

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI**

KELAM'DA BİLGİ KAYNAKLARI

Doktora Tezi

Harun ÇAĞLAYAN

Ankara - 2009

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI**

KELAM'DA BİLGİ KAYNAKLARI

Doktora Tezi

Harun ÇAĞLAYAN

Ankara – 2009

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI**

KELAM'DA BİLGİ KAYNAKLARI

Doktora Tezi

Harun Çağlayan

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI

KELAM'DA BİLGİ KAYNAKLARI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

İÇİNDEKİLER

İçindekiler	4
Önsöz	5
Giriş	8

I. BÖLÜM

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK AKIL

A. Akıl	22
1. Felsefede Akıl	24
2. Kelamda Akıl	29
2a. Mutezile’de Akıl	31
2b. Sunni Gelenekte Akıl	35
2b1. Selefi Düşüncede Akıl	35
2b2. Eşari Kelamı’nda Akıl	37
2b3. Maturidi Kelamı’nda Akıl	40
2c. Sufi Düşüncede Akıl	42
2d. Modern Dönemde Akıl	44
B. Aklın Yardımcı Kaynakları	53
1. Duyular	53
2. Haber	62
2a. Mütevatir Haber	67
2b. Ahad Haber	71
3. Duyuların ve Haberlerin Bilgi Açısından Değeri	83
C. Diğer Bilgi Kaynakları ve İmkânı	89

II. BÖLÜM

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK VAHİY

A. Vahyin Mahiyeti ve İmkânı	98
B. Vahyin Çeşitleri	108
1. İlâhi Vahiy	109
1a. Peygambere Vahiy	109
1b. Peygamberin Dışındakilere Vahiy	110
1b1. Diğer İnsanlara Vahiy	110
1b2. Diğer Varlıklara Vahiy	115
2. Gayri İlâhi Vahiy	118
C. Vahiy ile İlişkili Kavramlar	123
1. Vahiy ve İlham	123
2. Vahyin Korunmuşluğu ve Kitap	129
3. Gayri Metlûv Vahiy Meselesi	138
4. Vahiyde Nasih Mensuh Meselesi	145
D. Peygamber’in Bilgi Kaynakları	152
Sonuç	160
Kaynakça	164

ÖNSÖZ

Kaynağı ne olursa olsun tüm düşünce sistemlerinin ana fikrini belirleyen etken, varlık anlayışlarıdır. Bu nedenle bilgi teorisi, tüm düşünce sistemlerinde ilk olarak ele alınan kavramlar arasında yer almıştır. Bu genel yaklaşım biçimi, Kelam İlmi için de geçerlidir. Geleneksel veya güncel bütün kelam eserlerinde öncelikli olarak işlenen konu, bilgi ve bilgi kaynakları olmuştur.

Bilgiye olan ihtiyacın ne kadar önemli olduğu net bilinen bir gerçek olmasına karşın; aynı netliği doğru bilginin ne olduğu noktasında görmek mümkün değildir. Doğru bilgiye götüren kaynakların neler olduğu ve bu kaynakların ne kadar sağlıklı olduğu noktasında aşılması gereken birçok sorun vardır. Bilgi kaynaklarının gerek tespitinde gerek sorgulanmasında ve gerekse birbirleriyle karşılaştırılmasında uyulması gereken çok önemli noktalar bulunmaktadır. Bilgi tezinde en temel etken, özne ve nesne arasındaki kavramsal ilişkidir. Bu ilişki biçiminin nasıllığı noktasında her ilmi disiplinin kendine göre bir yaklaşımı vardır.

Çalışmamızda kelam ilmi disiplini temel alınarak bilgi kaynaklarının neler olduğu ve bu kaynakların doğru bilgiye ulaşma noktasında birbiriyle hangi sağlıklı temeller üzerinde ilişki içinde olması gerektiği sorgulanmıştır. Birinci bölümde öncelikle, en temel bilgi edinme aracı olan aklın neliği ve işlevsel olarak doğru bir şekilde nasıl kullanılması gerektiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Daha sonra, aklın kendisini ve çevresinde olup bitenleri değerlendirmesinde yardımcı olarak kullanmış olduğu duyular ve haberlere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise, genel yönleriyle vahiy ve vahyin bilgi değeri ile ilişkili diğer kavramlara yer verilmiştir.

Çalışmanın gerek hazırlama aşamasında ve gerekse bir hükme varılmasında büyük emekleri geçen değerli hocam ve aynı zamanda tez danışmanım sayın Prof.

Dr. Ahmet AKBULUT’a en derin saygılarımı ve teşekkürlerimi ifade etmeyi bir borç bilirim.

Harun ÇAĞLAYAN

10.02.2009-ANKARA

KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniv. İlahiyat Fak.
AÜİFD	: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi
ANKUZEM	: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
İA	: İslam Ansiklopedisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
TDK	: Türk Dil Kurumu
Ünv.	: Üniversitesi
Fak.	: Fakültesi
Hız.	: Hazreti
H.	: Hicri
Md.	: Maddesi
Tsz	: Tarihsiz
Krş.	: Karşılaştırınız
bkz.	: Bakınız
Nşr.	: Tahkik, Neşreden
çev.	: Çeviren
c.	: Cilt
s.	: Sayfa
b.	: bin, ibn
v.b.	: ve benzeri

GİRİŞ

Yüce Allah, Kur'an'da insanları çevrelerindeki yaratılış delillerini düşünmeye ve incelemeye çağırır. Çünkü tüm evrende var olan sistemleri, canlı ve cansız varlıkları inceleyen, gördükleri üzerinde düşünen ve araştıran insan, Allah'ın kudretini, iradesini ve sonsuz gücünü tanıma imkanı bulur. Allah'ın insanları, üzerinde düşünmeye çağırdığı konulardan bazıları ayetlerde şöyle bildirilmektedir:

“Üzerlerindeki göğe bakmıyorlar mı? Biz, onu nasıl bina ettik ve onu nasıl süsledik? Onun hiçbir çatlağı yok. Yeri de nasıl döşeyip yaydık? Onda sarsılmaz dağlar bıraktık. Onda göz alıcı ve iç açıcı her çiftten nice bitkiler bitirdik. Bunları, Allah'a içten yönelen her kul için öğüt ve bir belge olarak yeryüzünü yaydık. Gökten bereketli ve rahmet yüklü su indirdik. Böylece onunla bahçeler, biçilecek taneler ve birbiri üstüne dizilmiş tomurcuk yüklü, yüksek hurma ağaçları bitirdik.”¹

“O, biri diğeriyle tam bir uyum içinde yedi gök yaratmış olandır. Rahman'ın yaratmasında bir düzensizlik göremezsin. Gözünü bir çevir bak, bir çatlaklık görebilir misin?”²

“Öyleyse, insan neden yaratıldığına bir baksın?”³

“Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl düzeltildiğine bir bakmazlar mı?”⁴

Yukarıdaki ayetlerde de görüldüğü gibi Allah insanları, gökyüzü, yağmur, bitkiler, hayvanlar, doğum, coğrafi özellikler gibi konularda araştırma ve inceleme yapmaya çağırmaktadır.

¹ Kaf, 6-10

² Mülk, 3

³ Tarık, 5

⁴ Gaşiye, 17-20

Din, bilimi teşvik eder. Çünkü bilimle uğraşan akıl ve vicdan sahibi insanlar Allah'ın varlığının delillerine çok yakından şahit olurlar. İnsanın kendini ve içinde yaşamış olduğu evreni anlamlandırma çabasında üzerinde önemle durulması gereken husus, tüm bu değerlendirmeleri yapanın akıl olmasıdır. Akıl sanıldığı gibi aksine ruh değil, insan beyninin işlevsel halidir. Bu yönüyle aklın yaptığına bilim, bilimi yapan insana da bilim insanı denir.

Evrenin ve canlıların yaratılmış olduklarını kavrayan bir insan, aynı zamanda bu yaratılışa bir amaç olduğunu da kavrar. Amaç ise doğal olarak anlamı meydana getirir. Bu anlamı kavrayabilmek, delillerini bulmak, detaylarını incelemek isteği, mantıki açıdan insan aklının ona yüklemiş olduğu bir sorumluluktur. İnsan için kendi varlığını ve çevresindeki gerçeklikleri anlamlandırmaya çalışmak, varoluşsal bir ihtiyaçtır. Akıl, mantıken insana düşünmeyi emrederken aynı zamanda ona, ahlaken düşüncenin kavramlaştırılmasını da zorunlu kılar.

Akıl, insanın diğer canlılardan ayrıldığı ana belirleyici etkidir. Birey, akıl sayesinde kendisini ve içinde bulunduğu çevreyi değerlendirir. Elde ettiği birikimlerden bilimi meydana getirir.

İnancın kurumsallaşmış hali olan dinin, Müslüman kültüründeki değerlendirilme yeri, Kelam ilmidir.⁵ Kelam ilmi, akli kullanarak, İslam dini inançlarını sadece değerlendirmeye tabi tutmayıp aynı zamanda onları tatmin edici akli delillerle kanıtlamaya çalışmaktadır.⁶ Dolayısıyla Kelam ilminde ön plana çıkan akli yaklaşım, sadece sorgulayan değil, aynı zamanda ilkeleri olan ve bunları ispata hazır olan bir akıldır.

⁵ Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s.70

⁶ “Kelam ilmi kesin delillerle şüpheleri ortadan kaldırarak dini inançları tatmin edici bir şekilde kanıtlamaya güç kazandıran bir ilimdir.” Cürcani, *Şerhu'l Mevakıf*, I/21-23

Kelamcılarının ve Felsefecilerin kullandığı akli yaklaşımların değerlendirmesi için bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, I/51-55; İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s.17,19

İnsanın bilgiye olan ihtiyacı, sadece bir merak değil, daha da önemlisi varlığını sürdürme noktasında önemli bir gereksinimdir.

Konuşma yeteneği, insanın en belirgin özelliğidir. O, bu özelliğinin en doğal sonucu olarak düşündüklerini anlatan bir varlıktır. Konuşmak için vazgeçilmez unsurlar ise, kelimeler ve kavramlardır. Kur'an'a göre ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Adem'e, isimleri ve dolayısıyla konuşmayı öğreten Allah'tır.⁷ Allah, insana sadece bilgiyi değil, aynı zaman da bilgiyi ilme dönüştürerek biriktirme⁸ yeteneğini de vermiştir.⁹

Bilginin varlığı, imkanı, içeriği, alanı, değeri, kaynakları ve elde edilmiş metotları insanlığın anlam arayışında çok önemlidir. Çünkü elde edilen bilgi ile bilgisi edinilen soyut veya somut varlıklar arasındaki uygunluk, bize güvenilir ve doğru bilgiyi sunmaktadır.¹⁰

Bilginin ortaya çıkması için öncelikli koşul, bilen özne ile bilinen nesne arasında bir ilişkinin mevcut olmasıdır. Bilgi ancak bu ilişkinin bir unsuru olarak meydana gelir ve bilinmiş bir soyut varlık olarak kendini gösterebilir. Bilinmiş olduğu için bilginin “malumat” kelimesiyle de karşılandığı görülür. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan “yakın” terimine karşılık zan,¹¹ şek,¹² şüphe,¹³ rey,¹⁴

⁷ Bakara, 31

⁸ Alak, 4,5

⁹ Maide, 110

¹⁰ Erdem, *Din Felsefe Münasebeti*, s.115

¹¹ Zan; kanaat, düşünce, kişisel kabul, kişinin kendi aklınca bilmesi, varsayım, kesin olmayan, genel kabul görmeyen demektir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.2762; Komisyon, *Mucemu'l Vasıt*, s.578; Komisyon, *Mucemu'l Veciz*, s.401

İlmin gelişimi için zorunlu olan şüphenin olumlu yönde kaybolmaya başlaması ve kesin bilgiye yönelmesine zan denir. Zannın iki çeşidi vardır. Bunlardan birincisi olan şek ve şüphe derecesindeki zandır. İkinci zan çeşidi ise kesinlik anlamındaki zandır. (Ragıb, *Müfredat*, s.957) Kesin bilginin gelişimi noktasında zannı tanımlayacak olursak ön plana çıkan manalar şöyle olmaktadır. Zann, iki şeyden hangisinin olup olmayacağı bilinmeyen yerlerde şüphe olarak itham manasında kullanılır. Zannın kesin bilgiye yaklaşması durumunda ise, zann yerine zann-ı galip ifadesi kullanılır. Ancak kesinliğe götüren zann, duyu organlarıyla algılanamayan düşünsel karakterli bilgilerde geçerlidir. (Atay, *Müslümanlarda Şüphencilik*, AÜİFD, s.6) Duyu organlarıyla algılanan bilgiler, kesin bilgiler olduğu için zandan kurtulmuş olur.

Zan, bir bilginin doğruluğu hakkında olumlu yönde bir kanaatin oluşmaya başlamasıdır. Ancak zan, kesin bir bilgi ifade etmez. Bu nedenle bilginin doğruluğu şeke göre daha güçlü olmakla beraber şüpheden kurtulmuş değildir. Bilginin doğruluğunun iyice zayıflaması anlamını verir. İki bilginin delilleri arasında eşitlik zanda artı yönde bozulurken, vehimde olumsuz yönde bozulmaya başlamıştır. Ragıb, *Müfredat*, s.957

Akıl, zihnin dışarıdan aldığı veriyi akıl yürüterek vehim, şek, şüphe ve zann aşamalarından geçirmesi sonucunda kesin bilgiye ulaşır. (Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi* s.169) Kesin bilginin İslami literatürdeki ismi yakın'dır. (Atay, *Müslümanlarda Şüphencilik*, AÜİFD, s.14) Yakini bilginin de kesinlik derecesine göre dereceleri vardır. Kuran'da bu sıralama ilmel yakın, ("Eğer kesin bilgi ile bilseniz." Tekasür 5) aynel yakın, ("Sonra, yemin olsun ki, cehennemi yakın gözüyle göreceksiniz" Tekasür, 7) ve hakkel yakın ("Kesin gerçek budur işte." Vakıa, 95;"Gerçekten o, şüphe götürmez bir bilgidir." Hakka, 51) geçer.

Kuran'da yakın kelimesiyle eş anlamlı olarak imkan, mukin, müsteykin kelimelerine yer verilmiştir. (Abdülbaki, *Mucemu'l Müfehres*) Yakın kelimesinin sözlük anlamı ilmin son aşaması, doğru ve kesin bilgi, hakkında şüphe olmayan bilgi, doğruluğu sınanmış, sağlaması yapılmış bilgi, zihnin sükun bulması demektir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4964

¹² Şek; emin olmamak durumu, kesin olmayan, ihtimallerin çokluğu, şüpheli demektir. Şekke olarak şeddeli kullanımında ise, yaralama, ikiye ayırma, kemiğe kadar işleme anlamlarına gelir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.2309; Komisyon, *Mucemu'l Vasit*, s.491; Komisyon, *Mucemu'l Veciz*, s.348

Şek kelimesinin anlam dağarcığında da şüphede olduğu gibi benzerlik ve yakınlık ön plana çıkar. Şek kelimesi "pazunun böğüre yapışması" ifadesinde olduğu gibi çelişik iki şeyin ararındaki farkın fark edilemeyecek şekilde kaynaşması ve bitişmesidir. (İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.2309) Bu durumda şek, yakın veya kesin bilginin zıddı olup şüpheyi ifade eder. Bu şüphe, iki bilgi arasında var olan eşitlikten kaynaklanır. Ragıb, *Müfredat*, s.814

¹³ Şüphe; belirsizlik, kapalılık, safsata, tartışmalı, faydasız tartışma, zan altında olan, şaibeli anlamlarına gelir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.2189-2190; Komisyon, *Mucemu'l Vasit*, s.471; Komisyon, *Mucemu'l Veciz*, s.335

Şüphenin İslami literatürde zan, vehim, şek ve reyb kavramlarıyla da karşılandığı olur. (Atay, *Müslümanlarda Şüphencilik*, AÜİFD, s.12) Ancak bu kavramlar arasında farklılıklar vardır. Gerçekte bu kavramlar kesin bilginin oluşum aşamasındaki basamaklardır. Atay, *Müslümanlarda Şüphencilik*, AÜİFD, s.11

Şüphe kelimesinde bir benzerlikten söz edilir. Şüphe benzemek anlamında şebek kelimesinden türemiş bir kelimedir. Yine aynı kelimeden türemiş, mütebih ve müteşabih kelimeleri birbirine benzeyen veya benzeşen anlamlarına gelir. Bu benzerlikten dolayı şüphe kelimesi, birbirinden ayırt edilemeyen, karıştırılan, kesin olarak bilinmeyen maddi ve manevi durumlar için kullanılır. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.2190

Zihnin elde ettiği verileri değerlendirirken karışması, şaşırması ve kararsız bir hale gelmesi de şüphe kavramıyla ifade edilir. Zihni bir konuda iki farklı mesele bilgi dereceleri ve seviyeleri açısından hangisinin doğru olduğunu kestirmeye imkan yoktur. Hangisini tercih edip almamızın gerektiğini bilemeyiz. Çünkü her ikisi de aynıdır. Bunun için o konuda hüküm ve karar vermek imkansız olmaktadır. İşte zihnin içine düştüğü bu duruma şüphe neden olur. Atay, *Bilgi Teorisi*, AÜİFD, s.9,10

¹⁴ Reyb; belirsizlik, güvensizlik, endişe, boş zanna kapılmak, şüphe içinde kalmak anlamlarına gelir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.1788,1789; Komisyon, *Mucemu'l Vasit*, s.384; Komisyon, *Mucemu'l Veciz*, s.283

Kuran'da şüphe kavramının bir türevi olarak reyb ifadesine de başvurulduğu olur.

"Onda hiçbir şüphe (endişe, kaygı, yanıltma korkusu) yoktur." Bakara, 2

"... Kalblerinde ribe (nifak, kuruntu, vesvese, hile, desise) olarak kalacaktır." Tevbe, 110

Reyb kavramında öne çıkan husus, bilginin doğruluğu hakkındaki salt akli şek ve şüpheyi ek olarak kalbi endişe ve kuşkunun da devreye girmesidir. Atay, *Müslümanlarda Şüphencilik*, AÜİFD, s.7

Reyb kavramında bilginin doğru olup olmamasından daha çok varılacak hükmün, kişiyi yanlışla saptıran bir endişe ve korkuya neden olmasıdır. Yani reyb kavramıyla akli bir duyuşsal bilginin, kalbi bir duyuşsal kaygıya taşındığını söylemek mümkündür.

vehim¹⁵ gibi terimler de bilgiye yakınlığı veya uzaklığı ifade etmek için kullanılır.¹⁶

Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise “cehl” kelimesiyle ifade edilir.¹⁷

Özne ve nesne veya suje ve obje arasındaki ilişki biçiminde suje; akıllı, düşünen, şuurlu, irade sahibi, algılayan, bilmek isteyen ve bir takım davranışlarda bulunan bir varlıktır. Obje ise, bilgiye konu olan maddi ve manevi her şeydir. Bilgi de, bu iki varlık alanları arasındaki ilişkidir. Bilgi meselesindeki esas sorun, işte bu ilişkinin doğru bir şekilde kurulmasıdır. Buradaki öncelikli sorun, böyle bir ilişkinin kabul edilebilir olup olmadığı noktasında ortaya çıkmaktadır.¹⁸

Bilginin kaynağı ile ilgili olarak, suje-obje arasında kurulmak istenen ilişkinin önemli unsurlardan olan düşünme aktı, mantıklı bir şekilde kontrol edilmelidir. Düşünme aktının suje ve obje yönünden kontrol edilmesi başka bazı nedenlerle de birleşerek birçok felsefi akımın doğmasına sebep olmuştur.¹⁹

¹⁵ Vehim; tahmin yürütmek, yanlış yorumlamak, kuruntulu olmak, bir şeyi olduğundan farklı algılamak, önyargılı olmak, olumsuz kanaat ve izlenim edinmek anlamlarına gelir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4933,4934; Komisyon, *Mucemu'l Vasıt*, s.1021,1021; Komisyon, *Mucemu'l Veciz*, s.683

Vehim, bir konu hakkında iki bilginin güvenilirliği derecelendirildiğinde deliller arasındaki dengenin olumsuz yönde bozulması durumuna denir. Yani bir konu hakkındaki deliller kesin değilse şüphelidir. Şüphe dengesi kesinliğe doğru bozulursa zan, olumsuz yönde bozulursa vehim durumu gerçekleşmiş olur. Ragıb, *Müfredat*, s.957; Atay, *Müslümanlarda Şüphecilik*, AÜİFD, s.9

¹⁶ Bilginin doğruluk derecesini şöyle özetlemek mümkündür. Kesin bilgiye ulaşmamış bilgi, şüphelidir. Şüphenin ise dereceleri vardır. Eğer eşit oranda bir şüphe varsa bunun adı şek, olumlu yönde bir gelişme varsa zan, olumsuz yönde bir düşüş varsa bunun adı da vehimdir. Atay, *Müslümanlarda Şüphecilik*, AÜİFD, s.9

¹⁷ Curcani, *Tarifat*, s.83

¹⁸ Bilginin imkanı konusunda değişik yaklaşımlar vardır. İlkçağ şüphecilerine göre suje ile obje arasındaki ilişki ile ilgili olumlu veya olumsuz hiçbir fikir belirtmezler. Onlar daha çok bilginin imkansızlığı üzerinde durur ve onu savunurlar. Bilginin imkanını benimseyenler karşısında diğer bir problem ise, bilginin mahiyeti meselesidir. Bu sorunun esas kaynağı, insanın iki yönlü olan yapısına dayanmaktadır. İnsanı, maddi yanıyla öne çıkarmak isteyenler, bilgiyi daha çok bedensel etkenlere dayandırmakta ve akıl ile ruh varlığını geri plana itmektedirler ki bunlara Realistler denir. Ruhu öne çıkarıp düşünceyi bunun üzerine kullanarak maddi varlığı ikinci derecede yardımcı unsurlar olarak kullananlara ise İdealistler denir. Suje-obje bağından doğan İdealizm, bilginin imkanını yok sayan Septisizim'e karşı çıkmıştır. Bu teoriye göre suje, kendi başına bir varlık olarak kabul edilir. Fakat objenin varlığı sujeye bağlı, onsuz olmayan, kendi başına bir varlık dünyası bulunmayıp suje tarafından meydan getirilmiştir. Yani obje, düşüncenin değerlendirmesinin veya algısının bir içeriğidir. Sujeyi esas alıp objeyi onun değişik türevi kabul eden çeşitli idealist anlayışlar da vardır. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 63

¹⁹ Suje ile objeyi içine alan üstün bir dünya anlayışını benimseyen teoriye, Birlikçi veya Monoist teori adı verilmiştir. Bu teoride suje ile obje tek bir dünya olarak üstün bir dünyanın nitelikleri

Kur'an, akıllı olmayanın duyuları vasıtasıyla algıladıklarını değerlendiremeyeceğini belirterek, akılları olmayan sağırlara işittirebilir misiniz?²⁰ diye sormaktadır.

