



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Feyza Nur ÇINAR

FAZLUR RAHMAN'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Feyza Nur ÇINAR

FAZLUR RAHMAN'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Danışman

Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Feyza Nur Çınar'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Kemal SÖZEN (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

Üye : Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ (İmza)

Tez Başlığı: Fazlur Rahman'da Din-Felsefe İlişkisi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 28/05/2021

Mezuniyet Tarihi : 24/06/2021

(İmza)

Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK

Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Fazlur Rahman’da Din-Felsefe İlişkisi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Feyza Nur ÇINAR



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Feyza Nur ÇINAR
Öğrenci Numarası	20185263003
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT
Tez Başlığı	Fazlur Rahman'da Din-Felsefe İlişkisi
Turnitin Ödev Numarası	1602100234

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 110 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 07/06/2021 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 9

alıntılar dahil % 15'tir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeleri aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe: Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

07/06/2021

(imzası)

Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	ii
ÖZET	iii
SUMMARY	iv
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Din	15
1.2. Felsefe.....	18
1.3. Hikmet	21
1.4. Akıl	24
1.5. Vahiy	30
1.6. Te'vîl	32
1.7. Tecdit	34
1.8. İctihat.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

FAZLUR RAHMAN'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

2.1. Dinin Konu ve Gayesi	41
2.2. Felsefenin Konu ve Gayesi.....	49
2.3. Din-Felsefe İlişkisi Açısından Hakikatin Birliği.....	55
2.3.1. Bilgi Kaynağı Olması Açısından Vahiy	63
2.3.2. Bilgi Kaynağı Olması Açısından Akıl.....	70
2.4. Din Dili: Te'vîl ve İctihat	75
SONUÇ	85
KAYNAKÇA	87
ÖZGEÇMİŞ	96

KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
m.	: Miladî
m.ö.	: Milattan önce
m.s.	: Milattan sonra
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
yy.	: Yüzyıl

ÖZET

İslâm düşüncesinde içtimâî, kültürel, siyasî ve dinî alanlardaki mesele ve ihtilafların odak noktalarından biri olan din ve felsefe ya da vahiy ile akıl arasındaki ilişki, her dönemde gündeme gelen ve tartışılan önemli mevzulardan biridir. Bu konuyla alakalı çalışmaların arka planı ilk İslâm filozofu Kindî'ye kadar gitmekte olup ondan sonra gelen Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi pek çok filozofa kadar götürülebilir. Söz konusu alana dair yapılan çalışmalar, XX. yüzyıla kadar İslâm düşüncesindeki canlılığını korumuştur. Bu dönemde din-felsefe veya vahiy-akıl arasındaki ilişkiyi çağdaş bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalışan düşünürlerden biri de Fazlur Rahman'dır. O, konuya genellikle Müslümanların vahiy algılarıyla ortaya koydukları eylemler çerçevesinde yaklaşmaktadır. Bu yönüyle realist ve pratik bir duruş sergileyen Fazlur Rahman, dini rasyonalist bir perspektifle birlikte değerlendirerek Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, İslâm'ın vahiy anlayışını insan nefsinin bilişsel yetkinliğine dayandırır. Ona göre insanın vazifesi, ilahî buyruklar ışığında, yeryüzünde ahlâka dayalı sosyo-politik bir düzen kurmaktır. Vahyin merkezindeki temel misyon da bu emrin gerçekleştirilmesidir.

Her türlü İslâmî düşüncenin temelinde Kur'ân, Sünnet, icmâ ve içtihat ilkeleri yer almaktadır. Yani düşünsel aktiviteler, inanç ve aklın, diğer bir deyişle din ve felsefenin bütünlüğüyle ortaya konulmaktadır. Dinin teorik yönü anlamaktan ayrı düşünülemediği gibi; pratik yönü de, akli melekeler göre bir eylem ortaya koymaktan ayrı düşünülemez. Neticede tüm süreç, aklın işlevini içerir. Tek başına akli ya da tek başına dini benimseyerek ideal bir hedefe ulaşmak mümkün değildir.

Tarihî süreç içerisinde İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı problemlerin ana nedeni, ilâhî mesajın bütüncül bir şekilde anlaşılabilmesidir. Birçok kişi veya fırka mensuplarınca ideolojik amaçlara hizmet eder hale getirilen vahiy öğretisi, zamanla parçalara ayrılarak, vahyin muhataplarını birbirinden uzaklaştırmış ve sonucunda özellikle siyasî, iktisadî ve sosyal alanlardaki problemler giderek daha da büyümüştür. Son evrede karşılaşılan manzara ise Müslümanların hâkim olduğu coğrafya birçok anlamda hezimete uğrarken, Batı'nın ilmî keşifler vasıtasıyla otoriteyi devralması olmuştur. Başlangıcında ilmî araştırmalara ve önemli gelişmelere öncülük eden İslâm düşüncesini yeniden canlandırmak ve terakkî göstermek için yapılması gereken şey, gerçekliklerin farkında olarak hür düşünceyi ve ilmî hiçbir veriyi dışlamadan kapsamlı, bütüncül bir Kur'ân ve Sünnet yorumu ortaya koyup çağın problemlerine çare üretmektir. Böylece istenilen ilâhî amaca ulaşmak daha kolay olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm felsefesi, Fazlur Rahman, din, felsefe, te'vîl

SUMMARY
RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND PHILOSOPHY IN FAZLUR
RAHMAN

The relationship between religion and philosophy or revelation and reason, which is one of the focal points of issues and disputes in social, cultural, political and religious fields in Islamic thought is one of the important issues that have been brought to the agenda and discussed in every period. The background of the studies on this subject goes back to the first Islamic philosopher Kindi and can be traced back to many philosophers such as Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd. The studies on the point in question, has preserved it's vitality in Islamic thought until the 20th century. In this period, one of the thinkers who tried to evaluate the relationship between religion-philosophy or revelation-reason from a contemporary perspective is Fazlur Rahman. He approaches the subject within the framework of the actions that Muslims generally reveal with their perception of revelation. From this aspect, Fazlur Rahman, who exhibits a realist and practical attitude, evaluates religion together with a rationalist perspective and bases upon the understanding of Islamic revelation on the cognitive perfection of the human soul just like Farabi and Ibn Sina. According to him, the duty of man is to establish a moral-based socio-political regulation on earth, in the light of divine commands. The main mission in the center of revelation is the fulfillment of this regulation.

The principles of the Qur'an, Sunnah, consensus and ijihad are the basis of all kinds of Islamic thought. That is to say, intellectual activities are revealed with the integrity of belief and mind, in other words, religion and philosophy. As the theoretical aspect of religion can not be thought apart from understanding; also its practical aspect can not be separated from putting forward an action according to intellectual faculties. And consequently, the whole process involves the function of the mind. It is impossible to reach an ideal goal by adopting only reason or only religion.

The main reason for the problems faced by the Islamic world in the historical process is that the divine message can not be understood in a holistic way. The doctrine of revelation, which was rendered to serving ideological purposes by many people or members of sects, has been diverged the collocutors of the revelation from each other by dividing into pieces over time. As a result, the problems especially in the political, economic and social fields had gradually increased. The scene encountered in the last phase was that while the geography dominated by Muslims was defeated in many aspect, the West took over authority through scientific discoveries. What needs to be done in order to revive and progress in Islamic thought, which leded scientific researches and important developments in the beginning, is to

present a comprehensive and holistic interpretation of the Qur'an and Sunnah without excluding free thought and any scientific data, being aware of the realities, and producing a solution to the problems of the age. Thus, it will be easier to reach the desired divine purpose.

Keywords: Islamic philosophy, Fazlur Rahman, religion, philosophy, interpretation

ÖNSÖZ

Din-felsefe veya vahiy-akıl arasındaki ilişkinin kökeni tam olarak bilinemese de, kaynaklara bakıldığında Antik Yunan felsefesinin Yahudilikle karşılaşmasına kadar götürülmektedir. Daha sonra ortaya çıkan Hristiyan ve İslâm gibi pek çok din bu mirasa duyarsız kalmamış ve mensup olduğu dinle felsefe arasında ilişki kurmuştur. Özelde İslâm düşünce tarihinde din ve felsefe ilişkisi felsefî bir problem olarak birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Konuyla ilgili serdedilen görüşler, ilmî çalışmaların amacı ve sonucuna dair ışık tutmaktadır. İslâm felsefesinde ilk Müslüman filozof olan Kindî'den itibaren söz konusu ilişki detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Onun daha çok din ve felsefenin amaç ve gayelerinin ortak olduğundan hareketle bir uzlaştırma çabası içinde olduğu görülmektedir. Daha sonra Fârâbî, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi Kindî'den bir adım öteye taşıyarak meseleyi daha felsefî bir düzleme taşıyarak konuyu aklın bilişsel evreleriyle ilişkilendirmiştir.

Sözü edilen gelenekte Kindî ve Fârâbî'den daha fazla bu konuyla ilgilenen ve müstakil eser kaleme alan Müslüman filozof ise İbn Rüşd'tür. Onun konuya yaklaşımı düşünme, akletme ve somut çıkarmaya yönelik dinin temel ilkelerinden hareketle, felsefeyi de aynı hakikat düzleminde birleştirmesi şeklinde gerçekleşmiştir. İbn Rüşd özetle din ve felsefeyi hakikatin iki farklı yüzü olarak görmüş ve aralarındaki ilişkiyi süt kardeş örneğiyle izah etmiştir. İslâm düşüncesinde Müslüman filozofların din ve felsefe arasında olumlu bir ilişki kurarak bu iki alanın uzlaştırılabileceğine dair görüşlerinin yanında bu konuda karşıt görüş öne süren düşünürler de yok değildir. Nitekim din ile felsefe arasındaki uzlaşmayı veya uzlaşmazlığı farklı perspektiflerle ele alan Tehâfüt geleneğinin canlı bir şekilde devam ettirilmesi bu konunun önemini gösteren hususlardan biridir. Bu gelenek aynı zamanda meselenin çağdaş döneme kadar taşınmasına aracılık etmiştir.

Bu hususta özgün ve pratik değerlendirmelerde bulunan çağdaş dönem İslâm düşünürlerinden biri Fazlur Rahman'dır. Biz de bu çalışmamızda, Fazlur Rahman'ın mezkûr meseleye dair fikirlerini tarihî süreçteki verileri de temel alarak inceleyip bakış açısını ortaya koymaya çalıştık. Onun din-felsefe/vahiy-akıl arasındaki ilişkiyi değerlendirirken buradaki dinden ve vahiyden kastının İslâm dini ve Kur'ân olduğunu vurgulamak isteriz. Bundan dolayı söz konusu ilişkide Yahudilik, Hristiyanlık, diğer dinler ve bunların kutsal kitapları Fazlur Rahman'ın çalışma sahası dışında kalmış olduğundan bizim de çalışmamızın kapsamına girmemektedir.

Bu çalışma giriş ile birlikte iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte öncelikle bütünsel bir perspektif oluşturmak amacıyla, din ve felsefe münasebetinin tarihî süreci ana

hatlarıyla ortaya konulmuştur. Birinci bölümde din, felsefe ve bu kavramlarla ilişkili olarak kullanılan diğer kavramlar, aralarındaki irtibatlar da dikkate alınarak genel bir çerçeveye sunulmuştur. İkinci bölümde Fazlur Rahman'ın, bahsedilen mevzularla ilgili görüşleri, mesele etrafındaki farklı yaklaşımlarla da ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Sonuç bölümü ise, araştırma neticesinde ulaşılan değerlendirmeleri içermektedir.

Çalışmanın amacı İslâm düşüncesinin zengin geleneklerinden biri olan din-felsefe ilişkisinin çağdaş bir düşünür tarafından nasıl ele alındığını ve değerlendirildiğini, bu değerlendirmelerin geçmişte yapılanlarla arasında ne gibi benzerlik ve farklılıklar olduğunu ortaya koymaktır. Tezde kullanılan birincil kaynaklar Fazlur Rahman'ın kendi eserleridir. Bununla birlikte konuyla ilgili çağdaş araştırmalar ve mukayeseli görüşleri aktarırken değindiğimiz düşünürlerin eserleri de araştırmaya kaynaklık etmiştir.

Araştırma esnasında Fazlur Rahman'ın meseleye dair görüşleri deskriptif bir yöntemle ele alınmış, yer yer bunlar hakkında analitik bir metot uygulanmıştır. Fazlur Rahman'ın din-felsefe ilişkisine dair ortaya koyduğu fikirler hem klasik hem de çağdaş dönem düşünürlerin fikirleriyle mukayese edilmiştir.

Sonuç olarak toplanan veriler objektif bir şekilde tümevarımsal bir değerlendirmeyle ifade edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve yürütülmesinde bilgilerini, tecrübelerini ve kıymetli zamanlarını esirgemeyerek büyük bir titizlikle tezi aşama aşama okuyup değerlendiren ve karşılaştığım problemleri aşmamda psikolojik olarak destek sağlayan Saygıdeğer Hocam Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT'a sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmamla ilgili düzenlemeler konusunda tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Kemal SÖZEN ve kaynak temini hususundaki destekleri için Doç. Dr. Sabri YILMAZ hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Feyza Nur ÇINAR

Antalya, 2021

GİRİŞ

İnsanın yeryüzünde varlığının başladığı andan itibaren inanç ve fikir faaliyetleri de tezahür etmiş ve insan hayatını doğrudan etkilemiştir. Vahiy aracılığıyla insana ulaşan din, insanın dünyadaki varoluşu ile ilgili bilgiler vermesi ve yaşama nizam getiren ahlakî ilkeler buyurmasıyla, insan hayatının şekillenmesinde rol alan en temel fenomen olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca onun bir bilgi değeri taşıması ve anlamlandırma amacı gütmesi, insanı bu yönde düşünmeye sevk etmiş, diğer bir deyişle akli esas alan bir felsefî disiplinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla din ve felsefeden bahsetmek aslında vahiy ve akıl arasındaki bağlantının belirlenip değerlendirilmesi anlamına gelmektedir.

İlk olarak dinin mi yoksa felsefenin mi zuhûr ettiği meselesine bakıldığında vahiy olgusu bir köşe taşı hükmündedir. Zira insan bu dünyadaki varlığının anlamını ve amacını din yani vahiy vasıtasıyla öğrenmiş ve yine ona neyi nasıl yapması gerektiğini söyleyen din sayesinde hukukî, ahlakî, politik düşünce sistemlerini inşa etmeye yönelmiştir. Bu inşa sürecinde de dinlerin yalnızca akıl sahiplerine hitap ettiği düşünüldüğünde ve vahyî bilginin doğru anlaşılması için sağlam bir akla ve düşünme yetisine ihtiyaç duyulduğu göz önüne alındığında, aklın, iman için zorunlu olduğu sonucuna varmak mümkündür. Ancak burada asıl mesele hangisinin önce olduğundan ziyade, her şekilde bu iki disiplinin bir ilişki içerisinde olduğu ve birbirine etki ettiğidir. Bununla birlikte hem dinin hem felsefenin varlık âlemini ilgilendiren ortak soruları ele alması, insana mutluluğu sağlama ve hakikati araştırma kapısını aralması ve Allah-insan-evren bağlamındaki ortak meselelerle uğraşması, onları birçok açıdan birlikte anmaktan uzak kalınamayacağına göstergesidir.¹

İnsan, tabii olarak inanmaktan ve düşünmekten -ne şekilde olursa olsun- geri durmamaktadır. İnanma ve düşünme eylemlerini, varlığında doğal olarak bir arada bulunduran insan için de bu durum çoğu zaman içsel çatışmalara neden olmuştur. Çatışmaların ana nedeni ise insanın her ne kadar belli başlı bilgilere erişse de, genel itibarıyla manevî veya ruhî açıdan bir belirsizlik içerisinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. İnsan aslında kendisinden aşağı derecedeki hayvan ile kendisinden üstün olan Allah arasında duran orta bir canlıdır. Bir yanda düşünme ve inanma gibi eylemlerden uzak, sadece biyolojik devamlılık döngüsündeki hayvan ile diğer yanda kendi kendine yeten, her şeyin bilgisine sahip olan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir yaratıcı tasavvuru, insanı nereye gideceğini

¹ Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din - Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınları (5. Baskı), Konya 2015, s. 27.

bilemeyen bir hâl içerisinde sürüklenmektedir. Bu arada kalmışlık hissi ise düşünsel faaliyetlerin ve çatışma dinamiklerinin temelini oluşturmaktadır.²

Konuya bütüncül bir perspektifle bakma imkânı sunabilmek için felsefenin ve dinin ortak bir sahada görülmeye başlandığı yani uzlaştırma potasına katıldığı ilk andan itibaren öne çıkan belirgin isimleri ve bu konudaki görüşlerini ana hatlarıyla aktarmakta fayda görüyoruz. Bu bağlamda Antik Yunan ile başlayıp ilk kitabî din olan Yahudilik ve devamında da Hristiyanlık ile klasik İslâm düşüncesi içerisinde temayüz eden kişileri zikretmeyi amaçlamaktayız.

Metafizik âlem ve fizikî dünya arasında bulunan insanın bu iki ayrı yönü ilişkilendirme ihtiyacı sebebiyle başvurduğu dinî ve felsefî düşünce faaliyetleri arasındaki olumlu veya olumsuz şekilde kurulan ilişkinin başlangıç tarihi, felsefenin sistematik olarak çıkış noktası kabul edilen Antik Yunan'a kadar gitmektedir. m.ö VI. asırda ortaya çıkan Antik Yunan felsefesi, uğraş alanı olarak dinden farklı bir konumda durmaktaydı. Felsefenin akli, dinin de inancı esas almasından ötürü oluşan çift kutup, bir ayrılık doğurmaktaydı. İlk dönemlerde felsefe ile ilgilenenler, din ile ilgili konular üzerine yoğunlaşmaktan geri duruyorlardı. Evren üzerine metafizik düşünceler öne sürülürken herhangi bir yaratıcı mefhumundan söz etmeksizin, tabiat terimleri üzerinden teoriler geliştiriliyordu. Thales (m.ö 624-545), Anaksimandros (m.ö 610-547), Anaksimenes (m.ö 588-524) gibi tabiat filozofları, evrenin oluşumunda maddeden ayrı üstün bir güç yerine, aslî ilke -arkhe- mâhiyetindeki bir unsurdan söz ediyordu. Öte yandan Eski Yunan'daki mevcut din anlayışı hem mitolojiyle ve hurâfelerle karışık hem de metafizikle iç içeydi. Bu girift yapı, Yunan filozoflarının birçoğunun dine karşı ciddiyetsiz bir tutum takınmalarında etkili olmuş ve Allah için antropomorfist (insan biçimci) vasıflandırmalarda bulunmakta sakınca görülmemiştir.³

Zamanla felsefe dine karşı tepkisiz veya reddedici bir tavırla öne çıkmaya başlamıştır. Şu da var ki, farklı dönemlere ait ve çeşitli görüşlere sahip filozofların öne sürdükleri fikirlerle beraber, her disiplinde olduğu gibi felsefenin de kapsamı, uğraş alanı ve doktrinleri değişim göstermiştir. Evrenin başlangıcı konusunda ilk zamanlar su, ateş, hava gibi somut tabii ilkelerden yola çıkılırken, Pythagoras (m.ö 570 - m.ö 495) ile birlikte daha soyut mâhiyetteki sayıya ve zaman içerisinde varlık üzerine tefekkürlerin derinlik kazanmasıyla, Allah fikrinden hareket edilen bir noktaya ulaşılmıştır. Bu ilerleme aslında insanın akıl ve zekâsının gelişmesi de demektir. İnsan zihninin geçirdiği zihinsel tekâmülle birlikte ortaya konan ilmî semereler gelişerek çeşitlenmiş, tabii bir şekilde de birbiriyle etkileşim içerisinde girmiştir. Antik Yunan filozofları akli her şeyin önüne geçirip yüceltmek için çok çaba sarf

² Erdem, *Problematik Olarak Din - Felsefe Münasebeti*, s. 26.

³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar (5. Baskı), İstanbul 1998, s. 10-14.

etmiştir. Platon (m.ö 427 - m.ö 347) kurguladığı ideal devlet düzeninin gerçekleşebilmesi için en akıllı ve erdemli kişiler olarak tasavvur ettiği filozofların yönetici olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre devlet gücü akıl gücüyle birleşmedikçe mutluluğa ulaşmak mümkün olmayacaktır.⁴ Aristoteles (m.ö 384 - m.ö 322), tabiatı tamamıyla akla bağlı ve ona ulaşmaktan aciz olarak görmüş ve insanı hayrete düşüren bu mükemmel aklın, sonunda Tanrı olarak isimlendirildiğini dile getirmiştir.⁵ Aklın dine sırt çevirmesinin arka planında da aslında, tabiatı en doğru ve sağlam bir şekilde bilen bir din oluşturma amacı yatmaktadır. Yunan filozoflarının çoğu için Allah, evrene yasa ve düzen koyan aktif bir akıllı ifade etmektedir. Bu mükemmel akıl mutlak özgür bir irâdenin özünü teşkil etmektedir.⁶

İnsan, evren ve Allah üçgeni çerçevesinde ilâhî olanın bilinmek istenmesi, hayatın anlamlandırılması ve düzenlenmesini içeren ilâhiyat; bu teosofi⁷ ile insanı akli çıkarımların yanında içsel bir derinlik elde etme arzusuna yönlendirmiştir. Öyle ki, insanın sahip olduğu bitmek bilmeyen merak duygusu ve hakikate erişme tutkusunu, okültizm⁸ eğilimlerine dahi kapı aralamıştır. Gerçeğin bilgisine uzanan yolda belli sınırları olan insan aklının yerine tabiatüstü bir ilhama güvenilmesi, mistik, ezoterik (bâtınî) faaliyetlere yönlendirmiştir. Aynı zamanda bu durum, felsefenin de ilâhiyat meselelerine eğilmesine yol açmıştır. Bu eğilimlerin aşamalarındaki ilk isimlerin başında Marcus Tullius Cicero (m.ö 106-43) gelmektedir. Bir devlet adamı ve bilgin olan Cicero, Yunan düşüncesini Roma'ya, Latince'ye aktaran önemli bir kişidir. Cicero, felsefenin kuşkuculuğunu, dinî alanda metodik bir biçimde öne çıkararak Allah'ın varlığı konusunda öne sürülen iddialara farklı bir soluk getirir. O, *Tanrıların Doğası* şeklinde tercüme edilen eserinde, teolojinin temel sorularını Epikürcülük, Academia ve Stoacılık çerçevesinde ele alarak tartışır. Karşıt görüşleri bir arada vererek akla en uygun olanı tespit etmeye çalışır.⁹ Örneğin, Antik Yunan'da genel kabulü olan pasif ve hareketsiz bir Allah anlayışına karşı çıkar. Saygıya ve ibadete ancak evren üzerinde hâkimiyeti bulunan, insanların isteklerini dikkate alan, yaşam üzerinde etkisi bulunan bir Allah'ın lâıyk

⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (36. Baskı), İstanbul 2018, s. 182.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık (4. Baskı), İstanbul 2018, s. 383.

⁶ Ahmet Arslan, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Din ve Felsefe İlişkileri ve Hocaazade'nin Tehafütü'l-Felasife'si", *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2019, s. 260.

⁷ Teosofi hakkında geniş bilgi için bk. Ali Gül, *Helena Petrovna Blavatsky ve Modern Teosofi: Tarih & Öğreti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

⁸ Okültizm, genel olarak herkes tarafından bilinmeyen, anlaşılabilmesi için özgün ve kapalı birtakım düşünce ve inanç sistemlerinin ezoterik temel bilgi ve düşüncelerine ihtiyaç duyan kuramların, uygulamaların ve törensel yaşantılara gerek duyan, evrenin bilinmeyen gizemini kavrayarak ona egemen olmaya yönelik yöntemlerin ve bilgilerin genel adıdır. Bk. Halit Ahmet Çiftçi, "Çeşitli Kültürlerdeki Okült İnanç ve Uygulamaların Türk-İslam Kültürüne Yansımaları Üzerine Bir İnceleme", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2 (2017), c. II, ss. 195-219.

⁹ Sabriye Akoğlu, *Cicero'da Tanrı, İnanç ve Yazgı, Özgür İstenç'te Assensio'nun Yeri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 7.

olabileceğini belirtir.¹⁰ Onun döneminde dinin dogmatik öğretilerine karşı daha ılımlı yaklaşımlar ortaya çıkar. Felsefenin, ahlâkî boyutuna vurgu yapılır. Din ile felsefenin bu şekilde kesişmesi, Antik felsefenin son dönemlerine tekâbül eden Yeni Pisagorculuk ve Yeni Platonculuk akımları ile kendini belirginleştirmiştir denilebilir. Ancak bunlar da, sistemli bir girişimden ziyade, iki doktrinin pratik hayattaki etkileşiminden ibarettir. İnsan, fizik ötesine yönelişini artırdıkça, aklın bilme gücünün yanında, içsel hayatın derinliğine ve ahlâkî olana ulaşma amacıyla aşkın gücün desteğine ihtiyaç duymuştur. Pisagorculuğun sayılar teorisini ulûhiyet tasavvurlarıyla bağdaştıran Yeni Pisagorculara göre insanın bu dünyadaki esas vazifesi, madde âlemine olan eğilimini ilâhî ilham ile geriye iterek zühd ve riyâzet yolunda bir yaşam sürmektir. Pisagorculuğa yönelen Platoncular arasında zikredilen Plutarchos (ö. 125) da maddenin, ilâhî varlığa duyduğu bir özlemin olduğundan bahsederek aşkın olanı üstün tutar ve ruhî keşiflere ilgi duyar.¹¹

Felsefe ile din münasebetinin sistematik bir öğreti şeklinde yayıldığı esas yer, Yunan, Mısır ve Doğu'nun kadîm kültürlerinin kavşak noktasında bulunan İskenderiye olarak kabul görür. Burada hüküm süren Yunan kültürü, ilk olarak Yahudi inancı ile karşılaşmıştır. Tarihlerinde de önemli bir yer tutan göç sayesinde bu bölgeye gelen diaspora Yahudiler'i bu kozmopolit medeniyetin hikmetine kayıtsız kalamamış ve karşılıklı etkileşimler sonucu eklektik bir bilgi hazinesi oluşturmuştur. Helenistik medeniyetin birikiminden ve İskenderiye'nin ilmî verilerinden faydalanan Yahudiler, bu şehri zaman içerisinde bir İbranî öğretim merkezi haline dönüştürmüşlerdir. Öte yandan bu durum onların Yunan tesiri altına girmelerine de sebep olmuş ve neredeyse İbranice'yi unutup Yunancayı konuşma ve yazı dili olarak kabul etmişlerdir. Hatta İskenderiye'de oturan ve Yunanca konuşan Yahudi topluluğu için Kutsal Kitap'ın, *Septuagint* adlı bir Yunanca tercümesi dahi yapılmıştır.¹² Yahudiler, Tevrat'ı açıklarken felsefî terminolojiden ciddi şekilde yararlanmışlardır. Bu da, dinî metinlerin yorumlanmasında farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kutsal metinlerin beyanında te'vîl yöntemi kullanılmıştır. Bu anlamda Yahudi ilâhiyatı ile Antik Yunan felsefesinin bağlantısını oluşturan ilk kişi, bilinen ilk Yahudi filozof Aristobulus (m.ö II. yy.)'tur. O, Yunan felsefesine ait fikirlerin, Tevrat'taki öğretilerle uyum içerisinde olduğu kanaatindedir. Aristobulus, Yunanlıların kullandığı alegorik tefsir metodunu İbranice İncil (Eski Ahit) üzerinde kullanarak onu eleştirel bir biçimde yorumlamıştır. Aristobulus'un yazılarının yalnızca bir kısmına ulaşılabildiği için, onun tüm felsefî veya teolojik sistemini

¹⁰ Cicero, *De Natura Deorum Academica*, çev. H. Rackham, Harvard University Press, London 1967, s. 5.

¹¹ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık (3. Baskı), İstanbul 2017, s. 207.

¹² Bayram Dalkılıç, "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15.15 (2003), s. 63-64.

anlamak güçtür. Ancak mevcut parçalardan anlaşıldığına göre o, dinî metinleri akılcı bir biçimde anlamayı ve aktarmayı tercih etmektedir. Örneğin o; Allah'a atfedilen antropomorfist nitelermelerin yalnızca sembolik olduğunu açıklamaktadır. Allah'ın "kolları" ve "bacakları" gibi ifadeler Allah'ın gücünü betimlemek için kullanılan metaforlardan ibarettir.¹³

Antik Yunan felsefesinin ve Yahudi inancının birbirine yaklaştırılması ve eklektik bir tarzda bütünleştirilmesi çabası, büyük bir râhip ailesinden olan İskenderiyeli Yahudi Philon (m.ö 25 - MS 50) ile bariz olarak ortaya konup ilerletilmiştir. Philon, atalarının inancıyla felsefeyi orta noktada buluşturarak Hz. Musa'nın öğretilerinin entelektüel yorumcusu olarak şöhret bulmuştur.¹⁴ O, alegorik yorumun Yahudiler arasındaki zirve ismi olarak kabul görür. Philon, bu yöntemle ele aldığı konulara mecazî bir mana atfederek bâtinî yorumlama tekniğini ileri derecede kullanmaktadır. Öte yandan metnin aslına da bağlı kalmayı önemsemektedir.¹⁵

Philon'un felsefe yapmadaki amacı, Tevrat'taki öğretilerin Antik Yunan felsefesi ile özdeş olduğunu kanıtlamaktır. O, dinle felsefenin arasını ayırmaz, fakat dini esas alıp onu felsefeyle açıklar. Philon, Platon'dan ciddi oranda etkilenmiş ve Platon'un duyular âleminde öteye yoğunlaşan idealizmi, Philon felsefesinde ulûhiyet kavramının odak noktası haline gelmesini desteklemiştir. Gerçek ve en yetkin varlık olan Allah, maddî ve sınırlı olan varlıklardan yücedir. İnsan aklı onun ne olduğunu anlamaktan acizdir. O, her şeyin sebebi ve sahibidir. Ona mekân izafe edilemez. Onun, evrenin en üstünde yer aldığı halde tüm evreni kuşatması da bunun ancak Allah ile âlem arasındaki özel araçlar vasıtasıyla gerçekleşmesi şeklinde açıklanabilir. Mertebelere ayrılan bu özel araçlar/ruhlar, insanlar tarafından müşâhede edilebilir. Bu görüşler, Philon'un Yahudi inancıyla Platon'un manevî tözler olarak tasvir ettiği idealar ve Stoahıların metafiziksel düşüncelerinin kaynaşmasıyla hâsıl olmuştur. Philon, bazen en yüce ve kapsamlı gücü isimlendirirken bir Stoa terminolojisine ait olan logos¹⁶ kelimesini kullanır. Allah, logos aracılığıyla, dünyayı kaostan yaratmış ve ona en üstün yetkinliği vermiştir. Ancak bu yetkinlik, "Madde kötülüklerin ve kusurların kaynağıdır." şeklindeki düşünceye engel değildir. İnsan kötülüklerden ve eksikliklerden ancak ruhunu bedene hâkim kılarak ve ahlâkını Allah'a benzetmeye çalışarak kurtulabilir. Philon'un ahlâk felsefesi, çoğunlukla mâneviyata yönelen bir nitelik arz etmektedir. İnsan yalnızca Allah'ın irâdesine tâbi olarak iyiliğe ve bilgeliğe ulaşabilir. Nihâî iyilik ve gaye, ruhun

¹³ Eva Ebel, "Aristobulus", *Encyclopedia of the Bible and its Reception 2*, Berlin 2009, s. 724-725.

¹⁴ David T. Runia, "The Beginnings of the end: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology", *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, ed. Dorothea Frede - André Laks, Brill Publishers, Leiden 2002, s. 281-285.

¹⁵ Dalkılıç, "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi", s. 75.

¹⁶ Logos; söz, kelime, akıl gibi anlamlara gelen ve genellikle âlemin var edici ve idare edici ilkesi, evrenin ilk idesi olarak kullanılan bir sözcüktür. Bu kavram Heraklitos'tan beri çeşitli felsefelerde yer almaktadır. (Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları (3. Baskı), Ankara 2016, s. 425.)

ulûhiyet ile hemhâl olmasında saklıdır.¹⁷

Yahudiler, Helenistik kültür ile Yahudi inancını kaynaştırarak son derece mühim fikrî faaliyetler ortaya koydular ve bu kültürün aktarıcısı oldular. Bilhassa Philon'un din ile felsefe arasında bağ oluşturarak öne sürdüğü düşünceler, kendisinden sonraki felsefi nazariyeleri derinden etkilemiş, özellikle Hristiyan mistisizmine ve Yeni Platonculara sirâyet etmiştir. İslâmî dönemde dahi o izleri görmek mümkündür.¹⁸

Platon'un Pisagorculuğa yöneldiği son dönemdeki fikirlerini Yeni Platonculuk sistemi içerisinde kendi felsefesiyle buluşturan Plotinos (ö. 270), yine teosofi düşünce akımlarını sürdüren filozoflardandır. Plotinos'un *Bir, iyi veya ulûhiyet* olarak adlandırdığı mutlak varlık yani Allah tasavvuru, tüm varlıkların ve akılların üzerinde sınırsız, şekilsiz ve tasvir edilmekten uzak bir tahayyül olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu *Bir* ile ilgili düşüncede bizzat akli aşmak hedeflenmiştir. Ancak Tanrılık, basit maddeden daha yukarıya her yükseldiğinde varlıkların üstün biçimleriyle düşük biçimleri arasında yer alan aracı varlıklardan bir hiyerarşi oluşturma gereği görülmüştür.¹⁹ *Mutlak Bir*'in hiçbir şekilde sınırlandırmaya uygun olmamasından ötürü ona yaratmak da dâhil, herhangi bir fiil atfetmek doğru değildir. Dolayısıyla onun dışındaki varlıkların ondan nasıl meydana geldiğini de ancak sudûr teorisi ile anlamak mümkündür. O, sudûr yoluyla çokluğu meydana getiren bir güce sahiptir. Varlıklar ve kuvvetler, zaman düzeni olarak anlaşılaksızın, zihinsel bir düşünce sürme tarzında bir öncekinden taşma yoluyla, sırayla meydana gelir. Sıralamada yukarıdan aşağıya doğru inildikçe yani aşkın olandan basit maddeye doğru yaklaşıldıkça ilâhî güç azalır. Görünüşler âlemi böylece birlik ve sonsuzluk yerine; çokluk, zıtlık, kötülük, geçicilik gibi kusurlar içerir. Yine de *İlâhî Bir*'den meydana gelmiş olması hasebiyle kendi maddiliğinin imkânları orantısında her âlem âhenk ve güzellik içermektedir.²⁰

Ortaçağ'a gelindiğinde Yahudi inancı ile Yunan felsefesi öğretilerini uzlaştırma faaliyetleri önemli simalarla devam etmiştir. Saadya Gaon (ö. 942), Yahudi dininin ilkelerinin akla uygun olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.²¹ Aklın aracılığıyla elde edilen veriler hakikati ifade eder ve akıl daima dinin hizmetindedir. Yani aklın ve dinin öğretilerini tam anlamıyla ve doğru şekilde anlamak ikisi arasındaki doğal bir uyumu da gözler önüne serecektir. İspanya'daki Yahudi felsefesinin eski temsilcilerinden İbn Cebiol (ö. 1070)'ün *Mekor Hayyim (Hayat Kaynağı)* isimli eseri de, Yahudi, Peripatetik ve Yeni Platoncu teorilerin

¹⁷ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 210-212.

¹⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları (12. Baskı), Ankara 2016, s. 53-54.

¹⁹ Ali Abdülmü'ti Muhammed, "Tarihsel Açıdan Din-Felsefe İlişkisi", çev. Tamer Yıldırım, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014), c. I, s. 189.

²⁰ Nejdet Durak, *Plotinus'ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, Söğüt Yayınları, İstanbul 2008, s. 53-60.

²¹ Özcan Akdağ - Osman Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, c. XXX, 1 (2019), s. 184.

eklektik bir biçimde sunulduğunu içermektedir. İbn Cebiro, varlıkları sudûr teorisindeki gibi hiyerarşik bir sıralamaya tâbi tutarak Allah'ı bütün maddelerden üst bir mertebede konumlandırmış ve böylelikle vahdâniyetçi bir tavır sergilemiştir.²²

Ortaçağ Yahudi filozoflarından en meşhuru olarak bilinen İbn Meymûn (ö. 1204) da Kitâb-ı Mukaddes'in akla aykırı görünen kısımlarını te'vîl etme yoluna giderek Yahudi dinini felsefî bir bakış açısıyla yorumlama girişiminde bulunmuştur. Onun *Delâletü'l-Hâirîn* adını taşıyan tanınmış eseri, din, bilim ve felsefe alanlarına dair görüşleri uzlaşmacı bir biçimde ihtiva etmektedir. İbn Meymûn, eserin girişinde, Yahudi şeriatını öğrenip kutsal metinlerdeki ortak veya çelişkili görünen lafızları açıklayarak şeriata dair anlama problemlerinin önüne geçmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Bu doğrultuda o, kapalı ifadelerin, mecazların ya da sır taşıyan kıssaların anlaşılması için fizik veya metafizik gibi ilimlerin başvurduğu sağlam ilkelerin kullanılması gerektiğini öngörmüştür. Bir dinî inancın doğruluğu veya nübüvvet meselelerine dair mâhiyetler, rasyonel çerçevede gerçekleştirilen doğru bir yöntem ile anlaşılabilir. Bundan dolayı Aristoteles'in düşünceleri ile Yahudi şeriatının öğretileri arasında bir uyum söz konusudur. En yüksek iyi olan hakikati gaye edinmiş akıl ile dinin ilkelerinin birbiriyle çatışması söz konusu olamaz.²³ İbn Meymûn bu ilkeyi, felsefe ile din tarafından sunulan Allah tasavvurları arasında var olduğu düşünülen karşıtlıkları çözmek amacıyla bir anahtar olarak görmüştür. Tevrat'ta Allah'a nispet edilen görmek, duymak, inmek gibi beşere özgü ifadeler, Allah'ın mâhiyetinin veya sıfatlarının anlaşılması hususunda zorluklar çıkarmaktadır. Cismânî özelliklere sahip olan bir varlığı Allah olarak tasavvur etmek, felsefî doktrinin yaratıcı tanımına uymaktan uzaktır. Felsefeye göre Allah, maddeden ayrı ve üstün, bi'l-fiil bir mevcûdiyet tasviriyle anılmaktadır. Öyleyse dinin sunduğu antropomorfik yaklaşım ile felsefenin sunduğu aşkınlık arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Bu uyumsuzluğu ortadan kaldırmak için ise, dinî metinlerde yer alan sakıncalı ifadeleri te'vîl etmek gerekir. Zira bu ifadeleri zâhir manasıyla anlamak, Allah'ın vasıflarına uymayan sonuçların doğmasına sebep olacaktır. Bu ise akla uygun düşmemektedir. Böylece akıl ile vahiy arasındaki uyumsuzlukların önüne geçilmek istenmiştir.²⁴

İlkçağın son devresinde ortaya çıkan Hristiyanlık ile birlikte din ve felsefeye dair tartışmalar farklı bir boyut kazanmıştır. Çok kültürlü Helenistik Roma'da filizlenen Hristiyanlık, dogmalara son derece bağlı bir din olarak geniş kitlelere yayılma göstermiştir.

²² Sarah Pessin, "Jewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli", *Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 93-95.

²³ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts., s. 277-278.

²⁴ Akdağ - Bayder, "Din-Felsefe Uzlaşması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine", s. 185.

Ancak farklı inançlara yönelmeyi yasaklayarak katı bir tutum sergileyen Hristiyanlık bu yönüyle de devletin baskılarına maruz kalmıştır. Bu baskılar ise onun içten içe gelişip güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Hristiyanlık güçlenirken, devletin de siyasî sorunlarla uğraşması, imparatorları Hristiyanlık ile uzlaşma yapmaya mecbur kılmıştır. Hristiyanlığın filozoflar arasında kabul görmesinden sonra ise Hristiyanlık dogması ile felsefe arasında bir ilişki hâsıl olmuştur. Bu doğrultuda din ile felsefenin yerini belirleme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Kilise, imanı akıldan önce görerek dinî hakikatlerin felsefeye aykırı olamayacağını savunmaktaydı. Kilisenin kendi görüşüne aykırı düşüncelere karşı başlattığı savaş zamanla, Kilise Babaları Dönemi diye adlandırılan bir sistem haline dönüşmüştür. Kilise Babaları, Hristiyanlık inançlarıyla Antik Yunan felsefesini bir araya getirmek sûretiyle Patristik denilen Gnostik (irfânî) bir felsefe oluşturarak, felsefeyi Hristiyanlık için bir hizmetkâr haline getirmeyi arzuluyordu.²⁵

Patristik felsefe, Hristiyan inancını savunarak onun doğrularının felsefenin doğrularıyla çelişmeyeceğini ileri sürmüştür. Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefe ekseninde geliştirilen bu uzlaştırma amaçlı düşünceler, aslında Hristiyan felsefesinde altın dönemin yaşanacağını habercisi olmuştur. Yeni-Platoncu İskenderiye Okulu'nun ilk öğreticilerinden olan İskenderiyeli Clement (ö. 215), Hristiyanlığın gerçekliklerini anlama doğrultusunda felsefeye başvurmuştur. Onun "Anlamak için inanıyorum." sözü bu minvalde şöhret bulmuştur. Clement, Hristiyanlığın evrene dair bilgilerini, Platon ve Stoacılık düşüncelerinden yararlanarak eklektik bir tarzda tasvir etmeye çalışıyordu. Taklidî imandan irfânî bilince yükselebilmek ve dinî düşünceye dair olgunluğa erişebilmek için felsefenin ihtiyacı yadsınmazdı. Din gibi, felsefe de Allah'ın inâyeti gereği tezahür etmiştir. Dolayısıyla inanan kişinin inancına dair bilgileri anlamak için çaba göstermesi, ideal bir gerekliliktir. Felsefe insanlığın doğal ihtiyaçlarındandır. Ondan uzak durmayı gerektirecek herhangi bir neden yoktur.²⁶ Clement'in öğrencisi olan Origenes (ö. 253/254) de aynı doğrultuda, gerçek anlamda bir Hristiyanlık inancının ancak teorik ve metodik bir bilgi türüyle anlaşıldığı takdirde oluşacağını öne sürerek, din ve felsefe arasında bir uyum olduğunu göstermeye çalışıyordu. Origenes'in özgün sistemi esasen Yeni Platoncu-Gnostik metafiziğe dayanmaktaydı.²⁷

İnanç ve akıl ilişkisinin belirlenmesi meselesinde uzlaştırma taraftarı olan şahısların yanında akıl ile inancın ya da felsefe ile dinin bağdaştırılamayacağını savunanlar da bulunmaktadır. Ancak her şekilde bu meseleye karşı çıkmak dahi felsefî tartışmalara girmeyi

²⁵ Kâmiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ajans - Türk Matbaası, Ankara 1958, s. 131.

