Mebsût*, 19: 12.

¹⁰⁵ Serahsi, *el-Mebsût*, 19: 13.

¹⁰⁶ Serahsi, *el-Mebsût*, 19: 45.

6. Aklın Korunması

Hamr (şarap) akli gidermesi, örtmesi sebebiyle lanetlenmiş bir içecektir.¹⁰⁷ Esasında şarap akli bütünüyle ortadan kaldırılmakta, kullanılamaz hale getirmektedir.¹⁰⁸ Sarhoşluğun zirvesi hazzın, hissin akla galip gelmesi ve kişinin nesnelere birbirinden ayıramaz duruma gelmesidir.¹⁰⁹ Bundan dolayı sarhoş edici içki içen kişi cezalandırılır.¹¹⁰ Ancak bu cezanın sarhoşken değil kişi ayıldıktan sonra uygulanması gerekir. Çünkü akli yerine gelmeden uygulanan ceza ile cezanın caydırma şeklindeki amacı gerçekleşmez.¹¹¹

Aklın bütünüyle ortadan kalkmayıp yoğun his altında kullanılamaz hale gelmiş olması sebebiyle sarhoşun kavli ve fiili tasarrufları geçerlidir. Ancak kişi tedavi olmak için kullandığı bir madde sebebiyle sarhoş olmuşsa ma'tuh konumundadır, tasarrufları geçerli değildir.¹¹²

Şarap içmenin haram olarak nitelendirilme sebebi akli korumaktır. Fakat ölüm tehlikesi varsa haramı işleme ruhsatı kullanılmalıdır. Kişi ruhsat kullanmaz da ölürse günahkâr olur. Çünkü akıl cüz (parça), beden küldür (bütün). Bütünü (bedeni) feda ederek parçayı (aklı) korumak mümkün değildir. Bu durumda kişinin haram kılma ile ortaya konan amaca ulaşılmaksızın canından vazgeçmesi söz konusudur. Kişi bu durumda rabbine itaat etmiş olmaz, aksine canını heba eder, günahkâr olur.¹¹³

Aklı koruma bağlamında İslam'ın yasakladığı bir diğer uygulama sihir ve büyüdür. Çünkü sihirbaz, akıllı kişilerin akıllarını karıştıran uzman (hâzik) kişidir.¹¹⁴ İslam böyle bir uzmanlığa itibar etmez,

¹⁰⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 156.

¹⁰⁸ "لَأَنَّ بِالسُّكْرِ لَا يَزُولُ عَقْلُهُ إِنَّمَا يَعْجِزُ عَنْ اسْتِعْمَالِهِ" Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 176.

¹⁰⁹ "وَنَهَايَةُ السُّكْرِ هَذَا أَنْ يَغْلِبَ الشُّرُورُ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى لَا يُمَيِّزُ شَيْئًا عَنْ شَيْءٍ" Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 30.

¹¹⁰ "وَحَدِّ الْخُمْرِ لَصِيَانَةِ الْعُقُولِ" Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 110.

¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 11.

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 34.

¹¹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 122.

¹¹⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 34.

aksine akla olumsuz etkisi, insanların akıllarını karıştırmaması, gerçeklik algılarını olumsuz etkilemesi sebebiyle bunu şiddetle yasaklar.

Sonuç olarak Serahsî'nin hukuk düşüncesinde aklın yerine dair şu değerlendirmeler yapılabilir:

Aklın hakikati gösteren, doğruluğa yönlendirip kişiyi yalan ve yanlıştan uzaklaştıran nurdur, zararlıdan kaçarak faydalıyı seçmektir. Nâkis ve kâmil akıl olmak üzere iki tür akıl vardır.

Akıllı kişinin sözü imkânlar ölçüsünde sıhhate ve konuşan kişi için faydalı olana, aynı mananın tekrarına değil yeni manalara yorumlanır. Cünûn (delilik) aklın izalesidir, afetidir.

Aklın, Kitâb ve sünnete tâbî bir delildir. Serahsî bunu "şahit" lafzıyla da ifade etmektedir. Aklın kaynaklığı ispat değil izhar şeklindedir. Akıl naslardan bağımsız olarak bağlayıcı hüküm üretmez, ayetler ve hadislerin derunundaki manaları ortaya çıkarır. Ümmetin akıl edilebilen mana üzerindeki icmâsı kesin bilgi oluşturur. Manası akıl edilebilir olmayan hükümlerde ta'lilden bahsedilemez ve bu hükümler kıyas için asıl teşkil etmez.

Aklın hukuk düzlemindeki temel fonksiyonu Allah'ın hitabını anlamak suretiyle kişiyi mükellef hale getirmektir. Manası akılla izah edilebilir hükümler bulunduğu gibi akılla izah edilemeyecek hükümler de vardır ki bu, İslam hukukunun ilahi iradeye dayalı bir sistem olmasının tabii sonucudur.

Aklın hukuk düzleminde anlama işlevinin bir ileriki basamağı hüküm vermedir. Bunu rey ve içtihatla akli hüküm ortaya koymak şeklinde ifade etmek mümkündür. Nitekim Serahsî rey ve içtihadın, manası akılla izah edilebilir nasslarda caiz olduğunu, buna mukabil manası akılla izah edilemeyen nasslarda caiz olmadığını ifade etmektedir. Hükmün manasının anlaşılması bağlayıcılığı artırmadığı gibi anlaşılmaması da azaltmaz. Çünkü bir hükmü bağlayıcı hale getiren mükellefin onu anlaması değil, ilahi iradenin hitabıdır.

Serahsî'nin değerlendirmelerinde akla birçok tasarrufun şartı olarak yer verildiği görülmektedir. Öyle ki akıl râvide bulunması

gereken şartlardan biri olduğu gibi ispat vasıtalarından şahitlik ve ikrarın hükme kaynak teşkil etmesinde, vekâlet akdinde ve cezâi ehliyyette de şarttır.

Hamr (şarap) akli gidermesi, örtmesi sebebiyle lanetlenmiş bir içecektir. Akli koruma bağlamında İslam'ın yasakladığı bir diğer uygulama sihir ve büyüdür.

Sonuç olarak Serahsî'nin hukuk düşüncesinde aklın hukuk sisteminin oluşmasında, kişilerin hukukun muhatabı haline gelmelerinde ve dini anlayıp uygulamalarında özel bir yeri ve önemini var olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ali, Salih Muhammed. *el-Cehl ve eseruhû fi'l-ibâdât ve'l-hudûd*. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Dehlevi, Ahmed Abdürrahim. *İkdü'l-ciyd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklid*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, t.y.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Cünûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 125-129. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Hamid, Abdulwahid. *Islam the natural way*. London: Mels, 1989.
- Koşum, Adnan. "Akıl (Re'y) - Nakil (Eser/Hadis) Ayırışmasının Fikhi Boyutları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 12 (2008): 87-98.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011): 5-44.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Zeydan, Abdülkerim. *Nazarât fi ş-şer'iati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

CESSÂS'IN HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE AKIL

Doç. Dr. Ayhan AK

Bu çalışmamızda Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl* ve *Abkâmu'l-Kur'ân* isimli eserleri ekseninde hukuk düşüncesinde aklın yerini tespit etmeyi hedeflemekteyiz. Bu kaynaklar ekseninde aklın mahiyeti, bilgi ve uygulamaya kaynak olması ve hukuk düzlemindeki görünümleri bağlamında Cessâs'ın yaklaşımları ortaya konacaktır.

1. Aklın Mahiyeti

Cessâs'ın belirttiği üzere din, bağlayıcı sem'i ve akli hükümlerin bütünü olup;¹ akıl, mükellefiyetin ön şartı,² ilimlerin hakikatine ulaşma,³ Allah'ı bilme yolu,⁴ hakkı itiraf, batılı inkârdır,⁵ fasit

¹ "لَأَنَّ الدِّينَ اسْمٌ يَنْتَظَمُ جَمِيعَ مَا أَلْزَمَنَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ مُوجِبَاتِ أَحْكَامِ الْعَقْلِ وَالسَّمْعِ جَمِيعًا" Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzi Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 3: 27.

² Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzi el-Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), 3: 337.

³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 147.

⁴ "أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى تَجِبُ بِكَمَالِ الْعَقْلِ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 4: 169.

⁵ "لَأَنَّ الْعُقُولَ تَعْتَرِفُ بِالْحَقِّ مِنْ جِهَةِ إِقْرَارِهَا بِهِ وَالنِّزَامِهَا لَهُ وَتُنْكِرُ الْبَاطِلَ مِنْ جِهَةِ زَجْرِهَا عَنْهُ وَتَبْرِيهَا مِنْهُ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 3: 266.

olanla olmayanı birbirinden ayıran sahih bir delildir.⁶ Aklını kullanamayan kişi, kalbi olmayan kişi gibidir.⁷ Reşit akıllı kişi iken;⁸ cahil hafif akıllı,⁹ sefih zayıf akıllı kişidir.¹⁰

“Akıllı insana” dair değerlendirmeler yapan Cessâs’ın ifade ettiği üzere Hz. Peygamber döneminde onu inkâr edenler de biliyorlardı ki insanların en akıllısı ve aralarında akıl bakımından kâmil olan Hz. Muhammed (sas) idi.¹¹ Kemâl-i akıl hususunda kimse Hz. Peygamber’e yönelik bir eleştiride bulunmamış, herkes onun kâmil akıl sahibi olduğunu kabul etmiştir.¹²

Cessâs’ın tasvir ettiği akıllı insan Allah’ı ona uygun olmayan her türlü sıfattan tenzih eden,¹³ zahir bilgileri görerek ve işiterek elde eden,¹⁴ imkânları ve imkânsızlıkları olan¹⁵ bir kişidir.

Cessâs sorumluluğun ön şartı olması itibariyle hukukun farklı dallarıyla ilgili bazı değerlendirmeler yapmakta ve zekât mükellefiyeti için kişinin hür, ergen ve Müslüman olması gibi akıllı olmasının da şart olduğunu,¹⁶ orucun farziyeti için akıl şart olmakla birlikte mecnûnun sağlığına kavuşması durumunda tutamadığı

⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 3: 369.

⁷ “لَأَنَّ مَنْ لَمْ يَتَّبِعْ بَعْلَهُ فَكَأَنَّهُ لَا قَلْبَ لَهُ إِذْ كَانَ الْعَقْلُ بِالْقَلْبِ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 1: 228.

⁸ “Rüşd” kavramını tahlil eden Cessâs farklı görüşleri verdikten sonra kendi kanaatini ortaya koymakta ve “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda rüşd görürseniz hemen mallarını kendilerine verin.” (Nisâ 4/6.) ayetindeki rüşdün “akıl” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 2: 358.

⁹ “وَيُسَمَّى الْجَاهِلُ سَفِيهًا لِأَنَّهُ خَفِيفُ الْعَقْلِ نَاقِصُهُ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 2: 214.

¹⁰ Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 2: 355.

¹¹ “أَنَّهُ مِنْ كَانَ مِنْ أُمَّمِ النَّاسِ عَقْلًا” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 1: 33.

¹² “فَمَا طَعَنَ عَلَيْهِ أَحَدٌ فِي كَمَالِ عَقْلِهِ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 1: 34.

¹³ “وَالْعَقْلَاءُ الْمُطِيعُونَ يَزْهَوْنَ مِنْ جَهَةِ الْإِعْتِقَادِ وَالْوَصِيفُ لَهُ بِمَا يَلِيقُ بِهِ وَتَنْزِيهِهِ عَمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 5: 189.

¹⁴ “لَأَنَّ كُلَّ عِلْمٍ لَا بُدَّ أَنْ يَشْتَمِلَ عَلَى جَلْبِيٍّ وَخَفِيٍِّّ وَظَاهِرٍ وَغَامِضٍ فَالْجَلْبِيُّ مِنْهُ يَعْرِفُهُ كُلُّ مَنْ رَأَاهُ وَسَمِعَهُ مِنْ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 1: 55.

¹⁵ “لَا يَجُوزُ أَنْ يَنْسَى إِنْسَانٌ كَامِلُ الْعَقْلِ جَمِيعَ لُغَتِهِ الَّتِي كَانَ يَتَكَلَّمُ بِهَا بِالْأَمْسِ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 1: 37.

¹⁶ Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 4: 357.

farz oruçları kaza etmesi hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu,¹⁷ Ebû Hanîfe'nin akıllı ve ergen şahsın sefih ya da müflis olması sebebiyle hacir altına alınmasını caiz görmediğini,¹⁸ namazı akıl edebilecek durumda olması sebebiyle yedi yaşına ulaşan çocuğun namaz eğitiminin başlatılması gerektiğini¹⁹ ve eğitimi ve ibadete alıştırılması için çocuğun oruç tutabileceğini, ibadet değil de eğitim amacıyla tutulduğu için niyetten sonra akıl hastalığına yakalanan çocuğun orucunun sahih olduğunu, aynı durumda çocuk değil de ergen bir şahıs bulursa, orucunun sahih olmayacağını²⁰ belirtmektedir.

“Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda akılcıca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin.²¹” ayeti gereğince, yetimlere mallarının teslim edilmesi için akli bakımdan sınanmaları gerektiğini²² ifade eden Cessâs, “zayıf kişinin” borcunu velisinin yazdırmasını emreden²³ müdâyene ayetinde akli zayıf kişinin kastedildiğini ifade etmektedir.²⁴

İffete iftira suçunun (kazif) failine had cezasının uygulanabilmesi için iffet, hürriyet, Müslüman olma ve ergenliğin yanı sıra aklın da şart olduğunu ifade eden Cessâs, recm cezasının uygulanması için de muhsan olma şartının var olduğunu, bununla failin Müslüman, hür, ergen, sahih nikâhla evlenmiş ve akıllı olmasının kastedildiğini belirtmekte,²⁵ şahidin ergen, hür, Müslüman, adil, kazifle cezalandırılmamış olmak, sahih nazar

17 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 237.

18 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 215.

19 “فَمَنْ كَانَ مِنْهُ سَبْعًا فَهُوَ مَأْمُورٌ بِالصَّلَاةِ عَلَىٰ وَجْهِ التَّعْلِيمِ وَالتَّأْدِيبِ لِأَنَّهُ يُعْتَلِّمُهَا” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 107.

20 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 243.

21 Nisâ 4/6.

22 “والابتلاء هو اختبارهم في عقولهم ومذاهبهم” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 356.

23 Bakara 2/282.

24 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 215.

25 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 3: 94.

gibi vasıfların yanı sıra akıl şartını da taşıması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁶

Mükellefiyetin ön şartı olması itibariyle akıl korunmuş, bu bağlamda sarhoş edici içki ve sihir haram kılınmıştır. Nitekim kelime anlamı bakımından “aklı örtmek” manasına gelen hamr akli gidermesi²⁷ ve malın israfına sebep olması²⁸ itibariyle yasaklanmıştır.

İçki gibi sihir de aklın tabii işleyişini olumsuz etkilemesi sebebiyle haramdır. Sihir yapan şahıs, muhatabının aklını karıştırmakta, hayatın tabii akışına müdahale iddiasında bulunmaktadır. Bu kapsamda Cessâs ilaç verilerek kişinin aklını kullanamaz hale getirilmesini sihir türlerinden biri ifade etmekte²⁹ ve sihirin bu türünde sihirbazın hilesini itiraz etmesi durumunda dinden çıkmış olmayacağını belirtmektedir.³⁰

2. Aklın Bilgi ve Uygulamaya Kaynak Olması

Fıkıhta aklın kullanılmasının zorunlu olduğunu söyleyen Cessâs bu hususta delil olarak, aklın kullanımını caiz görmeyenlerin görüşlerini desteklemek için akli delil getirdiklerini ifade etmektedir. Akıl karşıtları, akıl delil değildir derken akli deliller kullanmışlardır. Bu, aklın kullanımının zorunlu olduğunu göstermektedir.³¹

Cessâs’a göre akıl hakkı idrak eden,³² Kitâb ve sünnet gibi Allah’tan gelen bir delildir.³³ Akli gerekçeler, tâbî olmak bakımından hissî gerekçelere göre önceliklidir.³⁴ Buna karşılık vahiy de akıldan

²⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 3: 70.

²⁷ “وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 4: 123.

²⁸ “إِنَّهَا تَذْهَبُ الْمَالُ وَتَذْهَبُ الْعَقْلُ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 2: 4.

²⁹ Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 1: 58.

³⁰ Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 1: 64.

³¹ “وَتَبَيَّنَ: أَنَّ اسْتِعْمَالَ حُجَجِ الْعُقُولِ ضَرُورَةٌ إِذْ كُلُّ مَنْ نَفَاهَا فَإِنَّمَا يَنْفِيهَا بِحُجَجِ” Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 3: 370.

³² “لِأَنَّ طَرِيقَ الْعِلْمِ إِذَا الْمُشَاهَدَةُ أَوْ الدَّلِيلُ الَّذِي يَشْتَرِكُ الْعُقَلَاءُ فِي إِذْرَاكِ الْحَقِّ بِهِ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 4: 185.

³³ Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 4: 375.

³⁴ “إِذَا كَانَتْ دَوَاعِي الْعَقْلِ أَحَقَّ بِالِاتِّبَاعِ مِنْ دَوَاعِي الطَّبَعِ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 5: 291.

önceliklidir. Nitekim açık nassın bulunduğu konularda aklın ayete ve hadise aykırı hüküm koyması caiz değildir.³⁵ Vahiyden önce aklen yasak olan bir fiil vahiy gelmediği sürece yine aklen yasaktır. Ancak mubahlığına dair bir ayet ya da hadis gelirse o zaman yasaklık/haramlık yönündeki aklî hüküm nassın delaletiyle mubahlığa dönüşmüş olur.³⁶

Cessâs, aklî delil ve istidlallerin tevhid için kullanılacağını, delilsiz iddiaları bırakıp delillere tâbî olmak gerektiğini ifade etmekte,³⁷ aklın itikadî meselelerde de kaynak olduğunu vurgulamaktadır. Onun Hz. Peygamber'in risâletiyle ilgili tahlillerine baktığımızda vahyi dahi akıl zemininde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Cessâs'a göre Hz. Peygamber tevhide ve aklen mahzurlu görülen puta tapma ve kız çocukları toprağa gömme gibi fiilleri terk etmeye çağırmış, bunun için resul olarak görevlendirilmiştir.³⁸

Cessâs'ın akıl deliliyle ortaya koyduğu üzere istenen işi yapan şahıs itaatkârdır, emre tâbî olmuştur. Şayet Allah (cc) günahların yapılmasını talep etseydi, günahkârlar itaatkâr olurlardı. Aklın delalet ettiği bu hüküm ayetlerin delaletleriyle de uyumludur.³⁹

Cessâs sünnet delili bağlamında aklın ahad haberlerle irtibatını ortaya koymakta ve aklî hükümlere aykırılığın ilgili ahad haberin reddedilmesini gerektiren bir illet olduğunu belirtmekte, ahad haberle aklî hükmün değiştirilmesinin caiz olmadığını söylemektedir.⁴⁰

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 150.

³⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 164.

³⁷ "يَلْزِمُهُ اتِّبَاعَ الْحُجَّةِ وَتَرْكَ مَا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْمَذْهَبِ الَّذِي لَا حُجَّةَ لَهُ فِيهِ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 2: 172.

³⁸ "فَبَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داعياً إلى توحيد وتَرْكَ مَا تَحْظَرُهُ الْعُقُولُ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَدَفْنِ الْبَنَاتِ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 3: 2.

³⁹ "مَعَ مَا دَلَّتْ الْعُقُولُ عَلَيْهِ بِأَنَّ فَاعِلَ مَا أُرِيدَ مِنْهُ مُطِيعٌ لِلْمُرِيدِ مُتَّبِعٌ لِأَمْرِهِ فَلَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى مُرِيدًا لِلْمَعَاصِي" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 1: 281.

⁴⁰ "وَمِمَّا يُرَدُّ بِهِ أَخْبَارُ الْأَحَادِ مِنَ الْعِلَلِ أَنْ يُنَافِيَ مَوْجِبَاتِ أَحْكَامِ الْعُقُولِ، لِأَنَّ الْعُقُولَ حُجَّةٌ لِلَّهِ تَعَالَى. وَغَيْرُ" Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 121.

Kıyas bağlamında akılla illet kavramı arasında bağ kuran müellif, şer'î illetlerin aksine⁴¹ aklî illetlerin hükmü gerektirdiğini,⁴² şarapta illetin sarhoş etmek değil, sarhoş edicilik özelliği olduğunu, bu sebeple içkinin sarhoş etmeyecek az bir miktarının içilmesinin de haram olduğunu⁴³ ifade etmektedir.

Bir ölçüt olan aklın icmâ ile ilişkisi bakımından Cessâs'ın dikkat çekici değerlendirmeleri bulunmaktadır. Nitekim o bazı konularla ilgili bilgi kaynağının icmâ değil akıl olduğunu, bu konularda sıhhat ya da fesada delalet eden bir delile itibar edileceğini ifade etmektedir. Ona göre bu tür meselelerde sıhhatte dair aklî bir delil mevcut olduğunda muhalefete değil aklî delile itibar edilir.⁴⁴ Ümmetin hata üzerine icmâsının aklen mümkün olduğunu ifade eden Cessâs, icmânın meşruiyet delilinin akıl değil ayetler ve hadisler olduğunu belirtmektedir.⁴⁵

Bu doğrultuda birçok meselede akıl kaynak olarak yer almıştır. Nitekim Cessâs'a göre bir müteşâbih lafzın iki manası var ve bunlardan biri aklen caizken diğeri caiz değilse, aklen caiz olan tercih edilir. Çünkü akıl esastır, Allah'tan gelen ve itibar edilmesi gereken bir delildir.⁴⁶

Cessâs'a göre delalet gücü aynı iki ayetten birinin haramlığa, diğerrinin mubahlığa delalet etmesi durumunda haramlığın esas alınması aklen zorunlu bir önermedir. Çünkü haramı yapan

41 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4: 189.

42 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4: 158.

43 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 2: 10.

44 "فَإِنَّ سَائِرَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي طَرِيقَ مَعْرِفَتِهَا وَالْعِلْمَ بِهَا الْعَقْلُ لَا الْإِعْتِبَارُ فِيهَا بِالْإِجْمَاعِ، وَلَا الْإِخْتِلَافِ، وَإِنَّمَا الْمُعْتَبَرُ فِيهَا قِيَامُ الدَّلَالَةِ عَلَى صِحَّةِ الصَّحِيحِ، وَفَسَادِ الْفَاسِدِ، ثُمَّ إِذَا قَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى صِحَّةِ شَيْءٍ مِنْهَا مِنْ الْمُعْتَبَرِ فِيهَا قِيَامُ الدَّلَالَةِ عَلَى صِحَّةِ الْعَقْلِ لَمْ يُعْتَبَرِ خِلَافُ مُخَالَفِ فِيهَا" Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 58.

45 "فَأَمَّا الْعَقْلُ: فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَمْنَعُ وَقُوعَ الْإِجْمَاعِ مِنْ أُمَّتِنَا عَلَى خَطَا، كَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْأُمَّمِ" Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 257. "فَإِنَّا لَمْ نَبَيِّنْ حُجَّةَ الْإِجْمَاعِ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ، وَقَدْ قَدَّمْنَا أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَمْنَعُ فِي الْعَقْلِ قَبْلَ مَجِيءِ السَّمْعِ جَوَازَ إِجْمَاعِ الْأُمَّةِ عَلَى خَطَا إِلَّا أَنَّ السَّمْعَ مَنَعَ مِنْهُ" Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 367.

46 "لِأَنَّ الْعَقْلَ أَصْلٌ، وَهُوَ حُجَّةُ اللَّهِ تَعَالَى يَجِبُ بِهِ إِعْتِبَارُ مَا يَجُوزُ مِمَّا لَا يَجُوزُ" Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 377.

cezalandırılırken mubahı yapan cezalandırılmaz. O halde böyle bir durumda ihtiyata uygun olan haramlığın esas alınmasıdır.⁴⁷

Aklın delil olarak kullanımını maruf kavramının anlaşılmasında da görmek mümkündür. Cessâs marufu aklen iyi (hasen) görülen, sahih akıl sahiplerinin karşı çıkmadığı fiil⁴⁸ olarak akıl ekseninde tanımlamaktadır.

Kelamla fıkhnin keşişim alanlarından biri olan hüsün-kubuh meselesinde Cessâs'ın “teklif-i mâ lâ yutâk” “güç yetirilemeyen fiille sorumlu tutulma” konusunu ele alırken akıl bağlamında ortaya koyduğu değerlendirme dikkat çekicidir. Nitekim Cessâs kişinin taşıyamayacağı yüküle mükellef tutulamayacağını, aklın güç yetirilemeyecek fiille mükellef tutulmanın kabih (kötü) olduğuna delalet ettiğini, ayetin⁴⁹ de bunu teyit ettiğini⁵⁰ belirtmektedir.⁵¹

Hüsün-kubuh meselesi ulemanın kadim ihtilaf alanlarından biri olup; aklın hasen (iyi) olanı bilmesi ve bu hususta bağlayıcı bilgi üretmesi, aklı müstakil hukuk kaynağı olarak nitelendirmeyi mümkün kılmaktadır. Akıl iyi ya da kötüyü bilemediğinde ise hukukun kaynağı olarak nitelendirilememekte, hukuk kuralı üretmemektedir. Bu ayrımda Hanefî Maturîdî gelenek aklın iyi ve kötüyü bileceği kanaatindedir. Ancak bu, bağlayıcı bir bilgi değildir ve dolayısıyla nasslardan bağımsız bir şekilde aklın hukuk üretmesi mümkün değildir. Bu açıdan aklın hukuk inşasındaki rolü ispat değil ayet ve hadislerin derunundaki manayı keşif ve izhardan ibarettir. Bu konuda Cessâs'ın yaklaşımının da Hanefî Maturîdî

47 “أَنَّ التَّحْرِيمَ أَوْلَى لَوْ تَسَاوَتْ الْإِتْيَانُ فِي إِيْجَابِ حُكْمَيْهِمَا أَنَّ فِعْلَ الْمَحْظُورِ يَسْتَحِقُّ بِهِ الْعِقَابَ وَتَرْكَ الْمُبَاحِ لَا يَسْتَحِقُّ بِهِ الْعِقَابَ وَالْإِخْتِيَاظُ الْإِمْتِنَاعُ مِمَّا لَا يَأْمَنُ اسْتِحْقَاقَ الْعِقَابِ بِهِ فَهَذِهِ قَضِيَّةٌ وَاجِبَةٌ فِي حُكْمِ الْعَقْلِ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 3: 75.

48 “وَالْمَعْرُوفُ هُوَ مَا حَسُنَ فِي الْعَقْلِ فِعْلُهُ وَلَمْ يَكُنْ مُنْكَرًا عِنْدَ ذَوِي الْعُقُولِ الصَّحِيحَةِ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 4: 214.

49 Bakara 2/286.

50 “وَهَذَا وَإِنْ كَانَ قَدْ عَلِمَ بِالْعَقْلِ إِذْ كَانَ تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ قَبْحًا وَسَفْهًا فَإِنَّ اللَّهَ ذَكَرَهُ فِي الْكِتَابِ تَأْكِيدًا لِحُكْمِهِ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 5: 361.

51 “وَقَدْ أَكْذَبَ اللَّهُ قِبَلَهُمْ بِمَا نَصَّ عَلَيْهِ مِنْ أَنَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا مَعَ مَا قَدْ دَلَّتْ عَلَيْهِ الْعُقُولُ مِنْ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 277.

çizgiyle muvafık olduğu görülmektedir. Nitekim o, aklın güç yetilemeyecek fiille mükellefiyetin kötü (kabih) olduğuna delalet ettiğini belirtmekte, akli hasen veya kabih olanı belirlemede işlevsel gören Hanefî Maturîdî mezhep yaklaşımını ortaya koymakta, öncesinde meseleye delil teşkil eden ayeti vermek suretiyle aklın ürettiği hasen-kabih bilgisinin hukukta bağlayıcı olmadığı, bağlayıcı hukuk normunun nasslara dayanması gerektiği yönündeki mezhep yaklaşımını yansıtmaktadır.⁵²

Hüsün-kubuh tahlilleri bakımından Cessâs'ın dikkat çeken değerlendirmelerinden bir diğeri zulmün kötü (kabih) olmasıyla ilgilidir. “وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ” “Allah kullarına zulmetmek istemez.”⁵³ şeklindeki ayeti açıklayan Cessâs, Allah'ın bizatihi insanlara zulmetmek istemediği gibi insanların birbirlerine zulmetmelerini de istemediğini, kendisinin zulmetmesiyle başka bir insanın zulmetmesi arasında aklen bir fark bulunmadığını, ikisinin de aynı düzeyde kötü olduğunu ifade etmektedir. Aklen ortaya koyduğu kötünün hukuken bağlayıcı olmadığını kabul eden Cessâs, yine mezhep yaklaşımına muvafık olarak “كُتِبَتْمْ خَيْرٌ أُمَّةٍ” “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız”⁵⁴ ayetini, beyan ettiği akli kötünün şer'î delili olarak sunmaktadır.⁵⁵

Aklın hukuka kaynak olması, iyi ve kötü olanı belirlemesi hususunda Cessâs'ın ifade ettiği bir diğer mesele zinanın kabîh (kötü) olmasıdır. Nitekim Cessâs zina mahsulü çocuğun nesebinin baba tarafından kesilmesi, mahremiyet, miras ve nikâha ilişkin hükümlerin işletilememesi, babanın çocuk üzerindeki haklarının

52 “وَقَدْ أَكْذَبَ اللَّهُ قِبَلَهُمْ بِمَا نَصَّ عَلَيْهِ مِنْ أَنَّهُ لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا مَعَ مَا قَدْ دَلَّتْ عَلَيْهِ الْعُقُولُ مِنْ” Cessâs, *Abkâmül-Kur'an*, 2: 77.

53 Mü'min 40/31.

54 Âli İmran 3/110.

55 Cessâs, *Abkâmül-Kur'an*, 2: 321.

iptali gibi sebeplerle ilgili ayetin⁵⁶ gelmesinden önce de zinanın aklen kötü (kabîh) olduğunu, nassların bu hükmü desteklediğini ifade etmektedir.⁵⁷

“Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın...”⁵⁸ şeklindeki ayetin açıklamasında Cessâs’ın üzerinde durduğu önemli konulardan biri aklın izhar/keşif niteliğindeki faaliyetinin hatalı ya da isabetli olmasıdır. Müellif bölünüp tefrikaya düşmeme hususunda iki yaklaşımın söz konusu olduğunu belirtmektedir. Birincisi Nazzâm gibi içtihat ve kıyas karşıtlarının yaklaşımı; ikincisi ise ayetteki “bölünüp parçalanmayın” buyruğuna dayalı olarak kıyas ve içtihadı kabul etmekle birlikte hakkın tek, ortaya çıkan içtihatlardan sadece birinin doğru, hakka isabet edemeyenin hatalı olduğunu söyleyenlerin yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre Allah’ın dininde ayrılık ve ihtilaf caiz değildir. Bu görüşleri değerlendiren Cessâs, konuyla ilgili olarak Hanefilerin yaklaşımlarını vermekte, şer’î hükümlerin “ihtilafın caiz olduğu hükümler” ve “ihtilafın caiz olmadığı hükümler” şeklinde ikiye ayrıldığını, aklın her durumda haram ya da vacip olduğuna delalet ettiği hükümlerde ihtilafın caiz olmadığını, buna mukabil şartlara göre farz, haram ya da mubah olarak nitelendirilebilen hükümlerde ihtilafın caiz olduğunu söylemektedir.⁵⁹

Yüce Allah alternatif manalar söz konusu olmaksızın aklî ya da sem’î delille bir manaya geldiği ortaya konan hükümlerde ihtilafı yasaklamış, ihtilafın caiz olduğu seferilik gibi hususlarda yasaklamamıştır. O halde ihtilaf furu hükümlerinde caizken dinin asıllarında (usûlü’-d-dîn) caiz değildir.⁶⁰ Başka bir bağlamda değerlendirme

⁵⁶ Nür 24/2.