İnsanın maddi yönünü esas alanlar, bilginin kaynağı olarak duyuları ve duyu verilerini gösterirler ki, bunlara “Duyumcular” denir. Kur'an bilgiyi sadece duyuya bağlamamakla beraber insanın bilgisinin kaynağı olarak duyuya büyük değer vermektedir. Dış dünyanın anlamlandırılmasında duyular vazgeçilmezdir. Kur'an duyu ile akıl arasındaki sıkı ilişkiye de dikkat çekmiştir. Duyu verileri olmadan düşünmenin imkansızlığı da vurgulanmıştır.²¹

Duyular aracılığı ile bilgi elde edilebileceğini savunanlara göre bilgi, duyu ve deneyden doğar. Bu görüşün savunucularına “Deneyciler” denir. Kur'an, insanı çeşitli varlıklar üzerinde düşünmeye, akıllarını kullanmaya, deney ve tecrübelerini bilgiye dönüştürmeye çağırır.²² O, tabiat varlıklarına, gökler ve oradakilere, özellikle de insanın kendi nefesine bakmasını, algılamasını ve üzerinde düşünüp araştırmasını emretmiştir.²³ Yani insanın bilgi elde etmek için somut varlıklarından hareket ederek aşamalı olarak soyuta, kavramlara, fikirlere ve ilkelerin kavranmasına ulaşması istenmiştir. Çünkü madde dünyası iyi tanınıp bilinmedikçe, fizik ötesi alemin tam olarak bilinmesi ve kavranması mümkün değildir. Bu sebeple Kur'an; duyu, tecrübe ve akıl bilgisine çok büyük değer vermektedir.²⁴

durumundadır. Böylece bu anlayış bilginin meydana gelmesinde etkin olan unsurları birleştirmiştir. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 63,64

²⁰ Yunus, 42

²¹ “O, yedi göğü, birbiri üzerine yarattı. Rahman'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görmezsin. Gözünü döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar döndür. Göz, aciz ve bitkin halde sana dönecektir.” Mülk, 3,4

²² Yunus, 42; Araf, 179; Bakara, 120; Rad, 2, İbrahim, 19; Nahl, 1-12

²³ Bakara, 83, 86 164, 219, 232, 266; Al-i İmran, 191; Ra'd, 3; Nahl, 12369; Hacc, 46; Nur, 61; Rum, 8; Casiye, 5; Münafikun, 3

²⁴ Bu konu, Kelam İlmi'nde, duyulur alemin duyu ötesi için delil teşkil etmesi anlamına gelen “Kıyasu'l Gayb Ale's Şahid” kavramıyla ifade edilir. (Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.39) Evrenin

Kaynakları, değeri ve objeleri ne olursa olsun dini, felsefi, ilmi, teknik ve gündelik bilgiler, genel bilgi kuramının içinde değerlendirilmelidirler. Bu anlamda bilgi insanlık tarihi kadar eskidir. Yani bir özne olarak insan var olduğundan beri ona ait bilgi hep var olmuştur. Ancak bilginin bizzat kendine yönelmesi, yani bilgi meselesini ontolojik bağlamda inceleme çabası felsefi düşüncenin ortaya çıkışıyla başlamıştır.

M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda Antik Yunan felsefesinde sofistlerin, Eflatun'un ve Aristo'nun bilgiyi bir problem olarak ele almasıyla bu konudaki ilk fikirler şekillenmeye başlamıştır. 17. yüzyıldaki bazı filozofların insan zihni ve anlama yeteneği üzerine girdikleri tahliller, bilginin kaynağı meselesini modern felsefenin tartışma gündemine getirdi.²⁵ Nitekim 19. yüzyılda adı konulan bilgi teorisi²⁶ bağımsız bir ilmi disiplin altında incelenmeye başlanmıştır. Bilgi kuramıyla ilgili

öncesi, sonrası, ahiret ve tanrı kavramları gibi konuların açıklanmasında başvuru olan bu kavramın açılımı şöyledir. Bilen insan ile bilinen eşya arasında bir ilişkisi olduğu kesindir. Bu ilişki sonucunda meydana gelen bilgi ise gerçektir. Yani özne ve nesne arasındaki bilgi iletişimi, temelde duyulara dayandığı için, hayali veya varsayımlara dayalı değil her zaman gözlemlenebilir gerçeklere dayalıdır. İnsan, ancak duyularıyla algılayabildiği çevresinin bilgisiyle düşünebilir. Çevresinde duyularıyla algılayamadığı ancak aklen varlığını zorunlu bir bilgi olarak kabul ettiği gerçekliklerin bilgisine ise, önceden bildiklerinden hareketle kıyas yaparak ulaşabilir. İnsan zihni, algılayamadığı varlıkların bilgisini kavramlaştırır. Kavramlaştırma olmayınca da o konuda düşünemez. Dolayısıyla ilahiyat ile ilgili konuların üzerinde değerlendirmelerde bulunabilmek için duyularla algılanabilir eşyadan hareket edip, istidlal veya akıl yürütme yoluyla ortaya konulmasına gerek vardır. Ancak bu şekilde duyu ötesi alem, kabul edilebilir ve incelenebilir. Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.14,17, 38-42

Kıyasu'l Gayb Ale's Şahid kavramının modern ve geleneksel anlaşılma biçimlerinde herhangi bir değişiklik yoktur. Ferid Vecdi, ruhun görünümülerinden biri olarak nitelendirdiği akıl, insandaki idrak gücü olarak tanımlar. Ona göre aklın en önemli işlevi, gerçeklikten malzeme alarak bilgi üretmektir. Akıl yaşanan gerçeklerden elde ettiği bilgilerden hareketle, itikadi konularda da akli değerlendirmelere ulaşabilir. Vecdi, *Dairetu'l Marif*, VI/522-526

Maturidi, "Kıyasu'l Gayb Ale's Şahid" kavramını incelerken iki konuyu öne çıkarır ve bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunur. Bunlardan birincisi; duyulur alemin, duyu ötesi alemin bir benzeri olduğu ve ondan ayrı düşünülmemesi gerektiğidir. Maturidi, bu benzerliği ifade ederken asıl ve fer kavramlarına başvurarak bu bütünlüğün ayrılmaz bir birliktelik olduğunu söyler. Ancak bu benzerlikte hangi aleminin "asıl" veya "fer" olduğu konusunda farklılıklar olduğunu da ilave eder. (Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.39) "Kıyasu'l Gayb Ale's Şahid" kavramıyla ilgili ikinci konu; insan zihni, akıl yürüterek duyulur alemin, duyu ötesi alemin bir benzeri olduğunu algıladığı gibi aynı zamanda bu iki alemin aralarındaki farklılığı da algılar. İki alem arasındaki farklılığın temelini ise, sonsuzluk kavramı oluşturmaktadır. Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.40

²⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.330, 349

²⁶ Epistemoloji

geliştirilen son fikirlerin dahi 19. yüzyıl filozoflarınca tüm yönleriyle eleştiriye tabi tutulması bu konuda daha söylenecek çok sözün olduğunu göstermektedir.²⁷

İslam düşüncesinde fizikle metafiziğin iç içe algılanışı ve bilgi ile imanın birbiriyle yakın ilişkisi, bilgi probleminin hem kelami hem felsefi hem de psikolojik içerikler kazanmasına yol açmıştır. Kelamın içeriğini belirleyen en önemli meselelerden biri, Allah'ın ilmi ile insanın bilgisi arasındaki karşılaştırmalar olmuştur.²⁸ Allah'ın ilmi ve kelamı, ilahi sıfatlar bahsi içindeki tartışmalarla yorumlanmış ve çeşitli fırkaların doğmasına neden olmuştur. İslam filozofları, Allah'ın ilmi ile yaratmasını neredeyse özdeş sayarak meselenin teolojik içeriğine ontolojik bir boyut katmışlardır. Mutasavvıflar ise, ilahi ilme daha ziyade bilginin gerçek kaynağı açısından yaklaşmışlardır.²⁹

Kelamcıların, bilgi teorisiyle ilgili çalışmalarını öncelikle bilginin imkanı sorunu üzerinde yoğunlaştırdıkları ve daha sonra bilginin kaynağını inceledikleri görülür. Filozoflar ise bilgi teorisiyle ilgili meseleleri rasyonel psikoloji çerçevesinde incelemişlerdir. Mutasavvıfların yaklaşımında ilk göze çarpan nokta, onların bilimsel metotlarla elde edilmiş bilgiye karşılık, içsel bilgiye daha çok önem vermeleridir.³⁰ İslam düşünce tarihinin bilgi teorisi alanında sahip olduğu birikim içinde bu üç ana akımın taraftarları arasında geçen fikri tartışmalar önemli bir yer tutmaktadır.

Kelamcılar, genel anlamıyla bilginin insan için mümkün olduğu fikri üzerinde önemle dururlar. Bunun nedeni hem teoride kelam ilmi için sağlam bir temel kurmak, hem de objektif bilginin imkanından kuşku duyan veya onu tamamen

²⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 349

²⁸ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.5

²⁹ Bakillani, *Temhid*, s. 25

³⁰ Gazali, *Munkız*, s.6

imkansız gören şüpheli ve göreceli tutumları şiddetle reddetmek içindir.³¹ Kelamcılar, “Eşyanın gerçekliği sabittir”, şeklindeki kategorik hükümleriyle eşyanın objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtirken esasen bilginin mümkün olduğunu vurgulamak istemişlerdir.³²

Kelam’da bilginin kaynağı meselesi ise duyumculuk ve akılcılık gibi kesin sınırlandırmalara gitmeksizin genellikle bilgi edinme yolları başlığı altında incelenmiş ve bunlar sağlıklı işleyen duyular, sağlıklı akıl ve doğru haber olarak tespit edilmiştir.³³ Bir bilgi kaynağı olarak aklın gücü ve önceliği üzerinde ısrar eden Mutezile bir tarafa bırakılırsa, bilgi meselesine Maturidi’den önceki kelamcılarının önem verdiği söylenemez. Ondandır bilgi meselesi müstakil başlıklar altında hemen bütün kelamcılar tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Nitekim Maturidi’nin çağdaşı olan Eşari’nin bilgi meselesini müstakil olarak ele almamasına karşılık daha sonra gelen ünlü kelamcılarının eserlerinde bu konunun ağırlık kazandığı görülür. Bunlar arasında Bakillani’nin “Kitabü’t Temhid”i, Bağdadi’nin “Usulu’d Din”i, Cüveyni’nin “İrşad”ı ve Razi’nin “Muhassal”ı sayılabilir.

Maturidi’ye göre bilen insan ile bilinen eşya arasında ilgi kurulabilir. Bu ilgi gerçektir ve bunun sonunda meydana gelen bilgi arızı, hayali veya izafi olmayıp gerçeği yansıtır. Çünkü eşyanın sabit bir gerçekliği vardır. İnsanın Allah ve gayb hakkındaki bilgilerinin temelinde de evrenin varlığından hareket edilmelidir. Çünkü gözlenebilen evren görünmeyen Allah’a işaret etmektedir.³⁴ Allah’ın varlığına işaret etmesi bakımından evren ve madde eşya gerçektir. Sabit, bilinebilir, anlaşılabilir bir

³¹ Maturidi, *Kitabu’t Tevhid*, s.10

³² Maturidi, *a.g.e.*, s.45

³³ Sabuni, *Bidaye*, s.55

³⁴ Maturidi, *Kitabu’t Tevhid*, s. 14, 17, 38-42

niteliğe sahiptir. Bu temellendirme, bilgiyi bilinenle açıklar ve bilginin imkanını ortaya koyar.

Gazali öncesi Eşari kelimcilerine göre ilim, bilgiye konu olan şeyi olduğu gibi bilmektir. Bu, bilginin objesine tam uygun olmasıdır.³⁵ Söz konusu tanıma büyük ölçüde katılan Cüveyni'nin aktardığı ilim tanımlarından birine göre bilgi, bilinen nesnenin içeriği hakkında aydınlanmadır. Ancak Cüveyni bu tanımları eksik bulmuştur. Çünkü aydınlanma, nesne hakkında bilgisizlik veya gaflet halinden sonra bilgiye ulaşma anlamına gelir. Oysa kuşatıcı bir bilgi tanımı hem ilahi bilgiyi hem de insani bilgiyi kapsamalıdır. Bu şekilde Cüveyni bilginin teolojik içeriğine de işaret etmektedir.³⁶

Bağdadi'ye göre ilim, yaşamın içindeki varlık sayesinde gerçekleşen bir niteliktir. Bu yaklaşım, bilenle hayat sahibi oluş arasındaki kopmaz ilgiyi, bir başka deyişle insan açısından akıl ile bilgi arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamaktadır.³⁷ O, Eşarilerin geleneklerine uygun olarak özellikle Mutezile'nin ileri sürdüğü tanımlara karşı kesin bir tavır aldıklarını söyler. Bunun gerekçesi Mutezile'nin bilgi ile inancı aynı saymasıdır. Nitekim bazı Mutezile kelimcileri³⁸ bilgiyi, bir şeye olduğu üzere itikat etmektir, şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımla bilgi temelinden yoksun taklidi imanın geçersizliğinin ortaya konmaya çalışıldığı açıktır. Bu tanıma Eşariler karşı çıkmışlardır. Ayrıca onlara göre bilgi bir itikat olsaydı, her bilenin aynı zamanda itikat eden olması gerekirdi. Halbuki Allah için alim denildiği halde itikat eden denilemez.³⁹

³⁵ Bakillani, *Temhid*, s.25

³⁶ Cüveyni, *İrşad*, s.12

³⁷ Bağdadi, *Usulu'd Din*, s.5

³⁸ Kabi, Cübbai ve oğlu Ebu Haşim Cübbai bu şekilde düşünen kelimcilerdendir. Bağdadi, *a.g.e*, s.5

³⁹ Bağdadi, *a.g.e*, s.5,6

Fiziki dünya hakkındaki bilgi, insan aklının dış dünyaya yönelmesi ve fiziki nesnelerin formlarını maddesinden soyutlayarak kavramasıyla oluşmaktadır. Bu durumda varlığın maddesi yani kendisi ise bilinmez olarak kalmaktadır. Bu anlamda bilme bir soyutlama işlemidir. Bu işlemle önce nesnelerin görünüşleri kavranarak tasavvurlara, bu tasavvurlar yardımıyla da önermeler şeklindeki tasdiklere ulaşılır.⁴⁰

Tasavvurlar, nesneleri tanımlamada kullanılan ilk bilgiler veya kavramlardır. Olumlu ya da olumsuz önermelerle ifade edilen tasdikler ise kıyas şekillerinin meydana getirilmesini sağlar. Soyutlama işlemi, duyuların dış dünya hakkında sağladığı verilerden başlar. Bu tikel verilerin hayali ve fikri konular haline gelmesi beş duyu, ortak duyu, tasavvur, hayal, vehim ve hafıza güçlerinin katılımıyla gerçekleşir. Hayal ve düşünce katmanında nesneler fiziki yapılarından zihnen soyutlanmış olsalar da bu mutlak bir soyutlanma değildir. Bu nedenle nesneler, halen tikel formlar halindedirler. Son aşamada bu formları tam bir soyutlama ile tümel ve soyut bilgiye ulaştıran güç teorik akıldır. Şu halde soyut kavramlar, akıl kendilerine ulaşmadığı sürece fiilen akledilmiş olmadıkları için kuvve halinde makuller, olmaktadır. Ancak aklın bilme, akledilebilirin de bilinme sürecinde kuvve halinden fiil haline geçebilmeleri için hiçbir zaman kuvve halinde bulunmayan, daima aktif olan bir dış desteğe ihtiyaç vardır. Bu aktif destek çoğu zaman akıl veya vahiydir.⁴¹

Bilgi teorisinde bilginin kaynağı meselesinden sonra en önemli yeri işgal eden diğer bir problem ise bilginin değeri meselesidir. Bilginin kaynağı ile ilgili bir takım sorular bizi ister istemez bilginin gerçekliği, doğruluğu ve yanlışlığı, diğer bir ifadeyle bilginin değeri meselesiyle karşı karşıya getirir.⁴² Burada sorularımızın nitelik değiştirdiklerine tanık oluruz. Bu kez sorular, süje ile obje arasındaki ilişkinin

⁴⁰ Daha geniş bilgi için bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, s.167-170

⁴¹ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, VI/64

⁴² İbn Sina, *Burhan*, s.256-259

imkanı, bu imkanın ne dereceye kadar gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, bilgi aktının ve bilgi değerinin ne derecede geçerli olduğu ile ilgilidir. İnsanın elinde bulunan imkanlarla varlığın gerçek bilgisine ulaşması mümkün müdür? Bilgisine ulaştığını sandığı bilgi, objesine tam olarak uygun mudur? İnsanın imkanlarıyla elde etmiş olduğu bilgi, tam olarak bize gerçeği verebilir mi? Gerçek ne ölçüde bizim bilgi yetelerimize konu olmaktadır? Bilgi araçlarımız varlığı tüm yönleriyle kuşatmakta mıdır? Yahut ta bilgi yetelerimiz varlığın bilgisini bize tam olarak ulaştıracak bir yetenekte yaratılmışlar mıdır? Eğer bu yetenekte yaratılmışlarsa hata, yanlış nereden gelmektedir. Yanılmanın sebepleri nelerdir? Eğer bizi elimizde olmadan yanılgılara, yanlışlara götüren sebepler varsa o zaman, bilgimizin doğruluğu, gerçekliği ve geçerliliği nedir? Burada hangi bilgimize ne kadar güvenebiliriz? Bu bilgi yollarıyla elde etmiş olduğumuz bilgilerin hangileri gerçek ve doğrudur? Ya da nesneler dünyasında genel-geçer olan bir bilgi mümkün müdür?⁴³

Kur'an'da duyu bilgisiyle ilişkili olarak ele alınan akıl, dünyanın tanınması ve varlıkların üzerinde düşünerek onların arkasındaki gerçek varlığın bilgisine gidilmesi noktasında oldukça büyük bir değer taşımaktadır. Çünkü akıl, düşünen, fikir yürüten, karar veren, doğruyu ve yanlış biribirinden ayırt eden tek kaynaktır.⁴⁴ Bu sebeple akıl bir bilgi, ilim vasıtasıdır. İnsanı gerçeğe götüren doğru bir gözlem, değişik ve güvenilir tecrübeler ile sağlam bir düşüncedir. Kur'an, gözlem ve akl-ı selime dayanan bilgiyi, ilim sıfatıyla tanımlama ve ilim kaynakları olan akıl, kalp ve duyuları ortak bir bağlamda değerlendirmektedir.⁴⁵

⁴³ Erdem, *Din Felsefe Münasebeti*, s.126; Bkz. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, I.Bölüm

⁴⁴ Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, s.42

⁴⁵ "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalbleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur." Hac 46

Akıl ve duyuların ortak çalışmaları sonucu, o zaman bunlarla elde edilen bilgiler doğru, kesin ve güvenilir bilgiler olarak nitelendirilmektedir. Dinin de doğru, güvenilir ve kesin bilgiler diye nitelendirdiği bu bilgiler, insanın sonradan duyu, deney ve akli vasıtasıyla kazanmış olduğu bilgilerdir. Kur'an'a göre, dogmatiklerin iddia ettiği gibi insanlar dünyaya bir takım kesin, genel-geçer bilgilerle gelmezler. Ancak bu bilgileri sağlayacak yetenekte yaratılırlar.⁴⁶

Duyu ve tecrübe yoluyla doğru, genel-geçer ve güvenilir bilgiler elde edebiliriz diyen dogmatik rasyonalizme karşı çıkan, her şeyi şüpheyne dayandıran ve her çeşit bilgiye şüphe ile bakan anlayış tarzına Septizm⁴⁷ denir. Septikler, hiçbir zaman doğru ve kesin bir bilgiye ulaşamayacağını savunurlar. Bunlara göre, hiçbir bilgi kesin ve doğru değildir. Bu nedenle, her şeyden şüphe etmek gerekir.⁴⁸

İslam geleneğinde dinin bilgi ve varlıkların algılanışıyla ilgili görüşleri, hiçbir zaman septiklerde olduğu gibi şüpheci bir boyuta ulaşmamıştır. Varlık ve varlığın bilgisinin geçerliliği ile ilgili gerek deneysel bilgilerin ve gerekse akli bilgilerin imkanı her zaman kabul edilmiştir. Gazali gibi bazı İslam bilginlerinin şüpheciliğe yer vermeleri, kesin bilgiye nasıl ulaşılır, sorusunun cevabını araştırmada kullanılan metodik bir şüpheciliktir.⁴⁹ Burada şüphe, gerçeğe ulaşmak içindir. Onların bu

⁴⁶ “Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve gönüller verdi.” Nahl, 78

⁴⁷ Şüphecilik ve kelami açıdan şüphecilik akımının geniş tahlili için bkz. Atay, *Bilgi Teorisi*, s. 9-30

⁴⁸ Alston, *The Encyclopedic of Philosophy*, VII/449; Keklik, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.149; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.117,118

Maturidi, eşyanın ve insan benliğinin gerçekliğinden kuşku duyanlarla tartışmaya girmeden onlara fiziki eziyet verilmesinin önerir. Eğer kişi acının etkisiyle feryat ederse, bu durumu şüpheci şahsın kendi kendisini yalanlaması olarak kabul eder. Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.10

⁴⁹ Gazali, *İktisad*, s.20-24; Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s. 44; Cürcani, *Şerhu'l Mevakıf*, I/186

Septizm, islami terminolojide kuşkuculuk veya şüphecilik kavramlarıyla karşılanır. Geniş bilgi için bkz. İbrahim Agah Çubukcu, *Gazzali ve Şüphecilik*, Ankara-1989

şüpheciliği Hz. İbrahim'in varlıklar hakkında şüphe yürüterek, yaratıcıya ulaşmasındaki gibi izlenen belli bir sürecin aşamalarıdır.⁵⁰