²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları (9. Baskı), İstanbul 2019, s. 192.

²⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi (32. Baskı), İstanbul 2019, s. 163.

zorunlu kılmıştır. Hristiyanlığın, inanca dair akılla uyumu zor görünen pek çok hususu barındırması, her koşulda inancın öne çıkarılması tutumunu doğurmuştur. Hristiyan teologları arasında bu tutuma sahip olan en önemli isim ise Tertullianus (ö. 220) olmuştur.²⁸ Onun bu manada şöhret bulan “Saçma olduğu için inanıyorum.” sözü, fideizm²⁹ taraftarlığının boyutunu ortaya koymaktadır.³⁰

Hristiyan çevrede din ve felsefe arasında barışçıl köprü oluşturma niyetiyle bu olguları bir araya getirmek isteyenler arasındaki diğer önemli isim olan St. Augustinus (ö. 430), Hristiyan teolojisini kavramsal bir dogma formuna bürümeye tam bir başarı elde etmiş ve Ortaçağ Hristiyan felsefesinin temellerini atmıştır. Onun düşüncesine göre, hakikatlere ulaşma yolunda insan aklının ilâhî ilham ile paralellik arz etmesi gerekmektedir. Augustinus’un irâde teorisi, tarih ve ahlâka dair felsefî görüşleri, akli düşünce ile mistik boyut arasında kurulan ilişki, hem Hristiyanlık hem de diğer dinler açısından bir otorite olarak kabul görmüş ve onun etkileri Protestanlık, Rönesans, psikoloji gibi oluşumların doğmasına katkı sağlamıştır.³¹

Yaklaşık olarak Augustinus’un yaşadığı dönem ile birlikte başlayan Ortaçağ’a gelindiğinde Patristik felsefe, Ortaçağ’da yerini Skolastik felsefeye bırakmış ve öğretiyi geliştirme çabaları farklılaşarak devam ettirilmiştir. Skolastiğin Patristik felsefeden farkı, Platonizm yerine Aristotelesçilik etrafında şekillenmesidir. Dolayısıyla dinî tutum yerine bilginliğe yönelme olmuştur.³²

Onuncu yüzyılın başlarında başlayıp XIII. yüzyılın sonuna yani Rönesans’a kadar devam eden skolastik dönem, aynı zamanda İslâm düşüncesinin, diğer bir deyişle İslâm felsefesinin tarih sahnesindeki önemli rolüne tanıklık etmiştir. İslâm felsefesi, Antik Yunan felsefesi ile Ortaçağ Batı felsefesi arasında bir köprü mâhiyetindedir. Batı’nın ilmî noktada uyanışı, Müslümanlar tarafından ele alınan felsefî veya bilimsel metinlerin Latince’ye aktarımı ile gerçekleşmiştir.³³ İslâm felsefesinin olgunluk dönemindeki felsefî anlayışlar ve özellikle Aristoteles külliyyatı, Thomas Aquinas (ö.1274) ile Hristiyan, dolayısıyla Batı düşüncesine taşınmış ve varlığını sürdürmüştür. Thomas Aquinas, XIII. yüzyılda Hristiyan düşüncesini kurumsallaştıran ve Ortaçağ Skolastik felsefenin inşasına büyük etki etmiş olan

²⁸ Tertullianus ile ilgili geniş bilgi için bk. Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

²⁹ Fideizm, inancın akılla bağdaşmaz olduğunu, imanın hakikate ulaşmada yeterli olduğunu savunan dinî tutumdur. (Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları (6. Baskı), İstanbul 2017, s. 183.)

³⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 183-184.

³¹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 253. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Zeki Özcan, *Augustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, ss. 11-235.

³² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 177.

³³ George Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, Mahya Yayıncılık (2. Baskı), İstanbul 2015, s. 17.

bir düşünürdür.³⁴ Aquinas'tan sonra da Hristiyan dünyada pek çok teolog ve filozof din-felsefe arasındaki münasebeti ele almış ve iki alanın birbiriyle uzlaşacağı veya uzlaşamayacağı hususunda görüş beyan etmiştir.

Batı dünyasını derinden etkileyen bir İslâm felsefesinden söz edildiğinde, bu din içerisinde bir felsefî geleneğin oluşmasına zemin hazırlayan unsurlara da değinmek gerekir. İslâm dünyasında Hz. Muhammed'in vefatının ardından ortaya çıkan ve zamanla artan siyâsî, sosyal çekişmeler sonucunda tezahür eden itikâdî tartışmalar ve öne sürülen farklı fikirlerin yanı sıra İslâm coğrafyasının fetihlerle birlikte genişlemesiyle dış kültürlerle temasa geçmesi ahlâkî, dinî meselelere yönelik vaz' edilen fikirleri de çeşitlendirmiştir. Bu doğrultuda İslâm düşünce geleneğinin oluşmasındaki en büyük etken Antik Yunan felsefesidir. Helenistik felsefe ve Hristiyan öğretileriyle mezcedilmiş Yunan felsefî birikimi, İskenderiye Okulu başta olmak üzere pek çok kültür merkezi bağlantısıyla İslâm coğrafyasına intikal etmiştir. İskenderiye'de Süryanice'ye çevrilmiş olan eserler daha sonra Arapça'ya tercüme edilerek İslâm felsefesinin vücut bulmasını sağlamıştır.³⁵

Sekizinci yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan yoğun ilmî faaliyetlerle birlikte Müslümanların bir kısmı felsefeye karşı olumsuz bakış açısına sahip olmuştur. Ancak bunların yanında felsefeyi İslâmî öğretilerle ayrılmaz bir bütün olarak gören ve akıl ile vahyi/din ile felsefeyi uzlaştırarak Kur'ân'ın akla uygun olduğunu kanıtlamaya çalışan birçok düşünürün bu konuyu sistematik bir biçimde işleme çabaları, meselenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Din ve felsefe ilişkisi üzerinde ciddiyetle duran İslâm filozoflarından ilki Kindî'dir (ö. 873). Kindî'nin yaşadığı dönem, Mu'tezile'nin faaliyetlerinin aktif olduğu, Yunan felsefesinin İslâm kültürü içerisine girdiği ve yoğun tercüme faaliyetlerinin gerçekleştiği bir ortama tekâbül etmektedir.³⁶ Aynı zamanda bu, felsefe ile din arasındaki şiddetli tartışmaların gerçekleştiği bir zaman dilimidir. Kindî, ilk İslâm filozofu olarak öyle bir ortamda din ile felsefenin uzlaştırılmasını kendisine görev edinmiş ve İslâm felsefesinin temellerini böyle bir girişimle oluşturmuştur. Onun nazarında bir hakikat vardır ve bu hakikate hem din hem de felsefe ile ulaşmak mümkündür. Felsefe karşıtlarının tezlerinin aksine Kur'ân insanı, evreni tüm yönleriyle araştırıp incelemeye yönlendirmektedir.

³⁴ Ayşe Sıdika Oktay, "Thomas Aquinas'ta Akıl Vahiy İlişkisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2014, s. 671.

³⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Doğu Batı Yayınları (7. Baskı), Ankara 2017, s. 30.

³⁶ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları (11. Baskı), İstanbul 2017, c. I, s. 277.

Burada amaçlanan, akli vahyin önüne geçirmek değil, akli bilginin dinin öğretileri ile paralel olduğunu ispat etmektir.³⁷

Kindî'ye göre “hikmet sevgisi” anlamındaki felsefe, insanın varlıklar hakkında hakikî bilgiye ulaşmasını ifade etmektedir. Bu hakikate ulaşma yolunda davranışların da gerçeğe uygun biçimde olması gerekir. Gerçek ise, varlığın ve sürekliliğin sebebidir. *İlk Gerçek* hakkındaki bilgiye ulaşmak anlamına gelen *ilk felsefe*, ilk sebebin bilgisini edinmeyi hedeflediğinden felsefenin en yüce mertebesine sahiptir.³⁸ Varlığın hakikatının bilgisini edinenlere yani felsefeyle meşgul olanlara din adı altında karşı çıkanlar, insanî fazîletlerden ve hakikatten uzak kimselerdir. Zira vahyin/dinin temel konularını teşkil eden ulûhiyet, vahdâniyet ve ahlâkın hatta tüm faydalı şeylerin bilgisi, felsefenin kapsamı ve uğraş alanı içerisinde yer almaktadır. Peygamberlerin insanları Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla ahlâkî fazîletlere teşvik edip rezîletlerden sakındırması doğrultusunda aynı amacı güden felsefeye sahip olmak çaba gerektiren bir meziyet olmalıdır.³⁹ Burada Kindî'nin felsefe tasavvurunu anlamak önemlidir. Onun felsefeye dair tanımları arasında yer alan “Felsefe, insanın gücü nispetinde Allah'ın fiillerine benzemeye çalışmasıdır.” şeklindeki tanımı, felsefe ile ahlâk arasında kurduğu ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Ahlâk hem dinin hem de felsefenin ortak amacı olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu, İslâm inançları yani dinî öğretiler ile felsefî bilginin paralellliğini delillendirmektedir.⁴⁰

İslâm felsefesinde Kindî ile başlayan felsefe-din ilişkisi, Fârâbî'nin (ö. 950) felsefî sisteminde de önemli bir yer edinmiştir. Esasen onun din anlayışının çerçevesi, küllî anlamda felsefî bir bakış açısı ile çizilmiştir, denilebilir. Fârâbî'nin din düşüncesi, “erdem” kavramı etrafında şekillenmektedir. Siyasî, ahlâkî veya sosyal meselelerde bu kavram adeta bir merkezî unsur halindedir. Aslında bu yargı dahi onun nezdinde din ile felsefe arasında doğal bir birliktelik bulunduğunun işaretlerini vermektedir.⁴¹ Onun, siyaset felsefesini oluştururken hem Hz. Muhammed'i hem de Platon'u dayanak noktası seçmesi, felsefe ile dini aynı düzlemde buluşturmaktadır.⁴²

Fârâbî meseleye dair görüşlerini serdederken evvela gerçek felsefe ve muhtelif filozoflar arasında ciddi bir görüş ayrılığının bulunamayacağı düşüncesinden yola çıkar. Bunu yapmaktaki amacının; din ile felsefeyi nihâî bir biçimde bir araya getirebilmek için, söz

³⁷ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV (4. Baskı), İstanbul 2013, s. 39.

³⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları (4. Baskı), İstanbul 2013, s. 126.

³⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 129.

⁴⁰ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları (6. Baskı), İstanbul 2014, s. 125.

⁴¹ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları (2. Baskı), Ankara 2019, s. 25.

⁴² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, çev. M. Rami Ayas - Mehmet S. Aydın - Abdulkadir Şener, Büyüyenay Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2012, s. 15.

konusu felsefeye dair görüşleri ortak olarak değerlendirip kararlı bir sistem ortaya koymak olduğu söylenebilir. Böylece dinî hakikatler üzerine akli çıkarımlarda bulunurken doğru inanç ile gerçek bilgi arasında oluşabilecek çatışmanın önüne geçilmek istenmiştir.⁴³ Fârâbî, felsefenin birliği tezini ifade ettikten sonra felsefe ile dinin birliği üzerinde durur. Felsefe ile dinin konu ve gaye bakımından aynı olup bunların tek bir hakikati ifade ettiğini söyler. Ona göre *erdemli din* felsefeye benzemektedir. Felsefenin içerdiği ameli ve nazari kısımlar dinde de mevcuttur. Erdemli dini meydana getirecek hususlar felsefede bulunmaktadır.⁴⁴ Din ve felsefe aynı konuları içermekte ve varlıkların en son ilkelerini vermektedir. Her ikisi de ilk ilke ve varlıkların ilk sebebine dair bilgiye ulaştırmaktadır ve insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son gayesini ve diğer varlıkların her birinin en son gayesini verirler.⁴⁵ Burada Fârâbî'nin görüşlerinin tevhid esasına dayandığı görülmektedir. O, tüm varlık sahalarında görünürdeki çokluğu ortadan kaldırıp özdeki birliğe vurgu yapmayı hedeflemiştir. Allah'ın tekliği gibi, ona dayanan varlıkların bilinebilir özleri de tek bir akli bilgiye ircâ edilmelidir.⁴⁶

Onuncu yüzyılın ortalarına doğru tarih sahnesine çıkan bir felsefe topluluğu olarak faaliyetleriyle ün yapan İhvân-ı Safâ'nın din ile felsefe arasında olumlu ilişki kurma çabaları da önemlidir. İhvân-ı Safâ'nın anlayışına göre din, cehaletle kirletilmiştir ve bu sebeple onun arındırılıp özüne döndürülmesi gerekmektedir. Buna göre Müslümanlara dine özündeki saflığı kazandırma konusunda hizmet edecek şey felsefedir.⁴⁷ Felsefenin amacı, insanın gücü ölçüsünde Allah'a benzemeye gayret etmesidir. O, varlıkların hakikatini keşfetme, güzel ahlâka yönlendirme ve doğru görüşler meydana getirme gibi işlevlere sahiptir. Bu işlevler din açısından da ortaktır ve insanda kuvve halinde bulunan birtakım güçlerin açığa çıkabilmesi için felsefe ve din zorunlu gereksinimlerdir.⁴⁸

Felsefe-din uzlaşması konusunda İslâm felsefesinde en ciddi çalışmayı yapan filozoflardan biri de İbn Rüşd (ö. 1198)'tür. O, *Faslu'l-Makâl* isimli eserinde dinin felsefeye bakış açılarını mantikî delillerle beyân eder. Buna da felsefenin konu ve gayesini ifade ederek başlar: Eğer felsefenin amacı varlıkları araştırıp bu varlıkların Allah'a nasıl delâlet ettiklerini ortaya koymaktan başka bir şey değilse, felsefe ve mantığın muhtevası şer'î açıdan farz veya mendub olmalıdır. Şeriat, varlıkları akılla araştırıp insanı bunlar hakkında bilgi sahibi olmaya davet etmektedir. Bu husus Kur'ân'da birçok âyette vurgulanmaktadır. Örneğin: “Arz ve

⁴³ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 168.

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 26.

⁴⁵ Fârâbî, *Kitâbü Tahsîli's-Saâde*, thk. Ali bû Mulhim, Hilal Matbaası, Beyrut 1995, s. 89.

⁴⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İsam Yayınları (2. Baskı), Ankara 2017, s. 168.

⁴⁷ İhvânü's-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri-1*, çev. Ali Durusoy vd. İdea Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 319-320.

⁴⁸ İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya 2012, s. 180.

semâların yaratılışı üzerinde düşünmüyorlar mı?”⁴⁹ âyeti buna işaret etmektedir. Varlıklar üzerinde aklen nazar etmek ve ibret almak, kıyas yoluyla bilinenden bilinmeyi çıkarmayı gerektirir. Bu ise mantık, dolayısıyla felsefî düşüncenin ilkeleriyle mümkündür.⁵⁰

Buraya kadar bahsedilen olumlu yaklaşımların yanında felsefecilere karşı zıt ve son derece katı bir tutumla öne çıkarak isminden söz ettiren birtakım kişiler de olmuştur. Örneğin hadis âlimi ve fakih olan İbn Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 1245), felsefeyi şiddetli biçimde reddetmiştir. Ona göre felsefe, başboşluk, şaşırma ve sapmışlıktan başka bir şey değildir. Felsefeyle uğraşanlar hakikatten uzaklaşarak yolunu kaybeder ve dinin ışığından mahrum kalarak buhrana sürüklenir.⁵¹ İbn Salâh, felsefenin yanında mantıkî delilleri kullanmayı da dine aykırı görür. Onun nazarında şerî hükümler mantığa muhtaç olmayacak kadar açık ve berraktır.⁵²

Felsefe ile dinin uzlaştığını söyleyenlere karşılık reddedenler -bu uzlaşmayı kabul etmeyenler- olduğu gibi orta yolu benimseyenler de vardır. Felsefeye karşı sert eleştirileriyle öne çıkan Gazâlî (ö. 1111) her ne kadar filozoflara belli başlı görüşlerinden dolayı reddiyelerde bulunup felsefeyi çıkış noktası yönüyle tenkit etse de, delil olması açısından dini ve akli bir hakikatin ayrı veçheleri olarak kabul etmektedir. Ona göre İslâm öğretisi açısından salt felsefî-aklî düşünce sistemi dayanaksızdır. Akıl delil olarak dinin dayanağıdır ancak vahiy olmadan hakikate erişmede tek başına yeterli değildir. Gazâlî, din ile akli birlikte değerlendirirken kandil metaforu kullanır. Kandil için yağ neyse, akıl için de din odur. İnsan ancak bu iki unsuru bütüncül olarak kabul ederse yolunu aydınlatabilir.⁵³ Yani Gazâlî, Batı kaynaklı felsefî düşüncenin argümanlarını eleştirirken bir disiplin olarak felsefeyi ve ilke olarak akli tümüyle reddediyor değildir. O sadece hakikate ulaşma yolunda felsefeyi tatmin edici bulmaz ve nazar ile istidlâlin ötesinde keşf ve mücâhedeyi de bilgi edinme yollarının kapsamı içerisine dâhil eder.

İslâm düşünce geleneğinde din ve felsefe ilişkisi meselesinde ciddi uğraşlarda bulunmuş belli başlı isimlerden bahsetmekle yetinmekteyiz, ancak bu mesele hakkındaki ihtilafların bittiği ve öne sürülen fikirlerin sonlandığı söylenemez. Vahyî bilginin akilla temellendirilmesi veya dinî meselelere aklî çözümler getirme uğraşları, İslâm âleminin her dönemde karşılaştığı siyasî, sosyal olaylarla birlikte yeniden gündeme gelmiştir. Çünkü bu

⁴⁹ Âl-i İmran 3/191.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Faşlı'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları (11. Baskı), İstanbul 2018, s. 74-75.

⁵¹ Mustafa Ertürk, “Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007), s. 64.

⁵² İbn Salah, “Fetâvâ İbnu's-Salâh fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs” *Mecmuatü Resâili'l-Müniriyye*, İdâretü't-Tibâati'l-Münîre, 1924, c. IV, s. 34-35.

⁵³ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Mâ'rifeti'n-Nefs*, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde (2. Baskı), Beyrut 1975, s. 55.

mesele teorik bir uğraştan ibaret değildir. İnsan, beşerî ve ilâhî olmak üzere iki boyutlu bir sistem içerisindedir. Aynı zamanda dinin de dünyevî bir yönü vardır. Dolayısıyla beşerî sistem içerisinde yaşanan hâdiselerde dinin rolü, mâhiyeti, durduğu yer gibi hususlar hep tartışma konusu olmuştur. Aslında esas problem, teorinin pratiği ne şekilde etkilediği veya ona nasıl uygulanacağı meselelerinde bir çıkış yolu bulmakta ittifak sağlanamamasıdır. Aksi takdirde dinî sahanın aklı dışarıda bırakan bir iman konusu olduğunu düşünmek doğru değildir. Bunun yanı sıra felsefe veya aklî bilgi de imanı dışarıda bırakmış değildir. Mühim olan, bu iki olgunun ne şekilde mezcedilip insanî problemlere nasıl çözüm sunacağını belirleyebilmektir.⁵⁴

İmanın aklî bilgiden yoksun olamayacağını belirten Fazlur Rahman'a göre, Kur'ân'da yer alan dindarlık görüşünün bir parçası olarak telakkî edilen serbest fikrî faaliyet, insan için bir zorunluluk arz etmektedir. Ancak söz konusu faaliyet başına buyruk sınırsız düşünce aktarımı olarak anlaşılmalıdır. Aksine bu serbestlik bütünüyle felsefî bir kapsam içerisinde kontrollü ve mantıksal usûle uygun aklî bir metot olarak öne çıkmaktadır. Antik Yunan felsefesinden İslâm felsefesine kadar din ile felsefe kavramları arasında kurulmaya çalışılan bağlantı Fazlur Rahman'da daha çok din yerine Kur'ân ve felsefe ilişkisi şeklinde ele alınmaktadır. Düşünürün fikirlerinden yola çıkarak onun bu meseleyi modern çağın gerekleriyle paralel olarak bugünün insanına daha spesifik ve somut bir İslâmî çözüm olarak sunduğu söylenebilir. O, meselenin önemini kendi benimsediği yöntemler çerçevesinde dinin, felsefenin ve bununla bağlantılı diğer kavramların Müslümanlar açısından ne anlam ifade ettiğini ortaya koyarak vurgulamak istemiştir. Bu doğrultuda İslâm tarihindeki hâdiselere ve gelişmelere sık sık atıfta bulunan Fazlur Rahman için din ve felsefe ilişkisinin mâhiyeti, Kur'ân'ın içtimaî-ahlâkî değerlerini fikrî ve sistematik bir düzlemde küllî olarak açığa çıkartma sûretiyle anlaşılacaktır.⁵⁵

⁵⁴ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956, s. 389.

⁵⁵ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 30-33.

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Din ve felsefe arasındaki ilişkiyi incelemek, onların ne şekilde ve ne ölçüde birbirine etki ettiğini belirlemek, günümüzde dahi süregelen tartışmalara ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Her disiplin veya olgunun ifade ediliş tarzı ya da anlaşılma şekli toplum, kültür, çağ gibi pek çok faktöre bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Bundan dolayı sözü edilen iki alan arasındaki ilişkiyi din ve felsefe kavramları ve bu kavramlarla ilintili diğer kavramların tanımlarını ortaya koyarak ifadelerin kimler tarafından nasıl anlaşıldığının tespitini yapmak ve Fazlur Rahman'ın bu başlıkları nasıl tasavvur ettiğini belirlemek yerinde olacaktır.

1.1. Din

Din, muhtevası geniş bir kavramdır. Özellikle farklı dillerde farklı kelimelerle ve anlamlarla ifade edilmesi bakımından da net olarak müşterek bir tanım ortaya koymak zordur. Kelime Pehlevîce'de, İbrânîce'de ve Arapça'da ortak olarak bulunmaktadır ve dolayısıyla onun hangi etimolojiden geldiği kesin bir biçimde belli değildir. Çünkü görünürdeki bir kelime hakikatte pek çok kelimeyi barındırabilir. Yani farklı kaynaklarda bağımsız şekillerde bulunan kelimelerin, tarihî süreç içerisinde tek bir kalıba girmesi mümkündür.⁵⁶

Dil âlimlerinin bir kısmı, İslâm literatüründeki “din” kelimesinin kökeninin Arapça'daki “borçlanma” anlamına gelen “deyn” köküne dayandığını belirtmektedir. Örneğin; İbn Manzûr (ö. 1311), deyn'in mastar, dinin isim olduğu yönündeki görüşü aktararak, dinin ceza ve mükâfat anlamını taşıdığını öne sürmüştür.⁵⁷ Sözlüklerde *dâne-yedîni-dînen* ve *diyâneten* şeklinde yer alan din kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'deki anlamları doğrultusunda açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak onun Kur'ân'da doksan iki yerde çeşitli türevlerle geçmesi, mutlak bir lafız-mana ilişkisi ortaya koymayı güçleştirmektedir.

Kur'ân'da din kelimesinin geçtiği sûrelerin nüzûl sıralarını dikkate alarak bu terimin semantik gelişmesine bakıldığında, ilgili âyetlerin yaklaşık yarısının Mekkî, yarısının ise Medenî olduğu görülmektedir. İlk zamanlarda inen âyetlerde din terimi insanın hesaba çekileceği âhiret gününü ifade etmektedir. Sonraki dönemlerde bu anlam yerini tevhid ve itaate bırakmıştır. Medine döneminde ise ümmet/millet ve dîni'l-hak gibi geniş kapsamlı anlamlar vurgulanmıştır. Kimi zamanlarda ise özel anlamıyla din kelimesi, Hz. Muhammed'in

⁵⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, s. 207.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, neşr. Edbi'l-Havze, İran 1405, c. XIII, s. 129.

getirdiği İslâm olarak ifade edilmiştir. Genel olarak İslâmî kaynaklardaki anlamlarını göz önünde bulundurarak din kelimesi şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Ceza, hüküm, hesap (Fatihâ 1/4; Nûr 24/25)
2. Hâkimiyet, zelil kılma, zorlama (Nahl 16/52)
3. İtaat, hizmet, ibadet (Bakara 2/132)
4. Âdet, yol, kanun, millet⁵⁸

Tüm bunlardan genel olarak şöyle bir anlam bütünlüğüne ulaşmak mümkündür: Din, bir yaratıcıya bağlanarak onun hâkimiyeti altında ve belli kanunlar doğrultusunda ona olan borçların eda edilip yükümlülüklerin yerine getirilmesidir.

İbranî, Pehlevî, Sanskritçe, Latince ve Çince gibi diğer dillerde din kavramının karşılığı olan kelimeler özellikle fonetik açıdan göstermektedir. Ancak din kelimesine dair anlamların genel itibarıyla “yol, inanç, kanun, nizam” çerçevesinde anlaşıldığı söylenebilir. Bunun yanı sıra ifadelerde kimi ortaklıklar bulunsa da, din kavramının farklı kültürlere göre değişebileceği ve her zihinde aynı çağrışımı yapmayacağı da muhakkaktır. Bir zihin, yetiştiği geleneğin ve kültürün birikimleriyle yoğrulurken öte yandan aynı kültür veya din içerisinde dahi kişilerin zihin yapısını değiştiren ve algısını belirleyen pek çok unsur bulunmaktadır. Özellikle ilkel kabile dinleri, millî dinler ve ilâhî dinler arasındaki anlayış farklılıkları daha belirgindir. İkel kabile dinlerinde din kurucusu, âhiret inancı, kutsal kitap gibi unsurlar yer almamaktadır ve dinler genellikle kutsal kavramının somut sembollerle ilişkisi bağlamında yaşanmaktadır.⁵⁹ İlahî dinler söz konusu olduğunda da inançla, ibadetle ve ahlâkla ilgili birtakım ortak hususlar söz konusudur. Dolayısıyla bu dinler açısından bir din tarifi yaparken, ortak noktaları göz önünde bulundurmak gerekir. Öyleyse “Din, ferdî ve içtimâî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur.” şeklindeki tanımın kapsamı bu anlayışla paralellik arz etmektedir.⁶⁰

İslâm âlimlerinin din tarifine yaklaşımına baktığımızda tanımlar Kur’ân-ı Kerîm ve İslâm inancı doğrultusunda yapılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok anlamı kapsayıp bir nizamı ifade eden *dînü’l-hak* tamlaması, din tanımında merkeze alınmış ve şu şekilde genel bir tarif ortaya konulmuştur: “Din ilâhî bir kanun olup akıl sahiplerini kendi irâdesiyle, peygamberler tarafından tebliğ edilen manzûmelere sevk eder.”⁶¹ Yani İslâm terminolojisinde *hak din*, Allah’ın peygamberlere gönderdiği vahiyler topluluğu olarak anlaşılmaktadır. Ancak

⁵⁸ Günay Tümer, “Din”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. IX, s. 314.

⁵⁹ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 55.

⁶⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (14. Baskı), İzmir 2018, s. 6.

⁶¹ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm’da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları (19. Baskı), İstanbul 2013, s. 17.

bu tabir, geniş anlamdaki din tarifıyla tam olarak uyuşmamaktadır. Nitekim din, Kur’ân’da yalnızca tek bir dini belirten özel anlamda değil, aynı zamanda tüm dinleri ifade eden bir cins isim olarak da kullanılmıştır.⁶² Örneğin, “De ki: Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.”⁶³, “Bütün (bâtıl) dinlere karşı üstün kılmak üzere Resûlü’nü hidayet ve hak din üzere gönderen O’dur.”⁶⁴ mealindeki âyetler dinin cins isim olarak kullanımını göstermektedir. Kur’ân’daki bu kapsamlı anlayışı göz önünde bulundurarak dini klasik tarifinin dışına taşıyan bazı âlimler de vardır. Örneğin Muhammed Abduh (ö. 1905) dini, “İnsanın kâinattaki varlıkları müşâhede ederek duyular üstü ilahî hakikatleri idrak etmesidir.”⁶⁵ olarak tanımlamaktadır.

Batı dünyasındaki din tarifleri ise çoğunlukla şahsî tecrübe ile zihnî, hissî ve içtimâî unsurlar etrafında şekillenmiştir. Rudolf Otto’nun (ö. 1937) “Din kutsalın tecrübesidir.” şeklindeki tarifi bunlara örnektir. Bunun yanında Max Müller’in (ö. 1900) “İnsanın sonsuz kavramasını sağlayan zihnî bir melekesi veya yeteneği” tarzındaki tanımlar da mânevîyat merkezli yaklaşımlardır. Batılı ilim adamlarından dini pratik yönüyle değerlendirenler de vardır: E. Durkheim (ö. 1917) “Din, bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan âyin ve inançlar sistemidir.”⁶⁶

Dinlerin hepsi, muhatabındaki insanları kendi doktrinleri çerçevesinde belli ilkelere, yüce olana veya kutsal sayılana inanmaya davet etmektedir. Sonuç olarak din denildiğinde bir iman mefhumu tezahür etmektedir. İman, Arapça’da “güvenmek” anlamına gelen “e-m-n” kökünden türemiş bir mastardır. Bu genelde gaybî olanı tasdik edip ona teslim olmak, gönülden bağlanmak gibi anlamları ihtiva etmektedir.⁶⁷ Yani iman, insanın bilgisi dışında kalan hususları kapsamaktadır. Bu da dinin merkezini ifade eden metafiziksel boyutuna işaret etmektedir. Çalışmamızın merkezinde yer alan Fazlur Rahman’ın (ö. 1988) din konusundaki yaklaşımı da bu minvalde iman ve İslâm çerçevesinde açıklanabilir. Çünkü onun ifadelerine göre İslâm yalnızca Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği din değil, Hz. Nuh’tan itibaren çeşitli peygamberleri ve toplulukları da kapsayan ve Allah’ın kanunlarına itaat etmeyi ifade eden geniş bir mefhumdur. Dolayısıyla yaratıcının kanunlarına inanıp onun emirlerine teslim olmak dinin temel niteliğidir.⁶⁸ Bu açıdan esasen tüm kâinat yaratıcının kanunları ve onun emirleri doğrultusunda devamlılığını sürdürmesi hasebiyle İslâmî bir hüviyet

⁶² İlhami Güler, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler”, *İslâmiyat* 1, 4 (1998), s. 55.

⁶³ Kâfirûn 109/6.

⁶⁴ Tevbe 9/33.

⁶⁵ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz’i ‘amme*, Matbaatü Mısır (3. Baskı), Mısır, ts., s. 161.

⁶⁶ Tümer, “Din”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. IX, s. 316.

⁶⁷ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2013, s. 17.

⁶⁸ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, Ankara Okulu Yayınları (5. Baskı), Ankara 2018, s. 24-25.

kazanmaktadır.⁶⁹ Ayrıca din veya İslâm tabiri fertlere sorumluluk yüklerken, onlara hürriyet de kazandıran bir kanun özelliğini taşımaktadır. Daha çok itaat, hâkimiyet, hizmet gibi anlamlarıyla belirginleştirilen din kavramına Fazlur Rahman ferde ve topluma özgürlük bilinci aşıl原因 çift yönlü bir sistem nazarıyla bakmaktadır. O, eserlerinde sık sık Kur'ân'ın fazîlet duygusuna yönelik tutumuna değinerek dinin ahlâk ve özgür irâde ile de bağlantısını kurmuş bulunmaktadır.⁷⁰

1.2. Felsefe

Felsefenin uğraş alanı ve kapsamının ne olduğunu tam olarak netleştirememekten ötürü ortaya çıkan sorunlar, felsefe ve onunla ilgili kavramların günümüzde dahi birçok zihinde soru işareti uyandırmasına sebep olmaktadır. Hatta felsefeye karşı ön yargılı ve daha da ilerisi dışlayıcı tutumlarla bile karşılaşmaktadır. Bundan dolayı felsefenin ne olduğunun belirlenmesi, spekülâtif fikirlere karşı bir farkındalık kazandırması açısından önemlidir.

Etimolojik açıdan felsefe kelimesinin kökeni Antik Yunan'a dayanmaktadır. “*Hikmet sevgisi*” anlamına gelen Grekçe “*philosophia*” bileşik sözcüğü, Arapça'ya “*felsefe*” olarak geçmiştir. Felsefe sözcüğünü bu şekilde ilk olarak Pythagoras tanımlamıştır. Filozof da “Hikmeti arayan kişi” anlamında anılmıştır. Pythagoras, gerçek bilgeliğin ancak Allah'a atfedilebileceği düşüncesinden yola çıkarak insanın ancak bilgeliğin peşinde koşabileceğini ileri sürmüştür.⁷¹

Varlık, bilgi ve değer alanıyla ilişkili problemleri rasyonel, eleştirel ve analitik yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli düşünsel bir faaliyet olarak öne çıkan felsefenin tanımı, her filozofun kendi dünya görüşüne ve algı perspektifine göre farklı şekillerde yapılmıştır. Sonuç olarak pek çok tarif ortaya çıkmıştır.⁷²

Sokrates'e (m.ö 470-399) göre felsefe, insanın kendini bilmesidir. Burada felsefenin genel olarak varlığa yönelik bilginin sorgulanmasından önce insanın kendi varlığının bilincinde olması ve öz farkındalık kazanmasına yönelik işlevine önem verilmiştir. Platon felsefeyi, “İnsanın gücü yettiği oranda yaratıcının fiillerine benzemesidir.” şeklinde tanımlayarak onun pratik işlevine vurgu yapmıştır. Yine o, “Felsefe ölümü arzulamak ve ölüm için yapılan hazırlıktır.” diyerek de insanın dünyevî isteklerinin felsefe ile törpülenmesine işaret ederek felsefeye ahlâkî bir vasıf da kazandırmış bulunmaktadır. Aristoteles felsefeye, “Sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.” demiş ve felsefeyi diğer ilimler arasında

⁶⁹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 46.

⁷⁰ Rahman, *İslam*, s. 91.

⁷¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 13. Felsefe ve filozof kavramlarının tanımları hususunda daha detaylı bilgi için bk. M. Selim Saruhan, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap, İstanbul 2017, s. 15-30.

⁷² Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 204.

ayrıcalıklı bir konumda tutmuştur.⁷³ Felsefeye tüm varlık alanlarını kuşatması sebebiyle diğer ilimlerden üstün, evrensel bir ilim değerini yükleyen Aristoteles, her ilmin kendi derecesine göre bir yönüyle felsefe olduğunu öne sürmektedir. Zira her ilim başka bir ilmi temel alarak kendini inşa eder. Temele doğru yaklaştıkça da onun felsefe olma vasfı güçlenir. Meselâ fizikin kurulması için matematiğin, matematik için de mantığın temel alınması gerekir. İlimler arasındaki hiyerarşi aynı zamanda felsefenin mertebesinin ortaya konmasıdır ki; böylece ilk felsefeye ulaşılır. Bu sıralamada en yüksek bilgi ilk felsefe olduğu gibi en aşağı bilgi de, teknik bilgidir. İlimleri derecelendirmede varlığa dair sahip oldukları bilgiler ve uğraş alanlarının kapsamı esas alınarak metafiziğin en üstte konumlandırılması, Aristoteles'ten sonra İbn Sînâ (ö. 1037) gibi bazı İslâm düşünürlerince de benimsenmiştir.⁷⁴

Kindî'ye göre felsefe, "İnsanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatini bilmesidir."⁷⁵ Fârâbî'ye göre, "Felsefenin mâhiyeti, varlığın bilgisidir."⁷⁶ İbn Sînâ'ya göre "İnsanın gücü nispetinde konuları tasavvur etmek, nazarî ve amelî hakikatleri tasdik etmek sûretiyle insan nefsinin yetkinleştirilmesidir."⁷⁷ İhvân-ı Safâ'ya göre; "Felsefenin başlangıcı ilimlerin sevgisidir; ortası, insanın ne kadar yetenekli olduğu gerçeğini bilmesidir; ve sonu bu bilgiye uygun konuşma ile eylemdir."⁷⁸ İbn Rüşd de felsefeyi "Felsefenin işlevi, varlıklar üzerinde inceleme yapmak ve onları Allah'ın varlığına işaret etmeleri bakımından değerlendirmektir." diye tanımlamıştır.⁷⁹ Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1240) ise felsefeyi "...Nesnelerin hakikatlerini oldukları gibi bilmek ve onların varoluşları ile hüviyetleri konusunda hüküm vermek sûretiyle, insan ruhunun olgunlaşmasıdır..." olarak tanımlar.⁸⁰ Bu tarifler genel olarak insanın kendini tanıması, Allah'a benzeme çabası ve varlıkların, nesnelerin hakikatine vâkıf olma gibi hususlara dayanmaktadır.

Modern felsefenin kurucularından Descartes (ö. 1650) felsefe sözüyle bilgeliğe (hikmete) dair bir araştırmanın anlatılmak istendiğini ve bilgeliğin de tüm eşyaların tam bilgisi olduğunu ifade ederek, felsefenin tüm ilimleri kuşatan bir alan olduğunu kabul etmiştir.⁸¹ Hobbes (ö. 1679)'un nazarında felsefe, etkileri ya da olguları nedenlerden çıkarıp bilmedir ve nedenleri de gözlenen etkilerden doğru sonuca ulaştırmaları yardımıyla

⁷³ Mahmut Kaya, "Felsefe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, s. 311.

⁷⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1953, s. 38.

⁷⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 37.

⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, Dâru'l-Meşriq, Beyrut 1968, s. 80.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ İlâhiyat I-II*, thk. G. Anavâti - Saïd Zayed, Kahire 1960, s. 5.

⁷⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, State University of New York Press, New York 2006, s. 36.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve'l-Şerîa mine'l-İttisâl*, thk. Muhammed Ammâra, Dâru'l-Maârif (3. Baskı), Kahire, ts., s. 22.

⁸⁰ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 20.

⁸¹ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayıncılık (5. Baskı), Ankara 2015, s. 6.

öğrenmedir.⁸² Bergson (ö. 1941) felsefeyi “Madde âlemini konu edinen ilimlerden ayrı sahası ve ayrı yöntemi olan bağımsız bir ilim” şeklinde tarif eder.⁸³ Nietzsche (ö. 1900)’ye göre felsefe, aklın sınırlarını kavramaktır. Albert Camus (ö. 1969) ise felsefeyi, hayatın anlamını bulmaya çalışmak olarak değerlendirmiştir.⁸⁴

Felsefeye dair tanımlarda tam bir görüş birliği bulunmasa da felsefenin soru dinamiklerine bağlı kalınarak temellendirilen bir yapısının bulunduğu hususunda genel olarak bir ortak fikir söz konusudur.⁸⁵ Felsefenin konusu “nihâî ve en yüksek şeyler”dir. Bunun içerisine tümel anlamda varlık, bir bütün olarak evrenin kendisi ya da insanın eylemleri, yaşamı gibi cüz’î sahayı dahi etkileyen şeylerin tümü dâhil edilmektedir. Varlığı bir yönüyle ya da belli bir konu açısından inceleyen bilimlerden farklı olarak felsefe, olması gerekene yöneldiği için konuların hüviyetine uygun özgün metotlara sahiptir. Felsefe metafiziksel boyutunun yanı sıra, bilgiyi, inançların oluşumunu, insanın dünya ile ilgili bilgisinin uyuşmasını ele alır. Sonuç itibarıyla felsefe insanın yaşamını, beşerî değerleri ve amaçları sorgulayıp, bu alandaki fikirlerin ve eylemlerin dayanak noktasını teşkil edecek genel ilkelerin bilgisini ortaya koymayı kendisine gaye edinir.⁸⁶

Fazlur Rahman da konuya benzer perspektifle yaklaşarak felsefenin düşünceye keskinlik kazandıran ve dünya görüşünü sistemleştiren bir disiplin gözüyle bakar.⁸⁷ Fazlur Rahman’a göre felsefe, insan hayatı için süreklilik arz eden fikrî bir ihtiyaçtır. Düşünürce göre felsefe insana evvela gerekli olan tahlilci ve tenkitçi bir ruh aşılır. Dolayısıyla yalnızca din ve dinî ilimler için değil, diğer bilimsel disiplinler için de yeni fikirler üretme noktasında felsefe mühim bir araçtır. Kendisini felsefeden mahrum eden bir toplum, fikrî anlamda bir intihara sürüklenir. Felsefe, fikirler üreten dinamik bir alandır. Bir fikrin üretilebilmesi için ise tenkitçi- tahlilci bir metodun faaliyet göstermesi ve düşüncenin hür olması gerekmektedir. Felsefenin esas görevi, duyuların tecrübesiyle estetik ve dinî tecrübeleri analiz etmektir.⁸⁸

Felsefenin sorularla ilgilenen bir alan olması, onun bir konu üzerinde genel geçer bir cevap ortaya koymaktan uzak olduğu anlamını taşımaktadır. Bu da onu, herkesçe onaylanan bilimsel bilgi olmaktan alıkoymuştur. Ayrıca felsefenin gelişim tarzı da bilimden farklıdır. Bilimsel bilgi, ortaya çıktığı tarihi noktadan itibaren hep ilerleme göstermiş ve yeni bilgiler eskileri bazen çürütürken bazen de ona ilâvede bulunarak devam etmiştir. Doğası itibarıyla

⁸² Emel Koç, “Felsefe Nedir?”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (2009), s. 223.