⁵⁷ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur’an*, 5: 24.

⁵⁸ Âli İmran 3/103.

⁵⁹ “لَأَنَّ أَحْكَامَ الشَّرْعِ فِي الْأَصْلِ عَلَى أَنْهَاءِ مِنْهَا مَا لَا يَجُوزُ الْخِلَافُ فِيهِ وَهُوَ الَّذِي دَلَّتِ الْعُقُولُ عَلَى حَظَرِهِ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur’an*, 2: 314.

⁶⁰ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur’an*, 2: 314.

yapan Cessâs aklî olarak mükelleflerin fiillerinin vahiyden önce mu-
bah, vacip ve farz şeklinde üç kategori olduğunu ifade etmektedir.⁶¹

Haram yiyecekleri beyan eden ayette “لحم الخنزير” “domuz eti”
lafzı bulunmakla birlikte, akıl domuzun bütün parçalarının haram
olduğu sonucuna ulaşır. Akılla bu sonuca ulaşma yöntemini açık-
layan Cessâs, domuzun en faydalı kısmı olan etinin yasaklanması-
nın, diğer kısımlarının da yasaklanması anlamına geleceğini, en
faydalının yasaklanmasına karşılık daha az faydalının serbest bira-
kılmasının makul olmadığını ifade etmektedir.⁶²

Aklın benzer biçimde delil olarak kullanım örneklerinden biri
de “Anne babana öf deme, onları azarlama”⁶³ ayetidir. Cessâs an-
ne babaya sövme ve onları dövmenin yasaklığının aklî bir sonuç
olduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Nitekim öf demek haramken onları
dövmek evleviyetle haramdır.

“Oruç gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı”⁶⁵
şeklindeki ayetten hareketle cinsel ilişki helalken bunun dışındaki
diğer durumların da evleviyetle helal olması gerekir. Nitekim bu
aklın ulaştırdığı tabîî sonuçtur.⁶⁶

Hukukun genelinde ve özellikle ceza hukukunda şahsîlik pren-
sibi esastır. Bir şahsın herhangi bir tasarrufunun sonuçları ancak
kendisini bağlar. Bir kişinin suçu sebebiyle başka bir kişi cezalan-
dırılmaz. Cessâs bunu aklen aksinin ortaya konması caiz olmayan
adalet şeklinde ifade etmekte,⁶⁷ adaletin kaynağı olarak akli zik-
retmekte, vahiyden önce aklen adaletin vacip olduğunu, vahyin bu

61 “أَحْكَامُ أَعْمَالِ الْمُكَلَّفِ الْوَاقِعَةِ عَنْ قَصْدِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْحَاءٍ فِي الْعَقْلِ: مُبَاحٌ، وَوَاجِبٌ، وَمَحْظُورٌ” Cessâs,
el-Fusûl fi'l-usûl, 3: 247.

62 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 153.

63 İsrâ 17/23.

64 “عَقِلَ مِنْهُ النَّهْيُ عَنِ السَّبِّ وَالضَّرْبِ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 383.

65 Bakara 2/187.

66 “قَدْ عَقِلَ بِهِ حَظْرَ مَا فَوَّقَهُ مِنَ الْجَمَاعِ لِأَنَّ حَظْرَ الْقَلِيلِ يَدُلُّ عَلَى الْكَثِيرِ مِنْ جِنْسِهِ وَإِبَاحَةُ الْكَثِيرِ تَدُلُّ عَلَى
قَدْ عَقِلَ بِهِ حَظْرَ مَا فَوَّقَهُ مِنَ الْجَمَاعِ لِأَنَّ حَظْرَ الْقَلِيلِ يَدُلُّ عَلَى الْكَثِيرِ مِنْ جِنْسِهِ وَإِبَاحَةُ الْقَلِيلِ مِنْ جِنْسِهِ
” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 383.

67 “فَهَذَا هُوَ الْعَدْلُ الَّذِي لَا يَجُوزُ فِي الْعُقُولِ غَيْرُهُ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 279.

aklî vacibi teyit ve tekit ettiğini belirtmekte,⁶⁸ böylece evrensel bir adalet anlayışına işaret etmektedir.

3. Aklın Hukuk Düzlemindeki Görünümleri

İslam'a göre varlığın, bilginin ve değerlerin kaynağı Yüce Allah'tır ve insan Allah'ı aklıyla bulma hususunda mükelleftir. Cessâs Allah'ı bilmemenin aklen caiz olmadığını, aklın insana Allah'a ulaşmak için verildiğini,⁶⁹ Allah'ın yalnızca haberle akıl edileceği/bilineceği yönündeki yaklaşımları ayetlerin iptal ettiğini belirtmektedir.⁷⁰

Cessâs'ın hukuk düşüncesine bakıldığında "akl"ın anlama işleviyle yoğun olarak yer aldığı görülür. "وعد" kelimesinin mutlak olarak kullanılması durumunda şerrin değil hayrın anlaşılacağını (akıl edileceğini),⁷¹ her ne kadar farklı manaları varsa da mutlak olarak "صلاة" kelimesi kullanıldığında, rükû ve secdeyle edâ edilen namazın akıl edileceğini,⁷² bir lafız hem hakikat hem de mecaz anlamına gelecek şekilde kullanılmışsa, hakikat manayı esas almak gerektiğini, hakikati bırakıp mecazı almanın makul olmadığını⁷³ ifade etmesi bunun örneklerinden bazılarıdır.

"Doğu da Allah'ındır ve batı da"⁷⁴ şeklinde kullanılan doğu ve batı ile bütün Dünya'nın kastedildiğini, bunun makul bir durum olduğunu,⁷⁵ "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" "Mescitlerde

⁶⁸ "أَمَّا الْعَدْلُ فَهُوَ الْإِنْصَافُ وَهُوَ وَاجِبٌ فِي نَظَرِ الْعُقُولِ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ وَإِنَّمَا وَرَدَ السَّمْعُ بِتَأْكِيدٍ وَجُوهٍ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 5: 11.

⁶⁹ "أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْعَقْلِ مَا يُمَكِّنُكُمْ بِهِ الْوُضُوءَ إِلَى مَعْرِفَةِ ذَلِكَ فَوَجِبَ تَكْلِيفُكُمْ ذَلِكَ إِذْ غَيْرَ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 35.

⁷⁰ "وَفِيهِ إِنْطِلَاقٌ لِقَوْلٍ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ اللَّهَ تَعَالَى بِالْخَبَرِ وَأَنَّهُ لَا خَطَّ لِلْعُقُولِ فِي الْوُضُوءِ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 126.

⁷¹ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 72.

⁷² "لِأَنَّ لَفْظَ الصَّلَاةِ إِذَا أُطْلِقَ تَعَقَّلَ مِنْهُ الصَّلَاةُ الْمُمْغَوْلَةُ بِرُكُوعٍ وَسُجُودٍ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 93.

⁷³ Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 1: 46.

⁷⁴ Bakara 2/115.

⁷⁵ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 78.

itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın”⁷⁶ ayetindeki “لَا تُبَاشِرُوهُنَّ” lafzından sahabenin aklî olarak “cinsel ilişkiyi” anladığını ve sonraki dönemde hükmün de bu doğrultuda oluştuğunu,⁷⁷ Kur’an’da geçen ehl-i kitâb tabirinin Yahudi ve Hristiyanları kapsadığını, bir karine olmadıkça ehl-i kitâb iken Müslüman olanları kapsamaya-çağını, aklın böyle bir sonuç ortaya çıkarmayacağını,⁷⁸ bir şahsın ilâ yönündeki beyanının aklî olarak, şahsın eşiyle cinsel ilişki yapmayacağı hususunda yemin etmesi anlamına geldiğini,⁷⁹ Güneş’in her gün batıya meyletmesi ile namazın tekrar edilmesinin makul bir hüküm olduğunu,⁸⁰ mazeret durumunda fidyesi verilme şartıyla saçların kesilmesinden hareketle bir özrün bulunması durumunda aklın ihram yasaklarında mubahlığın ortaya çıkacağına delalet ettiğini⁸¹ belirtmesi Cessâs’ın hukuk düşüncesinde aklın diğer görünümleri olarak ifade edilebilir.

“وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ”⁸³ ayetinden akledilen sonuç asgari hamilelik süresinin altı ay olduğudur.⁸⁴ Birinci ayette (haml)+(fisâl)=30 ay iken ikinci ayette fisâl iki yıl (24 ay) olarak ifade edilmiştir. Buradan hareketle hamileliğin asgari süresinin altı olduğu aklî bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır.

Cessâs’ın akletmeyi “öğrenme” anlamında kullandığı da görülmektedir. Nitekim onun ifadesine göre ümmet Kur’an’ın hâs, âmm, muhkem ve müteşâbihini öğrendiği gibi nâsîh ve mensûhunu da

⁷⁶ Bakara 2/187.

⁷⁷ “وَهَذَا مِنْ قَوْلِهِمْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ عَقَلُوا مِنْ مُرَادِ الْآيَةِ الْجَمَاعِ دُونَ الْمَسِّ وَالْمُبَاشَرَةِ بِالْيَدِ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 307.

⁷⁸ “فَإِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى وَلَا يُعْقَلُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَأَسْلَمَ إِلَّا بِتَقْيِيدِ ذِكْرِ الْإِيمَانِ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 17.

⁷⁹ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 44.

⁸⁰ “كَقَوْلِهِ تَعَالَى أَمِمْ الصَّلَاةِ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ قَدْ عَقِلَ مِنْهُ تَكَرَّرُ فِعْلِ الصَّلَاةِ لِلدُّلُوكِ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ” Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 81.

⁸¹ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 350.

⁸² Ahkâf 87/15.

⁸³ Lokman 31/14.

⁸⁴ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2: 116.

öğrenmiş, bu hususlar şüpheye yer bırakmayacak şekilde sonraki nesillere aktarılmıştır.⁸⁵ Burada akıl etme, önceki nesillerden aktarılan bilgiyi öğrenme anlamında işlevselleştirilmiştir.

Cessâs'ın kullanımlarında aklın özel bir anlama formu olan "istihsân" işlevi müşahade edilmektedir. Müellif cuma günü dışleri fırçalayıp koku sürünmenin aklen müstahsen özellikler olduğunu ifade ederken, bunların güzel görülen davranışlar olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁶ Burada fer'î kaynaklardan biri olan istihsânın kastedilmediği açıktır. Ancak dikkat çeken husus istihsânın ahlâka, istihsânın ise akla nispet edilmesidir. Bu kullanımdan hareketle istihsânın "aklı iyi" anlamında kullanıldığı, böylece akli bir değer yargısı oluşturulduğu söylenebilir. Cessâs'ın aklen müstahsen olarak nitelendirdiği durumlardan bir diğeri ahde vefa göstermektir. Nitekim ahde vefa göstermek müstahsen iken vefasızlık aklen caiz değildir.⁸⁷

Cessâs bazı yaklaşımların tutarlılık ve geçerliliğinde ölçüt olarak akli kullanmıştır. Nitekim ruhsatları değerlendirirken, zorda kalan kişinin sarhoş edici içki içmesi bağlamında, bazılarının içkinin susuzluğu gidermediği ve bu sebeple de sarhoş edici içki içme ruhsatının bulunmadığı görüşüne sahip olduklarını, bunun makul bir izah olmadığını, bazı zimmîlerin hiç su içmeden şarapla çok uzun süre yaşayabildiklerini ifade etmekte,⁸⁸ akli karşıt görüş sahiplerinin tutarsızlıklarını ortaya koymak için kullanmaktadır.

Cessâs aklen mahzurlu olmayan şeyde mubahlığın esas olduğunu belirtmek suretiyle⁸⁹ aklın mubahı belirlemede işlevsel olduğunu ifade etmiş, akli mubahı belirleme hususunda ölçüt olarak ortaya koymuştur.

⁸⁵ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 72.

⁸⁶ "فَهَذِهِ كُلُّهَا خِصَالٌ مُسْتَحْسَنَةٌ فِي الْعُقُولِ مَحْمُودَةٌ مُسْتَحَبَّةٌ فِي الْأَخْلَاقِ وَالْعَادَاتِ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 82.

⁸⁷ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 3: 284.

⁸⁸ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 159.

⁸⁹ "أَنَّ الْأَشْيَاءَ عَلَى الْإِبَاحَةِ مِمَّا لَا يَحْظَرُهُ الْعَقْلُ فَلَا يَحْرُمُ مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا قَامَ دَلِيلُهُ" Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 33.

“وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ” “Her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik.”⁹⁰ ayeti gereğince Allah’ın emirleri, muhtemel manaların bulunduğu durumda, bilinen ve akıl edilebilen (makul) manaya yorumlanır.⁹¹

Kimi durumlarda akıl manayı daraltmak (tahsis) için kullanılmaktadır. Nitekim bir fiilin, ifade edilen zamanın bütününe kapsamı imkânsızsa makul olan, ifadeyi bütünün parçası olarak anlamak ve yorumlamaktır. Hac senesi ya da cuma günü bir şahsı gördüğünü söyleyen kişi, bu vakitlerin bir kısmını kastetmiş olmaktadır. Burada aklın, anlama ve yorumlamada muhassıs (manayı daraltıcı unsur) olarak kullanıldığı görülmektedir.⁹² Öyle ki Cessâs ayetleri tahsis eden muhassıslar içerisinde icmâdan sonra akla yer vermekte,⁹³ “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ” “Ey insanlar rabbinizden sakının!”⁹⁴ ayetini aklın tahsis ettiğini ve çocuklarla akıl hastalarının emrin kapsamı dışında kaldığını ifade ederek akılla tahsise karşı çıkanlara cevap vermekte, ilimlerin hakikatine akılla ulaşılacağını belirtmektedir.⁹⁵

Aklın nassların tahsisinde işlevselken neshinde işlevsel değildir. Çünkü nesh nesh edilen hükmün kaynağı olan nass için geçerlilik süresi belirlemektir ki bu, aklın fıkıh sistematiğindeki konumunu aşan bir durumdur. “İlelü’l-mesâlih” “maslahatların illetleri” olarak nitelendirilen bu tür durumlar akılla bilinemez. Cessâs’ın belirttiği üzere şayet aklın böyle bir işlevi olsaydı, nesh eden bir ayet ya da hadis gelmeden de aklın hükmü nesh edebilmesi gerekirdi. Hâlbuki bu caiz değildir.⁹⁶

Aklın İslam hukukundaki temel işlevi anlama ve buna bağlı

⁹⁰ İbrahim 14/4.

⁹¹ “وَأَوْامِرُ اللَّهِ تَعَالَى مَحْمُولَةٌ عَلَى الْمُعْقُولِ الْمُتَعَارَفِ بَيْنَنَا” Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2: 97.

⁹² “إِذَا تَعَدَّرَ اسْتِعْرَاقُ الْفِعْلِ لِلْوَقْتِ كَانَ الْمُعْقُولُ مِنْهُ الْبَعْضُ” Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’ân*, 1: 373.

⁹³ “وَيَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ” Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1: 146.

⁹⁴ Nisâ 4/1.

⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1: 147.

⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1: 150.

TEFSİR TARİHİNDE AKLÎ YAKLAŞIMLAR



Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN¹

İslam ilim ve düşünce tarihinin bir parçası olan tefsir tarihinde naklî verilerin ötesinde aklî verileri temel esas olarak kabul eden, aklî yorumları daha fazla öne çıkarmak suretiyle Kur'an'ın bazı âyetlerini anlamaya çalışan bir eğilim her zaman varolagelmiştir. Bu çerçevede müfessirler âyetlerin tefsiri esnasında aklî muhakemeye yer vermekten çekinmemiş fakat akla verilen işlev dönemden döneme farklılık arzetmiştir. Kimi zaman bu farklılık aklın lehine olurken kimi zaman onun aleyhine olagelmiştir. Ancak şu bir hakikattir ki tefsir tarihi boyunca âyetlerin yorumu esnasında akıl hiçbir zaman tam olarak dışlanmamış ve aklî muhakemeye belirli surette her zaman yer verilmiştir. Bu çalışmamızda tefsir tarihi boyunca aklî eğilimin ağır bastığı Kur'an yorumlarını dönemler halinde irdelemeye gayret edeceğiz. Hususen de çağdaş dönemde yükselen bir değer haline gelen aklî yaklaşımların değeri üzerinde daha fazla duracağız. Çalışmamız boyunca dönem merkezli bir tefsir tarihi sistematığı takip edeceğiz. Bu çerçevede çalışmamız tefsir tarihinin ve tefsir ilminin temel kavramlarının

¹ Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, ercansen@aku.edu.tr

kısaca ele alındığı giriş niteliğinde tarihi arkaplan ve temel kavramlar bahsi ve değerlendirme kısmı ve değerlendirme kısmı dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn asrını içine alan hazırlık ve tedvin dönemi, ikinci bölümde tedvin sonrası dönem, üçüncü bölümde klasik dönem ve son bölümde ise çağdaş dönemdeki kimi aklî yaklaşımların Kur'ân yorumuna etkisi üzerinde durulacaktır.

1. Tarihi Arkaplan ve Temel Kavramlar

Tefsir tarihinin geçmişten günümüze kadar geçirdiği aşamalar çeşitli açılardan tasnif edilmiştir. Bu tasniflerin içerisinde en meşhuru rivayet ve dirayet ayırımına dayanan tasniftir. Ancak bu tasnifin uzun bir süreci ve çeşitli yönelimleri barındıran tefsir tarihini anlamlandırmada çoğu zaman yetersiz kaldığı görülmektedir. Zira yaklaşık on dört asırlık tefsir birikimini sadece iki başlık altında değerlendirmek esasında indirgemeci bir yaklaşımdır. Dolayısıyla söz konusu tasnifin yeniden üzerinde düşünülmesi elzem hale gelmiştir. Bu hususun başka bir çalışmanın konusu olduğunu belirterek burada asıl konumuza dönmek istiyoruz.

Tefsirin tarihi süreci içinde ortaya konan aklî yaklaşımları dirayet tefsirleri bünyesinde değerlendirmenin uygun olacağını söyleyebiliriz. Bu bağlamda araştırmamızda önde gelen dirayet tefsirlerinden birkaçını merkeze alarak aklî yaklaşıma örnek teşkil edecek nitelikte bazı Kur'ân yorumları üzerinde durmak istiyoruz. Ancak buna geçmeden önce konuyla ilgili genel bir perspektif oluşturmak adına konuya dair kısa bir tarihçe ve temel kavramları kısaca aktarmanın uygun olacağını düşünüyoruz.

İlk dönem rivayetlerinden ve tefsir tarihi kaynaklarından hareket edildiğinde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden Kur'ân tefsiri mahiyetinde nakledilen çoğu bilginin izaha yönelik pratik açıklamalar olduğu görülebilmektedir. Nitekim sahâbeden Abdullah İbn Mes'ûd'un, "İçimizden biri on âyet öğrendiğinde, anlamlarını

öğrenmeden ve onları pratiğe aktarmadan başkalarına geçmezdi.”² sözü ve Abdullah b. Ömer’in Bakara sûresini öğrenmek için bu sûre üzerinde sekiz sene durduğunu belirtmesi³ sahâbenin Kur’an’ı okumak, onun muhtevasına vakıf olmak için çok titiz olduklarını ortaya koyar niteliktedir. Bu ve benzer ifadeler dikkate alındığında ilk dönemlerde Kur’an’ı anlama sürecinde daha çok öğrenmeye ve öğrenilenleri hayata aktarmaya öncelik verildiği söylenebilir. Hz. Peygamber tarafından tefsiri yapılan âyetlerin sayıca çok az olması da bu yargıyı kuvvetlendirmektedir. Nitekim bir araştırmada Hz. Peygamber’den nakledilen tefsir rivayetlerinin tefsire dair tüm rivayetlere oranının %4 kadar olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴ Öte yandan Hz. Peygamber’in yaptığı tefsire dair açıklamalarının çoğunlukla gaybî ve bazı mücmel hususlarda yoğunlaştığı gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Hz. Peygamber’in hayatta olduğu ve vahyin indirildiği süreçte sahâbe-i kirâmın aklın algı alanını aşan meselelerde yorum yapmaktan uzak durarak teslimiyeti ve ameli önceleyen bir tavrı olmuştur. Diğer bir ifadeyle onlar, vahyi herhangi bir tenkit ve eleştiriye tabi tutmadan olduğu gibi kabul etmişlerdir. Çünkü âyetlerle ilgili açıklanması gereken hususların çoğunu Hz. Peygamber’e sorup öğreniyorlardı. Ancak vahyin dışında kalan kimi konularda Hz. Peygamber’in kendi şahsi kararlarına zaman zaman karşı çıktıkları, kimi zaman gerek gördükleri bazı yerlerde itiraz etmekten geri durmadıkları muhtelif kaynaklarda zikredilmektedir.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra çeşitli kültür ve inançlara sahip insanların İslam’a girişiyle birlikte Hz. Peygamber döneminde olmayan muhtelif sorunlarla karşı karşıya kalınmıştır. İlerleyen zamanlarda müslüman coğrafyanın genişlemesi ile yeni

² Muhammed Hüseyin Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2003), 1/64; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 61.

³ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 61.

⁴ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsîr Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 107.

hadiselerin ortaya çıkması, felsefi fikirlerin İslam dünyasına girmesi, mezheplerin kendi yaklaşımlarının ispatı için Kur'an'ı referans gösterme eğilimleri bazı âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında farklılıklar meydana getirmiştir. Bundan dolayı rivayetlerin hiç olmadığı ya da sınırlı olduğu kimi problemlerin çözümü için akli çıkarımlar devreye alınmıştır. Böylece zaman içerisinde akıl yürütme, Kur'an ve sünnetten sonra kendisinden müstağni kalınamaz bir kaynak durumuna yükselmiştir. Kalemle alınan pek çok tefsir eserinde âyetin âyetle, âyetin sünnetle yorumu aşamasından sonra âyetin akıl yürütme ile yorumu ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu akıl yürütme esnasında câhiliye dönemi Arap şiiri başta olmak üzere Arap dili ve edebiyatının sağladığı veriler, mantık, kıyas ve benzeri ilimlerden de istifade edilmiştir. Bu minvalde akli kullanma ve akıldan faydalanarak Kur'an'ı yorumlama ameliyesi tarihin çeşitli uğraklarında kimi zaman ikinci planda kalırken kimi zaman hâkim konuma yükselmiştir. Bununla birlikte akla öncelik veren anlama ve yorumlama yöntemi çağdaş döneme geldiğinde daha merkezi bir konum elde etmiştir.

Tefsir tarihinde akli verilerin hangi çerçevede kullanıldığına dair detaylara geçmeden önce konumuzu yakından ilgilendiren bazı temel kavramların üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünürüz.

Tefsir ve Müfessir: Bir ilim olarak tefsiri, insan gücü ve Arap dilinin sağladığı imkânlar çerçevesinde Kur'an âyetlerinin anlaşılmasına ve manalarının açıklanmasına dair yapılan çalışmaların tamamı⁵, müfessiri ise belli esaslar doğrultusunda Kur'an'ı tefsir eden veya âyetin durumunu, âyette bulunan öğütleri, manaları ve

⁵ Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/33, 2/91; Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/12-13; Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 2/6; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîbi*, 19-20; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarîbi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 24.

âyetin kendisi hakkında indiği sebebi araştıran kimse şeklinde tarif edebiliriz.⁶

Te'vil: Tefsir ilmiyle yakın bir anlam alanına sahip olan te'vil, âyeti veya âyetleri öncesine ve sonrasına uyumlu olmak kaydıyla ihtiva ettiği anlamlardan birine göre açıklamak, âyeti murad edilen manada yorumlamak manasına gelmektedir.⁷ Tefsir çoğunlukla lafızla ilgili kullanılırken te'vil daha ziyade anlamla ilgilidir. Bu yönüyle akli veriler te'vil alanında daha çok istihdam edilir.

Dirayet ve Dirayet Yöntemi: Dirayet, kelime olarak bir şeyin mahiyetini bilmek, kavramak, idrak etmek anlamına gelirken, dirayet tefsiri ise rivayetlerle yetinmeksizin akli çıkarım, dil, edebiyat, mantık vb. ilimlerin de yardımıyla âyeti yorumlamaya çalışmaktır. Dirayet tefsiri için kaynaklarda re'y, akıl, ictihâdî ve makûl tefsir gibi isimler de kullanılmaktadır. Dirayet tefsirinin en belirgin özelliği müfessirin çeşitli yollarla elde ettiği bilgi ve birikiminin ardından kendi kanaatine yer vermesidir.⁸

Re'y: Sözlükte gözle görmek, akıl gözüyle görmek; bilmek, anlamak; düşünmek, zannetmek, düşünülen şey, şahsî kanaat gibi manalara gelen re'y kelimesi⁹ nasla düzenlenmemiş şer'i-amelî bir meselede ortaya konan kanaat anlamında bir terimdir. Diğer bir tabirle re'y, nas mukabilinde, fakat ona muhalefet anlamı içermeyen şahsî kanaati ifade eder.¹⁰

⁶ İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 15.

⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/91-92; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, 1/14-15; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 26.

⁸ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 51; Zürkani, *Menâbilü'l-İrfân*, 2/42-43; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü'l-Tefsir ve Kavaiduh* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1968), 167.

⁹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/83-85; İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgâfûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), 5/2347-49.

¹⁰ H. Yunus Apaydın, "Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/37.

İctihad: Gayret göstermek, bütün gücünü kullanmak, zahmet çekmek gibi anlamları ihtiva eder.¹¹ Terim olarak ise bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak demektir. Daha genel bir tanım yapmak gerekirse nassın lafız ve manasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adıdır.¹²

Akıl: İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temiz gücü, düşünme ve anlama melekesi olup düşünme, anlama ve kavrama gücü olarak tanımlanmaktadır.¹³ Kur'ân-ı Kerim'e göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır. Kur'ân'da akıl kelimesi kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir.

Akileştirme: Akileştirme bilimsel verilere, doğal olgulara ve hayata geçirilmiş dini bilgilere, sosyal ve kültürel normlara aykırı olan veya aykırı görülen bilgi ve düşünceler ile rivayetler arasında görülen içerik çelişkilerini akla uygun hale getirme işlemine verilen isimdir.¹⁴

Rasyonel: Akla ve düşünce kurallarına uygun olan demektir.¹⁵ Diğer bir tabirle aklın ilkelerine uygun şekilde sistemli düşünmenin adıdır.

Rasyonalizasyon: Olayları akli perspektiften yorumlama ya da

¹¹ el-Cevherî, *es-Sıhâb*, 2/460-461; Ebû't-Tâhir Mecduddîn el-Firûzâbâdî, *Besâ'iru Zevî't-Temyiz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005), 275.

¹² H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

¹³ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/238.

¹⁴ Celal Kırca, "Kur'ân ve Modern Bilim", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2012/2), 24.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 286.

açıklık getirmedi. Rasyonalizasyonda karışık, anlam bakımından belirsiz, karanlık ve anlaşılmaz olanı anlaşılır ve belirgin hale getirme söz konusudur.¹⁶ Rasyonalizasyon kısaca kişinin, gerçek sebeplerine vakıf olamadığı hususları akla uygun, tutarlı, benimsebilir ve anlaşılabilir bir gerekçeye bağlaması durumudur. Rasyonalizasyonun Kur’ân yorumlarında aktif şekilde kullanıldığı dönemin modern dönem olduğu bilinmektedir.

2. Hazırlık ve Tedvin Dönemi

Hazırlık ve oluşum döneminden kastımız genel olarak Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve etbâu’t-tâbiîn dönemidir. Bu dönemi kabaca hicrî birinci, ikinci ve üçüncü asırlara teşmil edebiliriz. Aynı zamanda bu dönem İslami ilimlerin teşekkül ettiği döneme tekabül etmektedir.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber Kur’ân’ın anlaşılması noktasında ihtiyaç oranında açıklamalarda bulunur sahâbe ise onu takip ederdi. Bununla birlikte sahâbenin kısmen de olsa kendi düşüncelerine dayanarak tefsir yaptığı olurdu. Sahâbe-i kirâmın terbiyesinde yetişmiş olan tâbiîn nesli çoğunlukla sahâbeden aldıkları bilgiler ışığında rivayette bulunurken diğer taraftan birbirlerinden de rivayette bulunurlardı. Etbâu’t-tâbiîn döneminde ise hadisler tedvin edilmeye başlandı. Tedvin edilen hadisler konularına göre bablara ayrılıyordu ve bu bablardan biri de “tefsir” idi. Öte yandan bu süreçte Kur’ân’ı sûre sûre ve âyet âyet baştan sona kadar açıklayan bir tefsir henüz yazılmış değildi.

İslam’ın ilk dönemlerinde Kur’ân’ın anlaşılması adına ortaya çıkan çabalarda daha ziyade nakle ağırlık verilmekteydi. Bu kapsamda Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen bilgiler asıl ve temel olarak kabul ediliyordu. Özellikle sahâbe neslinin sonlarına doğru itikadi konularda ihtilafların arttığı başta kader, Allah’ın zat ve sıfatları gibi konular olmak üzere bazı meselelerin tartışıldığı bir

¹⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 286.

ortam oluşmuştu. Bu süreçte bir kısım siyasi, fikri akımlar ile itikadi mezhepler ortaya çıkmış ve bu minvalde tartışmalar yapılmıştı.

Şurası bilinen bir gerçek ki sahâbe kavrayış bakımından birbirinden farklı seviyede bulunmaktaydı. Bunun bir yansıması olarak da Kur'ân'ı anlama açısından aralarında bazı farklılıklar vardı. Zaten Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân'dan anlayamadıklarını ona soruyor ve ondan doyurucu bilgiler alıyorlardı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise herhangi bir âyetin tefsiri için önce Kur'ân'a müracaat ediyorlar, onda bulamazlarsa sünnete bakıyorlardı. Sünnette de bulamadıkları takdirde âyetleri kendi icthatlarıyla tefsir ediyorlardı. Sahâbenin anlayış farklılıkları icthatlarında da birtakım farklılıklar meydana getirmişti. Bununla beraber sahâbe arasındaki ihtilaf, birbirine tamamen zıt farklılıklar şeklinde değil, aynı konunun değişik yönlerini anlatan ve bir bakıma birbirini tamamlayan farklılıklardı.

Sahâbe devrinin ardından tâbiîn dönemi başlamıştı. Bilindiği üzere dini tebliğ vazifesiyle çeşitli bölgelere dağılan sahâbiler, gittikleri yerlerde ders halkalarını kurmuş ve etraflarına toplanan insanlara Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'i öğretmeye başlamışlardı. Zamanla sahâbilerin bu ilmî faaliyetleri sonunda gittikleri şehirlerde çeşitli ekoller meydana geldi. İşte bu medreselerin öğretmenleri sahâbe öğrencileri de tâbiînden oluşmuştu. Bu ekollerden üç tanesi tefsir tarihinde şöhrete ulaştı. Bunlar kurucusu Abdullah b. Abbas olan Mekke Tefsir Medresesi, kurucusu Ubey b. Ka'b olan Medine Tefsir Medresesi ve kurucusu Abdullah b. Mes'ûd olan Irak Tefsir Medresesi olarak temayüz etti.¹⁷ Fakat zamanla bazı fitnelerin ortaya çıkmasıyla, insanlar arasında görüş ayrılıkları baş gösterdi. Her grup kendi görüşünün haklılığını ispat için öncelikle Kur'ân'a sarıldı ve bunun tabii bir sonucu olarak âyetleri anlamada yanlış ve eksik anlayışlar ortaya çıktı. Bu ve diğer başka sebeplerden ötürü Kur'ân'ın doğru bir şekilde tefsirinin yapılmasına ihtiyaç arttı.