Bilginin değeri meselesinde konuşulan dil ile dünyadaki varlıklar arasında tutarlı bir ilişki vardır. Başka bir ifadeyle, mantuki bir yapıya sahip olan dil, dış dünyanın ve düşüncelerimizin ortak bir yansımasıdır. Burada önemli olan konu, dilin yapısının gerçekler dünyasının yapısını belirlemesidir. Çünkü dış dünya, kelimeler ve önermelerle sınırlandırılmıştır. Önermelerle ifade edemediğimiz dünyanın bir anlamı yoktur. Dilin bu yapısı insan düşüncesine de bir sınır koymuştur. Bu sınırların dışında kalanlar düşünceye ve deneye konu olmadıkları için doğrulanamazlar. Bu nedenle de anlamsız ve değersizdirler.⁵¹

Dış alemin bilgisine ulaşılırken, maddi ve manevi alemin, içerik olarak her ne kadar birlikteliğinden bahsedilemese de, beraber değerlendirilmesi ve akli yorumların buna göre yürütülmesi gerekir. Bilginin değeri meselesinde, bilgiyi özne-nesne veya algılayan-algılanan ilişkisi olarak değerlendiren ve nesne özelliği taşımayanın gerçek bir bilgi değerinden yoksun olduğunu söyleyen yaklaşım yetersiz kalmaktadır. Bu, bilme eylemini daha çok gözle görünen varlıkların bilgisi şeklinde algılamacı temele dayanan duyusal veya maddeci bir bilgi anlayışıdır. Bir madde gibi algılayamadığımız ama aklen varlığına hükmettiğimiz ve bir bilgi malzemesine dönüştürdüğümüz gayb bilgisi de kesinlikle bilgi kavramı içinde yer almalı ve kendisine bir değer yüklemelidir.⁵²

⁵⁰ “Böylece biz İbrahim’e göklerin ve yerin melekutunu gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun. Üzerine gece bastırınca, bir yıldız gördü, “Rabbim budur”, dedi. Yıldız batınca da, “Ben batanları sevmem”, dedi. Ay’ı doğarken gördü, “Rabb’im budur”, dedi. O da batınca, “Yemin ederim ki, Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapıklığa düşen topluluktan olurum”, dedi. Güneşi doğarken görünce, “Rabb’im budur, bu hepsinden büyük”, dedi. O da batınca dedi ki, “Ey kavmim! Ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben asla Allah’a ortak koşanlardan değilim”. Enam, 75-79

⁵¹ Bolay, *Felsefe*, s.37,38

⁵² Düzgün, *SistematiK Kelam*, s.134, Ankuzem Yay. Ankara-2006

I. BÖLÜM

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK AKIL

A. Akıl

Arapça a-k-l kökünden mastar bir isim olan akıl, sözlükte; bağlamak, yasaklamak, tutmak, tutunmak, men etmek, engel olmak, alıkoymak, hapsetmek, sığınmak, korumak, anlamak, kavramak, idrak, zeka, düşünme, anlama, kavrama gücü, us, tefekkür, mülahaza, fikir, hafıza kuvveti, istemek gibi anlamlara gelmektedir.¹ Akıl kelimesi, devenin bağı demek olan ıgal'den alınmıştır. Buna göre akıl kelimesinin temel anlamı, bağlamaktır. Devenin iple bağlanmasıdaki gibi bağlanmaktır.²

Ancak “akale” kelimesi alıkonulmak anlamında da kullanılmıştır. Bundan dolayı, kötü söz ve davranıştan alıkoyan veya hapseden şeye akıl denmiştir.³ Örneğin, ilaç karnını akletti, denilirken ishale engel oldu, ishalini kesti demektir. Aynı manadan hareketle, deveyi akletmek ifadesinde anlatılmak istenen, devenin kaçmasına engel olmak için devenin ayağının bir iple bağlanmasıdır.⁴

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.3046-3048; Ragıb, *Müfredat*, s. 1032; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.34

² Ragıb, *Müfredat*, s. 1033,1034

³ İbn Faris, *Mucemu Makalisi'l Luga*, I/69

A-g-l kökü, Arapça'daki temel iki zaman dilimi olan mazi ve müzaride, kaf harfi esreli olarak gelmiş fiilin mastarıdır. Bu durumda, A-g-l kökünün ism-i mefulu, akıl ile kavranılan anlamında Makul; ism-i faili de, akıl ile kavrayan anlamında Akil'dir. Bu çalışmada Akıl olarak sadece insanın kabul edildiğinin belirtilmesinde fayda var. Çünkü tespit edilebildiği kadarıyla düşünme, anlama, karar verme ve tedbir alma yeteneği sadece insana özgü bir yetidir.

İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.3047; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.34; M.E.B, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, I/64; Develioğlu, *Lugat*, s. 29

⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.3047

Sadece insanda var olan düşünme, anlama, karar verme ve tedbir alma yeteneği⁵ olan aklın, terimsel olarak ifade ettiği manalar, konuya bağlı olarak değişmektedir. Gerçekte bu anlamlar birbirlerinden çok farklı olmayıp, sadece aklın niteliklerinin değişik disiplinlerin kendi bakış açılarına göre ele alınması ile şekillenen yaklaşımlardır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce aklın terimsel anlamlarını vermek ve daha sonra da, bu tanımlar doğrultusunda akla yüklenen temel nitelikleri ortaya koymak gerekmektedir.

Genel anlamda akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama yeteneği olarak tanımlanır.⁶ Aklın terimsel anlamı, varlığın gerçekliğini kavrayan, maddi olmayan ancak maddeye etki eden basit bir cevherdir. Aynı zamanda akıl, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.⁷ Akla yüklemiş olduğu bu terimsel anlam, özü açısından insanın ilahi hitaba muhatap olmasına ve sorumlu tutulmasına kaynaklık edecek bir tanımlamadır. Nitekim ancak böylesi bir yetenek sayesinde insan diğer canlılardan ayrılır.⁸

Aklın bir diğer anlamı ise, zorunlu⁹ veya kesin bilgileri içeren bir yeti olmasıdır. Bu akıl yorumunda, madde üç kategoride değerlendirilmiştir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Mümkün varlık, Vacib Varlık ve Mümteni Varlık. Mümkün varlık, varlığı ve yokluğu akıl açısından aynı imkan dairesinde olan soyut

⁵ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.34; M.E.B, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, I/64

⁶ Ragıp, *Müfredat*, s. 1032; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.35

⁷ Ragıp, *Müfredat*, s. 1032,1033

⁸ Ragıp, *a.g.e*, s. 1032

⁹ İslam literatüründe bedihi veya zaruri olarak yer alan bu bilgi çeşidinin Batı felsefesindeki karşılığı, a priori bilgidir. A priori bilginin iki temel özelliği vardır: zorunlu ve evrensel olması. Bütün cisimlerin bir ağırlığı vardır, önermesinde olduğu gibi. Bir cismi hatta milyonlarcasını tartarız ve böyle bir yargıya ulaşabiliriz, Ama bütün cisimleri tartmamız mümkün değildir. İşte, dünyadaki bütün cisimleri tartma imkanımız olmadığı halde böyle bir yargıda bulunuruz ve doğruluğundan da şüphe etmeyiz. Bir önermenin deneysel veya delillendirme yöntemiyle değil de a priori olması bu anlamdadır. Düzgün, Prof. Dr. Şaban Ali, (Ankuzem), *Sistematik Kelam*, s.122

ve somut tüm maddelere denir. Vacib veya zorunlu varlık, varlığı zorunlu olan ve yokluğu düşünölemeyenlere denir. Mümteni veya imkansız varlık ise, varlığı imkansız olanlara denir.¹⁰

Başka bir akıl anlayışına göre, düşünmek ve akıl yürötmek aracılığıyla elde edilen bilgiler ön plana çıkmaktadır. Bu tarz bilgilere teorik veya nazari bilgiler de denilir. Bu tarz bilgiler kişinin çalışması nispetinde gelişen ve artan bilgilerdir.¹¹

Bir bilgi sebebi olan akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir. İnsan akıl ile doğru ve yanlış, faydalı ve zararlı olanı ayırt ettiğı gibi, dini sorumluluklarını da anlar. Akıl, insanı insan yapan, onu diğer canlılardan ayıran önemli bir niteliktir. İnsan, akılla eşya üzerinde düşünerek gerçeğın bilgisine ulaşabilir. Çünkü aklın en önemli fonksiyonu bilgi üretmektir. Bu sebeple Kur'an, inkara şartlanmış olan kimseleri akıllarını gereğı gibi kullanmadıkları için kınar. İnsanlar akıllarını kullanmaları sayesinde cehennem azabından kurtulabilirler.¹²

1. Felsefede Akıl

Akıl, ontolojik ve psikolojik işlevleri dolayısıyla ilkçağlardan beri düşünürler tarafından ele alınmıştır. Felsefenin temel iki meselesi olan varlık ve bilgi konusunda akıl önemli bir konuma sahiptir.

Bu çerçevede islami gelenekteki felsefecilere göre Allah'tan feyiz ve sudur yoluyla meydana gelen ilk varlık, ilk akıldır. Bu sebeple gayri maddi olan ilk akıl, hem kendi varlığını hem de Allah'ı bilir, yani şuurlu bir varlıktır.¹³

Felsefeciler, nefsin edilgen bir işlevi olarak niteledikleri insan aklının kendiliğinden bilgi üretmede yetersiz kaldığını ileri sürerek, onun dışında bir de

¹⁰ Cürçani, *Tarifat*, s. 157; Bakillani, *Temhid*, s.7,8

¹¹ Bağdadi, *Uşulu'd Din*, s.8,9

¹² Mülk, 10

¹³ İbn Sina, *Risaletu'l Arşıyye*, s.36,37

etken aklın varlığından söz etmişlerdir. Aristo bilgi problemiyle ilgili olarak özne- nesne ilişkisini incelerken aklı, etken ve edilgen olmak üzere ikiye ayırır. Edilgen akıl, henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibidir. Bu akıl bir güç ve yetenek olup varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir. Ancak onda şekiller henüz maddeden soyutlanmış değildir. Soyutlanma başladığı an, kuvveden fiil haline geçer. Ona bu faaliyeti veren etken akıldır. Bu durumda edilgen akıl, maddi bir yapısı olmamasına rağmen bedene bağlı olduğu için sonsuz değildir. Etken akıl ise, kavranabilirlerin veya akledilebilirlerin hareket halinde kendisinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının zihinsel işlevlerini belirleyen bu akıl bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Işığın renk ve şekilleri ortaya çıkarması gibi bu akıl da insanın doğuştan sahip olduğu anlama gücüne yani edilgen akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar.¹⁴

Aklın neliği ve işlevlerini “Risale fi’l Akl” adlı müstakil bir risalede ele alarak yorumlayan İslam filozofu Kindi’ye göre akıl, dört kategoriye ayrılır. Önce bütün akledilirlerin ve beşeri akılların ilkesi sayılan ve daima etkin olan bir akıl vardır. Madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bu aklın işlevi, insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu etkin hale getirmektedir. Bu, etken akıldan başkası değildir. Daima etken olan bu akla, tüm varlığın özü ve nedeni olan Allah veya “el-Aklü’l Evvel” de denilebilir. İkinci aşamada ise, bir kuvve olan akıl gelir ki bu akıl ise, etken aklın etkisi olmadan bilgi üretemez. Kindi üçüncü aşamadaki akla, kuvve halinden eyleme dönüşen fiil halindeki akıl, veya kazanılmış akıl adını vermekte ve bunu, etken aklın güç halindeki akla etki etmesi sonucu, varlığa ait form veya

¹⁴ İbn Sina, *İşarat*, s.119,147

Geniş bilgi için bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1992

kavramların bağımsız birer bilgi haline gelmesi olarak nitelemektedir.¹⁵ İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani küllileri anlayabilmesidir. Dördüncü olarak Kindi, nefsin kendisiyle dış alemde istediğini yapan eylem halindeki akıldan bahseder. Kindi'ye göre bu akıl, aynı zamanda insan davranışlarının bizzat kendisini oluşturur. Bu sonuncu akıl çeşidinde aklın kuvveden fiil haline geçişi, ilk sebep veya asıl akıl olan Allah'a bağlı olduğundan ona, "Müstefad Akıl" da denilir. Kindi'nin beyani veya zahir akıl diye söz ettiği kazanılmış akıl, bilgi oluştuktan sonra zihin düşünsün veya düşünmesin, daima etkindir. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl, beyani veya zahir akıl adını alır.¹⁶

Farabi de Kindi gibi bilginin dört safhada meydana geldiğini ve bu safhaların her birinde meydana gelen bilgiye akıl adının verildiğini savunur. Ancak Farabi'ye göre güç halindeki akıl, bir bakıma nefis veya nefsin bir parçası, gücüdür. Şu halde bireysel nefis ile bu akıl arasında bir fark yok demektir. Bu nedenle bireysel nefis gibi güç halindeki akıl da bedenle birlikte ölecektir. Ölümsüz ve faal akılla bütünleşecek olan külli nefistir. Farabi, güç halindeki aklın etkin hale geçmesine, fiil halindeki akıl adını vermekte ve bu aşamada kavramla aklın özdeşleştiğini açıklamaktadır. Ona göre varlığa ilişkin formlar, maddeden soyutlanarak akıl süzgecinden geçer. Bu şekildeki akla "müstefad akıl" denir. İnsani akıllar arasında hiyerarşik bir düzenin var olduğunu söyleyen Farabi, bununla bir önceki aklın bir sonrakinin maddesi olmasını, onun da onun formu olması durumunu anlatmaya

¹⁵ Kindi, *Felsefî Risaleler*, s. 135

¹⁶ Kindi, *a.g.e*, s. 139-159

Türk İslam dünyasında kendilerine Ansiklopedistler adı verilen Ihvan-ı Safa'ya göre akıl, kavrayan bir yetidir. Akıl, bu özelliği ile ruhun kendinde eşyanın görüntüsünü, cevherinde varlıkların derin anlamını görür. Ruhu temizlenmiş kişi bu aşamada melekvari bir niteliğe bürünerek ilhama layık olur. Çünkü insanın varlıklar hakkındaki bilgisi hayvanların tam bilgisizliği ile meleklerin tam bilgisi arasındadır. Böylece o, ruhunu arındıracak meleklerle benzer ve en şerefli bilgi olan ilahi hakikatlere ulaşır. Yakıt, *Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, s. 5, 53, 142

Ancak insanın erişemediği bazı meseleler vardır ki bu durumda insan, Tanrı'nın elçisi olan peygamberlere kulak vermesi gerekir. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.142

çalışır. Akıl kavramından hareketle ortaya çıkan bu yaklaşıma göre, insan aklı somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem yüce hem de basit varlıkların bilgisini elde edebilir.¹⁷

İbn-i Sina'nın aklın neliği, işlevleri ve düzeyleri konusundaki yaklaşımı Farabi'ye yakın olmakla beraber ayrıştıkları noktalar da vardır. Farabi gibi o da akıllar arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu kabul eder. Buna göre bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. İbn-i Sina'ya göre düşünme gücü, yalnızca insanda vardır. İnsan ruhunun bu düşünceyle kazandığı bilici ve yapıcı güçlerinin tamamına ise akıl denir.¹⁸

İbn-i Sina, Faal Akl'ın niteliklerini sayarken Farabi'nin görüşlerini tekrarlamaktan öteye gitmemiştir. Ancak bilginin meydana gelişini ve aklın soyutlama yapısını İbn-i Sina kendinden önceki filozoflardan farklı olarak şu şekilde yorumlamaktadır. İnsan aklı, hayalde bulunan tikellere yönelerek onları faal aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Bu etki sürecinde tikeller, soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler. Bu aşamada İbn-i Sina'ya göre düşünmek, insani aklın, aktif aklın etkisine hazırlaması demektir.¹⁹

İbn-i Sina'nın akıl anlayışı ve bilgi teorisi özü itibarıyla işraki bir karakter taşır ve tasavvufi düşünce ile de sıkı bir ilişki içindedir. Bu konuda İbn-i Sina, insan nefsinin iki ayrı işlevi olduğunu söyler. Bir yönüyle akıl, nesneler dünyasına ve duyular evrenine, diğer yönüyle de emir evrenine bağlıdır. Yani her iki evrenin bilgisini edinme özelliğine sahiptir. Nefis, fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait formların ve küllilerin bilgisini edindiği gibi, müstefad akıl sayesinde de faal akılla birleşebilmektedir. İşte faal akılla gerçekleşen birleşme sonucunda elde edilen bu

¹⁷ Farabi, *Medinetu'l Fazıla*, s.61-62

¹⁸ İbn Sina, *Necat*, II/15,16; İbn Sina, *Şifa*, II/405

¹⁹ İbn Sina, *İşarat*, s.119

bilgi hakikat bilgisidir. Bu çerçevede İbn Sina, ariflerin bilgisini de bu türden bir bilgi olarak değerlendirmiştir.²⁰

İbn Rüşd'e göre, içerik ve işlevleri bakımından farklılık arz eden akıllar, nefsin farklı görünümleridir. Faal akıl, insana dışardan direktif veren veya feyiz gönderen apayrı bir varlık değildir. O, insan nefsinin olgunlaşmış ve soyut bir varlık kazanmış halidir.²¹ İbn Rüşd de bu konuda "heyulani akıl", "fiil halindeki akıl", "müktesep akıl" ve "faal akıl" gibi dört ayrı aklın varlığından söz eder. Ancak bunların hepsi de insan nefsinin değişik yansımaları ve görüntüleridir. Bunlardan ilk ikisi nefsin bedenle birleşmesi sonucunda oluşur. Üçüncüsü ise bedenle ilişkili olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. İbn Rüşd'ün heyulani akıldan anladığı şey, manevi bir öz olup fizyolojik bir işlev değildir. Eğer böyle olsaydı, akıl kendi varlığını kavrayamadığı gibi aynı anda birden fazla şeyi de kavrayamazdı.²²

İbn-i Rüşd, sonuçta, heyulani akıl ile faal aklı aynı sayar ve bu birlikteliği insan nefsinde temellendirir. Bu temellendirmeyi şu şekilde açıklamak mümkündür. Bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki işlevi vardır. Birincisi, varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. Bu işleyiş içerisinde nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine ise heyulani akıl denilmektedir.

İbn-i Rüşd'ün müktesep akıl adını verdiği akıl, derecelendirme de heyulani aklın fiil halindeki görüntüsüdür. Nitekim İbn-i Rüşd'e göre beden gibi ölümlü olan akıl da, bu akıldır. Bu akıl, bedenden ayrıldığı andan itibaren ruhun duyular evrenine ilişkin tüm bilgi birikimi ve ilişkisi yok olmaktadır.²³

²⁰ İbn Sina, *İşarat*, s.119, 147

²¹ İbn Rüşd, *Kitabı'n Nefs*, s. 84-85

²² İbn Rüşd, *a.g.e*, s. 124,125

²³ İbn Rüşd, *a.g.e*, s. 129,130

2. Kelamda Akıl

Kur'an'a bakıldığında akletmek kalbin bir işlevi olarak ele alınmıştır. Pek çok ayette akletmek, düşünmek, araştırmak, akıl erdirmek, çevreyi incelemek ve ibret almak gibi birçok nitelik teşvik edilmekte, akledenler övülmekte ve akletmeyenler kınanmaktadır.²⁴ Bu nedenle birçok ayette yüce Allah, insanlığa düşünmez misiniz?,²⁵ akletmez misiniz?,²⁶ anlamaz mısınız?²⁷ diye seslenmektedir. Aklın Kur'an için bu denli değerli olmasının nedeni, insana yüklenen sorumluluğun muhatabı olmasındandır. İnsan ancak bu şekilde neyi, nasıl ve niçin kabul ettiğini, neyi de reddettiğini bilebilecektir. Bu durum Kur'an'da şöyle ifadesini bulur:

“...Öyle ki helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için, Allah bunu böylece takdir etti. Çünkü Allah hakkıyla işitendir, bilendir.”²⁸

Ayette geçen beyyine kelimesi, ancak akıl ve akıl yürütme ile elde edilen kesin delil anlamındadır.²⁹

²⁴ “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde akıp giden gemilerde, Allah'ın gökten su indirip de onunla yeri ölümünden sonra dirilterek üzerinde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gök ile yer arasında emre hazır olan bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için elbette birçok deliller vardır.” Bakara, 164

“Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar vardır. Üzüm bağları, ekinler, çatalı ve çatalsız hurmalıklar vardır ki, hepsi bir tek su ile sulanır. Halbuki onları meyvelerinde birbirlerine üstün kılıyoruz. Bunlarda düşünen bir toplum için elbette deliller vardır.” Rad, 4

“İşte Rabbinin doğru yolu budur. Şüphesiz biz, düşünüp ibret alan bir toplum için ayetlerimizi geniş bir şekilde açıkladık.” Enam, 126

²⁵ Bakara, 219,266; Al-i İmran, 191; Maide, 18; Enam, 50; Araf, 176,184; Yusuf, 24; Rad, 3; Nahl, 11,44,69; Rum, 8,21; Sebe, 46; Zümer, 42; Casiye, 13; Haşr, 21

²⁶ Bakara, 44,73,75-76,164,170-171,242; Al-i İmran, 65,118; Maide, 58,103; Enam, 32,126,151; Araf, 169; Enfal, 22; Yunus, 16,42,100; Hud, 51; Yusuf, 2,109; Ra'd, 4; Nahl, 12,67; Enbiya, 10,67; Hacc, 46; Müminun, 80; Nur, 61; Furkan, 44; Şuara, 28; Kasas, 60; Ankebut, 35,43,63; Rum, 24,28; Yasin, 62,68; Saffat, 138; Zümer, 43; Mümin, 67; Zuhuruf, 3; Casiye, 5; Hucurat, 4; Hadid, 17; Haşr, 14; Mülk, 10

²⁷ Nisa, 78; Enam, 25,65,97-98; Araf, 179; Enfal, 65; 9/81,87,122,127; Tevbe, 91; Hud, 44,46; Kehf, 57,93; Taha, 28; Fetih, 15; Haşr, 13; Münafikun, 3,7

²⁸ Enfal 42

²⁹ Taberi, beyyine kelimesine yüklenen bu kavramsal çerçevenin bir sonucu olarak ayetin manasını; varlıkların yaşamlarını sürdürürken veya sonlandırırken, gerçeği bilerek hareket etmelerini gerektiği

Kur'an'da yedi yüz elliden fazla doğrudan akıl ile ilgili ayet, akıl ve akletme kökünden türemiş kelimelerle ilgili olarak ta yaklaşık elli kadar ayet vardır.³⁰ Ayrıca akıl sahipleri kavramı da, Kur'an'da on altı defa geçmektedir.³¹

Kur'an, ahirette azap görmek için akıl kullanmayı ihmal etmek olarak görmektedir.

“Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık.”³²

İnsanın düşünme yetisine vurgu için, akıl ve akıl sahipleri ifadelerinin sıklıkla kullanıldığı ayetler, vahyi kabul eden veya etmeyen tüm insanlardan düşünerek, araştırarak, delil ve belgelere dayanarak delillerini ortaya koymalarını istemektedir:

“Eğer doğru sözlülerden iseniz, açık delilinizi getirin.”³³

Akıl, olayları inceleyerek bir tür süzgeç gibi çalışmaktadır. Bu, aklın özüne uygun şekilde çalışması ve güçlü bir zeminden hareket etmesi anlamına gelmektedir.³⁴

Kur'an'a göre akıl, anlama ve kavrama yeteneğine sahiptir. Allah, gece ve gündüzün yaratılmasında, yerkürede birbirine komşu kıtaların olmasında, yeryüzünün ekinlerle donatılmasında³⁵ ayrıca güneşin, ayın ve yıldızların

şeklinde anlamıştır. Böylece yaşayan ne üzerine yaşadığını bilecek, ölen ne üzerine öldüğünü bilecektir. Taberi, *Camiu'l Beyan*, VI/16-17

³⁰ Abdülbaki, *Mucemu'l Müfehres*

³¹ Bakara, 179,197,269; Al-i İmran, 7,190; Maide, 100; Yusuf, 111; Rad, 19; İbrahim, 52; Sad, 29,43; Zümer, 9,18,21; Mümin, 54; Talak, 10

³² Mülk 10

³³ Neml 64

³⁴ Kur'an, akla öylesine değer vermektedir ki, vahiy olmadan da akla delillerin mümkün ve doğru olabileceğini belirtir. “Doğrusu ben seni ve milletini açık bir sapıklık içinde görüyorum” Enam, 74

Ayeti, Hz. İbrahim'in peygamberlik öncesi akıl yürütmeye babasının ve toplumunun yanlışlıklarını tespit ederek eleştirdiğini göstermektedir. Bu ayetin devamındaki ayetlerde de yine onun bu yolla Allah'ın varlığını tanıdığı bildirilmektedir. Bu demektir ki akıl, kendi çabasıyla Allah'ın birliğine ulaşabilir. Bu konuyla ilgili ayetler için bkz. Araf, 185; Fussilet, 53; Ala, 17

³⁵ Rad 4

hareketinde, gökten rahmet olarak indirilen suda akıl sahipleri için ibret ve delillerin olduğunu bildirmektedir.³⁶

Kur'an, zanna dayanarak hüküm vermeyi nesnel ve akılcı davranış kabul etmez.³⁷ Bu şekilde davranmanın doğru olmayacağını ısrarla hatırlatır. Ayrıca Kur'an'a göre insanların tek tek Allah'a karşı sorumlu oldukları görülmektedir.³⁸

2a. Mutezile'de Akıl

İslam düşüncesinde ilk olarak akıllı esas alan ve Kelam ilmini kuran Mutezile mensupları bilginlerdir. Mutezile, insan özgürlüğü ve sorumluluğundan hareket ederek vahyin isteklerini akıl ve onun ilkeleri açısından ele alarak temellendirmeye çalışmıştır. Bu sebeple akıl konusunda sistemli çalışmalar, akılcılığı savunan Mutezile ile başlamıştır.³⁹

Aklı kesin ve mutlak bir bilgi kaynağı olarak gören Mutezili bilginlerin⁴⁰ değişik akıl tanımları yaptıklarına tanık olmaktadır. Vasıl bin Ata'ya göre akıl, gerçeğin bilinmesini sağlayan kaynaktır.⁴¹ Allaf'a göre akıl, bilgi edinme ve insanın kendisiyle diğer yaratıkları, başka yaratıkları da birbirinden ayırma yeteneğidir.⁴² Cubbai'ye göre akıl, öncelikle kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi

³⁶ Bakara, 75; Nahl, 12; Rum, 22; Casiye, 5

³⁷ "Onlara, Allah'ın indirdiğine ve peygambere gelin, dendiği zaman, Atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter, derler. Ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolu da bulamayan kimseler olsa da mı?" Maide 104

"Onların bu hususta bir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan, haktan hiçbir şey ifade etmez." Necm, 28

"Eğer doğru sözlülerden iseniz, açık delilinizi getirin." Neml, 64

"Hakkında bilgin olmayan bir şeyin peşine düşme! Çünkü kulak, göz, kalp, bunların hepsi ondan sorumludurlar." İsra, 36

³⁸ Enfal, 164; İsra, 15; Zümer, 7

³⁹ Elmalı, *Metalib*, Önsöz, s.33

⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XV/361

⁴¹ Zeyne, *Akl*, s.18,21

⁴² Eşari, *Makalat*, s.480

Ebu'l Huzeyl el-Allaf'ın günümüze kadar ulaşmış hiçbir eseri tespit edilemediğinden kendisi hakkındaki fikirlere ancak taraftar veya muhalif başka kaynaklardan ulaşmak mümkündür. Esasen bu durum, genel olarak ilk devir Mutezili bilginlerinin tamamı için söylenebilir. (DİA), *Ebu'l Huzeyl el-Allaf Md*, X/331

anlamındadır. İnsan, aklı ile bir delinin işlemekten çekinmeyeceği fiilleri yapmaktan kendisini korur.⁴³

Cahız'ın akıl tanımı da, Cubbai'nin tanımına benzemektedir. Cahız'a göre akıl, insandaki anlama yeteneği ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü olarak ortaya çıkmaktadır. O, akılla tartılmayan hiç bir bilgi kaynağının kesinlik ifade etmeyeceğini savunur. Akıl, duyu ve haber desteğinden yoksun olduğunda gerçeği kavramakta kimi zamanlar yetersiz kalabilir. Ancak bu, duyuların yanılsaması ve haberin yanlış olmasına kıyasla daha küçük bir ihtimaldir. Bu nedenle her durumda akıldan başka güvenilebileceğimiz başka bir bilgi kaynağı yoktur.⁴⁴ Nitekim Cahız'a göre kelimelerin bilgileri nassları, özellikle hadisleri objektif olarak incelemeli ve bu ölçülere uymayan haberleri reddetmelidirler.⁴⁵ Cahız'ın akla yüklediği anlam ve görevlerden hareketle, onun, aklı diğer bilgi kaynakları için bir mihenk taşı olarak kabul ettiği söylenebilir.⁴⁶

Mutezile'nin Bağdat ekolüne mensup olan kelimacıları, bilgi elde etme yeteneği olarak gördükleri akıl, şüphenin giderilmesi ve onun yerine doğru ve sağlam bilginin geçirilmesi için de bir araç olarak kabul ederler.⁴⁷ Genellikle ilk Mutezile kelimacıları, aklı içeriği itibarıyla araz olarak nitelemişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin kullanılmasıyla çalışır.⁴⁸ Ancak ilk Mutezile kelimacıları arasında yer almasına karşın Nazzam, bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddi

⁴³ Alusi, *Ruhu'l Meani*, XVII/168; Yüksel Amidi'de *Bilgi Teorisi*, s. 79; Işık, *Mutezilenin Doğuşu*, s.79; Çubukçu, *Mutezile ve Akıl Meselesi*, XII/58

⁴⁴ Cahız, *Kitabu'l Hayevan*, I/207, III/238

⁴⁵ Cahız, *a.g.e.*, I/11, II/134, VI/206

⁴⁶ Zeyne, *Akl*, s.18-21; Işık, *Mutezilenin Doğuşu*, s.79

⁴⁷ Cahız, *Kitabu'l Hayevan*, IV/35,36

⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XII/136

varlığı bulunan cisimler olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Nazzam’a göre akıl, araz değil cevherdir.⁴⁹

Mutezile bilginlerine ait bu tanımlardan anlaşılacağı üzere, Nazzam dışındaki⁵⁰ büyük çoğunluk akıllı, insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren bir “araz” olarak kabul etmekte ve onu insanın davranışlarına yön vermesinde etkili görmektedir. Ancak yapılan tanımlarda, aklın en önemli işlevlerinden biri olan doğruyu yanlıştan ayırt etme özelliğine fazla yer verilmemektedir.

Kadı Abdulcebbar’a göre ise akıl, bireyin düşünmesini ve yapıp ettiklerinden sorumlu tutulabilmesine imkan tanıyan yetiye denir.⁵¹ Akıllı insanda bir güç ve yetenek olarak tanımlamayan Abdulcebbar, aklın yanında ikinci bir kavram olarak Nazar’a yer vermiştir. Bu çerçevede akıl, düşünmenin yani nazar etmenin temel ve kategorik bilgileri olmaktadır. O, bu yaklaşımıyla Basra Mutezile’sinin genel bakış açısını benimsemiştir. Ona göre akıl, içerdiği zorunlu bilgilerle doğuştan olup Allah’a dayanmaktadır. Bu zorunlu ve doğuştan olan bilgilerin içine deneysel bilgiler de girer.⁵²

Anlaşıyor ki Abdulcebbar, akıl ile insani sorumluluk arasında yakın bir ilişki kurmaya çalışmıştır. O’na göre vahiy olmadan da kaynağı vahiy gibi Allah’a dayanan akıl ile bir olayın veya eylemin iyiliğine ve kötülüğüne hükmedilebilir. Bu nedenle, fiillerin güzellik ve çirkinlik hükmü akılla bilinir. Vahiy, ancak eşyanın hükmünü açıklar. Akıl ise, güzel gördüğü şeyleri gerekli, çirkin gördüğü şeyleri

⁴⁹ Bağdadi, *Usuli’d Din*, s.27; Işık, *Mutezilenin Doğuşu*, s.79

Geniş bilgi için bkz. Kemal Işık, *Nazzam ve Düşünceleri*, Ank. Üniv. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, III/101-113, Ankara-1977

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Kemal Işık, *a.g.e*, Ank. Üniv. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, III/101-113, Ankara-1977

⁵¹ Abdulcebbar, bu bağlamda akıllı, “ulum mahsusa” olarak kavramsallaştırmıştır. Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XI/379

⁵² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l Usuli’l Hamse*, s.121

yasak kılınıdır.⁵³ Ancak akıl güzellik ve çirkinliği meydana getirici değildir. Sadece güzelliği ve çirkinliği keşfeder, ortaya çıkarır. Aklın görevi onları idrak etmektir. Bu noktada vahyin görevi de, aklın idrak ettiği bu hükmü desteklemektir.⁵⁴

Kadı Abdülcebbar, fiillere ait hükümleri, akli ve vahyi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ayrıca o; aklın, fiillerin akılla bilinen hükümlerine doğuştan veya sonradan kazanım yoluyla ulaştığını belirtir. Ona göre bu fiillerin iyi veya kötü olması dine dayandırılmaz. Vahiy ise sadece bu fiilleri onaylar veya destekler.⁵⁵

Vahiy veya semiyyat bir şeyin iyi veya kötü olmasını gerektirmez. Onlar sadece akıl gibi çıkarım yoluyla fiillerin durumunu açıklarlar. Vahiy, bir konudaki Allah'ın emri ile bir başkasının emri arasındaki ayrımı yapar. Zira bir şeye işaret, o şeyin bulunduğu duruma işarettir.⁵⁶ Yani Allah'ın bir olay hakkındaki yargısının ne olduğunun hükmünü vahiy bildirir. Vahyin buradaki temel işlevi buna işaret etmektir.⁵⁷

Kadı Abdülcebbar'ın akla bu tarz bakışı kendinden sonra gelen Mutezili bilginlerce de benimsenmiş ve bu mezhebe göre yapılan akıl tanımına da etki etmiştir. Nitekim eserlerinde kelamcıların akıl hakkındaki görüşlerini özetleyen Maverdi'nin tanımında bu etki göze çarpmaktadır. Ona göre akıl, varlıkların gerçeğini bilme ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücüdür. Aklı fazilet ve ahlakın kaynağı, dinin ve sorumluluğun esası olarak gören Maverdi de, onu bir araz kabul eder. Çünkü cevher varlığını kendi başına hissettiren şeydir. Halbuki insan

⁵³ Kad  Abdülcebbar, *Muğni*, VI/45

⁵⁴ Kad  Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/101

⁵⁵ Kad  Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/101

⁵⁶ Kad  Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/64

⁵⁷ Kad  Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/64

olmadan aklın varlığı iddia edilemez. Ona göre duyu verilerini ve zorunlu olarak bilinen hususları anlayan her insanın aklı tamdır.⁵⁸

Kelam geleneğinde teolojik bağlamda Mutezile'nin fikirlerinden önemli ölçüde etkilenen Şia kelimcilerinin çoğunluğuna göre ise akıl; hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahi bir güçtür. Diğer bir kısmına göre ise akıl, Allah'ın insan kalbinde yarattığı araz cinsinden bir güçtür. Şia kelimcilerine göre aklın en belirgin işlevi nazariyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl beş duyu vasıtasıyla nesneleri, iç duyularla da manaları kavrar.⁵⁹

Mutezili bilginlerin akıl hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür. Akıl, teorik olarak ilim elde etmeye yarayan; pratik olarak ise bireyi, aklını yitirmiş diğer kişilerden ve içgüdü ile hareket eden diğer canlılardan ayıran bir yetidir.⁶⁰

Mutezili bilginlerin, aklın daha çok ontolojik ve psikolojik işlevleri üzerinde durarak onun işlevsel alanı üzerinde fikir yürüttükleri söylenebilir. İlahi bir mesaj olan vahyin, akılla sıkı bir ilişkisi olduğu kesindir. Akıl ve vahiy kapsamında Mutezili bilginlerin büyük çoğunluğunun aklı, nakle tercih ettikleri ve aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak naklin önüne koyarak vahyi akla uygun bir şekilde yorumladıkları görülmektedir.

2b. Sunni Gelenekte Akıl

2b1. Selefî Düşüncede Akıl

Genel anlamda Ehl-i Sünnet'in üzerinde birleştiği bir akıl tanımı yoktur. Erken dönem Ehl-i Sünnet kelimcisi olarak kabul edilen Haris el-Muhasibi aklın cisim, cevher ve araz cinsinden bir şey olmadığını, faydalıyı zararlı olandan ayırt

⁵⁸ Maverdi, *Edebu'd Dünya ve'd Din*, s. 6-16

⁵⁹ Rişehri, *Mizanu'l Hikme*, VI/410

⁶⁰ Cahız, *Kitabu'l Hayevan*, I/207, III/238; Işık, *Mutezilenin Doğuşu*, s.79

etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir yetenek⁶¹ olduğunu ve varlığının sadece fiilleri aracılığı ile bilinebileceğini belirtir.⁶² Bazı Sünni kelimciler ise aklın ruhi bir öz olduğu, bundan dolayı ona öz manasına gelen “lubb” adının verildiği görüşündedir.⁶³ Selefiyye’nin imamı olan Ahmed b. Hanbel ise, akli insanda doğuştan mevcut bir yetenek olarak görür.⁶⁴ Büyük çapta selefin itikadi görüşlerini savunan İbn-i Hazm, akli cevher değil, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul eder. Zira ona göre kuvvetli ve zayıf akıldan bahsedilebildiği halde bu özellikler cevher için söz konusu değildir. Ayrıca aklın zıddı vardır ki bu da ahmaklıktır. Halbuki cevherin zıddı yoktur. Çünkü zıtlık sadece bazı niteliklere ait bir özelliktir. Şu halde akıl nefsin bir fiili ve onun kuvvetlerinden bir arazdır.⁶⁵

İbn-i Hazm’a göre bütün İslam bilginleri akli, iyiyi kötünden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü anlamında kullanmışlardır. Filozofların akli basit bir cevher kabul etmelerini mantiki temellerden yoksun bulan İbn-i Hazm’a göre insandaki görme, işitme, konuşma gibi işlevleri gerçekte gerçekleştiren akıldır.⁶⁶ Genellikle Ahmed b. Hanbel’in itikadi görüşlerini benimseyen Kadi Ebu Yala ise, aklın tanımı ve içeriği konusunda Eşari’nin görüşüne uyarak onu zorunlu bilgilerin bir kısmı olarak kabul eder.⁶⁷

Selefiyye’nin müteahhirin dönemi bilginlerinden İbn-i Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve İbn-i Hazm’ın görüşüne katılarak akli, adı ister sıfat ister araz olsun, insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat olarak kabul eder. Ona göre de akıl ruhi bir güç olup bir cevher

⁶¹ Tabiat, yaratılış veya yetenek olarak aktarılan kelimenin aslı, Bariza’dır

⁶² Muhasibi, *Şerefu’l Akl*, s. 17

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmu Feteva*, IX/288

⁶⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e*, IX/288

⁶⁵ İbn Hazm, *Fasl*, V/71-75

⁶⁶ İbn Hazm, *a.g.e*, V/71-75

⁶⁷ Kadi Ebu’l Yale, *Mutemed*, s. 101

değildir. Akıllı insanda mevcut bir araz veya sıfat olarak adlandırılabilcek olan akıl gözdeki görme gücüne benzetilebilir.⁶⁸

2.b2. Eşari Kelamı'nda Akıl

Eşari kelimcılarının akıl hakkında yaptıkları yorumlarla daha çok Mutezile'nin görüşüne yaklaştıkları söylenebilir.⁶⁹ Eşari akıllı, zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek diye tanımlar.⁷⁰ Eşari akılla ilim arasında genel-özel farkından başka bir ayrılık bulunmadığını ve ilmin, akıldan daha kapsayıcı olduğunu söyler.⁷¹

Bakillani ise akıllı, vacib mümkün ve muhal olan hususları bilmek şeklinde tanımlar ve Eşari'nin yorumuna açıklık getirmeye çalışır.⁷² Ona göre bir nesneyi olduğu gibi tanımak anlamına gelen bilgi, kadim ve hadis bilgi olarak iki kısımda incelenmelidir. Yaratıkların bilgisi olan hadis bilgi de doğuştan olan ve akıl yürütmeye elde edilen olarak ikiye ayrılır. İnsana ait olan hadis bilgiyi üreten akıl, varlık ve olaylara duyu sınırlamalarına ait sınırlamaları aşarak, kendi imkanları içerisinde ulaşabilir.⁷³

Cüveyni de, akıllı nazari bilgilerin birikiminden ibaret saymaz. Çünkü teorik bilginin ilk şartı, onun bilgiye öncelenmesidir. Nitekim akıl, zorunlu bilgilerin tamamından da oluşmuş değildir. Zira görmeye bağlı bilgilerden yoksun kör bir insan akıl sahibidir. Onun eşyayı görmemesi aklının yokluğuna delalet etmez. Bu da gösteriyor ki, akıl zorunlu bilgilerin tamamının değil de, bazılarının nedenidir.⁷⁴

Gazali, kelimcılarının akıllı farklı şekillerde tanımlamalarının sebebi üzerinde durarak bunu aklın değişik anlamlarda kullanılmasına bağlar. Akıllı, insanı diğer

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmu Feteva*, IX/271

⁶⁹ Bağdadi, *Usulü'd Din*, s.202

⁷⁰ Eşari, *Luma*, s.82; Tehanevi, *Keşşafu Istılahati'l Funun*, II/1033

⁷¹ Eşari, *Luma*, s.82; İbn Furek, *Mücerred*, s.31,32

⁷² Bakillani, *İnsaf*, s.14; Tahanevi, *Keşşafu Istılahati'l Funun*, II/1033

⁷³ Bakillani, *İnsaf*, s.13,14; Zeyne, *Akl*, s.26,27,144

⁷⁴ Cüveyni, *İrşad*, s.16

canlılardan ayıran bir nitelik⁷⁵ olarak gören Gazali, akıl ile mümkünün imkanı, muhalin imkansızlığı, vacibin zorunluluğu gibi zorunluluğun bilgisinin elde edilebileceğini söyler. Yine o, tecrübe yoluyla bilgi edinmek ve insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü karşılığında da aklın kullanılabileceğini⁷⁶ ve daha önceki zamanlarda bulunmayan durumların bilinebileceğini savunur.⁷⁷ Böylece Gazali akıl hakkında yapılan farklı tanımları geçerli sayarak birleştirmek istemiş, onu zorunlu, deneysel ve teorik bilgilerin meydana gelmesini sağlayan, bunların gerçekliğini anlama imkanını tanıyan bir güç olarak kabul etmiştir.⁷⁸

Razi, akli, zayıf bir ışık olarak görür⁷⁹ ve ilk dönem Eşarileri ile Mutezile çoğunluğunun benimsediği akıl tanımını eleştirir. Aklın bir kısım zorunluluğu bilmekten ibaret olduğu fikrini reddeder. Çünkü ona göre uyuyan bir insan, akli bulunduğu halde bütün zorunlu bilgilerden yoksun durumdadır. Şu halde akıl, iç ve dış duyuların sağlıklı olması halinde zorunluluğu bilmeyi gerektiren bir yetenektir.⁸⁰ Ancak Razi'nin ilk dönem bilginlerine ait görüşü eleştirmek için getirdiği delil doğru görünmemektedir. Zira delilin önemli noktasını teşkil eden uyku hali, insanın bedeni ve zihni çalışmasının durduğu durum olup onun sağlıklı olması şartına uymamaktadır. Nitekim kendisi de aklın bilgi üretebilmesini iç ve dış duyuların sağlıklı olması şartına bağlamıştır.⁸¹

⁷⁵ Gazali, *Mışkatu'l Envar*, s.44

⁷⁶ Gazali, *Mustasfa*, I/30

⁷⁷ Gazali, *Munkız*, s.41

⁷⁸ Gazali, *Miyaru'l İlmi*, s.275

⁷⁹ Razi, *Metlibu'l Aliyye*, VIII/113

⁸⁰ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, III/155; Cürcani, *Şerhu'l Mevakıf*, II/80

⁸¹ Razi, *Metlibu'l Aliyye*, I/91

Cürcani aklı, duyu ötesi varlığı deney ve gözlemle algılayan soyut bir cevher olarak tanımlar.⁸² O, aklı nazariyatı bilmekten ibaret kabul eden tanımlamaları eleştirip ilk devir Eşari kelimcilerinin görüşlerine katılır.⁸³

Bu çerçevede Cürcani gibi Taftazani de, kelim kitaplarında geçen Aristo mantık ve felsefesine dayalı akıllar teorisini hiçbir akli delile dayanmadığı gerekçesiyle kesin bir dille eleştirmiştir.⁸⁴ Taftazani aklı, insana ait bir kuvvet olup, kişi o sayede bilme ve algılama yeteneğine sahip olur,⁸⁵ şeklinde tanımlar. Ayrıca aklın içgüdü olduğunu belirterek, duyu organlarının sağlıklı olması halinde zorunlu bilgilerin akla bağımlı olacağını söyler.⁸⁶

Eşari kelim anlayışında akıl, tek başına Allah'ın hükmünü veya doğru bilgiyi anlayamaz. O'nun hükmü ancak peygamberlerin aracılığıyla ve vahiy yoluyla bilinir. Bu nedenle, akıl bir alettir ve yalnız başına dinin hiç bir kısmının inşasında görev alamaz.⁸⁷ Eşari, aklın bir şeyi vacib kılmadığını, onun bir şeyi güzel ve çirkin yapma gücüne de sahip bulunmadığı belirtir.⁸⁸ Eşari'ye göre Allah'ı bilme akılla elde edilir. Ancak bu gerçek, vahyin bildirmesinden sonra gerçekleşebilir.⁸⁹

Şu halde akıl, tek başına Allah'ın hükmünü anlamada yetersiz kalır. Zira akıl, duyu ve deney dünyasında dahi yanıldığı tecrübelerle sabit bir gerçek iken, gayb alemi ve semiyata dair konularda kesin hükümler vereceğini düşünmek hiç mantıklı değildir. Bundan dolayı akıl, semiyata dair konularda peygamberlerin bildirmesine, bir diğer deyişle vahye muhtaçtır. Vahiy, başlangıcı ve sonu belli olmayan bir

⁸² Cürcani, *Tarifat*, s.197

⁸³ Cürcani, *Şerhu'l Mevakıf*, II/328

⁸⁴ Taftazani, *Şerhu'l Makasid*, II/37,38; Cürcani, *Şerhu'l Mevakıf*, II/328,329

⁸⁵ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.41

⁸⁶ Taftazani, *a.g.e.*, s.41

⁸⁷ Eşari, *Luma*, s.118

⁸⁸ Eşari, *a.g.e.*, s.148-153

⁸⁹ Eşari, *a.g.e.*, s.82 Eşari bu konuyla ilgili olarak, "Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz." (İsra, 15) ayetini delil gösterir. Şehristani, *Milel ve'n Nihal*, I/101

evrenin içerisinde bireyin konumunu belirler. Akıl ise vahyin ortaya koyduğu ilkeleri inceler ve onu onaylar. Akıl, düşünce ve dil kalıpları içerisindeki konuları ayrıntılarıyla işleme, irdeme gücüne sahiptir. Ancak akıl, metafizik alemde işlerliğini önemli ölçüde kaybetmekle beraber, semiyata dair önüne sunulan malzemenin neliğinin tespitinde vazgeçilmez ve tek kaynaktır.