⁸³ Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, s. 19.

⁸⁴ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 6.

⁸⁵ Koç, “Felsefe Nedir?”, s. 223.

⁸⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 177.

⁸⁷ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yayınları (13. Baskı), Ankara 2018, s. 44.

⁸⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 157-158.

mekanik bir düzene sahip olmayan felsefî düşünce ise her zihnin anlayış yetisiyle paralel olarak tarihi süreç boyunca iniş ve çıkış içerisinde olmuştur. Yani erişilen kaynaklar ve gelişmiş materyaller itibarıyla bugün antik çağlardan ileri düzeyde olmamız, felsefî düşünme ve problem ortaya koyma kapasitesi olarak o dönemlerdeki filozoflardan önde olduğumuz anlamına gelmemektedir.⁸⁹ Felsefe, gelişimini tamamlayıp bir noktada durarak bitmeyen, sürekli kendini yenileyen ve gerçekleştiren dinamik bir disiplindir. Onun insan zihnini hakikatle, düşünceyi de varlıkla özdeş olduğunu savunan fikri, objektif hakikatin mâhiyetini anlamak için gösterilen her türlü aklî çabanın hakikatle uyum içerisinde yaşama gayesine hizmet ettiğini kabul ederek aklî faaliyetlere ruhanî bir hüviyet de atfetmektedir. Bu durum felsefenin insan varlığının zihinsel ve ruhsal gelişimlerine bir dayanak olduğunu göstermektedir ve böylece felsefe toplumların dönemsel ihtiyaçları neticesinde ortaya konan tüm fikrî akımlar içerisinde kendisine bir yer edinmektedir.⁹⁰

1.3. Hikmet

Felsefenin hikmet sevgisi anlamına gelmesi ve İslâm literatüründe özellikle Kur'ân'da hikmet sözcüğünün yer almasıyla bu kavramın ne ifade ettiğini ortaya koymak ve felsefe ile ilişkisini belirlemek gerekli görülmüştür. Hatta çoğu zaman bu sözcükler birbirinin yerine de kullanılmış ve İslâm düşüncesinde felsefe, hikmet olarak isimlendirilmiştir. İhvân-ı Safâ, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozofları, hikmeti felsefeye paralel şekilde tarif etmiştir.

İbn Manzur'un, *Lisânü'l-Arab* adlı sözlüğünde hikmet, "en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek" şeklinde tarif edilmektedir.⁹¹ Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 1413)'nin nezdinde hikmet, "İnsanın gücü ölçüsünde eşyaların mâhiyet ve hakikatinin bilgisine erişmesidir."⁹² Fârâbî, hikmeti "En üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek"⁹³ şeklinde tanımlamaktadır. İbn Sînâ, hikmeti "Beşerî gücün elverdiği ölçüde insanî nefsin kavramları tasavvur etmek, nazarî ve amelî doğruları tasdik etmek sûretiyle kemâle ermesidir."⁹⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Gazâlî hikmeti tasavvufî bir ıstılah içerisinde ele alır ve onu ledünnî ilim olarak izah eder.⁹⁵ Buna göre hikmet ehli, Allah'ı ve onun dinini bilen, nebîlerin varisi âlimler olarak öne çıkmaktadır. Tasavvuf felsefesinde kullanılan hikmet ise daha çok, eşyanın sırlarına erişmek, sebep-sonuç ilişkilerini kavramak, gereken şeyi gerekli şartlarıyla bilmek anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye (ö. 1240) göre hikmet, eşyanın hakikatlerini gerektiği şekliyle

⁸⁹ Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 44.

⁹⁰ Rahman, *İslam*, s. 205.

⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü's-sadr, Beyrut, c. XII, s. 140.

⁹² Seyyid Şerîf Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Menşâvî, Dârü'l-Fazilet, Kahire, ts., s. 81.

⁹³ Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk. Alber Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 47-48.

⁹⁴ İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Kalem (2. Baskı), Beyrut 1980, s. 16.

⁹⁵ Gazâlî, "Risâletü'l-ledünniyye", *Mecmûatü Resâil*, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ts., s. 250.

bilmek ve o bilgiye göre de amel etmektir.⁹⁶ Hikmet aynı zamanda herhangi bir hükmün esas gayesine de işaret etmektedir. Fazlur Rahman bu minvalde hikmeti hakikat olarak değerlendirir ve tutarlı bir hukuk metodolojisi oluşturmak için de hakikatin bilgisini temel unsur olarak görür.⁹⁷

Kur'ân'da hikmet kelimesini içeren yüz on beş âyet mevcuttur. Müfessirler Kur'ân'da yer alan hikmet terimini çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Bazıları hikmeti söz ve fiilde isabet, ilim ve amel uygunluğu, doğru bilgi ve faydalı iş gibi anlamlar yükleyerek ifade etmiştir.⁹⁸

Felsefe kavramının aksine hikmet kavramı İslâm düşüncesinde daha geniş kapsamlı anlamları ihtiva edecek şekilde çeşitli ifadelerle kullanılmıştır. Bunun, kavramın dinî terminolojiyle uyumlu olmasıyla ilgili olduğu düşünülebilir. Bahsedilen ifadelerden biri "hâlidî hikmet"tir. İbn Miskeveyh'in (ö. 1030), eserine isim olarak kullandığı bu kavram, eşyanın hakikatının bizim dışımızda sabit ya da ezeli olduğunu ifade etmektedir. Bu bilginin imkânı ise insan için belli akledilebilir ölçüler çerçevesinde mevcuttur. Hâlidî hikmet, hakikatin evrensel, aşkın ve nebevî boyutuna vurgu yapmaktadır. Hakikat, kültürel farklılıklarla çeşitli formlara ve lafızlara bürünse de, onun özü daima aynıdır ve aslolan öze inmeyi başarmaktır.⁹⁹ İbn Miskeveyh söz konusu eserinde hikmeti, insanın ulaşabileceği en değerli şey olarak belirtir ve hikmet bilgisine ulaşanların aydınlanıp kurtuluşa ereceğini ifade eder.¹⁰⁰

Meşrikî hikmet, İbn Sînâ'nın eserlerinde kullandıktan sonra gündeme gelen ve tamamen Doğu kaynaklı bir felsefe kurma ideolojisini ifade eden bir terimdir. İbn Sînâ bu bağlamda Aristoteles'in düşüncelerini sentetik biçimde yeniden yorumlayarak Doğu düşüncesini hareket noktası seçen bir felsefe projesini vurgular. Müslüman Horasan felsefî geleneğine atıfta bulunan Meşrikî hikmet kavramı, İslâm düşüncesinin tarihî birikimini ve geleceğini yansıtan bir isim olarak belirginleşmektedir.¹⁰¹

İbn Sînâ'nın tohumlarını serptiği bu düşünce Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 1191) kurduğu felsefî sistemi için bir ilham unsuru olmuştur. Sühreverdî, hakikat arayışında Meşşâî felsefe başta olmak üzere İslâm düşüncesini ve Doğu'nun kadîm medeniyetlerinin öğretilerini

⁹⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerh*, çev. Ahmed Avni Konuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, c. I, s. 101.

⁹⁷ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları (5. Baskı), Ankara 2018, s. 103.

⁹⁸ İlhan Kutluer, "Hikmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, s. 505.

⁹⁹ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık (4. Baskı), İstanbul 2017, s. 90-91.

¹⁰⁰ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlide: Câvidân-Hırad*, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1952, s. 285-286.

¹⁰¹ Dimitri Gutas, *Avicenna And The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill Publishers (2. Baskı), Leiden 2014, s. 139-140.

de mezcederek işrâk felsefesi adında eklektik ve özgün bir felsefe ortaya koymuştur. İşrâkî hikmet, Sühreverdî'nin içinde bulunduğu İran geleneğinin mistisizmi ile felsefe rasyonalizminin bir sentezidir. İşrâkî hikmet hakikatin elde edilmesinde aklın yanında sezgiye de büyük önem verir. Bu bağlamda Allah, varlık ve kozmos gibi metafiziksel düşünceler, nur ve zulmet anlayışı çerçevesinde ifade edilmiştir.¹⁰² Sühreverdî hikmet kavramını bir iç aydınlanmayla elde edilen, hakikat ve eşyanın mâhiyetini veren bilgi şeklinde yorumlar. Hikmete dair kesin bilgiye ancak araştırma sonucu edinilen bilgilerle birlikte ruhânî müşâhede yöntemi kullanılarak ulaşılabilir.¹⁰³

Hikmete dair İslâm düşüncesinde pek çok eser meydana getirilmiştir. Bunlardan biri de Molla Sadrâ'nın *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a* isimli eseridir. Molla Sadrâ (ö. 1640) İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı doğrultusunda irfânî bir hikmet anlayışı ortaya koymuştur. Ona göre hikmet, felsefeyle eşdeğerdir. Varlık hikmete dayanmaktadır ve varlığın bilgisine ulaşmak da hikmeti elde etmektir.¹⁰⁴ Molla Sadrâ, söz konusu eserinde hikmeti felsefî bir mâhiyet taşımakla birlikte riyâzet ve mücâhede yoluyla gerçekleşen entelektüel bir çaba olarak tahayyül etmektedir. Gerçeğin bilgisine ruhânî bir yolculuk sonucunda ulaşılacağını kabul eden Molla Sadrâ, bu doğrultuda aklî ve kalbî birlikteliğe büyük önem verir.¹⁰⁵

Hikmet aynı zamanda İslâm ahlâk felsefesinde işlenen konuların başında gelmektedir. Temel erdemler arasında yer alan hikmet, ahlâkın esaslarından biridir. İslâm filozofları bu esasları nefsin güçleri ile bağdaştırarak hikmet, şecaat, iffet ve adalet olarak sıralamıştır. İfrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortasını ifade eden erdem kavramı, nefsin kuvvelerinin akıl tarafından kontrol altına alınmasıyla ortaya çıkmaktadır. Hikmet de bu bağlamda düşünen nefsin dengeli hareket etmesinden meydana gelen bir erdemdir. Hikmet, akıl ve onun işlevleriyle alâkalı bir erdemdir. Düşünmenin mâhiyeti, zekâ becerileri gibi hususlar bu kapsamda değerlendirilir.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere İslâm düşüncesinde hikmet, felsefî olmasının yanı sıra hem mistik hem de ahlâkî tecrübeleri de içeren kapsamlı bir kavram olarak kabul edilmiştir. Bu doğrultuda İslâm ilim ve fikir mirasını yeniden keşfetme amacıyla yapılan çalışmalarda daha etkin sonuçlara ulaşmak için hikmet, ilim ve felsefe terimleri arasındaki irtibatın sağlıklı bir şekilde kurulması gerekmektedir.¹⁰⁷ Felsefe ile hikmeti eş anlamlı olarak kullanan Fazlur

¹⁰² Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ - Yunus Kaplan, Divan Kitap (2.Baskı), İstanbul 2015, s. 53.

¹⁰³ Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri", s. 84.

¹⁰⁴ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 265.

¹⁰⁵ Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l-Erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, s. 375.

¹⁰⁶ Murat Demirkol, "Erdem ve Erdemsizlik", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2018, s. 181-186.

¹⁰⁷ Kutluer, "Hikmet", s. 510.

Rahman da bireylerin daha iyi yetişip güçlü bir kişiliğe sahip olmaları ve başarıya ulaşmaları için hikmetin ve diğer aklı ilimlerin İslâm ülkelerinde verilen eğitim programlarında yer almasını savunmuştur.¹⁰⁸

1.4. Akıl

Arapça kökenli akıl kelimesi sözlükte; bağlamak, yasaklamak, engellemek gibi anlamlara gelmektedir. Âkil ise, nefesine hâkim olup onu heveslerine karşı kontrol edebilen, yaptığı işlerde dikkatli davranan kişidir. Dolayısıyla akla, yukarıdaki anlamlar atfedilmesi de, onun insanın fikirler ve bilgiler arasında bağlantı kurmasına ve tehlikelere karşı tedbirli hareket etmesine yarayan bir meleke olmasıyla alâkalıdır.¹⁰⁹ Hakkı ve bâtılı bilen, kendisiyle eşyanın hakikatlerinin anlaşıldığı şeye akıl denmiş ve onun nefsin bir parçası olduğu kabul edilmiştir.¹¹⁰

Kur’ân-ı Kerîm’e göre insanın varlığına değer katan, onun fiillerini anlamlı kılan ve insana sorumluluk yükleyen şey akıldır. Kur’ân’da akıl kelimesi kırk dokuz yerde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle aklın doğru düşünmeye yönelik işlevi üzerinde durulmaktadır.¹¹¹ Kur’ân terminolojisindeki akletmeye dair ifadelerden yola çıkılarak akıl, “İnsanı bilgi edinmeye hazırlayan ve onun, bilgilerden istifade etmesini sağlayan bir güçtür.”¹¹² şeklinde tarif edilmiştir.

Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliktir. Böylece bu özellik, insana hayvanlardaki içgüdülerden farklı olarak kendine özgü üstün bir melekeyle eylemde bulunma sorumluluğunu yüklemektedir. İnsan bu vazifeyi gerçekleştirirken, aklın en doğru ve etkili biçimde nasıl kullanılacağına ilişkin felsefi tartışmalar bulunmaktadır. Aklın doğası, varlığı, çeşitleri, faaliyetlerinin çerçevesi ve bağlantılı olduğu alanlarla ilgili farklı fikirler öne sürülmüş ve onun sistemli bir teorisi ortaya konmaya çalışılmıştır.¹¹³ Yunanca’da *nous*, Latince’de *ratio* ve *intellectus* kelimeleriyle karşılık bulan akıl, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini kavrayan, maddeye tesir eden ancak maddî olmayan basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir.¹¹⁴

Bu anlamıyla akıl yalnızca bir meleke değil, aynı zamanda akıl ilkelerinin tüm fonksiyonlarını belirleyen bir kavramdır. Akıl, bilginin fonksiyonu olması yanında hikmet ve

¹⁰⁸ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 150-151.

¹⁰⁹ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, Dâru’s-sadr, Beyrut, ts., c. XI, s. 458-459.

¹¹⁰ S. Şerif Cürcânî, *Tarîfât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 154.

¹¹¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. II, s. 238.

¹¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru’l-Mârifet, Beyrut, ts., s. 341-342.

¹¹³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 20.

¹¹⁴ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 28.

fazilet olarak pratiğe de aktarılmıştır. Bu doğrultuda aklın ahlâkî, siyasî, sosyal ve estetik alanlarının hepsini kapsayan ölçüde bir değer belirleme özelliği de bulunmaktadır.

İslâm düşüncesine bakıldığında Müslüman düşünürlerin birçoğunun akli, bir şekilde vahiyle veya görünenin ötesindeki hakikatlere erişmeyle bağdaştırması, ona Allah'tan sudûr eden kutsal bir mana atfetmesi, İslâm düşüncesinde akli salt bilgi teorisi olması bakımından izah etmenin dinî bağlamda oluşan problemleri yeterince çözemediğini göstermektedir. Nitekim Kur'ân ve Sünnet'in düşünmeye yönelik apaçık ihtarlarına rağmen İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren günümüze gelene dek hâlâ belli başlı konularda uzlaşmaya varılamaması, Müslümanlar arasında akıl ile vahyin birbirleriyle ilişkisinin nasıl ve ne denli olması gerektiği, aklın din karşısındaki işlevi gibi meselelerin tam anlamıyla açıklığa kavuşmadığının delilidir.

Felsefî düşünce biçimi bakımından akılcı ve mistik bir tavır, dinî-ahlâkî davranıştan daha fazla öne çıkmaktadır. Felsefe, insanın nihâî mutluluğa ulaşmasının yolu olarak, varlığa yönelik etkili bir tefekkür ve teemmülü işaret etmektedir. Geleneksel İslâmî anlayışa bağlı kimselere göre ise akıl ahlâka tâbi tutulmuştur. Bu tercih, hakikati emirlerle bağlantılı şekilde anlamaya ve varlığın kendisinden ziyade emirleri ve hükümleri ön plana çıkarmaya yol açmıştır. Dolayısıyla geleneksel tutum ile felsefî tutum bu noktada karşı karşıya gelmiş ve felsefenin tenkite tâbi tutulduğu konuların başında akli yüceltmesi öne çıkmıştır. Geleneksel bakış açısı eylemci bir özellik taşımaktadır. Bu özellik onun geçmişin verilerini uygulayarak hakikate ulaşma yönelimini açıklamaktadır. Fazlur Rahman'a göre bireysel düşüncenin ya da aklın kimi kesimlerce ön yargıyla karşılanması altında yatan sebeplerden biri budur.¹¹⁵ Söz konusu sebep-sonuç ilişkisini daha iyi anlamak için İslâm dünyasındaki fikrî dönüşümlerin arka planına anahatlarıyla değinmek yararlı olacaktır.

Müslümanlar, İslâm'ın ilk dönemlerinde Kur'ân'ı-Kerîm'in hitaplarını ve öğretilerini anlayıp uygulama konusunda herhangi bir sorun yaşadığında Hz. Muhammed'in açıklamalarıyla kolayca çözüme ulaşmaktaydı. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefâ-i Râşidîn döneminin başlangıcından itibaren siyasî karışıklıklar ortaya çıkmaya başlamıştır.¹¹⁶ Ortaya çıkan politik meseleler zamanla dinî bir çıkmaza dönüşmüş ve her grup kendi görüşlerinin dine uygun olduğunu iddia ederek birbirine düşmanlık besler hale gelmiştir.¹¹⁷ Nitekim bütün teolojik ve felsefî mevzuların arka planında siyasî ya da içtimâî olaylar göze çarpmaktadır. Neticede gerçekleşen birçok hâdise, dinî konularda geniş kapsamlı

¹¹⁵ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, Ankara Okulu Yayınları (3. Baskı), Ankara 2018, s. 146.

¹¹⁶ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi, İstanbul 2008, s. 4.

¹¹⁷ W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 19.

teorik sorgulamalar yaşanmasına sebep olmuştur. Bu teorik sorgulamalar da devamında birtakım kelâmî ekollerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Akıl konusu ilerleyen zamanlarda özellikle re'y kavramı ile İslâm düşüncesinde sistematik bir biçimde ele alınmıştır. Ebû Hanîfe'nin (ö. 767) önderliğinde gelişip yayılan belli başlı fikirler geniş kitlelerde tanınan ve etkileri yüzyıllarca devam eden Re'y ekolünü oluşturmuştur. Ebû Hanîfe ve taraftarları, itikadî ve fikhî konularda re'yin kullanımını ısrarla vurgulamıştır.¹¹⁸ Öte yandan süregelen tartışmalara akılcı İslâm düşünce ekolü olan Mu'tezile'nin de katılmasıyla düşünce hareketlilikleri yoğunluğunu artırmıştı. Mu'tezile, Allah'ın sıfatları, insanın irâde hürriyeti, gibi konularda aklî çıkarımlarda bulunmuş ve adeta vahyi akla uydurmaya çalışmıştır.¹¹⁹

İslâm dünyasında yaşanan siyasî ve sosyal çekişmeler sonucunda tezahür eden itikadî tartışmalar ve ortaya atılan farklı fikirlerin yanı sıra İslâm coğrafyasının fetihlerle birlikte genişlemesiyle dış kültürlerle temasa geçmesi de ahlâkî, dinî meselelere yönelik ortaya konan fikirleri çeşitlendirmiştir. Bu doğrultuda İslâm düşünce medeniyetinin oluşmasında en büyük etken Antik Yunan felsefesidir. Müslümanların Yunan felsefesi ile karşılaşmasından sonra aklî bilgi ile vahyî bilgi arasındaki tartışma da şekillenmeye başlamıştır. Bazı Mu'tezilî düşünürler, öne sürdükleri fikirlerde Yunan mantığından ve felsefesinden, özellikle Aristoteles'in görüşlerinden yararlanmışlardır.¹²⁰

Büyük orandaki etkisini kabul etmenin yanında İslâm âlemindeki tüm felsefi/aklî cereyanların tek sebebini Yunanca'dan yapılan tercümelere bağlamak bütüncül ve tutarlı bir bakış açısından uzaktır. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi Hz. Muhammed'in vefatının akabinde seyreden karışıklıklar sonucu ortaya çıkan ihtilafî düşünceler ve problemler karşısında bir çözüm bulma arayışının olması, Müslümanları re'y ve içtihat metoduyla başlayan bir aklî dinamikler sürecinin içerisine daha o zamanlar sürüklemiştir. Öncelikle Müslümanları naklî hükümlerle ilgili çıkmazlar konusunda veya herhangi bir sosyolojik-siyasî sorun karşısında öğrenmeye, araştırmaya, ilme teşvik eden bir düstur mevcuttu. Bizzat Kur'ân vahyi ve Peygamberin sünneti, Müslümanı buna teşvik etmekteydi. Zira Kur'ân'daki birçok âyette düşünmeye ve ilme vurgu vardır: “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olsun. Gerçek şu ki, yalnız gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerdeki kalpler körleşir.”¹²¹, “Allah size işte böylece âyetlerini açıklar

¹¹⁸ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yayınları (4. Baskı), Ankara 2017, s. 43.

¹¹⁹ İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s. 153-157.

¹²⁰ De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 84.

¹²¹ Hac 22/46.

ki düşünüp hakikati anlayasınız.”¹²² Hz. Muhammed’den rivayet edilen şu hadis de aynı doğrultudadır: “Bilgi, hikmet müminin yitik malıdır. Onu nerede bulursa alır. Bilgiye en layık olan kimse de mümindir.”¹²³

Tarihî sürece baktığımızda, İslâm düşüncesinde akla dair bilişsel mülâhazaların geniş bir felsefî birikimden beslendiği anlaşılmaktadır. İlkçağ’dan itibaren filozofların aklın fonksiyonları üzerinde geliştirdiği fikirler, ontoloji ve epistemolojide farklı ekollerin ve anlayışların teşekkül etmesine sebep olmuştur. Düşünürlerin akıl olgusuna yaklaşım biçimleri bu noktada önem arz etmektedir. Platon’a göre akıllı olmak, nefsânî arzulara insanın kendisini dizginlemesini bilmesidir.¹²⁴ O, bu şekilde ahlâka vurgu yapmış olmaktadır. Aristoteles de aklın hem teorik hem de pratik işlevine değinerek fikir beyan etmektedir. Aristoteles akıllı ruhun bir bölümü olarak ele alır. Aklın olmadığı kısımlar bitki ve hayvanlardaki beslenme, büyüme gibi biyolojik faaliyetlerin gerçekleşmesiyle ilgilidir. Akıl ise erdemle bağlantılıdır. Akıl, burada yol gösterici bir âlet konumundadır. Ruhun bir kısmını temsil eden akıl, insanın kendine hâkim olmasını ve iyi işlerde bulunmasını önermektedir. Ruhta akla aykırı hareket eden kuvveler de bulunmaktadır ve bunlara karşı insan ancak aklının sözünü dinleyerek galip gelebilir. Aklın bu pratik fonksiyonu, erdemleri meydana getirir. Aklın sonucu olarak, bilgece düşünceler ve davranışlar sergilemek beklenir. Örneğin, doğru kararlar alma, ölçülü davranma ve cömertlik gibi fazîletler pratik aklın birer ürünüdür.¹²⁵

Plotinos’un öncülüğünü ettiği Yeni Platoncu felsefenin merkezinde de akıl yer almaktadır. Bu kozmolojik sistemde, *Bir*’den sudûr yoluyla ilk çıkan ve varlık sahnesinde ilk beliren şey akıl (nous) olarak telakkî edilmiştir. Allah’tan meydana gelen bu akıl, gerçek varlık, kutsal zekâ, ilk varlık, düşünen ve düşünülen kâinat gibi anlamlarla da ifade edilmektedir. Nous, sahip olduğu düşünme fonksiyonu ile evrende çokluğun oluşmasına sebep olmuştur. O, yetkinlikte *Bir*’e en yakın olan varlıktır. *Bir*’den taşan ilk akıl ve sonraki tüm varlıklar, kendilerine varlık veren *Bir*’i temâşâ ederek çoğalır. Burada temâşâ veya düşünme eylemi, varlığın temelini ifade etmektedir. Akıl ile varlık özdeş kabul edilir. Meydana getirilen bütün varlıkların özü zihinsel bir süreçle iç içedir. Dolayısıyla düşünmek evrenin aslî ilkesidir.¹²⁶

Aklın mâhiyet ve fonksiyonlarını müstakîl bir risâlede ele alarak yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî’dir. Kindî, akı; “varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher” olarak

¹²² Bakara 2/242.

¹²³ Tirmizî, İlim 19; İbn Mâce, Zühd 17.

¹²⁴ Platon, *Devlet*, s. 79.

¹²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 39-40.

¹²⁶ Durak, *Plotinus’ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, s. 60-63.

tanımlar.¹²⁷ İnsan nefsinin en temel fonksiyonu olan akılla, tür ve türün üstündeki varlıklara ait bilgileri, yani duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini elde ederiz. Başka bir ifadeyle, duyu organları maddî sûretleri ya da tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır. Kindî söz konusu risâlesinde Aristoteles'e dayanarak dört çeşit akıldan bahseder: a. Nefiste güç halinde bulunan (bi'l-kuvve) akıl, b. Sürekli fiil halinde (bi'l-fiil) olan akıl, c. Nefiste güç halinden fiil haline çıkmış olan (müstefâd; kazanılmış) akıl, d. Zâhir akıl.¹²⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofları Yeni Platonculuk'un sudûr teorisinden etkilenmiş ve onlar Müslüman kelimcilerin savunduğu yoktan yaratma anlayışının yanında söz konusu teoriyle Allah-âlem ilişkisini mantıkî bir çerçevede izah etmeye çalışmıştır. Nefsin pasif bir fonksiyonu olarak nitelenen insan aklının kendiliğinden bilgi üretmede yeterli olmadığı kanısına varılarak insan aklının üstünde bir de aktif akıl olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Filozoflar, böylelikle varlık hiyerarşisinde Allah ile madde arasına orta dereceler koyarak bunları akıl olarak adlandırmışlardır.¹²⁹

Fârâbî akıllı, insanın bir objeyi zihniyle kavramasına vasıta olan şeyi ifade ettiği gibi, aynı zamanda insanın idrak etmesinde de vasıta olan bir isim olarak tanımlamaktadır.¹³⁰ Bunu da sudûr teorisıyla temellendirmektedir. Buna göre Allah'tan sudûr yoluyla meydana gelen ilk akıl, kendisini ve ilk sebep olan Allah'ı aklederek kendisini ve kendisinden sonraki çokluğu meydana getirmiştir. İlk aklın Allah'ı düşünmesi sonucunda ondan ikinci akıl, birinci gök ve bu feleğin nefsi meydana gelir. Meydana gelen varlıkların da İlk'i akletmesi neticesinde sırayla diğer varlıklar da ortaya çıkar. İlk aklın hem kendini hem de Allah'ı akletmesini içeren bu iki yönlü fonksiyonu, âlemdeki çokluğun sebebini teşkil eder. Bu sistemle her akıldan bir başka akıl, bir felek ve onun nefsi çıkarak bu mutavassıtlar onuncu akılda son bulur.¹³¹ Onuncu akla ise "faal akıl" adı verilir. Faal akıl, düşünen canlıyı yani insanı görüp gözetir ve onu en yüce olgunluk mertebesine ulaştırmaya çalışır.¹³²

İbn Sînâ akıllı nefsin mertebeleriyle ilişkili olarak izah eder. Ona göre nefs'i-nâtıka insanı diğer canlılardan farklı kılan bir güçtür ve onun akletme gücü de farklı akıl türlerine göre ayrılır. Bi'l-kuvve akıl olarak adlandırılan ilk güç, maddelerinden soyutlanmış tümellere sûret olmaya yatkındır. Yani ondaki akletme potansiyel olarak mevcuttur. İkinci güç olan bi'l-

¹²⁷ Kindî, "fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1950, s. 165.

¹²⁸ Kindî, "Risâle fi'l-Akl", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1950, s. 303-304.

¹²⁹ Bolay, "Akıl", c. II, s. 239.

¹³⁰ Fârâbî, *Risâletü't-Tenbih alâ Sebîli's-Saâde*, thk. Sahban Halifât, Umman 1987, s. 65.

¹³¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 80-82.

¹³² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi M. Neccar, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1964, s. 32.

fiil akıl ise tümel sûretleri tasavvur edebilecek yetkinliğe sahiptir ve bilgilerin zihinde tam olarak belirmesini ifade eder. Müstefad akıl potansiyel gücün fiil haline dönüşerek tam bir şekilde teşekkül etmesine sebep olur. Ancak o bilgileri faal aklın yardımıyla üretebilir. İbn Sînâ faal akıldan gelen feyzleri alma noktasında da nebevî bir akılı aracı kılarak bilgi elde etmeyi bütüncül bir şekilde açıklar.¹³³

İbn Rüşd'e gelince o da dört ayrı aklın varlığından bahseder ancak onları nefsin farklı görünüşleri olarak niteler. Faal akıl da ona göre ayrı bir varlık değil, insan nefsinin kemâle erip soyut bir varlık kazanmış halidir. İbn Rüşd'e göre idrak safhasındaki heyulânî akıl, bir nesnenin zihindeki sûreti değil, ayrı bir mânevî cevherdir. Nefsin bilgileri kabul etme işlevine heyulânî akıl, nefsin soyutlama işlevine de faal akıl denmektedir. Yani tüm bu akıllar nefsin farklı fonksiyonlarından ibarettir.¹³⁴

Görüldüğü üzere İslâm Meşşâî filozofları aklın bilişsel mâhiyetini ortaya koyarken felsefî geleneğin verilerini İslâm düşüncesindeki nübüvvet teorisiyle bağdaştırarak ifade etmeye çalışmıştır. Buna göre akıl genel olarak bilgi elde etmeye yarayan bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu güç birtakım mertebelerden müteşekkildir. İslâm düşüncesinde Cebrâil olarak karşılık bulan faal akıl ifadesi de bilgi edinmede bir zorunluluk olarak görülmüştür. Bu durum, İslâm felsefesinin Antik Yunan felsefesinin salt aktarımı şeklinde anlaşılmasının önüne geçen hususlardan biridir. İslâm dininin öğretileri her zaman filozofların dayanak noktası olmuştur.

İslâm dünyasında ortaya çıkan entelektüel ve bilimsel gelişmeleri anlamak için öncelikle İslâm dininin yapısını anlamak gerekmektedir. Sahabe nazarında Kur'ân yalnızca bir nasihat ve kıssa kitabı değildi. O, fizikî, metafizik, ahlâkî, pratik olarak pek çok alanı bünyesinde barındıran ve tüm varlıklar için gerekli ilkeleri ortaya koyan bütüncül bir kitaptı. Öyleyse bu kitaba inanan kişilerin, inançlarıyla ilgili düşünceleri temellendirmek için araştırıp çıkarımlarda bulunması yadsınamaz bir mecburiyettir.¹³⁵ İman bu bağlamda aklî bilgiyi zarurî kılmaktadır.¹³⁶ Öte yandan insan Allah'ın halifesi olması yönüyle yeryüzünde ahlâka dayalı bir sosyal düzen kurma sorumluluğuna sahiptir ve bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi için de akılı kullanmayı gerektiren bir hür irâde gereklidir. Fazlur Rahman bu konuda Allah'ın insanı diğer varlıklardan üstün kılan ve daha en başta Hz. Âdem'i meleklerden ayıran bir bilgi

¹³³ İbn Sînâ, "er-Risale fi İsbâti'n-Nübüvvet ve Te'vîl'i Rumûzihim ve Emsâlihîm (Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vî'li Üzerine)", çev. Hüseyin Aydın - Enver Uysal - Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1998), c. VII, s. 566-567.

¹³⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1950, s. 120-124.

¹³⁵ Ali Sami Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2016, c. I, s. 27.

¹³⁶ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 23.

edinme yeteneği ile donattığını ifade etmektedir.¹³⁷

Akıl ile vahiy veya iman ile bilgiyi ayrı kategorilerde değerlendirmek, din sahasının akli olmaktan uzak sırf inançlar bütünü olduğu anlamına gelmemektedir.¹³⁸ Burada vahiyle gelen hakikatlere burhânî istidlallerle erişilip erişilemeyeceği meselesinin tespiti önem arz etmektedir.

1.5. Vahiy

Felsefenin metafizik sahası içerisinde yer alan vahiy kelimesinin terim anlamı; tek Tanrılı dinlerde Tanrı'nın kendisini birtakım olay ve oluşumlar aracılığıyla bildirmesi ve dini hakikatleri de peygamberler vasıtasıyla insanlara iletmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁹ Bu anlamıyla vahiy, genel olarak kutsal kitaplardaki, özel olarak da Kur'ân'daki hükümler bütünüdürün kaynağını teşkil etmektedir. Vahyin muhatabı olan insanın onu anlama biçimi ise bağlı olunan dinin Allah, iman, muâmelat gibi konularını şekillendirmesi yönüyle teolojik, bilimsel veya sosyal her türlü faaliyeti etkilemektedir. Bu da inançların veya dinlerin birbirlerinden farklılaşmasını sağlayan bir durumdur.¹⁴⁰ Nitekim İslâm düşünce tarihinde dahi vahyin gerekliliği, niteliği, mâhiyeti gibi hususlar âlimler arasında birçok farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu farklılıklar vahyin akılla olan ilişkisi, aklın vahiy ne derece kavradığı, insan sorumluluğunun bu anlamda neleri kapsadığı gibi problemleri beraberinde getirmiştir. İslâm filozofları vahiy teorisine genel itibarıyla, faal akılla nübüvvet ilişkisini açıklayarak yaklaşmışlardır.¹⁴¹

Bu sûretle insan aklının gelişim evreleri ve dinî öğretileri edinme şekli arasındaki bağlantı vurgulanmıştır. Vahiy, yaratıcı ile kul arasındaki bağlantısı sebebiyle hem Allah'ın varlığını hem de vahiy anlayıp uygulama yetisine sahip olması gereken akıllı varlıkların mevcudiyetini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla vahyin anlaşılması, bilinen ile bilen arasında bilginin oluşması için aklın aracılığı gereklidir. Vahiyle aktarılan ifadelerin doğruluğu dinî manada bir iman konusu değil, direkt olarak aklın tasdikine tâbidir ve bu ifadelerin kabul edilebilmesi için onun en umumî akıl prensipleri ve kaideleriyle tecrübe verilerine uyması kâfidir.¹⁴² Akla dayanan ve tenkitçi yöntemi esas alan bir düşünce şeklini ifade eden felsefenin rolü ise bu aşamada devreye girmektedir. Çünkü felsefe sistemli ve derin bir

¹³⁷ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 53.

¹³⁸ Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 3.

¹³⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 439.

¹⁴⁰ Eyüp Aktürk, "Akıl - Vahiy - Bilgi İlişkisi: Maturidî Üzerine Bir İnceleme", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Derneği*, 20 (2011), s. 207.

¹⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLII, s. 441.

¹⁴² Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 3.

şekilde düşünmeyi, sorgulamayı, yorumlamayı, faaliyetlerimizi temellendirmeyi, kapsamlı ve bütüncül bir bakış açısıyla görebilmeyi öğretir.¹⁴³

Vahiy yalnızca kavramsal bir ifadelendirme olarak değil, uygulama şekli açısından da farklı şekillerde anlaşılmıştır. Fazlur Rahman bu hususta modernist ile gelenekçi Müslümanlar arasındaki yaklaşım farklılığına değinmektedir. Ona göre akli önceleyen bir modernistin vahiyden ya da Kur'ân'dan beklediği şey, bugün için kendisine hitap edip etmediği ya da bir çözüm sunup sunmadığıdır. Doktrinlere bağlı bir gelenekçi ise vahye Kur'ân'ın ebediliği mantalitesiyle bakmaktadır. Bu doğrultuda Kur'ân'ın ebediliğini muhafaza edecek şey, vahyin indiği dönemdeki tatbikleri günümüze aynen aktarmaktır. Görüldüğü üzere felsefi ve geleneksel perspektifler arasında anlam ve yaşam biçimi farklılığına yol açan husus, vahyi algılama şekliyle belirginleşmektedir.¹⁴⁴ İslâm filozoflarının vahye dair görüşlerini genel olarak aktardığımızda, Fazlur Rahman'ın yukarıdaki tespitinin durduğu yer daha iyi anlaşılacaktır. Filozoflar, diğer konularda olduğu gibi vahyi de felsefi bir ideolojiyle ele alıp insan aklını çıkış noktası olarak kabul etme düsturunu sürdürmüşlerdir.

Nübüvvet ve onunla ilişkili olarak vahiy teorilerini bilişsel açıdan detaylıca işleyen İslâm filozoflarının başında Fârâbî ve İbn Sînâ gelmektedir.¹⁴⁵ Fârâbî'ye göre sıradan insan zihni belli gelişim evrelerinden geçerek faal akılla, düşünen nefis (nefs-i nâtıka) yoluyla iletişim kurmaya elverişli hale gelir ve mutluluğa ulaşır.¹⁴⁶ O, faal akılla bağlantı kurmayı önce münfa'il (edilgen) akli, daha sonra da müstefâd (kazanılmış) akli elde etmesiyle başarır.¹⁴⁷ Faal akılla temas kurma mertebesi ise artık başka araçların yerinin olmadığı yüksekliktedir ve bu mertebede kişi (nebî) vahiy almaya hak kazanır. Böylece vahye muhatap olan kişi, insanlık mertebelerinin en üstünde yer almış olur. Bir ulusu yönetmek için de böyle bir ilk başkana ihtiyaç vardır. Eğer bir topluluk böyle bir yönetici tarafından idare edilirse o topluluk erdemlilik vasfını elde eder.¹⁴⁸ Fârâbî, vahyi akıl ve politikayla ilişkilendirerek, dinin dünyevî meselelerle/sosyallikle olan doğal bağlantısını ortaya koymayı gerçekleştirmiş bulunmaktadır. İbn Sînâ da Fârâbî gibi vahyi hem dinin hem de felsefenin ortak konusu olarak değerlendirir ve konuya yaklaşımını akıllar teorisi üzerinden gerçekleştirir. Ancak Fârâbî'de nebînin, vahye ulaşması için sıradan bir zihnin aklî aşamalarını geçip yükselmesi düşüncesi mevcutken, İbn Sînâ'ya göre vahiy, aklî bir gelişime gerek duymadan doğrudan

¹⁴³ Süleyman Hayri Bolay, "Din ve Felsefe", ed. Bayram Ali Çetinkaya, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak 2014, s. 10.

¹⁴⁴ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 108.

¹⁴⁵ Hatice K. Arpağuş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*, Çamlıca Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2010, s. 154.

¹⁴⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 35-36.

¹⁴⁷ Fârâbî'nin akıllar teorisiyle ilgili görüşlerinin detayları için bk. Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, ed. M. Bouyges, Beyrut 1938.

¹⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 79-80.

meydana gelen bir hâdisedir. Çünkü nebevî akıl zaten saf halde faal akılla iletişime geçebilecek bir aklı potansiyele doğal olarak sahiptir.¹⁴⁹ Peygamber, yaratıcıdan faal akıl aracılığıyla aldığı vahyi uygun bir anlatım tarzında insanlara anlatır. Bu anlatım tarzı ise, peygamberin üstün mütehayyile yetisi sayesinde duyulur dünyanın düzelmesini siyasetle, düşünülür dünyanın düzelmesini ilimle gerçekleştirmeyi amaçlar.¹⁵⁰

İbn Sînâ'nın vahiyle ilgili yaklaşımından etkilendiği ifadelerinden anlaşılan Fazlur Rahman vahyi, ruh ile bağlantılı olarak açıklar. Ona göre ruh, Peygamber'in kalbinde meydana gelen ve ihtiyaç duyulduğunda vahye dönüşen bir kuvve, duyu veya araçtır. Kur'ân'ın bazı âyetlerinde vahyin ruhla ilişkili şekilde tasvir edildiği göze çarpmaktadır. Emir kelimesi de ruh ile bağlantılı olarak zikredilen kavramlardandır. Emir ise Kur'ân'da Levh-i Mahfûz olarak bahsedilen şey olmalıdır. Emrin bu şekilde kullanılmasının sebebinin özü itibarıyla insanlara vahiy aracılığıyla iletilen şeylerle bir sorumluluk yüklemek olduğu söylenebilir. Ayrıca vahyin insana sorumluluk yüklemek kadar, insanın karşılaştığı sorunlara çözüm üretmek ve onu sıkıntılardan kurtarmak gibi bir özelliği de vardır.¹⁵¹ Vahyin Kur'ân'da "beyyine" yani kesinlik belirten bir "açık delil" anlamında zikredilmesi de âyetlere olan iman ilimsiz mümkün olamayacağını göstermektedir.¹⁵² Zira zihinle algılanamayan şeylerin kabullenilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla burada Fazlur Rahman'ın rasyonalist bir tavır takındığı anlaşılmaktadır. O, vahyin duygusal, estetik gibi özelliklerinin yanında kognitif bir yönünün olduğunu söyleyerek meseleyi daha çok bu bağlamda ele alır. Düşünürün vahiyle ilgili görüşleri ikinci bölümde daha detaylı ele alınacağı için burada onun mezkûr kavrama yüklediği anlamı vermekle yetindik.