¹⁷ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, 1/77; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 111; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 88-93; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 65-68.

Ekolleşmenin yeni yeni başladığı bu dönemde tefsir tedvin edilmiş değildi. Tefsire dair haberler şifahî nakil yoluyla aktarılıyordu. Tâbiîn müfessirleri Kur'ân'ı anlama konusunda kaynak olarak başta Kur'ân'ın kendisi olmak üzere Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler, sahâbenin yorumu olarak rivayet edilen tefsir bilgileri, ehl-i kitaptan nakledilen isrâiliyat bilgileri ve zaman zaman da kendi icthad ve tefekkürlerine başvuruyorlardı. Tâbiînden re'y tefsirinin öncülere olarak Mekke tefsir ekolüne mensup olan Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) öne çıkarken Medine tefsir ekolünden Zeyd. b. Eslem (öl. 136/754) ön plana çıkmıştı.¹⁸

Mücâhid b. Cebr'in Kur'ân tefsirinde akla geniş yer vermesinden dolayı bu konuda kendisini tenkit edenlere, 'Ben tefsire dair görüşlerimi Peygamber'in onlarca sahâbisinden öğrendim' diyerek cevap verdiği aktarılmıştır.¹⁹ Ayrıca onun için İslam'da rasyonel tefsirleriyle tanınan ilk müfessir şeklinde bir niteleme de yapılmıştır. Bu nitelemenin gerekçesi ise onun Allah'ın ahirette görüleceğini ve Kur'ân'da maymuna çevrildikleri açıkça beyan edilen Yahudilerin, şekil itibarıyla olmayıp yalnızca karakter ve ahlakça maymunlara benzetildiklerini ilk defa ileri süren kimse olarak öne çıkmasıdır.²⁰

Yine Zeyd b. Eslem tefsirde re'ye çok müracaat etmekle itham edilmiş fakat bu durumun onun zabt ve adaletine zarar verecek nitelikte olmadığı belirtilmiştir. Diğer taraftan onun reyinin bid'at anlamında bir re'y olarak görüldüğüne dair hiçbir görüş nakledilmemiştir.²¹

Hazırlık ve oluşum dönemine etbâu't-tâbiîni de dâhil etmemiz

¹⁸ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/80, 88; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 121-124; Çalışkan, *Tefsîr Tarihi*, 73, 82.

¹⁹ Muhammed Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/443.

²⁰ Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 72-73.

²¹ Muhammed Fatih Kesler, "Zeyd b. Eslem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/318-319.

mümkündür. Zira bu dönem genel hatlarıyla tefsirin tedvin dönemini oluşturmaktadır. Bilindiği üzere genel bir kavram olan tedvin, tefsir için düşünüldüğünde ilk devirlerde nakledilen sözlü tefsir rivayetlerinin düzenli bir şekilde kitaplarda toplanmasıdır.²² Nitekim etbâu't-tâbiîn dönemine gelindiğinde tefsir rivayetleri artık yavaş yavaş bir araya toplanarak yazılmaya başlanmıştır.

Tefsir, yazıya geçirilinceye kadar sözlü nakil yoluyla aktarılmıştır. Bu sürecin ilk halkasında Hz. Peygamber, ikincisinde sahâbe, üçüncüsünde tâbiîn yer almıştır. Tâbiîne sözlü olarak nakledilen bu bilgiler, hicrî ikinci asrın yarısında sonra yavaş yavaş yazıya geçirilmiştir. Kayda geçen Kur'ân tefsirine dair bu bilgiler hadis kitaplarında "kitâbu't-tefsir" başlığı altında yer almıştır. Bunlar daha ziyade Hz. Peygamber'in herhangi bir vesile ile yapmış olduğu tefsir ya da âyetlerin iniş sebepleriyle ilgili sahâbenin müşahede ve işitmelerine dayanan rivayetlerden ibarettir.²³ Bir cihetten Hz. Peygamber'in az sayıda âyeti tefsir etmesi, diğer cihetten başka sebeplerle zaman içinde değişik tefsir ekollerinin ortaya çıkması sonuç olarak müfessirlerin kendi birikimi ve aklî kabiliyeti oranında Kur'ân âyetlerini tefsir etmesine ortam hazırlamıştır. Yapılan bu tefsirler, kimi zaman birbirleriyle uyumuş kimi zaman da farklılık arzemiştir. Neticede tarihi süreç içerisinde oluşan farklı tefsir tarzlarından kimi Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetleri esas alarak ilerleme sağlarken kimi de dirayeti esas alarak yoluna devam etmiştir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse tarih boyunca kimi müfessirler naklî yöneme ağırlık verirken kimileri de aklî yöneme ağırlık vererek âyetleri yorumlamayı tercih etmiştir.

3. İlk Dönem

İlk dönemden kastımız hususen hicrî 4., 5. ve 6. asırlardır. Bu

²² Demirci, *Tefsir Tarihi*, 99-102; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 107-109.

²³ Hadis edebiyatında kitabü't-tefsirlerin yeri hakkında detaylı bir çalışma için bk. Mustafa Yasin Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler ve Taberi Tefsiri ile Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 15-18.

asırlar İslam medeniyetinin diğer medeniyetlerle karşılaşması ve hesaplaşmasına başladığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı bu asırlar itikadi ve fıkhi mezheplerin olduğu kadar felsefi düşüncenin aktif olduğu bir döneme tekabül eder. Bu dönem aynı zamanda çeşitli düşünsel krizlerle karşılaşılacak ve buna bağlı olarak kendisinde bazı imkânlar barındıran bir özelliğe de sahiptir.

İlk dönem çerçevesinde bakıldığında aklı tefsirin öncüleri olarak mu'tezile mezhebine mensup müfessirler karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tefsir tarihinde ilk aklı tefsir hareketi olarak gösterilen mu'tezile tefsirinin,²⁴ kendinden sonraki tefsir anlayışlarını öyle ya da böyle bir şekilde etkilediği bilinmektedir.

Malum olduğu üzere mu'tezile, Emeviler zamanında hicri ikinci asırda Hişam b. Abdülmelik zamanında yaşayan Vâsıl b. Ata'nın kurmuş olduğu mezheptir. Hasan Basri'nin ders halkasında yer alan Vâsıl, büyük günah konusunda hocasından farklı bir görüşe sahip olmasından dolayı ondan ayrılmış, bu yüzden de mezhebe "mu'tezile" (ayrılanlar) ismi verilmiştir.²⁵ Abbâsiler döneminde altın çağını yaşayan mu'tezilenin hakimiyeti fazla uzun sürmeyip zaman içinde dağılmıştır. Buna karşılık fikri mirası gerek savunanların gerekse karşı çıkanların eserleri içerisinde günümüze kadar devam edegelmiştir.²⁶

Mu'tezile, düşünce sistemini "usûl-i hamse" (beş temel prensip) üzerine kurmuştur. Bu beş prensip, tevhid, adalet, va'd-va'id, menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münkerden oluşmaktadır. Tefsirini bu beş ilke üzerine ikame eden mu'tezile, yorum yaparken bir araç olarak öncelikle bu

²⁴ Abdalbaki Güneş, *Aklı Tefsir Hareketi* (Van, Ahenk Yayınları, 2003), 348.

²⁵ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/391.

²⁶ Mu'tezile düşüncesinin doğuşunun çevresel ve tarihsel çerçevesini tahlil eden bir çalışma için bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 11-57.

ilkeleri destekleyen akıl ve te'vile imkân veren dil ve tecrübeden istifade etmiştir.²⁷

Mu'tezile ekolünün dayandığı en önemli unsur akıldır. Mezhebi anlayışlarına uygun olarak en yüksek mevkiyi akla verirler.²⁸ Onlara göre, sağlam akıl ile sahih nakil(nass) birbiriyle çelişmez. Şayet akıl ile nakil arasında bir çelişki ortaya çıkarsa, o zaman nakil mutlaka te'vil edilmelidir. Kendi görüşleriyle ters düşen naslarla karşılaştıklarında akıl ve dilden yola çıkarak bu nasları kendilerine hizmet edecek şekilde te'vil yoluna gitmişlerdir.²⁹ Mu'tezile Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetleri istihdam etmekle birlikte özellikle inanç konuları üzerinde derinliğine akıl yormuşlar ve Kur'an âyetlerini yine Kur'an'dan çıkardıklarını söyledikleri bazı prensiplere göre tefsir etmişlerdir.

Mu'tezile âlimleri tefsir yöntemi açısından âyetleri öncelikle dilbilgisi ve belâgat ilmi açısından açıklamışlardır. Yorum sürecinde zâhirî manayı esas almışlar, nüzul sebepleri ve işari manaları ilk planda dikkate almamışlardır. Ancak zâhir anlam konusunda bir problemle karşılaştıklarında mecaza başvurarak te'vil yoluna gitmişlerdir. Daha çok müteşâbih âyetler üzerinde durmuşlar, yeri geldikçe fikirlerini müdafaa etmek için Arap gramerinden yararlanmışlar; ancak zaman zaman Arapça gramer kurallarına aykırı da hareket edebilmişlerdir. Özellikle manası anlaşılmayan veya zor anlaşılan müteşâbih âyetlerde, Arap dilinin kaide ve prensiplerini ihlal etmeden sembolik yoruma başvurmuşlardır.³⁰

Mu'tezilî âlimlerin tefsir alanında çokça eser verdikleri belirtilmektedir. Bu eserlerin büyük bir kısmı değişik nedenlerden dolayı günümüze ulaşamamıştır. Bunlarla ilgili temel bilgiler, tabakat ve tefsir tarihi kaynaklarında aktarılanlarla sınırlıdır. Bu kaynakların

²⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/264-265; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, 236-247.

²⁸ Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 54.

²⁹ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, 242-243.

³⁰ Polat, *İslam Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 54-55.

verdiği bilgilere göre ilk mu'tezilî müfessir Ebubekir el-Esam'dır (öl. 201/816). Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/915); Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934), İsa er-Rummânî (öl. 384/994); Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025); Şerif el-Murtadâ (öl. 436/1044); Yusuf el-Kazvîni (öl. 483/1090); Muhammed b. Cevr (öl. 487/1094), Zemahşerî (öl. 538/1144) kaynaklarda zikredilen diğer mu'tezilî müfessirlerdir.

Bu isimlerden Ebû Bekir el-Esam ve Kâdî Abdülcebbâr'dan birtakım âyetlerin tefsiri eşliğinde mu'tezilenin aklî tefsir yaklaşımına birkaç örnek vermek istiyoruz.

Tefsir kaynaklarında “Hani sen mü'minlere “Rabbimize indirilen üç bin melek yardımı elini uzatması size yetmeyecek mi?” diyordun”³¹ âyetinden hareketle Bedir savaşında, meleklerin müminlere yardımının fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği ile alakalı temelde iki farklı yorum bulunsa da³² müfessirlerin genelinde meleklerin yardımının fiilen gerçekleştiği hususunu kabul ettikleri bilinmektedir.³³ Ancak Esam, bu görüşe karşı çıkmış ve meleklerin inmesinin fiilen mümkün olmadığını çeşitli gerekçelerle reddetmiştir. Esam, meleklerin savaşmasına dört gerekçeyle

³¹ Âl-i İmrân, 3/124.

³² Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 1/237.

³³ Ebû Cafer İbn Cerir Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hechr, 2001), 6/28-29; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 3/752; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverdi, *En-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. Es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/421; Ebü'l-Berekât Hafîzüddin Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Budeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1998), 1/289; Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed (Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000) 3/174-175; Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.y.), 4/44-45; Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 4/73-74.

itiraz etmiştir. Birincisi kâfirlerin yenilmesi için bu kadar meleğin savaşmasına gerek olmadan Cebrail nasıl önceki bazı kavimleri helak ettiyse onları da helak edebilirdi. İkincisi Bedir’de ileri gelen müşriklerle sahâbeler savaşmıştı. Bu sebeple onların öldürülmesini, meleklerle isnad etmemelidir. Üçüncüsü, eğer savaşmış olsalardı ya insan suretinde ya da başka bir surette görülürdü ve kendilerinden binlerce olarak bahsedilirdi. Oysa âyette müminlerin onların gözünde az gösterildiği bildirilmiştir.³⁴ Şayet melekleri insan sureti dışında görmüş olsalardı o takdirde korkmaları gerekirdi. Melekler savaşmış olsaydı savaşta gerçekleşen bir takım düşmanı yere düşürme, kafa kesme gibi haller olmalı ve görenlerin bunu inkâr etmeleri gerekirdi. Oysa bu da olmadı. Dördüncüsü, melekler indiğinde onların ya kesif ya da latif bir cisimde olduğu söylenmedi. Kesif olmaları durumunda görülmeliydi; fakat iş böyle gerçekleşmedi. Hava gibi latif olsalardı, bu durumda da kuvvetleri olmaz ve atlara binemezlerdi.³⁵ Esam’ın bu gerekçelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun Kur’ân’ın bize takdim ettiği bu hadiseyi aklileştirme yoluna gitmek suretiyle olayın mahiyetini farklı değerlendirdiği görülmektedir. Hal böyle olunca ona göre Bedir savaşında meleklerin çatışmaya katılmaları fiilen gerçekleşmemiş olmaktadır.

Oysaki dirayet tefsirinin öncülerinden ve aynı zamanda ilk dönem müfessirlerinden olan Mâtürîdî (öl. 333/944) bu kadar net bir tavır takınmayarak hatta çekimser kalarak bu hadisenin mahiyetinin bilinemeyeceğini söylemiştir. Ona göre burada esas olan Yüce Allah’ın müminlere müjdesini bildirmesidir ve bundan dolayı kıssanın keyfiyetini bilmeye gerek de yoktur.³⁶

³⁴ el-Enfâl, 8/44.

³⁵ Ali Karataş, “Ehl-i Sünnetin Kur’ân Yorumunda Mu’tezile Etkisi: Ebu Bekir el-Esamm Örneği”, *International Journal of Cultural and Social Studies*, 2 (2016), 184-185.

³⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanhoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/405-406.

Mu'tezile tefsirinde öne çıkan bir diğer husus da mecaz me-
selesidir. Mu'tezile çoğunlukla mezhebine uymayan dini nasları
yorumlamak için müteşâbih ve mecaz kavramlarını birer araç
olarak kullanmıştır. Hatta mecaz kavramı, Câhîz'dan başlayarak
mu'tezilenin elinde hakikatin bir ortağı şeklinde de tarif edilmiş-
tir.³⁷ Bu konuda mu'tezilenin önde gelen müfessirlerinden Kâdî
Abdülcebâr'ın bazı yorumları örnek oluşturacak niteliktedir.
Bilindiği üzere onun tefsir alanındaki eserlerinden biri Mü-
teşâbihü'l-Kur'ân'dır. Eserinde zâhiri itibarıyla anlaşılması zor
ve akla aykırı gibi görünen âyetleri müteşâbih olarak niteleyen
Kâdî Abdülcebâr bunları muhkem âyetler ve akli ilkeler ışığın-
da yorumlamaktadır. Nitekim ona göre müteşâbih âyetlerle kas-
tedilenin ne olduğunu ve muhkemle müteşâbih arasındaki farkı
anlamadaki kriter akıldır.³⁸

Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ı aslî kaynak olarak kabul etmekle
beraber onun delil oluşunu akla dayandırdığı için akli ilk sıraya
koyar. Ona göre insanlar Allah'ın varlığını, fiillerinin hikmete da-
yandığını, hiçbir zaman hikmetten ve hayırdan uzak bir fiil işle-
mediğini akılla tesbit edebilir. Kur'ân'ın delil olması sıhhatinin bi-
linmesine, sıhhatinin bilinmesi ise fâilinin hakîm oluşuna bağlıdır.
Bu da sadece akılla idrak edilebilmektedir.³⁹

Kâdî Abdülcebâr'ın müteşâbih âyetler hakkında yaptığı bazı
yorumlar ise şöyledir: Allah'ın göklerde ve yerde olduğunu bildi-
ren âyeti⁴⁰ gökleri ve yeri bilmesi, muhafaza etmesi ve düzenleme-
si⁴¹; göklerin ve yerin nuru olduğunu belirten âyeti⁴² onları

³⁷ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 364.

³⁸ Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed
Zerzur (Kahire: Dârü't-Türas, 1969), 1/39-46.

³⁹ Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *Fazlül-İ'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, nşr.
Fuâd Seyyid (Tunus, ed-Dârü't-Tunisiyye, 1974), 139.

⁴⁰ el-En'am, 6/3.

⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/307.

⁴² Nûr, 24/35.

aydınlatici olması⁴³; arşa istivâ etmesi⁴⁴, istilâ ve duman halindeki semaya istivâ etmesini⁴⁵ bildiren âyetleri yaratmayı dilemesi ve yönetmesi şeklinde açıklamıştır.⁴⁶

Son tahlilde mu'tezile'nin çabalarının temel noktasını İslam kültürünün diğer kültürlerle karşılaşması ve yüzleşmesi sürecinde bir akaid sistemi oluşturmak çerçevesinde yorumlamak mümkündür. Bu süreçte haklı olarak pek çok eleştiriye maruz kalmış olsalar da bir yandan akıl ile vahiy, öte yandan da Kur'an'da zâhiri itibarıyla birbirine zıt görünen nasları telif etmek adına akli çıkarımları, te'vili, mecazı, muhkem ve müteşâbih ayrımını bir çıkış yolu olarak aktif şekilde kullanmaktan çekinmemişlerdir. Ayrıca mu'tezileye mensup müfessirlerin erken dönemlerden itibaren tefsirde akıl ve dilin imkânlarını azami ölçüde kullanmak suretiyle tefsirde dirayet metodunun gelişmesine ciddi katkı sağladıkları gözden uzak tutulmamalıdır.⁴⁷

Burada yeri gelmişken ilk dönemlerin öncü isimlerinden Mâtürîdî üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Malum olduğu üzere Mâtürîdî İslam tefsir geleneğinde akla yönelik vurgularıyla göze çarpan müfessir âlimlerden biridir. Te'vilâtü'l-Kur'an isimli tefsirini bu anlayış üzere inşa ettiği söylenebilir. Bu tefsirde hem nakle hem de akla birlikte yer verilmiştir. Mâtürîdî tefsirinde sahâbe ve tâbiîn tabakalarına mensup doksan civarında isimden alıntı yapmıştır. Fakat tâbiünden yaptığı nakilleri aklın hakemliğine başvurmak suretiyle bazen kabul bazen reddetmiştir. Bazen de herhangi bir rivayete yer vermeden kendi tercihini beyan etmiştir.⁴⁸ Bunun yanında Kur'an'ın Kur'an'la ve hadislerle

⁴³ Kâdi Abdülcebâr, *Müteşâbibü'l-Kur'an*, 2/596-597.

⁴⁴ el-A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; er-Ra'd, 13/2; Tâhâ, 20/5; el-Furkân, 25/59.

⁴⁵ Fussilet, 41/11.

⁴⁶ Kâdi Abdülcebâr, *Müteşâbibü'l-Kur'an*, 1/356, 422; 2/474, 602.

⁴⁷ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Mu'tezile Ekolü", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1/131.

⁴⁸ Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 63-65.

tefsirine özen göstermeyi ihmal etmemiştir.⁴⁹ Tefsirdeki metodu geleneksel olmakla birlikte aklî ve eleştirel yönü kuvvetlidir.⁵⁰

Mâtürîdî Kur'an'ı anlamlandırmaya çalışırken akli aktif olarak kullanmıştır. Fakat onun akli kullanma biçimi kimi modern söylemlerin aksine akıl ve bilim adına metafizik olguları redde varan bir aklî yaklaşım değildir. Mâtürîdî'nin kullandığı akıl-vahiy ilişkisi Kur'an'ın sınırlarını çizdiği akıl anlayışıyla doğru orantılı olup Ebu Hanîfe'nin akıl-nakil dengesi esasına dayalı bir metottur.⁵¹ Mâtürîdî, aklın ve düşünmenin iman etmek için var olduğu görüşünü benimsemiştir. İman etmekle sorumlu kılınmanın akla bağlı bulunduğunu ve imanı oluşturan şeyin hakikatinin bilinmesinin tefekkür ve nazar yoluyla gerçekleşeceğini düşünür.

Mâtürîdî'nin akılcı ve aynı zamanda tenkitçi yaklaşımına örnek olması açısından sebep-i nüzul ile ilgili kimi rivayetlere dair yaklaşımını örnek olarak vermek mümkündür. Mâtürîdî tefsirinde bazı sahih kaynaklarda yer bulan kimi nüzul sebeplerini tarihi gerçeklere, âyetlerin lafzına, dinin temel ilke ve esaslarına Hz. Peygamberin ve sahâbenin dindeki konumuna uygun bulmayarak yer yer eleştirmiş hatta reddetmiştir. Sözgelimi “*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen kötülüğü en güzel olan ile sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir.*”⁵² âyetinin bazı kaynakların aksine Hz. Peygamber ve Ebû Cehil hakkında olduğunu nakledenlere karşı çıkmıştır. Zira Mâtürîdî'ye göre burada Hz. Peygamber ve Ebû Cehil'in âyetin nüzûl sebebi olarak gösterilmesi uygun değildir. Çünkü bu durum hem tarihi gerçeklere hem de akla aykırılık arzeder. Nitekim âyetle ilgili rivayette Hz. Peygamber'in, kendine kötülük yapan birine iyilikle karşılık verdiğinde yaptığı bu iyilik sayesinde aralarında düşmanlık

⁴⁹ Murat Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 116-117.

⁵⁰ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 193.

⁵¹ Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, 127.

⁵² Fussilet, 41/34.

bulunan bir kişiyle samimi dost olma ihtimalinden ve bu kişinin de Ebû Cehil olduğundan bahsedilmektedir. Oysaki söz konusu rivayet tarihi hakikatlere arz edildiğinde, hayatının hiçbir döneminde Ebû Cehil ile Hz. Peygamber arasında âyette bahsi geçen dostluk vuku bulmamıştır. Haliyle âyeti Ebû Cehil ile ilişkilendirmenin hiçbir anlamı yoktur.⁵³ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı sebebi nüzulle ilgili kabul edilen bazı rivayetleri hem akıl süzgecinden geçirmekte hem de tarihi açıdan kritik etmekte olduğunu bizlere göstermektedir.

Mâtürîdî'nin, nasları anlamada akla yüksek bir konum vermesinin bir nedeni akli dinin hizmetinde kullanma isteğidir. Hal böyle olunca Mâtürîdî'ye göre, dini bilmek vahiy yanında aklın varlığına bağlıdır. Yani akıl, din için gereklidir. Anlayabildiğimiz kadarıyla o akli vahyin hizmetinde istihdam etme düşüncesini taşımaktadır. Bu noktada bazılarının öne sürdüğü gibi Mâtürîdî'yi akli, dini anlamak ve anlamlandırmak amacıyla kullanan bir rasyonalist olarak nitelendirmek mümkün değildir.

4. Klasik Dönem

Klasik dönem İslami ilimlerin istikrar bulduğu ve elde edilen bilgiler ışığında yeni çalışmaların ortaya konduğu bir dönemi imlemekte olup genel hatlarıyla hicrî 7. ile 12. asırları kapsamaktadır. Bu dönem 19. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir.

Klasik dönemde akli çıkarımlarıyla dikkat çeken isimlerin başında Zemahşerî (ö. 538/1144) gelmektedir. O meşhur “el-Keşşâf” isimli tefsirinde nahvî ve lügavî çıkarımlara, mecazî ifadelerle ağırlık verirken bir yandan da yorumlarının akla uygunluğunu hususen gözetmiştir. Tefsirinde dilin bütün imkânlarını kullanmasının yanında aklın ilkelerine de büyük önem vermiştir. Diğer bir ifadeyle âyetin anlamını ortaya çıkarırken naklî verilerin ve dil

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/134.

verilerinin yanı sıra mantıkî ve akli yollara başvurmaktan geri durmamıştır.⁵⁴

Zemahşerî Kur'ân'daki tasvir, temsil ve mecazlarla ilgili anlam takdirlerinde son derece başarılı kabul edilmiştir. Bununla birlikte itizâlî görüşleri Kur'ân'a dayandırmak amacıyla kimi zaman zorlama te'viller yapmış, bu yüzden başta İbnü'l-Müneyyir olmak üzere Kadı İyâz, İbn Teymiye ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi isimler tarafından görüşlerine tenkitler yöneltmiştir.⁵⁵

Tefsir ilmi Zemahşerî'nin elinde sadece âyetlerin manalarını araştırıp ortaya çıkarmanın ötesinde nassın anlaşılmasında akli bir tavır öngören tabir-i caizse rasyonalist bir yönetime yakınlaşmıştır. Söz konusu tavrının örneklerinden birini cinlerin tesiri meselesinde görebilmek mümkündür. Zemahşerî, cinlerin insanlara herhangi bir yaptırım gücü bulunmadığını belirtmektedir. Nitekim En'âm sûresinde yer alan, “De ki: Allah'ı bırakıp, bize fayda da zarar da veremeyecek olan şeylere mi tapalım? Allah bizi doğru yola ilettikten sonra şeytanların saptırıp şaşkın olarak çöle düşürmek istedikleri, arkadaşlarının ise ‘Bize gel!’ diye doğru yola çağırdukları şaşkın kimse gibi gerisin geri (küfre) mi döndürüleceğiz? De ki: Allah'ın hidayeti doğru yolun ta kendisidir. Bize âlemlerin rabbinde teslim olmamız emredilmiştir.”⁵⁶ âyetinin tefsirinde Arap ileri gelenlerinden bazılarının cin ya da gulyabani çarpması biçimindeki inançlarına göndermede bulunarak cinlerin aslında hayal ürünü olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷

Aynı şekilde Bakara sûresinde geçen, “Faiz yiyenler ancak

⁵⁴ Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/236; Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, 186; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 212.

⁵⁵ Öztürk-Mertoğlu, “Zemahşerî”, 44/236; Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, 190.

⁵⁶ el-En'âm, 6/71.

⁵⁷ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâiki gavâmizi't-tenzil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 2/362.

şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar.”⁵⁸ âyetinin bahsettiği cin çarpması hadisesini câhiliye Araplarının kültürüne ait bir olgu olarak değerlendirir. Ona göre şeytan çarpması Arapların asılsız iddialarından biridir.”⁵⁹ Bu yorumlar dikkate alındığında Zemahşeri'nin burada meseleyi daha anlaşılabilir kılma ve akli yönden kabul edilebilir duruma getirme gayretinin bulunduğu gözlemlenebilir.

Klasik dönem tefsir geleneğinin en önemli simalarından biri de Fahreddin er-Râzî'dir (öl. 606/1210). O hem yaşadığı döneme hem de sonraki dönemlere damgasını vuran isimlerdendir. Kelâm, fıkıh usulü ve tefsir gibi dini ilimlerin yanında, mantık, felsefe, Arap dili ve belâğati, astronomi, tıp, ziraat, siyaset, geometri ve matematik gibi alanlarda da önemli eserlere imza atan Râzî, elde etmiş olduğu bu birikimin çıktılarını kaleme aldığı tefsirinde başarılı şekilde uyguladığı araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir.⁶⁰

Bize göre de klasik dönem tefsirinin en önemli simalarından olan Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* isimli tefsiri İslam kültürünün çeşitli yönlerine ilişkin hususları bir araya getiren kapsayıcı bir eser görünümündedir. Bunda Râzî'nin kelâm, felsefe, tefsir ve fıkıh usulü alanlarında temayüz etmesinin önemli rolü vardır. Bu eser dirayet tefsirlerinin temsil gücü yüksek eserlerinden olup aynı zamanda sonraki müfessirlere büyük oranda kaynaklık teşkil etmiştir.

Râzî'nin eserlerinin genelinde ve hususen tefsirinde akli değerlendirmelere sıkça yer verdiği bilinmektedir. Aklın, dini ifadelerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli olduğunu ifade eden Râzî, bazı konularda aklın yetersiz olduğunu da hatırlatır.⁶¹ Bu anlamda aklın müstakil olarak idrak ettiği veya edemediği

⁵⁸ el-Bakara 2/275.

⁵⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/505-506.

⁶⁰ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirân*, 1/206-210; Cerrahoğlu, *Tefsir Taribi*, 606-610; Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, 203; Çalışkan, *Tefsir Taribi*, 225.

⁶¹ Muammer Erbaş, *Fahreddin Râzî'nin Kur'an-ı Kerim'i Tefsir Yöntemi* (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2014), 158-159.

birtakım alanlar bulunduğu söylenebilir. Sözelimi gayb alemlerin kavramaktan aciz kaldığı alanların başında gelmektedir. Aynı şekilde aklın tek başına kavrayamayacağı (haberî sıfatlar, varlığın hakikati, ibadetlerin yapılışı vb.) başka bazı hususlar da bulunmaktadır. İşte bu konularda akıl, kendisini doğru olana tam manasıyla ulaştırabilecek bir yol göstericiye ihtiyaç duyacaktır ki bu da nakildir. Prensip itibariyle akıl ile naklin çatışmasını imkân dışı gören Râzî, zâhiren böyle bir durumla karşılaştığında naklin akli açıdan yorumlanması gerektiğini belirterek aklın tercih edilmesi gerektiğini açıkça ifade eder.⁶²

Tâhâ sûresinin beşinci âyetindeki “istiva” meselesine getirdiği yorum Râzî’nin nakil karşısında akli ne şekilde konumlandırıldığına güzel bir örnek olarak gösterilebilir. Râzî öncelikle müteşâbih olarak değerlendirdiği bu ve buna benzer konularda aklın esas alınmasını, naklin de te’vil edilmesi gerektiğini belirtir. Söz konusu âyetin tefsirinde ise “Allah’ın arşa istiva etmesi”ni Allah’ın istilâsı olarak te’vil etmekte ve istilâ kelimesinin anlamını da Allah’ın kudreti olarak açıklamaktadır. Devamında istiva ve buna bağlı hususların te’vile muhtaç olduğunu belirtir. Zira âyette geçen lafzı, zâhirî manasına hamletmek mümkün olmadığı için mercûh olan manasında kullanmak yani te’vil etmek gerekmektedir. Lafzı, râcih olan manasından alıp mercûh olan manasına hamletmenin ancak râcih olan mananın aklın imkânsız olduğuna dair kat’i akli bir delilin olması durumunda mümkündür.⁶³

Buradan da anlaşıldığı üzere Râzî’ye göre akıl ile nakil arasında çelişki ve anlaşmazlık olabilir. Bu durumda aklın yöntemi esas alınarak te’vil yapılması gerekir. Başta müteşâbih ayetler olmak üzere âyetlerin tefsiri esnasında nakille aklın uyumunu gözetse de akla verdiği öncelikle akli bir adım öne çıkarır.

Akli hüccet kabul edip ona büyük değer veren Râzî, âyetleri

⁶² Erbaş, *Fabreddin Râzî’nin Kur’ân-ı Kerim’i Tefsir Yöntemi*, 163.