2.b3. Maturidi Kelamı'nda Akıl

Maturidi, aklın açık bir tanımını vermemekle birlikte onu, aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey olarak nitelendirir.⁹⁰ O, akıllı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri sınıflandırarak sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir alet olarak kabul etmektedir.⁹¹ Buna göre akıl, analiz ve sentez yapma yeteneğine sahiptir. Akıl anlamları bakımından farklı olmaları ve ayrılmaları gereken şeyleri birbirinden ayırmak, birleşmeleri gereken şeyleri de birleştirmek üzere yaratılmıştır. Akıl bunları ancak düşünme ve bilgiyle yapabilir.⁹² Bu anlayış biçiminde nazar⁹³ ve tefekkür⁹⁴ bir bilgi kaynağı olarak değil de daha çok, aklın bilmek ve bazı görevleri kavrayabilmek için dayandığı bir nokta olmaktadır.⁹⁵ Pezdevi'nin aklın tanımı ile ilgili incelemeleri ve Maturidi kelimcülerin akıllı, parlak ve latif bir cisim⁹⁶ olarak gördüklerini aktarması bu kanıyı güçlendirmektedir.⁹⁷

⁹⁰ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.5

⁹¹ Maturidi, *a.g.e*, s.5

⁹² Maturidi, *a.g.e*, s.5

⁹³ Nazardan kasıt, aklın kullanımı ve ondan yararlanılmasıdır. Maturidi, *a.g.e*, s.10

⁹⁴ Tefekkürden kasıt, fikri harekete geçirmek ve düşündürmektir. Ragıb, *Müfredat*, s.1153

⁹⁵ Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s.72

⁹⁶ Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, s.297

⁹⁷ Esasen muhaddisler tarafından uydurma kabul edilen şu hadis bu konuya delil olarak gösterilir. "Allah buyurdu ki, akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona, gel dedim, geldi; git dedim, gitti. Dedim ki: Bana senin vasıtanla ibadet edilir; senin vasıtanla mükafat verir, senin yüzünden cezalandırırım." Benzeri hadisler için bkz. Heysemi, *Mecmuu'd Zevaid*, VIII/28; Acluni, *Keşfu'l Hafa*, II/212

Nesefi'ye göre akıl, bir bilgi sebebi ve bir bilgi kaynağıdır. Bir kavram olarak akıl, akıl yürütme⁹⁸ ve öğrenim sürecindeki kazanımlarla⁹⁹ beraber birtakım doğuştan¹⁰⁰ zorunlu bilgileri de içerir. Nesefi bilgi kaynağı olarak akıl kavramını, yöntem olarak nazar ve istidlal kavramlarını kullanır.¹⁰¹ Beyadi ise akıllı, insanı diğer yaratıklardan ayıran bir cevher olarak değerlendirmektedir.¹⁰²

Maturidi kelamcılara göre aklın ilahi emirlere muhatap oluşu ve bu emirleri yerine getirişi, onun bir cevher olduğunu göstermektedir.

Maturidiyye'nin sonraki bilginleri ise akıllı, maddeden arınmış cevherin¹⁰³ bir görüntüsü veya onun bir kuvveti saymışlardır. Görülüyor ki akıllı, düşünmek ve delil kullanmak suretiyle duyuların ötesini, gözlem yoluyla da duyulur nesneleri idrak eden bir cevher olarak tanımlamışlardır. Böylece Maturidiler akıllı bilginin dışında olan fakat bilgiyi meydana getiren ve maddi olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.¹⁰⁴ Duyular aleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nassları anlamak için akla müracaat gereklidir. Dahası, akıl, vahiy olmadan da bazı hususları vacip¹⁰⁵ kılabilir.¹⁰⁶

Maturidi'ye göre eşyanın güzelliği veya çirkinliği akılla bedihi olarak yani doğuştan gelen bir içgüdü ile bilinir. Akıl bunları zaruri olarak idrak eder, emreder

⁹⁸ Nesefi'nin İstidlali dediği ve akıl yürütme diye kullandığımız bu kavramdan kasıt, doğrudan değil, bir delile başvuruyla dolaylı yoldan elde edilen bilgilerdir. Bkz. Cürcani, *Tarifat*, s.10

⁹⁹ Nesefi'nin İktisabi dediği ve sonradan kazanım diye kullandığımız bu kavramdan kasıt, doğrudan doğruya irade ile sebeplere sarılmak suretiyle elde edilen bilgilerdir.

¹⁰⁰ Nesefi'nin Bedihiyat dediği ve doğuştan diye tercüme ettiğimiz bu kavramdan kasıt, aklın kendisine yönelmesiyle hemen meydan gelen, ilk bakışta aniden oluşan bilgilerdir. Bkz. Cürcani, *Tarifat*, s.29

¹⁰¹ Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, I/27-33

¹⁰² Beyadi, *İşaratu'l Meram*, s.77

¹⁰³ Nefs-i Natıka

¹⁰⁴ Beyadi, *İşaratu'l Meram*, s. 77

¹⁰⁵ Buradaki vacipten kasıt, normal akli veya mantiki bir gereklilik değil, vahyi anlamda ceza ve mükafatı gerektiren bir zorunluluğu ifade için kullanılmaktadır.

¹⁰⁶ Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, I/27-33; Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, s.297;

Bu konuda Maturidi din bilginleri arasında tam bir uyum yoktur. Aklın dini bir vaaz olmadan aklın insana bu hususta herhangi bir zorunluluk yükleyemeyeceğini hakkında geniş bilgi için bakınız. Beyadi, *İşaratu'l Meram*, s.75,76

veya yasaklar.¹⁰⁷ Aklın güzel görmediği bir şey hiçbir şekilde güzel olmaz.¹⁰⁸ Bununla beraber akıl, kendi keyfiyetini bilme gücüne sahip değildir.¹⁰⁹

Genel olarak akıl, Allah onu neleri kavrayabilecek şekilde yaratmışsa ve bu dünyada neleri kavrayabilmesi mümkünse akıl ancak onları kavrayabilmektedir.¹¹⁰

Akıl, mümkün, vacib ve mümteni olana yöneltmede yetersizdir. Bu nedenle eşyanın gerçekliğini insanlara öğretecek bir peygamberin varlığına gereksinim zorunludur.¹¹¹ Diğer yandan akıl yaratılmıştır. Akıl bazen sahibine üzüntü vermekte, bazen de akla şüpheler arız olmaktadır. Bu durumda akla Allah'ın elçileriyle bildirdiği vahiy yol göstermektedir.¹¹²

2c. Sufi Düşüncede Akıl

İlk dönem zahid ve sufileri akla, hadis ve fıkıh bilginlerinden farklı bir mana vermemişlerdir. Onlar da aklın neliğini inceleme ve açıklama ile ilgilenmemişlerdir. Onlar aklın, din ve ahlak alanında uygulama yönünden sağlanması gereken faydalar üzerinde durmuşlardır. Dünyadan uzaklaşıp ahirete yönelmeyi, nefsin isteklerini terkedip dinin emir ve yasaklarına uygun yaşamayı esas aldıkları için akli tanımlarken özellikle bu noktalara dikkat etmişlerdir. En büyük nimet olarak görülen akla ahireti kazanmaya vesile olması dolayısıyla büyük değer vermişlerdir.¹¹³

İslam düşünce tarihinde akli hevanın zıddı olarak görmek hakim bir anlayıştır. Bu anlayışın yaygınlık kazanmasında Haris el-Muhasibi¹¹⁴ ve Hakim et-Tirmizi¹¹⁵ gibi ilk dönem sufilerinin büyük etkisi olmuştur.¹¹⁶

¹⁰⁷ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.217

¹⁰⁸ Maturidi, *a.g.e*, s.201

¹⁰⁹ Maturidi, *a.g.e*, s.356

¹¹⁰ Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s.126

¹¹¹ Semerkandi, *Akaid Risalesi*, s.34

¹¹² Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, I/27-33

¹¹³ Ebu Nuaym, *Hilyetu'l Evliya*, II/203

¹¹⁴ Akıl meselesine diğer sufilere göre daha geniş yer Muhasibi, "Akl ve Fehmü'l Kur'an", adlı eserinde akıl hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir.

Heva kelimesi, h-v-y fiil kökünden gelip sözlükte, yukarıdan aşağıya inmek, düşmek, mahvolmak, yerle gök arasındaki hava, kabın boş olması, boş, hava dolu, değersiz¹¹⁷ gibi anlamları ifade etmektedir. Heva ile aynı kökten gelen hüviyy, yüksekten, yukarıdan aşağı düşmek¹¹⁸ demektir. Ayrıca heva; aşk,¹¹⁹ kişinin nefsinden kaynaklanan muhabbet, övgü¹²⁰ gibi manalara da gelmektedir. Terim olarak da heva, insan ruhunun, şehvetlerden, hayvanı arzu ve isteklerden doğan tabii eğilimi olarak tanımlanabilir.¹²¹

İslam filozoflarıyla kelamcılarının gerçeği bilme aracı olarak akla büyük değer vermeleri ve nasla akıl arasındaki ilişkiyi belirlemeye girişmeleri sufileri de aynı konuya çekmiştir. Baştan beri aklın ilahi hakikatleri, gayb alemi ve ahiret halleriyle ilgili hususları bilme konusunda yetersiz olduğunu savunan sufiler, filozoflarla kelamcılarının Allah'ın varlığını ispatlamak için ilmi ve akli deliller aradıkları bir dönemde bu yolda harcanan emeklerin sonuç vermeyeceğini ileri sürerek nazari aklın aciz olduğunu açıklamışlardır.

Cüneydi Bağdadi ve Zünnun el-Mısri gibi sufiler, Allah'ı yine O'nun tanımıyla bildiklerini söylerken bu meselede akli delillere başvurma gereksizliğini anlatmak istemişlerdir. Haris el-Muhasibi ile başlayıp Kuşeyri ve Hücviri ile devam eden akli ikinci plana atma anlayışı daha sonraları sistematik bir biçimde Gazali tarafından savunulmuştur. Akıl bize duyuların verdiği her bilginin doğru olmadığını göstermektedir. Aklın üstünde diğer bir idrak gücüne göre de aklın sağladığı bütün

¹¹⁵ Akıl meselesi hakkında ayrıntılı bilgi veren diğer bir sufi düşünür olan Hakim et-Tirmizi de bu hususta, *Kitabu'l Akl ve'l Heva*", adlı eseri yazmıştır.

¹¹⁶ Muhasibi, *Vesaya*, s.252

¹¹⁷ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4728; Ragıb, *Müfredat*, s.1529,1530

¹¹⁸ Ragıb, *a.g.e.*, s.1529

¹¹⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4729

¹²⁰ Razi, *Mefatihu'l Gayb*, VII/728

¹²¹ Ragıb, *Müfredat*, s.1529

bilgilerin doğru olmaması mümkündür. Bunun böyle olmadığını nereden bilelim?¹²² diyen Gazali, böylece akla karşı şüpheli bir tavır almıştır. Yine o, Aklın üstünde başka bir gücün daha bulunması pekala mümkündür, demektedir.¹²³

Tasavvufta akıl kelimesi bazen aşk kelimesinin zıddı olarak da kullanılır. Buna göre akıl ile aşk bir arada bulunmaz. Biri gelince öbürü gider. Akıl ve aşk, su ve ateş gibi birbirine zıttır.¹²⁴

2d. Modern Dönemde Akıl

Yeni kelam arayışlarının ortaya çıktığı süreçte akıl, hareket noktası olarak vahye dayanmaya devam etmiştir. Bu çerçevede Abduh'a göre insanın akli veya duyuları, bir nassa ihtiyaç duymadan güzel olan çeşitli fiilleri çirkin fiillerden ayırabilir.¹²⁵ Vahiy yoluyla bildirilenlerin benimsenmesinde akıl temel unsurdur. Bu durumda akıl ve vahiy biri diğerini tamamlamaktadır. Akıl ile vahiy veya nakil çatışınca akl-ı selim karar vermelidir.¹²⁶

Akıl, kalb ve ruhun kaynağında, beynin ışığında bulunan manevi bir nurdur ki, insan bununla duyu organlarıyla hissedilmeyen şeyleri anlar.¹²⁷ Ruhi bir güç olan akıl, duyulardan hareketle duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden idrak aletidir.¹²⁸

¹²² Gazali, *Munkız*, s.6

¹²³ Gazali, *Mışkatu'l Envar*, s.77

İlk yaratılan varlığın akıl olduğu konusundaki görüşlere Muhasibi'den itibaren bütün mutasavvıflarda rastlanır. Bu konuyla ilgili rivayetlerin uydurma olduğu hakkında bkz. Acluni, *Keşfu'l Hafa*, I/236-238, 263; II/409

Abdülkerim el-Cili'ye göre akl-ı evvel ilahi ilmin nurudur. Bu sebeple Cebrail'e akl-ı evvel de denir. Akl-ı külli, akl-ı evvele tevdi edilen bilgi suretlerinin kendisinde tecelli ettiği nurlu bir müdrikdir. Cili, *İnsau'l Kamil*, II/21-24

¹²³ İbrahim Hakkı, *Marifetname*, s. 416

¹²⁴ İbrahim Hakkı, *a.g.e*, s. 416

¹²⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s.72

¹²⁶ Abduh, *a.g.e*, s.129,130

¹²⁷ Elmalı, *Hak Dini*, I/467

¹²⁸ Elmalı, *a.g.e*, I/566

Akıl, duyu ve tecrübe alanına giren olayları bilir. Ancak gayb alemiyle ilgili hükümlerde yanılabilceği için bu alanda vahye gereksinim duyar.¹²⁹ Çünkü vahiy, idrak edilecek kavramlarda akıllı güçlü bir hale getirir.¹³⁰ Vahiy öyle bir nurdur ki, onun Allah'ın peygamberi aracılığıyla ortaya çıktığını vicdan idrak eder.¹³¹ İslam'ın ilim ve irfan, akıl ve fikir dini olmasının temelinde akıl ve vahiy arasındaki bu uzlaşma vardır. Akıl ve vahiy aynı gerçeğin farklı şekillerde sunulmasıdır.¹³²

Yeni İlmi Kelam dönemi kelamcılarına göre akıl, ruhun görünümülerinden biridir. Akıl, insandaki idrak gücü olarak da tanımlanabilir. Aklın en önemli işlevi, gerçeklikten malzeme alarak bilgi üretmektir. Akıl, yaşanan gerçeklerden elde ettiği bilgilerden hareketle, itikadi konularda da değerlendirmeler yapabilir.¹³³

Kelamcılar akıllı, duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan, insanda doğuştan mevcut olan ruhi bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhi güç, İslam filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı bilinmeyen bir aktif aklın etkisiyle değil, Allah'ın müdahalesiyle çalışır.¹³⁴

Klasik ve yeni devir kelamcılarının fikirlerinden anlaşıldığı kadarıyla şunu söyleyebiliriz. Kelamcılarının çoğunluğu, akletmekle ilgili bazı ayetleri¹³⁵ delil göstererek akılla kalp arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu, hatta aklın kalpte olduğunu görüşündedirler.¹³⁶ Bazıları ise akılla beyin arasında ilgi kurarak akli fonksiyonların beyin vasıtasıyla gerçekleştirildiğini savunur.¹³⁷ Bunlardan ikincisini benimseyenlere

¹²⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, I/28,29

¹³⁰ İzmirli, *a.g.e.*, I/29

¹³¹ İzmirli, *a.g.e.*, I/30

¹³² İzmirli, *a.g.e.*, I/7,11

¹³³ Vecdi, *Dairetu'l Marif*, VI/522-526

¹³⁴ Keyyali, *Akl*, XLIV/266-286

¹³⁵ "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalbleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur." Hac 46

¹³⁶ Maverdi, *Edebu'd Dünya ve'd Din*, s. 7

¹³⁷ Pezdevi, *Usuli'd Din*, s.206; Vecdi, *Dairetu'l Marif*, VI/522-526

göre aklın yeri beyindir, fakat aklın eseri kalpte ortaya çıkar. Böylece gözün güneş ışığı sayesinde nesneleri görmesi gibi kalp de akıl ışığıyla bilgileri alır.¹³⁸

Aklın isim olarak Kur'an'da geçmemesi, diğer taraftan kişilik ile kalp arasında sıkı bir ilişkinin bulunması dikkate alınarak aklın beynin bir gücü ve eylemsi bir araz kabul edilmesine imkan sağladığı söylenebilir. Çünkü kişilik veya bireye özgü psikolojik karakter ile biyolojik beden arasındaki ilişkinin bağlantısını gerçekleştiren kalptir.¹³⁹

Yeni ilm-i kelam devri bilginleri arasında da yaygın kanaat, duyu ve tecrübe dünyasında yanılan aklın gayb alemiyle ilgili hükümlerde de yanılabilceği ve bu aleme ait bilgileri idrak etmekten aciz kalabileceği için vahye muhtaç olduğu yönündedir.¹⁴⁰ Zira akıl, mutlak gerçeği kuşatabilecek ve bütün sınırlarını çizebilecek bir mükemmellikte değildir. Bütün İslam bilginleri aklı, insanın her türlü dini emir ve yasaklara uymakla sorumlu tutulmasının temel şartı olarak görmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiçbir sorumluluğun yüklenemeyeceği görüşünde birleşmişlerdir.¹⁴¹ Ayrıca kelamcılar, devrinin akıllılarından olmalarını¹⁴² peygamberlerin temel vasıfları arasında saymışlardır.¹⁴³

¹³⁸ Yeni İlmi Kelam devri bilginlerinden Mustafa Sabri Efendi, aklın kalpte olduğu tarzındaki görüşün Aristo felsefesinden alındığını belirterek bunun İslam düşüncesiyle bağdaşmadığını savunur. Sabri Efendi, *Mevkıfu'l Akl*, s. I/440

Ona göre akılla kalp aynı şeydir. Zira Kur'an'da anlama işini kalbin yaptığı ve bunun da aklın bir fiili olduğu bildirilmektedir.

“...Onların kalbleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar...” Araf 179

¹³⁹ “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur.” Hac 46

“Şüphesiz ki bunda kalbi olan ve hazır bulunup kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır.” Kaf 37

¹⁴⁰ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. I/47

¹⁴¹ Hudari, *Usulu'l Fıkıh*, s. 94,95

¹⁴² Peygamberlerin sıfatlarından olan “Fetanet” konusu

¹⁴³ Sabuni, *Bidaye*, s. 53

Akıl, dış dünyayı duyular yoluyla kavradığından¹⁴⁴ vahiy, aklın öğrettiklerine aykırı olmamalıdır. Çünkü akıl, vahyin temelidir. Yani akıl, peygamberlerin görev ve işlerinin doğruluğuna tanıklık ederek nübüvvetin imkanına olanak tanır.¹⁴⁵ Dolayısıyla vahyin akla aykırı olabileceğini düşünmek olanaksızdır.¹⁴⁶

Kelam ilminde en önemli bilgi kaynaklarından sayılan akıl, Kur'an'da, biri geçmiş, diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde¹⁴⁷ sadece eylem formunda geçmektedir. Bu ayetlerde genellikle akletmenin yani aklı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulur. Bilindiği gibi eylem, bir iş, oluş ve hareket bildirir. İşte bu ayetlerde akıl kelimesinin eylem formunda geçmesi, bu kelimenin oldukça dinamik bir uygulama alanına, bilişsel ve işlevsel bir değere sahip olduğunun göstergesidir. Aklın, işlevsel anlamda kullanılması, hiç şüphesiz, insanda entelektüel bilişi harekete geçirmede önemli olduğunu göstermektedir.¹⁴⁸

Akıl, kelami sistemlerde sadece bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda da dini ve ahlaki bilgilerde de bir mihenk taşıdır. Söz konusu sistemlerde akla çok büyük bir önem verilmesinin nedeni, insanı insan yapan en önemli yeti olmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki, duyular ancak aklın kontrolünde çalışabilir. Haberler de aklın onayından geçtikten sonra değer ifade ederler.¹⁴⁹

Aklın iki görevi vardır. Bunlardan birincisi, beş duyu ile almış olduğu algıları ve izlenimleri bilgiye çevirmesidir. İkincisi ise, bizatihi kendisinin bilgi üretmesidir. Böylece akıl, ilim kaynaklarını değerlendirir. Akıl, başkasından aldığı haberleri de ilim açısından derecelendirir. Kur'an da bir haberdur. Ondaki bilgileri akıl, kendi akli

¹⁴⁴ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.382

¹⁴⁵ Maturidi, *a.g.e*, s.9

¹⁴⁶ Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, s.45

¹⁴⁷ Abdülbaki, *Mucemu'l Müfehres*

¹⁴⁸ Habenneke, *Ahlaku'l İslamiyye*, I/327,328

¹⁴⁹ Cahız, *Kitabu'l Hayevan*, I/11,207,II/134, III/238, VI/206

ilkelerine ve elde ettiği ilim verilerine göre değerlendirir. Akıl aynı zamanda Kur'an'da kendi değerini bulur.