1.6. Te'vîl

Herhangi bir ifadenin, söz öbeğinin ya da metnin anlamını açıklamak demek olan te'vîl, bir lafza görünen anlamının ötesinde, öyle olabileceği düşünülen başka bir anlam yüklemektedir. Te'vîl genellikle dinî alanlarda ve kutsal metinleri anlamada kullanılan bir yöntemdir. Batı düşüncesinde ise karşılığı *hermeneutik* kelimesiyle yer edinir.

Özellikle Orta Çağ'da kutsal metinlere birden fazla anlam yükleme düşüncesinin yaygınlaşmasıyla te'vîl başlığı altında lafzî, mecazî, moral ve bâtinî anlamlar olmak üzere dört çeşit kategori oluşmuştur.¹⁵³ Daha önce de bahsettiğimiz üzere Philon gibi ilâhiyatçıların dinî öğretileri entelektüel açıdan yorumlayarak şöhret bulması, te'vîlin tarihî süreçte ne kadar

¹⁴⁹ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, London 1958, s. 31-32.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, "er-Risale fi İsbâti'n-Nübüvvet ve Te'vîl'i Rumûzihim ve Emsâlihîm (Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vî'li Üzerine, s. 567-568.

¹⁵¹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 159-160.

¹⁵² Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 163.

¹⁵³ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 651.

etkili olabildiğinin ve birçok tartışmaya kapı araladığının bir örneğidir. Diğer dinlerde olduğu gibi bu husus İslâm dini ve düşüncesi açısından da çeşitli görüşler meydana çıkmasına sebep olmuştur. Te'vîl kelimesi ilk olarak İslâm'ın erken devirlerinde Kur'ân metninin yorumlanması konusunda ortaya çıkmıştır. Önceleri tefsir adı altında kullanılan kelime daha sonra te'vîlin tefsirden daha çeşitli anlamlara sahip olabileceği ve tefsiri yalnızca nassların sebeplerini ve hakikatini tam olarak bilen kişilerin yani sahabenin yapabileceği yönündeki görüşlerle ikisi arasında bir ayrım yapılmıştır. Maturîdî'nin bir Kur'ân tefsiri olan eserine *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adını vermesi bunun en bariz örneğidir.¹⁵⁴

Esasen İslâm düşüncesindeki akıl-vahiy meselesine ilişkin tartışmaların ardında yatan en önemli sebeplerden biri te'vîl faaliyetidir. Nitekim ilk bakıldığında akla aykırı gibi görünen ya da başka bir nassla çatıştığı zannedilen bir âyetle ilgili uyuşmazlıklar aklen giderilmek istenmiştir.¹⁵⁵ Fazlur Rahman te'vîli, vahyi yeniden anlama süreciyle ilişkilendirir. Vahiy mirası, tek başına inanç ile bir değer ortaya koyamaz. Onun dinamikleri akıl ve inanç birlikteliğiyle gerçekleştirilen yeniden anlama faaliyetiyle mümkün olabilir.¹⁵⁶ Çıkış noktası itibarıyla tefsirin bir konusu olan te'vîl böylece felsefenin de uğraş alanı içerisine dâhil olmuştur. İslâm filozoflarından bu konuda özgün fikirler ortaya koyan ve eserlerini bu yönde inşa eden filozoflar vardır. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserini kaleme alırken kimi âyetler ve hadislerin zâhir anlamlarından yola çıkarak ilâhî nurların sırlarının te'vîl edilmesini amaçladığını belirterek bâtinî yorumlar ortaya koymuştur.¹⁵⁷ Gazâlî'ye göre fizikî âlemdeki her şey, metafizik âlemdeki bir varlığın sembolüdür. Metafizik âlemle ilgili bilgilere erişebilmek ve yaratıcıya daha yakın olabilmek için ise Kur'ân'daki sembolik veya mecazî lafızların yorumlanması gereklidir.¹⁵⁸ Ancak Gazâlî, te'vîl yöntemini metinler üzerinde uygularken fazlasıyla sübjektif fikirler öne sürmekten çekinmemiştir. Dolayısıyla bu gibi tahminî sonuçların akıl ve vahiy konusunu birlikte ele alırken herkes için ne derece objektif ve kapsamlı bir tatmin sağlayacağı net değildir. Gazâlî nezdinde daha çok sembolik ifadelerle özdeşleşen te'vîl, din-felsefe münasebeti üzerinde ciddi şekilde duran İbn Rüşd'e göre daha çok felsefenin aklî savunumu üzerinden işlenmiştir. İbn Rüşd'e göre te'vîl, bir sözü hakikî manasından mecazî manaya taşımaktır. Burhanla elde edilen bir bilgiyle şeriatın görünüşteki anlamı çelişirse, görünen anlam üzerinde te'vîle gidilir. Zira aklın verilerine aykırı bir dinden

¹⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLI, s. 27.

¹⁵⁵ Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vîl Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 9.

¹⁵⁶ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, s. 87.

¹⁵⁷ Gazâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-envâr*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2018, s. 11.

¹⁵⁸ Gazâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-envâr*, s. 17.

söz edilemez.¹⁵⁹

Klasik İslâm filozoflarının te'vîl hususundaki bakış açıları genel itibarıyla metinlerin mantikî istidlaller çerçevesinde felsefî bir gaye ile yorumlanması etrafında oluşmuştur. Çağdaş döneme gelindiğinde ise bu bakış açısı yerini çoğunlukla daha pratik ve işlevsel bir gayeye devretmiştir. İnsanlığın medeniyet, teknoloji konusunda gösterdiği gelişmeler, çeşitli sorunları da beraberinde getirmiştir. İslâm'ın erken dönemlerinde ortaya çıkan problemlere nasslarda çözüm bulmak daha kolayken daha önce karşılaşılmayan bir sorunla yüzleşildiğinde durumlar değişmiştir. İnsanlık medeniyet ve teknoloji noktasında gelişme gösterirken zaman içerisinde İslâm coğrafyasında ilmî yönden gerileme yaşanması, Müslüman düşünürlerin dinî metinleri akılcı tarzda yorumlayıp çağın sorularına cevap vermesi konusunda te'vîli mutlak bir ihtiyaç olarak görmelerine sebep olmuştur. Bunun çağdaş dönemdeki en belirgin örneği ise akılcı ve yenilikçi bir düşünür olan Fazlur Rahman'dır.

Fazlur Rahman'a göre dinî geleneğin yeni nesillerin sorunlarına cevap verebilmesi ve onların gelişmelerine yardımcı olması için geleneğin bu nesillerce yeniden hayata kazandırılması gerekmektedir. Bunun nasıl gerçekleştirileceği sorusu ise, Fazlur Rahman'ı İslâm'ın temel kaynaklarını yeniden yorumlamaya ve bunun için gerekli olan metodolojiyi kurma çabalarına yöneltmiştir.¹⁶⁰

1.7. Tecdit

Sözlükte “yenilemek” anlamına gelen tecdit, İslâm düşüncesi içerisinde ortaya çıkmıştır ve dinî konularla gündelik hayat arasındaki ilişkinin zayıfladığı düşüncesinden hareketle din ile yaşam arasında yeniden bağlantı kurmayı ve ilişkiyi canlandırmayı hedefleyen bir kelime olarak kullanılmaktadır.¹⁶¹ Özellikle çağdaş dönemde dinî yapının tümünü kapsayacak şekilde kullanılışı, tecditin dinde yenilenme, ıslahat, ihyâ gibi tabirlerle özdeşleşmesine sebep olmuştur. Ancak bu kavram, dinde değişikliğe gidilmesi, ekleme ve çıkarmalar yapılması gibi anlamlar ifade eden reform kelimesini ifade etmemektedir. Çünkü tecdit, bir şeyi yeniden tanımlamaktan ziyade, var olan sorunları giderme amacı güderek şüpheleri ortadan kaldırmayı ve bakış açısını canlandırmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu mevcut metnin ya da inancın kendisinde bulunan bir hatayla değil, insanların dinî öğretilerle arasındaki anlayış biçimi ve düzeyiyle alakalıdır.¹⁶²

İslâm'ın ilk dönemlerinde abdest, nikâh gibi konularda ihtiyaç duyulup kullanılan tecdit kelimesinin daha kapsamlı şekilde anlamlandırılıp içerik kazanması son asırlarda

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şerîa mine'l-İttisâl*, s. 32-33.

¹⁶⁰ Alparslan Açıkgenç, “Fazlurrahman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, s. 282.

¹⁶¹ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 634.

¹⁶² Tahsin Görgün, “Tecdid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XL, s. 234.

gerçekleşmiştir. Zaman içerisinde gelişen, değişen ve çeşitlenen dünyevî unsurlarla birlikte Müslümanların din ile ilgili algılarıyla ve yaşam tarzlarıyla alâkalı ya da din konusundaki yaşantılarında meydana gelen sorunların giderilmek istenmesinden kaynaklı olarak tecdit kelimesi dinin sosyal ve bireysel yaşamla irtibatını yeniden güçlendirmeyi hedefleme amacıyla ön plana çıkmıştır.

Hz. Peygamber'den sonra bir daha peygamber ve kutsal kitap gelmeyeceğine dair bilgi İslâm âlimlerine, Kur'ân'ın buyruklarını ve ideal bir yaşam sunma yönündeki emirlerini, indirildiği tarihten itibaren kıyamete kadar güncel tutmayı başarmak gibi bir sorumluluk yüklemektedir.¹⁶³ Bu sorumluluk bilinci birtakım Müslümanların ait oldukları toplum içerisinde içtimâî, siyasî veya ilmî konulardaki gerileyiştikten rahatsızlık duyması sonucunda yenileme fikri gündeme gelmiştir. Zira devletlerin güçlü olduğu, halkın refah içerisinde yaşadığı dönemlerde öyle bir mesele söz konusu olmamıştır. Yenilenme meselesi toplumlarda kendini genelde ıslah çabaları içerisinde göstermiş ve nizamın yenilenmesi şeklinde öne çıkmıştır. Bu da genel olarak siyasî ve kurumsal bağlamda ele alınmıştır.

Yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı hâkimiyetinin sürdüğü coğrafyalarda yaşanan zorluklarla başa çıkma kaygısı, kendisini Cemâleddin Efgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Fazlur Rahman gibi düşünürlerin faaliyet ve çalışmalarıyla göstermiş ve mezkûr şahıslar vasıtasıyla günümüze değin süregelen tartışmaların, problem tespitlerinin ve çözüm arayışlarının odağı haline gelmiştir.¹⁶⁴ Modern İslâm düşüncesinin ve emperyalizme karşı yürütülen mücadelenin öncüsü bir düşünür olarak tanınan Cemâleddin Efgânî'nin, yaşadığı dönem içerisinde Afganistan, Hindistan, Irak gibi Doğu memleketlerinin yanı sıra Avrupa'da da bulunmasının, onun dünya görüşü üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Batı sömürgeciliğinin birçok İslâm ülkesini hâkimiyeti altına alması onu Panislamizm¹⁶⁵ merkezli bir ıslahat fikri üzerinde yoğunlaştırmıştır. Efgânî, hikmet ve nübüvvet arasında paralellik bulunduğu ve İslâm'ın bilime ve entelektüel faaliyetlere olan teşviki fikrinden hareketle Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz koşullardan ancak ilim ve ahlâk odaklı bir medeniyet oluşturarak kurtulabileceklerini savunur. Medeniyet ile kastedilen, gerçek ilim, ahlâk ve din üzerine inşa edilen değerler bütünüdür. Bu medeniyetin gelişmesini sağlayan temel ilke ise millî asabiyet duygusudur. O bununla taassubu ve tüm Müslümanların parçalanmışlıktan kurtulup birlik oluşturmasını kasteder. Müslümanlar bireysel ve toplumsal olarak mutlu ve huzurlu bir yaşam

¹⁶³ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 137.

¹⁶⁴ Görgün, "Tecdid", c. XL, s. 234-235.

¹⁶⁵ Panislamizm, XIX ve XX. yüzyılda İslâm'ı inanç, ahlak, felsefe, siyaset ve eğitim gibi hayatın her sahasında yeniden hâkim kılmak ve akılcı bir metotla İslâm dünyasını Batı sömürsünden, taklitten kurtarmak, medenileştirmek ve birleştirmek amacıyla yapılan siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, çözümlerin tümünü içeren bir harekettir. Daha detaylı bilgi için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Risale Yayınları, İstanbul 1986.

sürmek için gerekli olan değerleri Batı'dan taklit ederek değil, bizzat İslâm'ın ruhunda arayarak bulabilir ve onu her alanda doğru şekilde icra ederek ideal bir insanlığa ulaşabilir. İslâm'ın bilime verdiği kıymet, Müslümanlar için bu minvalde en belirgin rehberlerden biridir.¹⁶⁶

Efgânî'nin müceddit âlim tavrı, onun takipçisi Muhammed Abduh'un fikirlerini de etkilemiştir. Abduh, İslâmî düşüncede fikrî bir çağdaşlık sağlamak amacıyla tecdit fikrini savunmuş ve bu doğrultuda çalışmalar yapmıştır. Ancak onun bu hedefleri dinî düşüncüyü değiştirmek değil, Müslümanların dine yönelik algısıyla ilgili fikrî bir aydınlanma sağlamak şeklinde anlaşılmalıdır. Abduh'a göre İslâm dini taklidi reddetmiştir.¹⁶⁷ Dolayısıyla dinî ıslah insanî özelliklerin gelişmesiyle mümkündür. Din, insandan bağımsız bir şekilde mükemmellik yaratmaz; insanı mükemmele yaklaştıracak faaliyetler gerçekleştirmesi için teşvik eder. Düşünmeyen, aklî yürütmelerde bulunamayan, bir düzen inşa edemeyen tembel bir insan tasavvuru dinin ruhuna aykırıdır.¹⁶⁸

Çağdaş dönemdeki ıslahat zincirinin bir diğer önemli halkası da Fazlur Rahman'dır. Fazlur Rahman, İslam dünyasındaki gerilemelerden, bir değişim ve yenilenmenin gerekli olduğu sonucunu çıkarmıştır. Fazlur Rahman'ın yenilikçilik fikrinin üzerinde Muhammed İkbal'in (ö.1938) de büyük etkisi vardır. O, İkbal'in, Kur'ân'ın yorumlanması ve içtihadı vurgulayan fikrini benimsemiştir. İkbal'e göre Kur'ân yorumu yalnızca hukukçulara ait görüşlerden ibaret değildir. Yaşamın sürekli yaratma sürecini içermesi, hayatın dinamik akışı gereği Kur'ân'ın her daim yorumlanması gerektiği düşüncesindedir. Kur'ân'ın dinamik yapısı, zaman, mekân ve bireylerin durumuna göre değişkenlik gösterebilecek farklı varlık tarzları, yeni hakikatler imkânını sunmaktadır.¹⁶⁹

Fazlur Rahman yenilik düşüncesinin temeline İkbal'in ifadelerindeki Kur'ân'ın dinamikliği fikrini yerleştirmiştir. Ona göre yeniden canlandırma fikri, Kur'ân ve Sünnet'e dönüp çözüm bulmak şeklinde gerçekleştirilebilir. Bunun için bir metodoloji oluşturulması şarttır ve bu metodoloji İslâm'ın temel kaynaklarının yeniden yorumlanması yoluyla bugüne hitap etmesini kolaylaştıracaktır. İslâm bir din olmasının yanı sıra aynı zamanda bir toplumun kültürel, politik ve ahlâkî birikimini de miras olarak bünyesinde barındıran bir değerler bütünüdür. Çehresi tamamıyla modernite ile değişen bir dünyada İslâm'ın statik kalıp bir tavır takınmaması düşünülemez. Bir toplum kitlesel güçler tarafından sosyal, ekonomik, kültürel,

¹⁶⁶ Hatice Toksöz, "Cemâleddin Efgânî", ed. K. Sözen - A. K. Turgut - S. Yılmaz, *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslâm Düşünürleri*, s. 429-432.

¹⁶⁷ Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, Dâru's-Şürûk (1. Baskı), Kahire 1994, s. 140.

¹⁶⁸ Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh", ed. K. Sözen - A. K. Turgut - S. Yılmaz, *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslâm Düşünürleri*, s. 440-441.

¹⁶⁹ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, s. 165-168.

ahlakî veya siyasî alanlarda dâhilî ve haricî unsurlarla kuşatılmışsa içine kapanarak, görmezden gelerek veya teslim olarak değerlerinden kopmak, geçmişe sığınarak kendini avutmak toplumun yok olmasına kadar varan ciddi sorunlara yol açmaktadır. Aksine, toplum gerçeklikle yüzleşip değerlerinin farkında olarak ve ufkunu genişleterek olumsuzluklarla mücadele ederse, varlığını başarılı bir şekilde sürdürebilir.¹⁷⁰ Bu yolda İslâmî birikimin yeniden yorumlanması ve değerlendirilmesi için rasyonel bir düşünce sistemi gereklidir. Felsefe burada ön plana çıkmaktadır. Felsefenin görevi, ayrıntılara boğulmuş ve dağınık olan İslâmî dünya görüşünü toparlamak ve düşünceye netlik kazandırarak sistemleştirmektir.¹⁷¹

1.8. İctihat

İctihat, güç harcamak, meşakkat anlamlarına gelen Arapça “cehd” kelimesinden türetilmiştir ve “bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek” şeklinde tanımlanmaktadır. Terim olarak ise, “nassın bulunmadığı konularda mevcut nassların lafız ve manasından hareket ederek bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabası” ifade eder.¹⁷² İctihat genel olarak İslâm hukuku terminolojisinde yer almakla birlikte, onun insanın yaratıcıyla, insanla ve eşyayla ilişkisi etrafında şekillenmesi dil, hukuk, siyaset, iktisat, ahlâk ve sosyoloji disiplinleri ile felsefelerine İslâmî bir bakış geliştirip bir çerçeve belirlemesine imkân kılmıştır. Öte yandan kıyas, re’y gibi mantıksal unsurları içermesi de onun diğer alanlarla bağlantısını güçlendirmiş ve şümulü bir nitelik kazanmasını sağlamıştır. Bu yönüyle icthât, te’vîl, tecdit ve ıslah faaliyetleriyle de yakından ilgilidir. Nitekim İslâm düşüncesinin bugününden geçmişine kadar Müslümanların siyasî, içtimâî problemlerine çözüm getirme amacıyla metinlerin tahlil ve yorumunu gerçekleştirmeye çalışan İslâm âlimleri de bu kavramlar etrafında fikir geliştirmişlerdir. Fazlur Rahman’ın deyimiyle Müslümanların Kur’ân’a parçacı yaklaşımı ve gayri Müslimlerin de önyargılı ve yüzeysel bakış açısı sonucu ortaya çıkan ideolojik ve uygulamaya yönelik problemler vahyin gerçek hedeflerini icthât yoluyla belirleyerek önlenabilir.¹⁷³

İslâm’da Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sünneti, dinî hükümlerin aslî kaynaklarıdır. Bu iki kaynağın ihtiva ettiği hükümler her asırda geçerliliğini sürdürmektedir. Ancak İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren gerçekleşen hâdiseler, karşı karşıya kalınan şartlar ve durumlar zaman içerisinde giderek değişip fazlaşmıştır. Bunlara karşın nassların sayısı ise sınırlıdır. İslâm, doğası itibarıyla her asra ve mekâna hitap eden ve her yeniliği bünyesinde potansiyel olarak barındıran bir dindir. Onun bir noktada ehemmiyetini yitirip geri plana itilmesi düşünülemez.

¹⁷⁰ Arpaguş, *Fazlurrahman’a Göre Allah ve İnsan*, s. 19-21.

¹⁷¹ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 43-44.

¹⁷² H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXI, s. 432.

¹⁷³ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 8-9.

Hal böyle olunca yine çözümü dinin kendisinde aramak gerekmektedir. İslâm'ın düşünmeye ve araştırmaya verdiği önemden daha önce de bahsettiğimiz gibi, aslî iki kaynaktan edinemediğimiz hükümlere aklî metotlarla erişmek zarurî bir ihtiyaç haline gelmiştir. İçtihat ise burada devreye girmektedir.¹⁷⁴

İçtihadı İslâm düşüncesinin temel unsurlarından biri olarak kabul eden çoğunluğun yanında onu caiz görmeyen âlimler de olmuştur. Ancak burada kilit nokta, Hz. Muhammed'in tavrının ne olduğudur. Hz. Peygamber ile Muaz b. Cebel arasında gerçekleşen meşhur diyalog aslında Hz. Peygamberin içtihadı bakış açısını açıkça göstermektedir. Kitap ve Sünnet'te hükmü açıkça bulunmayan konularda Muaz'ın re'yini kullanacağını söylemesi ve Hz. Peygamber'in bunu onaylaması her şeyi açıklamaktadır. İbn Rüşd bu hususta Hz. Peygamber'in tasviplerinden hüküm elde etmenin yolunu kıyasla açıklama yoluna gider. Beşer hayatında vukû bulan hâdiselerin sayısı sınırsız iken, Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirleri ise sınırlıdır. Sonlu olan ile sonsuza hükmetmek ise aklen muhaldir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in içtihat kapısını kapatması mümkün değildir.¹⁷⁵

Esasen bütün mezhepler arasında hükmün Allah'a ait olduğu, hükümlerin insanların yararına göre nasslarda yer aldığı ve din hususunda delilsiz konuşmanın yanlış olduğu konularında görüş birliği vardır. Ancak özellikle nassların vâkıalar karşısındaki potansiyel yeterliliği ile pratiğe uygulama şeklinin sorgulanması, görüş ayrılıklarına sebep olmuştur.¹⁷⁶ İçtihadın meşruiyeti genel olarak kıyas üzerinden temellendirilmiştir. Bu yönüyle içtihadı caiz görmeyen âlimler arasında Zâhirîler'in en önemli temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 1064) yer almaktadır. Ona göre Allah dinini tamamlamıştır ve hüküm verme yetkisi sonlanmıştır. Bundan dolayı Allah'ın emirlerine ilave yapmakla eşdeğer olan kıyas bâtıldır. İbn Hazm kıyasla içtihadı farklı anlamlarda düşünür. Terminolojik olarak ifade edilen içtihat tanımını kıyas olarak ele alır ve esas içtihadın, karşılaşılan bir olayın hükmüne ulaşabilmek için tüm nassları toplayıp detaylıca irdelemek anlamında olduğunu belirtir.¹⁷⁷ Ona göre nassları toplama konusunda acizlik gösterenler, nassların yetersiz olduğu yanılığına düşmüştür.¹⁷⁸ Ehl-i Sünnet'in en akılcı düşünürlerinden sayılan Âmidî (ö. 1233) de hüküm çıkarmada aklın rolüne karşı reddedici bir tavır sergilemiştir. Ona göre Allah'tan başka hâkim, yoktur. Akıl, iyi ya da kötünün ne olduğunu bilemez. Dolayısıyla şeriatın getirdiği hükümlerden başkası

¹⁷⁴ Ali Şafak, "İctihad ve Modern Zamandaki (Çağdaki) Rolü", *Diyanet Dergisi*, 1981, s. 233.

¹⁷⁵ Abdulvahhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 66.

¹⁷⁶ Apaydın, "İctihad", c. XXI, s. 434.

¹⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ts., c. VII, s. 113-114.

¹⁷⁸ Murat Serdar, "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlü'd-Din Yönünden Öne Çıkan Görüşler", *Diyanet İlmî Dergi*, 4 (2014), s. 141.

geçerli değildir.¹⁷⁹

Fazlur Rahman, Allah'ın hükmü ile içtihat arasında zıt şekilde bağlantı kuran ve aklı nakle karşı olarak algılayan yukarıdaki gibi düşünceleri bir çelişki içerisinde görerek eleştirir. Bunun sebebinin de dogmatik bir teoloji anlayışı olduğunu ifade eder. Din hususundaki şekilcilik, yöntem sorunlarına da kapı aralamaktadır. Bir yandan insanın özgürlüğünü ve böylece sorumluluğunu kabul eden, diğer yandan onu ilâhî açıdan mekanik bir yapıya bürüyen düşünce arasında ciddi tutarsızlıklar vardır.¹⁸⁰

İçtihatla ilgili buraya kadar söylenenlerden çıkarılması gereken husus şudur; re'y ve içtihatla hüküm vermenin sahihliğini savunan fakihler, içtihat ile Allah'ın hükmünden ayrı bir hüküm koyma iddiasında bulunmamışlardır. Aksine içtihadı, nassları hakkıyla anlama ve pratiğe doğru bir şekilde aktarma çabası olarak görüp yine söz konusu yöntemle ulaşılan sonuçları da Allah'ın hitabı çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Öte yandan içtihadın katî bir bilgi arz etmediği ve sübjektiflik taşıdığı için eleştiriye açık olduğunu, dolayısıyla hükmün esas kaynağının yine Allah olduğunu vurgulamışlardır. İçtihat faaliyeti, Allah'ın irâdesini keşfetme çabasından ibarettir.

İçtihat, Müslüman aklının bir işleyiş biçimidir ve onun nakli anlayıp yorumlamasını mümkün kılan pratik bir işleve sahiptir. Din ile hayatın akışı arasında dengeli bir bağlantı kurabilmek için içtihadın varlığı gereklidir. İslâm'ın ilk dönemlerinde içtihat hususunda bir kısıtlama yokken, zamanla içtihat ehliyeti konusunda katı şartlar getirilmiştir ve bu anlayış yaygınlaşmaya başlayınca fakihler önceki doktrinleri yorumlamadan öteye geçememişlerdir. Bu, içtihat kapısının kapanması olarak adlandırılmıştır.¹⁸¹

Cüveynî (ö. 1085) ve Gazâlî gibi kimi âlimler içtihat ehliyeti için öne sürülen şartları hafifletme yoluna gitmişlerdir. Gazâlî bu şekilde içtihat mekanizmasının sürekliliğini sağlamayı hedeflemiştir.¹⁸² Son dönemlerde de Muhammed İkbal gibi düşünürler içtihat yapacak kimsede aranan şartların oldukça katı hale getirilmesinin İslâm düşüncesinde durağanlaşmaya sebep olduğunu ifade etmiştir. Muhammed İkbal içtihat konusundaki düşüncelerini bizzat İslâm dininin tabiatı ve Kur'ân'ın düsturu üzerinden temellendirmiştir. Ona göre İslâm, bünyesinde hareket prensibini barındıran dinamik bir dindir. Kur'ân da, hayat hakkında hareketi ve değişkenliği esas alan bir zemin üzerine kurulu bir kanun nizamıdır. Çağdaş dönemlere geldiğinde Avrupa birçok sahada gelişme gösterirken İslâm dünyası gerilemeye yüz tutmuş ve hareketsizleşmiştir. Bunun esas sebebi ise Müslümanların İslâm'ın

¹⁷⁹ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dârü's-Sâmi'i, Riyad 2003, c. I, s. 111.

¹⁸⁰ Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 137.

¹⁸¹ Joseph Schact, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press (2. Baskı), Oxford 1965, s.70-71.

¹⁸² Adem Yenidoğan, "İctihad Teorisi Bağlamında Gazzâlî'nin Müttekellimîn Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkıları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019), s. 89-90.

ruhundan uzaklaşmalarıdır. Bu problemi çözmek için İslâm kanununu tekrar işler hale getirmek elzemdir. Burada anahtar kelime ise içtihatdır. İctihadın katı şartlarla sınırlandırılması ve kapsamının daraltılması, Kur'ân'ın doktrinlerine aykırıdır.¹⁸³ Kur'ân'daki hukukî kanunların temelinde insan hürriyetine ve tefekkürüne vurgu vardır. İslâm tarihindeki medenî ve ilmî gelişmelere bakıldığında içtimâî terakkîde fakihlerin kanunlar ve nizam konusundaki aklî donanımları ve feraseti büyük ölçüde etkili olmuştur.¹⁸⁴

İslâm bilimi ve medeniyetinin gerilemesinde büyük payı olan içtihat kapısının kapandığı iddiasını ilk olarak kimin ortaya koyduğu ve bu fikrin İslâm coğrafyasında nasıl etkili bir biçimde kabul gördüğü meçhuldür. Ancak Ehl-i Hadis tarafından benimsenen dinî dogmalar ve kimi ekollere karşı takınılan tavırlar, kelâm sahasındaki fikirlerin yanında fikhî düşüncüyü de etkilemiştir. Mu'tezile ile derinleşen aklın rolüne ilişkin tartışmalar, zamanla hüküm çıkarmada aklın reddine kadar varmıştır.¹⁸⁵ İnsan aklına güvenilemeyeceği birçok âlim tarafından dile getirilmiştir. Durum böyle olunca içtihadın da dayanacak güvenli bir temelini olmadığı anlamı ortaya çıkmıştır. Ancak bu düşünce de kendi içerisinde çelişki barındırmaktadır. Sünnîlerin aklın rolü ile ilgili bu genel kabulü, insan aklına güvenmeyip yine bir insanı masumlaştırıp onun aklını bilgi kaynağı olarak kabul eden Şîî tutumla aynı anlama gelmektedir.¹⁸⁶

Gazâlî müçtehit olabilmek için ilk şartın, dinin temel kaynaklarını anlayıp inceleme ve düşünme yolu ile bir sonuca ulaşabilecek istidlal yeteneğinin olması gerektiğini ifade eder.¹⁸⁷ Demek oluyor ki; aslında insan aklı yanılmaya meyilli olsa da tümüyle güvenilmez değildir. Bununla birlikte kanun koyucunun irâdesi ve hedefleri, içtihadı başvurmadan belirlenemez. Her halükârda insan aklı naklin yürürlüğü için de bir zorunluluk arz etmektedir. Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde yukarıda kısa da olsa ayrıntılarını vermeye çalıştığımız içtihat ile ilgili görüşler akıl-vahiy/felsefe-din arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından anahtar konumundaki kavramlardan biri olduğunu göstermektedir.

¹⁸³ İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 165-168.

¹⁸⁴ İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 189.

¹⁸⁵ Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 135-136.

¹⁸⁶ Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 163.

¹⁸⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, c. II, s. 315.

İKİNCİ BÖLÜM

FAZLUR RAHMAN'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Din ve felsefe arasındaki ilişki Kindî, Farâbî, İbn Sînâ gibi klasik İslâm filozofları tarafından yorumlanırken bütüncül olarak iki alanın konularının ve amaçlarının ne olduğu ve bunların ne şekilde birlikte değerlendirilebileceği üzerinde durulmuştu. Bu hususta genel bir ifadeyle hakikî din ile gerçek felsefenin temelde ideal bir toplum ve bireylere mutlak saadet kazandırmayı hedeflemesi sebebiyle uzlaştıkları sonucu çıkarılmıştı.¹⁸⁸ Fazlur Rahman'ın düşünce dünyasında bu meselenin nasıl yer edindiğine bakıldığında da çoğunlukla dinin ve felsefenin pratik işlevleri ve gerçek hayatla ilişkisi yönüyle değerlendirildiği göze çarpmaktadır. Fazlur Rahman meseleye bilhassa dinin yani vahyî bilginin beşer hayatındaki konumuna ve o hayatta etki ettiği alanlara değinmiştir. Bu bağlamda felsefenin ve dinin konuları yönüyle ortak kapsamları içerisinde yer alan ahlâk, siyaset ve içtimâî nizam gibi konular etrafında fikirler zuhûr etmiştir. Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın din ve felsefe ilişkisine dair düşüncelerini belirlerken, onun bu alanlara ilişkin yorumlarını konularına ve gayelerine göre irdeleyerek tespit etmek yerinde olacaktır.

2.1. Dinin Konu ve Gayesi

Fazlur Rahman'ın dinî konularla ilgili fikirleri Kur'ân'ın merkeze alınarak günümüze uygun yeni bir yöntemle sunulması düşüncesine dayanmaktadır. Bu doğrultuda onun düşünce dünyasındaki Allah, vahiy, insan, âlem ve ahlâk gibi dinî anlayışla bağlantılı hususlarda modernist bir İslâmî bakış açısı ortaya çıkmıştır.¹⁸⁹

Fazlur Rahman İslâm dini ile ilgili fikirlerini öncelikle bir metodoloji kaygısı ile ortaya koymayı hedeflemiştir. O, pek çok konuda ilk olarak anlama ve yorumlamaya dair hususlara vurgu yapmaktadır. Fazlur Rahman, gerek kişisel gerek akademik hayatı gereği imkân bulup gerçekleştirdiği seyahatler ve kapsamlı ilmî çalışmalarla İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumları ciddi bir şekilde gözlemlemiş ve analiz etmiştir. Onun düşünce sisteminin oluşmasının itici gücü de dikkatini çeken belli başlı problemler olmuştur. Düşünürün dinin konu ve gayesi hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken öncelikle dinden kastının İslâm olduğunu ve İslâm dininden bahsederken de Kur'ân ve Sünnet'i merkeze aldığını belirtmemiz gerekmektedir.

İslâm düşüncesinin son dönemlere doğru giderek durağanlaşması ve özgün düşünürler

¹⁸⁸ Kemal Sözen, "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2011), s. 20-21.

¹⁸⁹ Hamdullah Tan, *Fazlurrahman'da Din ve Felsefe*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2019, s. 21.

yetiştirememesi ilim sahasında tekrarlardan öteye gitmeyen faaliyetlerle sınırlı kalmasına sebep olmuş ve bu durum müsteşrikler tarafından da eleştirilerin yapılmasına meydan vermiştir. Fazlur Rahman'ı evvela rahatsız eden ve onu bu konularda çalışma yapmaya yönelten de bu mesele olmuştur. O, Batı birçok açıdan gelişme gösterirken İslâm dünyasının neden zayıfladığını araştırmak ve çözüm önerileri sunmak istemiştir. Böylece ortaya yeni bir metodoloji fikri çıkmıştır. Bu minvalde İslâm düşüncesi içerisindeki en büyük mesele dini/vahyi veya Kur'ân'ı anlama sorunudur. Kutsal bir metnin indirildiği dönemdeki mevcut toplumsal ortam ve zihinsel çevre zaman içerisinde yerini farklı ortamlara bıraktığından dolayı muhatap kitlede bir anlama sorununun yaşanması gayet doğaldır.

Zaman sadece kronolojik olarak akıp giden bir çizgiden ve süreden ibaret değildir. O akıp giderken içerisinde kavramları, düşünceleri ve her türlü değişimi de barındırmaktadır. Dolayısıyla metnin ilk haliyle sonraki muhataplar arasında bir ilişki kopukluğu meydana gelebilir. Bu kopukluğu giderebilmek için öncelikle dinî kaynaklar, kurulacak uygun bir metodolojiyle yeniden yorumlanmalıdır. Bu yeniden yorumlama faaliyeti de metnin özüne dönmek ve sahih olana ulaşmak sûretiyle gerçekleştirilmelidir. Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: İslâm düşüncesi içerisinde mevcut problemlerin bilincinde olup Kur'ân'ın veya Sünnet'in özüne dönme çağrısı yapan birtakım âlimler her ne kadar öze dönmeyi hedeflemişlerse de vahyin metni ile geleneksel otoritelerin arasında sıkışıp kalmışlardır. Yani Kur'ân vahyinin sona ermesinden itibaren İslâm âlimleri tarafından İslâmî ilimler çerçevesinde ortaya konan her türlü yorum ve çalışmalar dinin kendisiyle bütünleşmiş ve sonraki dönemlerde teşebbüs edilen çalışmalarda söz konusu geleneksel kaynaklara değinilmeden müstakil bir düşünce ortaya koymak zorlaşmıştır. Böylece ne yazık ki İslâm'ı yeniden yorumlama hareketleri genellikle Ortaçağ İslâm düşüncesinin normlarını dikte etmeyle sonlanmıştı. Bunun sebebi ise tarihle ya da tarihî şahıslarla duygusal bir bağ kurmak ve Kur'ân'a sistemsiz ve parçacı bir şekilde yaklaşmaktır.¹⁹⁰

Kur'ân'ın temel mesajını iyi kavrayabilmek için onu bütüncül bir bakış açısıyla incelemek gerekmektedir. Bir Müslümanın en üstün gayesi, Kur'ân'ın ilkelerine göre bir yaşam sürmektir. İlkeler nazari bir kanunlar bütünü olmaktan ziyade hayatın içerisinde aktif bir şekilde yer edinen ahlâkî idealler olarak karşılık bulmalıdır. Dinin beşer hayatına entegre edilebilmesi ancak dinî uygulamaların bireyin yaşantısına örnek olacak biçimde anlaşılması ile mümkündür. Fazlur Rahman'ın din alanıyla ilgili düşüncelerini ısrarla insan ve ahlâk fikriyle bağdaştırmasının sebebi de budur. O, Kur'ân'ı işlevsel bir bakış açısıyla ele alır. Bu prensip onun Allah ile insan, tabiat ve toplum arasındaki ilişkiye dair yaklaşım ve

¹⁹⁰ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları (3. Baskı), Ankara 2015, s. 115-120.

yorumlarında ön plana çıkmaktadır. Esasen onun kelâm ilmine veya felsefeye yönelik eleştirileri de bu zeminde anlaşılmaktadır. Örneğin Kelâmcıların Allah'ın sıfatları meselesiyle çok fazla meşgul olması, Kur'ân'ın esas amacını gölgeleyip onu mahza nazari hususlardan ibaret gibi göstermiştir. Ancak Kur'ân dikkatle analiz edildiğinde onun Allah merkezli nazariyeler değil, insan merkezli bir doktrinler bütününi teşkil ettiği ve amelî sonuçlar içerdiği görülmektedir. Kur'ân, Allah'ın mâhiyetiyle değil, Allah-insan arasındaki iletişimle ve toplumsal nizamla ilgilenmektedir. İslâm dininin başlıca gayesi Allah'ın irâdesinin topluma hâkim kılınması ve ahlâkî bir toplum inşa etme fikridir.¹⁹¹

Fazlur Rahman'ın dinin veya Kur'ân'ın öğretilerinin sosyal hayatla doğrudan ilişkilendirilmesi, onun dinamik yapısına yaptığı vurgudan ileri gelmektedir. Dinin aynı minval üzere sosyal hayatla bu şekilde bağdaştırılması fikri Fârâbî'de de *mille* kavramıyla kendini göstermektedir. Fârâbî'nin tasavvurunda din medenî ilim kapsamında değerlendirilen pratik bir olgudur ve sosyo-politik bir işleve sahiptir. Din, insanın kendisiyle veya diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen fiilleri konu edinir ve adaletin nasıl tahsis edileceğini öngörür.¹⁹² Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın din kavramını medenî işleviyle ele alması, onun Fârâbî'nin bu konuya dair görüşlerinden ciddi şekilde etkilendiğini göstermektedir.

Din, kelime anlamı itibarıyla “hayatın kaynağına giden yol” demek olan şeriatın takip edilmesidir. O yolu takip edecek olan da insandır. Şeriat teorik kurallar bütününden ibaret olmak yerine ruhî, zihnî ve fizikî her türlü bireysel ve sosyal olguları bir bütün olarak ihtiva etmektedir.¹⁹³ Kur'ân da, hayatını bu yönde doğru bir şekilde idame ettirebilmesi amacıyla insan için bir rehber olarak indirilmiştir. İzlemesi gereken yolda nasıl davranılması gerektiğini salık veren bir rehberi, muhatabının anlamaması ise düşünülemez.

Vahyin anlaşılması fikri Hz. Peygamber'den sonraki dönemin hemen akabinde gündeme gelmiştir. Vahyin ya da şeriatın izahında Kur'ân ve Sünnet'e başvurulmuş, ancak sonraki nesillerin ihtiyaçlarını karşılamada mevcut kaynaklar yeterli gelmeyince ilim ve anlayış ya da kavrayış prensipleri dikkate alınıp benimsenmiştir. İslâm'ın ilk devirlerinde fıkıh, kelâm, tefsir gibi ilimler bu anlama kaygısıyla geliştirilmiştir.¹⁹⁴ Fakat ebedî mesaja sahip olan ve her asırdaki insana hitap eden Kur'ân'ı anlamada sadece geçmiş asırlardaki faaliyetlerin bugüne çözüm sunması beklenemez. Allah'ın kelamı sürekli gelişmekte olan bilgi silsilesi yoluyla her defasında yeniden tefekkür edilmeli ve anlamlandırılmalıdır. Elbette

¹⁹¹ Arpaguş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*, s. 35-37.

¹⁹² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 24.

¹⁹³ Rahman, *İslam*, s. 171-174.