⁶³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebir* (Dâru’l-Fikr, 1981), 22/5-9.

yorumlarken sık sık aklın mahiyeti ve işlevine dair açıklamalarda bulunmayı ihmal etmez. Sözelimi Bakara sûresinin “لَقَوْمٌ يَّعْتُلُونَ”⁶⁴ ile biten âyetinin son kısmında akıl kelimesine yer verilirken Âl-i İmrân sûresinin “أُولِي الْأَلْبَابِ”⁶⁵ ile son bulan âyetinde “lüb” kelimesinin kullanılmasındaki farkı aklın gelişiminin bir inceliği olarak görür. Zira ona göre aklın bir zâhiri bir de lübbü yani özü var olup başlangıçta ona akıl denirken daha mükemmel aşamaya geldiğinde ise lüb adını alır.⁶⁶

5. Çağdaş Dönem ve Yeni Anlayış

19. yüzyıl ve sonrasını içine alan çağdaş dönem çok boyutlu krizlerin yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern dönem adı da verilen bu dönem İslam medeniyetinin Batının meydan okumalarına maruz kaldığı ve bu meydan okumalara cevap üretmeye çalıştığı, hali hazırda devam edegelen bir süreci betimlemektedir.

Batının genel itibarıyla on yedinci yüzyılda yaşamaya başladığı muhtelif değişim ve dönüşümler 18. yüzyılın sonundan itibaren İslam dünyası tarafından hissedilmeye ve 19. yüzyılda ise nisbî olarak yaşanmaya başlandı. Bu dönemde Hint Alt kıtası, Mısır ve İstanbul özelinde bazı yenilik hareketleri görülür oldu ve bu durum dini alanda da kendini gösterdi. Bu dönemde ortaya çıkan dini akımlarda öne çıkan temalar ise insanın özgürlüğü, akılcılığı ve fitratı olarak öne çıktı. Aynı zamanda modern dönemin din anlayışına paralel olarak “tabii” ve “rasyonel” bir din anlayışı daha fazla dillendirilir hale geldi.

Çağdaş dönemde akla verilen değer gittikçe yükselmiş, adeta akıl kutsanır hale gelmiştir. Çoğunlukla yegâne ölçü akıl olarak görülmüş ve akıl dışı olan ya da akla zıt görünen çoğu şey hurafe, uydurma ve taklit kalıplarıyla ötekileştirilmiştir. Gelinek noktada

⁶⁴ el-Bakara, 2/164.

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/190.

⁶⁶ Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 9/139.

din ve metafizik gibi konulara neredeyse ihtiyaç kalmadığı bile dillendirilmiştir. Bu baskın anlayış Müslüman dünyada da yer yer karşılık bulmuş ve netice itibarıyla çağdaş Müslüman dünyada kimi mütefekkirler akla aykırı gördükleri noktada bütünüyle dini reddederken, kimi düşünürler de dini aklileştirerek indirgemeci bir tavırla dini kabullenme yolunu seçmiştir. Bu etkinin altında kalanlar sadece aydınlar olmamış aynı zamanda dini alanda ihtisas sahibi olan âlimler de yer almıştır.

Çağdaş dönemde akla bu kadar vurgu yapılmasının arkasında son asırlarda yaşanan bilimsel, siyasi ve kültürel ortamın etkilerini görmemek mümkün değildir. Zira aydınlanma düşüncesinin ve buna bağlı gelişen rönesansın bir sonucu olarak ortaya çıkan rasyonalizm ve pozitivism, akla dayalı bir Tanrı tasavvuru ve din anlayışı öngörmüştür. Buna göre din, dil, devlet, hukuk ve ahlak gibi hususlar akıl tarafından oluşturulmalıdır. Aydınlanmacı anlayış insana adeta tanrısal özellikler yüklemiş ve bunun tabii bir neticesi olarak akli vahyin yerine ikame etmeye çalışmıştır.

Kanaatimize göre aklileştirme ya da diğer bir ifadeyle rasyonalizasyonun Kur'ân yorumlarında kendini göstermeye başladığı asıl dönemin 19. ve 20. yüzyılları kapsadığı söylenebilir. Özellikle de rasyonel açıdan bilimsel verilerle bazı Kur'ân âyetlerinin çeliştiği var sayılan konularda bu faaliyetin yoğunlaştığı görülür.

Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarında Rasyonalizasyon Örnekleri

Sanayi toplumu ile başlayan modernleşme ve hızlanan bilimsel gelişmelerin İslam dünyasındaki etkilerinin en fazla görüldüğü alanlardan biri de Kur'ân yorumlarıdır. Modernist ve pozitivist bakış açısıyla yapılan kimi Kur'ân yorumlarının özellikle doğrudan sömürge olmuş iki coğrafya olan Mısır ve Hindistan kökenli müfessirler arasında daha yaygın ve etkin olarak kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim Hint alt kıtasında Seyyid Ahmet Han, Emir Ali gibi düşünürler ile Mısır'da Muhammed Abduh, Tantavî

Cevheri, Mustafa el-Merâğî gibi müfessirlerin yaptıkları yorumlarda, modernist anlayışın yansımalarını ve rasyonelleştirmenin izlerini sürebilmek mümkündür.⁶⁷

Çağdaş dönemde öne çıkan isimlerin özellikle rasyonalizmin etkisi ile Kur'ân'da mucizelerle ilgili yer alan bazı âyetlerin yorumunda, bir anlama yöntemi olarak rasyonalizasyonu kullandıkları görülmektedir. Sözelimi Seyyid Ahmed Han (öl. 1898) Kur'ân'da zikri geçen olağanüstü bazı olayları psikolojik vakalar olarak yorumlamaya ve çoğunlukla kıssalarda geçen tabiatüstü hadiseleri mecazî olarak yorumlamaya yönelmiştir.⁶⁸ Ahmed Han 19. yüzyılın determinist tabiat felsefesinden etkilenerek, kimi zaman tabiat kanunlarını aşan olayları kabul etmemiş, bu sebeple Kur'ân'da bazı peygamberlere nispet edilen bu tür olayları dil ve mantık kurallarına uymayan yorumlarla açıklamaya çalışmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Ahmed Han, yabancı tesirler altında kendine has bir din anlayışına sahip olmuş, İslam'ı bu din anlayışına uydurmak maksadıyla bazı teoriler geliştirmiş ve benimsenmesi güç bazı yorumlara girişmiştir.⁶⁹

Çağdaş dönemde çoğu zaman âyetleri izah etmede aklileştirme gayretlerinin kimi müfessirlerde de baskın olduğu malumdur. Nitekim Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşid Rızâ (öl. 1935), prensip olarak mucizeleri kabul etmekle birlikte hissî mucize devrinin Peygamberimizle birlikte bittiğini iddia etmiş ve Kur'ân'daki pek çok mucizeyi aklileştirme çabası içinde olup onları tabii sebepler dairesinde izah etmeye çalışmışlardır.⁷⁰

⁶⁷ J. M. S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 2000), 16-29; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 15-313.

⁶⁸ Şaban Ali Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'ân Yorumlarına Etkileri", 2. *Kur'ân Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*, 4-5 Kasım 1995, 317.

⁶⁹ Mustafa Öz, "Seyyid Ahmet Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/75.

⁷⁰ Celil Kiraz, *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2017),

Kur'ân'a aklî yaklaşımların en önemli öncülerinden olan Muhammed Abduh bu noktadaki düşüncelerini Menâr isimli tefsirinde ortaya koymuş ve bu anlamda birçok kişiye ilham vermiştir. Nitekim Menâr tefsirinde Abduh'un mücadele verdiği hususların başında taklitçiliği yok edip aklı onun yerine ikame etmek olmuştur. Akla verdiği bu öncü rolün sonucu olarak, akıl ile naklin çeliştiği durumlarda aklın esas alınmasının gerekliliğini savunmuştur. Abduh'a göre akıl mukaddes bir mevkide olup vahiyle yan yanadır. Onların birbirinden ayrılmaları imkânsızdır. Abduh aklı, nasların yorumlanmasında en önemli kaynak olarak görür. Akla tanıdığı bu hürriyetin sonucu olarak melekleri tabii kuvvetler, şeytani cihanda yaygın bulunan şer dalgaları, cinleri ise gizli küçük mikroplar olarak izah etmeye çalışmıştır.⁷¹

Abduh “Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, ‘Alım satım da ancak faiz gibidir’ demeleridir.”⁷² âyeti hakkındaki çeşitli görüşleri aktardıktan ve tahlil ettikten sonra buradaki şeytanın çarpması hususunu epilepsi hastalarının durumuna benzeter ve hastalığın sebebini mikroplarla açıklama gayreti içine girmiştir.⁷³

Muhammed Abduh ve ardından Mustafa el-Merâğî (öl. 1952) gibi müfessirler Fil sûresinde bahsi geçen “Onların üstüne sürü sürü kuşlar gönderdi” âyetindeki “طَيْرًا أَبَابِيلَ” ibaresini bir kısım hastalık ve mikrop taşıyan sinek ve sivrisinekler olarak, “بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ” yani “pişkin tuğladan yapılmış taşlar” kısmını ise rüzgarların taşıyıp getirdiği mikroplu tozlar şeklinde anlamış ve yorumlamışlardır.⁷⁴ Mustafa el-Merâğî'nin, Abduh'un etkisinde kaldığı anlaşılan açıklaması şöyledir: “Söz konusu kuşlar, bazı hastalıkların mikroplarını

148-178.

⁷¹ Hasib Samerrai, *Reşid Rıza: el-müfessir* (Bağdad: Dârü'r-Risâle, 1977), 143-154.

⁷² el-Bakara, 2/275.

⁷³ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim/Tefsiru'l-Menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1954), 3/94-96.

⁷⁴ Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme* (Mısır, t.y.), 157-158; Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1974), 30/243.

taşıyan karasinek veya sivrisinek cinsi olabilir. Bahsedilen kuşlar, kuvvetli rüzgârların taşıdığı kurumuş balçıktan zehirli küçük taşları pençeleriyle havada yakalamış kuşlar da olabilir. Bunlar bir cisme ulaştığı zaman onun gözeneklerinden girerek apse oluşturur ve cisimi ifsat ederek etlerinin dökülmesine sebep olur. Şüphesiz ki sinekler pek çok hastalığın mikrobunu taşımaktadır. Mikrop taşıyan bir sineğin insanın üzerine konması, taşıdığı hastalığı o insana bulaştırması için kâfidir. Hastalık bulaşan kişinin de o hastalığı bir grubun tamamına bulaştırması mümkündür. Buna bağlı olarak Allah'ın, eğer isterse, bir orduyu bir tek sinekle helâk etmesi akıldan uzak değildir. Aksine bu durum Allah'ın kudretine ve azametine, ordunun büyük kuşlarla ve garip işlerle helâk edilmesinden daha kuvvetli delâlet edecek mahiyettedir...⁷⁵

Ebrehe ordusunu imha eden unsurun ebâbil kuşlarının attığı taşlar olduğunun âyette açık ve net bir şekilde yer aldığını belirterek konuyla ilgili bilimsellik adına zorlamalı te'villere girişilmesini şu sözlerle tenkit eder: "...Bu arada bir çiçek ve kızıl kızamık hastalığından da bahsedildiği ve bununla bir taraftan vak'anın güya tabiileştirilerek fevka'l-âde olan ehemmiyeti âdileştirileceği, bir taraftan da mikroplara temas etmek itibarıyla daha ziyade inceleştirilmiş olacağı zanniyle âyet sarih olan manasından çıkarılarak kuşların ve taşların manası buraya doğru eğilmek istenildiği için cihetle..."⁷⁶

Her şeyden önce Elmalılı, bu hadiseyi geleneksel tefsir literatüründeki anlatımıyla kabul eder, onun bir mucize olduğunu tekrarlar, hatta hadiseyi akaidin bir parçası olarak sayar. Elmalılı Avusturyalı Tarihçi Hammer'in bile bir ihtimalden ileri götürmediği çiçek hastalığı meselesini Muhammed Abduh'un bir gizleme ve karıştırma ile tevatürmüş gibi ileri sürdüğünü söyleyen Elmalılı, onu sayfalarca tenkide tabir tutar. Bu tenkitlerde ana hatlarıyla Abduh'un Kur'an'ın zâhirine riayet etmediğini, dayandığı

⁷⁵ el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 30/243.

⁷⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda, t.y.), 9/289.

rivayetlerin senet bakımından sağlam olmadığını, mucizeyi sıradanlaştırdığını diğer bir ifadeyle Kur'an'ın bu kadar kesin anlatımını, teorilerle ve tabiat kanunları ile açıklamaya kalkıştığını ifade eder. O kadar ki Abduh'un yorumları için "indî mütalaa ile ihticaca kalkışma, yalan, büyük yanlış, uydurma, tedlis-ü teşviş, tahrif, kalemini kirlenme, sözünü mikroplara bulama, ilhada sapma" gibi ağır ifadeleri kullanmaktan çekinmez.⁷⁷

Kur'an'daki mucizevî anlatımlardan biri olan ve çağdaş dönemde rasyonalizasyona tabi tutulan ayetlerden biri de "Bir zamanlar biz sizin için denizi böldük, sizi kurtardık; Firavun'un adamlarını da siz bakıp dururken denizde boğduk"⁷⁸ âyetidir. Bu âyetin içerdiği bilginin, duyu organları ile elde edilen bilgiye ve doğal olguya ters düştüğü düşüncesi, âyetin anlamıyla alakalı farklı yorumlar ortaya çıkarmıştır. Bu yorumların en dikkat çekici olanı Kızıldeniz'in yarılarak Hz. Musa ve İsrailoğullarının karşıya geçmesi olayını, bir med ve cezir olayı ile açıklamak şeklinde olmuştur. Nitekim Mustafa el-Merâğî'nin tefsirinde bu yorumu görmek mümkündür.⁷⁹ Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş bu âyetin tefsirinde olayın temelde bir mucize oluşunu inkar etmemekle birlikte kendi asıl görüşünü net olarak ifade etmemiş, isim belirtmeksizin bazılarının bu hadiseyi denizde meydana gelen gel-git olayına bağladıklarını ileri sürerek bunu detaylandırma yolunu seçmiştir.⁸⁰ Buradan anlaşıldığı kadarıyla kimi yorumlarda mucizeleri akla uyumlu hale getirme maksadını güden bir te'vil düşüncesi yatmaktadır. Bu ve benzeri hadiselerle akli bir perspektifle yaklaşmaya çalışmak onların mucizevî yönü hakkında birtakım şüpheler oluşturmaya kapı aralamaktadır..

Kanaatimize göre Hz. Musa ile beraberindekilerin denizin

⁷⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/297-313.

⁷⁸ el-Bakara, 2/50.

⁷⁹ el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 1/111-112.

⁸⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 1/163-164.

yanılarak içinden geçmeleri ve Firavun ile yanındakilerinin batmalarının denizlerde meydana gelen med ve cezir hadisesi ile te'vil edilmesi, Kur'ân'ın muradına uzaklık teşkil etmektedir. Nitekim Abdullah b. Abbas, Süddî ve Mücâhid gibi bir kısmı sahâbe ve bir kısmı tabiünden gelen haberlerin birçoğuna göre denizin yarılp insanların geçmesine uygun bir yol haline getirilmesi ilahi bir mucizenin eseridir.⁸¹ Buna göre hadiseyi mucize olarak değerlendirip bu yöndeki yorumları kabul etmek doğru bir yaklaşım olacaktır.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) kaleme aldığı Hak Dini ve Kur'ân Dili isimli eser dirayet tefsiri alanında dikkat çeken bir çalışma olup tefsirle ilgili ilmî araştırmalarda önemli bir kaynak konumundadır. Elmalılı'nın tefsirinde dikkat çeken yönlerden biri Peygamber mucizelerinden bahsedilirken zaman zaman bu mucizeleri aklın daha iyi idrak etmesi adına bilimsel izahlara müracaat edilmesidir. Sözelimi tefsirde "Kafîle Mısır'dan ayrılınca babaları, 'Eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yusuf'un kokusunu alıyorum!' dedi."⁸² âyetinin bilimsel araştırmalara ilham kaynağı olabilecek unsurlar taşıdığına işaret edilir. Elmalılı'ya göre bugünkü fen bu gibi fevkalade hadiseyi izah edememekle beraber inkâr da etmez. Buna mukabil bu olayı telepati unvanı altında tasnif ve mütalaa eder.⁸³ Anlayabildiğimiz kadarıyla Elmalılı'nın bu izahında söz konusu mucizeyi aklileştirmeye dönük bir eğilim hissedilmektedir. Ancak şu önemli noktaya tekrar dikkat çekmeliyiz ki Elmalılı, mucizeleri akla yakınlaştırmak için felsefi ve bilimsel izahlara müracaat edip bu mucizelerin zımnında istikbaldeki bir takım teknolojik gelişmelere işaretler bulunduğuna işaret etmekle birlikte, mucizeleri olduğu gibi kabul etmekte ve bu hususta büyük hassasiyet göstermektedir. Kısaca o mucizeleri kabul etme noktasında hiçbir şekilde tereddüt taşımaktadır. Ancak mucizelerin

⁸¹ Taberi, *Câmiu'l-beyân*, 1/654-663.

⁸² Yûsuf, 12/94.

⁸³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/121.

daha iyi anlaşılması için aklın kullanımından yana olup akli daha işlevsel hale getirmeye çalışmaktadır.

Muhammed Esed'in (öl. 1992) "Kur'ân Mesajı" isimli meâl-tefsir çalışmasında zaman zaman rasyonalizasyon örneklerine rastlamamız mümkündür. Eserinin önsözünde yer verdiği bazı tespitlerinde yer yer vurguladığı gibi Esed'in temel kaygılarından biri Kur'ân'ın mesajını daha çok modern Batı insanını idrakine sunmaya çalışmaktır. O İslam'ın ve Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının aynı zamanda çağın şartlarıyla uyumlu bir yorumla mümkün olabileceğine inanmaktadır. Bu yüzden âyetlerin bütünüyle tarihsel bağlama hapsedilerek yorumlanmasını doğru bulmaz ve âyetleri nüzul dönemindeki tarihsel şartlara ve olaylara hapsederek değerlendirmemeye çalışır.⁸⁴

Âyetleri geniş bir perspektif üzerinden yorumlamaya gayret eden Esed, ancak Kur'ân'ın ihtiva ettiği kimi mucizevî hadiseleri sembolik ve temsili açıdan değerlendirme yanlılığına düşmekten kurtulamamıştır. İsrâ ve mi'rac mucizesi karşısındaki yorumu buna delil olarak gösterilebilecek yaklaşımlardan sayılabilir. Bildiğimiz üzere Hz. Peygamber'in Mekke'den Kudüs'e gidip oradan da göklere yükselmesinin mahiyetiyle ilgili iki görüş bulunmaktadır. Bu yolculuğun hem bedenlen hem de ruhen gerçekleştiğini kabul eden çoğunluğa karşın, Hz. Ayşe'ye nispet edilen rivayetten hareketle bazıları bunun ruhen gerçekleştiğini iddia etmektedir. Yine Hasan Basrî gibi, bu hadisenin rüya âleminde gerçekleştiğini savunan âlimler de bulunmaktadır.⁸⁵ Muhammed Esed ise meâlinin sonunda isrâ ve mi'rac olayına tahsis ettiği özel bölümde konuyla ilgili detaylara yer verdikten sonra bazı saptamalarda bulunmaktadır. Öncelikle olayla ilgili Hz. Peygamber'in doğrudan bir beyanının olmadığını belirterek, olayın mahiyetiyle ilgili detayların ise

⁸⁴ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), XXI-XXVIII. (Önsöz kısmı)

⁸⁵ Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/133-134.

sahâbe başta olmak üzere bazı âlimlere ait olduğunu söylemektedir. Ona göre isrâ ve mi'rac hadisesiyle alakalı olarak rivayetlerde anlatılanlar bütünüyle sembolik olup realitede bir karşılığı bulunmaz. Muhammed Esed'e göre bunlar, bazı ahlakî değerleri öğretmeyi amaçlayan mecazî tasvirler olup Hz. Peygamber'in iç dünyasında gerçekleşen mistik bir tecrübeden ibarettir.⁸⁶

İsrâ olayını ve onun gerçekleşme imkânını zihinlere yaklaştırmak adına aklileştirme yaparak hadiseyi sembolik ve mecazî sınırlara hapsedmek bu ve benzer hadiselerin değerini düşürücü bir işlev görmektedir. Malum olduğu üzere pozitif bilimler tabiatı gereği her şeyi doğal bir sebep üzerine bina etmektedir. Oysaki mucizeyle sebep ve ilim olarak tabiatüstü olan şeyler kastedilmektedir. Haliyle mucizenin temel dayanağı Yüce Allah'ın iradesidir ki gerek doğa gerekse doğa dışındakilerin hepsi bu yüce iradeye istinad etmektedir.

Esed'in yapmaya çalıştığı rasyonel yorumların arka planında çeşitli faktörlerin bulunması muhtemeldir. Özellikle Kur'an'ın mesajını Batı insanına ulaştırma gayesi bunların başında gelmektedir. Diğer bir ihtimal de Kur'an'ın çağın gereklerine uygun bir üslupla yeniden yorumlanması düşüncesini taşımasıdır.

Yirminci yüzyılın önde gelen İslam âlimlerinden Muhammed Hamidullah (öl. 2002) Bakara sûresinin 60. âyetinde söz konusu edilen Hz. Musa'nın kayadan su fişkırtma hadisesini temelde mucize olarak kabul etmekle beraber bu hadiseyi akla uygun şekilde izah etmeye girişmiştir. Bu hadiseyi şöyle izah etmektedir: "Bildiginiz gibi pınarlar topraktan veya kayadan çıkar. Toprak altında veya dağların içindeki havuza benzer yerlerde damla damla sular uzun seneler boyunca birikir. Bu görünmeyen kapalı havuzun zayıf bir noktasından, bir menfezden sular dışarı çıkabilir. Biz de buna pınar deriz. Bir havuzun bir duvarı zayıf diğer duvarları daha sağlam olabilir ve şayet biz bu zayıf tarafa bir asâ ile vuracak olsak

⁸⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 1066-1069.

buradan bir pınar kaynayabilir. Aynı şekilde Cenâb-ı Hak binlerce yıl önceden, ‘filan tarih, filan gün, filan vakit ve filan yerde Peygamber Musa bulunacak, suya ihtiyacı olacak, filan kayanın şu ince tarafına asâsı ile vuracak ve buradan pınarlar kaynayacak’ şeklinde takdir etmiş, bunun sebepleri de Allah’ın takdirine göre binlerce seneden beri tekâmül edip o anda tahakkuk etmiş olabilir.”⁸⁷

Görebildiğimiz kadarıyla Hamidullah, mucizeleri temelde sünnetullah ve sebep-sonuç ilişkisi bağlamında açıklarken onların akla yatkın gelebilmesi için somut anlatıma başvurmuştur. Bu durum onun mucizeleri olduğu gibi kabul etmesinin yanı sıra anlaşılması adına birtakım rasyonel izahlara başvurduğunu göstermektedir.

Son dönemde Kur’ân İslam’ı söylemini sık sık dillendiren isimlerden biri olan Yaşar Nuri Öztürk’ün (öl. 2016), “Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı”⁸⁸ âyetine ilişkin yorumu bir başka rasyonalizasyon örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre ayın yarılmasına ilişkin mucize haberler, insanoğlunun aya inişi ve oradan bazı taşların dünyaya getirilmesiyle gerçekleşmiştir. Haliyle ona göre bu olay, kıyametin yaklaşmış olduğuna bir işarettir. Ay taşlarının aydan alınıp dünyaya getirilmesi ayın yarılmasının ta kendisidir.⁸⁹ Yine “Onu sakara kokacağım”⁹⁰ âyetinde geçen sakar kelimesi, Yaşar Nuri Öztürk’e göre elektrik enerjisiyle çalışan bilgisayara işarettir.⁹¹

6. Değerlendirme

Kur’ân yorumlarında aklın önemli bir rolünün bulunduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Bu yüzden

⁸⁷ Muhammed Hamidullah, *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*, çev. Zahit Aksu, haz. Kamil Yeşil (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 145-146.

⁸⁸ el-Kamer, 54/1.

⁸⁹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân’daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2018), 74-75.

⁹⁰ el-Müddessir, 74/26.

⁹¹ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 18-20.

müfessirler âyetlerin anlaşılması esnasında akli muhakemeye yer vermekten çekinmemiştir. Fakat akla verilen bu önemli işlev dönem dönem farklılık arz etmiştir. Kimi zaman bu farklılık aklın lehine olurken kimi zaman onun aleyhine olagelmıştır. Tefsir tarihi boyunca âyetlerin yorumu esnasında akıl hiçbir zaman tam olarak dışlanmamış ve akli muhakemeye belirli surette her zaman yer verilmiştir. Bu noktada akli referans olarak gösteren pek çok müfessir ve akli önceleyen bazı tefsir ekolleri olsa bile bunları rasyonalist olarak nitelendirmek kanaatimizce mümkün gözükmemektedir. Ancak çağdaş dönem tefsirinde âyetlere yaklaşımda akla başvurma ameliyesinin diğer bir tabirle aklileştirme kaygısının gereğinden fazla öne çıkarıldığını söyleyebiliriz. Bu tavrın en önemli sebeplerinden birinin kimi çağdaş yorumcuların materyalist pozitif bilim anlayışının zihinlerinde yer açtığı tesirin onları böyle bir yaklaşıma sevk etmesidir. Bunun yanı sıra böyle bir tavrın gelişmesinde Batı karşısında yaşanan şaşkınlıkla karışık bir kompleksin mevcudiyetinden de bahsedilebilir. Sonuç itibarıyla son dönem Kur'an yorumcularının bazıları bir dönem Avrupa'ya hâkim olan rasyonalist ve pozitivist akımların etkisinde kalarak Kur'an'ın kimi âyetlerini akla uygun yorumlamanın mutlak zorunluluk olduğunu düşünmüşler ve bunu da uygulamada göstermeye çalışmışlardır. Bunun pratiğini ise Kur'an'da geçen bazı mucizeleri akla boyun eğdirmeye girişmek suretiyle mucizelerin aklen imkânsız bir şey olmadığını ileri sürmekle yapmaya çalışmışlardır.

Her şeyden önce Kur'an'ın anlaşılmasında aklın işlevi elbette çok önemlidir. Nitekim Kur'an'a göre insan kâinattaki olayları düşünmek ve onlar üzerinde akli muhakemelerde bulunmakla görevlidir. Kur'an bunun üzerinde sıkça durmuş ve çeşitli vesilelerle insanın düşünmesini ve akletmesini pek çok âyetinde emretmiştir. Bundan dolayı Kur'an yorumlanırken eldeki verilerin ışığında âyetler üzerinde akıl aktif kılınmalı, muhtemel yorumlar üzerinde düşünülmesi ve akılla barışık sonuçlar çıkarılmalıdır. Kur'an'ın

metodu, kullandığı dil ve üslup, bahsettiği konular ancak aklın yapacağı derin tahlillerle ortaya çıkarılabilir.

Fakat ne var ki Allah kelamı olan Kur'an'ı değişme niteliği bulunan insan aklı ve kesin olmayan ilmi kriterler çerçevesinde somut verilere dayanmadan, hatta bağlam dışına çıkılarak tefsir etmenin problemleri yanları bulunmaktadır. Bu noktada üretilen yorumların dilin, bağlamın sınırlarını aşmaması ve doğruluğu ortaya çıkmış olan kuralların dışına çıkmaması önem arz etmektedir. Nitekim Kur'an'ı yorumlamanın çerçevesi iyi tespit edilmediği takdirde anlama konusunda bir karmaşanın yaşanması kaçınılmaz olacaktır.

Bu noktada kutsal metinlerdeki akla-mantığa, bilimsel hakikatlere ve günümüzdeki insani ve ahlaki değerlere aykırı düşen kimi hususların reddedilmesi şeklinde önerilen metodun kritik edilmesinin gerektiği ortadadır. Zira bu metodun objektif olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü bir rivayetin içeriğinin Kur'an'a, akıl ve mantığa, bilimsel verilere, ahlaki ilkelere aykırı bulunması ayrı bir şey, rivayette anlatılanları bu aykırılıklar sebebiyle gerçek olarak saymayıp reddetmek veya onları rasyonalizasyona tabi tutmak ayrı bir şeydir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsiru Cüz'i Amme*. Mısır, t.y.
- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Akbaş, Mustafa Yasin. *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberi Tefsiri ile Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Me'âni*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, t.y.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/432. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/37. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Baljon, J. M. S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıbâh: Tâcu'l-Luğa ve Sibâbu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Cevzici, Ahmet. *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumlarına Etkileri", 2. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*, 4-5 Kasım 1995.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- el-Akk, Halid Abdurrahman. *Usûlü't-Tefsir ve Kavaiduh*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1968.
- el-Hemedânî, Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İtizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid Tunus. ed-Dârü't-Tunisiyye, 1974.
- el-Hemedânî, Kâdî Abdülcebbar. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. thk. Adnan Muhammed Zerzur. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Turas, 1969.
- Erbaş, Muammer. *Fabreddin Râzî'nin Kur'an-ı Kerim'i Tefsir Yöntemi*. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2014.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddin. *Besâ'iru Zevî't-Temyiz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005.
- Güneş, Abdulkaki. *Aklî Tefsîr Hareketi*. Van, Ahenk Yayınları, 2003.
- Hamdi Yazır, Elmalılı Muhammed. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda, t.y.
- Hamidullah, Muhammed. *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*. çev. Zahit Ak-su, haz. Kamil Yeşil. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hâtim, İbn Ebî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem T'e'vil*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdî-ş-Şeyh li't-Turâs, 2000.
- Karataş, Ali. "Ehl-i Sünnetin Kur'an Yorumunda Mu'tezile Etkisi: Ebu Bekir el-Esam Örneği". *International Journal of Cultural and Social Studies* 2 (2016), 178-187.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Mücâhid b. Cebr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/443. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Zeyd b. Eslem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/318-319. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kırca, Celal. "Kur'an ve Modern Bilim". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2012/2), 7-34.
- Kiraz, Celil. *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî. *En-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. Es-Seyyid b. Abdulkaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsiru'l-Merâğî*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1974.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. thk. Yusuf Ali Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmet Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/75. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/236. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Mu'tezile Ekolü", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2018.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsiru'l-Kebîr*. 32 Cilt. Dâru'l-Fikir, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim/Tefsiru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954.
- Samerrai, Hasib. *Reşid Rıza: el-müfessir*. Bağdad: Dâru'r-risâle, 1977.
- Sülün, Murat. *Tefsir ve Otoriteleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdulmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/133-134. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki gavâ-mizi't-tenzil*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.

FIGES ET RATIO: ÇAĞDAŞ DÖNEM ROMA KATOLİK KİLİSESİ'NDE AKIL-DİN İLİŞKİSİ

Arş. Gör. Duygu METE¹

Roma Katolik Kilisesi geleneği içerisinde ilk olarak Papa XIV. Benedictus (ö. 1758) ile baŐlatılan ve daha sonra seçilen Papalar tarafından da devam ettirilen genelge (encycliche) yayınlama geleneği, çeşitli konularda dogmatik meselelere açıklık getirmek veya ahlaki değerlere ilişkin hatırlatmalarda bulunma amacı taşımaktadır.² Genelgelelerde ele alınan konular içerisinde bilhassa Kilise'nin diğer teolojilerle ve felsefi düŐüncelerle iletiŐimi açısından "iman-akıl ilişkisi" ve bu konu

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, duygu.mete@erzincan.edu.tr

² Bu geleneği baŐlatan sebepler incelendiğinde onun köklerinin XVI. yüzyıl Reform ve Aydınlanma düşüncesine kadar geri götürüldüğü görölmektedir. Buna göre XVI. yüzyılda yaşanan Reform Hareketi ile Katolik Kilisesi'nin içinde meydana gelen bölünme sonucu Protestanlık mezhebinin ortaya çıkması ve XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi akabinde geliŐerek etkisini hissettiren demokrasi, hümanizm gibi akımlar, Kilise dogmalarının tartıŐılmasına yol açmıştır. Buna ilave olarak yine bu dönemde düşünce anlamında etkisini sürdüren Yunan felsefesinin din adamları tarafından değerlendirilmeye alınması, Kilise'nin otoritesi ile özdeŐleşen vahyin dışında "akıl" varlığını da gündeme getirmiştir. Papa II. John Paul, *Fides et Ratio*, ev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İyiadam Yayıncılık, 2001), 8-9.