Kur'an akla destek verir, bilimsel bilgiye uyulmasını ister. Aklın onayından geçen bilgileri teyit eder. Aklın olabilir dediği olgular ve ihtimaller içinden en doğru olanına uyulmasını ister. Bir Şeyin iyi, kötü, yanlış, güzel, çirkin olduğunu akıl anlar, ayırt eder ve gösterir. Kur'an onların yararlı olanlarına uyulmasını önerir, zararlı olanlarından da uzak durmayı tavsiye eder. Doğruyu ve yanlış ayırmak ilimle olur ve bu ilmi yapan da akıldır. Bu nedenle Kur'an, ilim üretme nitesi olan akılı ön plana çıkarmaktadır. Çünkü akıl çalışmazsa ilim olmaz, ilim olmayınca da Kur'an anlaşılamaz.¹⁵⁰

Kur'an'da insanlara sürekli olarak, gerçekler hakkında akıllarını kullanmaları ve gerçeğin bilgisini anlamaları için tavsiyelerde bulunmaktadır.

“Bu, ayetlerimi düşünsünler ve tam akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz hayır ve bereketi bol bir kitaptır.”¹⁵¹

“Onlar Kur'an'ı iyiden iyiye düşünmezler mi? Yoksa kalbleri üzerinde kilitler mi var?”¹⁵²

“Halen onlar Kur'an'ı gereği gibi dşnmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkasından gelseydi, elbette içinde birbirini tutmayan birçok Şeyler bulurlardı.”¹⁵³

Yine Kur'an, akıllarını kullanmayanların yani akletmeyen kişilerin dştkleri acı durumları örnekleriyle açıklamaktadır.

“Andolsunki O sizden pek çok kimseyi saptırdı. Niçin akıl etmiyorsunuz?”¹⁵⁴

¹⁵⁰ Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, I-III/59,60

¹⁵¹ Sad, 29

¹⁵² Muhammed, 24

¹⁵³ Maide, 82

¹⁵⁴ Yasin 62

“Çünkü Allah katında yeryüzünde yürüyen canlıların en kötüsü akıl etmeyen sağır ve dilsizlerdir.”¹⁵⁵

“Allah, azabı ve rezilliği aklını kullanmayanlara verir.”¹⁵⁶

Kur’an, akıllara hitap ederken değişik üsluplar da kullanır. Böylece, vahyin gerçek olduğunu vurgulamak ister. Aynı şekilde, yaratılmışların nasıl yaratıldığı üzerinde insanın düşünmesini önerir.

“Onlara, Allah’ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız, derler. Ya atalarının bir şeye akılları ermiyor ve doğruyu bulamamışsalar.”¹⁵⁷

Akıl, duyu organlarının algı alanı olan doğanın dışındaki “makulat” denilen soyut değerleri de anlayabilir. Duyular sadece somut olanı idrak ederek onlar hakkında insana bilgi sağlarken, akıl ayrıca soyut olan hakkında da insana bilgi temin eder. İnsanlık medeniyeti, aklın niteliği ve yol göstermesi sayesinde oluşmuştur. Akıl, maddi bir kuvvet olmayıp soyut ve aşkın bir özdür. Akıl, somut varlık düzleminde bulunmayan soyut değerleri dolaylı yoldan bilir. Duyu organlarıyla bilinir cinsten olanları ise, doğrudan bilir.¹⁵⁸

İslami düşüncenin yeniden canlanması için taklidi reddeden modernistler, aklın dinsel alanda ne kadar uygulanacağı konusunda değişik görüşlere sahiptirler.¹⁵⁹

Müslüman modernistlere göre meselelerin özünü bilmek, insan zihni için imkansızdır. Mantığımızın ulaşabileceği en ziyade nokta rastlantılar ve sonuçlardan

¹⁵⁵ Enfal 22

¹⁵⁶ Yunus 100

¹⁵⁷ Bakara 107

¹⁵⁸ Taftazani, *Şerhu’l Akaid*, s.116; Gölcük, Toprak, *Kelam*, s.72

¹⁵⁹ İslami modernist düşüncenin yapısı ve amaçları için bkz. Mazharuddin Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, (çev. Murat Fırat - Göksel Korkmaz), İstanbul-1990

oluşan bilgidir.¹⁶⁰ Benzeri şekilde, Allah'ın sıfatlarının Allah'ın zatından ayrı olup olmadığı gibi benzeri tartışmalı konular, insan aklının ulaşamayacağı şeylerdir.¹⁶¹ Sonuçta vahyi bilginin, gerek fizik ve gerekse metafizik evren için nasıl ve niçin faydalı olduğunu göstermek için insan aklı bu ibadet şekillerindeki faydayı belirlemede yetkili değildir.¹⁶² İlahi kanun doğrultusunda dinin emir ve öğütlerini yerine getirmeyi mecbur tutmak, yasakladığı ve fena saydığı şeylerden uzak durmak, bu konuları insan aklının yardım almadan açıklayamayacağı bir bilgi yığınını oluşturur. Bunları getiren ilahi kanundur.¹⁶³ Müslümanlar, genelde aklın ve naklin çelişmesi halinde aklın kabul edileceği görüşüne sahiptirler. Nakil için iki yöntem uygulanabilir. Bunlarda birincisi, nakledilen şeyi doğru olarak kabul edip, mantıki nedenlerle açıklanamadığını itiraf etmektir. İkinci yöntem ise nakledilen şeyi, gramer kurallarına özen göstererek anlamını mantığın ileri sürdüğü sonuç ile aynı olana kadar değiştirerek yorumlamaktır.¹⁶⁴

İslam'ın akla başvurusu, hiçbir şekilde şartlarla sınırlandırılmamıştır.¹⁶⁵ Kur'an, sadece kendi ifadelerine dayanarak, bizim onu tasdik etmemize muhtaç değildir. Kur'an delillerle tartışmayı ister. Akli muhatap olarak da genel bir zihniyet değişimine gider. Evrendeki düzeni gözler önüne sermekte ve insan aklını, iddia ve mesajlarının geçerliliğinden emin kılmak için bunların dikkatle tetkik edilmesini istemektedir.¹⁶⁶

¹⁶⁰ Abduh, *İslam ve'n Nasraniyye*, s.64,65

¹⁶¹ Abduh, *a.g.e*, s.56

¹⁶² Abduh, *a.g.e*, s.74

¹⁶³ Abduh, *a.g.e*, s.77

¹⁶⁴ Abduh, *a.g.e*, s.55

¹⁶⁵ Abduh, *a.g.e*, s.31,32

¹⁶⁶ Abduh, *a.g.e*, s.30

Müslüman modernistler genelde akıl yürütme taraftarıdır. Onlara göre, Kur'an bize, vahyin dışına çıkan her anlayışın geçersiz olduğunu söyler.¹⁶⁷ Kur'an kendisine inananlara soru sormayı öğretti. Sonraki nesiller de bu yolu takip ettiler. Kendileri sorguladılar, diğerlerinden de aynı şeyi yapmalarını istediler. İnsanları herhangi bir şeyi tartışmaksızın kabul etmekten men ettiler. Ancak sonraki nesiller bunu anlayamadılar. Meseleleri taklit ile kabullendiler. İnsanlardan taklide itaat etmelerini isteyip dini konularda tartışmayı yasakladılar. Sonuçta İslam, gerçekte olduğunun tam tersi bir şey olup çıktı.¹⁶⁸

Modernistler, akıl konusundaki fikirlerini açıklarken Mutezile'yi, Yunan felsefecilerini takip etmekten ve aklın dışında kalan konularda akıl yürütmeye güvenmelerinden dolayı şu şekilde tenkit eder. Mutezile, Kur'an insanları Allah'ın varlığı konusunda etraflıca düşünmeye ve muhakeme etmeye yönelttiğinden bu muhakemenin diğer metafizik konulara da uygulanabileceği gibi bir yanlış düşünce ile Allah'ın sıfatlarını tartışmıştır. Akıl, Yunan, Hristiyan ve Müslüman filozofların düşündüğü ölçüde bir kuvvet ve etkiye sahip değildir. İnsan akli insana verilen yeteneklerden biri olduğu için gücü diğer nitelikler gibi sınırlıdır. Bazı şeyleri anlayabilir, ama diğer bütün meseleler için yeterince güçlü değildir.¹⁶⁹ Kur'an'ın modern bilimle barıştırılmaya çalışılması da vahiy bütünlüğü açısından sakıncalıdır. Dinin modern bilimle bağdaşması ya da bağdaşmadan kalması hemen hiç mesele değildir. Din Allah'tan gelen bir bilgidir. Öte yandan modern bilgi, tıpkı antik bilgi gibi, insan aklının sınırlı olması sonucu, sınırlı olan bir bilgidir.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Reşid Rıza, *Tefsiru'l Menar*, I/249-250

¹⁶⁸ Reşid Rıza, *a.g.e*, I/425

¹⁶⁹ Taha Hüseyin, *Miratu'l İslam*, s.285,286

¹⁷⁰ Taha Hüseyin, *a.g.e*, s.283,284

Aklın işlevselliği için gerekli tek şart, ispat edilebilir gerçeklerle temasını kesmemesi gereğidir. Mutezile teolojik konularda akla izin vermekle hatalı değildi. Zayıflıkları, kendilerinden önce Yunanlılarda olduğu gibi tamamı ile nazariyeci olmaları ve metafizik düşüncelerinin hayatın sağlam ve inkar edilemeyecek gerçeklerine dayalı olmamasındadır.¹⁷¹

Mutezile, dini yalnızca bir nazariyeler topluluğu olarak düşünmüş ve hayatın içinde yaşanan bir gerçek olduğunu ihmal etmiştir. Mutezili bilginler, ister dini ister ilmi olsun bilginin kayıtsız bağımsızlığının mümkün olmadığını anlayamamışlardır.¹⁷²

Modernist yaklaşıma göre insanları buyruk altında tutmanın en iyi yolu, onları bilgisiz bırakmak ve akli değerlendirmelerden mahrum ederek bağımsız düşünebilme yeteneklerini köreltmektir. Böylece körü körüne halktan boyun eğmesi istenecek ve cehalet gibi değerler iyi dindarlık işareti olarak savunulabilecektir. Buna engel olmanın tek yolu akli düşünceyi etkin kılmaktır. Aklın belli konulardaki eksikliklerinden hareket ederek şüphecilerin akli mutlak şekilde güvenilirmez olarak açıklamaları yanlıştır. Aynı şekilde, muhakemenin bize mutlak bilgiyi veremeyeceği şüphesizdir. Fakat yine de ulaştığı bilgi değerli ve işe yarardır. İnsan aklının gücünü abartarak, tüm gerçek onun sınırları içindedir, demek de aynı ölçüde yanlıştır. Akıl, gerçeğin ancak sınırlı bir kısmına erişebilir.¹⁷³

Allah elçisi insanlara körü körüne itaati emretmemiş, onlara düşünmeyi ve muhakemeyi öğütlemiştir.¹⁷⁴ Bununla birlikte bilimsel teoriye mutlak olarak güvenmenin de sakıncaları vardır. Kendisi mutlak olmayan insani düşüncenin mutlak

¹⁷¹ Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s.47

¹⁷² İkbal, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s.4,5

¹⁷³ Perviz, *İslam*, s.10

¹⁷⁴ Perviz, *a.g.e.*, s.131

olarak kabul edilmesi ve tüm yaşamın bu eksen üzerine oturtulması beraberinde sorunlar getirecektir.¹⁷⁵ Nitekim insanlık, salt tecrübeye dayalı yaşam şekilleriyle ilgili olarak ağır bedeller ödemiştir.¹⁷⁶

Modernistlere göre İslam geleneğindeki akılcılığa karşı olan tutumun nedeni, Mutezile'ye karşı çıkmak isteğidir. Sünnilik, Mutezile'nin aklın rolü ile ilgili tutumunu reddettiğinden, bu akıl karşıtlığı onların meşru düşünceye bakış tarzlarını da etkiledi.¹⁷⁷

Kelamcılar, nakli ihmal etmemekle birlikte aklı mutlak bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Aralarında aklı, nakli anlamada bir araç, naklin hizmetinde bir algılama vasıtası olarak benimseyenler de olmuştur. İnsan özgürlüğü ve akılcılık, Mutezile'nin savunmasını yaptığı en önemli iki konudur.¹⁷⁸ Aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir olması için bu değerlerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Bu nedenle Mutezile ahlaki değerleri bağımlılıktan kurtarmıştır. Eşariler ise, problemi ele alırken konunun teolojik yönünü ön plana çıkarmışlardır. Fiiller Allah'a nispetle değer taşımadıkları gibi, değerler de fiillerin objektif nitelikleri değildir.¹⁷⁹

B. Aklın Yardımcı Kuvvetleri

1. Duyular

İnsan eşya hakkındaki bilgiyi duyu organlarını kullanmakla elde eder. Duyu organları ile “mahsusat” denilen duyular evreni algılanır. Genel kabule göre duyu organları beş adettir. Duyu organları, kendilerine ayrılan alanda işlevlerini

¹⁷⁵ Perviz, *a.g.e.*, s.127

¹⁷⁶ Perviz, *a.g.e.*, s.128

¹⁷⁷ Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, s.157

¹⁷⁸ Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/263

¹⁷⁹ Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.15

sürdürürler. Her biri görülmek, işitilmek, koklanmak, tadılmak ve temas edilmek niteliğine sahip olan varlıkları duyumsarlar.¹⁸⁰ İdrak ederler ve “yakiniyyat” denilen, delil ve delillendirmeye muhtaç olmayan zorunlu bilgi meydana getirirler. Duyu ve deneyim yoluyla elde edilen bilgiler, duyumlanabilir evrene ait bilgilerdir.¹⁸¹

Duyu organlarının neliği ve sayısı konusunda yukarıdaki taksimin dışına çıkan kelimelerin bilginlerine de rastlamak mümkündür. Mutezile’den Abbad b. Süleyman, duyuların yedi olduğunu söyleyerek, cinsel hazzı ve acı duymayı da bunlara ilave etmiştir.¹⁸² Duyular listesini nitelik ve sayı olarak daha da çoğaltanlar vardır. Nitekim bu görüşlerden birine göre duyular, dış duyular ve iç duyular olmak üzere on adettir. Duyulardan dış olanları herkesçe kabul edilen beş duyu iken, içsel olanları sırasıyla şunlardır. a) Müştereke duyusu, dış duyularca edinilen algıların toplandığı duyudur. b) Hayal duyusu, dış dünyadaki nesneleri ortadan kaybolduğunda onların yeniden zihinde tasarlayan duyudur. c) Vehim duyusu, duyu algılarından direkt olarak çıkarılamayan cüzi şeyleri üreten duyudur. d) Hafıza duyusu, tüm algıları, hayalleri ve cüzi bilgileri toplayıp koruyan duyudur. e) Mutasarrıfa duyusu, hafızada toplanmış tüm algı ve değerlendirmeleri kullanarak bilgi haline getiren duyunun ismidir.¹⁸³

Kelam ilminde havas terimi, beş duyuyu ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Onun yerine bazen havas kelimesinin tekili olan his kelimesi de kullanılmaktadır. Şu halde his tek bir duyuyu değil de beş duyuyu karşılayacak

¹⁸⁰ Maturidi, *Kitabu’t Tevhid*, s.7; Sabuni, *Bidaye*, s.55; Taftazani, *Şerhu’l Akaid*, s.108,109

¹⁸¹ Sabuni, *Bidaye*, s.55; Taftazani, *Şerhu’l Akaid*, s.108,109; Bağdadi, *Fark*, s.195

¹⁸² Pezdevi, *Usuli’d Din*, s.13

¹⁸³ Harputi, *Tenkihu’l Kelam*, s.120-123

Son dönem Osmanlı bilginlerinden olan Harputi’nin bu yaklaşımını onun yaşadığı çağa göre yeni bir kelam oluşturma gayretlerinden biri olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim onun yeni bir kelam oluşturma gayreti ve gelecek nesillere bu yöndeki vasiyeti de (Harputi, *Tenkihu’l Kelam*, s.5-6) bunu doğrular niteliktedir. Harputi’nin içsel duyular olarak aktardığı kavramlar gerçekte daha önceki İslam filozoflarının bilginin oluşum sürecini anlatırken kullandıkları akli yetiler olduğu görülmektedir. İbn Sina, *Necat*, s.322

şekilde cins olarak kullanılmaktadır. Örneğin, “ilmu’l his” yani duyu bilgisi denilince sadece bir tek duyuya dayanan bilgi değil, genel olarak bütün duyulara dayanan bilgi amaçlanmaktadır.¹⁸⁴

Duyu organları aracılığı ile elde edilen verilerin zihne aktarılması sonucunda insan dış dünyanın varlığını idrak eder. Görme ve işitme duyularında suje ile obje arasındaki ilişkiyi sağlayan üçüncü etkenlerdir. Yani görme ve işitme işlevinde zihin eşyanın aslını değil yansımaları algılar. Bu üçüncü etken görmede ışık dalgası, işitmede ise ses dalgasıdır.¹⁸⁵ Duyu organları biyolojik yapılarının olanak tanıdığı oranda dalga boylarını algılayabilirler. Bu dalga boylarının alt ve üst eşiklerinden sonrası verilere ise ancak ışığa, sese ve sıcaklığa daha duyarlı araçlar sayesinde ulaşılabilir. Koklama ve tatma duyularında zihin varlığın yansımaları değil, ondan bir parçayı algılar. Dokunma duyusunda ise birebir varlığın kendisi algılanır. Bu şekilde varlığın kendisi, parçaları ve yansıması hakkında duyular aracılığıyla en temel bilgileri öğrenebiliriz.¹⁸⁶

Duyuların her birinin kendine özgü yetisi olduğu ve bu niteliğine göre görev yaptığı bilinmektedir. Duyular aklın işlevini yapması için gerekli olan tüm öncüllerin sağlayıcısıdır.¹⁸⁷ Duyular sayesinde eşya ve onun nitelikleri kavranır.¹⁸⁸ Dış dünyada var olan eşyanın uzam, şekil, renk, sertlik, koku, tat, sesi hakkında bilgilere ulaşılır. Akıl elde ettiği bilgiler üzerinde bağlantılar kurar. Sonuçta ilgili veriler ışığında içsel bir kanaate varır. Ayrıca akıl, yaşadığı zaman dilimi içerisinde veya öncesinde yaşayan akli değerlendirme sonuçlarına işitme, okuma veya teknolojik başka gelişmelere göre ulaşır. Eşya hakkındaki kendi değerlendirme sonuçlarını, öğrenmiş

¹⁸⁴ Özcan, *Maturide’de Bilgi Problemi*, s.59

¹⁸⁵ Eşari, *Makalat*, s.385

¹⁸⁶ Eşari, *a.g.e*, s.385

¹⁸⁷ Cürçani, *Şerhu’l Mevakıf*, s.63,64

¹⁸⁸ Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine*, s.18,19

olduğu diğer değerlendirme sonuçları ile karşılaştırır.¹⁸⁹ Akli işlerliğin son aşaması olan bu karşılaştırma sonucunda akıl, eşya hakkında bir hükme varır.¹⁹⁰ Bu hüküm duyular yoluyla gelen yanlı yansız, eksik tam, belli belirsiz, düzenli düzensiz duyu verilerinin süzgeçten geçirilerek bilgiye dönüşme sürecinin bir sonucudur.¹⁹¹ İnsan için duyular bu yönüyle vazgeçilmezdir. Duyular olmadan habere ve akli delillendirme metodu olan istidlale ulaşılamaz.¹⁹² Bunun anlamı akıl işleyemediği için veriler bilgiye, bilgiler de bilime dönüştürülemez. Bu durumda medeniyetin gelişimi ve aktarımından söz etmek olanaksızdır. Dolayısıyla duyu organlarının verdiği bilgilerini tüm eksikliklerine ve sakıncalarına rağmen doğru bir şekilde algılanması ve kullanılması bilim açısından oldukça önemlidir.¹⁹³

Duyu verilerinin insan bünyesinde nerede işlendiği konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Maturidi'ye göre duyu verilerin bilgi haline dönüştüğü yer, kalptir.¹⁹⁴ Bu yönüyle kalbin, Maturidi'nin sisteminde sadece duyguların değil aynı zamanda duyuların da merkezi olduğu görülmektedir. Duyuların algılama işlevlerinin nasıllığı noktasında değişik yaklaşımlar vardır. Duyuların mahiyeti açıklanırken sıklıkla başvurulmuş göz ve görme eyleminin içeriği örneği diğer duyu organları için de benzer şekilde geçerlidir. Nazzam'a göre görme eyleminin gerçekleşmesi için bireyde var olan basar vasfının yani görme yetisinin, dış dünyadaki eşyaya sıçraması gerekir. Aynı durum diğer duyu organları için de geçerlidir. Yani, her duyu organı algılayacağı niteliğe göre, dış evrendeki eşya ile bir bütünlük oluşturmak

¹⁸⁹ Eşari, *Makalat*, s.385; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.58,59

¹⁹⁰ Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine*, s.33

¹⁹¹ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.7,8

¹⁹² Cürçani, *Şerhu'l Mevakıf*, s.63,64

¹⁹³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.30-33

¹⁹⁴ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.8

zorundadır.¹⁹⁵ Duyu yetilerinin bedenden sıçrayarak eşya ile birleşmesi, iç içe geçmesi veya yan yana bulunması gerekliliği, modern bilim verileri ile birebir uyuşmamaktadır.