¹⁹⁴ Rahman, *İslam*, s. 172.

bu, Kur'ân'ı yeni bilgilere uydurma olarak değil, yeni bilgileri ona göre değerlendirme şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Kur'ân'ın ebedilik vasfı bu şekilde gerçekliğe taşınabilir.¹⁹⁵

Düşünürün Kur'ân veya Sünnet ile ilgili mülâhazalarının temeli esasen İslâm dininin mesajının ebediliğine dayanmaktadır. Bu düşünce onun dinî verileri anlama biçimine doğrudan yansımıştır. Sünnet kavramı onun tasavvurunda Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından ziyade, nebevî sünnetin sonraki nesiller tarafından yorumlanıp uygulanmasını ifade etmektedir. Yani İslâm'ın dinamizmi fikri onun nübüvvet telakkîlerinde de *yaşayan sünnet* olarak karşılık bulmuştur. Bu manada icmâ, İslâm düşüncesinde, yaşayan sünnetin metodik karşılığı olmuştur.¹⁹⁶

Fazlur Rahman Kur'ân'ın veya dinin ana gayelerini belirlemeye çalışırken Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in vahiy yaşantılarının bir belgesi olarak tasavvur etmektedir. Kur'ân ve Sünnet birbirine bağlı olduğundan Peygamberin yaşantısının merkezinde Allah'ın birliği yani tevhid, adalete dayalı sosyo-ekonomik nizam ve âhîret inancı yer almaktadır. Onun tebliğinin özü iyi anlaşılırsa dinin de insan hayatında nasıl ve ne derece kapsamlı bir rol üstleneceği açığa çıkacaktır. İslâm tarihinin ilk dönemlerini bu doğrultuda dikkatli okumak önemlidir. Hz. Peygamber'in Mekke ile Medine'de üzerinde durduğu hususları yani vahyin mâhiyetini ve gerçekliğe göre hitabını kavramak esastır. Mekke dönemindeki vahiyler çoğunlukla iman esasına dayanırken Medine'de artık ahlâk anlayışına dayalı sosyo-politik bir düzenin inşasıyla ilgili hükümler ağırlık kazanmıştır. Böylece Hz. Peygamber'in yaşantısıyla ilgili yukarıda değinilen üç ana unsur tedricî bir tarzda İslâm toplumunun karakter yapısını oluşturmuştur. Bu da demek oluyor ki; Kur'ân'ın ana hedefi tevhid merkezli bir inancın etrafında kümelenen ahlâkî ve adaletli bir toplum yaratmaktır.¹⁹⁷

İslâm'ın temel öğretileri doğrudan bireyin dünya hayatındaki davranışlarıyla ilgilidir. Somut gerçekliğiyle dünya hayatını bu öğretilerle donatabilmek için Allah'ın veya Hz. Peygamber'in mâhiyetinin zihnimizdeki tasavvurunu gözden geçirmek onları hayatımızın neresine koyacağımızı belirleme açısından önemi haizdir. Burada kutsallık çerçevesinde aşkınlık ve içkinlik kavramları öne çıkmaktadır. İslâm düşüncesindeki Allah'ın birliği ve yüceliğine yapılan vurgu onu tamamıyla aşkınlaştıran bir teolojik kabule dönüşmüştür. Ancak bu yargı Kur'ân'ın genel ruhuna uymamaktadır. Çünkü Kur'ân dikkatle incelendiğinde tabiat olayları, beşerî olgular gibi birçok süreç Allah ile ilişkili şekilde öne çıkmaktadır. Bu, Allah'ın sadece aşkın değil, içkin olduğunu da göstermektedir. Allah fikrine karşı nazârî ve

¹⁹⁵ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 7.

¹⁹⁶ Adnan Koşum, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 34.

¹⁹⁷ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 71-72.

olgusal bir yaklaşım benimsemek, O'nun evrenle ilişkisini koparıp anlamını ötelemeye sebep olur. Bilakis Allah bir olgu değil, her şeye anlam kazandırıp onlara nizam verendir. Dolayısıyla Allah devreden çıkarıldığında anlam, amaç ve düzen de ortadan kalkar. Bu da bireysel ve toplumsal kişiliklerin tahribine yol açar.¹⁹⁸

Mütefekkirin Kur'ân'ın ana konuları arasında ele aldığı Allah, peygamberlik, insan, tabiat ve toplum gibi kavramlara dair açıklamalarının amacını iyi saptamak gerekmektedir. Zira o, din içerisindeki belli başlı kavramlara yüklenen anlamın son derece önemli olduğunun farkındadır. Çünkü dinin hayata pratik olarak yansımaları evvela kavramsal bir sistemin zihin mekanizmaları tarafından hazmedilmesiyle gerçekliğe kavuşmaktadır. Düşünür, bilhassa Allah'a ilişkin mülâhazalarında, zihinlerde olanın düzeltilmeden uygulamaların da ıslah edilemeyeceğinin altını çizmiş bulunmaktadır. Fazlur Rahman'a göre Allah Kur'ân'da işlevsel bir varlık olarak anlaşılmaktadır. Allah'ı yaratıcı ve amaçlı bir irâde olarak görmek, O'nu insana veya tabiata rakip bir fâil konumundan uzaklaştıracağı için din ile insan hayatını daha uyumlu hale getirecektir. Bu noktada evrenin varlığı ve işleyişi ilâhî bir emre ve kudrete işaret eder. Evrenin işleyişini gözlemlediğimizde kenarda duran değil, sürekli yaratma halinde bulunan dinamik bir Allah fikrine ulaşırız. İnsanın dine dair tutumu da bu fikirle aydınlanmaktadır. İnsan, kanunlara uygun ve düzenli bir şekilde meydana getirilen evreni gözlemleyerek her şeyin boş bir çabadan ibaret değil, aksine insanın orada ideal bir düzen inşa etmesi için elverişli bir ortam sunma amacıyla olduğunu anlar. Bu bilinç, insanı evreni ahlâkî hedefleri için kullanmaya yönlendirmelidir.¹⁹⁹

Fazlur Rahman'ın Kur'ân'daki Allah'ı, sürekli yaratma halinde olan aktif bir yaratıcı olarak ifade etmesi, bizlere İbn Rüşd'ün Allah-âlem ilişkisine dair görüşlerini hatırlatmaktadır. Zira o, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi yaratma olayını sudûr teorisinden ziyade, sürekli yaratma tasavvuruyla açıklamaktadır. Bu tasavvur, âlemin kadîm varlık olan Allah'tan ne şekilde meydana geldiğini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

İbn Rüşd yaratma tasavvurunu ve kadîm ile hâdis arasındaki ilişkiyi insan aklını ikna edecek biçimde açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir. Çünkü âlemin kadîm mi ya da hâdis mi olduğuna yönelik tartışma bir paradoksa yol açmaktadır. Çelişkiye düşmeden herhangi bir ihtimali kabul etmek imkânsız görünmektedir. O halde âlemin mutlaka bir yaratıcı fâilinin bulunduğu gerçeğinden yola çıkarak mümkün varlık olan âlemin fiilen var olmasından önce kuvve halinde bir ilk madde (heyûlâ) bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu ilk maddenin gerçek varlığa sahip olması için, onu sûretle birleştirecek olan bir fâilin varlığı zorunlu olmaktadır. Bu birleşme ancak mutlak ve sürekli fiil halinde bulunan Allah tarafından

¹⁹⁸ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 25-26.

¹⁹⁹ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 32-34.

gerçekleştirilebilir. En yetkin varlık olan İlk Sebep yani Allah'ın fiilleri ve eserleri sürekli olduğuna göre onun yarattıklarının da boşluktan varlığa çıkması, diğer bir deyişle önceden bulunmayıp sonradan varlığa getirilmesi düşünülemez. Her ne kadar Allah ile âlem arasında bir sebep-sebepli ilişkisi söz konusu olsa da bu ilişki sebeplinin her zaman olmasını gerekli kılmayan basit bir ilişki değildir. Öte yandan Allah sadece varlığı meydana getirmekle sınırlı kalan bir fâil olamaz. Onun, varlıklar üzerinde her zaman bir etkisi ve fiili vardır. Kısaca onun eseriyle olan ilişkisi sürekli olarak aktifliğini korumaktadır. Çünkü Allah'ın sadece varlığı değil, fiili de ezeli ve ebedidir.²⁰⁰

Muhammed İkbâl'in Allah-âlem ilişkisine yönelik fikirlerinin de Fazlur Rahman üzerinde etkili olduğu görülmektedir. İkbâl, Kur'ân'da âlemin yaratılışıyla ilgili âyetlere atıfta bulunarak kâinatın iradeli bir fâil tarafından belirli bir maksatla meydana getirildiği sonucuna ulaşmıştır. Kâinat, sürekli bir değişim ve gelişim içerisindedir. Ondaki bu hareket, insanın benliğini de yeni formlara dönüştürmesini işaret eder. Kur'ân'ın başlıca amacı da insana Allah ve evrenle olan ilişkisinin şuuru hatırlatmaktır. Madde âlemi hakikatin sembolik bir biçimi olarak insanın ruhanî benliğini canlandırmayı gaye edinir. Tabîî hâdiselerin mâhiyetini tefekkür yoluyla keşfeden insan, mecazî görünümünden yola çıkarak hayata gerçek bir nizam verme bilgisine ulaşır. Göklerin ve yerin bir hikmete binaen yaratıldığına dair vahyî bilgi, sağlam akla sahip bireyler için bir rehber vasfındadır. İnsan, sürekli hareket halindeki hayatın akışı içerisinde hakikatle olan bağlantısını akıl ve duyuyu tesis edilmiş bir ilimle muhafaza edebilir.²⁰¹

Fazlur Rahman yukarıda bahsettiği dinin veya Kur'ân'ın ideal bir dünya düzenine dayandığı prensibini İslâm kelimesi ile bağdaştırmaktadır. Nitekim İslâm kelime olarak bizzat kendi içerisinde ideal bir dünya düzeninin dayandığı prensibi içermektedir. Düşünürün dünya görüşü de onun İslâm anlayışıyla bağlantılıdır. İslâm kavramı manası itibarıyla güvende olmak, tam ve bütün olmak ile parçalanmamak gibi ifadeleri çağrıştırmaktadır. Buradan bireyin yaratıcının kanunlarına güvenip ona teslim olması ve böylece bütünlüğünü koruması fikri anlaşılmalıdır. Kur'ân'ın perspektifinde tabiat da Allah'ın irâdesine teslim olduğu için Müslüman olarak öne çıkar. Tabiat nasıl ki Allah'ın kanunlarına uyduğunda düzenli ve sorunsuz bir şekilde varlığını sürdürüyorsa, insan da aynen tabiat gibi o düzeni sağlayarak bireysel ve toplumsal yönüyle tahrip olmaktan korunabilir.²⁰²

Kur'ân'da pek çok âyet tabiatla ilişkilidir. Tabiatla Kur'ân'ın bu denli yoğunlukta

²⁰⁰ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları (4. Baskı), İstanbul 2012, s. 184-191.

²⁰¹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 25-31.

²⁰² Fazlur Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik*, çev. Adnan Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları (2. Baskı), Ankara 2016, s. 44-45.

birlikte vurgulanması alelade bir durum değildir. Yine tabiat ile insan arasında da istikrarla ilgi kurma söylemleri dikkat çekmektedir. Bu ilişkiler büyük oranda insanı Allah'a inanmaya yönlendirirken aynı zamanda insanın tabiatın neler edinebileceği ve hayatını istenilen düzeyde sürdürebilmek için onun varlığını nasıl kullanacağına işaret etmektedir. Bunun en bariz örneği, tabiatın bir şey elde edebilmek için önce tohum ekmek ve onun fidanını beslemenin gerekliliğidir. Burada sebeplilik ilkesinin altı çizilmektedir. Kâinat tabii süreçlerle işler ve her şey bir ölçü ve düzene sahiptir. Hiçbir şey kendiliğinden gerçekleşmemektedir.²⁰³

İnsan fitratı veya toplum bilimi olan politikayla ilgili fikirler öne sürülürken kâinatın mekanizmasıyla bağlantı kurma metodu İslâm felsefesi tarihinde görmeye alışık olduğumuz bir durumdur. Bu husus en belirgin şekilde Fârâbî'nin düşüncelerinde öne çıkmaktadır. Fârâbî, erdemli toplumu âlemin küçük bir modeli olarak tasvir eder. Makro kozmos olan âlemin parçaları arasında tabii bir uyum, irtibat ve düzen bulunmaktadır. Aradaki bu birliktelik sayesinde parçaları veya fiilleri ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun âlemde bir kargaşa yer almamaktadır. Bir mikro kozmos niteliğinde olan toplum içerisinde de tıpkı makro kozmosta olduğu gibi bir uyum ve düzen sağlanmalı ve âlemin müdebbiri olan yaratıcının kanunları örnek alınmalıdır. Ancak bu şekilde istenilen uyum elde edilebilir.²⁰⁴

Fazlur Rahman'da da benzer fikirler dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'an'ın evren hakkındaki temel öğretileri, evrenin gelişip büyüyen canlı bir düzen, kozmos olduğu ve bir oyun alanı olmayıp ciddiye alınması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Evrendeki düzen, Allah'ın davranışlarının bir yansıması gibidir ve insan davranışları için de örnek alınacak bir modeldir. Ahlâkî hedefleri gerçekleştirme gayesiyle insan, tabiatın kanunlarını araştırıp keşfetmelidir. Allah bir şeyi yarattığında yani varlık sahasına çıkardığında o şeyin kanununu, gelişimi için gerekli olan imkân ve güçleri de ona yerleştirmiştir. Bir şeyin varlık sahasına çıkarılıp şekil verilmesi "yaratma" yani "halk", ona niteliklerini kazandırmak da "emir" veya "takdir" kavramlarıyla açıklanır. Her şey başlangıcında bi'l-kuvve olarak belli başlı potansiyellere sahiptir. O potansiyellerin gerçekleşmesi de bi'l-fiil olarak meydana gelmesidir. Takdir kelimesini geleneksel ve yaygın söyleminden ayrı bir şekilde çözümlenmek gerekir. Bu bağlamda olayların önceden belirlenmesi değil, bir şeyin sahip olduğu imkânlar, nitelikler ve kapasite anlaşılmalıdır. Nitekim belirlenen olaylar değil, ölçülerdir. Kur'an öğretisinin dinamikliği böylece varlık dünyasını da kapsamaktadır. Çünkü her şeyin önceden belirlendiği bir evren tasavvurunda insanın özgürlüğü problemi kendini gösterir ve insanın hür irâdesiyle âdil bir toplum meydana getirme hedefinin bir anlamı kalmaz.²⁰⁵

²⁰³ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 116-117.

²⁰⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 66.

²⁰⁵ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 30-31.

İnsan irâde sahibi bir varlıktır ve hayatın dinamik akışı içerisinde kasıtlı fiiller gerçekleştirir. Tabiat ile insan arasındaki en temel fark da budur. İnsan varlığı, bilinçle ve hür irâdeyle anlam kazanır. O mekanik değil, dinamik bir bütünlük arz eder. Allah'ın insanları iyiliği emredip kötülükten sakındırma vazifesiyle görevlendirmesi de ancak bu şekilde mümkündür. Allah her varlığa kendine özgü bir davranış yasası bahşetmiştir. Elbette bu özerklik o varlıkların mutlak bağımsızlıklarıyla değil, yaratıcının kanunları çerçevesinde vuku bulur. “Her şey bizim tarafımızdan bir ölçüye göre yaratılmıştır.”²⁰⁶ mealindeki âyet bu hususta delildir.²⁰⁷

Yaratıcı, insan üzerinde bir zorlamada bulunmadığı gibi evrene bir düzenlilik ve amaçlılık vazifesini vererek kendi birliğini vurgulamış ve hâkimiyetini sürdürmüştür. Kâinat bütünüyle tevhid ilkesiyle aydınlanır. Evrendeki düzen doğrudan Allah'ın birliğiyle ilişkilidir. Kur'ân bunu şöyle destekler; “Eğer onlarda (yeryüzü ve gökyüzü) Allah'tan başka tanrılar olsaydı, karmaşa içerisinde olurlardı...”²⁰⁸ Tabiatın insanın hizmetine sunulması da tevhid inancının yeryüzünde ikâme ettirilmesini gerekli kılmaktadır.²⁰⁹ Bu anlamda Müslüman bir toplumun inşasında imanlı ve takvalı fertler zorunlu öncüller olarak yer almaktadır. Fazlur Rahman'ın düşünce dünyasında takva, insanın kendisini muhtemel tehlikelerden koruması ve mahvolmaktan kurtulması şeklinde tanımlanmakta, Allah'ın kanununu dünyada gerçekleştirmek de ancak iman, İslâm ve takva birlikteliğiyle olmaktadır.²¹⁰

Allah, tabiat ve insan ayrı ayrı düzeylerde nedensel ilkelerdir. Allah arzu ettiği bir düzenin kurulması için insanın irâdesini ve tabiî nedenselliği vasıta kılmıştır.²¹¹ İlâhî faaliyet tabiat ve insan faaliyetlerini kuşatır. Yani ilâhî bir irâde olmaksızın diğer nedenlerin bir anlamı yoktur. İnsanın o anlamı yakalayabilmesi için de takvalı olması gerekmektedir. Takvalı olmak ise Aristoteles'in orta yol doktrininde anlatmak istediği gibi bakış açısına da denge kazandırma sûretiyle gerçekleşir. Bu, insanın kendi doğasını ve yaratıcının koyduğu sınırları keşfetmesiyle başlar. İnsan, doğası gereği Allah ile madde arasında kalan orta mertebede bir varlıktır. O ne tümüyle özgür ne de tümüyle acizdir, ne bütünüyle bilen ne de tamamen cahildir. İnsana yaratılışında verilen bi'l-kuvve bir potansiyel vardır ve o bu orta çizginin dışına çıkmadan sahip olduğu imkânları en üst düzeye kadar geliştirmelidir.²¹² Dinin yani İslâm'ın temel hedefi işte budur. İnsan, mahlûkâtın en üst tabakasında yer alır ve o

²⁰⁶ Kamer 54/49.

²⁰⁷ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 117-118.

²⁰⁸ Enbiya 21/22.

²⁰⁹ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları (2. Baskı), Ankara 2015, s. 18.

²¹⁰ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 39.

²¹¹ Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik*, s. 50.

²¹² Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 38.

melekleri dahi aşan bir bilgi ve fazîlet donanımına sahiptir. İnsan bu güçlerinin farkında olarak Allah'ın irâdesini ahlâklı bir toplum kurarak gerçekleştirme vazifesini üstlenmiştir.²¹³

Sonuç olarak Fazlur Rahman'a göre dinin konusu Allah, tabiat, insan, toplum ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini bütüncül bir biçimde içermektedir. Dinin gayesi ise yaratıcının irâdesine uygun bir insan karakteri ve toplum nizamı yaratmaktır. İnsanların, fikirlerin, toplumların ve olguların zaman içerisinde değişime uğraması sebebiyle dinin de pratik işlevi ve fitratı gereği dinamizmini değişen her şarta hitapta bulunabilecek şekilde muhafaza ettiğini kabul etmeliyiz. Bu kabul, dinin yani İslâm'ın gayesini gerçekleştirmek için ortaya koyulacak metodolojinin mâhiyetini ve sistemini oluşturmak için başvurulacak ilimlere ya da uygulamalara referansta bulunmaktadır. Fazlur Rahman fikirlerini ortaya koyarken Fârâbî, İbn Rüşd, Muhammed İkbal gibi düşünürlerin ilgili konularla ilgili görüşlerinden de etkilenmiş ve felsefenin kümülatif bilgi değeri taşıyan özelliğini kendi çalışmalarına da yansıtmıştır.

2.2. Felsefenin Konu ve Gayesi

Daha önce de felsefe kavramında değinildiği üzere Fazlur Rahman söz konusu kavramı fikirler üreten dinamik bir alan olarak görmektedir. Felsefe, bir fikir veya tutumun tutarlı bir ifadeye dönüştürülmesi şeklinde yorumlanabilir. Bu şu anlama gelir; herhangi bir kimse bir fikri benimsediğinde o düşünceler zorunlu olarak bir sistem haline bürünür. Düşüncenin sistemleşmesi ise bir felsefe ortaya çıkarır. Yani öyle ya da böyle sistemli her fikir mekanizması netice itibarıyla bir felsefedir. Bu noktada felsefeye karşı itirazlarda bulunup onu reddetme amacıyla öne sürülen düşünceler dahi felsefeden uzak kalamamaktadır.²¹⁴

Düşünürün felsefe anlayışı yeni bir sistem kurmaktan ziyade filozofların fikirlerini yorumlama ve tenkit yapma şeklinde belirginleşmiştir. Bu bağlamda Fazlur Rahman felsefeye dair yorumlarını, İslâm felsefesi disiplini çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken o, İslâm düşüncesine ait ilimleri bütüncül bir bakış açısıyla ele alır ve kelâm, fıkıh, tefsir gibi ilimlerin metodolojisi ve tarihî süreci üzerinde sık sık değerlendirmelerde ve karşılaştırmalarda bulunarak felsefeyle bu şekilde bağlantı kurmak ister. Esasen bu onun daha sonra değinileceği üzere felsefeyi dinî hakikatlerden ayrı görmediğinin bir işaretidir.

İslâm düşüncesindeki felsefî hareketlerin temeli kelâm ilminin oluşum dönemleriyle eş zamanlı olarak kabul edilir. VIII. yüzyılda Yunan felsefesine ait eserlerin Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmasıyla İslâm felsefesi de bir disiplin olarak tohumlarını serpmeye

²¹³ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 54.

²¹⁴ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 97.

başlamıştır. İslâm felsefesi, beslendiği ilk kaynaklardan dolayı Helenistik bir karaktere sahiptir, ancak elbette bu durum onun tamamen Antik Yunan felsefesine ait birtakım fikirlerden ibaret olduğu anlamına da gelmemektedir. İslâm dininin yapısal niteliklerini oluşturan doktrinler, İslâm felsefesinin temel taşı olma özelliğine sahiptir. Felsefenin ana konuları arasında yer alan metafizik ile ilgili düşünceler serdedilirken bunun sınırları İslâm'ın otoritesine tabi olmuştur.²¹⁵

Düşünür, İslâm dünyasındaki felsefe disiplininin bütünüyle yabancı kaynakların aktarımı şeklinde basitleştirilemeyeceğini söylerken, diğer yandan Müslümanların felsefe alanındaki geri kalmışlığına da vurgu yapar. Müslümanlar, İslâmî bir dünya görüşünün sistemli ve açık bir biçimde ortaya konulmasında ne yazık ki tam bir başarı elde edememişlerdir. İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Aristocu filozofların ve İbn Arabî gibi mutasavvıfların özgün birer sistem inşa etmeleri elbette çok önemlidir, ancak gerek Aristocu sistem gerekse sûfilerin sistemi bütünüyle Kur'ân'ı hareket noktası olarak almadığından Müslümanlar her iki dünya görüşüne de uzun vadede sahip çıkamamışlardır. Oysa doğru olan metot, Kur'ân'ın anlayışından yola çıkarak bir düşünce sistemi inşa etmektir. Bu görevin yerine getirilmesinde felsefe mükemmel bir fırsat olarak karşımıza çıkmaktadır, ancak İslâm düşüncesinde felsefi disiplin, lâıyk olduğu şekilde anlaşılammıştır. Zira İslâm medeniyetinin en parlak zamanları felsefi düşünce aracılığıyla yaşanmış ve İslâm medeniyeti Batı düşüncesini dahi etkileyerek asırlar boyunca etkisini sürdürmüştür.²¹⁶

İlk olarak İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü meşrikî hikmet fikrinin Fazlur Rahman üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Sistemli ve tamamen İslâmî gelenekten hareket edilerek özgün bir Doğu hikmeti ortaya koymayı hedefleyen bu tabir İbn Tufeyl (ö. 1185) ve Sühreverdi gibi filozoflar tarafından da ele alınmıştır. Felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak tahayyül edip o düşüncenin istenilen ideali gerçekleştirmek için bir araç olacağını kabul eden Fazlur Rahman, bu hususta Kur'ân'ı temel almaya büyük önem vermektedir. Ona göre etkili ve yararlı bir felsefi disiplin ancak bu doğrultuda kurulabilir. Kur'ân'ın çıkış noktası seçilerek bir felsefe ortaya koyulabileceği düşüncesi aynı zamanda felsefenin tamamen Batı kaynaklı bir ilim olduğu yönündeki düşünceleri de reddeder niteliktedir.

Felsefe mutlak anlamda bağımsız bir düşüncedir ve bu bağımsızlığı onun insan hayatının bütün safhalarını ve alanlarını incelemesine imkân tanımıştır. Müslüman filozoflar hareket, mekân, ruh, bitkiler, astronomi, matematik, metafizik, mûsikî ve tıp gibi insanî her

²¹⁵ Rahman, *İslâm*, s. 193

²¹⁶ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 44.

türlü verileri çalışmalarına konu edinmiştir. Kısacası mantıksal düşüncenin yahut akıl yürütmenin söz aldığı her saha, felsefenin de kapsamı içerisine girmiştir.²¹⁷

İslâm felsefesindeki birtakım görüşler, kelâm alanında tartışılan bazı teolojik problemlerin filozoflar tarafından tenkit edilmesiyle ortaya konmuştur. Filozofların bu doğrultuda ilgilendikleri öncelikli konu varlık problemi içerisinde değerlendirilen Allah ve âlem ilişkisidir. Filozoflar zât ve varlık nazariyesine dayanarak Allah ile âlem arasında bir ayırım olduğu sonucuna varmışlardır. Allah, kendi zatiyla var olan ve varlığından başka herhangi bir sığata ihtiyaç duymayan basit Varlık'tır. Onun varlığı zorunludur. Onun dışında var olan her şey ise varlığı Allah'a muhtaç olması sebebiyle mümkündür.²¹⁸ İbn Sînâ zorunlu varlığı mümkün varlıktan ayıran en temel özelliğın sebeplilik olduğunu vurgular. Zâtı bakımından mümkün olan her varlık, varlığı için bir illete bağılı olmalıdır. Bu durum aynı zamanda varlık-mâhiyet ayırımına da dayanak teşkil etmektedir.²¹⁹

Âlemin ezeliği tartışması da Allah-âlem ilişkisine dayanan ve felsefeyi meşgul eden bir diğerkonudur. İslâm filozofları felsefenin âlemin ezeli olduğu görüşünü savunurken bu fikri Yeni-Platoncu sudûr nazariyesinden yola çıkarak yaratıcı ve hareket ettirici bir kaynağıya yani Allah'a dayandırmış, böylece Aristocu nazariyenin aksine İslâm akîdesine paralel bir görüş ileri sürmüşlerdir. Plotinos'un gerçeğın nihâi sebebi olarak yorumladığı *Bir*, İslâm felsefesinin tevhid ilkesiyle bütünleşmiştir.²²⁰ Aristoteles felsefesinde tüm varlıkların en üstünde konumlandırılan ve onlara hareket etme gücü veren *ilk muharrik* anlayışı, varlıkların ilk ilkesini açıklaması bakımından kabul görse de, onun hareketsiz bir varlık olduğu düşüncesi tartışmalara neden olmuştur.²²¹ Fazlur Rahman filozofların tek olan bir yaratıcıya ulaşmış olmalarını yeterli görmez ve sadece *ilk muharrik* olarak vasıflandırılıp statik bir durum arz etmesini İslâm'daki ulûhiyet anlayışıyla bağdaştırmaz. Çünkü Allah "Her an ayrı bir iştedir."²²² Oysa Aristoteles'in öne sürdüğü *ilk muharrik* anlayışı, Allah'ı âlemde her an meydana gelen hâdiseler üzerinde etkisiz hale getirmektedir.²²³ Yine de Aristoteles'in Allah hakkında yerinde tespitleri vardır. Aristoteles Allah'ı bir ordu kumandanına benzetir. Komutan nasıl ki diğerk askerler arasından sıyrılıp o orduya bir düzen getirme ve orduyu bir arada tutma işlevini temsil ediyorsa, Allah'ın da âlemle ilişkisi bu şekildedir. Böylece Allah hayatın gidişatına ve evrenin işleyişine anlamlılık kazandırır. Fazlur Rahman, Allah ile âlem

²¹⁷ Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 112.

²¹⁸ Rahman, *İslâm*, s. 167.

²¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ İlâhiyat I-II*, thk. G. Anavâti - Saîd Zayed, Kahire 1960, s. 37-38.

²²⁰ Rahman, *İslâm*, s. 194.

²²¹ Mehmet Murat Karakaya, "Metafizik'te İlke ve Neden Kavramları Bağlamında İlk Muharrik(ler)in Tekliği ve Çokluğu Sorunu", *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 3 (2020), s. 910.

²²² Rahman 55/29.

²²³ Mehmet S. Aydın, "Fazlur Rahman'ın İslam Felsefesi ile İlgili Görüşleri", *İslam ve Modernizm*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 151.

arasındaki ilişkiye değinirken bu fikre katıldığını gösterir.²²⁴ Düşünürün, Allah'ın her an ayrı bir işte olduğunu belirten âyete vurgusu, Muhammed İkbal'in görüşlerini çağrıştırmaktadır. Onun da Allah'ın âlemle ilişkisinin pasif değil, aktif olduğunu açıklarken bu âyeti hareket noktası seçtiğini görmekteyiz.²²⁵

Felsefenin ele aldığı konulardan bir diğeri de ruh ve beden arasındaki ayrımdır. Filozofların insanı düalist bir yapıdadır ancak İslâm filozofları, insanı daha çok ruhanî nitelikleriyle ele almaktadır. Bu tercih onların âhiretteki saadeti de ruhanî mâhiyette görmelerine etki etmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar öldükten sonra bedenin tekrar diriltilmeyeceğini, yalnızca ruhların devam edeceğini savunmuştur. Fârâbî'nin bu hususta öne sürdüğü farklı ve dikkat çeken nokta ise onun ölümden sonra yaşamaya devam edecek olan ruhların yalnızca üstün kişilikli insanlara ait olduğunu benimsemesiydi. Ona göre nefisleri yetkinleşmemiş ve varlığını sürdürmek için bir maddeye ihtiyaç duyan kişilerin bedenleri yok olduğunda ona bağlı olan ruhları da varlığını sürdüremez.²²⁶

Ruh/nefis veya akıl ile bağlantılı olarak felsefenin temas kurduğu alanlar arasında vahiy nazariyesi yer almaktadır. İslâm filozoflarına göre peygamberlerin ilâhî bir kaynakla ittisâl kurlmaları başlı başına metafiziksel bir muhteva teşkil etmektedir. Vahyin mâhiyeti, gerçekleşme imkânı, aşkın olanla beşer arasındaki zihinsel iletişimin hakikati, filozofları meşgul eden en önemli konular arasına dâhil olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere birçok İslâm filozofu nübüvvet problemini insan nefsinin bilişsel tabiatı üzerinden akıllar teorisi vasıtasıyla temellendirmiştir.²²⁷ Bu konu sonraki bölümlerde daha detaylı ele alınacaktır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde İslâm felsefesi geleneği, Seyyid Ahmed Han (ö. 1897), Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi modernist düşünürler tarafından sürdürülmüştür. Bu düşünürler, toplumsal ve dinî problemlere çözüm getirebilmek amacıyla felsefî fikirler beyan etmişlerdir. Bu fikirler de genel itibarıyla eğitim, içtimâî düzen, siyasî ıslahat, yönetim gibi birçok unsuru barındırmaktadır. Fazlur Rahman ihyâcılık veya modernistlik akımları ile gerçekleştirilmeye çalışılan gayeleri felsefî sistemle alâkalı değerlendirerek bu düşüncelere karşı yöneltilen aşırı tepkilerin, Müslümanlar açısından olumsuz sonuçlara yol açtığını düşünmektedir. Felsefî faaliyetler İslâm ülkelerinde eğitim, sosyo-politik kurumlar dâhil olmak üzere pek çok alanda

²²⁴ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 45.

²²⁵ İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 67.

²²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 220.

²²⁷ Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az, Adres Yayınları, Ankara 2017, s. 11.

terakkîye vesile olmuştur.²²⁸ Bilhassa eğitim alanında felsefenin yadsınamaz bir etkisi vardır. Felsefe geleneğini eğitim müfredatı içerisine ekleyen ve bu alanda araştırmaları teşvik eden ülkeler daha güçlü kişiliğe sahip ve akademik donanımı yüksek bireyler yetiştirmede çok daha başarılı olmuşlardır. Bunun en iyi örneği felsefesinin zirveye ulaştığı dönemdeki İran'dır. İran, eğitim kurumlarında felsefeye önem vermesi sayesinde daha iyi müçtehid âlimler yetiştirmiştir. Bu da göstermektedir ki; felsefenin en önemli işlevleri arasında kaliteli insan yetiştirme misyonu yer almaktadır.²²⁹ Fazlur Rahman'ın İran örneğini vermesi bu konuda M. İkbâl'in *İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü* adlı çalışmasını akla getirmektedir.

İnsanın özgürlüğü, sorumlu tutulması, felsefenin sorunları arasında yer alan derin konulardır.²³⁰ Ahlâk felsefesinin öznesi olan insanın erdemli davranışlar geliştirebilmesi ve ahlâkî görevlerini yerine getirebilmesi zihinsel bir tutumla doğrudan bağlantılıdır. Felsefedeki orta yol doktrini, akıl ve ahlâk arasındaki denge ile açıklanmıştır.²³¹ Müslümanlar açısından da ahlâk sağlığı, zihinsel sağlıkla eşdeğerdir. Öyle ki, İslâm geleneğinde hikmet kavramı hem felsefeyi hem de tıbbî tanımlamaktadır.²³²

Ahlâk meselesi hem klasik dönem hem de modern dönemdeki felsefeyi diğer pek çok konudan daha fazla ilgilendirmiştir. Ahlâkın doğrudan insanın varoluşsal sorularıyla olan bağlantısı bu ilgiyi artıran en belirgin şeydir. Öte yandan ahlâk sadece insanı ilgilendirmesi itibarıyla tek yönlü bir disiplin değildir. O, aynı zamanda insanın Allah ile olan ilişkisini de konu edinir. Bu sebeple felsefede ortaya konulan Allah tasavvurları da ahlâk felsefesine etki eden en önemli unsurlardandır. Filozofların Allah'ı öncelikle bilişsel bir delille açıklamaya girişmesi Fazlur Rahman'ın filozofları eleştirdiği bir husustur. Oysa düşünür'e göre Allah'ın her şeyden önce "emreden ahlâkî bir varlık" olarak düşünülmesi gerekir.²³³ İbn Teymiyye'nin de filozoflara şiddetli eleştirilerde bulunduğu noktalardan biri budur. Ona göre insan hayatının temel hedefi salt bilgisel araştırma veya mistik bir aşk değil, yaratıcının buyruklarını yerine getirmektir. Allah tasavvuru kognitif bir uğraşın ötesinde anlaşılmalıdır. Filozoflar her ne kadar Allah'ın aşkınlığını korumaya çalışsalar da, onların hakikate akılcı yaklaşımları insan merkezli olduğundan ahlâkî buyruğun mutlak karakteri arka plana itilmiştir.²³⁴

Fazlur Rahman'ın felsefeye yüklediği anlam, soyut metafiziksel uğraşlardan ziyade, onun bizzat insanın dünyevî hayatına somut bir katkı sağlamasına yöneliktir. O rasyonalist

²²⁸ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 100-101.

²²⁹ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 151.

²³⁰ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 27.

²³¹ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 37.

²³² Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik*, s. 163.

²³³ Aydın, "Fazlur Rahman'ın İslam Felsefesi ile İlgili Görüşleri", s. 152.

²³⁴ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 136-140; İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-Nübüvvet*, thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyan, Edvâü's-Selef, Riyad 2000, s. 406-407.

olduğu kadar en çok insana ve ahlâkına vurgu yapmasıyla da aynı zamanda realist bir düşünürdür. Bu yüzden o, ahlâkı pek çok konunun merkezine alır. İslâmî ilimler sahasında kelâm ve fıkıh gibi disiplinler arasında ciddi bir bağlantı kopukluğunun oluşması ve birbirinden bağımsız alanlar haline gelmelerinin sebebi esasen sistemli bir ahlâk ilmi (etik) oluşturulamamasıdır. Ahlâk ile ilgili yapılan çalışmalar Antik Yunan felsefesine odaklanarak dinî ilimlerden uzak kalmıştır. Eğer bağımsız bir disiplin olarak ahlâk ilmi geliştirilebilseydi, toplumun amelî sorunlarına çok daha rahat çözüm bulunabilirdi.²³⁵

Bağımsız bir ahlâk kuramının ortaya çıkmaması, insan aklının iyiyi ve kötüyü bilip bilmemesi problemiyle de alâkalıdır. Kelâm ilmi çerçevesinde tartışmalara neden olan bu konu felsefenin de gündemindedir. Doğru veya yanlışın rasyonel olarak araştırılmasının mümkün olup olmayacağı insan davranışlarının hür olup olmamasıyla ilişkilendirilmiştir. İslâm düşüncesinin kelâm ve fıkıh ile ilgili tartışmalı nazariyeler ürettiği dönemlerde bu konuda determinist bir bakış açısı hâkim olmuş ve insanın, davranışların fâili olduğu fikri özellikle Eş'arî tarafından reddedilmiş ve bütün olayların doğrudan Allah tarafından yaratıldığı iddiası benimsenmiştir. İbn Sînâ gibi filozoflar ise yaratılmış olan her şeyde kuvve halinde bir imkân ve gücün olduğunu, bu gücün insan irâdesiyle fiiliyata dökülüp üretildiğini savunmaktadır. İmkânlar ve fiiller arasındaki bu ilişki Fahreddin Razî tarafından orta bir tutumla ifade edilmiştir. Razî şöyle düşünür: İmkânlar fiilî varlık için hazır bulunurlar ancak onların meydana gelişi Allah'ın var etmesiyle gerçekleşir. Böylelikle dinî tutumun otoriter etkisiyle, fiillerin Allah tarafından gerçekleştirildiği fikri felsefe için de bir kabul haline gelmiştir. Ancak zaten var olduğu düşünülen fikrî ayırım sadece kavramların retoriksel çerçevede ifade ediliş tarzından kaynaklanmaktadır. Yoksa filozoflar da özü itibarıyla fiillerin Allah'a dayandığını reddediyor değildir.²³⁶

İslâm düşüncesinde bilhassa bireysel ve toplumsal ahlâk bazında gerçekleştirilmek istenen ıslahat hareketlerinin çıkış noktası entelektüel ve eleştirel düşünme biçimi yani bir başka deyişle felsefe olmuştur. Muhammed İkbal gibi dinî düşünceye canlılık kazandırmak ve içtimâî deformasyonları düzeltmeyi amaçlayan modern düşünürler bu anlamda felsefenin aktarıcısı olmuştur. Çağdaş İslâm dünyasında felsefenin üzerinde durduğu en dikkat çekici konu siyasettir. Zira Antik Yunan felsefesinde Platon, klasik İslâm felsefesinde de Fârâbî'den bu yana metafizik, ahlâk ve siyaset hep iç içe olmuş ve devlet yönetim şekline toplumsal düzenin formatına kadar pek çok fikir ortaya atılmıştır. Bu minvalde siyasî politikaların birinci derecede etkilediği dallardan biri de felsefedir. Devletlerin düşünürlerle yönelik tutumları tefekküre ket vurmak şeklinde olmuştur. Toplumsal bir reform gerçekleştirmek

²³⁵ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 119-120.

²³⁶ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 99-100.

isteyen aydınlar çoğu zaman hükümetlerin politikalarına takılmış ve bu durum onları reaksiyon gösterme biçimi olarak birkaç farklı gruba ayırmıştır. Bunlar sorunlara karşı sessiz kalma, ikiyüzlü konuşma, geleneğin statükolarından uzaklaşmama, parçacı yaklaşım ve sekülerizme yönelme olarak tezahür etmiştir. Fazlur Rahman felsefî düşüncenin yok olmaya yüz tutmasına sebep olan politik uygulamaları eleştirmektedir.²³⁷ Aslında farklı düşüncelere karşı çıkılmasının altında yatan sebepler arasında pragmatist tavırlar vardır. Örneğin; yönetim şekli olarak demokrasiyi savunan ve tiranlığa karşı tavır sergileyen düşünceleri reddedenler, genellikle otokratik yönetimin kendisine menfaat sağladığı kişiler olmuştur.²³⁸

Genel olarak ifade etmek gerekirse Fazlur Rahman'ın düşünce dünyasında felsefe, insan faaliyetlerinden ayrı düşünülemeyen zihnî bir çabadır. O, insan için her türlü eyleme bilişsel açıdan bir netlik ve anlam kazandıran zorunlu bir ihtiyaçtır. Felsefe insandan ayrı düşünülemeyeceğine göre insanı ilgilendiren şeyler de felsefenin konuları arasına girmektedir. Bunlar Allah, âlem, insan, ruh, madde, ahlâk ve siyaset olarak sıralanabilir. Felsefenin İslâm düşüncesi eksenindeki gayesinin ise ayrıntılar içerisinde kaybolan İslâm'ın özünün açığa çıkartılması ve netlik kazanması olduğu anlaşılır. Ayrıca felsefenin sadece soyut bir işlevi yoktur. O aynı zamanda pratik değerlere ilişkin normlar ortaya koymasıyla da ideal bir insanî düzen inşa etmeyi amaçlar.²³⁹

2.3. Din-Felsefe İlişkisi Açısından Hakikatin Birliği

İslâm düşünce tarihinde vahiy kaynaklı akîde ile tabîî aklın verilerini uzlaştırma hususunda ortaya konan çabalar neticesinde oluşan ve dinin felsefî açıdan ele alınmasını ifade eden bir din felsefesi disiplini mevcuttur. Elbette bu sadece İslâm düşüncesi bakımından değil, vahiy kaynaklı üç büyük din bakımından da ihtiyaç olarak oluşmuş bir alandır. Bu alanda düşünürleri meşgul eden konuların başında ise dinin mi yoksa felsefenin mi önce olduğu meselesi gelmektedir. Esasen söz konusu uzlaştırma eyleminin ne şekilde gerçekleştiğine bakmak bu meselenin açıklığa kavuşmasına işaret etmektedir. İlk uzlaştırma girişimlerine baktığımızda bu çabanın ilk planda dinî metinlerin aklî bir yoruma tâbi tutulması şeklinde ortaya çıktığını görmekteyiz. Tabîî ki bunun temel sebebi, konu itibarıyla felsefenin kendisine katı sınırlar koymamasıyla ilgilidir.

Felsefe, insanı ilgilendiren hemen hemen her konuyu sorgulamalarına dâhil etmiştir. Buna din de dâhildir. Yani bu konuda felsefeye karşı reaksiyon gösteren alan din olmuştur. Dinin felsefî açıdan ele alınmasının imkânı ve meşrûiyeti, tartışmanın merkezinde yer

²³⁷ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 76-92.