çerçevesinde ele alınan “inanmada aklın rolü”, “aklın sınırlılıkları”, “inancın önceliği” ve “felsefe-teoloji arasındaki etkileşim” gibi hususlar önem arz eden meseleler arasındadır.

Bu kapsamda Katolik Kilisesi içerisinde vahye ilave olarak aklın da hakikat arayışında aracı olabileceği düşüncesine ilişkin ilk genelge, Papa XIII. Leo (ö. 1903) tarafından hazırlanan *Aeterni Patris* (4 Ağustos 1879)'tir. Akıl ve imanın birbiri ile karşılıklı münasebetlerini ele alan bu genelgede inanç için en uyumlu felsefenin Thomas Aquinas (ö. 1274)'ın felsefesi olduğu vurgulanmaktadır.³ Bu şekilde Thomas Aquinas felsefesinin yeniden canlandırılmasıyla Papa XIII. Leo'un modern felsefi akımların hücumlarına karşı modern akıl ile dogmatik teoloji çatışmasının önüne geçmeyi hedeflediği düşünülmektedir.

Ondan yaklaşık bir asır sonra ise Papa II. John Paul (ö. 2005), akıl ve iman ilişkisini daha detaylı bir biçimde ele alan *Fides et Ratio* (14 Eylül 1998) adlı genelgeyi yayımlamıştır. Konuyu ele alışı ve içeriği açısından bu genelge, Antik Yunan'dan modern felsefi düşünceye kadar ortaya çıkan düşünce akımlarına karşı Kilise'nin cevaplarını zikrederek bir anlamda onlarla hesaplaşma niteliği taşımaktadır. Buna ilave olarak genelge, Orta Çağ'ın son dönemlerinde etkili olan “akıl-vahiy tartışmaları”, “aklın üstünlüğü” ve “aklın dini meselelerdeki rolüne” ilişkin tartışmalara Kilise'nin bir son nokta koyma çabasını yansıtmaktadır. Bu bağlamda sözü edilen konularda Katolik Kilisesi'nin o döneme kadarki düşüncesini ve bundan sonra izleyeceği yolu ortaya koyması dolayısıyla *Fides et Ratio* adlı genelge, Kilise tarihinde önemli bir yere sahiptir.⁴

Akıl-iman ilişkisine yönelik Kilise geleneğinin o döneme kadarki bakış açısını ortaya koymasının yanı sıra kendinden sonra bu konuda yayımlanacak olan Kilise dökümanlarını da etkileyen *Fides et Ratio*'yu konu alan bu bölümde Papa II. John Paul'un akıl-iman ilişkisini nasıl ele aldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu

³ *Aeterni Patris* genelegesinin tam metni için bkz. (VA, 8 Kasım 2020).

⁴ Paul, *Fides et Ratio*, 9-13.

kapsamda genelgeyeye güncel bir bakış kazandırmak maksadıyla Roma Katolik Kilisesi'nin son dönem papaları olan XVI. Benedikt ve Francis'in de bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir. Bölüm başlıkları, genelge içeriğinden hareketle koyulmuş olup gerekli görülen yerlerde açıklama amacıyla eklemeler yapılmıştır.

1. Kendini Bil!: İnsanın Anlam Arayışı ve Kilise

Papa II. John Paul, genelgeye ilk olarak Antik Yunan düşünürlerinden Sokrates (ö. M.Ö. 399)'e atfedilen ve Delfi Tapınağı'nın üzerinde yazılı olan "*Kendini Bil*" önermesiyle başlamaktadır. Hem Doğu hem de Batı düşüncesinin insanın varoluşuna ilişkin temel sorular sorduğuna dikkat çeken Papa,⁵ dini gelenekler ve onların Kutsal metinlerinin de "insanın ne olduğu", "nereden gelip nereye gittiği" şeklindeki sorulara cevap vermeye çalıştığından bahsetmektedir. Papa'ya göre Kilise de insanın bu anlam arayışına ilgisiz kalmamış, insanlığın hayatına dair nihai hakikati teşkil eden İsa Mesih'in misyonunu ve onun "*Yol, Hakikat ve Hayat*"⁶ oluşunu insanlığa bildirmekle kendisini görevli kılmıştır.⁷

Hayatın anlamına dair sorular sorması dolayısıyla felsefenin hakikatin bilgisine ulaşma yolunda yardımcı kaynak olabileceğini ifade eden II. John Paul, varlığın ilk ve evrensel ilkelerinden mantıkî ve ahlakî bakımdan tutarlı sonuçlar çıkaran aklın "dürüst bir akıl" (*recta ratio*) olduğunu ve Kilise'nin bu aklın gayretini takdir ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Kilise, felsefenin insan varlığına ilişkin temel hakikatleri tanıma imkanı verdiğini de kabul etmektedir. Bu özellikleri dolayısıyla felsefe, imanın derinlemesine kavranılması ve İncil'in hakikatini bilmeyen topluluklara anlatma noktasında önemli bir yardımcı olarak değerlendirilebilir.⁸

⁵ W. J. Collinge, "Fides et Ratio", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Mart-haler (New York: Thomson Gale Publisher, 2003), V/714.

⁶ Yuhanna, 14: 6.

⁷ Paul, *Fides et Ratio*, 19-20.

⁸ Paul, *Fides et Ratio*, 21-23.

Bu hususta Papa XVI. Benedict (Joseph Ratzinger) de Regensburg Üniveristesinde bilim temsilcileri ile gerçekleştirdiği buluşmada felsefenin diğer din mensuplarıyla diyalog kurulmasında önemine işaret etmiştir. Bu konuşmada Benedict, diğer dinlere nazaran Hıristiyan inancının felsefeyle daha fazla karşılaştığını vurgulamaktadır. Ayrıca Benedict, felsefi aklın İslam veya modern rasyonalizmle kıyasla Hıristiyan inancı ile daha çok ortak yönleri olabileceğini de eklemektedir.⁹ Zira Papa XVI. Benedict'e göre Hıristiyanlık, akıl ve inanç ile Atina ve Kudüs arasındaki senteze dayanmakta olup Hıristiyanlığı bir dünya dinine dönüştüren şey, akıl, inanç ve yaşam arasındaki bu sentezdir.¹⁰

İnanç ve aklın diyalogun temeli olarak hizmet etmesi hususu XVI. Benedict sonrası Papa seçilen Francis'in de yayınladığı ilk genelge olan *Lumen Fidei*'de değindiği konular arasındadır. Bu genelgesinde *Fides et Ratio*'ya da değinen Papa Francis, II. John Paul'un bu genelgede inanç ve aklın birbirini nasıl güçlendirdiğini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. İncil'in mesajının Antik Yunan felsefi kültürüyle karşılaşmasını toplumların Hıristiyanlaştırılmasında belirleyici bir adım olarak değerlendiren Papa Francis'e göre felsefe, sadece inananların inancını teyit etmeye değil, inananmayanlarla diyalog kurmaya da hizmet etmektedir.¹¹

Papa II. John Paul'un genelgesinde izleri görülen ve daha sonra Papa Benedict ve Francis tarafından da akıl-iman ilişkisi bağlamında diğer kültürlerle ilişki meselesine değinilmesi, Roma Katolik Kilisesi'nin daha ziyade aklın pozitif rolünü ön plana çıkararak iman-akıl diyalektiğini enkültürasyon ve misyonerlik ruhuna büründürme çabası olarak değerlendirilebilir.¹²

⁹ Papa XVI. Benedict'in 2006 yılında Regensburg Üniversitesi'ne gerçekleştirdiği yolculuk ve burada bilim temsilcileriyle buluşmasındaki konuşmasına ilişkin bkz. (VA, 20 Kasım 2020).

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Truth and Tolerance*, çev. Henry Taylor (San Francisco: Ignatius Press, 2003), 176.

¹¹ Papa Francis'in göreve seçilmesinden dört ay sonra 2013 yılında yayınladığı *Lumen Fidei* adlı genelgesi için bkz. (VA, 23 Kasım 2020).

¹² Mustafa Alıcı, "Post- Religio et Ratio: Postmodern Din Bilimlerinde Akıl-Din İlişkisi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8, (2020), 29.

2. İsa, Babayı İfşa Ediyor: İlahi Sırrın Karşısında Akıl

Genelgenin bu başlığında II. Jean Paul, “Kutsal Ruh’ta bedenleşmiş kelam”¹³ olduğu bildirilen İsa Mesih’in insanlığın sırrını taşıdığından ve onun Baba’nın bizzat sırrının ve sevgisinin açığa çıktığı kişi olduğundan bahsetmektedir. İnsanın kendi hayatına ve tarihe dair hakikat, bu vahiy yoluyla verilmiştir ve İsa Mesih, hayatının tamamında Baba’nın yüzünü ifşa etmektedir. Bunun içindir ki Kilise’nin herhangi bir konu üzerindeki temeli, kaynağı bizzat Tanrı’ya dayanan mesajdır.¹⁴

Papa’ya göre Tanrı’nın insana kendisi ve hayatı ile ilgili emanet ettiği hakikat, Nasıralı İsa’nın sırrında nihai olarak ifade edilmiştir. Bir başka ifadeyle insanın sırrı ancak enkarne (ete kemiğe bürünmüş) olmuş Kelam’ın sırrında hakiki olarak aydınlığa kavuşmaktadır. Tanrı’nın derinliklerini bildirmek üzere gelen İsa, hayatının tamamında Baba’nın yüzünü ifşa etmiştir. Buna göre kendisini mutlak aşkınlığın otoritesi içinde tanıtan Tanrı, vahyettiği şeyin inanılabilirliği için birtakım gerekçeler de getirmiştir. İman vasıtasıyla insan, İlahi şahitliği ve vahyedilenin tam ve bütünüyle hakikat olduğunu kabul ettiğini belirtmiş olur. İnsana verilmiş olan bu hakikat ise aklı, ona yönelmeye ve onun derin anlamını kavramaya itmektedir. Böylece vahiy, insan aklını daima çalışmaya iten evrensel ve nihai bir hakikati tarihin içine dahil etmiş olur. Bu noktada Tanrı’nın sonsuz sırrı karşısındaki sınırlılığında başka kendisini sınırlayan bir şeyin olmadığı akıl, kendisine araştırma ve anlama imkanı veren özel bir alana sahip olmaktadır.¹⁵

Bu tespitler ışığında II. John Paul, şu sonuca varmaktadır: Vahyin insanlığa bildirdiği hakikat, akıl tarafından geliştirilmiş bir düşüncenin zirvesi değildir. Aksine o, bir ihsan olarak kendini sunmaktadır. Bu anlamda iman bilgisinin sırrı yok ettiğini

¹³ Yuhanna, 1:14; II. Vatikan Konsili’nde İlahi tecelliye ilişkin dogmatik yasa için bkz. Papalık Makamı (Holy See), “Dei Verbum” (Erişim 5 Kasım 2020).

¹⁴ Paul, *Fides et Ratio*, 31-35.

¹⁵ Paul, *Fides et Ratio*, 34-39.

söylemek mümkün değildir. Zira o, insan hayatının özüne ilişkin bir olay olarak onu daha derin açıklayarak tezahür ettirmektedir.¹⁶

3. Akletmek İçin İnanıyorum (Credo ut Intellegam): Aziz Augustine ve Aziz Anselmus Merkezli Bakış

Genelgenin bu bölümünde ilk olarak Eski Ahit'ten sunduğu pasajlarla akıl bilgisi ile iman bilgisi arasında ayrılmaz bir birlikteliğin mevcut olduğunu bildiren II. John Paul, insanın akıl ışığında kendi yolunu bulabileceğini ancak bunu iman ile desteklenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle aklın ulaştığı gerçekler doğru olabilir ancak onun tam bir anlam kazanması için iman perspektifine yerleştirilmesi gerekmektedir.¹⁷ Bu doğrultuda söylenecek olan, akıl ve imanın birlikte bir bütün oluşturduğu ve birbiriyle yarış içinde olmadığıdır. II. John Paul bu noktada akli ile her şeyi Tanrı vahyinde arayan İsrailoğullarının bazı hususları gözden kaçırdığını ve başarısız olduğunu da eklemektedir. Buna göre hakikat arayışında insan, bunun süreklilik arz eden bir yol olduğunu bilmeli, bilgiye sadece kendi çabasıyla ulaştığını düşünüp kibre kapılmamalı ve Tanrı korkusunu elden bırakmamalıdır. Aksi takdirde kendi aklına yeterli olduğunu düşünen ve Tanrı bilgisini dikkate almayan insanın durumu için ilk insan çiftini örnek veren Papa, başta Tanrı'yı bulabilecek akli yetiye sahip olarak yaratılan insanın bu günahla birlikte bu yetisini kaybettiğini dile getirmektedir.¹⁸ Papa'ya göre insan aklını düştüğü bu tutsak durumdan kurtaran ise Mesih'in gelişidir.¹⁹

Bu noktadan itibaren Yeni Ahit'te yer alan pasajlar ışığında akıl-iman ilişkisini ortaya koymaya çalışan Papa, insan düşüncesi ile Tanrı'nın bilgeliği arasında kafa karıştıran bir mesele olarak Mesih'in çarmıha gerilmesi meselesini ele almaktadır. Buna göre

¹⁶ Paul, *Fides et Ratio*, 38-41.

¹⁷ "İnsanın adımları Rab'dendir. Öyleyse insan tuttuğu yolu nasıl anlayabilir?", Süleyman'ın Özdeyişleri, 20: 24.

¹⁸ Romalılar'a Mektup, 1: 21-22.

¹⁹ I. Korintliler'e Mektup, 15: 22, 45; Paul, *Fides et Ratio*, 45-52.

insan zihni, Tanrı'nın kurtuluş planında önemli bir yere sahip olan İsa Mesih'in çarmıha gerilmesini salt akli melekeleriyle kavrayamaz. Bu düzende ölümün aslında nasıl "hayat ve sevgi kaynağı" olduğunu insan aklı idrak edemeyecektir. Zira buradaki hikmet, insanın düşünce çerçevesinin onu ihata edemeyeceği çok büyük bir derinliğe sahiptir. Bu bağlamda insana düşen, aklının ve bilgeliğinin sınırlarını görerek köklü bir yenilgiyi kabul etmek ve Tanrı'nın bilgeliğine boyun eğmektir.²⁰

Papa II. John Paul'un aklın idrak edemeyeceği hususlar için insanın zayıflığını bilerek imana yönelmesi gerektiğini belirtmesi, bölümün başlığında da yer verdiği ve Orta Çağ felsefi düşüncesinde sürdürülen "*Akletmek için inanıyorum.*" ifadesine göndermede bulunmaktadır. İnanmak için akletmenin ön koşul olduğunu varsayan bu önerme, Aziz Augustine (ö. M.S. 430) ve daha sonra onun görüşlerini büyük oranda devam ettirecek olan Aziz Anselmus (ö. 1109)'un iman-akıl ilişkisine dair görüşlerini özetleyen bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada söz konusu ifadeye açıklık getirmek maksadıyla ilk olarak Augustine'nin iman ile akıl arasındaki ilişkiye yönelik görüşlerine bir parantez açmak gerekirse bu konuda onun aklın anlamadaki rolünü kabul etmekle birlikte inanmayı öncelendiği görülmektedir. "*Anlamak için inanıyorum ve daha iyi inanmak için anlıyorum*"²¹ şeklinde formüle edilen bu düşünceye göre iman, bilmenin ön koşulu durumundadır. İmanın öncelendiği bu diyalektiğe göre inananlar sonunda akıl aracılığıyla gerçek Tanrı'yı görecektir. Ancak imanla düzeltilmeyen ve yönlendirilmeyen aklın Tanrı'nın vizyonunu elde etmesi mümkün değildir.²² Bu hususta kendisinin hakikate ulaşma yolculuğunu örnek veren Augustine, inançtan yardım

²⁰ Paul, *Fides et Ratio*, 51-53.

²¹ II. John Paul, *Catechism of the Catholic Church* (Washington: United States Catholic Conference, 1994), 158.

²² Robert E. Cushman, "Faith and Reason in the Thought of St. Augustine", *Church History* 19/4 (Aralık 1950), 273.

almayan aklın insanı Maniheizm'in kaosuna ve şüpheciliğin umutsuzluğuna götürmeye yatkın olduğunu ifade etmektedir.²³ Ona göre insan, hakikati sadece duru bir akılla kavrayacak yetiye sahip değildir. Bunun için Tanrı'nın kendisini bulmamız ve ona inanmamız için gönderdiği Kutsal yazılara başvurmak gerekmektedir.²⁴

Augustine'nin hakikate ulaşma yolculuğu, Papa Francis'in *Lumen Fidei* adlı genelgesinde de önemli bir örnek olarak sunulmaktadır. Francis'e göre Augustine'nin arayışı, hakikat ve anlaşılabilirlik arzusundaki aklın inanç katmanına dahil olması ve böylece yeni bir anlayış kazanma sürecini ortaya koymaktadır. Augustine'nin bu kavrayışı onu, iyi ve kötünün sürekli bir çatışma içinde olduğu Maniheizm inancından kurtarmıştır.²⁵

Augustine'e göre imanın öncelenmesi, birtakım sınırlılıklara sahip insan aklının imanın ışığında ilerleyen zengin anlayışa ulaşması için önemlidir. Bununla birlikte iman, aklın düşebileceği muhtemel yanlışlara karşı onu koruyup yol gösterici olmaktadır.²⁶ Aksi takdirde iman olmadan akıl yoluyla Tanrı'yı bulmak, insanın uzun yıllarına mâl olabileceği gibi bu araştırma sonucunda aklın ulaşacağı nihai noktanın hakikat olmama ihtimali de bulunmaktadır.²⁷ Zira akıl değişken bir yapıya sahiptir; bazen gerçek için çabalayıp hakikate ulaşabilirken bazen de ulaşamaz. Dolayısıyla onun dindarca düşünmesini ve kendisi hakkında düzeltme yapmasını olanaklı kılan şey İlahi ışıktır.²⁸

Diğer yandan bu konuda akli tamamen devre dışı bırakmayan Augustine'e göre anlayış ışığının dışlandığı bir inanca sahip olmak

²³ John Rist, "Faith and Reason", *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump, Norman Kretzmann (London: Cambridge University Press, 2006), 30

²⁴ Augustine, *İiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 311, 399.

²⁵ (VA, 23 Kasım 2020).

²⁶ Ahmet Cevzci, *Ortaçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 76-77.

²⁷ Paul Helm, *Faith and Reason* (New York: Oxford University Press, 1999), 66

²⁸ Augustine, *İnancın Özgür İstenci Üzerine*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 63.

da yanlıştır. Zira Kutsal metinler muhataplarına üçlü birlik hakkında düşünmeye sevk etmektedir.²⁹ Bunun yanında tecrübe boyutu açısından bakıldığında da inanmayan insanın dini deneyim yaşaması mümkün olmadığı gibi bu deneyimi yaşamayanın birinin anlaması ve bilmesi de imkan dahilinde değildir. Dolayısıyla inanılan şeyi anlamak için akıl, aklın anladığı şeye inanmak için de inanç gereklidir. Bu bağlamda Aziz Evodius (ö. M.S. 66) ile diyalogunda onun *“İnandığımızı bilmek ve anlamak isteriz.”* sözünü doğrulayan Augustine, salt inancın yeterli olmayacağını, inancı temellendirmek ve inanılan şeyi kavramak için anlamının önemine işaret etmektedir. Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Augustine’nin aklın önemine ilişkin bu değerlendirmeleri onu düşüncesinde imanın öncelenmesini değiştirmemektedir. Ona göre aksi takdirde Kutsal metindeki *“İnanmazsanız anlayamazsınız.”*³⁰ pasajının bir anlamı olmayacaktır.³¹

Aziz Augustine’nin görüşlerini devam ettiren ve bu sebeple “İkinci Augustine” diye anılan Aziz Anselmus’un akıl-iman ilişkisine dair görüşü, akıl karşısında imana öncelik vermesi açısından Augustine ile benzerlik taşımaktadır. Anselmus’a göre inanç, doğal akıl yoluyla bilinebilecek bazı gerçekleri insana vermektedir. Ancak bazı İlahi hakikatler hususunda -sözgelişi insanın yaratılma amacı gibi- yardım almayan akıl, tek başına hakikate ulaşamaz. Buna ilave olarak inanç olmasaydı insan, salt akıl yoluyla Tanrı’nın kurtuluş planını bilemeyecektir. Dolayısıyla insanın yaşamın nihai anlamını ve amacını bilmesi ve anlaması için iman etmesi birincil ve belirleyici öneme sahiptir. Bu bağlamda *“Akletmek için inanıyorum”* şeklindeki inancı önceleyen ünlü ilkenin savunuculuğu yapan Anselmus, en yüce hakikati anlamak isteyen kişinin öncelikle işe iman etmekle başlaması gerektiğini savunmaktadır.³² *“Senin*

²⁹ Rist, “Faith and Reason”, 38.

³⁰ Yeşaya, 7: 9.

³¹ Augustine, *İnancın Özgür İstenci Üzerine*, 52.

³² David Pignato, “The Primacy of Faith and the Priority of Reason: A

bakikatine gerçekten inanıyorum. Çünkü eğer inanmasaydım eğer anlayamayacaktım.” diyen Anselmus, bu sözleyle bir anlamda hakikat arayışında gözetilmesi gereken sıraya işaret etmektedir.³³

Bu noktada inancı önceleyen Augustine ile onun takipçisi Anselmus arasındaki ince çizgiyi ayırt etmek gerekirse Anselmus’un “*Akletmek için inanıyorum*” önerisi “inançla başlayıp anlamaya devam etmeyi” ifade ederken Augustine düşüncesinde bu durum, “anlayışa devam etmek için inançla başlama” anlamına gelmektedir.³⁴ Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Augustine’e göre insan, anlamak için inanmalıdır ancak inanacağı şeyi seçmeden önce de düşünmelidir. Böylelikle o, inanma eylemine yol açan ve onu haklı çıkaran aklın başlangıçtaki rolüne de değinmektedir.³⁵ Buna karşılık “*İnanç, anlamak ister*” diyen Anselmus ise akli, inanç yoluyla bildiği doğaüstü vahyin daha geniş bilgisine ulaşmak için kullanmaktadır. Ona göre inanılan Tanrı’yı daha iyi tanıma ve onun indirdiklerini bilme konusunda daha nüfuz edici bilgiye sahip olmak, daha büyük bir imanı ve sevgiyi ortaya çıkaracaktır.³⁶ Söz konusu metodunu Tanrı’nın varlığının rasyonel kanıtlarını sunma konusunda da kullanan Anselmus’un bu çabası, “inandığını anlamlandırma” veya “imanın anlaşılması” olarak tanımlanabilir.³⁷

Papa II. John Paul’un Orta Çağ Kilisesi’nin akıl-iman ilişkisine yönelik bakış açısından bahsettiği bu bölümde Papa’nın da görüşlerine yer verdiği Aziz Augustine ve Aziz Anselmus, fideizmi reddeden ve inancın akledilebilirliğini kabul eden Katolik

Justification for Public Recognition of Revealed Truth”, *The Saint Anselm Journal* 12/2 (2017), 52-53.

³³ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, 448-449.

³⁴ Cushman, “Faith and Reason in the Thought of St. Augustine”, 284.

³⁵ Pignato, “The Primacy of Faith and the Priority of Reason: A Justification for Public Recognition of Revealed Truth”, 55-56.

³⁶ Paul, *Catechism of the Catholic Church*, 158.

³⁷ Sylvester Idemudia Odi - John Olubunmi Thomas, “Resolving the Tension Between Faith and Reason: A Discourse in Philosophy of Science”, *Plasu Journal of General Studies* (2018), 83.

geleneginin önde gelen temsilcileri olarak görülmektedir. Onlar tarafından devam ettirilen bu gelenek -genelgenin ilerleyen bölümünde de yer verileceği üzere- resmi hakim ifadesini I. Vatikan Konsili metninde bulacaktır.

4. İnanmak İçin Aklediyorum (Intellego ut Credam): Aziz Thomas Merkezli Bakış

Bir önceki bölümde hakikat arayışında aklın tek başına yeterli olamayacağını bunun iman temeline yerleştirilmesi gerektiğini anlatan II. John Paul, bu bölümde genelgenin asıl konusu olarak nitelendirilen “aklın hakikati bilmedeki yeri” meselesini ele almaktadır. Bu bağlamda Papa, Kilise tarihi açısından iman-akıl ilişkisine yönelik tartışmalar ve bu konudaki görüşlere yer vermektedir. Ona göre bu konudaki tartışmalar, Kilise babalarının felsefe ile karşılaşması sonucu başlamıştır. İlk dönem Kilise cemaati için İsa Mesih’in mesajını yaymak öncelikli misyon olduğu için felsefi ekollerle iletişim kurmak daha ziyade bu görevin ihmali olarak değerlendirilmiştir. Patristik döneme gelindiğinde ise Kilise babalarının Antik Yunan filozoflarıyla verimli bir diyalog içinde olduğu görülmektedir. Bu hususa değinen II. John Paul da Kilise babalarının Antik Yunan filozoflarının düşüncelerinde tohum halinde ve gizli olarak var olan şeyin mükemmel bir şekilde ortaya çıkmasını sağladığını ifade etmektedir.³⁸

Bu kapsamda Papa, felsefi düşünceyle ilk yüz yüze gelenler arasında “*Hıristiyanlık'ta kesin ve faydalanabilir yegane felsefeyi buldum.*” diyen Aziz Justin (ö. M.S. 165) ve İncil’i “hakiki felsefe” olarak adlandıran İskenderiyeli Klement (ö. M.S. 215)’ten bahsetmektedir. Ancak bu noktada II. John Paul, felsefeyi kullanan Hıristiyan düşüncesinin kendi içeriğini burada bulduğu referanslarla aynileştirmediğini hatta karşıt bir etkiyle Eflatuncu düşüncenin Hıristiyanlaştırıldığına da dikkat çekmektedir. Bu faaliyette Papa, özellikle Aziz Augustine’nin etkisine değinerek onun felsefi ve

³⁸ Paul, *Fides et Ratio*, 72-77.

teolojik düşüncenin ilk büyük sentezini gerçekleştirdiğini aktarmaktadır. Ayrıca Papa, skolastik teolojide felsefe ile eğitilmiş aklın rolünün Anselmusçu yorumların etkisiyle daha bir önem kazandığını da eklemektedir.³⁹

Bu bölümde Papa, akıl-iman ilişkisine yönelik ortaya koyduğu doktrinleriyle Kilise teolojisinde önemli bir yere sahip olan Aziz Thomas'a ayrı bir parantez açmaktadır. Bu konuda Thomas, akıl ve imanın ışığının aynı kaynağa sahip olması dolayısıyla bunların birbiriyle çelişmeyeceklerini açıklıyordu.⁴⁰ Bu diyalektikte vahiy, akli destekler ve mükemmelleştirirken akıl da vahiy anlamlandırılmakta ve böylece birbirlerini tamamlamaktadır.⁴¹ Şayet felsefi alanda imana aykırı bir şey bulunursa bu, doğru akıl yürütmeyle yapılan bir felsefeden ziyade eksik bir akıl yürütme ile felsefenin kötüye kullanılması anlamına gelmektedir.⁴²

Aquinas'a göre İlahi hakikatleri bilme konusunda aklın ulaşabileceği hakikatlerin yanında ulaşamadığı hakikatler de bulunmaktadır.⁴³ Nitekim duyularla algılanan dünyada bile aklın her konuda genel geçer prensibe ulaşması mümkün değildir. Bu konuda onun üzerinde durduğu esas nokta, aklın yetersiz oluşundan ziyade tutku veya alışkanlıklara sahip insan doğasıdır. İnsanı aşağı çeken bu durum, onun daha yüksek şeyleri bilme yeteneğine sahip olmasını engellemektedir.⁴⁴ Ona göre aklın ulaşamadığı noktalar da ise iman devreye girmektedir. Böylece aklın kavrayamadığı dini öğretilerin keyfiyeti, tanrısal bilginin ışığında açıklığa kavuşmaktadır.⁴⁵ Bu anlamda dogmatik teoloji ile rasyonel felsefi teoloji

³⁹ Paul, *Fides et Ratio*, 74-78.

⁴⁰ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles I*, çev. Anton G. Pegis (New York: Image Books, 1955), 24-25.

⁴¹ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, 496.

⁴² Aquinas, *Summa Contra Gentiles I*, 25.

⁴³ Helm, *Faith and Reason*, 108-110.

⁴⁴ Benjamin M. Block, "The Balance of Faith and Reason: The Role of Confirmation in the Thought of St. Thomas Aquinas", *Studia Gilsoniana* 4/3 (2015), 223-224.

⁴⁵ Süleyman Dönmez, *St. Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi* (Ankara: Karahan Kita-

arasında bir ayırım yapan Thomas Aquinas, inanma ile bilmeyi iki ayrı bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir.⁴⁶

Ona göre bu iki bilgi kaynağı, kullandıkları yöntemler açısından birbirlerinden ayrı olmakla birlikte ortak konular üzerine düşünme ve hareket etme bakımından benzerlik taşımaktadır. Ancak felsefenin hakkında açıklama getiremediği hakikatler dolayısıyla Aquinas, teolojinin felsefeden daha kapsamlı ve insanlık için gerekli bütün bilgileri içerisinde barındıran bir bilim olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

Ona göre hakikate ulaşma yolunda akli kullanmak yani bilmek, insanın nihai hakikati benimseyip inanması için ön koşulu sağlama görevine sahip olmaktadır. Bundan sonra ise onun yolunu aydınlatacak olan vahiydir. Buna göre bilmek, “inanç tapınağının giriş kısmı” iken vahiy, “tapınağın içini aydınlatan ışıktır.” Dolayısıyla hakikatin yetkin bilgisine ulaşmada tanrısal ışık zorunludur.⁴⁸ İmanın akıl temeli üzerine inşa edildiğine işaret eden Thomas’ın bu görüşleri Papa II. John Paul’un da genelgede yer verdiği üzere Orta Çağ’da hakim önerme olan “*Akletmek için inanıyorum.*” önermesine karşılık “*İnanmak için aklediyorum.*” önermesini ortaya çıkarmıştır.⁴⁹

İnanma faaliyetinde bu şekilde aklın rolüne değinen Aquinas, aklın kişiyi inanç olarak kabul edilen gerçekliğe yönlendirme ve akli olarak delillendirilemeyen dini içeriklerin de anlaşılabilir olduğunu gösterme noktasında çift yönlü bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Buna ilave olarak o, felsefenin iman esaslarını ispatlamak, imanın içeriğine ışık tutmak ve imana aykırı iddiaları reddetmek için kullanılabileceğini de eklemektedir. Özellikle bu hususta diğer din mensuplarına Hıristiyanlığı kabul ettirmek ve -Papa II.

bevi, 2004), 44-45.

46 Aquinas, *Summa Contra Gentiles I*, 69-71.

47 Dönmez, *St. Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, 75-76.

48 Dönmez, *St. Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, 43.

49 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 151.