Duyuların içeriğinin nasıllığı konusundaki bir diğer görüşe göre, duyular birer arazdır. Bünyesinde bulundukları bütünün bir parçasıdır. Dolayısıyla dışarı çıkmaları ve eşya ile birleşmelerine olanak yoktur. Bu anlayışa göre görme eylemi, eşya ile göz arasındaki ilişkiyi sağlayan bir aracı kuvvete gereksinim duyar. Bu aracı etmen ışıktır.¹⁹⁶ Eşyanın görüntüsünün ışık aracılığı ile gözdeki saydam sıvıya ulaştırması sonucunda görme gerçekleşmiş olur.¹⁹⁷ Görme duyusu, görme çukurunda önce bir araya gelen, sonra ayrışarak göze ulaşan sinirlere konulmuş olan bir duyu kuvvetidir. Işık, renk, şekil, miktar, hareket, güzellik ve çirkinlik gibi kavramlar, görme duyusunun insan zihninde yarattığı verilere göre şekillenir ve idrak edilir.¹⁹⁸ İnsan zihninin duyu verilerini algılaması eylemi, ontolojik olarak Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak bu eylemleri gerçekleştiren ve sonuçta bilgiyi üreten insanın kendisidir. İnsan diğer tüm eylemlerinde olduğu gibi algılama eyleminde de özgürdür. İradesine bağlı olarak duyularını istediği yöne yönlendirir ve oradan bilgi edinir. Kesbi olarak duyu verilerinin yönetiminin insana ait olması, onların yaratılmasının Tanrı'ya ait olmasına bir engel teşkil etmez. Aynı şekilde, duyu algılarının yaratılmasının ontolojik olarak Tanrı'ya ait olması, onları insanın dilediği gibi kullanmasına engel değildir.¹⁹⁹

Maturidi, duyuların mahiyet ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini söyler. Ona göre biz ancak duyuların dış durumlarını bilebiliriz. Ancak işitme ve görme gibi

¹⁹⁵ Eşari, *Makalat*, s.384

¹⁹⁶ Eşari, *Makalat*, s.385

¹⁹⁷ İbn Sina, *Necat*, s.322

¹⁹⁸ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.7,8

¹⁹⁹ Eşari, *Makalat*, s.382,383

duyuların sağladığı şeyin ne olduğunu bilemeyiz. Başka bir deyişle ancak duyuların işlevleri bizce bilinmektedir. Yani biz göz ile görüldüğünü, kulak ile işitildiğini, dil ile tadıldığını ve konuşulduğunu bilebiliriz. Başka bir şey bilemeyiz. Yine Maturidi'ye göre, duyu sahibi, duyusunun hangi hal üzerine bulunduğunu da bilemez. Bozulmaları halinde onları işlevsel kılmak da onun gücü dışındadır. O, bunu başarmaktan acizdir.²⁰⁰

Duyuların mahiyetinin ne olduğu konusundaki tartışmalardan daha önemli olan, duyuların verdiği bilgilerin güvenilir olup olmadığı yönündeki tartışmalardır. Çünkü akıl duyuların verdiği bilgilerin zorunlu bilgiler olduğunu bilir. Bununla beraber onların göz ardı edilemeyecek oranda yanılsamalara sahip olduğunu da bilir. Dolayısıyla duyuların verdiği bilgilerin sınıflandırılması gerekmektedir.

Duyularımızla elde edilen bilgide üç önemli aşama vardır. Bunlardan birincisi eşyanın salt duyumsanmasıdır. İkincisi algılanan eşyanın zihinde kavranmasıdır. Üçüncüsü ise aklın salt duyumsanması ve kavranması ile ilgili olarak verdiği

²⁰⁰ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s. 9, 123, 217

Görme ve duyma duyularının nasıl gerçekleştiği ile ilgili olarak modern tıbbın ulaştığı son veriler şöyledir. Temel olarak görme işlevi, güneş ışığının eşyaya çarparak yansımasının gözdeki görme sinirlerince algılanıp beyne iletilmesiyle olur. Elektromanyetik bir dalga olan ışık içinden geçemediği madde ile karşılaşınca ona çarparak yansır veya kırılır. Yansıyan ışınlar değişik dalga boyları şeklinde insan gözüne ulaştığı zaman, göz bebeğinin genişleyip daralmasına bağlı olarak belli bir açıyla kornea ve göz merceğinden geçerek retinaya ulaşır. Retina içinde ışık süzülür ve göz yuvarlağının içerisine yayılır. Göz yuvarlağı içindeki ışığa duyarlı sinirler, sahip oldukları renk pigmentlerine göre değişik şekillerde uyarılırlar. Işığa duyarlı olan göz sinirlerinin cisimlerden yansıyan ışınlara tepkimeleri ters yönde gerçekleşir. Yani algılanan ışınların bilgisi beyne ters görüntü oluşturacak şekilde iletilir. Beynin görme işlevinin gerçekleştiren kısmında ters olan bu görüntüler işlenir ve düzgün şekline kavuşturulur. Böylece doğru ve düzgün bir şekilde eşyanın en, boy ve hacimleri hakkında bilgi edinilmiş olur. Gözdeki sinir hücreleri eşyadan yansıyan kızılötesi ve radyoaktif ışınları algılayamazlar. Demirsoy, *Genel Biyoloji*, I/447

Esas itibariyle duyma işlevi de görmede olduğu şekliyle gerçekleşir. Duymada görmeden farklı olarak eşyaya çarparak yansıyan etken, ses dalgasıdır. İnsan kulağı belli frekans aralıklarındaki tüm sesleri algılayabilir. Ses dalgası oluşturan herhangi bir kaynaktan meydana gelen etki, havayı oluşturan atomlardan geçerek kulağa kadar ulaşır. Dış kulakta yönü belirlenen ses dalgaları kulak zarını titreterek orta kulağa iletilir. Orta kulakta birbirlerine bağlı bulunan çekiç, örs ve üzenginin birlikte işlemesiyle ses arındırılır ve güçlendirilir. Titreşim halinde yoluna devam eden ses dalgaları, son olarak iç kulaktaki salyangoza ulaşır. Salyangozdaki kanallarında bulunan sinirlerce ses titreşimleri duyumsanır ve beyne iletilir. Beyin algılanan sesleri önceden öğrendiklerine göre belli bir anlamlandırmaya tabi tutar ve duyma gerçekleşir. Noyan, *Fizyoloji*, s.1157

hükümdür. Duyu organlarıyla elde edilen bilgiler ile ilgili olarak aklın yanılacağı nokta üçüncü aşamadır. Nitekim ilk iki aşamada varlığın kendisi de bilgisi de nötrdür. Ancak ona atfedilen bilgi değerinde sorunlar çıkmaktadır.²⁰¹ Örneğin bardağın içine konulan bir kaşığın dışarıdan bakıldığında kırık gibi görünmesinin nedeni kaşığın gerçekten kırık olması değildir. Bu görüntünün nedeni ışığın atmosferde ve suda kırılma açılarının farklı olmasındandır. Gözün aynı varlığın iki farklı ortamda bulunmasından kaynaklanan görüntü kaymasını değerlendiren akıldır. Bu görüntü farklılığının bir gerçek veya yanılsama olduğuna da akıl karar vermektedir. Yani varlık ve varlığın bilgisi gerçektir.²⁰²

Eşyanın tabiatından ve evrenin işleyiş yasalarından kaynaklanan değişkenler nedeniyle duyuların verdiği bilgilerin yanlış olabileceği hükmüne varılabilir. Ancak bu yaklaşım oldukça sakıncalıdır. Bu yaklaşımdan hareketle duyu verileri hakkında mutlak şüpheciliğe düşmek ise tamamen yanlıştır. Çünkü birey ve evren hakkındaki zorunlu olan tüm bilgilerimizin kaynağı duyulardır.²⁰³ Duyuların gerçekliğinin, organların eksiklikleri ve verdiği bilgilerin yanlış değerlendirilmelerinden kaynaklanan sorunlar nedeniyle kabul edilmemesi bilgi teorisi açısından çok daha büyük sorunlara sebep olacaktır. Boşlukta asılı duran ve hiçbir sabit noktası bulunmayan varlık ve onun bilgisi hakkında akıl, tamamen çaresizdir. Çünkü bilgi ve bilginin paylaşılması belli ilkeler üzerine işler. Bilginin üzerinde durduğu kabul ve yasalar yerinden oynatılırsa gerçekliğin imkanı değil, kendisinin varlığı tartışma konusu olur. Bu nedenle kelam bilginlerinin duyuların verdiği bilginin asılsız bir yanılsama olduğunu söyleyenlere karşı ciddi bir karşı duruşları vardır.²⁰⁴ Çünkü duyu

²⁰¹ Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine*, s.27

²⁰² Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.30-33; Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s.30

²⁰³ Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine*, s.27; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.178

²⁰⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s.34; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.30-33

verileri aracılığı ile yaşamsal ve bilimsel bilgilere ulaşabiliriz. Duyuların verdiği bilgiler, her ne kadar algılandıktan sonra varlığın kendisinde başka unsurların oluşması ve her seferinde aynı bilgiyi verip vermemesi tartışmalı olsa da vazgeçilmezdir.²⁰⁵ İnsan duyularının verdiği bilgiyle varlıklar hakkında zamanla bir alışkanlık kazanır. Bu alışkanlık sayesinde düşüncesine ve davranışlarına yön verir. Varlık hakkında önceki alışkanlığının dışında yeni bir duruma tanık olursa bu sefer, alışkanlıkları arasına bu yeni durumu da ekler. Böylece varlık hakkında tüm niteliklere ulaşılmış olur.²⁰⁶ Varlık hakkında edinilen bilgilerin bir sonu yoktur. İnsan duyu verileri ile algıladığı her bilgiyi akıl yürütme ile sağlam bir temele bağlar. Bu sayede gündelik yaşamda ve bilimsel gelişimde insanların zararına olan şeylerden sakınılır, yararına olacak şeylerde karar kılınır.²⁰⁷

Maturidi, bir konu hakkında fikri tartışma yapılabilmesi için üzerinde konuşulacak değerın dış dünyada veya en azından zihni düşüncenin kalıpları içinde bulunmasını şart koşar. Ancak duyu verilerini inkar eden kişi, duyunun algıladığı değerın hem dış dünyadaki varlığını inkar eder, hem de duyu verisinin zihne taşıdığı kavramsal varlığını inkar eder. Bu durumda bilimsel olarak konuşma yapılacak hiçbir ortak nokta kalmaz. Maturidi, insanı bu duruma sürükleyen şeytan olduğunu düşünür. Çünkü şeytan, insana verilen en büyük nimet olan akıl yürütmeden ve doğrudan uzaklaşılması için her türlü yolu dener. Varlığın gerçekliğinin ve bilgisinin inkarı da bu yollardan biridir.²⁰⁸ Dolayısıyla bu konuda ortak aklın kararına uymayanların sağlıklı düşünmelerine olanak yoktur. Kendilerine duyu verilerini inkar ettiklerini kabul ediyor musunuz?, diye soru sorulur. Şayet “hayır” diye cevap

²⁰⁵ Malebranche, *Hakikatın Araştırılması*, I/43-56; Ülken, *İslam Felsefesi*, s.123

²⁰⁶ Gazali, *Munkız*, s.2-4

²⁰⁷ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.17

²⁰⁸ Maturidi, *a.g.e*, s.15

verirler ise, sorun çözülür. Akıllılarla aynı şeyi düşünmüş olurlar. Yok eğer “evet” derlerse bu durumda aklen, kendilerinin inkar ettikleri şeyleri şeyi önceden duyuları ile algılamış ve akıllarıyla değerlendirerek yalanlamış olduklarına hükmedilir. Her iki durumda da duyuların verdiği bilginin gerçek olduğu onaylanmış olur. Bu konuşma şüphecilerin üzerinde bir fayda vermez ve iddialarındaki ısrarcılıklarını sürdürmeleri halinde yapılacak tek bir şey kalır. Onların fiziki cezaya uğratılması sağlanır. Çünkü bu kişiler, akıllarının onayladığı bir gerçeği, sırf inatları yüzünden inkar etmektedirler. Maturidi’ye göre, eğer şüpheciler iddialarında doğru olsalardı, zevk ve fayda alacakları şeylerin ardından koşmaz, işkence edildiklerinde de feryat etmezlerdi.²⁰⁹

Duyuların verdiği bilgiler sadece gündelik yaşam için gerekli değil, insanın maddi ve manevi varlık evreni hakkında değerlendirmelerde bulunması için de gereklidir. Vahiy, insanları akla ve akli düşünceye davet ederken çoğunlukla duyu organlarıyla algılanan gerçeklere vurgu yapar.²¹⁰ Bunlar üzerinden insanların ortak bir noktada buluşmaları ve düşünmeleri istenir.²¹¹

Duyu organlarının verdiği bilgiler sayesinde akıl, dış dünyaya açılır. Onlardan edindiği veriler sayesinde düşünür ve yaşamına yön verir. Duyuların duyumsadığı evrenin bilgileri, akıl için salt fiziki bilgiler değil, aynı zamanda maddenin öncesinde ve sonrasındaki gerçekliğin bilgisini veren ipuçlarıdır. Duyular akıl için bilgi edinmenin ilk basamağı olup vazgeçilmezdirler. Akıl ancak duyuların verdiği bilgiler

²⁰⁹ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.10,15,16; Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, II/20-23

²¹⁰ “Öyleyse, insan neden yaratıldığına bir baksın?” Tarık, 5

“Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?” Gaşiye, 17-20

“... Rahman’ın yaratmasında bir düzensizlik göremezsin. İstersen gözünü bir çevir de bak! Bir çatlaklık görebiliyor musun?” Mülk, 3

²¹¹ “... Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Nitekim onlar akıl da etmezler.” Bakara, 171

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde sağlam akıl sahipleri için gerçekten açık ve düşündürücü deliller vardır.” Al-i İmran, 190

sayesinde işleyebilir. Modern bilimin temelinde de duyuların deney ve gözlem ile verdiği bilgiler vardır.

2. Haber

Bilgi kaynaklarının farklı oluşu, bilgiye konu olan varlıkların niteliklerinin farklı oluşundandır. Duyularla algılanabilir maddi evrenin beş duyu ile algılanabilirliğinde herhangi bir sorun yoktur. Beş duyunun alanının dışında kalan varlıkları ve olayları akılla algılamak zorundayız. Akıl ve beş duyunun sınırlarının dışında kalanların bilgisine ise ancak haber yoluyla ulaşabiliriz.

Haberin bilgi düzeyine yükselebilmesi; yalandan, yanlış, hatadan arındırılmış olmasına bağlıdır. Kitlelerin aynı anda bilgiye doğrudan ulaşma imkanlarına sahip olmadıkları göz önüne alındığında, bilgi kaynağı olarak haberin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda haber, en kolay, en zahmetsiz, en ucuz ve en kısa zamanda ulaşılacak bir bilgi kaynağıdır.

Kelam bilginleri bilginin kaynaklarını sayarken, habere büyük bir önem verirler. Onların haberin bilgi kaynağı olabileceğine karşı çıkanlara karşı ciddi itirazlarda bulunmalarının nedeni, Kur’ani haberin yani vahyin, bilgi kaynaklarından sayılmasından dolayıdır.²¹² Gerçekte de haberlerin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi, islami düşüncüyü temelinden sarsan bir karşı duruştur. Çünkü Kur’an da aklın değerlendireceği haberler arasında bulunmaktadır.

Genel olarak haberin tanımı ve ne olduğu konusunda kelimacılar farklı görüşlere sahiptirler. Bazılarına göre haber kendisinde doğruluk veya yalan olma ihtimali olan bir sözdür. Bir kısım kelimacıya göre de haber, bir haber vereni gerektiren sözdür. O,

²¹² Özcan, *Maturide’de Bilgi Problemi*, s. 68

haber verenin bulunmasından dolayı haber adını alır. Şayet, haber veren bulunmasaydı, söze haber adı verilmezdi.²¹³

Haber, sözlükte bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak manasına gelen hubr veya hıbre kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak ise, geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan ifade ve duyularla algılanıp nakledilen söz şeklinde tanımlanmıştır. Her üç tanımdaki ortak nokta, haber konusunun duyularla algılanabilir olmasıdır.²¹⁴ Arapça bir kelime olan haber, Türkçe’de daha çok bir olay veya olgu üzerinde iletişim vasıtalarıyla elde edinilmiş bilgi anlamında kullanılır.²¹⁵

Kur’an’da haber kelimesi tekil²¹⁶ ve çoğul²¹⁷ olarak ikişer ayette geçmektedir. Haber kökünden türemiş olan “hubr” kelimesi ise, masdar olarak iki yerde geçmektedir.²¹⁸ Esmâ-i hüsnadan olup her şeyin iç yüzünden haberdar olan anlamında haber kelimesinin ism-i faili olan “habir” kelimesi ise, kırk dört ayette geçmektedir.²¹⁹

Ayetlerde haber anlamında kullanılan, nebe kelimesi çoğuluyla birlikte yirmi dokuz yerde geçmektedir. Nitekim “nebe”, nübüvvet kavramının da kök anlamını bulduğu bir kelimedir. Kelimenin haber getiren veya haber veren anlamındaki nübüvvet kavramıyla ilintili olarak türetilmiş elli altı ayette fiil olarak, seksen yerde de çoğul olarak “nebiyyun” ve “enbiya” şeklinde geçmektedir.²²⁰

²¹³ Cürçani, *Tarifat*, s. 96

²¹⁴ İbn Manzûr, *Lisanu’l Arab*, s.1091; M.E.B, *Örnekleryle Türkçe Sözlük*, II/1088

²¹⁵ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.591

²¹⁶ Neml, 8; Kasas, 29

²¹⁷ Tevbe, 94; Muhammed, 31

²¹⁸ Kehf, 68,91

²¹⁹ Abdülbaki, *Mucemu’l Müfehres*

²²⁰ Abdülbaki, *a.g.e.*

“Haber” ve “nebe” kavramları birbirleriyle anlam açısından ilişkili olmakla birlikte nitelik bakımından aralarında farklar vardır. Bu farklara dikkat çeken İsfehani, “nebe” kavramının, doğru veya yanlış olma ihtimalini bünyesinde barındıran söz anlamındaki haberden, üç açıdan farklılık arz ettiğini ileri sürer. Ona göre nebe kavramıyla ifadesini bulan haber, insanlık için temel olacak konulardaki kesin bilgiyi ifade eder. Bundan dolayı nebe kavramının verdiği haber, Kur’an’da hem ilim hem de haber anlamında kullanılmıştır. Haberin ancak gerçeğe örtüşmesi durumunda ilim olarak kabul edilmesi gerçeği göz önüne alındığında, nebe kavramının doğru veya gerçeklerle örtüşen haber olarak kabul edildiği anlaşılabılır.²²¹

Gerek felsefi gerekse kelami açısından bilgiye ulaşmada bir alet olarak kabul edilen haber, bilgi değeri açısından üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. İnsani bilgi birikiminin ancak haber ile sağlandığına tanık olmaktayız. Haber her şeyden önce insanları aynı hatalara düşmekten koruyan, ilmi nesiller boyu aktaran bir vasıtaadır. Kelam ilminde dini içerik bakımından doğru haber, mütevatir olarak peygamberin Allah’tan vahiy yoluyla aldığı haberlerden oluşan Kur’an’dır.²²²

Haberi bir bilgi kaynağı olarak doğruluk ve yanlışlık bakımından incelenmesine ilişkin ilk değerlendirmelerde bulunan bilginin Mutezili’den Vasil b. Ata olduğu nakledilir.²²³ Bir diğer mutezili bilgin olan Kadi Abdülcebbar’a göre ise, haberin kesin bilgi kaynağı olabilmesi için haberi veren kişinin o konuda zorunlu bilgiye dayanması ve bu haberin dörtten fazla kişi tarafından nakledilmesi gerekmektedir.²²⁴

²²¹ Ragıb, *Müfredat*, s.1416

²²² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l Usuli’l Hamse*, s.770; *Muğni*, IV/225

²²³ Askeri, *Evail*, s. 255

²²⁴ Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, XV/333

Haber, duyular ve akletmekle ulaşılması mümkün olmayan bilgilere ulaşmada başvurulması gereken zorunlu bir kaynaktır. Haberin doğruluğu, haberi verenlerin belli bir sayıya ulaşmasına veya haberin bazı nitelikleri taşımasına değil, bir konudaki bilgi açığını ve şüpheyi kaldırmasına bağlıdır.²²⁵

Maturidi, haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin zorunlu olduğunu ortaya koymakta fazla zorlanmaz. Gerçekte ona göre haberin inkarı, kişinin kendisini ve içerisinde bulunduğu dünyayı inkar etmekle aynıdır. Zira insan, adına ve soyuna varıncaya kadar kimliğine ait bütün bilgileri ancak haber vasıtasıyla öğrenebilir. Tüm bu nedenlerden dolayı Maturidi, haberin bilgi değerinin inkarının, insanı çok büyük bir çelişkiye sürükleyeceğini savunur.²²⁶

Maturidi kelam ekolüne mensup bilginlerden Nesefi, haberin kendisinin ve haberleşme işleminin insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biri olduğunu vurgular. O, insanın haber sayesinde bilmediği pek çok bilgiye ulaşabileceğini savunur. Bundan dolayı haberi inkar etmek, kişideki işitme duyusunu ve konuşma yeteneğinin de reddedilmesi anlamına gelir. Bu durumda güdülerine göre hareket eden hayvan ile yaşamı boyunca ilim üretmesi gereken insan arasında hiçbir fark kalmaz.²²⁷

Selefi düşünce tarzında haberin yeri ve öneminin açıklanmasında izlenen yöntem farklıdır. Nitekim selefi düşünce ekolünden sayılan İbn Hazm, tüm selefi düşünce mensupları gibi mütevatir haberin delil olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ancak onun mütevatirden anladığı iki veya daha çok kişinin ayrı ayrı kanallardan verdiği haberdır. Ayrıca İbn Hazm, nakledilen haberin yanı sıra beşeri

²²⁵ İbn Furek, *Mucerratu'l Makalat*, s.18

²²⁶ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.7-8; 26,27

²²⁷ Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, I/16

tecrübenin bütününü içeren tarihi bilginin de ancak haber vasıtasıyla bilinmesinin mümkün olacağının iddia eder.²²⁸

Selefi bilginlerden İbn Teymiyye de, haberin bir bilgi kaynağı olduğu fikrini kabul etmiş ve bu gerçeği değişik bir metotla ortaya koyma yoluna gitmiştir. O, haberi akıl ve duyuların dışında üçüncü bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ayrıca, haber bilgisinin de akıl ve duyuların ortak faaliyeti sonunda meydana geldiğini belirtmektedir.²²⁹

Haber, hadisçiler arasında, Hz. Peygamberin söz ve hareketlerinden ibaret olan hadisin eşanlamlısı olarak kullanılmıştır. Ancak haberin hadise nispetle daha geniş bir manası vardır. Haber peygamberin sözlerini içerdiği gibi, sahabe ve tabiundan gelen rivayetleri de içine alır. Bu bakımdan, haberle hadis arasında umumi-husus farkı vardır. Dolayısıyla her hadis haberdir ama her haber, hadis değildir.²³⁰