²³⁸ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 102.

²³⁹ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 44.

almaktadır. Bu tartışma da dinin mi felsefî düşünceden çıktığı yoksa felsefenin mi dinî düşünceden çıktığı sorusunu gündeme getirmiştir. Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi felsefî faaliyetin var olan din üzerinden gerçekleştiği bilinmektedir. Bu da demek oluyor ki, din yapısı ve konuları itibarıyla insanı doğal olarak düşünmeye ve sorgulamaya sevk etmektedir.

Kimi araştırmacılara göre din, felsefenin olduğu gibi diğer pek çok ilmin de kaynağıdır. Elbette dinin kaynak olmasından kasıt, dinin konuları ve gayesi neticesinde insanı diğer disiplinlere yönlendirmiş olmasıdır. Din, felsefe ve diğer ilim dallarının temel konuları Allah, insan ve evrendir. İnsanı felsefe yapmaya iten de bu konuların derinliği ve birbiriyle ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaya yönelik oluşan merak duygusudur. Auguste Comte (ö. 1857), Émile Durkheim (ö. 1917), François Picavet (ö. 1921) gibi pek çok düşünür de felsefenin dinden ortaya çıktığını kabul eder.²⁴⁰

İslâm düşüncesinde dinin ya da felsefenin oluşum önceliğinin belirlenmesinden ziyade Kindî, Fârâbî, İbn Rüşd gibi düşünürlerin temelde vurguladığı husus din ve felsefe arasındaki konu, gaye ve hakikat birliğidir. Fârâbî, aynı konuları içermesi ve varlıkların ilkeleriyle ilgili bilgi vermesi açısından dinin özü ile felsefeyi aynı düzlemde değerlendirir. Felsefe doğrudan akledilen ilkelerle ilişkili olması yönüyle insanın anlama ve kavrama melekelerine karşı bilginin ispat edilmesi işlevine sahiptir. Dinin ise felsefenin aklen ispat ettiği ilkeler hususunda ikna edici bir gücü vardır. Dolayısıyla bu ilişki zamansal açıdan felsefenin dinden önce olduğunu göstermektedir.²⁴¹ Yani felsefe bir hakikati ifade etmesinin yanı sıra aynı zamanda aklen bir gereklilik olarak da görülmektedir.

Fazlur Rahman da din ile felsefe arasındaki ortaklıkları vurgulayan yaklaşımı benimsemektedir. Bu yaklaşımın çıkış noktası, İslâm ile modern yaşam arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiği meselesidir. Fazlur Rahman'a göre felsefî düşünce ve vahiysele din arasındaki çatışmanın temelinde filozofların Allah'ı evrenin yöneticisi yerine varlığı açıklayan bir prensip olarak beyan eden Helenistik tavırları yatmaktadır. Bu sebeple o, felsefenin vahiysele dine doğru özgürleşmesini ve vahyin de felsefeyle tamamlanmasını bir yaşam projesi olarak benimsemiştir.²⁴² Düşünür İslâm düşüncesinde Kur'ân'a dayalı İslâmî bir metafizik geliştirilmesini arzular ve bunu entelektüel nitelikli bir ihtiyaç olarak görür.²⁴³

Kur'ân, ahlâkî bakımdan iyi ve adaletli bir toplum yaratma hedefine ulaşmayı amaçlayan dinî ve ahlâkî bir belgedir. Kur'ân'ın nazarî yönleri de son derece azdır ve bunlar

²⁴⁰ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 202-205.

²⁴¹ Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap (3. Baskı), İstanbul 2013, s. 93-94.

²⁴² Ernest Wolf Gazo, "Fazlur Rahman Aydınlanma ve Ötesi", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 112.

²⁴³ Wan Mohd Nor Wan Daud, "Bilginin İslamileştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 134.

evrenin genişliğini, nizamını gözlemeye teşvik eden bölümlerde görülmektedir. Dinî doktrinlerin büyük bir kısmını iman ve amel konuları teşkil etmektedir. Yani Kur’ânî öğreti insanı bütünüyle pratiğe yönlendirmektedir. Bundan dolayı düşünürün gerçekleştirmek istediği asıl hedef, eylem merkezli bir yönelimi sağlamaktır. İslâm düşüncesinde ilk fikir ayrılıklarını doğuran ve ekollerin oluşmasına zemin hazırlayan konu da bununla ilgilidir.²⁴⁴ İnsanın eylemlerine ve sorumluluklarına yönelik alışılmadık fikirler öne süren ve dinî konuları metafiziksel sorgulamalara tâbi tutan Mu’tezile ekolü, dogmalar konusunda tutucu Müslümanların tepkisini çekmiştir. Mu’tezile’nin eleştirildiği en belirgin husus, akli yüceltmesidir. Onlara göre dinî hakikatleri keşfetme konusunda akıl ve vahiy eşit düzeyde rol oynamaktadır.²⁴⁵

Fazlur Rahman’a göre de iman aklî bilgiden yoksun olamaz. “Kendi arzularını ilah edinen ve Allah’ın bilgisine rağmen yoldan çıkarttığı kimseyi gördün mü?”²⁴⁶ mealindeki âyeti de iman bilgi sentezini vurgulamaktadır. Bilmek, imanın zorunlu gerekliliğidir ve iman da bilgi ile artar. İman bir kalp veya kalp-zihin meselesidir. İman ile amelin ayrı tutulması da Kur’ân mantığına aykırıdır. Nitekim Kur’ân’da iman ve amel mefhumları birlikte geçer. İyi amel olmaksızın tek başına imandan bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda temelinde iman olmayan davranışları değersiz gören Fazlur Rahman’ın, Allah’a ulaşmada aklın yanında kalp ve ilhama da yer vererek iman-akıl-amel bütünlüğüne vurgu yaptığı görülür.²⁴⁷ Kur’ân’ın sürekli muhataplarını düşünmeye, araştırmaya, anlamaya yönlendirmesinden de anlaşılacağı gibi, Kur’ân’da akıl-vahiy düalizmi yer almamaktadır. Zira Kur’ân’a göre insanın hem iç âlemi hem de dış âlem yani tabiat Allah’ın âyetlerinin somut göstergeleridir ve bu âyetler onları takip edeni hakikate ulaştırır.²⁴⁸ Tabiattaki her işaretin manasını anlayabilmek için de akıl ve inanma eğilimi birlikte gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre, insanın anlamlandırma süreci aklî-kalbî birlikteliği zorunlu kılmaktadır.²⁴⁹

İnanç meselesi dahi olsa genel kabullere körü körüne bağlılık Fazlur Rahman’a göre Kur’ân’ın düsturuna aykırı olan bir problemdir. Bu bağlamda o, geleneğe eleştiride bulunur. Bazı ilim adamları İslâm’ın saf özü (normatif İslâm) ile onun tarihî süreç boyunca çeşitli kimseler tarafından farklı formlara büründürülmüş hali (tarihî İslâm) arasında bir ayırım yapar ve bu da gelenekçiler tarafından olumsuz karşılanır. Çünkü gelenekçiler tarihî İslâm’ı

²⁴⁴ Rahman, *İslam*, s. 151.

²⁴⁵ Rahman, *İslam*, s. 157.

²⁴⁶ Câsiye 45/23.

²⁴⁷ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 23.

²⁴⁸ İbrahim Özdemir, “Fazlur Rahman’a Göre Kur’ân’ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 174.

²⁴⁹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, s. 122.

normatif mâhiyette görür ve herhangi bir eleştiriye doğrudan dine karşı olarak algılar. Gelenekçilik bu yönüyle bakış açısını daraltır, tarihte olup bitenden başka bir gerçeğe karşı insanı kör eder. Bu tutucu yaklaşımlar ve yanlış gelenek algısı da otoriteye koşulsuz bağlılık gibi akıl dışı durumlara kapı aralar. Dahası, bu teslimiyet bir güce bağlılıkla kalmaz, her defasında yeni otoritelere bağlılıkla bir kısır döngü meydana getirir. Kur'ân insanın özgür irâdesine, araştırmaya, taklidi kınamaya vurgu yaparken, insanın akli saf dışı bırakması tam bir çelişkidir. Aslında Fazlur Rahman gelenek karşıtı bir insan değildir. Aksine o ilmî semerelerin aktarılıp eski ile yeni arasında bir köprü vazifesi görmesiyle ve birikimleriyle yeni ilmî faaliyetleri beslemesi açısından geleneğe değer verir. Onun eleştiriye tâbi tuttuğu asıl husus, geleneğin yanlış anlaşılması ve akli inkâra kadar varan kutsayıcı aşırı tutumlardır.²⁵⁰

Gerçek olan şu ki; İslâm dünyasında felsefeye veya diğer bir deyişle özgür insan aklının ürettiği düşüncelere ne zaman karşı çıkıldıysa, dinle akıl ne zaman ayrıştırıldıysa, İslâm dünyası her defasında fikrî bir kısırlığa mahkûm olmuş ve dünyadaki hâkim gücünü başka medeniyetlere devretmiştir. Oysa buna yol açmak Kur'ân'ın insanı merkeze alan fikrinden uzaklaşmak demektir. Zira İslâm'ın ilkelerinin yeryüzüne yayılması ve ideal bir toplum oluşturulması, ancak evrensel düzeyde bir anlayış geliştirmeye mümkündür. Akli reddetmek ise buna engel olmak demektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi felsefenin İslâm dini açısından gayesi onun doğru bir şekilde anlaşılıp gayelerinin akli zeminde ortaya konulması ve bu şekilde devamlı bir düşünsel üretim sağlayarak dinin hedeflerini gerçekleştirmektir. Ancak felsefe lâıyk olduğu gibi anlaşılıp icra edilemediği için özellikle katı gelenekçi gruplar tarafından reddedici ve dışlayıcı bir tavırla karşılanmıştır.

Felsefenin özgür olan insan aklının faaliyetine duyduğu güven, kimi zaman filozofların ifadelerinin dinî yönden sakıncalı bulunmasına yol açmıştır. Fazlur Rahman da, bazı filozofların dinî beyanları sembolik ifadeler saymaları, âlemin yaratılması ve cismânî haşır gibi konularda geleneksel dinî kabullere aykırı görüşler ileri sürmelerini eleştirir. Ancak ona göre, Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürler, filozofların bu eksikliklerini ortaya koyarken değişik bir felsefenin de olabileceğini göstermeleri gerektiği halde felsefeyi bütünüyle inkâr etmişler ve bu durumda İslâm düşüncesinin önemli bir fikrî yönü adeta yok olmuştur.²⁵¹

İslâm düşüncesi içerisinde teorik olarak dinî otoritenin belli bir zümreye aidiyetini ifade eden ruhbanlık sınıfı yer almamaktadır. Buna rağmen pratiğe bakıldığında dönem dönem Müslümanlar mezhepsel veya siyasî birtakım dinî baskılara maruz kalmaktan

²⁵⁰ Rahman, *İslâm*, s. 36.

²⁵¹ Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 124-126.

kurtulamamıştır. Literatürde mihne kavramıyla öne çıkan hür düşünce karşıtı baskıcı sistem, her ne kadar Hristiyanlık tarihindeki skolastik dönem kadar ciddi yankı uyandırmasa da, İslâm tarihi açısından da bir gerçektir. Düşüncenin esaretten kurtulmasını ve aydınlanmayı ifade eden Rönesans kavramı aslında ruhban sınıfın Allah adına kendi keyfi din yorumlarını halka ve düşünürlere dayatmaları hususunda bir başkaldırı anlamına gelmektedir.²⁵² Bu başkaldırı hukuku ne Hristiyanlık ne de diğer dinler söz konusu olduğunda salt isyan amacını taşımamaktadır. Aksine din ile birey arasına girerek hür düşünceye ket vurmaya çalışan ve bundan belli menfaatler elde eden zümreye karşı bir eylemdir. İslâm düşüncesindeki ıslahat veya ihyâ benzeri hareketler de düşünceyi canlandırma ve ruhbanlığı önlemeye yönelik çabalaradır. Din ile felsefenin çatışmadığını savunan tezler de bu çabaların bir yansımasıdır.

İbn Teymiyye gibi Selefî düşünceyi canlandırmak isteyen âlimlerin kaygısı ile modernist düşünürlerin kaygısı ortak bir atmosferden beslenerek ortaya konulmuş projeleri ifade etmektedir. Selefîlik, ihyâ, ıslahat vb. her ne şekilde isim konulursa konulsun bu gibi akımlar temelde İslâm düşüncesinin artık eski canlılığını kaybettiği, bireyin ve toplumun hedeflenen idealden uzaklaştığı ve dinin özünün anlaşılabilirliğini yitirdiği tezinden hareket etmektedir. Dolayısıyla bilhassa çağdaş dönemde İslâm'ın fikrî bir durgunluğa mahkûm edildiğinin herkes farkındadır. Asıl uyuşmazlıklar bu problemin nasıl çözüleceğini belirlemeye ilişkin tartışmalarla gerçekleşmiştir. İbn Teymiyye'nin projesi de şeriatın yeniden ifade edilmesinden ibarettir. Ona göre şeriat, sûfinin manevî hakikatini, filozof ve kelamcının aklî hakikatini ve hukuku içine alan geniş kapsamlı bir kavramdır. Nakil ve akıl görünürde farklılık teşkil etse de vahyin özü olan şeriatla akıl aynı hakikati ifade eder.²⁵³ Çünkü akıl da nakil de kesin delillerdendir ve kesin deliller arasında bir çatışmadan söz edilemez. Görünürdeki çatışma epistemolojik bir problemdir ve meselelerin aklî değerinin açığa çıkartılmasıyla ortadan kaldırılır.²⁵⁴

Filozofların gerçekleştirmek istediği anlaşma da bu şekildedir. Onlara göre felsefî metafizik ile dinin inançları bütünüyle eşit olmamasının yanında aynı hakikati ifade etmektedir. Dinî hakikat, aklî hakikatin kendisidir. Fârâbî, İbn Rüşd gibi din-felsefe uzlaştırması yapan düşünürlerin vardığı nokta da budur. İbn Rüşd'e göre şeriatla mevcut olanlar ile burhanla elde edilenler arasında herhangi bir zıtlık bulunmamaktadır. Bir zıtlık olduğu düşünülüğünde de şeriatın yorumlanmasıyla bu çelişki ortadan kalkar.²⁵⁵

Hakikatin bir oluşu ve akıl ile vahyin ya da din ile felsefenin ortak bir amaca hizmet

²⁵² İrfan Bayın, *İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 251.

²⁵³ Rahman, *İslâm*, s. 185.

²⁵⁴ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s. 96-97.

²⁵⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve'ş-Şerîa mine'l-İttisâl*, s. 36.

ettiği düşüncesinin ispatı için âlimlerin öncelikle Kur'ân âyetlerinden iktibasta bulunduğunu bilmekteyiz. Bu konuda en çok değinilen husus, insanı düşünmeye sevk eden âyetler olmuştur. Fazlur Rahman da iyi bir Kur'ân okuyucusudur ve o fikirlerini birçok kez âyetler üzerinden delillendirmektedir. “Yeryüzünde hiç gezmediler mi ki, düşünebilecekleri kalpleri ve işitebilecekleri kulakları olsun. Zira asıl kör olan (maddî) gözler değil (basiretini kaybeden), göğüslerdeki kalplerdir.”²⁵⁶ mealindeki âyeti yorumlarken o şunları belirtmektedir: Kur'ân insan için üç çeşit bilgiyi teşvik eder. İlki, insanın hizmetinde kullanılan tabii ilimler; ikincisi yeryüzünde gezmek ve şahit olmayla ilişkili olan tarih ve coğrafya ilmi; üçüncüsü de insanın kendisinin bilgisi yani bilimsel bilgidir. Çünkü gözler ve kulaklarla yani gözlem ve deneylerle icra edilen bilgi türü budur.²⁵⁷ Buradan anlaşılmaktadır ki; dinin insanı hakikate daveti, epistemolojik bir yapı arz etmektedir. Akıl, bilgi, deney ve gözlem gibi bilimsel unsurlar dinî gerçeklerden uzak tutulmamıştır. İnsan bir bütündür ve onun ilgi alanları da bütüncül bir tarzda ortaya konulduğunda fayda sağlamaktadır.

Kur'ân, akıl ile iman arasında yakın ve net bir ilişki kurar. İman, makul olmayan bir şey değildir. Kibrit çöpünün sürtünmesiyle alevin ortaya çıkması gibi belirli deliller neticesinde bir varlığın gözlemlenmesi de imanı ifade etmektedir. Yani delil, varlığın tecrübe edilmesi, iman ise delilin muayyen bir sebebe işaret ettiğinin farkına varmaktır. Determinizm çerçevesinde ortaya konan bu analogi, düşünürün hakikati bir olarak tasavvur ettiğinin göstergesidir.²⁵⁸ Kur'ân'ın insanın aklıyla şereflendirildiğine dair işaretleri akli ötekileştirmenin dinin gayelerinden uzaklaştıldığını resmetmektedir. Fazlur Rahman, insan aklına çok vurgu yapar ve bu hususta insanı düşünen hayvan olarak tasvir eden Aristoteles'in büyük bir hata yaptığını belirtir. Çünkü insan hayvanî hedeflerini gerçekleştirmek istediğinde dahi aklını kullanan bir varlıktır. Elbette insan aklını ahlâkî ve manevî durumunu yükseltebilmek amacıyla kullanmadığı sürece hayvan mertebesinde kalmaya da mahkûm olacaktır.²⁵⁹

Fazlur Rahman'ın insan nefesine ve akla dair düşünceleri klasik İslâm felsefesindeki nefis teorilerini hatırlatmaktadır. İnsan ancak nebâtî ve hayvânî nefsten nâtik nefse yükselerek hakikate erişebilir. İnsan fitratı hakikate erişme hususunda başvurulacak temel dayanaklardan biridir. Allah, insanın istidlâl ve mantıksal çıkarımlarına imkân vermiş ve onu sadece bilgi edinme değil, üretme yetisiyle de donatmıştır. Bazı düşünürler fitrat kelimesinin etimolojik anlamlarından yola çıkarak dinin yanında insan aklını da hakikate ulaşmada bir kaynak olarak

²⁵⁶ Hac 22/46.

²⁵⁷ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 75.

²⁵⁸ Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik*, s. 46-47.

²⁵⁹ Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik*, s. 54.

görmüştür. İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* veya İbn Nefis'in *Fâdıl bin Nâlık* isimli eserlerinde de temelde vurgulamak istediği husus budur. Akıl, Allah'ın bilgisine ulaşma konusunda bir araç yani hakikate erişmede bir uyarıcıdır.²⁶⁰

İslâm düşüncesinde akıl ile vahiy arasındaki ayrımın pratik sonuçları en çok ilimler sınıflamasında gözlenmektedir. İlimlerin tasnifi, İslâm filozoflarının bu konuya dair risâleler ortaya koymasıyla geliştirilerek yüzyıllarca tahlil edilen önemli bir mesele haline gelmiştir. Din-felsefe ilişkisinde varlığın kesin bilgisini elde etmeye yönelik başvuru metotları, ilimleri kendi arasında konularına veya gayelerine göre tasnif etmeyi gerekli kılmıştır. Allah-âlem ilişkisi, insan varlığının mâhiyeti gibi metafiziksel sorgulamalar neticesinde belli başlı disiplinler oluşmuş, bunlar daha sonra aklî-naklî, şer'î-felsefî ilimler şeklinde farklı kategorilere ayrılmıştır.²⁶¹

Fazlur Rahman, ilimlerin tasnifinde herhangi bir ayrıma gitmenin tehlikeli sonuçlara yol açtığını belirtmektedir. Felsefenin aklî ilimler kapsamında dinî ilimlerden soyutlanması ve tadrîsattan kaldırılması, İslâm dünyasındaki ilmî inkişâfın kesilmesine ve toplumların gerilemesine yol açan en büyük etkidir. Ayrıca aklî ilimleri din sahasından uzaklaştırmak, Kur'ân'ın da esas amacından kopmayla sonuçlanmış ve dinî metinler anlama ve uygulamadan ziyade gramer ve hitabet gibi yüzeysel, mekanik uğraşlara hapsedilmiştir. Fazlur Rahman'ın akıl ile vahiy ayırmayı tehlikeli görmesindeki maksat da buna işaret eder. Düşünürün tasavvurunda felsefenin gayesi detaylar içerisinde kaybolmuş İslâm'ın özünü açığa çıkartma ve bu sûretle hakikate ulaşma çabasını aktif kılmaktır. Ancak Müslümanların akli ötekileştirerek ilimlerin detaylarıyla oyalanması asıl meselelere çözüm getirme çabasının önlenmesine yol açmış ve tam da bu gayenin aksine bir durum ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde de ezbere ansiklopedik bilgiler yüklenen ancak özgün ve etkili yeni bir açıklamada bulunamayan bir âlim modeli tezahür etmiştir.²⁶² Düşünür bu görüşlerinde Muhammed İkbal'in fikirlerinden etkilenmiş gözükmektedir. İkbal, eğitim hususundaki temel maksadı insan yetiştirmek olarak görür ve bu gayeye de ancak dinî ve seküler ilimler arasındaki ikiliği gidererek ulaşılabileceğini belirtir.²⁶³ Akli esas alan bilimsel bilgi, kâinatın manasının kavranması için son derece gereklidir. Kapsamlı bir kâinat tasviri ancak bu bilgi türüyle ortaya konabilir.²⁶⁴ Akli ilimler, hakikat hakkında herhangi bir inanç yaratmaz ancak

²⁶⁰ Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014, s. 93-107.

²⁶¹ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011), s. 534.

²⁶² Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 95-100.

²⁶³ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 125.

²⁶⁴ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 211.

mevcut dinî tecrübelerin verilerini tahlil ederek doğru bir sonuç elde etmeye yarar.²⁶⁵

Fazlur Rahman'ın düşünce dünyasında dinî bir terim olan takvâ dahi akıl yürütme mekanizmasıyla eşdeğer olarak görülür. Nitekim insanın kendisi veya bir başkasıyla ilgili doğru ile yanlış ayırt etme kabiliyetini başarabilmesi için bu çabayı gerçekleştirebileceği yetide bir zihin haline sahip olması gerekmektedir.²⁶⁶ İnsanın dünyada ve âhirette mutlu olması dinin ana gayeleri arasında yer almaktadır ve mutluluğa giden yol da takvâ kavramında gizlidir. İnsanın mutsuzluğunun temel sebepleri arasında onun bencilliği ve dar görüşlülüğü yatmaktadır. Kötü vaziyetlerden kurtulmanın ve mutluluğu elde etmenin yolu akli gerektiği gibi kullanmaktan geçmektedir. Yani akıl, takvâ ve mutluluk arasında belirgin bir bağlantı bulunmaktadır.²⁶⁷ Bu görüşler Fârâbî'nin mutlulukla ilgili düşüncelerini hatırlatır. Fârâbî'ye göre insan gerçek mutluluğu ancak erdemlerle elde edebilir. Erdemler nazârî, ahlâkî, düşünme gibi kategorilere ayrılır. Nazârî erdemler varlıkları, onların mâhiyetini ve en son gayeleri ihtiva eden ilimlerdir. Bu ilimler ilk bilgileri teşkil eder. Bu bilgilere de ancak düşünme, istidlâl ve araştırma sûretiyle ulaşılabilir. Fikir veya inanç, insanda başta bulunmayan ancak araştırma ve öğrenme arzusunun neticesinde hâsıl olan meselelerdir. Her meselede aslanan şey de, onun hakkındaki hakikî bilgiyi, gerçeğin özünü elde etmektir. Elbette bunu kesin olarak gerçekleştirmek pek mümkün değildir, ancak bu vesileyle gerçeğin kavranmasına dair çeşitli metotları kullanarak hakikati araştırma bilincine sahip oluruz.²⁶⁸

Fazlur Rahman, Fârâbî'yle aynı doğrultuda düşünür. Ona göre hakikatin bilgisini edinme gayesini insana aşılardan dinden yani dinî metinlerden gerekli cevapları çıkarabilmek için akıl ve ruhun ortak bir çabasının olması zorunludur.²⁶⁹ İnsanın hakikat yolunda erdemliliği gerçekleştirebilmesi insan tabiatının zihnî ve ahlâkî kutupları arasında dengenin sağlanmasına bağlıdır.²⁷⁰ İnsanın gerçeğe, düşünme melekesine sahip olmadan ulaşması mümkün değildir. İnsan ancak bütün gücüyle düşündükten sonra Allah insan için anlamayı mümkün kılar ve sonrasında yine insanın araştırmasıyla Allah ona gerçeği keşfettirir. Bilgiye ulaşmak, düşünme ve araştırmanın neticesinde zuhûr eder.²⁷¹ İnsanın evrenin sırlarını anlayabilmesi için özgün ve yaratıcı bir bilgi kabiliyetine sahip olması gerekir. Bu bilgi insanın hayatını iyileştirebilmesi amacıyla tabiata hâkim olabilmesi için de şarttır.²⁷²

²⁶⁵ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 242.

²⁶⁶ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 78.

²⁶⁷ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 116.

²⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, s. 25-29.

²⁶⁹ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 159.

²⁷⁰ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 37.

²⁷¹ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 40.

²⁷² Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 109-111.

Özet olarak, din de, felsefe de hakikate ulaşmada iki ayrı yoldur ve ancak bir bütün olarak değerlendirilip işlerlik kazandığında etkili olmaktadır. Bu iki olgunun uzlaştırılması, aklî ve vahyî bilginin kaynağının belirlenmesiyle netlik kazanmaktadır.

2.3.1. Bilgi Kaynağı Olması Açısından Vahiy

Fazlur Rahman'ın eserlerinde İslâm'ın peygamberlik anlayışı, vahiy tecrübesinin neliği ve nasıllığı dikkate alınarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu da felsefenin bakış açısı çerçevesinde birtakım değerlendirmelerle gerçekleşmektedir. Özellikle Fârâbî, İbn Sînâ ve Molla Sadrâ gibi İslâm filozofları tarafından ortaya konan metafiziksel öğretiler ve nübüvvet teorileri, düşünürün hareket noktalarından biridir. Dolayısıyla vahiy, nefis ve onun bilişsel güçleriyle de irtibatlı şekilde beyan edilmeye çalışılmıştır. Vahiy ve nefis odaklı metafiziksel düşünceler bir yandan da aklî biliş öğretileriyle temellendirilmiştir.²⁷³

Vahyin mâhiyetini anlama hususunda İslâm düşünce geleneğinde Fârâbî'nin farklı bir bakış açısıyla ortaya koyduğu nübüvvet teorisi çok önemli bir yer tutmaktadır. Fazlur Rahman'ın düşüncelerine geçmeden önce onun vahye dayalı görüşlerini daha iyi ortaya koyabilmek için Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bilgi kaynağı olması açısından vahiy anlayışlarına temas etmemiz gerekmektedir.

Vahyin felsefî terminolojisi bakımından izahı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın akıl doktrinleri ile desteklenmektedir. Çünkü ilâhî bilginin bir insan olan peygamberin zihnine yerleştirilmesi ve beşerî düzeydeki ifade biçimleriyle uyumlu hale gelerek aktarılması evvela insan aklının mertebelerini ve işleyiş biçimini anlamayı gerekli kılmaktadır. Zihinsel mekanizmaların izahı vahyin bilgi kaynağı olmasıyla da bağlantılıdır. Fârâbî'ye göre insanoğlunun başlangıçtan beri tabii olarak sahip olduğu bi'l-kuvve aklın tümellere dönüşerek bi'l-fiil aklî yetkinliğe ulaşabilmesi faal akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Faal aklın insandaki mütehayyile gücü üzerinde birtakım etkileri vardır.²⁷⁴ Faal aklın işlevi, bi'l-kuvve halindeki insan aklına nur/ışık göndermektir. Olağan insan zihni, müstefâd akıl seviyesine ulaştığında kendi mükemmelliğine erişir ve böylece faal aklın zâtını akledebilir. Burada peygamberin kutsal ruhla ilişkisi gerçekleşir.²⁷⁵

Fârâbî'ye göre vahiy, temelde benzer karakterlere sahip ve aynı varlık alanına mensup olan iki varlık arasında, faal akıl ile insan nefsi arasında gerçekleşen psikolojik bir olay ve bir bilgi akışıdır. Vahiy olayının gerçekleştiği bu iki varlık arasındaki ontik farklılık, metafizik zorunluluk gereği, insan nefsinin madde ile karışık bir varlık alanında belirlenmesinden

²⁷³ Rahman, *İslam'da Nübüvvet Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, s. 11.

²⁷⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 177.

²⁷⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-'Akl*, ed. Maurice Bouyges, Beyrut 1938, s. 22.

kaynaklanmaktadır ve ârizîdir. Fârâbî'ye göre, “cisim olmadığı halde cisimde bulunan” bir varlık ilkesi olarak insan nefsinin varoluş amacını, benzer varlık yapısına sahip olduğu faal akıl ile ilişkiye girmesi oluşturmaktadır ki; bu ilişki nefsin en yetkin şekilde gerçekleşmesi ve mutlu olmasını da sağlamaktadır.²⁷⁶ Fârâbî'nin nübüvvet öğretisi esasen onun bilgi teorisiyle ilişkilidir. İnsan aklı bilgiyi elde etmek için müstefâd akıl seviyesine kadar çıkar ancak burada müstefâd aklın elde ettiği mâ'kûlât, sûretlerin gerçekten eşyayla uygunluk arz edip etmediğini bilemez. Bu ancak onun faal akılla ittisâl kurması sayesinde gerçekleşir.²⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre de aklî kuvve hayaldeki tekil sûretlere muttalî olduğunda ve faal aklın nuru onu aydınlattığında duyusal formlar maddeden ve onun eklentilerinden soyutlanırlar ve nâtık nefiste resmedilirler.²⁷⁸ Peygamberin aklı olağan bir şekilde düşünen bir zihnin geçtiği aşamaları aştığında vahiy almaya uygun hale gelir. İbn Sînâ'ya göre tüm aklî bilgiler faal akıldan gelir. Ancak bunun için öncelikle sıradan zihnin kavramsal tecrübe verilerini işlemesi ve arınıp saf bilişsel sonuca ulaşması gerekir. Peygamber bu mertebeye saf halde bulunan olağanüstü aklı sayesinde ulaşır. Onun aklı hâricî bir yönlendiriciye ihtiyaç duymaz. Peygamber vahiy sürecinde fenomenal ile ideal gerçek arasındaki bariyeri aştığından dolayı o faal akılla ârizî olarak özdeş kabul edilir.²⁷⁹ İbn Sînâ'nın vahiy öğretilerinde kutsal akıl, bilgi teorisi açısından peygamberliği temellendirme amacıyla ortaya konmuş önemli bir kavramdır. Nefis faal akıldan bilgi edinmeyi bazen aracılı bazen de aracısız olarak gerçekleştirir. Nefsin aracısız olarak bilmesi onun kendi özünden değildir. Bu, bi'l-meleke akıl aracılığıyla gerçekleşir. İlk düşünülür nesnelere bi'l-meleke akıl ile alınması da kolay bir yolla olur. Güçlülük ve zayıflık, kolaylık ve zorluk bakımından alıcı ile alınanda bir farklılaşma söz konusudur. Ancak bu farklılaşma sonsuza kadar süremez. Zayıflık tarafında herhangi bir şeyin elde edilmesi mümkün değildir. Güçlülük tarafında ise düşünülür nesnelere hepsine aracısız ulaşabilen bir sınır mevcuttur. İşte güçlülük tarafındaki bu sınır, kutsal akıl olarak öne çıkar ve bu sayede aklın feyizlerini aracısız olarak edinmek mümkün hale gelir. Bu bağlamda kutsal akıl tüm insanlarda doğuştan var olan ve düşünülür nesnelere bi'l-kuvve ilişkili olan heyulânî aklın özel bir durumudur. Ancak o yüksek bir mertebeye olduğu için her insan ona erişemez.²⁸⁰

Faal akıl, Allah'tan sudûr eden akılların/akıllar silsilesinin sonuncusu ve en alt seviyede olanıdır. İslâm felsefesi terminolojisinde faal aklın karşılığı olarak kutsal ruh yani

²⁷⁶ Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 8 (1988), c. II, s. 39.

²⁷⁷ Salih Aydın, “Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2011), c. XV, s. 291.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs*, thk. Jan Bakos, Prag 1956, s. 229-230.

²⁷⁹ Rahman, *İslam'da Nübüvvet Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, s. 34-39.

²⁸⁰ Mustafa Yıldız, “İbn Sînâ'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (2009), s. 231-232.

Cebrâil yer edinmiştir. Fazlur Rahman'ın melek ve kutsal ruh ile ilgili yorumları, onun İbn Sînâ'nın sudûr anlayışına benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu tezini doğrulamaktadır. Ona göre Kur'ân'daki melek ile vahiy elçisi birbirinden farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kur'ân'da bahsi geçen melekler daha ziyade, Allah'ın emirlerini yerine getiren, insanların yaşamlarını sonlandıran, Allah'ın arşını tutan, peygamberlere ve müminlere gönderilen semâvî varlıklardır. Ancak Kur'ân, bu meleklerden vahiy elçileri olarak bahsetmemektedir. Bu sebeple Hz. Muhammed'e gönderilen vahiy elçisi için melek kelimesinin kullanılması doğru değildir. Vahiy güvenilir ruh olarak tasvir edilen kutsal ruh yani Cebrâil tarafından gönderilmektedir. Bu ruh peygamberin kalbinde oluşmaktadır ve ihtiyaç olduğunda vahiy şekline dönüşen bir kuvveyi veya duyuyu ifade etmektedir. Onu peygamberin kalbine indiren de bizâtihi Allah'tır. Kur'ân'da ruh, "emir" kelimesiyle de bağlantılı olarak kullanılmıştır. Peygambere gelen ve peygamberin de algıladığı, özdeşleştiği ve içselleştirdiği "emr" in anlaşılması vahyin ne olduğunu anlamada önemlidir. Ruh'a emir denmesi, vahyin Allah'ın emri olmasıyla ilgilidir. Fazlur Rahman, "emr"i, Allah'ın nezdinde bir vahiy kaynağı (Levh-i Mahfûz), bütün ilâhî kitapların kendisinden neşet ettiği (Ummu'l-Kitâb), koruma altında olan mutlak ilâhî kelâm olarak görmektedir. Onun düşüncesinde peygambere indirilen vahiy ise, mutlak ilâhî kelâmın bizzat kendisi değil, ruhudur. Cebrâil de ruh ile özdeştir ve vahiy, bu ruh aracılığıyla Allah'tan sudûr edip peygamberin kalbine inmektedir. Çünkü vahiy seslerle meydana gelen kelimelerle değil, fikrin meydana getirdiği mücerret kelimelerle konuşmaktır.²⁸¹ Bu açıklamalardan Cebrâil'in hariçten işler yüklenen mâhiyette değil de, Allah'la birlikte bulunan bir varlık olduğu izlenimi oluşmaktadır. Yani Cebrâil, Allah'la birlikte bulunan emrin ruhu olması sebebiyle Allah'a ait bir unsurdur.²⁸²

Fazlur Rahman vahiy teorilerini ortaya koyarken yalnızca Meşşâî düşünürlerin fikirlerini değil, aynı zamanda İshrâkî, Ekberî ve Meşşâî düşünce ekollerini mezceden Molla Sadrâ'nın eklektik felsefesini de önemli bir yere koymuştur. Molla Sadrâ'ya göre Allah'ın elçileriyle iletişim kurmasının yani vahyin amacı basitçe "bir şeyi birisine bildirmek" olarak öne plana çıkmaktadır. Öncelikle bir şeyin bildirilmesi kendi içerisinde bir amaç taşımaktadır. İkinci olarak da bu bildirme bir emir veya yasak gibi diğer yardımcı amaçları da taşıyabilmektedir. Yaratılmış gerçekliğin en yüksek derecesi, Allah'ın "ol" emri ile ortaya çıkan, "emir âlemi" olarak adlandırılan akıldır. Bu âlemin varlığı başlı başına bir amaç değildir ancak içindeki varlıklar Allah'ın emirlerine itaat etmek ve bunları yerine getirmek zorundadır. Yani devrimler yapmak ve böylece Allah'a ibadet etmek, bu dünyadaki günlük olayları denetlemek ve yönlendirmek emirlere itaat etmenin gereklidir. Bu noktada

²⁸¹ Rahman, *İslam*, s. 82-88.

²⁸² Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 157-162.

yaratılışın üst mertebelerinde olan melekler Allah'a kusursuz bir şekilde itaat ederler. Meleklerden sonra Allah tarafından -göksel ruhlar ve peygamberler aracılığıyla- başka emir ve yasakların da verildiği, insanlık âlemini barındıran madde dünyası gelir. Bu âlemde hem itaat hem de itaatsizlik aynı anda mevcuttur. Çünkü insan itaat hususunda tercih sahibidir. Şeriat emirlerinin oluşturduğu bu madde âlemi, doğası gereği ilâhî sözün en alt şeklini teşkil eder. “Olmak” kelimesiyle ifade edilen tüm bu yaratıcı süreç, Rahmân'ın nefesi sayesinde hâsıl olmuştur. Yaratıcının merhametini içeren bu nefes, Allah'ın “ol” dediğinde yaydığı ilk maddedir ve varoluşsal olarak Allah ile özdeştir. Dolayısıyla tüm evrenin Allah'ın maddesi olmasının sebebi, bir tür akıllı madde olan ilâhî nefesin tüm âleme şümûl etmesindedir. Netice itibarıyla tüm bu yaratıcı ontolojik süreç, Allah'tan ileri gelmektedir.²⁸³

Peygamber ise bu minvalde, insan aklının maddî dünyadan kurtulup ilâhî mertebeye yükselme sürecinde ortaya çıkar. Peygamberler ontolojik düzeyde, halk âlemi, kader âlemi ve akıl âleminin tümünü kendisinde birleştiren mükemmel insanlardır. Onlar sıradan insanlardan farklı bir akıl düzeyine sahip olmaları sayesinde yüce melek aracılığıyla ilâhî bilgiye erişme imkânı bulur. Bu entelektüel ilâhî bilgi yani vahiy hem bir söz hem de bir kitaptır. Yani vahiy, peygamberlerin faal akılla irtibat kurmalarını ifade eden bir kavramdır. Vahiy alma aşamasında peygamberin iç varlığı sadece entelektüel olarak değil, aynı zamanda duyuşsal bilgi açısından da aydınlatılır ve peygamber meleği düşünsel bir biçimde görür ve duyar. Bu duyuşsal süreç fiziksel olarak değil, zihinsel bir tasavvur biçiminde gerçekleşir.²⁸⁴

Müslümanların çoğunluğu vahyin objektifliğini korumak amacıyla vahyi ulaştıran meleğin bir dış varlığa sahip olduğu fikrini adeta bir dogma gibi kabullenmiştir. Bu vesileyle vahyin güvenceye alındığı düşünülmüştür, ancak en başta Kur'ân'ın vahiy ile ilgili açıklamaları bu hususu kabul etmez. Vahyin Cebrâil tarafından Hz. Muhammed'in kalbine indirildiği Şuarâ suresi 193-195. âyetlerde; “Şüphesiz bu Kur'ân âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhu'l-emîn indirmiştir.” şeklinde belirtilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'daki vahiy olgusunun temellendirilmesinde ruh kavramının çok önemli bir yeri vardır. Aslında bu durum vahyin mâhiyetine de işaret etmektedir. Peygamberin vahyi bir taraftan ilâhî bir kaynaktan edinerek diğer yandan da beşerî hayata aktarabilmesi için Allah ile peygamber arasında yakın bir ilişkinin olması gerekmektedir. Bu yakınlık ise hâricî olarak değil, ruhsal ve içsel olarak gerçekleşmek durumundadır. Sonuç olarak vahyin derûnî bir tecrübe olduğu şüphe

²⁸³ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadra (Sadr al-Dîn al-Shirâzî)*, State University of New York Press, Albany 1975, s. 156-157.