50 Dönmez, *St. Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, 43.

John Paul'un da ilerde bahsedeceği gibi- diğer dinlerle karşılıklı diyalog ve misyonerlik faaliyetlerinde bulunma noktasında felsefeden önemli ölçüde yararlanılmaktadır.⁵¹ Ancak burada her şeyi felsefe ile temellendirip onda izaha kavuşmayan esasların reddedilmesi gibi bir yanılaşa da düşülmemesi gerektiğini belirten Thomas, Felsefenin İman sınırlarına dahil edilmesini önermektedir. Teoloji alanında felsefî öğretilerin yetersiz kalması durumunda ise Thomas'a göre vahyin otoritesine bağlı kalmak gerekmektedir.⁵² Zira vahiy, yalnızca aklın ötesine geçmekle kalmaz, aynı zamanda onun daha iyi anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır.⁵³

Thomas Aquinas'ın akıl ve iman ilişkisi meselesine sunduğu bu çözüm dolayısıyla ondan övgüyle bahseden II. John Paul, onun özellikle sorunları çözerken dünyanın seküler karakteri ile İncil'in radikal karakterini uzlaştırma gayretine dikkat çekmektedir. Bu şekilde o, inancın karşısına aklı, teolojinin karşısına da felsefeyi çıkarmamaya özen göstermiştir.⁵⁴

Papa'ya göre Thomas Aquinas'ın akıl ile iman arasında var olan uyumu ön plana çıkarma gayreti son derece önemliydi. Zira Orta Çağ'ın sonlarından itibaren ortaya çıkan çeşitli felsefî akımlar, akıl ile imanın birbirinden uzaklaşmasında önemli etkiye sahip olmuştur. İnsanlığın bu yanlış yönelimlerle kendisini korku ve tehdit ortamına ittiğine işaret eden Papa, bu bağlamda "akıl ve imanın birbirine bağlı olması gereken iki güç" olduğunu vurgulamaktadır. Bu ilişkide aklın yokluğu imanı güçsüz kılıp onun batıl bir inanca veya mitlere indirgenmesine sebep olurken diğer yandan inancın olmadığı bir ortamda akıl, nihai amacını gözden kaçırarak başka yollara sapabilmektedir.⁵⁵ Bu noktada Kutsal

⁵¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles I*, 25.

⁵² Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2004), 223-226.

⁵³ Robert Royal, "Faith and Reason: A Response to Pope John II's Encyclical *Fides et Ratio*", *Sacred Heart University Review* 18/1 (Mart 2010), 69.

⁵⁴ Dönmez, *St. Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, 75.

⁵⁵ Paul, *Fides et Ratio*, 81-86.

Kitap'ta yer alan “İnsan akli kendi yolunu planlar ancak adımlarını Rab yönlendirir.”⁵⁶ şeklindeki pasajı zikreden Papa, inancın ışığı olmadan insan bilgisinin bilgelik için gerekli kapsamlılığı veya iç-görü derinliğini elde edemeyeceğini ve bu hususta inancın içsel gözü keskinleştirici bir rol oynadığını belirtmektedir.⁵⁷

Benzer şekilde Papa XVI. Benedict'in de konuşmasında Orta Çağ'ın sonlarında Yunan ruhu ile Hıristiyan ruhu arasındaki uyumu bozacak felsefi ve teolojik eğilimlerin ortaya çıktığını belirtmektedir. Buna göre Reform Hareketi, ardından etkili olan İmmanuel Kant (ö. 1804) felsefesi ve Adolf von Harnack (ö. 1930) tarafından temsil edilen Protestan liberal teoloji bu sentezi bozacak eğilimler geliştirmişlerdir.⁵⁸ Bu felsefi akımlara ilave olarak Papa XVI. Benedict, teoloji alanında da yalnızca Tanrı'nın iradesini düşünmeye yönlendiren akımlardan da bahsetmektedir. Bu konuda özellikle Duns Scotus (ö. 1308)'un Tanrı'nın iradesi ve insanın onu bilmesi hakkındaki görüşlerini⁵⁹ eleştiren XVI. Benedict, “aşkınlık” ve “ötekilik” sıfatları ön plana çıkarılarak yüceltilen ve ulaşılmaz kılınan Tanrı inancının aksine Kilise'nin Tanrı'nın sonsuz yaratıcı ruhu ile yaratılan akıl arasında gerçek bir benzerlik olduğu inancına sahip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı'yı bu şekilde insandan uzaklaştırmak, onu daha İlahi hale getirmez; zira gerçek İlahi Tanrı, kendisini logos olarak ortaya koyan ve sevgiyle davranmaya devam eden Tanrı'dır.⁶⁰

⁵⁶ Süleyman'ın Özdeyişleri, 16: 9.

⁵⁷ Alfred J. Freddoso, “Fides et Ratio: A Radical Vision of Intellectual Inquiry”, *Faith, Scholarship and Culture in the 21st Century*, ed. Alice Ramos vd. (Washington: Catholic University of America Press, 2002), 15

⁵⁸ Vittorio Possenti, “Faith and Reason: What Relationship?”, *Zeszyty Naukowe KUL* 59, (2016), 11.

⁵⁹ Duns Scotus'un “Tanrı'nın özgür iradesinin aynı derecede zıt etkiler üretebileceği ve akıl karşısında iradenin üstünlüğe sahip olduğuna” dair düşünceleri için ayrıca bkz. Fatih Özkan, “Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak Yasası”, *Beytühikme Felsefe Dergisi* 9/1, (2019), 182-188.

⁶⁰ (VA, 20 Kasım 2020).

Bu şekilde Tanrı'nın ve onun fiillerinin insan aklının ötesinde olup onun akledilemez ve anlaşılabilir olduğu şeklindeki eğilimlere karşı çıkan Papa Benedict, genişletilmiş bir akıl anlayışının yeniden kazanılmasının hem akıl ile imanın uyumlu etkileşiminin yolunu açacağını hem de Tanrı'nın anlaşılabilirliğinin bilinmesini mümkün kılacağını savunmaktadır.⁶¹

5. Kilise'nin Felsefeye İlgisi: Vatikan Konsilleri ve Kilise-Felsefe Uzlaşısı

XIX. ve XX. yüzyıllarda modernizm etkisiyle ortaya çıkan rasyonalizm, liberalizm gibi düşünce akımları, Katolik Kilise geleneğinde bu akımlara karşı gerekli önlemleri almak ve öne sürdükleri argümanlara yanıt vermek maksadıyla konsiller düzenleme ihtiyacını hissettirmiştir. Bu kapsamda düzenlenen ve Katolik Hıristiyan teolojisi açısından önem taşıyan Vatikan Konsilleri, Kilise içinde bazı teolojik kabullerin yeniden sorgulandığı konsiller olarak görülmektedir. Bilhassa II. Vatikan Konsili, tartışılan konular ve alınan kararlar sebebiyle Kilise'nin “yeni gelişmelere ayak uydurması” ve “genel anlamda kendisini güncellemesi” olarak değerlendirilmektedir.⁶²

Bu konsillerde ele alınan çeşitli meselelere ilave olarak akıl-iman ilişkisine yönelik kabul edilen yasalar, Kilise'nin aklın rolü ve felsefeye ilgisini ortaya koyması dolayısıyla Papa II. John Paul'un genelgesinde yer verdiği hususlar arasındadır. Bu bağlamda ilk olarak I. Vatikan Konsili (1869-1870)'ni ele alan Papa, bu konsilde kabul edilen *Dei Filius*⁶³ yasası ile akıl yoluyla elde edilen

⁶¹ Daniel P. Maher, “Pope Benedict XVI on Faith and Reason”, *Nova et Vetera* 7/3, (2009), 627, 652.

⁶² İsmail Taşpınar, II. Vatikan Konsili ve Katolik İlahiyatına Etkisi”, *İslam İlimler Dergisi* 11/2, (2016), 143-147.

⁶³ *Dei Filius* Yasası'nda Kilise, hem ilkeleri hem de nesnelere açısından farklı olan iki katlı bilgi düzeni olduğunu kabul etmiştir. İlkeleri açısından birinde (akıl) doğal sebeple diğerinde (iman) İlahi mesajla bilme vardır. Nesnelere açısından ise doğal aklın elde edebileceğinin yanı sıra Tanrı'da gizlenmiş olan ve onun

hakikat ve vahyin hakikatının birbirine karışmadığını ve bunların ayrı şeyler olduğunu aktarmaktadır. Akılcılık ve dinî köktencilik arasında bir orta yol bulmayı amaçlayan ve bu doğrultuda imanın daha derin bilgisine ulaşmak için felsefi yaklaşımın gerekliliğinden bahseden bu konsil metninin inançlı kişilerin felsefe araştırmalarına yönelmesinde teşvik edici role sahip olduğu⁶⁴

Ayrıca bu konsilde her ne kadar iman, aklın üstünde olsa da hiçbir zaman iman ile akıl arasında bir tutarsızlık olamayacağı kabul edilmiştir. Zira insana sırları vahyederek onu imana ulaştıran ve insan ruhuna aklın ışığını indiren aynı Tanrı'dır. İki bilgi kaynağı arasında çatışmanın aksine bunların birbirini desteklediği ve birbirinden ayrılmaz oldukları ifade edilmiştir. Nitekim doğru akıl, inancı temellendirip onu ışığı ile aydınlatırken inanç da aklı hatalardan koruyup ona çeşitli içgörüler sağlamaktadır.⁶⁵

Kilise'nin felsefeye ilgisi sadece I. Konsil'le sınırlı kalmamış, akıl-iman ilişkisine yönelik temel konular, II. Vatikan Konsili'nde de ele alınmıştır. İsa Mesih'te vahyedilen hakikatle felsefe yoluyla aklın ulaştığı hakikatin birbiriyle çelişmediğine dikkat çeken Papa, II. Vatikan Konsili'nde de aynı doğrultuda "ahlaki kurallar gözetilerek yapılan bir araştırma sonucu elde edilen bilginin hiçbir zaman imanla çatışmayacağıının ve akıl ve vahyin köklerinin aynı Tanrı olduğunun"⁶⁶ kabul edildiğini eklemektedir.⁶⁷

II. Vatikan Konsili (1962-1965)'nde kabul edilen *Dei Verbum* yasası ile imanın akledilmesi şeklindeki seküler süreç takip edildiğini dile getiren Papa, bu konsilin İncil'i çağdaş bilimin tüm araçlarıyla anlama ve onu mevcut kültürel durumlara uyarlanmış şekilde ilan

tarafından ifşa edilmedikçe asla bilinemeyecek şeyler bulunmaktadır. Neuner, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, 45. Yasanın tam metni için bkz. (VA, 6 Kasım 2020).

⁶⁴ I. Vatikan Konsili'nin *Gaudium et Spes* yasası için bkz. (VA, 9 Kasım 2020).

⁶⁵ Neuner, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, 46.

⁶⁶ Yasa metni için bkz. (VA, 9 Kasım 2020).

⁶⁷ Paul, *Fides et Ratio*, 61-67.

etme ihtiyacını da kabul ettiğini bildirmektedir.⁶⁸ Konsilin bu kararı, mevcut şartlara göre ortaya çıkabilecek sorunları çözmek için zamanın ruhuna uygun bir akıl yürütme ve çağın gerekleriyle Kili-se'nin temel öğretilerini uzlaştırma gayreti olarak yorumlanabilir.⁶⁹

Buna ilave olarak bu konsilin felsefeye dair zengin bir bilgi sunduğunu dile getiren II. John Paul, genelge bağlamında hazırlanan *Gaudium et Spes* yasasında aklı ile diğer varlıklardan ayrılarak üstün bir yere sahip olan “insanın değeri” ve “ateizm” meselesi gibi hususlara değinildiğinden bahsetmektedir. Bununla birlikte konsilin dikkat çektiği bir diğer konu, bilhassa din adamları için felsefe eğitiminin gerekliliğidir. İnsan, alem ve Tanrı hakkında sağlam ve tutarlı felsefi formasyona sahip olmak, karşılaşılacak gerçeklere kolayca cevap verebilmek için oldukça önemlidir. Konsilin bu yasasının günümüz şartları için ne denli gerekli olduğuna işaret eden Papa II. John Paul da bu nedenle felsefe öğreniminin teoloji eğitiminin müfredatından ve ruhban adaylarının eğitiminden çıkarılamayacağını ifade etmektedir.⁷⁰

Netice olarak Papa II. Jean Paul'a göre felsefi düşünce ile Kilise arasındaki diyalogda Kilise, kendisini direk ilgilendiren teolojik konularda felsefenin tarafgir bir tutumla insanları yanlış tarafa yönlendirmesi durumunda harekete geçmekle görevlidir. Bunu yaparken Kilise'nin amacı, dini konularda felsefi düşünceyi ortadan kaldırmak değil onu yeniden düşünmeye sevk etmektir. Hikmet ve bilgi hazinelerinin Mesih'te saklı⁷¹ olduğuna inanan Kilise, bu maksatla sırrın bilgisine götüren yolun kapanmaması için felsefi düşünceyi kendi doktrinlerini açıklamak için kullanmaktadır.⁷²

⁶⁸ Avery Cardinal Dulles, “Reason: From Vatican I to John Paul II”, *In the Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et Ratio*, ed. David Ruel Foster vd. (Washington: The Catholic University of America Press, 2003), 194.

⁶⁹ Mahmut Aydın, “Vatikan Konsili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 42/570-571.

⁷⁰ Paul, *Fides et Ratio*, 102-105.

⁷¹ Koloseliler'e Mektup, 2: 3.

⁷² Paul, *Fides et Ratio*, 91-93.

6. İlahiyat ve Felsefe Arasındaki Karşılıklı Etkileşim

Genelgenin bu bölümünde ilahiyat ile felsefe disiplinleri arasındaki karşılıklı etkileşimi ele alan II. John Paul, ilahiyatın hem kendi gelişimi hem de yerine getirmesi gereken birtakım görevler açısından tarih boyunca felsefe ile iletişimini sürdürdüğünü dile getirmektedir. Zira felsefi düşünceye başvurmayı bizzat İlahi kelamın tabiatı gerekli kılmaktadır. Felsefenin yardımı olmadan bazı teolojik meselelerin aydınlatılması -söz gelişi Tanrı'ya dair kullanılacak dil, üçlemenin içindeki kişisel ilişkiler, hakiki Tanrı ve hakiki insan olarak Mesih'in kimliği gibi- pek mümkün görünmemektedir. Bu vazgeçilmez desteği sebebiyle patristik dönemden beri felsefenin "*ancilla theologiae*" yani "ilahiyatın hizmetkârı" olarak adlandırıldığını belirten Papa, bu noktada iman eden kişiye düşen görevin Tanrı kelamını daha iyi anlamak için kendi akli kapasitelerini kullanmak olduğunu ifade etmektedir.⁷³

Teolojinin felsefeyi gerekli kılmama durumu, ünlü Katolik teolog Karl Rahner (ö. 1984) tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre teolojiden tamamen bağımsız bir felsefe mümkün değildir. Teolojinin kendisi lütuf mesajının felsefi ve makul bir şekilde kabul edilmesini sağlayan ve sorumlu bir şekilde bunun açıklamasını yapan felsefi bir antropolojiyi ifade eder. Bu anlamda Rahner, karşılıklı olarak birbirini varsayan felsefe ve teoloji arasında belirli bir tür iç içe geçme durumu bulunduğunu ifade etmektedir.⁷⁴

Teolojinin felsefeye olan bu ihtiyacına karşılık ilişkinin diğer boyutuna da değinen Papa, I. Vatikan Konsili'nin felsefi olarak bilinebilen hakikatlerin varlığını kabul ettiğini hatırlatarak bu hakikatlerin bilinmesinin bir ön koşul olan iman gerektirdiğine dikkat çekmektedir. Buna göre iman, samimi olarak hakikati arayan akla bunun yolunu tam olarak gösterebilir. Bir başka ifadeyle aklın

⁷³ Paul, *Fides et Ratio*, 109-119, 124.

⁷⁴ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith- An Introduction to the Idea of Christianity-*, çev. William V. Dych (New York: The Crossroad Publishing, 1994), 24-25.

kendi başına ulaşması mümkün olmayan ufukları keşfedebilmesi için imanla güçlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda filozof da kendine ait birtakım kural ve ilkelere göre hareket ederken hakikatin tek olduğunu unutmamalıdır.⁷⁵

Bu şekilde hem teolojinin hem de felsefenin kendi metodolojileri içinde titizlikle çalışmasını ve bir anlamda birbirlerini gözetmesi gerektiğini bildiren Papa, bu iki bilgi kaynağının önemli konularda hakiki sonuçlara vardıklarında uzlaşacaklarından emin olduğunu da eklemektedir.⁷⁶ Zira ona göre inanç, akıl tarafından aydınlatılmakta ve akıl da inanç tarafından yönlendirilmektedir. İnançsız bir akıl, hayatta anlam bulamayacağı gibi akletmekten, anlamaktan yoksun inanç da aşırı duygusallık ve farklı köktenci biçimlerde son bulabilir.⁷⁷

II. John Paul'un bu görüşüyle aynı doğrultuda XVI. Benedict de akıl ve imanın birbirlerine olan karşılıklı ihtiyacını vurgulamaktadır. Buna göre dini gelenek içerisinde dini tekrar tekrar düzenlemek ve arındırmak için aklın ışığını bir kontrol aracı olarak kullanmayı gerekli kılan son derece tehlikeli noktalar bulunmaktadır. Dinde aklın bu arındırıcı ve yapılandırıcı rolüne yeterince dikkat edilmediğinde dine yönelik çarpıtmaların ortaya çıkması muhtemeldir. Diğer yandan potansiyel yıkıcı gücü dolayısıyla -sözgelişi atom bombası geliştirebilme gibi- akıl da kendi içinde tehlikeler barındırmaktadır. Bu nedenle akıl da sınırlarının bilincinde olmalı ve insanlığın büyük dini geleneklerine kulak vermeyi öğrenmelidir.⁷⁸ Zira vahiy, insan aklını ortadan kaldırmamakta; dünya ve insan hakkında bilinenleri terk etmeyi gerektirecek kadar emsalsiz şeyler öğretmemektedir. Buna ilave olarak Benedict'e göre inanç, insana aklın ötesine uzanan

⁷⁵ Paul, *Fides et Ratio*, 109-112.

⁷⁶ Andrew Murray, "Faith and Reason Revisited", *A Review of Topical Theology* 33/1 (1999), 22.

⁷⁷ Tissa Balasuriya, "On the Papal Encyclical Faith and Reason", *CrossCurrents* 49/2 (1999), 294.

⁷⁸ Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization –On Reason and Reason-*, çev. Brian McNeil (San Francisco: Ignatius Press, 2006), 77-78.

yeni ufuklar açarak aklın kör noktalarından kurtulmasını ve aklın işini daha etkili bir şekilde yapmasını sağlamaktadır.⁷⁹

Akl-iman arasındaki ilişkinin niteliği konusunda Papa Francis'in de kendinden önceki Katolik geleneğini devam ettirdiği söylenebilir. Bu konuda Papa Francis, akıl ve iman ilişkisinin “döngüsel”, “birbiriyle çekişme halinde olmayan” ve “karşılıklı etkileşim” halindeki üç durumundan bahsetmektedir. Buna göre ilk olarak Tanrı'nın sevgisi, iman ve aklın “döngüsel” hareketiyle açıklanabilir. Görünüşte uyumsuz ilkeler arasındaki diyalogun gerekliliği, Tanrı'ya giden bir yol oluşturmaktadır. İkinci durum, insana görüş ve dolayısıyla içgörü sunan ışığın -Augustine'nin hayatında olduğu gibi- Tanrı'ya giden bir yol haline geleceğidir. Bu ise “inanç ve akli üstünlük için savaşılan çekişmeli karşıtlar” olarak görme ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır. Son olarak “iman ve aklın karşılıklı etkileşimi” sevgiye dayanan ortak bir hakikate ve diğer insanlarla ilişkide sürekli gelişen bir açılıma götürmektedir.⁸⁰

7. Günümüzün İhtiyaçları ve Yerine Getirilmesi Gereken Görevler

Yayımlanan geleneğin son bölümünde Papa, yakın dönemde ortaya çıkan felsefi akımların tehlikelerine yer vererek felsefe ve teoloji ilişkisinin nasıl olması gerektiğine ve bu noktada yapılması gereken görevlere yer vermektedir. Papa Leo'nun *Aeterni Patris'*te şüphecilik ve rasyonalizme; Papa Pius XII'un *Humani Generis'*te evrimcilik, varoluşçuluk ve tarihselciliğe karşı uyarılarda bulunması gibi bu geleneği devam ettiren Papa II. John Paul da dönemde mevcut olan pozitivizm, pragmatizm, nihilizm gibi birtakım düşünce tarzlarına değinerek bunların barındırdıkları risklere

⁷⁹ Papa XVI. Benedict'in yayımladığı *Deus Caritas Est* adlı genelgenin ayrıntılı metni için bkz. (VA, 22 Kasım 2020).

⁸⁰ Elizabeth C. Reilly – Cathleen McGrath, “Fides et Ratio: The Pursuit of Faith and Reason in the 21st Century Catholic University”, *Jesuit Higher Education* 7/1, (2018), 46.

dikkat çekmektedir.⁸¹ Buna ilave olarak postmodernitenin kesinlik karşıtı ve hakikatin göreceliğine yönelik söylemleri insanları ümitsizliğe ve belirsizliğe sürükleyen başlıca tehlikeler arasındadır. Ona göre bu tehlikeleri önlemek için günümüz felsefesi ile Hıristiyan düşüncesinin geliştirdiği felsefe arasında sıkı bir ilişki gereklidir. Bu ilişki, çözülmesi gereken problemlerin tamamının ortak bir çalışmayı gerektirmesi dolayısıyla önemlidir.⁸²

Aydınlanma, modernite ve postmodernitenin getirdiği yeni durumlara ilişkin Papa XVI. Benedict de insanlığın lehine olan olumlu gelişmeleri Kilise'nin kabul edeceğini ancak ortaya çıkan yeni olasılıkların insanlık için oluşturabileceği yeni tehlikelerin de farkında olunması gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada Benedict, felsefe ve teolojinin sorularının bilimsel yolla ele alınamayacağı için anlamsız veya akıldışı olarak bir kenara bırakılması gerektiğini savunan pozitivist görüşleri eleştirmektedir. Buna karşılık Papa, temel insanî soruları ele almak için uygun rasyonel sorgulama biçimleri olarak felsefe ve teolojii savunmaktadır.⁸³

Felsefe ve teolojiye dışardan gelebilecek saldırıların yanı sıra bu iki bilgi kaynağının kendi içinde yaşadığı çatışmalara ilişkin ise Benedict, bu konuda bir zamanlar kabul edilebilir olanı tekrar etmenin yeterli olmayacağını düşünmektedir. Bu noktada hakikatin hakikatle çelişmediğini ilan etmek ve modern bilimi saf iyimserlikle kutsamanın sorunları çözmede yetersiz kalacağını ifade eden Benedict, bu durumu aşmak için yapılması gereken şeyin "*inanç ve aklın yeniden bir araya getirilmesi*" olduğunu dile getirmektedir. Bu ikisi arasındaki modern çatışma, onların yeniden bir araya getirilip empoze edilen aklın sınırlamasının üstesinden gelinmesi ve onun engin ufkunun bir kez daha açığa vurulmasıyla aşılabılır.⁸⁴ Zira kökenleri ve

⁸¹ Harold E. Ernst, "New Horizons in Catholic Philosophical Theology: Fides et Ratio and the Changed Status of Thomism", *Heyf* XLVII (2006), 29.

⁸² Paul, *Fides et Ratio*, 134-145.

⁸³ Maher, "Pope Benedict XVI on Faith and Reason", 627-639.

⁸⁴ (VA, 20 Kasım 2020).

amaçları itibariyle Ebedi Logos'ta derinlemesine birleşik olan Grekçe “*logos*” ve Kitab-ı Mukaddes'te “*dabar (söz, konuşma)*” hakikatin inançta ve insan aklında kendini gösterdiğine işaret etmektedir. Diğer yandan bu benzerlik, akıl ve inancın Tanrı hakkında konuşmak için aynı formülü kullandığını ortaya koymaktadır.⁸⁵ Ona göre iman aklın kullanılmasını engellemenin aksine onu güçlendirmektedir. Her ikisi de nihayetinde İlahi logosa geri dönmektedir.⁸⁶ Bu konuda XVI. Benedict'in II. John Paul'un bu çağrısını devam ettirdiğini ve iki bilişsel boyut arasında başlangıçtan beri var olduğu düşünülen asli birliği sürdürmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Zaman içinde çeşitli akımlar ve geliştirilen söylemler, Papa Francis'in de değindiği meseleler arasındadır. Billhassa hakikat konusundaki göreceli tavrın günümüzde bireyler üzerinde etkili olduğundan bahseden Francis, bu bağlamda insanlığın kısacık anları aydınlatan küçük ışıklarla yetindiğini ve büyük bir ışık arayışından vazgeçtiğini belirtmektedir. Ona göre ışığın yokluğunda iyiyi kötüden ayırt etmek imkansız olacağı için her şeyin kafasının karışma ihtimali bulunmaktadır. Bunun için insan, salt aklın ışığının geleceği aydınlatmak için yeterli olmadığını bilmelidir. İnancın insanın her yönünü aydınlatabilen bir ışık olduğunu söyleyen Francis, ancak bu kadar güçlü ışığın Tanrı'dan geleceğini dile getirmektedir.⁸⁷

Genelgeye tekrar dönecek olursak ilahiyatın başlıca gayesinin “vahyin akledilebilirliğini ve inancın muhtevasını göstermek” olarak tanımlayan Papa, bu bölümde özellikle felsefenin karakterinin nasıl olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu hususta o, metafiziği ve nihai anlamı reddeden bir felsefi düşüncenin vahyin akledilmesinde aracı olma işlevini yerine getirmekten yoksun olacağını bunun için de “hakikat olan İsa Mesih'in ilahiyatta olduğu gibi felsefeyi de yöneten ve teşvik eden evrensel otorite” olarak kabul

⁸⁵ Maher, “Pope Benedict XVI on Faith and Reason”, 634.

⁸⁶ Pablo Blanco Sarto, “Logos and Dia-Logos: Faith, Reason, (and Love) According to Joseph Ratzinger”, *Anglican Theological Review* 92/3 (2010), 501.

⁸⁷ (VA, 23 Kasım 2020).

edilmesini önermektedir. Çeşitli felsefi sistemlerin insanı yücelterek onun kendisinin mutlak hakimi ve kaderinin belirleyicisi olduğu düşüncelerine karşın Papa, insanın asıl büyüklüğünün bu olmadığını, insanın şahsi yüceliğe ulaşmasının ancak hikmetin gölgesi altında olabileceğine işaret etmektedir.⁸⁸

Genelgenin son bölümünde II. John Paul'un Meryem Ana ve felsefe arasındaki derin benzerliği ortaya koymak amacıyla yaptığı benzetme ilgi çekici olmakla birlikte bir anlamda onun hedeflediği felsefi düşüncenin yapısına da ışık tutmaktadır. Bu benzetmeye göre nasıl ki Meryem Ana, Cebrail'in çağrısına boyun eğmekle otantik insanlığından ve özgürlüğünden bir şey kaybetmedi ise aynı şekilde felsefi düşünce de İncil'in hakikatinden gelen çağırışı kabul etmekle özerkliğinden bir şey kaybetmeyecektir. Hatta bu durum, felsefenin yaptığı araştırmalarda onun kemale ermesinin yolunu açacaktır.⁸⁹

8. Değerlendirme

Papa II. John Paul tarafından dönemin en tartışmalı meselelerden birini ele alan bu genelge, Antik Yunan'dan başlayarak tarihsel süreçteki felsefi akımlar ve onlarla yüzleşen Hıristiyan ilahiyatının tavrını ortaya koymaktadır. Bu hususta Kilise babalarının özellikle Aziz Augustine ve Thomas Aquinas'ın konuya ilişkin argümanları Papa'nın başvurduğu önemli kaynaklar olmuştur. Buna ilave olarak konuyu ele alan I. ve II. Vatikan Konsilleri, Kilise'nin akıl-iman ilişkisine yönelik düşüncelerini anlamaya yardımcı olan diğer önemli dönüm noktalarıdır.

Bir bütün olarak bakıldığında genelgede vurgulanan ana tema, akıl ile imanın birbiriyle uyumlu bir birlikteliğe sahip olduğu ve dolayısıyla çelişmediği; bu kapsamda felsefe ve ilahiyatın da birbirleri ile ilişkilerini yeniden gözden geçirmeleri gerektiğidir. Papa'nın akıl ve imanı "Hakikat tefekkürüne ulaştırılan iki kanat" olarak tanımlaması da bu ikilinin birbirini tamamlayan birlikteliği

⁸⁸ Paul, *Fides et Ratio*, 136-159.

⁸⁹ Paul, *Fides et Ratio*, 159.

Nitekim genelge, nihai hakikati bilmek için inancın önemini açıkça vurgulamaktadır. Ancak diğer yandan çağın metafiziksel bilinmezçiliğine karşı aklın aşkın gerçeği arama ve bilme yeteneğini de göz ardı etmemektedir. Papa II. John Paul'un bu şekilde inancın onayından önce aklın rolünü koruma gayretini, Tanrı'nın varlığını kabul ederek inancın başlangıcını oluşturma ve Hıristiyan vahyinin evrenselliğini koruma çabasının bir parçası olarak yorumlamak mümkündür.

Diğer yandan içinde bulunulan çağın ve üretilen felsefenin insanları şüpheciliğe götürerek İlahi hakikatten uzaklaştırması ve bununla bağlantılı olarak bazı temel Katolik doktrinlerinin bozulma veya reddedilme riskiyle karşı karşıya olması sebebiyle ele alınan bu genelge, görecelilik ve belirsizlikle karakterize edilen bir dünyada hakikat sorununu yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Yine bu genelge, felsefenin dinî gerçeklere aykırı şeylere ilişkin varsayımlar hakkında konuşmaktan kendisini arındırarak mevcut durumunu yenilemesi hususunda bir "restorasyon çağrısı" niteliği taşımaktadır. Papa'nın bu çağrısı, bir yandan her türlü metafiziği ve evrensel geçerliliği olan bir hakikati bilmenin imkan dahilinde olduğunu reddeden felsefe anlayışına karşı çıkarken diğer yandan hakikat olarak İsa Mesih'i temel alan ve Tanrı kelamına yakınlığı olan bir felsefe geliştirilmesi arzusunu da içinde barındırmaktadır.

Papa II. John Paul sonrası göreve seçilen Papa XVI. Benedict'in de II. John Paul'un bu çağrısını sürdürerek filozofları, teologları ve entelektüelleri hakikat sorunu üzerinde düşünmeye teşvik ettiği görülmektedir. Ancak II. John Paul'e kıyasla Hıristiyanlık ile Yunan ruhu arasındaki sentezi daha fazla vurguladığı dikkat çeken XVI. Benedict'in akıl-iman ilişkisi konusunda akla daha geniş bir alan açılması önerisi, imanın öncelenmesi düşüncesine nazaran bu ikisi arasında dengeyi kurmaya yönelik bir adım olarak nitelendirilebilir.

İmanın daha derin anlaşılması ve diğer din mensuplarına İlahi mesajın aktarılmasında felsefenin yardımcı rolü, XVI. Benedict sonrası Papa Francis tarafından da teyit edilmiştir. Yine Francis'in

akıl-iman arasındaki duruma ilişkin “döngüsel, karşılıklı etkileşim ve üstünlük yarışından uzak” şeklindeki tanımını, *Fides et Ratio* adlı genelgeyi özetleyici ve toparlayıcı niteliktedir.