²⁸⁴ Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadra (Sadr al-Dîn al-Shirâzî)*, s. 158.

götürmeyen bir gerçektir. Elbette bu ruhî tecrübenin bedenî bir bileşkesi de vardır. Zira dinin sadece ruhânî boyuta ötelenerek soyutlaştırılması realiteden uzaktır.²⁸⁵

Fazlur Rahman geleneksel vahiy anlayışının aksine Cebrâil, vahiy ve Hz. Peygamber arasındaki ilişkinin içsel olduğunu savunarak İslâm filozofları ile kelâmcıların vahiy telakkîsini uzlaştırmayı amaçlayan orta bir tutumu benimsemiştir. Ona göre Cebrâil’le ilişkilendirilen ruh peygamberin zihninde/kalbinde gelişen ve faal konuma yükselen bir melekedir. Bu ruh fiziksel değil zihinseldir, ondan işitilen sesler de yalnızca manalardan ibaret olup bunları lafza döken peygamberlerdir. Vahyin gelişinin yaygın kabul gören ilk anlatımı, Hz. Muhammed ile Kur’ân arasındaki ilişkinin mekanik ve dışsal bir tablosunu veriyordu. Cebrâil neredeyse aynen mektup dağıtan bir postacı gibi geliyor ve Allah’ın mesajlarını peygambere iletiyordu. Hâlbuki Kur’ân, meleğin Hz. Muhammed’in kalbine nüzûl ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Kur’ân’ın tamamen Allah kelamı olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte peygamberin kalbine gelmiş ve onun diliyle aktarılmış olduğundan ötürü dilsel açıdan tamamen Hz. Peygamber’in sözü olduğu kabul edilmelidir.²⁸⁶

His, fikir ve kelime doğal olarak birbirinden ayrılmaz bir bütündür ve peygamberin zihninde tek seferde birlikte oluşur. Peygamberin burada herhangi bir kontrolü yoktur. Vahiy, peygamberin ötesindeki bir kaynaktan gelmektedir. Ancak zihnin yaratıcı sürecinin kaynağı her ne kadar peygamberin dışında olsa da, sürecin kendisi aracının yani elçinin zihninin ayrılmaz bir unsurudur. Yani vahyedilmiş sözler aynı zamanda aracının da sözüdür. Hz. Muhammed’in ahlâkî algısı, vahiy sürecinde en yüksek noktaya ulaşıp ilâhî ahlâk yasası ile özdeşleşir. İlâhî söz, peygamberin kalbine/zihnine ilhamla verilir ve oradan süzülerek dışarıya çıkar.²⁸⁷

“(Ey Muhammed) vahyi önceden almak ve hemen sahip olmak için dilini kıpırdatıp durma! Onu derli toplu hale getirip sonra da okumak bizim işimiz. Bundan dolayı sen sadece ne zaman biz onu okursak, okunuşunu takip et. Sonra açıklamasını yapmak bize düşer.”²⁸⁸ mealindeki vahyin mâhiyetine ışık tutan âyeti de Fazlur Rahman, kendi tezini destekleyecek tarzda şu şekilde yorumlamaktadır: Söz konusu âyet, peygamberin vahyi muhafaza etme ya da kendindeki vahiy ruhunun onu götüreceği yönden farklı bir yöne götürme gayreti içerisinde, sıradan insanî irâdesiyle dilini kıpırdatmaktadır. Fakat Allah, söz konusu âyetle peygamberin bu şekildeki araya girme teşebbüsünü doğru bulmadığını ifade etmektedir. Bu durum, vahiy olayının peygamberin şuurlu şahsiyetinin tamamıyla dışındaki bir kaynaktan geldiğini

²⁸⁵ Rahman, *İslam*, s. 59-61.

²⁸⁶ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 105

²⁸⁷ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 32-35.

²⁸⁸ Kıyamet 75/16-19.

göstermek amacıyla, işitilen kelimelerin zihnî olup akustik olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü ruh ve ses onun içindedir ve sessiz vahiy bir yandan Allah'tan sudûr ederken, diğer taraftan da peygamberin kişisel benliğiyle yakından alâkalıdır. Bütün bu esaslar da vahiy temsilciliğinin tamamıyla haricî olduğunu düşünen geleneksel yaygın görüşü doğru kabul etmenin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.²⁸⁹

Düşünür, vahyin iniş şeklini ana hatlarıyla, “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O, yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir”²⁹⁰ mealindeki âyet çerçevesinde ele alır. O, bu âyetten hareketle vahyin tenzîli konusunda genel olarak şu esaslara ulaşır:

1. Allah'ın insanlarla konuşması doğrudan değil, peygamberin kalbine Ruh'u göndermesi şeklinde dolaylı olarak gerçekleşir.
2. Böylelikle Ruh, peygamberin hakikati görüp kelimeye dökmesini temin eder ancak bu, Hz. Muhammed'in kendi arzusundan konuştuğu anlamına gelmez.
3. Ayrıca duyulan ilâhî ses akustik özellikleri olan fizikî bir ses değil, gerçek zihnî bir ses ve fikrî bir kelimedir.
4. Ruh, vahiy elçisi şeklini alarak vahyi peygambere iletir ama vahiy elçisi nasıl olursa olsun, vahyi veren bizzat Allah'tır.²⁹¹

İnsanın bu dünyadaki en yüce gayesi Allah'a kulluk vazifesini yerine getirmektir. Tabî ki insan bu sorumlulukla birlikte başıboş ve rehbersiz bırakılmamıştır. İnsanın gayelerine ulaşabilme amacıyla tabiatı kullanabilmesi ve hayatına doğru bir şekilde devam edebilmesi için Allah onu ilim elde edip o ilmi kullanabilecek donanımda gerekli irâde ve idrak gücüyle birlikte yaratmıştır. İnsana yardımda bulunan Allah'ın rahmeti sadece bununla sınırlı kalmamış, kitaplar indirmesi ve peygamberler göndermesi yani vahiy indirmesi vasıtasıyla da en üst seviyeye ulaşmıştır. Özellikle beşerî sistemin çıkmaza girdiği ahlâkî kriz dönemlerinde elçiler/peygamberler insanlara yol göstermesi için vazifelendirilmiştir. Çünkü ahlâk, insanın kontrol etmekte en çok zorlandığı ve kolayca sapabildiği bir alandır.²⁹² Nübüvvetin veya vahyin gerekliliği de böylece ifade edilmiştir. “...Vahiy sana Rabbinin bir rahmetidir.”²⁹³ anlamındaki âyet vahyin Allah'ın insanlara bir yardımı olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ vahyin bu işlevini insan ve toplumların organik yapısı ile ifade etmektedir. İnsan, zorunlu ihtiyaçları için kendisine yardım edecek bir ortağa muhtaçtır. O, bu şekilde

²⁸⁹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 161-162.

²⁹⁰ Şûrâ 42/52.

²⁹¹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 161.

²⁹² Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 40.

²⁹³ İsrâ 17/86.

geçimini daha iyi bir şekilde sağlamaktadır. Ancak insanın yalnızca hemcinsleriyle yardımlaşması yeterli değildir. İnsan varlığında ve bekasında bir yasa ve adaletin olması şarttır. Yasa koymaya en uygun ve en mükemmel varlık, *İlk İlke* olan Allah'tır. *İlk İlke*, yeryüzünde iyilik düzeninin tesis edilmesi için insanlara vahiy göndererek birtakım yasalar koyar. Yasadaki ilk esas, tek ve kudretli bir yaratıcının varlığını bilmek ve onun emrine itaat etmektir. Çünkü insan mutluluğa ancak bu emre itaat ederek ulaşabilir.²⁹⁴

İnsanın nefsin aşağı güçlerinden yukarı güçlerine çıkabilmesi ve ahlâkî noktada alçalmaktan kurtulabilmesi için vahyî bilgiye muhtaç olduğu aşikârdır. Vahiy, Allah'ın insana emr'ini bildirmesidir. Emrin uygulanması için de anlaşılması gerekir. İnsan, varlığına anlam kazandıran ve ona varlığın amacını hatırlatan vahiyden uzaklaştığında Allah'ı da unutmuş olur. Allah'ı unutmak ise gerek bireysel, gerekse toplumsal şahsiyeti kaybetmekle sonuçlanan tehlikeli bir durum arz etmektedir. İnsanın kötü hasletlere sapması, Kur'ân'ın ifadesiyle onun zihninin darlığıyla ilişkilidir. Taklidin yerilmesi ve hataları tekrar etmenin eleştirilmesi de bu sebeptir. Dinî öğretilerin insana aşılacak istediği esas husus, vicdânî bilinci canlı tutmaktır. Her birey veya toplum sürekli olarak vicdan muhasebesi yapmalıdır. Peygamberlerin vahiy aktarıcısı olarak vazifeleri de insanların vicdanlarını uyandırmak ve zihnî bilinci canlandırmaktır. Çünkü insan, vicdan araştırmasını bıraktığı anda ifrat ve tefrit arasında savrularak ahlâkî çizgiden uzaklaşır. Bu uzaklaşma gururla ve ümitsizlikle sonuçlanır. Hem gurur hem de ümitsizlik ise küfür ve inkârla eşdeğerdir. Zira zaten küfür ve inkâr da insanın tüm ahlâkî enerjisini kaybetmesiyle alâkalıdır. Puta tapma gibi vahim bir eylem dahi bunun neticesidir. İlâhî yücelik, insanın hissiyatları ve davranışları hususunda tutunacağı güçlü bir daldır. İnsan bu gücü kaybettiğinde kendi arzularına yahut toplumsal arzulara tapmayla o boşluğu doldurmaya çalışır. Neticede insan o boşluğu neyle doldurmaya çalışırsa çalışsın, hakikat bireysel ya da toplumsal kalıplar içerisinde kaybolur ve ahlâkî melekeler uyuşur.²⁹⁵ Ahlâk, vahiy ve insanın mutluluğu burada birbirine bağlı üç temel esas olarak anlaşılmaktadır. Kur'ân, en son vahiydir ve insanlığın ahlâken olgunlaşması, Kur'ân'dan hidâyet aramasına bağlıdır.²⁹⁶

Fârâbî'nin erdemli şehrinde ve İbn Haldûn'un tavırlar nazariyesinde anlaşıldığı gibi iyilik ve güzel ahlâklılık ile toplumların varlıklarını sürdürme arasında yakın bir ilişki vardır.²⁹⁷ Bir millet iyilikten saparsa, düşünüp doğruyu bulma yeteneğini de kaybeder ve

²⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 186-189.

²⁹⁵ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 62-67.

²⁹⁶ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 137.

²⁹⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 222-224; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları (9. Baskı), İstanbul 2013, c. I, s. 393-394.

büsbütün menfî davranışlar silsilesine maruz kalır. Böylece o millet hakikati giderek yitirir. Görmeye ve duymaya aracılık eden fiziksel yollar sağlam olsa da insan ancak kalp hissiyatının sağlamlığı ile hakikate ulaşabilir. Kalp körleşip hakikatten sapıldıkça varlığın da sonuna ulaşılır. Bir millet böylece çöküp gider. Refah, vahiy mesajına sarılmakta gizlidir.²⁹⁸ Allah'ın insanlara vahiy kitapları göndermesindeki esas amaç, insanların ihtilafa düştükleri meselelerde doğru hüküm verilmesidir.²⁹⁹

Fazlur Rahman'a göre İslâm düşüncesi çerçevesindeki vahiy pratik yönüyle, VII. yüzyıl ahlâkî toplumsal sorunlarına karşı Hz. Peygamber'in zihni aracılığıyla verilen bir cevap, Allah'ın da bu çerçeveye yönelik yorumudur. Yani vahiy, Allah, peygamber zihni ve VII. yüzyıl toplumsal şartları sonucunda oluşmuş bütüncül bir formdur. Vahyin kaynağı yaratıcı güçtür ve onun bilgisinin elde edilmesi elçiler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Allah'ın vahiy formuyla gelmiş geçmiş tüm insanlara sunmak istediği hedeflerin ve ilkelerin hakikati din sayesinde belirlenebilir ve onun mesajının özü, insan zihninin melekeleriyle kavranıp günümüze aktarılabilir. Dolayısıyla düşünürün fikir dünyasında vahyin bilgi kaynağı olması vazgeçilmez bir yerde durmaktadır. Tabii ki burada vahyi anlayacak aklın da bilgi kaynağı olması açısından değerini de tespit etmek gerekmektedir.

2.3.2. Bilgi Kaynağı Olması Açısından Akıl

İslâmî düşüncede genel olarak *el-ilm* ve *el-ma'rife* terimleriyle ifade edilen bilgi daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki olarak anlaşılmıştır. Bilginin imkânı, geçerliliği ve elde ediliş yolları özellikle kelâm alanında ciddi bir çabayla araştırılmıştır. Kelâm âlimleri genel olarak bilgi edinme yollarını havâss-ı selîme (duyular), akl-ı selîm ve haber olarak üç maddede sıralamıştır.³⁰⁰

Fazlur Rahman da vahyin dışında Kur'an'da bilginin üç kaynağa dayandığını söyler. Bunlar sırasıyla fiziksel evren (tabiat), insan zihni (akıl) ve toplumların tarihidir. Fazlur Rahman burada klasik terminolojideki duyu organları yerine fiziksel evren ifadesini kullanarak duyuların idrak gücü ile deney ve gözleme vurgu yapmaktadır. Çünkü tabiat ya da fiziksel evren, doğrudan duyulara hitap etmektedir. İnsan zihni de sağlıklı işleyen akla karşılık gelmektedir. Haber ise ona göre geçmiş toplumlar hakkındaki bilgiyi ifade eder. Bilgi elde etmek için ilk olarak fiziksel dünyanın fenomeni incelenmelidir. Bu verilere dayanarak, fiziksel dünyanın işleyişini yöneten yasalar keşfedilmeli ve evrenin bütüncül bir tablosunu ortaya çıkarmak için ele alınmalıdır. Kur'an, evren hakkında tam bir bilgi sahibi olmanın yanı

²⁹⁸ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 106-108.

²⁹⁹ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 143.

³⁰⁰ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 63.

sıra, insanlık için faydalı sonuçlar üretme amacıyla bu verileri kullanmakla yakından ilgilenmektedir. Bu nedenle bilim, insanlığa hizmet amacıyla kullanılmalıdır. Fiziksel evrenin yanı sıra, insan zihninin yapısı da eşit derecede araştırılmalıdır. Kur'ân, insan aklının çalışmasına vurgu yapar. İnsan zihninin çalışması ve motivasyonu ile ilgili hem ahlakî hem de psikolojik olan veriler, insanlığın ahlakî standartlarını yükseltmek için kullanılmalıdır. Bu bilginin amacı dengeli, sağlıklı, kendine güvenen ve yaratıcı bir insan kişiliği oluşturmaktır. Üçüncü olarak da Kur'ân, toplumların tarihsel birikimlerine eşit derecede vurgu yapar. Tarih bilinci, insan zihninin ufkunu genişletecek, bağınazlığı ve dar kafalılığı ortadan kaldıracaktır. Başkalarını sadece başarılar ve başarısızlıklar açısından yargılamamıza değil, aynı zamanda kendi erdemlerimizi faziletler ve ahlâksızlıklarımızı da reziletler olarak görmemizi sağlayacaktır. Tarih, eğer gerçekten ciddi bir şekilde araştırılırsa, zorunlu olarak kişinin kendi toplumunu diğerlerinininkiyle karşılaştırmalı bir incelemesine götürür ve bir öz değerlendirme işlevi görür.³⁰¹

İnsan aklının ve ruhunun yaratıcı düşünce âlemlerindeki analitik ve sentetik işlemleri ve hem dinsel hem de dünyevî zorunluluklar, bu üç kaynaktan elde edilen verilere dayanmalı ve deneysel bir yöntemle bunlarla ilişkilendirilmelidir. Gözleme ve tümevarıma dayalı olmaksızın, dinî veya dinî olmayan hiçbir gerçek bilginin mümkün olmadığı açıkça anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, deneysel bilgi ve gözlem yoluyla izlenen bu bilimsel yöntem, insan bilgisinin materyallerinin yegâne aracıdır. Bu gerçeği vurgulamak önemlidir. Çünkü Orta Çağda Müslümanlar deneyim ve gözlem yoluyla kazanılan bilimsel ve tümevarımsal bilgiye neredeyse tamamen sırtlarını döndüler ve saf spekülasyonlara yöneldiler. Bu talihsiz gelişmenin sonucu, kendilerini gerçek bir içgörü ve ilhamdan yoksun boş bir teolojik spekülasyon, mistik hezeyanlar ve gerçekçi olmayan, tamamen mekanik bir şiirden oluşan boş bir kabuğa hapsedmeleri olmuştur. Fazlur Rahman'ın bu iddiaları tüm Müslümanları değil, özellikle kelâmcıların Allah'ın sıfatları gibi dar çerçevede yapmış oldukları meselelere dair tartışmaları ve sûfilerin akli dışlayıcı yöntemlerini içermektedir.³⁰² Yoksa o, Avrupa Rönesans'ına yön veren düşünürleri takdir etmektedir. Çünkü Fazlur Rahman nazarî düşünceye büyük derecede önem atfeder. Gerçek şu ki, gözlem ve deneyden elde edilen gerçek verilerle tanışmak sadece bilim için değil, aynı zamanda anlamlı teoloji, gerçek mistisizm ve gerçekten ilham veren şiir için de gereklidir. İnsan zihni gerçeklikle temastan ayrıldığında her türlü arayış kendini oyalamadan ibaret kalır.³⁰³

³⁰¹ Fazlur Rahman, "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problem", *Islamic Studies*, 4 (1967), c. VI, s. 317-318.

³⁰² Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 111.

³⁰³ Rahman, "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problem", s. 319.

Bilginin diğere önemli özelliği, onun doğası gereği sürekli büyümesi ve dinamik olmasıdır. Durağanlık ve tekrar, bilginin ölümu demektir. Tüm bilgiler sürekli dinamik halde olan sonsuz bir yaratıcı sürece dâhildir. Bu yüzden durmaksızın bilginin peşinden koşmak Müslümana dinî ve ahlâkî bir vazife olarak yüklenmiştir. Hz. Peygamber'in "Rabbim! İlmimi arttır."³⁰⁴ diye dua etmesi bu yüzdendir. Yine "Her ilim sahibinden üstün bir bilen daha vardır."³⁰⁵ mealindeki âyetle de bilginin gelişimsel niteliği vurgulanmıştır. Hz. Peygamber de bilginin canlı arayışı içinde olan birinin, sürekli olarak sadece ibadetle meşgul olan birinden derece bakımından daha üstün olduğunu söylemiştir, diyen Fazlur Rahman'a göre, Allah katında bilgi, ibadet gibi yüksek bir yere sahiptir.³⁰⁶ Kur'ân için entelektüel, bilimsel veya sezgisel tüm bilgilerin kaynağı Allah'tır. Kur'ân hiçbir bilgi kategorisini dışlamamasının yanı sıra bilgi ve türevlerine sıkça değinir. Allah'ın en yüce sıfatlarının arasında da bilgi (ilim) yer almaktadır. Nitekim bilgi, yukarıdaki âyetten de anlaşılacağı gibi kelimenin tam anlamıyla sonsuzdur. Onun hep daha ötesi vardır. Bu silsile de yaratıcıda son bulmaktadır. Bununla birlikte İslâm'da bilginin birincil hedefi kesinlikle eyleme yöneliktir. Çünkü İslâm, bu dünyada belirli bir sosyo-ahlakî düzen inşa etmekle ilgilenmektedir. Böylece bilme eylemi, bilgide gerekçesini ve referansını bularak pratik bir değere hizmet eder. Bir referans olarak bilgi olmadan, bilişsel önermelerin doğruluk değeri belirlenemez.³⁰⁷

Burada Fazlur Rahman'ın vurgulamaya çalıştığı şey, bilgi ve eylem ilişkisidir. Bilgi denilen şey aslında zannın karşısında yer alır. Bu düşünce felsefede yer alan episteme ve doksa ayrımını hatırlatmaktadır. Platon, bilgi kuramını ortaya koyarken düalist bir yapıyı benimsemiştir. Buna göre aklın bilgi (episteme) ve sanı (doksa) olarak iki durumu vardır. Doksa duyu organlarıyla algılanan ve yanıltıcı olabilen kanılar, episteme ise var olanın akılla kavranması sonucu ulaşılan gerçek bilgilerdir.³⁰⁸ Yani hakikate ulaşmada zannın bir anlamı yoktur. Duyumla edinilen kanılar gerçek bilgi ile değer kazanır.

Bilginin bir diğere temel özelliği, organik bir bütün olmasıdır. Bilginin parçalanması, belirli bir alanda gerçekleşen araştırmalar ve uzmanlaşmalar için yapay olarak gerekli olmasına rağmen, yine de bu, bilgi sürecinin nihâi sonu değildir. Parçacı araştırma sadece gerekli bir ön safhadır çünkü bu yeni veriler oluşturur ve bilgi hacmini artırır. Ancak her adımda, bu bilginin çeşitli konularını küllî bir organik resme entegre edebilecek yeterli düşünce gücüne sahip yaratıcı zihinler bulunmalıdır. Aksi halde parçalanmış bilgiye karşı

³⁰⁴ Tâhâ 20/114.

³⁰⁵ Yusuf 12/76.

³⁰⁶ Rahman, "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problem", s. 319.

³⁰⁷ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa, Oneworld Publications, Oxford 2000, s. 106.

³⁰⁸ Abdullah Demir, "Platon'da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2015) c. II, s. 287.

kontROLSÜZ müSAMAHA, bir insanı tamamen mekanik bir varlık olan robota dönüştürebilir. Bilginin parçalanması, insan kişiliğinin de parçalanmasıyla sonuçlanır ve onu gerçek ihtiyaçlardan bîhaber kılar. Bu durum, çağımızın genel bir problemidir. Bilim, insanlık dışı amaçlar için kullanılmaya meyillidir ve bilgi, insan için bir rehber olmak yerine, yıkıma yol açma hususunda olumsuz bir potansiyel taşır.³⁰⁹ Bundan ötürü, insan zihninin işleyişine ve onun, psikolojik olduğu kadar, ahlâkî motivasyonlarına dair araştırmalar yoluyla elde edilen veriler de insanlığın ahlâkî standartlarını ortaya çıkarmak için kullanılmalıdır. Dolayısıyla buradan elde edilecek bilginin hedefi de dengeli, sağlıklı, özgüvenli ve yaratıcı insan kişiliğini ortaya çıkarmaktır.³¹⁰

Bilgi, insanı ahlâkî ölçüler hususunda duyarlı kılmalı; insanın zihnini dar bir çerçeve ile sınırlamamalı; taassup ve ön yargıdan kurtardığı insana, öz-eleştiri yapma imkânını da vermelidir. Çünkü Fazlur Rahman'a göre insan zihni, evren hakkındaki bilgilerin sadece yansıtıldığı bir ayna, depolandığı bir depo ve kaydedildiği bir kayıt cihazı değildir. Eşyanın niteliklerini, karşılıklı ilişkilerini ve işleyiş kanunlarını bulma ya da keşfetme gücüyle, insanın içyapısının ve topyekûn geçmişinin yaratıcı, özgün ve bilimsel bilgisine sahip olmakla diğer varlıklardan ayrılan insan, aklını hem bilginin yaratıcısı olmak yönünde hem de bu bilginin uygun yollarla kullanılması yönünde muktedir kılabilir.³¹¹ Çünkü zihnin bilgi edinme yanında, bilgiyi işleme, kavrama, yeni bilgiler üretme işlevleri de vardır ve bu işlevler tıpkı dua gibi, Allah'tan onlara tekabül eden cevabı alabilmek için, insanın yerine getirmesi gereken zorunlu şartlardır. Bilginin dinamizmi için zihnin yaratıcı işlevi ve eleştirel düşünme yeteneği vazgeçilmezdir.³¹²

Fazlur Rahman, insan aklını bilgi elde etme ve bu bilgiyi ideal ahlâkî yasaya göre uygulama açısından hem teorik hem de pratik yönüyle bir bütün olarak değerlendirmektedir. Aklın bu şekilde bilginin fonksiyonu olması yanında hikmet ve fazîlet olarak pratiğe de uygulanması baştan beri filozofların, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî düşünürlerin benimsediği bir öğretilerdir. Aklın bilgi teorisi açısından izah edilmesinin yanı sıra filozoflar İslâm'daki yoktan yaratma ilkesini mantıkî açıdan izahta güçlük çektikleri için Allah-varlık ilişkisini yani kâinatın meydana gelişini de kozmolojik akıllar nazariyesi denen ve kaynağını Yeni Eflatunculuk'tan alan sudûr teorisiyle açıklamıştır. Bu teori aslında sadece evrenin oluşumunu açıklamamakta, aynı zamanda insanın bilgi elde etme sürecinde de merkezî bir konumda durmaktadır.

³⁰⁹ Rahman, "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problem", s. 320.

³¹⁰ Bülent Çelikel, "Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008), s. 78.

³¹¹ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 36.

³¹² Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 40-41.

Fârâbî'ye göre bilmek demek, her şeyden önce varlıkları doğru bir şekilde ifade edebilmek demektir. Yani bilgi elde etmek için mantikî doğrulardan hareket edilmeli ve elde edilen bilgi aklın kurallarıyla uygunluk arz etmelidir.³¹³ Kısaca bilgi bir akıl ve nazar işidir. Bir şeyin akılla idrak edilmesi ve bilinmesi demek, o şeyin aklın maddesinden soyutlanarak vasıtasız resmedilmesi demektir. Burada Fârâbî aklın ne olduğunu ve kaç çeşit akıl olduğunu izah ederek bilginin oluşma şeklini de betimlemektedir.

Fârâbî'ye göre akıl; bi'l-kuvve, bi'l-fiil, müstefâd ve faal akıl olmak üzere dörde ayrılır. Bi'l-kuvve akıl, insanın doğuştan sahip olduğu ve maddî olmayan akledilebilir sûretleri kabul edebilen bir tür nefis, nefsin parçası ya da kuvvesi veya bu türden bir şeydir. Bu güç, tümellerin ve sûretlerin bilgisini elde etmeye başlayan insanda bi'l-fiilleşir. Bi'l-fiil akıl, bi'l-kuvve aklın bi'l-fiil kendisinde dış şahsî varlığın sûretini kazanması ve bunları hıfzetmesidir. Bu akıl, insan zihninde depolanan duyusal şeylerin sûretlerini veren, soyutlayan ve bunları tümellere dönüştüren bir nur gönderen Faal akı içerir. Faal akıl, bütün dış varlıkların sûretlerini bi'l-fiil önceden kendinde bulunduran akıldır. Bu akıl diğer akıllara ışık göndererek eşyayı idrak etmelerini sağlar. Her akledilebilir şey, bi'l-fiil akıl tarafından sûreti alınarak akledilebilir, bu durumda da bi'l-fiil aklın kendisi akledilebilir olduğundan dolayı da o kendi kendini bilir. Bundan dolayı bizim zihnimiz hem zâtı itibarıyla akledilen hem de zâtı itibarıyla akledebilen olduğunda o, sûretin bir sûreti olur. Buna da müstefâd akıl adı verilir. Olağan insan zihni müstefâd akıl seviyesine ulaştığında kendi mükemmelliğine ulaşmış olur. Bu sayede de Faal akıl ile ittisâl kurma imkânı bulur.³¹⁴

Fârâbî gibi İbn Sînâ da akıllar arasında bir hiyerarşi bulunduğunu kabul eder. Buna göre bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Bi'l-kuvve akıl, her bireye özel bir şekilde meydana gelmesine rağmen gayri maddî ve ölümsüz bir cevherdir. Onun bi'l-fiilleşmesi, insanın bütün açıklamalarına temel teşkil eden en temel doğruları kavramasıyla başlar. Bu doğrular meleke akıl ile elde edilir. Temel doğrularla da ikincil doğrular kavranır ve genellikle zihnimiz duyusal ve tahayyülî melekelerin yardımı olmaksızın kendiliğinden harekete geçtiğinde bi'l-fiil akıl evresine ulaşırız. Gerçekte bu yeni kazanılmış güç ile hareket ettiğimizde zihnimiz bi'l-fiil mutlak akıl veya müstefâd akıl olur.³¹⁵ İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak insanın aklî melekesinin kavramış olduğu akledilebilir sûretlerin maddeden soyutlanarak meydana gelmeyip aksine doğrudan Faal akıldan sudür ettiğini kabul eder.³¹⁶

³¹³ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, s. 26.

³¹⁴ Fârâbî, *Risâle fi'l-'Akl*, s. 12-20.

³¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982, s. 204-205.

³¹⁶ Rahman, *İslâm'da Nübüvvet*, s. 16.

Bilgi edinme ile akıl arasındaki ilişki Fazlur Rahman'da, Fârâbî'de olduğu gibi mantıkî bir düzlemde ele alınır. İsbât'ı Vâcip hususunda o öncelikle kozmolojik delillerden yararlanır ve tabiatta Allah'ın varlığına ilişkin işaretler bulunduğunu belirtir. Bu işaretler, âyet yani vahiy vasıtasıyla gün yüzüne çıkarılır. Çünkü Allah bunları kendi işaretleri olarak açıklığa kavuşturuncaya kadar yani âyetleriyle belirtene kadar bu işaretler tabî sebepler altında gizli kalmaktadır. Bu doğrultuda vahiy aklın şüphelerini giderme ve ona açıklık kazandırma yönüyle “beyyinât” yani “apaçık şüphe götürmez işaretler” niteliğindedir. Yani mantıkî doğrularla uygunluk arz etmektedir. Beyyineden sonra aklî olarak daha güçlü bir delil olan “burhan” gelir. Burhan, vahyin aklî oluşuna hasredilmiş anlamları ihtiva eder ve aklın karşısında zorlayıcı bir delildir.³¹⁷

Neticede vahiy de, akıl da tek bir yaratıcı tarafından meydana getirilen şeylerdir ve ikisi de ortak bir amaca hizmet eder. O da, fiziksel veya metafiziksel hakikatlerin bilgisine ulaşmaktır. Fazlur Rahman'ın gerek felsefeye gerekse nübüvve dair tüm açıklamalarının temelinde de bu uzlaşmacı fikir yatar. Bir insan için kâinattaki en yüce gaye gerçeğin bilgisine erişip ona uygun bir yaşam sürmektir. Akıl ve ona rehberlik eden vahiy olmadan da bu mümkün değildir. Aklın ve vahyin doğruluğunu ve geçerliliğini kabul ettikten sonra ise bütün farklı fikir oluşumlarının sebebi olan sorgulama, aklın doğru kullanılıp kullanılmadığı ya da vahyin doğru anlaşılıp anlaşılmadığı hususudur. İnsanların zihin dünyasının çeşitli yönelimlere sahip olmasının nedeni de algılama, anlama ve yorumlama çeşitlerinin farklı olmasıyla ilgilidir. Bu konuda te'vîl ve içtihat kavramları, üzerinde genel olarak uzlaşılacak ortak bir mantıkî sonuca ulaşma açısından öne çıkmaktadır.

2.4. Din Dili: Te'vîl ve İctihat

Çağdaş İslâm düşüncesinde geleneğin güncel sistemlerin sorunlarına çözüm üretecek şekilde yeniden okunmasını gerçekleştirme amacıyla nassları hermeneutik (yorumbilim) bir yöntemle ele alma yaklaşımları hâsıl olmuştur. Çağdaş İslâm düşüncesi tabiri, Batı'nın özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıllarda yoğunlaşan, İslâm coğrafyalarını da kapsayan birtakım siyasî veya iktisadî politikalarına ve faaliyetlerine karşı İslâm dünyasında ortaya çıkan fikrî oluşumların tahlilini ifade etmektedir. Bu çerçevede Batı sömürgeciliğine karşı alternatifler üretmenin yanı sıra İslâm dünyasındaki iç bozukluklara karşı da ıslahat düşüncesi merkezli çözüm önerileri geliştirilmiştir. Bu ıslahat projelerinde öne çıkan başlıklardan en belirgin olanı, akılla din arasında bir çatışmadan söz edilemeyeceğidir. Modernist düşünürler bu vurguyla İslâm'ın tarihsel geleneğinin moderniteyle yüzleşmesini aklî bir şekilde

³¹⁷ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 125-126.

çözümlemeyi hedeflemiştir.³¹⁸ Bu yaklaşımın önemli simalarından biri de Fazlur Rahman'dır. Onun anlama ve yorumlama metodu felsefî bakış açısıyla günümüz hukuk sistemlerini değerlendiren bir yapı arz etmektedir. Ona göre modernite, günümüzün nihâî bir gerçeğidir ve Müslümanlar bu gerçeklik karşısında reddedici bir tutum takınmak yerine, din ile insan aklının ürünlerini kendi inancına aykırı olmayan uzlaşmacı bir tarzda yorumlamalıdır. Tabî ki bu da, geleneğin verilerini doğru anlayabilmek için dinin özünü teşkil eden nasrlara karşı te'vîl ve içtihat yöntemlerini içeren rasyonel bir yaklaşımla mümkün olabilmektedir.

Genel olarak, herhangi bir söz, anlam, metin ya da sanat eserini yorumlama öğretisi anlamına gelen hermeneutik kavramı³¹⁹, kutsal metinlerin anlaşılması için de başvurulan yöntemlerden biridir. Kutsal metinler üzerinde fikir yürütme faaliyeti, bir anlama sorununun oluşmasından dolayı gün yüzüne çıkmıştır. Çünkü zaman ilerledikçe ve düşünce biçimleri değiştikçe, metin ile muhataplar arasında bir ilişki kopukluğu meydana gelmektedir. Bu kopukluğu gidermek için anlama sorununu çözmek gerekmektedir.³²⁰ Hermeneutik, lafızların ardındaki anlama ulaşmayı amaçlar. Kur'ân'a karşı mekanik ve lafızcı yaklaşımın vicdanları körleştireceğini savunan Fazlur Rahman açısından Kur'ân'ın yorumlanması için bu yöntemi savunması da amaca uygun düşmektedir.³²¹

Kur'ân, Allah'ın kelâmı olarak hem onun emridir hem de zâtı kadar belirgindir. Bu bakımdan o, hayatın esasını anlatır. Dolayısıyla o, somut birliği bütünüyle ortaya koyacak biçimde kalıplara sığdırılmadan, tarafsız olarak okunmalıdır. Ona sadece belli fikirleri ve ideolojileri desteklemek amacıyla belli âyetleri çıkararak parçacı ve lafızcı olarak yaklaşmak, Kur'ân'ın ruhunu bozma tehlikesini taşır.³²² Fazlur Rahman'ın en temel düşüncesi, Kur'ân'ın tüm insanlığa sunmak istediği belli bir dünya görüşünün bulunduğu ve bu düsturun ancak Kur'ân'ın bütüncül bir şekilde anlaşılabilir şekilde gerçekleşebileceğidir. Bu idealist düşünce onun felsefesinin ve ortaya koyduğu fikirlerinin nihâî gayesini oluşturmaktadır. Çünkü bu gayeye ulaşılması pek çok soruna çare olacaktır. Dolayısıyla evvela yapılması gereken şey, anlama problemlerinin üstesinden gelmek ve tatmin edici bir yorumbilim (hermeneutik) metodu geliştirmektir. Nitekim anlamak, verilerin zihinde amaca yönelik olarak işlenip kavranması ve belirsizliklerden arınmasıdır. Herhangi bir tasavvur, tasdikle netleştiğinde ortaya konulacak eylemler de tutarsızlıklardan ve belirsizliklerden uzak kalacağından, istenen sonuca ulaşmak tabîî olarak kolaylaşacaktır. Ancak İslâm âlimlerinden fukahâ, kelâmcılar, felsefeciler ya da

³¹⁸ Mehmet Ulukütük, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği", *Bilimname Düşünce Platformu*, 30/1 (2016), s. 241-242.

³¹⁹ Arslan Topakkaya, "Felsefî Hermeneutik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2007), s. 76.

³²⁰ Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, s. 116.

³²¹ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, s. 89.

³²² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 2009, s. 11.

sûfilerin birçoğu, Fazlur Rahman'a göre bu ideale ulaşamamışlar ve Kur'ân'ı bütüncül olarak anlamada başarısız olmuşlardır. Hal böyle olunca yalnızca kategorisel ilmî çerçevede ortaya konan bir din algısı ile çağdaş fikir akımları veya politikalarına karşı etkili ve başarılı bir doktrin ileri sürülemediği.³²³

Yorum yöntemi ne felsefe ne de din açısından sonradan ortaya çıkarılıp onlara ilâştirilmeye çalışılan bir husus değildir. Aksine her türlü felsefî ve dinî söylem, insanı onların kökenine inip tarihî metinlerin hakikatlerini yeniden keşfetmesine doğal olarak yönlendirmektedir. Çünkü yapısal olarak dil, tarihin ve deneysel gerçeğin aktarıcısıyken dinî ve felsefî hakikatler duyu dünyasından bağımsızdır. Onların bilgilerinin kavranabilmesi ya da diğer bir deyişle dillerinin çözümlenebilmesi için yorumlamaya tâbi tutulması gerekli bir tavidir. Felsefe ve teolojide yorum olmazsa olmazlardandır. Ancak bu şekilde onların geleceğine katkı sağlamak mümkündür.³²⁴

Anlamaya ve çıkarımda bulunmaya yönelik bahsi geçen yorum yönteminin gerçekleştirilmesi için öncelikle tarihsel bir hareket gerekmektedir. Bu amaçla ilk aşamada günümüzden Kur'ân'ın indirildiği zamana gitmek ve sonra da oradan tekrar günümüze dönmek gerekir. Kur'ân'ın bugüne ne söylediği ancak bu şekilde anlaşılabilir. İlk aşamada âyetlerin tarihî ortamı ve çözüm sunduğu sorunu iyice analiz ederek özünü kavramalı, daha sonra bir olaya verilen özel mesajları genişleterek genel hedefleri ortaya çıkarmalıyız (tümevarım). İkinci aşama ise çıkarılan genel görüşün kendi zamanımızdaki problemlere uygulanmasıdır (tümdengelim). Bu aynı zamanda bugünün durumlarını da çok iyi bir şekilde tahlil etmeyi gerekli kılmaktadır. Böylece doğru değerlendirmelerle, gereken değişiklikler yapılabilir. Birinci aşama yani metni anlama çabaları tamamen te'vîl veya hermeneutik faaliyetiyle ilgilidir. Geçmişten çıkarılan kuralları günün değişken şartlarıyla bütünleştirmek de fikrî ve ahlâkî bir cihadı gerektirir. Hem geçmişini hem de şimdiki zamanı içeren bu bütüncül fikrî çabanın ıstılahtaki karşılığı ise içtihat kavramıdır. İctihat, kural içeren bir nassın veya geçmişteki benzer bir durumun manasını anlama ve o kuralı yeni durumu da kapsayacak şekilde ilke olarak genelleştirmektir. O halde geçmişteki benzer bir durumun anlamıyla, şu anki durum ve etkin gelenek, nesnel olarak değerlendirilebilir.³²⁵

Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın içtihat teorisi, geleneksel içtihat anlayışının aksine lafzî değil, hermeneutik yöntemiyle paralellik arz edecek şekilde, lafzın ardındaki manayı esas alan bir anlayış olarak öne çıkmaktadır. Bu şekilde de o Kur'ân'ın dinamikliğini vurgulamış olmaktadır. Kısacası onun içtihat anlayışı bir anlamda din ile felsefenin veya din ile bilimin

³²³ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 59-60.

³²⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, s. 1-2.

³²⁵ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, s. 8.

uzlaşması için en önemli yapı taşlarından biridir.

Batı'daki çağdaş yorumbilim teorisinde de özellikle “nesnelci okul” denilen akım içerisinde, doğru bir anlama faaliyeti için yukarıda ifade edilen, öncelikle metnin yazarının kastettiği anlamı incelememiz gerektiği fikrini destekleyen araştırmacılar mevcuttur. Bunlar arasından Emilio Betti (ö. 1968), Fazlur Rahman gibi, anlama çabasının geriye dönük bir süreç olduğunu ifade eder ve yorumlamaya çalıştığımız manaların bizi, eserin müellifinin zihin dünyasına bütüncül bir şekilde götürmesi ve oradan edinilen bilgilerin de anlamaya çalışan kişinin zihninde yeniden oluşması gerektiğini belirtir.³²⁶ Yani fikirleri gerçek bir bütünlük içerisinde anlayabilmek için onların kaynağı iyi çözümlenmelidir. Bu metodu Kur’ân açısından uygulamak da te’vîl faaliyeti için gereklidir. Çünkü bizzat o da Allah’ın, tarihsel süreçte meydana gelen hâdiselere, Hz. Muhammed’in zihni vasıtasıyla verdiği cevaplardan müteşekkildir. Dolayısıyla onun sağlıklı anlaşılmasında, indirildiği ortamın oynadığı rolü yadsımak olanaksızdır. Ancak Fazlur Rahman, nesnelci ekolden farklı olarak zihinsel bağlamın yanında çevresel bağlamı da göz önünde bulundurduğunu ifade etmektedir.³²⁷

Öte yandan hermeneutik alanındaki önemli katkılarıyla tanınan ve Fazlur Rahman’ın da yer yer referansta bulunduğu Hans Georg Gadamer (ö. 2002) nesnelci ekolü bu konuda eleştirmektedir. Ona göre bir anlama çabasına girişen insan daha baştan kendisini şartlandırır ve böylece metne kendi özneliğini de katmış olur. Yani anlama faaliyeti bizzat anlamak isteyen zihniyle alâkalı olduğundan mutlak bir nesnel anlama meselesi söz konusu olamaz.³²⁸ Fazlur Rahman’a göre ise her ne kadar yorumlama süreci özneliğe yatkın görünse de, Kur’ân açısından düşünüldüğünde onun belirli hedef ve amaçlar üzerinde önemle durması, özneliğin en aza inmesi konusunda önemli bir husustur. Diğer yandan yorumlama ve hüküm çıkarmada mantıksal bir akıl yürütme söz konusu olduğundan, usûlüne göre gerçekleştirilen bir yorumda hata payı azalacaktır.³²⁹

Dinî metnin doğru anlaşılması için ilgili lafızlarla kastedilen esas manayı iyi belirlemek gerekmektedir. Bunun için, fâil zihnin kendisini ve niyetini ifade etme formlarını çözümlenmek önemlidir. Âyetlere bakıldığında vahiy öğretisinin bütünüyle uygulamaya yönelik olduğu anlaşılır. Bizzat Allah’ın fâil gibi görüldüğü âyetlerde dahi hitabın insan davranışlarına yönelik olduğu dikkat çeker. Yani aslında Kur’ân’ın kendine özgü dinsel bir dili vardır ve bu dil aklî, nesnel olgulardan ziyade genellikle mecazî veya sembolik ifadeler

³²⁶ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Donald G. Marshall - Joel Weinsheimer, Continuum Publishing, New York 2004, s. 512.

³²⁷ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, s. 8-9.

³²⁸ Gadamer, *Truth and Method*, s. XXXI.

³²⁹ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 107.

kullanır.³³⁰ Din dili ile bilimsel ya da felsefî dil arasındaki ayrıma Fârâbî de değinmektedir. Ona göre felsefe, ilkelerin mâhiyetlerini doğrudan aklın tasavvurlarına göre aktarırken, din ilkelerin benzerliklerini temsil ve hayal etme sûretiyle anlatır.³³¹

Fazlur Rahman'a göre Kur'ân'ın bu mecazî ve sembolik dilinin amacı, Allah hakkında betimleyici bir risâle ortaya koymak değildir. Vahiy öğretisi, sık sık tarihî kıssalara ya da tabiatın olaylarına birtakım yollarla işaret ederek veya göndermede bulunarak, insan zihnini harekete geçirmek ve dinî tecrübeler aracılığıyla onun davranışlarını değiştirmeyi hedeflemektedir. Allah'ın kâinata ve insana dair açıklamalarındaki sebep de buna yöneliktir.³³² Sözlü dinî sembollerin anlamı, metnin arka planındaki sosyo-kültürel bağlamının iyi belirlenerek, sembollerin sistemli bir biçimde farklı yönlerinin açığa çıkartılmasıyla anlaşılabilir. Çünkü semboller görünürde belli bir mekâna ya da zaman dilimine atıfta bulunsa da, dinin nesilden nesile aktarılabilmesi ve her topluma hitap edebilmesi için evrensel bir anlam taşıması gerekmektedir. Dolayısıyla geleneksel söylemler barındıran sembollerin evrensel anlamlarının açığa çıkartılabilmesi için iyi bir çözümlemeye tâbi tutulmaları gerekir.³³³

Vahiy öğretisinde sembollerin yanı sıra hükümlerin tarihî arka planı da yorumlama metodunda çözümlenmesi gereken durumdur. Esasen Kur'ân, kanun koyarken daima tarihsel bir bağlama ve sebebe dayanmaktadır. Yani emirleri tarihsel ortamından bağımsız olarak düşünmek imkânsızdır. Zira müfessirler buna sebep-i nüzûl adını verip âyetlerin arka planını yorumlamaya çalışmışlardır. Ancak bunu yaparken emirlerin özündeki amaca odaklanmamışlar ve emrin sebebi özel olmasına rağmen uygulamayı umumîleştirmişlerdir. Bu lafızcı tutum, nassın yeterince anlaşılamayıp dil kalıbına sıkıştırılmasına sebep olmuştur. Hz. Muhammed ve sahabeden sonraki dönemlerde pek çok âlim, içtihat ve kıyas yöntemlerine başvurarak, âyetlerin esas iniş sebebine dair araştırma ve tahminlerde bulunmuşlardır. Ancak yine de bu girişimlerle tutarlı bir kurallar sistemi oluşturulamamıştır.³³⁴

Böyle bir sistem, İslâmî vasıfla temellendirilen herhangi bir beşerî kurumun inşası için de gereklidir. Çünkü bir öğretiyi veya kurumun İslâmî bir nitelik arz etmesi, onların Kur'ân ve Sünnet merkezli olmasıyla da irtibatlıdır. Bu tarz bir öğretiyi beşerî sistemlere uygulamanın ise iki yolu vardır. Birincisi, öğretinin bizzat yaşanıp içselleştirilmesinden doğan tecrübe;

³³⁰ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri II*, s. 28.

³³¹ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ade*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 54.

³³² Fazlur Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam: II", *Islamic Studies*, 3 (1963), c. II, s. 301.

³³³ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık (5. Baskı), İstanbul 2017, s. 107.

³³⁴ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 76-77.

ikincisi ise öğretinin tarihî ve sistematik tahlilini yaparak ileri sürülen fikrî bir yoldur.³³⁵ Vahyin gerçekleştiği dönemlerde genellikle ilk yol uygulanırken, vahiy sonrası dönemlerdeki insanlar ikinci yolu seçmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla içtihat merkezli bu entelektüel anlama ve yorumlama çabaları, doğal ve zorunlu bir gerçektir.

Fazlur Rahman'ın, Kur'ân'ı anlamaya dair yeni bir yöntemin uygulanmasını ısrarla vurgulamasının sebebi, onun İslâm düşüncesi çerçevesinde ortaya konmuş fıkıh, tefsir gibi ilmî faaliyetlerin Kur'ân'ın bütünlüğünü tam olarak kavrayamadan, parçacı bir anlayışla üretildiğini ve böyle sınırlı yaklaşımların asla ilâhî mesajın hakikatine vâkıf olamayacağını düşünmesindedir. Ona göre te'vîl ve içtihat süreklilik arz etmezse, dinî doktrinler tarihî olayların içerisine hapsedilmiş olur. Âyetlerin nüzûlünün sonlanmasından ötürü dinin tamamlandığı düşüncesiyle metinlere ezberci ve devşirmeci bir anlayışla yaklaşmak, risâlet döneminden sonraki insanların sahip olduğu akıl yürütme melekesine dinde bir yer açmayarak onu saf dışı etmek anlamına gelir. Oysa Kur'ân, onu okuyan her zihin için her an yeniden var olmakta ve bir şeyler söylemektedir. Akletmeye yönelik emirler de her zaman için güncelliğini korumaktadır.

Kur'ân'ın insanlara genel ilkeler verdiğini, Sünnet ve aklın bu ilkeleri somut bir şekilde ortaya koyduğuna dair kabul gören fikri, Fazlur Rahman eleştirmektedir. Ona göre Kur'ân dikkatli bir şekilde okunduğunda onun bütünüyle ilkeler sunmadığı, genelde belli tarihî meselelere çözümler getirdiği anlaşılır. Aynı zamanda bu çözümlerin sebepleri de verilmektedir. İşte genel ilkeler ancak bu sebeplerin analiz edilmesiyle çıkarılabilir. Yani güncel ve dinamik bir İslâm hukuku tesis edebilmek için içtihat ve te'vîl yöntemi şarttır. Bu yöntem daha önce de ifade edildiği gibi iki yönlü bir anlama ve yorumlama hareketini gerektirmektedir.³³⁶

Te'vîl, kişisel yorumlamaya dayalı olduğundan te'vîl faaliyetlerinin burhan niteliğinde ortak bir görüş meydana getirip getirmemesi düşünürler arasında tartışmalıdır. İbn Rüşd te'vîlin kesinlik arz edip etmeyeceği noktasında ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. Bir kimsenin “Şeriatın kastettiği mana şudur.” diye bir iddiada bulunması, zandan ibaret spekülasyonlardır ve nassın aslına mutlak olarak işaret etmekten yoksundur. Nitekim ona göre te'vîl usulünü benimseyen fırkaların yaptıkları, birbirlerinin görüşlerine zıt görüşler öne sürmekten başka bir şey değildir. Bu şekilde şeriat kişisel yorumlamalarla tamamen parçalanmış ve vahyin indiği dönemdeki bağlamından uzaklaştırılmıştır.³³⁷ Bunun için te'vîl metodunu sistemli bir şekilde uygulamak ve yoruma tâbi olan nassların mâhiyetini ve

³³⁵ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 83.

³³⁶ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 79-80.

³³⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, s. 194-195.

özelliklerini iyi bilmek gerekmektedir. Görünürdeki anlamı ile gizli anlamı aynı olan naslar te'vîl edilemez. Te'vîl edilebilecek olan naslar, mecaz ve benzetme gibi kapalı anlamlar ihtiva edenlerdir. Metindeki misallerin niçin verildiği ve neyin misali oldukları güçlkle anlaşılır. Bu yüzden bunların yorumu da ilimde ehil olanlara mahsustur. Dolayısıyla bu hususta yorumlamaya uygun olan kısımları ve kimlerin yorumlamaya uygun olup olmadığını bilmeyen kimseler, rastgele bu faaliyetle uğraştıklarından, ortaya çelişkili sonuçlar çıkmıştır. Bu durum şeriatın esas maksadını bilmemekten veya gözardı etmekten kaynaklanmaktadır.³³⁸

Görüldüğü üzere İbn Rüşd dinde bütünlüğe büyük önem atfetmiştir ve vahyin birtakım hatalı fikir ve uygulamalarla parçalanmasına karşı çıkmıştır. Fazlur Rahman'ın da te'vîl metodu üzerinde durmasındaki ana etken, dinin birtakım ilimler, fırkalar veya fikirler aracılığıyla parçalanması ve ortaya bağlamından koparılmış sübjektif yapıda vahiy algılarının çıkmasıdır. Dolayısıyla mesele dinî metinler üzerinde te'vîl faaliyeti yapıp yapmamanın uygunluğundan ziyade, Kur'ân'ın esas maksadını kapsamlı ve tutarlı bir şekilde ortaya koyarak, fikir ayrılıklarını asgarî düzeye indirmektir. Elbette ki bu, farklı fikirlere karşı çıkmak olarak değil, vahyi olabildiğince ilâhî amaca uygun olarak anlamayı sağlama çabası olarak anlaşılmalıdır. Akıl ile vahyin, felsefe ile dinin uzlaştırılmaya çalışılması da bu amaca ulaşmanın bir yolu olarak görülmektedir. Müslümanları birçok anlamda parçalanmışlıktan kurtarmanın çözümü, aklın ve vahyin rehberliğiyle orta bir yol sergilemekten geçmektedir. Diğer birçok çağdaş İslâm düşünürü gibi, Fazlur Rahman'ın da gerçekleştirmek istediği ıslahat projesinin amacı bu olsa gerektir.

Tarihî süreçte Müslümanların birliğine önem veren birçok ekol bu bağlamda öğretiler geliştirmiştir. Ancak bazıları asıl maksadından farklı sonuçlara ulaşmıştır. Bunlardan Eş'arîler gibi gelenek yanlısı ekoller İslâm muhaliflerine ve Mu'tezile gibi rasyonalist ekollerin felsefî fikirlerine karşı çıkıp İslâm toplumunun birliğini ve bütünlüğünü koruma maksadıyla dine karşı aşırı savunmacı bir dil geliştirmiştir. Bu aşırılık, muhalifleri saf dışı bırakma adına, giderek akli tamamen dışlar hale gelmiştir ve Müslüman toplumun birliğini tehlikeye atacağı düşünülen fikirler reddedilmiştir. Bu amaçla siyasette de yöneticiye itaati benimseme yolunu seçmişler ancak sonraları bu politika, dinî bir dogmaya dönüşerek Ehl'i-Sünnet'in, eleştiriden tamamen uzak, itaat yanlısı bir akım olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Geline bu noktada, siyasî oportünizm yanlısı yöneticiler, dinî söylemlere dayanarak İslâm coğrafyalarında ifsada yol açan uygulamalar gerçekleştirmede zorluk çekmemiş ve her şeye karşın Müslümanların çoğunluğunun yaptığı tek eylem, itaat etmek olmuştur.³³⁹

³³⁸ İbn Rüşd, *Faslu 'l-Makâl el-Keşf an Minhâci 'l-Edille*, s. 263-266.

³³⁹ Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 92-94.

İslâm coğrafyasında ilk başlarda bütünlüğü koruma amacıyla benimsenen mezkûr yaklaşım, daha büyük sorunlara yol açmıştır. Bunun yanında eleştiri ve fikrî farklılıklara karşı çıkmak dinin öğretileriyle de uyuşmamaktadır. Nitekim İslâm tarihine bakıldığında, ilk dönem kuşaklar, Kur'ân öğretilerine ve Sünnet'e, durağan bir olgu olarak değil, farklı sosyal âdetlere karşı yaratıcı biçimde hareket eden bir güç olarak bakmışlardır.³⁴⁰ Hz. Ömer'in özellikle savaş hukukuyla ilgili yaptırımlarından bazılarında Hz. Muhammed'in uygulamalarının aksine bir davranış sergilemesi, bunun en bâriz örneğidir. Çünkü şartlar her zaman için ve pek çok açıdan değişkenliğe açıkken, ilk baştaki eylemle elde edilen sonuca ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla bazen, metnin özündeki amacı gerçekleştirebilmek için, metnin bir duruma yönelik ortaya koyduğu lafızdan ayrı bir yorum geliştirmek gerekmektedir.³⁴¹ Aklın rehberliğindeki yorumbilim metodunun gayesi de, lafızların ardındaki esas maksada ulaşmaya çalışmaktır. İçtihat kavramının bilhassa fıkıh ilmi açısından gerekli ve hatta zorunlu olmasının sebebi de bu durumdur. Ancak teoride içtihadın hep dile getirilmesine karşın, pratik alanda otorite sahibi olarak taklit kavramı öne çıkmıştır. Bunun ardındaki sebeplerden en önemlisi, bir şekilde tamamen belirsiz öznelerle ve argümanlarla, içtihat kapısının kapandığı fikrinin ciddi olarak kabul görmesidir.³⁴²

Aklı öteleyen bu mantalitenin dinin özü ile uyuşmadığı aşikârdır. Zira nebevî doktrinin, ilk dönem Müslümanları tarafından insanî davranış haline getirilmesinde akıl ve rey ile özdeş şahsî düşünce faaliyetleri ciddi bir rol oynamıştır. Buna rağmen hür içtihat sonucunda ortaya çıkan icmâ dahi geçmişe yönelik ve statik kolektif kabullerden öteye gitmeyecek hale getirilmiştir. Ne yazık ki, sosyal birliğin sağlanması uğruna zaman içerisinde yaratıcılık ve özgünlük yok olmaya yüz tutmuştur.³⁴³ Hâlbuki Kur'ân, inkılapçı özelliği olan ve insanı aktif olmaya yönlendiren bir kitaptır.³⁴⁴

Fazlur Rahman'a göre ise birliği sağlamanın yolu, aşırı tutumlardan uzak, itidalli ve herkese hitap eden bir Kur'ân yorumu ortaya koymaktır. Zira İslâm dünyasında birbirinin anlayışlarından uzak pek çok mezhep, fırka ya da ekolün ortaya çıkmasında, vahiy öğretilerine keyfî ya da taraflı yaklaşılması ana sebeplerden biri olmuştur. Bu nedenle Kur'ân mesajının tam ve etkili bir şekilde anlaşılması için onun ana konu ve fikirlerinin bütüncül kronolojik gelişimi içerisinde takip edilmesi gerekmektedir. Onun gerçek manada yorumlanabilmesi için, İslâm öncesi Arap dili ve edebiyatı hakkında iyi bir bilgi edinmek, âyetlerin iniş sebeplerine vâkıf olmak, nâsih ile mensuh âyetler hakkında bilgili olmak ve

³⁴⁰ Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 166.

³⁴¹ Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 160.

³⁴² Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 135.

³⁴³ Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 39.

³⁴⁴ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 98.

genel uygulaması olan ile özel durumlara uygulanan âyetler arasında ayırım yapabilmek kabiliyetine mâlik olmak gerekir. Müfessirler ve fakihlerin çoğunluğu ise genellikle belli başlı emir ve yasakları dikkate alarak genel ahlâkî ilkeleri gözardı ederler. Örneğin; çok eşlilik meselesinde Kur'ân önce sayıyı dört ile sınırlandırıp konuyla ilgili diğer âyetlerde bunun şartının adaleti sağlamak olduğunu ve daha ileride de adaleti sağlamanın imkânsız olduğunu ifade ederken, müfessirler sonraki âyetler yerine, izin verilen sayıyı ön plana çıkarmışlardır. Bu tip parçacı yorumlama yaklaşımları ise, vahyî öğretinin tahrif olmasına yol açmaktadır.³⁴⁵

Kur'ân'ı ilgili konulara göre parça parça değil de, bir bütün olarak anlamamızı sağlayacak bir tefsir metoduna ihtiyaç vardır. Günümüzden çok önce indirilen bir metnin bu zaman için ne söylediğini ve hangi anlam ifade ettiğini bu tarz bir hermeneutik metotla açıklığa kavuşturabiliriz. Çünkü âyetlerin lafzı sınırlı bir anlama sahip olabileceken, ilkeler ve değerler her zaman için anlamını korumaktadır. Bu açıdan Fazlur Rahman yorumlama metodunda vahyin küllî anlamına odaklanırken ona daha çok sosyo-ekonomik ya da sosyo-kültürel bağlamda yaklaşır. Ancak bu durum, modern gerçekliklerle uyuşmayan hukukî normların geri plana itilmesi anlamına da gelebilir ve çağdaş yaşamın ihtiyaçları için sunulan çözümlerin tamamen meşru ve ilâhî olduğuna dair tek başına delil ifade etmeyebilir. Sonuç olarak da, içtihatla ulaşılan çözümleri metnin bağlamından uzaklaştırarak, dinin tümüyle beşerîleşmesine ve keyfiyete göre istenilen yöne çekilmesine meydan verebilir.³⁴⁶

İbn Rüşd'ün te'vîl yönteminde dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar olduğunu vurgulayıp vahyî metinleri rastgele yorumlamayı eleştirmesinin sebebi de, keyfiyetçiliğin önüne geçerek vahyin umûmîliğini korumayı istemesidir. Fazlur Rahman'ın yorumlamada dikkat çektiği husus da budur ancak yine de söz konusu eylemi gerçekleştirecek özne, yanılmaya meyilli varlık olan insan olunca, oluşabilecek hatalar ve problemler de kaçınılmazdır. Elbette İslâm âlimleri içtihadın, sonucunda hatalı bir fikre ulaşma ihtimali taşımamasının doğal olduğunu kabul etmektedir. Ancak dinî öğretilerin güncelliğini koruması ve tarihsellikten uzaklaşabilmesi için, onu toplumsal değişimlere göre yorumlamanın zorunlu olduğu da bir gerçektir. Bundan ötürü onlar hata yapma ihtimaline rağmen, yorumlamadan uzak durmak yerine, olabildiğince objektif, umûmî ve ortak aklî ilkelere dayalı profesyonel bir yöntem uygulamak için birtakım kurallar koymuş ve keyfiyetçiliği önlemeye çalışmıştır.

Tüm bunların farkında olan Fazlur Rahman, dinî doktrinlerin zâhirinden ve esasından kopuk bir yorum ileri sürmeyi doğru bulmamıştır. Onun, Kur'ân'ı tümüyle ahlâkî bir kitap olarak görmesindeki gayreti de, olabildiğince nesnel bir sonuca ulaşma çabasının göstergesi olsa gerektir. Çünkü ahlâkî ilkeler değişen zamana meydan okumasının yanı sıra, pek çok din

³⁴⁵ Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 71-72.

³⁴⁶ Koşum, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği*, s. 68.

ve millet için de büyük ölçüde ortak değerler taşımaktadır. Yani aslında her ne kadar onun sunduğu ıslahat projesinde değişkenliğe açık bir yorumlama metodu öne çıksa da, esas maksat, ortak değerleri korumaya yöneliktir. Nitekim Fazlur Rahman bireysel içtihadın yanı sıra, icmâ kavramını da önemle vurgular. Zira bir fikrin yanılığın uzak olması için gerekli unsurlardan biri de, o fikri, söz konusu alanda ehil kimselerin çoğunluğunun teyit etmesidir. Dolayısıyla ulemânın hata üzerinde birleşmeyeceği söylemi, İslâm düşüncesi açısından genel bir kabuldür. Öte yandan icmâ kavramının tarihî süreçte girdiği kalıpların da farkında olmak gerekmektedir. Düşünür, özünde fikrî hareketliliği ifade eden, kıyas ve içtihadı dayalı olarak ortaya çıkmış olan icmânın belli dönemlerde tabulaşıp geleneksel otoriteyi savunma biçimi haline gelmesine karşı çıkararak, düşünsel terakkî merkezli esas maksattan uzaklaşılması gerektiğini belirtir.³⁴⁷

Fazlur Rahman'ın vahyi anlama ve yorumlama hususunda ileri sürdüğü fikirler, onun güncel gerçekliklere dair farkındalıkları sonucu oluşmuş, pratiğe yönelik söylemlerdir. Şu bir gerçektir ki, İslâm toplumunun büyük çoğunluğu modernizm ve seküler baskılara karşı dinî çözümler üretmek yerine reddedici bir tavırla geride durmayı tercih etmiştir. Aslında bunun sebebi, yeni karşılaşılan bir sorunun dinî metinlerde birebir yer almamasıdır. Çünkü Müslümanlar birtakım tarihî statükolar veya yanlış algılar sebebiyle dini korumak adına onu aşkınlıktan ulaşılamaz bir konuma koymuş ve hayatlarından uzaklaştırmıştır. Ancak yanlış olan da bu tavidir. Zira vahiy yalnızca Hz. Muhammed dönemindeki toplumun sorunlarına çözüm üretmekle sınırlı tarihsel bir olgu değildir. Aksine o her zaman ve şart için dinamikliğini koruyan bir dindir.

Kur'ân bir vahiy unsuru olarak belli bir dünya görüşü ve kapsamlı, tutarlı bir mesaj sunmaktadır. O kendi iç bütünlüğü ve tarihsel bağlamıyla bir hayat felsefesi telkin etmektedir. Öyleyse yapılması gereken şey, tarihsel lafızların ardındaki evrensel manaları keşfetmek ve çözüm odaklı, aktif bir duruş sergilemektir. Bu bilinç kazanıldığı takdirde geriye kalan tek şey doğru ve sistemli bir yorumlama faaliyetini gerçekleştirmektir. Bu hususta evrensel, tutarlı ve maslahata uygun sonuçlara ulaşabilmek için tarihsel ve sosyal değişimleri dikkate almak şarttır. Ayrıca vahiy metninin kendine has dilini ve söylem tarzını çözümlenmek için mantikî verilerden olabildiğince yararlanmak, oluşabilecek hataların en aza inmesi için gereklidir. Sonuç olarak vahyin değişmeyen öğelerinin yanı sıra aklın rehberliği de insanın anlam ve çözüm bulma çabaları için zorunludur. Tevhîde ve ahlâka dayalı bir sosyal düzen oluşturma emri de ancak bu uzlaşmacı ve araştırmacı metotla gerçekleştirilebilir.

³⁴⁷ Rahman, *İslam*, s. 141.

SONUÇ

Kökeni Antik Yunan'a kadar uzanan din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair mesele, yüzyıllar boyunca tartışmalara kapı aralamaya devam etmiştir. Bu konunun teorik ve mutlak bir bilgi olarak belirli çalışmalarla net bir şekilde ortaya konulup zihinlerdeki soruların katî sûretle açıklığa kavuşturulması hâlâ mümkün olmamaktadır. Bunun sebebi olarak öne çıkan en belirgin husus, insanların dine ya da felsefeye yaklaşım biçimlerinin farklılığıdır. Bilhassa dinin öğretilerini teşkil eden vahiy birçok ekol, grup ya da firkalarca sübjektif veya ideolojik yaklaşım biçimleriyle daha da farklı boyutlara sürüklenmiş ve tek olan İslâm dini içerisinde çeşitli din anlayışları ortaya çıkmıştır. Öte yandan vahyin indirildiği dönemin üzerinden geçen uzun zaman ve her an değişen toplumsal şartlar nedeniyle belirli tarihsel dönemin sorunlarına cevap veren vahiy metninin bugüne nasıl ışık tutacağı da net olarak belirlenebilmiş değildir. İctihat ve te'vîl gibi anlama ve yorumlama faaliyetleri her ne kadar bir çözüm yöntemi olarak ciddi şekilde benimsense de, herkes için ortak bir sonuca ulaşmak pek mümkün olmamıştır. Çağdaş dönemde bu durumun farkında olan düşünürler, etkili, sistemli bir yorum metodu geliştirerek İslâm düşüncesindeki gerilemenin, toplumsal, politik ve ekonomik sorunların aşılması konusunda projeler ileri sürmüştür. Bunlardan biri de Fazlur Rahman'dır.

Fazlur Rahman Batı'da eğitim almış ve onların ilmî metodolojisine hâkim olmuş realist ve rasyonalist bir düşünür olarak hem İslâm tarihini ve düşüncesini iyi analiz etmiş, hem de kendi zamanındaki toplumların durumlarını iyi bir şekilde gözlemlemiştir. O, vahiy ve akıl arasındaki münasebeti uzun uzadıya teorik biçimde anlatmaktan ziyade, var olan beşerî sistemin somut gerçekliklerine ve uygulamalara dikkat çekmiştir. Eserlerinde İslâm düşünce tarihini sık sık irdeleyerek Müslümanların dönem dönem hangi sorunlarla karşılaştığını ve bunların ne şekilde çözülmeye çalışıldığını ya da çözülüp çözülemediğini belirlemek istemiştir. Düşünürün bunları ele almasının en temel sebebi, günümüz İslâm toplumlarının modern gelişmeler karşısında geriye çekilerek tarihi tekrar etmekten öteye gitmeyen statik duruşlarını eleştirmek ve vahyi algılayış şekillerini yenileyerek dinî düşünceye dinamizm kazandırma arzusudur. Tecdit veya ihyâ olarak nitelendirilen bu yenilenme projesi, Fazlur Rahman'da mevcut hukuk sistemlerinin metodolojisini sorgulama şeklinde yer bulmuştur. Ona göre Kur'ân'a dair bütüncül, kapsamlı ve tutarlı bir bakış açısı kazanmak ve sonucunda doğru eylemler ortaya koymak, bu metodolojinin nihâî gayesidir. Bunu gerçekleştirirken de doğru bir içtihat ve te'vîl yöntemi benimsemek esastır. Ayrıca ortak bir düşünceye ulaşabilmek için nassların özündeki mesajı kavramak ve ona paralel bir duruş sergilemek de önemlidir. Aslında Kur'ân'ın evrensel mesajı da öncelikle sağlıklı bir okumayı gerektirmektedir. Vahiy metinleri

kapsamlı olarak incelendiğinde görülecektir ki; Allah'ın vahiy göndermedeki en temel gayesi, kendi emirlerine uygun bir beşerî sistemin kurulması için insanlara rehberlik etmektir. Bu gaye, adalete ve ahlâka dayalı sosyo-politik bir düzeni işaret etmektedir. Zira temel ilâhî emrin ne olduğunu belirledikten sonra ileri sürülen her türlü fikir ve uygulama da o emre uygun olduğu sürece ihtilaflardan uzak kalacaktır.

İslâm sosyalliğe, birliğe ve müşterek hareket etmeye büyük önem atfeder. Din bireysel ibadetlerin yanı sıra toplumsal teşkilatlara daha çok vurgu yapmaktadır. Vahiy bu bilinçle anlaşıldığı takdirde sosyal adalet ve nizam için gerekli olan faaliyetler yürürlüğe konulmalıdır. Fazlur Rahman İslâm'ın canlı, dinamik ve eylemsel yönü üzerinde ısrarla durarak pratiğe ağırlık verir ve bu yönüyle aktivist bir tavır sergiler. Vahiy, insanların ihtiyaçlarına cevap veren aktif bir olgudur. Onun tarihin bir dönemine gömülmesi düşünülemez. Bu minvalde onu aşırı kutsayan, aşkınlılaştırılan ve dokunulmaz bir konuma yükselten her türlü tutum, vahyin ruhuna aykırıdır. Böyle aşırı tutumların benimsendiği her dönemde dini koruma adına hür düşünce veya felsefe dışlanarak ilmin gerilemesine yol açılmıştır.

İlmin gerilemesi ve insan aklının bir tarafa itilmesi ise, teknolojik, siyasî, iktisadî üstünlüğün Batı'ya ya da başka medeniyetlere devredilmesine yol açmıştır. Bu güç hâkimiyeti sadece resimsel bir üstünlük olarak kalmamış, Müslümanların yaşadığı ve hâkim olduğu devletlerin parçalanmasının da habercisi olmuştur. Dolayısıyla insanın tüm insanlığa etkili ve faydalı bir şeyler söyleyerek ilâhî mesajı yeryüzünde hâkim kılması için indirilen İslâm vahyi, kendisine dahi faydası olmayan pasif bir Müslüman modeline karşı çıkmaktadır. Allah, evren ve insan çerçevesinde söylemler ihtiva eden Kur'ân, düşünen ve harekete geçen, özerk akla ve sağlam tevhid inancına sahip bireyleri övmektedir. O halde Kur'ân'ın evrensel mesajına ulaşmak ve onun düsturunu gerçekleştirebilmek için aynı hakikat değerine sahip olan akıl ile vahyi ortak bir düzlemde değerlendirmek ve onların rehberliğiyle doğru bir davranış amaçlamak esastır.

Sonuç olarak, yakın dönemde yaşamış bir düşünür olarak Fazlur Rahman'ın din ve felsefe arasındaki ilişkiyi kendi perspektifinden ortaya koyması İslâm düşünce tarihi açısından önemli bir zenginlik olarak görülmelidir. Onun konuya dair değerlendirmeleri toptancı bir bakış açısıyla tamamen kabul veya reddedilmemelidir. Müslümanların çoğunlukta olduğu coğrafyalarda özellikle entelektüel seviyede bilgi üretmeye aday olanlar, Fazlur Rahman'dan gereğince istifade etmeli ancak onun bu konuda son sözü söylediğini de düşünmemelidir. Bilgi üretenler de din-felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşlerini seleflerinden aldığı birikimle daha da ileriye götürmelidir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, Dâru's-Şürûk (1. Baskı), Kahire 1994.
- Abduh, Muhammed, *Tefsîru cüz'i 'amme*, Matbaatü Mısır (3. Baskı), Mısır, ts.
- Açıkgenç, Alparslan, “el-Esfârü'l-Erbaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, s. 374-376.
- Açıkgenç, Alparslan, “Fazlurrahman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, ss. 280-286.
- Akdağ, Özcan - Osman Bayder, “Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, c. XXX, 1 (2019), ss. 182-191.
- Akoğlu, Sabriye, *Cicero'da Tanrı, İnanç ve Yazgı, Özgür İstenç'te Assensio'nun Yeri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Aktürk, Eyüp, “Akıl - Vahiy - Bilgi İlişkisi: Maturidî Üzerine Bir İnceleme”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Derneği*, 20 (2011), ss. 206-223.
- Alıcı, Mehmet, “Sühreverdi'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri”, *Sühreverdi ve İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ - Yunus Kaplan, Divan Kitap (2.Baskı), İstanbul 2015, ss. 53-104.
- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2013.
- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi, İstanbul 2008.
- Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dârü's-Sâmi'i, Riyad 2003, Ankara Okulu Yayınları (2. Baskı), Ankara 2016, c. I.
- Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXI, ss. 432-445.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık (4. Baskı), İstanbul 2018.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Arpaguş, Hatice K., *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*, Çamlıca Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2010.
- Arslan, Ahmet, “Ortaçağ İslâm Dünyasında Din ve Felsefe İlişkileri ve Hocazade'nin Tehafütü'l-Felasife'si”, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2019.
- Aydın, Mehmet S., “Fazlur Rahman'ın İslam Felsefesi İle İlgili Görüşleri”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, 1997, ss. 147-155.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (14. Baskı), İzmir 2018.
- Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Literatürk (7. Baskı), Konya 2015.

- Aydın, Salih, “Fârâbî’nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2011), c. XV, ss. 287-300.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî’nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 8 (1988), c. II, ss. 35-49.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İsam Yayınları (2. Baskı), Ankara 2017.
- Bayın, İrfan, *İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları (12. Baskı), Ankara 2016.
- Birand, Kâmıran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ajans - Türk Matbaası, Ankara 1958.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. II, ss. 238-242.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Din ve Felsefe”, ed. Bayram Ali Çetinkaya, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak 2014, ss. 9-20.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları (6. Baskı), İstanbul 2017.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları (9. Baskı), İstanbul 2019.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayıncılık (5. Baskı), Ankara 2015.
- Cicero, *De Natura Deorum Academica*, çev. H. Rackham, Harvard University Press, London 1967.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İletişim Yayınları (11. Baskı), İstanbul 2017, c. I.
- Cürcânî, S. Şerif, *Tarîfât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu’cemü’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık Menşâvî, Dârü'l-Fazilet, Kahire, ts.
- Çağrıncı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları (6. Baskı), İstanbul 2014.
- Çelikel, Bülent, Fazlur Rahman’da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2008), ss. 71-89.
- Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile İslâm’ı Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları (3. Baskı), Ankara 2015.
- Çiftçi, Halit Ahmet, “Çeşitli Kültürlerdeki Okült İnanç ve Uygulamaların Türk-İslam Kültürüne Yansımaları Üzerine Bir İnceleme”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2 (2017), c. II, ss. 195-219.
- Çubukçu, İ. Agâh, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972.
- Dalkılıç, Bayram, “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi Yöntemi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15.15 (2003), ss. 61-79.

- Daud, Wan Mohd Nor Wan, “Bilginin İslamileştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, 1997, ss. 127-139.
- Demir, Abdullah, “Platon’da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2015), c. II, ss. 285-300.
- Demirkol, Murat, “Erdem ve Erdemsizlik”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2018.
- Durak, Nejd, *Plotinus’ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, Söğüt Yayınları, İstanbul 2008.
- Ebel, Eva, “Aristobulus”, *Encyclopedia of the Bible and its Reception 2*, Berlin 2009, ss. 724-729.
- Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din – Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınları (5. Baskı), Konya 2015.
- Ertürk, Mustafa, “Muhaddislerin Felsefi İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007), ss. 59-84.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, neşr. Fevzi M. Neccar, Matbaatü’l-Katolikiyye, Beyrut 1964.
- Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdiü’l-Mevcûdât*, çev. M. Rami Ayas - Mehmet S. Aydın - Abdulkadir Şener, Büyüyenay Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2012.
- Farabî, *Kitâbü Tahsîli’s-Saâde*, thk. Ali bû Mulhim, Hilal Matbaası, Beyrut 1995.
- Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, thk. Alber Nasri Nadir, Dârü’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Fârâbî, *Kitâbü’l-Cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn*, Dârü’l-Meşrik, Beyrut 1968.
- Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Fârâbî, *Risâle fi’l-Akl*, ed. M. Bouyges, Beyrut 1938.
- Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbîh alâ Sebîli’s-Saâde*, thk. Sahban Halîfât, Umman 1987.
- Fârâbî, *Tahsîlü’s-Sa’ade*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Fârâbî, *Tahsîlü’s-Saâde*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap (3. Baskı), İstanbul 2013.
- Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, çev. Donald G. Marshall - Joel Weinsheimer, Continuum Publishing, New York 2004.
- Gazâlî, “Risâletü’l-ledünniyye”, *Mecmûatü Resâil*, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire, ts.

- Gazâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, c. II.
- Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Mâ'rifeti'n-Nefs, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde* (2. Baskı), Beyrut 1975.
- Gazâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-envâr*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2018.
- Gazo, Ernest Wolf, "Fazlur Rahman Aydınlanma ve Ötesi", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 109-119.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi (32. Baskı), İstanbul 2019.
- Görgün, Tahsin, "Tecdid", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XL, ss. 234-239.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna And The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill Publishers (2. Baskı), Leiden 2014.
- Gül, Ali, *Helena Petrovna Blavatsky ve Modern Teosofi: Tarih & Öğreti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Güler, İlhami, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", *İslâmiyat* 1, 4 (1998), ss. 53-76.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Hazm, İbn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ts., c. VII.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları (9. Baskı), İstanbul 2013, c. I.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-sadr, Beyrut, ts., c. XI-XII.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, neşr. Edbi'l-Havze, İran 1405, c. XIII.
- İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlîde: Câvidân-Hırad*, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1952.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları (11. Baskı), İstanbul 2018.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şerîa mine'l-İttisâl*, thk. Muhammed Ammâra, Dâru'l-Maârif (3. Baskı), Kahire, ts.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1950.

- İbn Salah, “Fetâvâ İbnu’s-Salâh fi’t-Tefsîr ve’l-Hadîs” *Mecmuatü Resâili’l-Müniriyye*, İdâretü’t-Tıbbâati’l-Münîre, 1924, c. IV.
- İbn Sînâ, “er-Risale fî İsbâti’n-Nübüvvet ve Te’vîl’i Rumûzihim ve Emsâlihim (Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vî’li Üzerine)”, çev. Hüseyin Aydın - Enver Uysal - Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1998), c. VII, ss. 565-573.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ-Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut 1982.
- İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ en-Nefs*, thk. Jan Bakos, Prag 1956.
- İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ İlâhiyat I-II*, thk. G. Anavâtî - Saîd Zayed, Kahire 1960.
- İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ İlâhiyat*, thk. Hasanzâde el-Âmulî, İrân 1376.
- İbn Sînâ, *Uyûnü’l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Dâru’l-Kalem (2. Baskı), Beyrut 1980.
- İbn Teymiyye, *Kitâbü’n-Nübüvvet*, thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyan, Edvâü’s-Selef, Riyad 2000.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerh*, çev. Ahmed Avni Konuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, c. I.
- İhvânu’s-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri-I*, çev. Ali Durusoy vd. İdea Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- İkbal, Muhammed, *İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru’l-Mârifet, Beyrut, ts.
- İşcan, Mehmet Zeki, “Muhammed Abduh”, ed. K. Sözen - A. K. Turgut - S. Yılmaz, *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ss. 435-462.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1997.
- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Risale Yayınları, İstanbul 1986.
- Karakaya, Mehmet M., “Metafizik’te İlke ve Neden Kavramları Bağlamında İlk Muharrik(ler)in Tekliği ve Çokluğu Sorunu”, *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 3 (2020), ss. 909-934.
- Kaya, Mahmut, “Felsefe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, ss. 311-319.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Kindî, “fi Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmihâ”, *Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Kâhîre 1950.

- Kindî, “Risâle fi’l-Akl”, *Resâilü ’l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Kâhire 1950.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları (4.Baskı), İstanbul 2013.
- Koç, Emel, “Felsefe Nedir?”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (2009), ss. 221-231.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık (5. Baskı), İstanbul 2017.
- Koşum, Adnan, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kutlu, Sönmez, *Selefilğin Fikrî Arka Planı İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yayınları (4. Baskı), Ankara 2017.
- Kutluer, İlhan, “Hikmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, ss. 503-511.
- Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık (4. Baskı), İstanbul 2017.
- Muhammed, Ali Abdülmü’ti, “Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi”, çev. Tamer Yıldırım, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014), c. I, ss. 187-194.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, State University of New York Press, New York 2006.
- Neşşar, Ali Sami, *İslâm ’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2016, c. I.
- O’leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.
- Oktay, Ayşe Sıdika, “Thomas Aquinas’ta Akıl Vahiy İlişkisi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2014, ss. 671-681.
- Osborn, Eric, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Özcan, Zeki, *Augustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998.
- Özdemir, İbrahim, “Fazlur Rahman’a Göre Kur’ân’ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, 1997, ss. 171-187.
- Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.
- Pessin, Sarah, “Jewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli”, *Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 91-110.

- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (36. Baskı), İstanbul 2018.
- Rahman, Fazlur, "The Post-Formative Developments in Islam: II", *Islamic Studies*, 3 (1963), c. II, ss. 297-316.
- Rahman, Fazlur, "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problem", *Islamic Studies*, 4 (1967), c. VI, ss. 315-326.
- Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları (16. Baskı), Ankara 2018.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Rahman, Fazlur, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adnan Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi,
- Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları (9. Baskı), Ankara 2018.
- Rahman, Fazlur, *İslam*, çev. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- Rahman, Fazlur, *İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az, Adres Yayınları, Ankara 2017.
- Rahman, Fazlur, *İslâmî Yenilenme: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları (5. Baskı), Ankara 2018.
- Rahman, Fazlur, *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları (5. Baskı), Ankara 2018.
- Rahman, Fazlur, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları (2. Baskı), Ankara 2015.
- Rahman, Fazlur, *İslâmî Yenilenme: Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları (3. Baskı), Ankara 2018.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 2009.
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam*, London 1958.
- Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa, Oneworld Publications, Oxford 2000.
- Rahman, Fazlur, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları (5. Baskı), Ankara 2013.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mullâ Sadra (Sadr al-Dîn al-Shirâzî)*, State University of New York Press, Albany 1975.

- Runia, David T., “The Beginnings of the end: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology”, *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, ed. Dorothea Frede - André Laks, Brill Publishers, Leiden 2002, ss. 281-316.
- Saliba, George, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, Mahya Yayıncılık (2. Baskı), İstanbul 2015.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları (4. Baskı), İstanbul 2012.
- Saruhan, M. Selim, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap, İstanbul 2017.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press (2. Baskı), Oxford 1965.
- Serdar, Murat, “İbn Hazm’ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlü’-d-Din Yönünden Öne Çıkan Görüşler”, *Diyanet İlmî Dergi*, 4 (2014), ss. 133-160.
- Sözen, Kemal, “Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye’inde Yorumlanması Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2011), ss. 17-31.
- Şafak, Ali, “İctihad ve Modern Zamandaki (Çağdaki) Rolü”, *Diyanet Dergisi*, 1981, ss. 233-248.
- Tan, Hamdullah, *Fazlurrahman’da Din ve Felsefe*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2019.
- Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV (4. Baskı), İstanbul 2013.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları (2. Baskı), Ankara 2019.
- Toksöz, Hatice, “Cemâleddin Efgânî”, ed. K. Sözen - A. K. Turgut - S. Yılmaz, *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ss. 413-433.
- Topakkaya, Arslan, “Felsefî Hermeneutik”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2007), ss. 75-92.
- Topaloğlu, Bekir vd., *İslâm’da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları (19. Baskı), İstanbul 2013.
- Turgut, Ali Kürşat, *İbn Nefis’te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014.
- Tümer, Günay, “Din”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. IX, ss. 312-320.
- Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956.

- Türker, Ömer, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011), ss. 533-556.
- Ulukütük, Mehmet, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 30 (2016), ss. 239-273.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Doğu Batı Yayınları (7. Baskı), Ankara 2017.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1953.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık (3. Baskı), İstanbul 2017.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları (3. Baskı), Ankara 2016.
- Watt, W. Montgomery, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar (5. Baskı), İstanbul 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Te’vîl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLI. ss. 27-28.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLII, ss. 440-443.
- Yenidoğan, Adem, “İctihad Teorisi Bağlamında Gazzâlî’nin Mütakellimîn Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkıları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019), ss. 83-102.
- Yıldız, Mustafa, “İbn Sînâ’da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (2009), ss. 227-249.
- Yılmaz, Sabri, *Kelamda Te’vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Feyza Nur ÇINAR
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi, Antalya, 2013.
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Antalya, 2018.
Yabancı Dil / Diller	İngilizce, Arapça