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa. “Post- Religio et Ratio: Postmodern Din Bilimlerinde Akıl-Din İlişkisi”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8 (2020), 15-44.
- Aydın, Mahmut. “Vatikan Konsili”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 42/568-571. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Andrew Murray, “Faith and Reason Revisited”. *A Review of Topical Theology* 33/1 (1999), 21-23.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles I*. çev. Anton G. Pegis. New York: Image Books, 1955.
- Augustine. İnancın Özgür İstenci Üzerine. çev. Metin Topuz. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Augustine. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalı Yayinevi, 2010.
- Balasuriya, Tissa. “On the Papal Encyclical Faith and Reason”, *Cross-Currents* 49/2 (1999), 294-296.
- Block, Benjamin M. “The Balance of Faith and Reason: The Role of Confirmation in the Thought of St. Thomas Aquinas”. *Studia Gilsoniana* 4/3 (2015), 209-228.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Cushman, Robert E. “Faith and Reason in the Thought of St. Augustine”. *Church History* 19/4 (Aralık 1950), 271-294.
- Dönmez, Süleyman. *St. Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Ankara: Karahan Kitabevi, 2004.
- Dulles, Avery Cardinal. “Reason: From Vatican I to John Paul II”. *In the Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et Ratio*. ed. David Ruel Foster vd. 193-208. Washington: The Catholic University of America Press, 2003.
- Ernst, Harold E. “New Horizons in Catholic Philosophical Theology: Fides et Ratio and the Changed Status of Thomism”. *HeyJ* XLVII (2006), 26-37.
- Freddoso, Alfred J. “Fides et Ratio: A Radical Vision of Intellectual Inquiry”. *Faith, Scholarship and Culture in the 21st Century*. ed. Alice Ramos vd. 13-31. Washington: Catholic University of America Press, 2002.

- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Habermas, Jürgen – Ratzinger, Joseph. *The Dialectics of Secularization –On Reason and Reason–*. çev. Brian McNeil. San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- Helm, Paul. *Faith and Reason*. New York: Oxford University Press, 1999.
- İskenderoğlu, Muammer. “Thomas Aquinas’ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi”. *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2004), 209-226.
- Maher, Daniel P. “Pope Benedict XVI on Faith and Reason”. *Nova et Vetera* 7/3, (2009), 625-652.
- Neuner, J. - Dupuis, J. *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*. Sydney: Collins Publishing, 2001.
- Odia, Sylvester Idemudia- Thomas, John Olubunmi. “Resolving the Tension Between Faith and Reason: A Discourse in Philosophy of Science”, *Plasu Journal of General Studies* (2018), 80-90.
- Özkan, Fatih. “Duns Scotus’ta Tanrı ve Ahlâk Yasası”. *Beytülhikme Felsefe Dergisi* 9/1, (2019), 181-210.
- Paul II, John. *Catechism of the Catholic Church*. Washington: United States Catholic Conference, 1994.
- Paul II. John. *Fides et Ratio*, çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: İyiyadam Yayıncılık, 2001.
- Pignato, David. “The Primacy of Faith and the Priority of Reason: A Justification for Public Recognition of Revealed Truth”, *The Saint Anselm Journal* 12/2 (2017), 52-65.
- Possenti, Vittorio. “Faith and Reason: What Relationship?”. *Zeszyty Naukowe KUL* 59, (2016), 1-16.
- Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith– An Introduction to the Idea of Christianity–*. çev. William V. Dych. New York: The Crossroad Publishing, 1994.
- Ratzinger, Joseph. *Truth and Tolerance*, çev. Henry Taylor. San Francisco: Ignatius Press, 2003.
- Reilly, Elizabeth C. – McGrath, Cathleen. “Fides et Ratio: The Pursuit of Faith and Reason in the 21st Century Catholic University”. *Jesuit Higher Education* 7/1, (2018), 45-51.
- Rist, John. “Faith and Reason”. *The Cambridge Companion to Augustine*. ed. Eleonore Stump. 26-48. Norman Kretzmann. London: Cambridge University Press, 2006.

- Royal, Robert. "Faith and Reason: A Response to Pope John II's Encyclical *Fides et Ratio*". *Sacred Heart University Review* 18/1 (Mart 2010), 63-73.
- Sarto, Pablo Blanco. "Logos and Dia-Logos: Faith, Reason, (and Love) According to Joseph Ratzinger", *Anglican Theological Review* 92/3 (2010), 499-509.
- Taşpınar, İsmail. II. Vatikan Konsili ve Katolik İlahiyatına Etkisi". *İslami İlimler Dergisi* 11/2, (2016), 143-158.
- W. J. Collinge, "Fides et Ratio". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. New York: Thomson Gale Publisher, 2003, V/714-715.

İnternet Kaynaklar

- VA, VATICAN. "Aeterni Patris". Erişim 8 Kasım 2020. www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.
- VA, VATICAN. "Dei Filius". Erişim 6 Kasım 2020. www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.
- VA, VATICAN. "Meeting With The Representatives of Science Lecture of The Holy Father". Erişim 20 Kasım 2020. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.
- VA, VATICAN. "Lumen Fidei". Erişim 23 Kasım 2020. http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html.
- VA, VATICAN. "Deus Caritas Est". 22 Kasım 2020. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.
- VA, VATICAN. "Dei Filius". Erişim 6 Kasım 2020. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.
- VA, VATICAN. "Gaudium et Spes". Erişim 9 Kasım 2020. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

EŞ'ARÎ KELAMINDA AKIL-DİN İLİŞKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA¹

Eş'arîlik, Ehl-i Sünnetin temel iki ekolünden birisini temsil eder. Eş'arîlik, kendine özgü metotlarla kelâmî problemlere çözümler bulmuş ve bu alanda ortaya koyduğu literatür ile İslam düşüncesinin gelişmesine ciddi katkılar sağlamıştır.

İmam Eş'arî'nin kelâmî görüşlerinin şekillenmesinde, içerisinde bulunduğu dönemin sosyal ve siyasal şartları oldukça etkili olmuştur. Nitekim önce Mu'tezilî gelenek içerisinde eğitimine başlaması daha sonra yönünü Ehl-i Hadîs'e çevirmesi onun metodolojisini etkilediği gibi fikirlerini de etkilemiştir. Onun Mu'tezilî gelenek içerisindeyken kaleme aldığı herhangi bir eserinin varlığı bilinmemektedir. Dolayısıyla onun görüşleri üzerine yapılan araştırma ve çalışmalar Ehl-i Hadîs çizgisine geçtiği dönemlere ait eserleri dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Onun Ehl-i Hadîs çizgisindeki görüşlerini de iki evrede ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Mu'tezile'den ayrıldığı dönemin başlangıçlarına tekabül eder. Bu dönemde Eş'arî aklî istidlallere girmemiş daha çok nakle dayalı bir yöntem izlemiştir. Bunun

¹ Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam Anabilim Dalı, myalcinkaya@erzincan.edu.tr

sebebi ise, henüz Mu'tezile'den ayrılmış olması, Ehl-i Hadîs içerisinde güven kazanma düşüncesi ve dönemin baskın anlayışıdır.

İkinci evre ise onun itikâdî meselelerde daha önce olduğu gibi kelâmî ve felsefî bir nazarla yaklaşmaya devam etmiş olduğu evredir. Zira bu dönemde üzerindeki baskı kalkmış ve Ehl-i Hadîs içerisinde kendisini önemli bir yere taşımaya başlamıştır.

Tüm bunlar onun kelâmî görüşlerinin şekillenmesinde aklın konumunu da etkilemiştir. Eş'arî Allah'ın varlığı, Allah'ın birliği, ölümden sonra yeniden dirilme, günahkârın imanı, Allah'ın fiilleri yaratması, ru'yettullahın imkânı ve kesb gibi konuları hep akli istidlal metodunu kullanarak izah etmiştir. Ayet ve hadislerden hareketle örnekleme metodunu kullanmış ve nakil ile verilen bilgiyi aklileştirmiştir.

Bütün bunlar Eş'arî'nin akli kullanmaya karşı olmadığını göstermektedir. Zira o bizzat kendisi akli istidlal metodlarını kullanmış ve akli izahatlara yer vermiştir.

Eş'arî ekol içerisinde önemli bir konuma sahip olan Fahreddin er-Râzî, Cüveynî, Bakillâni ve Gazzâlî de akıl konusunda Eş'arî ile aynı ortak düşünceye sahip olmakla birlikte, farklı düşündükleri yönler de vardır. Ancak belirtmelidir ki Eş'arî geleneğe sahip hiç kimse aklın gereksizliğinden bahsetmemiş ve gündeme de getirmemiştir.

Eş'arîlerin aklın ve dinin konumuna dair görüşleri ise Mu'tezile'nin görüşlerinden çokta farklı değildir. Eş'arîlik, kendine özgü metotlarla kelâmî problemlere çözümler getiren ve bu alanda ortaya koyduğu literatür ile İslam düşüncesinin oluşum ve gelişmesine ciddi katkıları bulunmuş olan bir düşünce ekolüdür. Bu değerlendirmelerden hareketle biz de bu çalışmamızda İmam Eş'arî'nin kelim sistemindeki akıl-din ilişkisini incelemeye çalıştık.

1. Giriş Yerine

Vahiy, şüphesiz başta akıl olmak üzere birtakım yeteneklerle donatılmış insanlara gelmiştir. İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran ve

onu insan yapan özellik de felsefi ifadesiyle “*düşünen-konuşan ve bilen yani akıl sahibi canlı (hayvân-ı nâtik)*” olmasıdır. Bu özellik insanın en bariz vasfıdır. Bu özelliği ile insan her konuda olduğu gibi, dini kavrama ve yorumlamada da kendisine düşen, dini gerçekler üzerinde akıl yorması ve onlardan faydalanma yollarını aramasıdır. Aksi durumda Elmalılı Hamdi Yazır’ın 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.*”² Burada akıl-din ilişkisi denince, bir taraftan dinin yani naklin akla bakışı, diğer taraftan dinin ve vahyin anlaşılmasında nasıl bir yöntem takip edilmesi gerektiği gibi hususlar anlaşılmalıdır.

Bu noktada aklın din sahasındaki rolünün bilinmesi oldukça önemli hale gelmektedir. Zira bunun tespitinin doğru yapılmaması geçmiş dönemde de günümüzde de problemlere yol açmıştır. Bu konuda üç farklı yaklaşımın varlığından söz edebiliriz.

Bunlardan ilk olanı akla sonsuz yetki veren, akıl ve naklin teauruz etmesi durumunda tüm yetkiyi tamamen akla veren kesimdir. Mu’tezile, kelam tarihi içerisinde bu çizgide değerlendirilmiştir.

İkincisi ise akla hiçbir konuda yer vermeyip sadece naklin zahirine bağlı kalan kesimdir. Onlara göre aklın dinde, dini konularda hiçbir söz hakkı yoktur ve dini bilginin elde edilmesinde tek kaynak vahiydir. Vahiy ile belirlenmemiş konularda ise yapılması gereken tevakkuf, etmektir. Bunun aksi ise caiz değildir. Mesela Zahiriyye mezhebi ise bu grupta sayılabilir. Ehl-i Sünnet ise Kur’an ve sünnetin de teşvik ettiği üzere akli ve nakli bir arada kullanma yoluna gitmiştir. Ehl-i Sünnet kelamının iki ana kolu olan Mâturîdiyye ve Eş’ariyye de bu yolu takip etmiştir. Onlar, Kur’an’da zikredilen “*And olsun, size içinde sizin için öğüt bulunan bir Kitap indirdik. Hala akletmiyor musunuz?*”³ gibi ayetleri de kendilerine delil almak suretiyle akli, bir yöntem olarak kullanmışlardır.

² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, 1935, 3/2239.

³ Enbiya, 21/10.

Hız. Peygamber döneminde sahabe bir problemle karşılaştığında durumu Hız. Peygambere iletiyor o da karşılaştığı sorunu vahiy ve akıl dengesini oluşturarak çözüme kavuşturuyordu. Hız. Peygamber'in vefatının ardından ise sahabe de tıpkı ondan gördüğü gibi davranmış ve karşılaştıkları problemleri vahiy ve akıl ekseninde çözüme kavuşturmuşlardır.

Dört halife dönemi ve ilerleyen dönemlerde ise meseleler daha girift bir hale gelmiş ve İslam akaidinin diğer dinlere karşı savunulması gerekmiştir. Bunun sebebi yeni fetihlerdir. Yeni fetihler yeni kültür ve dini inançları da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde Mu'tezile'nin katkıları elbette küçümsenmeyecek kadar önemli olmuştur. Ancak onların ifrata kaçması sonucu durumun daha da karmaşık hale gelmesine sebebiyet vermiştir.

Ehl-i Sünnet uleması ise bu konuda mutedil bir çizgi sergilemiş ve aklın din karşısındaki konumunu ortaya koyma gayreti içinde olmuşlardır. Ehl-i Sünnet'in ana kollarından biri olan Eş'ariyye de aklın din karşısındaki konumunu gerek takip ettiği metotla gerekse uygulamaları ile ortaya koymuştur. Dönemin en çok tartışılan ve cevap bekleyen konuları, aklî istidlal metotlarıyla izah edilmeye çalışılmıştır.

Bu akli istidlallerden birisi de kıyastır. Ehl-i Sünnet ulemasının ve bilhassa Eş'arî'nin en çok başvurduğu yöntemlerden birisi olmuştur.

Eş'arî, akli istidlalin caiz olduğuna yönelik delilini ise Kur'an'dan getirmiştir. Hız. İbrahim'in Allah'ı ararken kullandığı yöntemin bir akli istidlal yöntemi olduğunu belirtmiş ve dini konuların temellendirilmesinde aklın metot olarak kullanılması gerektiğini savunmuştur. Bu doğrultuda kelim ilmini saptırıcı ve gereksiz gören, hiçbir akli istidale yer vermeyen grupları da eleştirmiştir.

Ana konuya geçmeden önce din ve akıl kelimelerinin lügat anlamı ve bu çalışmadaki yeri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

2. Akıl ve Din Kavramları

a. Akıl

el- Akl kelimesi mastar şekliyle sözlükte “engellemek, men etmek, bağlamak” gibi anlamlara gelir ve gabavet (ahmaklık) kelimesinin zıddıdır.⁴ Felsefi bir terim olarak “*varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç*”⁵ demektir.

Kur’ân-ı Kerîm’e göre insanı fillerinden sorumlu tutan faktör akıldır. Kur’an akılı, “*ilmi kabul etmeye hazır bulunan güç*”⁶ olarak ele alır. Dolayısıyla akıl ilmin alınması, depolanması, işlevsel hale getirilmesi için şarttır.

Akıl kavramını inceleyen ilk Müslüman filozof el- Kindî’dir. O, akılı dört ayrı kategoride inceler. Bunlardan ilki el-aklu’l-evvel’dir. Bu akıl, daima aktif olan bir akıldır. İkincisi el-akl bi’l-kuvve yani güç halindeki akıldır. Bu akıl sadece aktif aklın yardımı ile bilgi üretebilir. Üçüncüsü fiil halindeki akıldır. Aktif akıl ve güç halindeki aklın birleşmesi sonucu kavramların tek başına birer bilgi haline gelmesidir. Her an bilgi üretebilme yetkisi olan bu akıl, varlığın türlerini de idrak eder. İşte düşünce ürettiği anda da bu akıl, beyânî akıl adını alır.

Akıl, kelim ilmi içerisinde de daima tartışma konusu olmuştur. Ancak bu tartışma aklın varlığı veya gerekliliği hususunda değil; aklın, ilahi boyutta değerlendirilen bilgilerdeki işlevi ve aklın haber/nakil karşısındaki konumu ile ilgilidir. Bu tartışmalar da genel itibarıyla Mu’tezile kelimcilerinin ortaya çıkması ile başlamıştır. Mu’tezile, akılı kesin bir bilgi kaynağı olarak görmüştür. Nitekim Vasıl b. Ata akılı, “*hakikatin bilinmesini sağlayan kaynaktır*” şeklinde tanımlamıştır. Ancak Mu’tezile de sanıldığı gibi sadece akılı

⁴ İbn Manzûr, Lisânu’l Arab, 11/458.

⁵ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, DİA, 2/238.

⁶ Ragıb el- İsfahâni, el- Müfredât, “Akl”maddesi.

öncelememiştir. Ehli Sünnet içerisinde de üzerinde ittifak edilmiş bir akıl tanımı olmamakla birlikte Ebu'l-Yüsr el- Pezdevî'nin ifade ettiğine göre Ehli Sünnet bilginlerinin çoğu akılı “*nurani, latif bir cisim*” olarak tarif eder.⁷

Eş'ariyye ve bilhassa İmam Eş'arî'nin akıl hususundaki görüşleri ana konu içerisinde değerlendirileceğinden bu kısımda öz tanım ve öz bilgilerle iktifa edilecektir.

b. Din

Din kelimesinin Arapça “dyn” kökünden türediği dil âlimleri arasında kabul görmüştür. İbn Manzûr, din kelimesini “adet, vaziyet, hal, İslam ve hesap” olarak tanımlar.⁸ Râgıb el-İsfahânî ise dinin millet kelimesi ile müradif olduğunu, itaat ve ceza anlamlarına geldiğini beyan eder. Ayrıca itaat ve boyun eğmek nokta-i nazarından şeriata da din denileceğini belirtir.⁹

Din kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de doksan iki yerde geçmektedir. Bu ayetlerde din kelimesi itaat, yönetme ve yönetilme, hüküm, tapınma, tevhid, İslam, şeriat, hudûd, adet, ceza, hesap, millet gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰

Hadîs literatüründe de din kelimesine yer verilmiştir. Bu hadislerde bazen bütün dinleri karşılamak üzere genel anlamda bazen de sadece İslam dinini karşılamak üzere özel anlamda kullanılmıştır. Bazı hadislerde de din ahlak, edep ve şeriat manalarında kullanılmıştır. Nitekim bir hadis-i şerifte “*Kişi dostunun dini üzeredir...*”¹¹ buyurulmuştur. Cibril hadisi ise her üç anlamı kuşatıcı niteliktedir.

Burada din kavramı, İslam şeriatını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu bağlamda dini, “*Akil sahibi kimseleri peygamberin beyan*

⁷ Ebu'l Yüsr el- Pezdevî, *Usulu'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, Kahire, 1424/2003, 212.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 13/169.

⁹ Ragıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, “dyn” maddesi, 393.

¹⁰ Günay Tümer, “Din”, *DİA*, 9/12.

¹¹ Tirmizi, *es-Sünen*, “Zühd”, 45 (No. 2378).

*ettiği hakikatleri benimsemeye çağıran ilâhî bir kanun*¹² şeklinde tanımlamak yeterli olacaktır.

Ehli Sünnet geleneği içerisindeki Eş'ariyye'nin bilhassa Eş'arî'nin din konusundaki görüşleri ise ana konumuzun *Eş'ari'de Akıl ve Din* başlığı altında incelenecektir.

3. Eş'arî'nin Kelam Anlayışı/ Metodu ve Kullandığı İstidlal Teknikleri

İmam Eş'arî'nin akıl ve din konusundaki kelimî görüşlerine geçmeden önce, onun kelam anlayışına ve metoduna değinmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

a. Kelam Anlayışı

Eş'arî'nin kelam anlayışını, bizzat kendisinin yazmış olduğu eser ve risalelerde bulabiliriz. Kendisi bu eserlerde hem kelam ilminin gerekliliği üzerinde durmuş hem de metoduna dair açıklamalarda bulunmamızı sağlayacak örnekler vermiştir.

Eş'arî'nin kelam anlayışının Kur'an ve Sünnet merkezli olduğu açıktır. Nitekim kendisi de el- İbane isimli eserinde bunu şu şekilde ifade etmektedir:

*"Yolumuz, yüce ve aziz olan Allah'ın kitabına, Peygamberimizin (S.a.v.) sünnetine, sahabe ve tabiinin yanında hadis imamlarından rivâvet edilen haberlere sarılmaktır. Biz, tüm içtenliğimizle bunları benimsemekle birlikte, Ahmed b. Hanbel'in (Allah onun yüzünü ak etsin, derecesini yükseltsin) sözlerini de kabul ederiz. Zira doğru yoldan ayrılmış olanlar, onun sözlerine kulak vermemişlerdir. Oysaki o faziletli imam, kemalât sahibi önder olan Ahmed b. Hanbel ile cehalet karanlıklarını dağıtıp, gerçekleri açıklayarak, insanları doğru yolda aydınlattı."*¹³

¹² Cürcânî, *et- Ta'rifât*, "Din", 92.

¹³ Ebu'l Hasen el- Eş'arî, *el- İbane ve Usûl-ü Ebli's- Sünne*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınevi, 26.

Onun kelim anlayışı Kur'an ve sünnet merkezli olmakla beraber o, kelam ilmini saptırıcı ve gereksiz gören, hiçbir aklı istidlale yer vermeyen grupları da eleştirmiştir:

“O (Hz. Peygamber) bu konularda araştırma yapan, konuşan kimseyi bidatçi, dalâletçi itham edin da dememiştir. Hz. Peygamberin ve ashabının dalâletten saymadığı kimseyi dalâletten saydınız, bu şekilde Hz. Peygamberin konuşmamış olduğu bir konuda konuştuğunuzdan dolayı sizin de dalâletçi ve bidatçi olmanız gerekmez mi?”¹⁴

Bu bağlamda onun kelam anlayışının, Kur'an ve Sünnet'ten beslenen akıl ve yine Kur'an ve sünneti bu beslenmenin verdiği bakış açısı ile değerlendirme anlayışı olduğu söylenebilir. Ehl-i Sünnet'in genel kanaati de bu yöndedir.

b. Kelam Metodu

Kelam, dini olanın aklileştirilmesi olarak kabul edilebilir. Bu durum son derece doğaldır. Zira vahyin muhatabı olan insan, akıllı bir varlıktır ve duyduğu her şeyi akıl süzgecinden geçirir. Esasen imanın tahkik boyutuna geçmesi, özümsemesi için bu şarttır. Ve kelam ilmi tam da bunun için ilimlerin en şerefli olarak kabul edilir.

Bilindiği gibi Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Mu'tezilî gelenek içerisinde ilmi hayatına başlamıştır. Ancak günümüze ulaşan veriler içerisinde onun Mu'tezilî anlayışa sahip olduğu vakitlerdeki görüşleri hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun kelam metodunu, kaleme aldığı eserlerinde bulmak mümkündür.

Eş'arî, *Maqâlât* isimli eserinde Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Sünnet'in temel görüşlerini sıralar ve *“Anlattığımız görüşlerine katılıyoruz ve benimsiyoruz. Bizi başarıya ulaştıracak olan Allah'tır”*¹⁵ diyerek Ehl-i Sünnet'in metot ve çizgisinde olduğunu belirtir. Eş'arî, Kur'an ve sünneti asıl kaynak kabul etmiştir. Nakle verdiği

¹⁴ İsmail Şık, *“Eş'arî'nin Kelam Metodu”*, Dini Araştırmalar Dergisi, Cilt:8, Sayı:24, 222.

¹⁵ Ebu'l Hasen el- Eş'arî, *Makâlâtü'l İslamiyyin*, Kabcacı Yayınevi 2005, 241.

önemden dolayı sahabe ve tâbiîn sözlerine de sıkça başvurmuş ve imamımız diye nitelediği Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Ehl-i Hadîs'in görüşlerine de önem vermiştir. Bu bağlamda onun akli, naklin hizmetine verdiğini söylemek yerinde olacaktır.

Ancak hemen belirtmek gerekir ki o, Mu'tezile'den ayrıldığı ilk dönemlerde muhtemelen Mu'tezile'den tamamen uzaklaştığını ispat etmek, kendisine duyulan tepkiden kurtulmak için Ehl-i Sünnet dışındaki her fikir ve metoda karşı çıkmıştır. Bunu el- İbane adlı eserinde görmek mümkündür. Bu eserde Eş'arî, kendisini Ehl-i Hadîs'ten biri olarak bize tasvir eder ve görüşlerini de bu minvalde ele alır¹⁶.

*"Kaderiyye ve Mu'tezile gibi doğru yoldan ayrılmış olanlar, yeni icatlar çıkararak, kitaba, sünnete ve sahabe ile ümmetin icmâına aykırı davrandılar."*¹⁷

İlerleyen dönemlerde ele aldığı *el-Luma* isimli eserde ise bu baskıdan arınmış ve akli istidlalleri daha fazla öne çıkarmıştır. İtikadî meselelerde daha önce olduğu gibi kelâmî ve felsefi bir nazarla yaklaşmaya devam etmiştir.

İtikadî bir konuda açıklamada bulunacağına önce konuyla alakalı gördüğü ayet ve hadisleri sıralamış daha sonrasında ise görüşlerini aklileştirmiştir. Bu aklileştirmeyi de maharetle yapmıştır. Öyle ki salt nakille verilen ve ona göre eksiklik yahut hata içeren bir hükmün, yanlış bir yorumlamadan/tevilden ibaret olduğunu, ortaya koymuş olduğu bu akli temellendirmelerle ispat etmiştir.

4. Eş'arî'de Akıl ve Din

Hz. Peygamber döneminde akli meseleler, mezheplerin teşekkül ettiği dönemdeki veyahut günümüzdeki gibi değildi. Eş'arî'ye göre kelâmî konuların Hz. Peygamber döneminde tartışılmaması, bu konuların hiçbirinde akıl yürütülemeyeceği anlamına

¹⁶ Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, Düşün Yayıncılık 2013, 151.

¹⁷ Ebu'l Hasen el- Eş'arî, el- İbane, trc. Ramazan Biçer, 25-26.

gelmez. Eş'arî, akli istidlal yapılan her konunun aslında Kur'an ve sünnette bulunduğunu ileri sürer. Aklın görevi ise bunları ortaya çıkarmaktır. Eş'arî'nin bu konudaki en büyük delili ise Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayıp sahabe döneminde ortaya çıkan birçok meselede sahabelerin kıyas ederek akıl yürütmeleri ve böylece meseleleri çözüme kavuşturmuş olmalarıdır. Bu sebeple Eş'arî, dini konularda akıl yürütmenin ve içtihadın yaşanılan asrın bir gereği olarak zaruri olduğunu savunur. Bu tür meselelere kayıtsız kalmak ise daha büyük bir sorundur. Bu sebeple o, akli istidlali eleştirenlere de karşı bir tavır sergilemektedir.

Bu ön bilgiden sonra Eş'arî'nin temel görüşlerinde kullandığı bir metod olarak akli ve nakli değerlendireceğiz.

a. Allah'ın Varlığının Temellendirilmesinde Akıl-Nakil

Eş'arî, akli bir metod olarak *el-Luma'* adlı eserinde bariz bir şekilde kullanır. Eserin ilk bölümünde Allah'ın varlığını akli delillerle ispat etme yoluna gider:

“Bunun delili kemâl ve olgunluğun zirvesinde bulunan insanın bi-zatibi kendisidir. İnsan, başlangıçta bir damla su halindeydi, sonra bir kan pıhtısı, ardından da et, kan ve kemik şekline dönüştü. Biz onun kendi kendini bir halden başka bir hale taşıyamayacağını biliyoruz. Tüm bunların bir taşıyıcı ve düzenleyici olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu hususu gözler önüne seren bir başka örnek de pamuğun, herhangi bir dokuma ustası veya işçinin eli değmeksizin önce eğrilmiş iplik sonra da dokunmuş kumaştan oluşan bir elbise haline dönüşmesinin imkânsız oluşudur.”¹⁸

Görüldüğü gibi o, Allah'ın varlığını ispat etmek için insanı düşünmeye sevk eder. Kâinatta hiçbir şeyin tesadüfi olamayacağını vurgular ve insanın veyahut hiçbir canlının böyle bir mükemmelliğe muktedir olmadığını belirtir. Bunu yaparken de örnekleme

¹⁸ Ebu'l Hasan el- Eş'arî, *el- Lum'a*, trc. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, 2016, 42.

metodunu kullanır. Somut olanın örneğini vererek soyut olanın varlığını delillendirir. Tüm bu çıkarımlarını da yine naklin kendisi ile temellendirme yoluna giderek “ *Attığımız o meniyi hiç düşündünüz mü? Onu siz mi atıyorsunuz yoksa yaratan biz miyiz?*”¹⁹ ayetini zikreder.

Eş’ariyye’ye göre yaratma konusu sadece Allah’a mahsus olduğundan bütün varlıklar vasıtasız bir şekilde O’nun tarafından icad edilmiştir. Bundan dolayı kâinata cereyan eden ve varlıkların meydana gelişinde etkili olan zorunlu bir “illiyet” ilkesinden söz edilmez.²⁰

Görüldüğü gibi Eş’ari, akli istidlalle açıkladığı bir konuda delil olarak ilgili ayeti zikretse de ana izahatını akli istidlal üzerine bina etmiştir. Zira ona göre Allah’ın varlığına sadece akıl ile ulaşılabilir. Çünkü Allah’ın varlığına dair bilgiler insanda doğuştan var olan zarruri bilgi türünden değildir. İnsan, ancak öz benliğinde ve çevresinde yüce Allah’ın varlığını gösteren deliller, eserler üzerinde tefekkür ederek ve akli istidlallerde bulunularak Allah’ın varlığı fikrine ulaşabilir. Bu konuda Eş’ari’nin akli, nakle önceliğini söyleyebiliriz.

b. Allah’ın Birliğinin Temellendirilmesinde Akıl-Nakil

Eş’ari, Allah’ın varlığını akli istidlal metodu kullanarak ispat ettikten sonra O’nun bir olmasının zorunlu oluşunu da yine akli istidlallerle açıklığa kavuşturur. Bir devletin nasıl iki ayrı hükümdarı olamazsa kâinatın da iki ayrı yaratıcısı olamaz. Bunun aksi kaosu, düzensizliği meydana getirecektir ki böyle bir durum söz konusu değildir.

“Çünkü iki yaratıcının kâinatı bir düzen içerisinde ve eksiksiz olarak idare etmesi mümkün değildir. Zira bu durumda onlardan birinin ya da her ikisinin acizlik içerisine düşmesi kaçınılmazdır. Mesela

¹⁹ Vâkıa 56/58-59.

²⁰ Halil İbrahim, Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi- İtikâdi İslam Mezhepleri Taribi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015. 316-317.

yaratıcılardan biri bir kimsenin yaşamasını, diğeri ise onun ölmesini irade etse ya her ikisinin istediği gerçekleşecek veyahut her ikisinin isteği de gerçekleşmeyecektir. Her ikisin gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira bir beden hem ölü hem diri olamaz. İkisinin de gerçekleşmemesi ise onların aciz olduğunu gösterir ki bu da mümkün değildir.”²¹

Eş’arı yine akli çıkarımından sonra, görüşünü “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu”²² ayeti ile destekler. O bu konuda da akli öne geçirir ve nakli, akli ispat etmek hususunda ustaca değerlendirir.

c. Ru’yetullah Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Nakil

Mu’tezile ahirette Allah’ın görülmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Buna delil olarak “O’nu gözler idrak edemez”²³ ayetini getirmişlerdir. Ayetin son kısmında zikredilen “fakat o gözleri idrak eder” ibaresi Eş’arı’ye göre genel bir ifadedir. “Allah onları dünyada ve ahirette kuşatıcıdır” manasındadır. Eş’arı bu konuyu, ayetleri -aklı kullanarak- tevil metodu ile aydınlığa kavuşturur. Yani akli bir çıkarımda bulunarak bunun mümkün olduğunu ileri sürer:

“Eğer ayette geçen iki kavlin de kapsamı aynı olursa, gözlerin onu görmesi de kalbin görmesini de içermesi gerekirdi. Dil bilginleri ise, “Falan kimse, sanatında basirdir (anlayışlıdır) derler. Onunla ilminin basiretini kastetmektedirler. Dilciler, “Onu gözümle gördüm” dedikleri gibi, “Onu kalbimle gördüm” de derler. Mademki görme olayı, gözün görmesi gibi, kalbin görmesini de içeriyor, “Gözler, O’nu idrak edemez” ifadesindeki Allah sözünün, neden umumi bir anlamda olduğu bize dayatılıyor? Yine onlar, “Ona gözler erişemez” ifadesini, “O, bütün gözleri ihata eder” ayeti gibi umumi anlamda olduğunu bize kabul ettirmek istedikler. Çünkü iki kelimadan birisi, diğerine matuftur. Onların delilleri, aleyhlerine döndü. Allah’ın kelamı, gözlerin görmesiyle,

²¹ El-Eş’arı, *el-Luma’*, trc. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil, 44.

²² Enbiya 21/22.

²³ En’am, 6/103.

*kalplerin görmesini kapsamaz. Çünkü “O’nu gözler ihata edemez.” sözü, genel bir anlam taşımaktadır.*²⁴

Görüldüğü gibi o, ayetlerin değerlendirilmesinde akli maharet- le kullanmış ve Allah’ın görülmesi meselesini açıklığa kavuştur- muştur.

d. Marifetullah Konusunda Akil-Nakil İlişkisi

Eş’arî, marifetin oluşabilmesi için akli bir vesile görmemiştir. Yani Eş’arî’ye göre marifet, akıl ile değil nakil ile gerçekleşir. Aynı şekilde iman ve ahkâm konusunda sorumlu olmanın delilinin nakil olduğu görüşündedir.²⁵ Yani peygamber veya vahiy gelme- diği sürece akıl sahibi insan herhangi bir şeyle mükellef değildir. Akıl sahibi insan, ilahi hitap veya peygamber gelmeden Allah’ın varlığına, sıfatlarına, birliğine, adaletine ve hikmetine akıl yürütüp buna inanırsa sadece mümin olur, Allah’ın sevabına hak kazanamaz. Aynı şekilde Nisâbü’rî de Eş’arî ile aynı görüşte olup sorum- luluğun tek yolunun nakil olduğunu ve şeriat gelmeden önce hiç- bir hükmün geçerli olamayacağını belirtir.²⁶

Görüldüğü gibi Eş’arî Allah’ı bilme konusunda akla yer ver- mez, nakli önceler.

e. Öldükten Sonra Yeniden Dirilmenin Temellendirilmesinde Akil-Nakil

Eş’arî, öldükten sonra yeniden dirilmenin mümkün oluşunu ilk yaratmanın imkânı ile açıklar. Ona göre mahlûkatı ilk kez yoktan yaratan Allah, onları öldükten sonra tekrar diriltmeye de mukte- dirdir. İlk yaratmayı kabul eden insan ikinci yaratma- diriltmeyi de kabul etmelidir.

²⁴ Ebu’l Hasen el- Eş’arî, *el- İbane*, trc. Ramazan Biçer, 39.

²⁵ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş’arilik-Maturidilik İlişkisi* (Doktora Tezi), Ankara 2011, 269.

²⁶ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş’arilik-Maturidilik İlişkisi*, 271.

“Onlar yeniden dirilişi akıldan uzak görerek Çürümüş kemikleri kim ihya edecek dedikleri zaman, ilk defa inşa eden ihya edecek dedi.”²⁷

Bu konunun ispatı için akli istidlale başvururken, konunun niteliği, nasıllığı hakkında herhangi bir istidlal yolu izlemez. Zira ona göre dirildikten sonra insanın başına neler geleceği, nerede var olacağı gibi sorulara cevap sadece nakil ile verilebilir.

Bu bağlamda onun, yeniden dirilme olgusunun varlığını ispatta aklı öne çıkardığını ancak olayın detaylarının ise nakille bilinebileceğini savunduğunu söyleyebiliriz.

O kabir azabı konusunda ise akli istidlale yer vermeyip sadece nakli öne çıkarmıştır. Çünkü o bu konunun sadece nakille bilinebileceğini düşünmektedir. Nitekim o eserlerinde kabir azabını açıklarken hep hadîs- ayet temelli çıkarımlarda bulunmuştur. Hiçbir akli istidlal veya ispata girişmeden kabir azabını kabul etmiştir:

“Konuyla ilgili birçok hadis bulunmakla birlikte Mu’tezile bilgileri kabir azabını kabul etmemektedirler. Oysa sahabeden hiç kimse de kabir azabını reddetmemiştir. Kâfirlerin kabirdeki azap çekişlerini aktaran Kur’an ayetleri de konu bağlamında başka bir delildir.”²⁸

Ebu’l Hasan el- Eş’arî, kesb, iman, günah va’d, vaîd, amm-hass gibi hususlarda da akli istidlallere başvurmuştur.

f. Günahkârın İmanı Konusunu Temellendirmede Akıl-Nakil

Bilindiği gibi Mutezile, günah işleyen birinin iman ile küfür arasında bir konumda olduğunu savunur. Yani günah işleyen bir kimse Allah’ın varlığına inansa bile Mü’min olarak nitelenemez. Eş’arî Mu’tezile’nin bu görüşünü eleştirir:

“Evet, o imanı sebebiyle mü’min, işlediği büyük günah sebebiyle de fasıktır. Nitekim bir kişi imanı ile mü’min olmuyorsa fıskı ile de fasık

²⁷ Yasin, 36/78-79; Ebu’l Hasan el- Eş’arî, *el- İbane*, trc. Ramazan Biçer, 123.

²⁸ Ebu’l Hasan el- Eş’arî, *el- İbane*, trc. Ramazan Biçer, 107.

olmaması gerekir. Zira fısık işleyen bir kimsenin fısık olmaması düşünülemez." diyerek Mu'tezile'nin görüşünü akli bir çıkarım ile çürütür.²⁹

g. İnsanın Fillerinin Ne Olduğu ve Kader Anlayışının Temellendirilmesinde Akıl-Nakil

Eş'arî'ye göre yokken var etme sadece Allah'a mahsustur. Allah'a izafe edilen bir husus aynı şekilde yaratılmışlara da izafe edilemez. Dolayısıyla kul fiillerinin yaratıcısı değil, kesb edicisidir. İnsan fiilleri irade dışı ve ihtiyari olmak üzere iki türdür. Doğum, ecel gibi konular birinciye örnektir. Sorumlu olmasını gerektiren, fiilleri ise ihtiyaridir. Ona göre kul fiillerini yapmaya, tercih etmeye kadirdir. Yani kesbe bağlı olan fiil Allah tarafından ortaya konulur. İnsanın fiillerini kesb edebilmesi ise onun sorumlu olmasının bir gereğidir. Bir kral bir emaneti ulaştırmakla görevlendirilse ve yolda bir tehlike ile karşılaşsa, aklını kullanarak farklı bir yol tercih etmelidir. Bu tercihi yapan insan, tercih etme fiilini yaratan ise Allah'tır.

Eş'arîlere göre, kesb teorisinde iki yön mevcuttur: yaratma ve fiil. Bu durumda kesb, yaratma yönünden Allah'a, eylem olması yönünden ise insana aittir. İnsan fiilini, Allah'ın dileyip yarattığı hâdis bir kudretle yapar. Kısacası, Eş'arî düşüncede, fiillerin yaratılması konusunda insanın etkinliği kesb ile sınırlıdır.

Görüldüğü gibi Eş'ari bu konuyu da akli çıkarımlar ile açıklamıştır ancak asıl görevi nakle vermiş gözükmektedir.

Kader konusunda ise Kaderiyye'yi eleştirmiş olan imam Eş'arî onların kader konusundaki tutumlarını yanlış bulmuş ve izahatını akla hitap ederek yapmıştır:

"Kaderiyye mensûplarına, "O, her şeyi hakkıyla bilendir" âveti, Allah'ın bilmediği hiçbir mâlumun bulunmadığına delâlet etmiyor mu?" diye sorulduğunda onlar buna: "Evet!" cevabını verirlerse tekrar kendilerine şöyle sorulur: O halde "Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir" âyetinin Allah'ın güç yetiremediği hiçbir maddürün

²⁹ Ebu'l Hasen el- Eş'arî, *el- İbane*, trc. Ramazan Biçer, 136.

bulunmadığına; benzer şekilde “Her şeyin yaratıcısı Allah’tır” âyetinin de Allah’ın muhdisi, faili veya hâlıkı olmadığı hiçbir muhdesin mevcut olmadığına delalet ettiğini niçin inkâr etmiyorsunuz?”³⁰

H. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Temellendirilmesinde Akıl-Nakil

Hüsün, güzel olan, rağbet edilen şey manasında kullanılır. Kubuh ise, çirkin olan, yüz çevrilen, ayıplanan şey manasındadır.³¹ Kalam ilminde ise insanın fiilleri hususunda güzellik ve çirkinlik manasında olan iyilik ve kötülüğü ifade eder.

Kelamda hüsün ve kubuh üç manada kullanılmıştır.

- İnsan tabiatına uygun veya ters olan güzellik ve çirkinlik. Örneğin mutlu olmak güzel, üzölmek veya acı çekmek ise çirkindir.
- Bir şeyin güzelliğı kâmil oluşundan, çirkinliğı ise noksan oluşundandır. İlmin güzel, cehaletin ise çirkin olması bu kabildendir.
- Bir şeyin güzelliğı övgüye layık olduğu için veya kınamaya layık olduğu içindir. İbadetlerin iyi, haramların ise kötü olması bu kısma örnektir.³²

Bunlardan ilk ikisinin akılla bilinebileceğı hususunda herhangi bir tartışma yokken, sonuncusunun akıl ile idrak edilmesi meselesinde ihtilaf vardır. Mâtürîdiler bu kategorideki iyi ve kötünün de akıl ile kavranabileceğini söyler. Eş’arilerden er- Râzî de bu görüştedir.

İmam Eş’arî ise bir şeyin güzelliğinin veyahut çirkinliğinin akıl ile bilenemeyeceğı görüşündedir. Çünkü ona göre fiiller güzel olduğu için emredilmemiştir. Bilakis emredildikleri için güzel;

³⁰ El- Eş’arî, *el- Luma’*, trc. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağılı Mavil, 101-102.

³¹ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, DİA.

³² Tasnif için bkz. Mustafa Özgen, Eş’arî ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları (Yüksek Lisans Tezi), Konya 1992, 81.

nehyedildikleri için ise çirkindirler. Dolayısıyla bu husus akılla bilinemez ancak nakille bilinir:

*“Selef alimleri, Allah’ın her yasakladığı ve yapmaktan alkoyduğu fiil ve düşüncelerin çirkin; insanlara emrettiği veya davet veya işlemlerini mübah kıldığı düşünce ve eylemlerin iyi olduğuna icmâ ettiler. Allah teâlâ, bu hususa ‘peygamber size neyi emir verirse onu tutun, neyi yasaklarsa ondan da sakının’ ayetiyle işaret buyurmuştur.”*³³

Görüldüğü gibi Eş’arî, bu hususta akla neredeyse hiç alan tanımamaktadır. Fahreddin er-Râzî dışındaki diğer Eş’arîler de bu görüştedirler. Nitekim Bâkılânî de Eş’ari ile aynı görüşte olup aklın kendi başına hareket etmesiyle bir fiilin iyi mi kötü mü, haram mı helal mi olduğunu belirlemesi mümkün olmamakla beraber hükümlerin şeriat dışında başka bir şeyle tespit edilmediğini ileri sürmüştür.

j. Müteşabihin Te’vilinde Akıl-Nakil

Ebu’l Hasan el-Eş’arî müteşabihi “manâları ve lafızları birbirine benzeyen ve birçok manâya delalet eden, nazar ve istidlalle birbirine tercih edilen şey”³⁴ olarak yorumlamıştır. Eş’ari, müteşabih ayetlerin teviline girmeyi pek tercih etmemiştir. Ayetlerin müteşabihleri konusunda zahiri olanı benimsemiş ve selefin görüşünü takip etmiştir. Bilhassa haberî sıfatların teviline karşı çıkmış, dini esasları belirleme konusunda naslara bağlı kalmıştır.

Eş’ari “*Rahman arşa istiva etmiştir.*”³⁵ ayetinde geçmekte olan arş ve istiva kelimelerini olduğu gibi kabul etmiş ve anlam olarak “arşa bilakeyf yani bizlerce idrak edilemeyecek şekilde istivâ etmektedir” demiş, ayettin zahirine göre yorumlamıştır. Yani herhangi bir değişikliğe gitmemiştir.

Akıl ve vahyin çakışır gibi gözüktüğü durumlarda ise vahyi

³³ Ebu’l Hasan el- Eş’arî, el- İbane, trc. Ramazan Biçer, 141.

³⁴ Yakup Bıykoğlu, “İlk Dönem Eş’ari Kelamında Müteşabih Ayetlerin Te’vili Sorunu”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 20, sy.1, yıl: 2016, 372.

³⁵ Tâhâ, 20/5.

öncelemiş ve aklın sınırlı olduğunu kabul etmiştir. Te'vil ve yorumlamadan uzak durmaya gayret etmiştir.

Buraya kadar ele alınan meselelerde Eş'arî'nin, akli bir metod mu yoksa bir kaynak olarak mı kullandığını tespit etmeye çalıştık. Ulaştığımız sonuç ise onun akli asıl kaynak olarak değil, asıl kaynak olarak kabul ettiği vahyi ve sünneti açıklamada bir yöntem olarak kullandığı yönündedir.

5. Bazı Eş'ar'î Bilginlerinde Akıl- Din (Nakil) İlişkisi

Bu kısımda Eş'ariyye'de temayüz etmiş Bâkılânî, Fahreddin er-Râzî, Cüveynî Abdulkahir el-Bağdâdî ve Gazzâlî'nin akıl hususundaki görüşleri özet bir şekilde ele alınacaktır.

a. Bâkılânî

Sadece akıl ile bilinen, sadece nakille bilinen hem akıl hem de nakille bilinebilen konular şeklinde bir ayırım yapmıştır. O, âlemin hudûsu (sonradan yaratılması), bir yaratıcısının olması, kudret, irade ve ilim gibi sıfatları ile peygamberlerin Allah'ın resulleri olmalarını, akılla kavranılabilecek konular kategorisinde değerlendirmiştir. Nakille bilinecek konuları ise farz, haram ve mübahlara dair hükümler olarak belirlemiştir. Hem aklın hem de naklin birlikte etkin olduğu alan ise Allah'ın iştima, kelâm gibi sıfatları ile Allah'ın günahkârları bağışlama kudreti gibi konulardır. Bakıllânî'ye göre, aklın bu konularda nakille beraber etkin olmasının nedeninin, aklın bu konulardaki tanıklığının zayıf olmasıdır.

Bakıllani, delilleri akıl, kitap, sünnet, icma ve bunlara dayanan kıyas şeklinde bir ayırımı tabi tutmuştur. Kitap, sünnet, icma ve bunlara dayanan kıyası, şer'i delillerin içinde ele alıp değerlendirmiştir. Ona göre akli delilin sem'i delile önceliği vardır, çünkü sem'i delil, akli delile oranla fer' durumundadır. Bâkılânî, Kur'an'ın muciz olduğuna dayanarak, Allah'ın birliğinin tespitinde nakli delilin kullanılabileceğini ifade eder. Ancak, Allah'ın varlığının, birliğinin tespitinde naklin, delil olarak kullanılması, onun tek başına müstakil bir

delil olduğu anlamına da gelmez. Bâkillânî'nin "Allah'a dair bilgimiz zaruri değil, istidlâlidir" şeklindeki açıklaması da, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına ilişkin bilginin akla yönlendirildiğinin işaretidir.

b. Fahreddin er-Râzî

Fahreddin er- Râzî, akaitte her ne kadar Eş'arî'ye bağlı olsa da itikadî görüşlerinde zaman zaman değişmeler olmuştur. Müteahhirin dönemi kelimcilerinden olan Râzî de akıl-nakil ayrımını yapmıştır. Fahreddin er- Râzî felsefi ve kelâmî geleneği sentezleyip kelâmın yararına olacak şekilde kullanmıştır.

'Akli delilin kesinlik ifade ettiğini belirttikten sonra, nakli delilin kesinlik ifade edebilmesi için, on hususta kesinlik ifade etmesi gerektiğini söyler. Nakli delil akılla çatışırsa akli delilin tercih edilmesi gerekir. Zira naklin akla tercih edilmesi, aklın yerilmesini gerektirir. Nakil, akla muhtaç olduğundan bu durum naklin de yerilmesine yol açar'.³⁶

Görüldüğü gibi Fahreddin er- Râzî, akla, Eş'arî'den daha fazla yer vermiş ve bu sebeple eleştirilmiştir.

c. Cüveynî

Ele alacağımız bir diğer isim ise Cüveynî'dir. O, itikadî problemlerde ekseriyetle Eş'arî'nin metodunu kullanmış ise de ondan ayrıldığı konular da vardır. Örneğin ilahi sıfatların yorumu ve Allah-âlem ilişkisi gibi konular bunlardandır. Cüveynî'ye göre bilgi, bir şeyi olduğu gibi kavramaktır. Akıl bilgiyi meydana getiren bir vasıta olmakla beraber mutlak ve sınırsız bir kaynak değildir, vahiyle desteklenmedikçe gerçeğin bilgisini kavramakta yetersiz kalır.³⁷ Allah'ın varlığını bilmek için akıl yürütmek ise dinin yüklediği bir vecibedir.³⁸

³⁶ Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu, 13-15 Eylül 2004, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ 2004 337-338.

³⁷ Abdülazim Mahmud ed-Dib, "Cüveynî", DİA. İstanbul 1993, C,8/ 141-144.

³⁸ Cüveynî, *el-İrşad*, Kahire 2009, 10-11.

Cüveynî akılla, nakille ve hem akılla hem de nakille bilinebilecek hususlar şeklinde üçlü bir ayırım yapmıştır. Cüveynî el-Burhân adlı eserinde ise, aklın ve naklin etkinlik alanlarını net bir şekilde ortaya koymuştur. Ona göre, eşyanın hakikatini, imkânsızların imkânsızlığını, mümkün hususların imkânını, zorunlu hususların zorunluluğunu sadece akılla kavrayabiliriz. Yüce Allah'ın varlığı, hayatı, doğru bir kelâmının olduğu (kelâm-ı sıdk) sem' ile tespit edilemez. Sem' ile bilinebilecek hususları ise, şer'i hükümler, ahiret ahvali ve ibadetler şeklinde belirlemektedir. Bu konularda aklın herhangi bir etkinliğinden söz edilemez. Aklın ve naklin birlikte etkin olduğu alan ise, Allah'ın varlığı ve doğru söze sahip olduğu akılla tespit edildikten sonra, naklin içinde yer alan Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği, fiillerin yaratılması, fiile ilişkin güç gibi hususlardır. Bu alanda naklin verileri istidlâlde birer öncül olarak kullanılabilirler. Cüveynî, akliyât alanında, nakli delilin kullanılamayacağını söyler. Çünkü nakli delil, teville maruz kalması dolayısıyla kesinlik ifade etmez. Bu anlamda nassın kesinlik ifade edebilmesi için, ayetin teville maruz kalmadığı, zahiriyle anlaşılabilirdiği hususunda ümmetin icma' etmiş olması gerekir. Akliyât alanı, kesinlik isteyen bir alan olduğundan, bu alanda sem' ile istidlalde bulunamaz. Ona göre sem' ile tespit edilmiş bir husus, aklın ilkeleleriyle çelişiyor ise, bunu kesinlikle reddetmek gerekir. Çünkü şeriat, akla muhalefet etmez

Cüveynî kulların fiillerinin birinin Allah'a diğerinin kula atfederek iki kudretin bir etki yapması şeklindeki Eş'arî görüşünü reddetmiştir. Çünkü bir fiil iki kâdirin kudretiyle meydana gelmez. Bu yüzden bir fiil sadece kulun kudretiyle meydana gelir, Allah ise o kudreti yaratandır.

Bu bağlamda Cüveynî'nin de akli Eş'arî'ye göre daha ön planda tuttuğu hatta bazı meselelerde Eş'arî'den ayrıldığını söylemek yerinde olacaktır.

d. Gazzâlî

İmam Gazzâlî, İslâmî ilimler ve İslâm düşüncesi tarihinde bir dönüm noktası teşkil eder. Kendisinden sonra ilimlerin ve düşüncenin seyri büyük ölçüde değişmiştir. Birçok ilim mensubu hakkında yapılan “mütekaddim-müteahhir” ayırımının merkezinde Gazzâlî yer almaktadır.³⁹ Gazzâlî'nin ele almış olduğu en önemli sorunlardan birisi de akıl-din ilişkisidir. Gazzâlî'nin bu iki fenomen arasında bir takım önemli ilişkiler kurmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu karşılıklı ilişkide iki tarafta birbirine karşı bir ihtiyaç halindedir. Biri olmadan diğerrinin varlığı bir değer ve anlam taşımamaktadır. Bu nedenle Gazzâlî'ye göre akıl, ancak dinin yol göstericiliğinde doğru yolu bulabilir. Din de ancak akılla ortaya çıkar ve varlığını sürdürebilir. Akıl ile din, bir binayla bu binanın temeline benzer. Akıl temeldir, din ise binadır. Nasıl ki bina olmayınca temel yeterli değilse, temel olmayınca da bina bir işe yaramaz. Gazzâlî aynı benzetmeyi Kur'an ayetleriyle akıl arasında da kullanır. Ona göre hikmetin en büyüğü, şanı yüce olan Allah'ın kitabıdır.

Göz için güneş ışığı ne ise akıl içinde Kur'an ayetleri odur. Çünkü gözün eşyayı görmesi ancak güneş ışığıyla tamamlandığı gibi aklın hakikatleri görmesi de ancak Kur'an ayetleriyle tamamlanır. Ona göre bunlardan birine sarılıp diğerrini terk eden kimse ahmaktır. Gazzâlî, Kur'an'ın nuruyla yetinerek akıldan yüz çeviren kimsenin tıpkı güneşin ışığına gözlerini kapatan kimse gibi olduğunu, böyle kimselerin körlerden bir farkının olmayacağını belirtir. Ona göre akıl ancak din ile birlikte olursa nur üstüne nur olur.”⁴⁰Şu noktaya temas etmek yerinde olacaktır. Başlangıçtan beri Müslümanlar arasında, daha çok re'y ve kıyasa, diğerr ifade ile akli kullanmaya karşı zuhur eden bu tip aşırı düşünceler, Gazzâlî döneminde belki de doruk noktasına çıkmış ve nihayet Gazzâlî

³⁹ İmam Gazzâlî, *Nur Metafizîği Mişkâtü'l-Envâr*, (trc. Asım Cüneyd Köksal), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, 12.

⁴⁰ Hüsamettin Erdem, “Gazzâlî'de Akıl-Din İlişkisi”, *TYB Akademi (Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sy.1, 2011, 55-56.

gibi akıl-nakil arasında hep nakilden yana olmuş birinin, dini ilimlerde felsefi bahislere ehemmiyet vererek mantığa son derece yaslanmasına sebep olmuştur.⁴¹

e. Abdulkahir el-Bağdâdî

Eş'arî kelamının önde gelenlerinden Abdulkahir el-Bağdâdî'de akliyât ve nakliyât şeklindeki alan ayrımı, net bir şekilde görülmektedir. O, hangi konuların akliyât içerisinde değerlendirileceğini, aklın bu alandaki rolünü, yine nakliyât olarak ifade edilen alanın içine nelerin girdiğini ve naklin buradaki rolünü, kesin çizgilerle belirtmiştir. Evrenin muhdes olduğu, evreni yaratanın kâdîm olduğu, birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, kullarına teklifte bulunmasının imkânı, mucizelerine dayanarak peygamberlerin nübüvvetinin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlal ile ulaşılır. Aynı şekilde tecrübeler ve matematik ilimleri de buna girer. Şeriatle bilinenlere gelince; helal-haram, vacip, sünnet, mekruh vb. fıkhi hükümlerdir. Şunu ifade etmeliyiz ki, Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin ayrımında, Mutezile ekolüne oldukça yaklaştığı görülmektedir. Naklin etkin olduğu alanda, aklın rolünün olamayacağını, nakil tarafından bildirilen hususların, akıl tarafından bilinemeyeceğini söylemektedir. Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dair tespit ettiği hususların, Kadî Abdulcebbar'ın tespit ettiklerinden pek farklı olmadığı görmekteyiz.⁴²

6. Değerlendirme

Her düşünce, içinden çıktığı toplumun, dönem ve tarihinin rengini taşımaktadır. Bu nedenle düşünceleri, zaman ve mekândan soyutlayarak değerlendirmemiz bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Gerçeklere ulaşma adına başlangıçtan bugüne gösterilen her türlü çabayı takdirle karşılarken, beşere ait her düşüncenin, insanî

⁴¹ Osman Karadeniz, "Akıl-Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, c.33, sy.4, 1997, 53.

⁴² Cemalettin Erdemci, "Kalam İminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", 333-335.

bir yorumlama olduğunu da unutmamak gerekir. Bu nedenle vahyin kendisi dışında, her türlü vahyi anlama ve algılama çabasını da bu çerçevede ele almalıyız. Allah'ın dışında mutlak otorite yoktur. Peygamber de kendisine gönderilen vahyi yaşadığı dönemin şartlarına göre anlamlandırma ve uygulamakla sorumlu kılınmıştır. Bu durumu peygamber sonrası dönem içinde geçerlidir. Düşünce tarihimizde ortaya çıkarılan idoller nedeniyle aşılamaz ve eleştirilemez birtakım anlayışlar ve kişilikler belirlenmiştir. Bu belirlemede en büyük pay sonraki dönemlerin toplumlarına aittir. Müslüman toplumunda ortaya çıkarılan bu kişiliklerden biride Eş'ariyye'nin kurucusu imam Eş'arî'dir.

Ehl-i Sünnet içerisinde olan Eş'ariyye'nin akıl ve din ilişkisi daha çok mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Eş'arî merkezinde gelişmiştir. Eş'arî, Mu'tezile'nin aleyhine olarak ilân ettiği mücadeleyi açıkça ifade ederek işe başladığı doktrinine rağmen akla dayanan delilleri kullanmaktan tamamen vazgeçmemiştir. Basitçe o, bu doktrine olan itirazı en aza indirmeye, her şeyden önce metnin lafzına ve buradan görünen anlama, akli izahatlarla dayanmaya çalışmıştır. Dönemin önemli sorularına akli deliller getirmiş; nakli, akla uygun bir bilgi kaynağı olarak yansıtmıştır. Eş'arîler zamanla akla daha da fazla başvurmaya başlamışlardır. Bu durum, önce Kâdî Bâkılânî, sonra da Cüveynî aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Eş'arî, Bakillânî, Cüveynî, er-Râzî ve Gazzâlî gibi önemli temsilcilerin, naklin ve aklın sınırları, onların işleyiş alanlarına ilişkin değerlendirmeleri incelendiğinde, onların da Allah'ın varlığı, birliği, zatî ve fiilî sıfatlarının tespiti, insanların fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili konuları aklın alanı olarak belirledikleri, bu alanda nakle, akli destekleme rolü verdikleri görülmektedir.

Ancak sem'iyât ile alakalı konularda ise özellikle imam Eş'arî'nin akli geri planda tuttuğu, bunun yerine nakli öncelediği söylenilebilir. Çünkü ona göre bu türden bilgiye sadece nakille

ulaşılabilir. Ahiret inancı, kabir azabı gibi konulardaki değerlendirmeleri bunu göstermektedir. Ancak bu konuların nakille bilinmesi, akli izahatlarının yapılamayacağı manasında değildir. Nakille bilinen konular akılla da kavranabilecek seviyededir yani akla zıt değildir. Bu sebeple akli olarak izahatı yapılabilir.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda İmam Eş'arî'nin akli, ilahi bilginin asıl kaynağı olarak değil de, ilahi bilginin asıl kaynağı olan dinin yani naklin anlaşılmasında bir yöntem olarak ele aldığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- AY, Mahmut, Kalam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, , c. 52, sy. 1, 2011.
- AYDIN, Hüseyin, İyi - Kötünün Belirlenmesinde Aklın Ve Vahyin Rolü, Marife Dergisi.
- BAĞCI, Sabri, Fahreddin Er-Râzî'de Akıl-Vahiy Münasebeti, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- BIYIKLIOĞLU, Yakup, İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 20, sy.1, 2016.
- BOLAY, Süleyman Hayri, "Akıl", DİA, 2/1989.
- BULĞEN, Mehmet- ÇELEBİ, İlyas, İslami İlimlerde Metodoloji -IV Kalam İlminde Aklın ve Vahyin Yeri, Ensar Neşriyyat, 1. Baskı, 2013.
- BULUT, Halil İbrahim, Dünden Bugüne Siyasi- İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.
- CÜRCÂNÎ, et- Ta'rîfât, "Din" Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, 1403.
- ÇELEBİ, İlyas "Hüsün ve Kubuh", DİA, 19/1999.
- ED-DİB, Abdülazim Mahmud (1993), "Cüveynî", DİA, 8/1993.
- EL-EŞ'ARÎ, Ebu'l Hasan, el- Luma', Tercüme: Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul, 2016.
- EL-EŞ'ARÎ, Ebu'l Hasen, Makâlâtü'l İslamiyyîn, Tercüme: Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, 2005.
- EL-EŞ'ARÎ, Ebu'l Hasen, el- İbane ve Usûl-ü Ehli's- Sünnne, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınevi, 1. Baskı, 2010.

- ERDEM, Hüsamettin, Gazâlî'de Akıl-Din İlişkisi, TYB Akademi(Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi), sy. 1, 2011.
- ERDEMCI, Cemalettin, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu, 13-15 Eylül 2004, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ 2004.
- FETTAH, İrfan Abdühamid, "Eş'arı", DİA, 11/1995
- GÖRGÜLÜ, Faruk, Ebu'l-Hasen El-Eş'arı'de Akıl-Nakil İlişkisi, Diyanet İlmi Dergi Cilt: 51, Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık 2015.
- İBN MANZÛR, Lisânu'l Arab, Beyrut 1414, Basım: Dâr-u Sâdır, c. 3.
- İMAM GAZZÂLÎ, Nur Metafizigi Mişkâtü'l-Envâr, trc. Asım Cüneyd Köksal, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.
- KALAYCI, Mehmet, Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (İslam Mezhepler Tarihi), Doktora Tezi, Ankara, 2011.
- KARADENİZ, Osman, Akıl-Vahiy İlişkisi, Diyanet İlmi Dergi, c. 33, sy. 4, 1997.
- KAYA, Veysel, Fahrüddin Razi'nin Sünni Eş'arı Kelamına Yönelttiği Eleştiriler Marife Dergisi, yıl. 5, sayı. 3, 2005.
- KESKİN, Mehmet, Eş'ariliğin Teşekkül Süreci, Doktora Tezi, Ankara, 2005
- KESKİN, Mehmet, İmam Eş'arı ve Eş'arilik, Düşün Yayıncılık 2013.
- ÖGEN, Mustafa, Eş'arı ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları, (Yüksek Lisans Tezi).
- ÖZTÜRK, Resul."Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", Ekev Akademi Dergisi 9/24 (2005).
- EL-PEZDEVÎ, Ebu'l Yüsr Usulu'd-Din, thk. Hans Peter Linss, Kahire, Basım Yılı: 1424/2003.
- EL-İSFAHÂNÎ, Râgıb, el- Müfredât, "Akl"maddesi".
- ŞAŞA, Mehmet, İmam Eş'arı'nın Kelâmın'da Marifetullah, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017/2, Cilt: 4, Sayı: 7.
- ŞIK, İsmail, Eş'arı'nın Kelam Metodu, Dini Araştırmalar Dergisi, c. 8.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Din", DİA, 9/1994.
- TÜMER, Günay, "Din", DİA, 9/1994.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", DİA, 11/1995.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Fahredden er-Razi”, DİA, 12/1995.

YAZIR Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1935.

YILDIZ, Mustafa, Gazzali'ye Göre Akıl ve Dini Bilgi Kaynağı Olarak Akılın Önemi, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, c. 3, Sayı: 4, 2014.