Doğru haber, gerçeklerle örtüşen haberdir. Bu bakımdan haber zihnin dışındaki bir değerle ilgisi bulunan bir cümledir. Şayet verilen haber bu değere dayanıyorsa doğru haber; değilse yalan haber adını alır. Bu duruma göre doğru ve yanlış olma haberin niteliklerindendir. İster gerçeği olduğu gibi anlatsın ister anlatmasın, aktarılan bilgi haberdir. Yani meydana gelen olaya, ister uygun olsun ister uygun olmasın, haber, doğru ve yalan şeklinde bir ilişkiyi bildirmektedir. Buna göre doğru ve yalan olma haberin değil, habercinin niteliklerinden olur.²³¹

Doğru haber, iki kısımdır. Birincisi mütevatir haber, ikincisi ise, peygamberin haberidir. Mütevatir haber, bilgi değeri ve hükmü açısından zorunlu bilgi;

²²⁸ İbn Hazm, *Fasl*, I/41,42

²²⁹ İbn Teymiyye, *Tearuzu'l Akl*, I/179

²³⁰ Suyuti, *Tedribu'r Ravi*, s.6

Bu manada tarih ve benzeri ilimlerle meşgul olanlara ahbari denildiği halde, yalnız, Hz. Peygamberden gelen haberlerle uğraşanlar muhaddis ismini almışlardır. Suyuti, *Tedribu'r Ravi*, s.6

²³¹ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s. 110

peygamberin haberi ise, delillendirme metoduyla da olsa, kesin bilgi değeri ifade eder.²³²

2a. Mütevatir Haber

Mütevatir haber, yalan üzere anlaşmaları ve birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun tecrübesine veya aktarımına dayanır. Bir haberin mütevatir olarak kabul edilmesindeki ölçüt, haberi verenlerin sadece sayıca çokluğu değil, verilen haberin hiçbir şüpheyi yer vermeksizin bilginin oluşmasına imkan sağlamasına bağlıdır.²³³

Kelamcılar mütevatir haberin kesin bir delil olduğunu savunur.²³⁴ Sadece mutezili bilginlerden bu konuda farklı yaklaşımları vardır. Mutezili bilginler arasında mütevatir haber ile ilgili olarak tartışılan konu, haberin delil olup olmaması değil, kazanılmış veya zorunlu olup olmamasıyla ilgilidir.²³⁵ Bununla beraber mutezili bilginler arasında mütevatir haberin kesinliği konusunda itirazların bulunduğunu söylemek mümkündür. Mutezili bilginlerden Nazzam göre mütevatir haber, bilgi değeri açısından kesinlik ifade etmez. Bağdadi'nin Nazzam'ın saçmalıklarından onaltıncısı olarak bahsettiği bu görüşe göre, mütevatir haberi nakledenlerin sayısı

²³² Sabuni, *Bidaye*, s. 55; Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s. 110,112

Bu taksime bazen bir üçüncü madde daha eklenerek Mütevatir ve Ahad haber arasında Müstefiz haber, meşhur haber olarak da bilinir, adı altında orta bir yol tutma çabası gözükmemektedir. Ancak bu gayretlerin pek kullanışlı olmadığı aşikardır. Müstefiz haber, bilgiyi ve ameli gerektirdiğinden tevatür seviyesindeki bilgidir. Ancak bu haberden doğan bilgi, akıl yürütme ile kazanılmış nazari bir bilgi olduğu için tevatürden ayrılır. Oysa tevatürden doğan bilgi, kazanılmış bir bilgi değil, zaruridir. Müstefiz haberin değişik çeşitleri de bulunmaktadır. Bkz.Bağdadi, *Fark beyne'l Fırak*, s.255

²³³ Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, s.26; Bağdadi, *Usul'id Din*, s.12; Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.110; Suyuti, *Tedribu'r Ravi*, s.371

Mütevatir, aralarında bir kesiklik bulunmak suretiyle bir biri arkasından gelmek, birbirini takip etmek manasında tevatürden ismi faildir. Cezairi, *Tevcihu'n Nazar*, s.34

²³⁴ Amidi, *İhkam*, I/253

²³⁵ Cüveyni, *İrşad*, s.348

Kadı Abdülcebbar'a göre zaruri bilgiye yol açan haberlerin iki özelliği vardır: a) Haberleri aktaranların aktardıkları haberleri zaruri bir yolla öğrenmiş olmaları gerekir. b) Haberi aktaranların dörtten fazla olması gerekir. Bu haberleri aktaranlar mümin olabildikleri gibi, kafir ve fasık kimseler de olabilirler. Bu tür haberlerin zaruri olmalarının nedeni bunların fiillerimize, seçimimize ve isteklerimize bağlı olmadan meydana geliyor olmalarıdır. Görmediğimiz memleketlere ve idarecilere ilişkin bilgiler bu türden bilgilerdir. Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, XV/333, 349

işitenlerinkinden çoktur. Bu nedenle nakledenlerin haberlere verdikleri öneme rağmen uydurma ve yalan olma ihtimali mevcuttur.²³⁶

Mütevâtir haberi nakledenlerin insan olmasına bağlı olarak, kasıtlı veya kasıtsız yanlışlanabileceklerinden hareketle, kesinlik arz etmeyeceğini savunan Nazzam'ın, ahad haberin verdiği bilginin kesinliği hakkındaki yaklaşımını tahmin etmek zor olmasa gerek. Ona göre ahad haber, doğruluğu veya yanlışlığı tartışılan sıradan bir haberden başka bir şey değildir.²³⁷ İnsan faktörüne önemle vurgu yapan Nazzam, insandaki mutlaklıktan uzak olan bu eksik nitelikler yüzünden vermiş olduğu akli hükümlerde de kesinlikten söz edilemez. Hatta toplumun ortak akli diyebileceğimiz icma da ona göre kesin bir delil değildir ve her zaman tartışmaya açıktır.²³⁸ Nazzam'ın genel olarak bilgi kaynağı olması açısından habere bakışı, tutarlı veya akledilebilir olması halinde kabul edilebileceği şeklindedir. Ona göre haber eğer makul ise, bir diğer ifadeyle akla uygun ise, mütevâtir veya ahad yoldan aktarılması onun kabulüne engel değildir. Bundan dolayı Nazzam'ın sisteminde bazı durumlarda mütevâtir haberin reddedilmesinin imkan içerisinde olabileceği gibi, şartlara bağlı olarak ahad haberin de kesin bir bilgi ifade etmesi mümkündür. Çünkü ona göre doğru haberin ölçütü, nakledilmesindeki güvenilirlik değil, akla uygunluğuna bağlıdır.²³⁹

²³⁶ Bağdadi, *Fark beyne'l Fırak*, s.105

²³⁷ Bağdadi, *a.g.e.*, s.105

²³⁸ Bağdadi, *a.g.e.*, s.105

²³⁹ Kadi Abdülcebbar, *Muğni*, XV/392

Akla uygun olmayan ahad haberlerin doğruluğu konusunda kesin bir şey söylenemez. Ancak birebir akli ilkelerle bağdaşmayan haberlerin kabul edilmesi uygun değildir. Örneğin, Hacerülesved'in cennetten dünyaya indirilmiş beyaz bir taş olduğunu ve müşriklerin günahları sebebiyle karardığını nakleden rivayetin akla aykırı görüldüğünden dolayı reddedilmesi gerektiğini savunan Nazzam, eğer böyle olsaydı onun müminlerin itaatlerinden sonra beyazlaşması gerekirdi diye akıl yürütme yoluna gider. Aynı şekilde İbn Mesud'dan ahad kanalla aktarılan ayın yarılmaması, Arapça ismiyle "İnşikaku'l Kamer" mucizesiyle ilgili haberin kesin olarak doğruluğu savunulamaz. Zira bu denli önemli bir olayın tevatür derecesine ulaşmış tarihe mal olması ve inkarcılar tarafından da görülmesi ve inkarlarına karşı delil olarak kullanılması gerekirdi. Razi, *Mahsul*, II/475, 479

Bir haberin mütevatir derecesine ulaşabilmesi için, onu nakleden habercilerin sayısı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Fakat mütevatirin, hadisçiler arasındaki tanımına dikkat edilecek olursa, belli bir sayının öne çıkmadığı görülür. Buna göre mütevatir, başta sahabe olmak üzere, bütün nesiller boyunca, yalan üzerinde birleşmeleri aklen mümkün olmayan sayısı belirsiz bir topluluğun kendilerine gelen haberi aktarmalarıdır.²⁴⁰

Görülüyor ki mütevatir haber konusunda verilmek istenen mesaj, bir toplumun ana omurgasını oluşturan bireylerin tamamının bildiği, anladığı ve süregelen bu bilginin daha sonraki nesillere aktarılacak kadar geniş bir tabana yayılmış olduğunun vurgulanmasıdır.

Bir haberin tevatüren geldiği söylendiği zaman, onu haber veren kimselerin, birbiri arkasından geldikleri anlaşılır. Ancak, buradaki birbiri arkasından gelmek ifadesi, rivayette bulunan tüm ravilerin silsile halinde birbirine ulaşması, görüşmesi veya kavuşması anlamında değildir.²⁴¹ Önemli olan kendilerine güvenilen ravilerin tevatüren gelen bir haberi, kaynağıyla birlikte bilmesi ve aktarmasıdır.²⁴² Mütevatir olarak gelen bir haberin duyu ile bilinmiş olması ve habercilerin onu bizzat duymuş olmaları gerekir. Buna göre haberi veren şahısların her biri, gördüm veya işittim diyerek onu nakleder. Duyular yolu ile değil de akıl yolu ile bilinen haberler, mütevatir kapsamına girmezler. Çünkü, konu aklın sınırlar içinde değerlendirilmeye başlandığında başka unsurlar devreye girmektedir. Örneğin, bir delile dayanarak

²⁴⁰ Suyuti, *Tedribu'r Ravi*, s.371

Bu kalabalığın sayısı hakkında ileri sürülen rakamlar arasında ise, belirli bir ittifak yoktur. Bazılarına göre, tevatürün gerçekleşmesi için, bir haberin en aşağı Bedir harbine iştirak eden sahabilerin sayısı kadar bir kalabalık tarafından rivayet edilmiş olması gerekir ki, bu sayı 310 dur. Diğer bazı görüşlerde de, Bedir harbi gibi, bazı tarihi olaylarla ilgili olarak 70, 50, 40, 20, 12, 5, 4, 3, 2 rakamları ileri sürülmüştür. İbn Hazm, *İhkam*, I/104,105

Fakat haberin mütevatir olması ile Bedir harbi veya diğer olaylar arasında ne gibi bir ilgi olduğunu kestirmek gerçekten güçtür. Koçyiğit, *Ahad Haberin Değeri*, s. 128

²⁴¹ Hadis rivayet etme metotlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, *Hadis Usulu*, s.61-71

²⁴² Cezairi, *Tevcihu'n Nazar*, s.34

alemin hadis veya sınırlı olduğunu haber veren bir kimseye karşılık, bir başka kimse, kendi delili ile onun kadim veya sınırsız olduğunu iddia edebilir ki, kişi bununla başkasının haberini yalanlamış olur.²⁴³

Mütevâtir haber, yaygın anlayışa göre kesinlik kazanması için yeterli sayıda büyük bir grup tarafından nakledildiği için, haberi nakleden grubun yalan üzerine birleşmeleri mümkün değildir. Habere herhangi bir belirsizliğin katılmış olması da ihtimal dışıdır. Ayrıca aklen ravileri yalan söylemeye sevk eden bir nedende bulunmamaktadır. Mütevâtir rivayetler bu ve benzeri niteliklerinden dolayı kesin bilgi değeri ifade ederler. Şu halde haber, İslam bilginleri arasında temellendirme yöntemleri açısından tartışma konusu ise de, bilgi değeri ve kesinliği açısından bir bilgi elde etme metodudur.²⁴⁴

Herhangi bir haberin mütevâtir seviyesinde bir doğruluk basamağına çıkması için şu koşulları içermesi gerekmektedir. a) Haberin, yalan üzere ittifak etmeleri aklen imkansız görülen ve farklı zümrelerden oluşan bir topluluk tarafından, haber konusunun olduğu dönemden itibaren kesintisiz olarak her dönemde nakledilmesi, b) Haberi nakleden ilk topluluğun habere konu olan olayı duyularıyla algılaması ve bu topluluğun yaptığı gözlem sonunda her türlü şüpheden kurtulup kesin bilgiye ulaşması, c) Haberi veren topluluğun yalan söylemesini gerektirecek sebeplerin bulunmaması, d) Mütevâtir haberin aklın imkansız gördüğü bir bilgiyi içermemesidir.²⁴⁵

Mütevâtir haberin bilgi değeri hakkında da bilginler farklı yaklaşımlar içerisindeyler. Kabi, Basri, Cüveyni, Gazali ve Amidi gibi mutezili ve sünni kimi

²⁴³ Cezairi, *a.g.e*, s.34

²⁴⁴ Bağdadi, meşhur Mutezile imamlarından Nazzam'ın, tevatür derecesini bulan haberlerde de ravilerin yalan üzerinde ittifak edebilecekleri görüşüne dayanarak, bu haberlerin bir huccet olarak kullanılamayacağını, iddia ettiğini açıklar. Bağdadi, *Fark beyne'l Fırak*, s.102-103

²⁴⁵ Amidi, *İhkam*, II/36-42; Tufi, *Şerhu Muhtasar*, II/102

kelamcılar, mütevatir haberin istidlali, yani akıl yürütme yoluyla teorik bilgi ifade ettiğini ileri sürmektedirler. Diğer ağırlıklı çoğunluk ise, mütevatir haberin zorunlu ve kesin bilgi kaynağı olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Buna göre mütevatir haber, akıl yürütmeyi bilen veya bilmeyen herkeste bilgi meydana getirmekte ve bu bilginin kesinliği konusunda kimsede herhangi bir şüphe uyanmamaktadır.²⁴⁶

Kelam ekollerinden Şia'ya göre mütevatir haber, üç kısma ayrılır. Bunlardan birincisi, Mütevatir-i Lafzi olup en güçlü haber çeşidir. Haberin, haberi verenin ağzından çıktığı şekliyle veya ona çok yakın bir anlamıyla yazıyla kaydı tutulmuştur. İnsan faktörü devreye girdiğinde mutlaklıktan bahsedilemediği için metne aktarılmış dahi olsalar, ilgili metinlerin birebir ilk söylendiği andaki şekliyle korunduğunu savunmak oldukça zor olsa gerektir. İkinci mütevatir haber çeşidi ise, Mütevatir-i Manevi'dir. Adından da anlaşılacağı gibi nakledilen bilginin farklı lafızlarla kaydedilen bilgi çeşidine denir. Gerçekte mütevatir haber denilince kast olunan haber çeşidi budur. Mütevatir haberin üçüncü çeşidi ise, Mütevatir-i İcmali'dir. Bu haber çeşidi, bir fikrin delil oluş niteliğini güçlendirmek amacıyla tevatür statüsüne alınmakla birlikte, çoğunluğun onayladığı bir haber çeşidi olmayıp sadece, bir konuda genel kanaat uyandıran büyük bir topluluğun haberidir.²⁴⁷

2b. Ahad Haber

“Vahid” veya “ahad”, sözlükte, sayıların ilki olan “bir” manasında kullanıldığına göre, haberi vahide “birin haberi” demek doğru olur. Bir başka ifade ile, bir kişinin diğer bir kişiden rivayet ettiği haber de diyebiliriz. Ancak bu tanım, vahidin sözlük manasına uygun olmakla beraber hadisçiler arasında kullanılan ve yaygın olan tanımdan farklıdır. Çünkü haber-i vahidin terim manasında ravi sayısı

²⁴⁶ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.8,9; Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.19

²⁴⁷ Haşimi, *Haberi'l Mütevatir*, IV/51,52

şart koşulmamıştır. Haber bir kişi tarafından rivayet edilebileceği gibi, iki, üç ve daha fazla kimseler tarafından da rivayet edilebilir. Ancak ne kadar çok kimse tarafından rivayet edilirse edilsin, tevatür derecesine ulaşmadıkça, o haber, yine ahad haber kapsamında değerlendirilecek ve ismi, ahad haber olacaktır.²⁴⁸

Ahad haberin bir kişinin rivayet ettiği haber anlamında kullanılmasına ilk olarak mutezili bilgin Vasıl b. Ata'nın anlatımlarında rastlanılır. O, gerçeğin ancak dört şekilde bilineceğini savunarak bunların akıl, kitap, mütevatir haber ve icma olduğunu söyler. Vasıl b. Ata, insanı gerçeğe ulaştıran bu dört şeyin dışında kalanların dinde delil teşkil etmeyeceğini söyler. Onun kullanım biçiminde haber, “hass” ve “amm” olmak üzere ikiye ayrılır. Üzerinde icma edilen haber mütevatir haber, üzerinde icma edilmeyen haber ise haber-i vahid olup bunun diğer bir ismi de haber-i hass'dır.²⁴⁹ Mutezile bilginlerinden Hayyat da Vasıl b. Ata gibi ahad haberi kesin delil olarak kabul etmez.²⁵⁰ Ahad haberi dinde delil olarak kabul eden Şafii, bu kavramı haber- i has olarak eserlerinde oldukça sık bir şekilde kullanır.²⁵¹

Selefi düşünceye mensup bilginler, ümmetin doğruluğunu benimsemiş olduğu ahad haberler, manen mütevatir haber gibi kabul edilmesi gerektiğinden, fıkhi ve itikadi meselelerde kesin bir delil olarak kabul edilmelidir, görüşünü benimsemişlerdir.²⁵²

²⁴⁸ Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l Esrar*, III/379; Cezairi, *Tevcihu'n Nazar*, s.33

Ancak ahad olan bir haberin, rivayet yollarının çoğalmasında halinde ona, hadisçilerle ve diğer usul uleması arasında meşhur adı verilmiştir ki, bu takdirde haber, yine de ahad olmaktan çıkmaz. Cezairi, *Tevcihu'n Nazar*, s.35

Bazı bilginler, meşhura, mustefiz de demişlerdir. Kimilerine göre ise, ikisi arasında fark vardır ve ikincisi derece bakımından birinciden daha üstün olup mütevatire daha yakındır. Ancak bütün bunlar ilgili haberi, ahad haber sınıfından kurtaramaz. Koçyiğit, *Ahad Haberlerin Değeri*, s.130

²⁴⁹ Askeri, *Evail*, s.255; Suyuti, *Vesail*, s.116

²⁵⁰ Hayyat, *İntisar*, s.55

²⁵¹ Şafi, *Risale*, s.359

²⁵² Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.9; Bağdadi, *Usuli'd Din*, s.13

Ahmed b. Hanbel'e göre ashabtan, tabiin ve tebeu't tabiin zinciriyle aktarıla gelen ahad haberler, akaidde fıkhıta ve ahlakta uyulması gereken kesin bir delildir. O, ahad haberi, kesin delil oluşunu kabul etmeyen Cehmiyye ve Mutezile ekollerini de şiddetle eleştirmiştir. Sonraki dönem selef bilginlerinden olan İbn Teymiyye de, Ahmed b. Hanbel'in bu katı tutumunu sürdürmüştür. Ona göre, hadiscilerin sahih kabul ettiği ahad haberlerin, diğer islami disiplin bilginlerince de kesin bir bilgi kaynağı olarak benimsenmesi gerekir. Onun sisteminde hadiscilerin manen mütevatir olarak kabul ettikleri ahad haberler, bu yönüyle akaid sahasında da kesin bir bilgi kaynağı olarak yerini bulur.²⁵³

İbn Teymiyye'ye göre hadisciler tarafından doğruluğu onaylanmış hiçbir haber, akla aykırı değildir. İtikad konularında ahad kanaldan gelmekle birlikte sahihliği onaylanmış bir bilgi varsa ve akıl da onu kabule yanaşmıyorsa o noktadaki akla dayanan bilginin doğruluğu tartışılmalıdır. Çünkü, akl-ı vahide dayanılarak, sahih olan haber-i vahid reddedilemez. Bu durumda apaçık akli ilkelerle çatışmayan ahad haberlerin dinde kesin bir delil olarak kabulü gerekmektedir. Nitekim ona göre, ahad haberleri sadece ehl-i bidata mensup Bakıllani, Cüveyni, Gazali, Razi ve Amidi gibi kelimcilerin zanni delil kabul ettiğini, diğer bilginlerin ise, kendi fikrini savunduğunu aktarır.²⁵⁴

Son selefilerden olan Kasimi de, İbn Teymiyye'ye birebir katılır. Ona göre, ameli konularda delil kabul edilen ve ameli konularda hüküm inşa edilen ahad haberlerin, akaid sahasında kabul edilmemesi, genel olarak dinin esaslarını sarsacak bir duruştur. Şu halde Kasimi'ye göre, akli veya başka nedenler yüzünden ahad

²⁵³ Bağdadi, *a.g.e.*, s.13; Geniş bilgi için bkz. Ahmed b.Hanbel, *Red ale'z Zenadika ve'l Cehmiyye*

²⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu Feteva*, V/156; XIII/351; XVIII/41; İbn Teymiyye, *Tearuzu'l Akl*, I/ 148, 175, 195-196; VII/315

haberlerin verdiği bilgilerin doğruluğu hususunda şüpheye düşmek yersizdir.²⁵⁵

Selefi düşüncenin temsilcilerinden olarak kabul edilen Reşid Rıza, Selefiyye'nin ahad haber konusundaki bu sert tutumunu yumuşatmaya çalışmıştır. O, ahad haberlerin kesin bilgi kaynağı olmadığı savunarak klasik sünni kabule yaklaşmıştır. Nitekim ona göre peygambere ait olduğu kesin bir şekilde tesbit edilemeyen ahad haber verilerine dayanılarak inanç konuları ele alınamaz. Çünkü ahad haberler, manen yani bir konuda anlatılmak istenen neliği açısından nakledilmişleridir. Selef bilginlerinin, zarurat-ı diniyye dışında ehl-i sünnetten farklı itikadi görüşleri benimseyen ekolleri tekfir etmemesi de bu esasa dayanır.²⁵⁶

İslami gelenek içerisinde aykırı fikirlerle tanınan Hariciler, bilgi kaynağı olarak haberi bir delil olarak görürler. Ancak ahad haberi kesin delil olarak kabul etmezler. Onların ahad haberin kesinlik ifade etmeyeceğini ileri sürerken dayandıkları başlıca iki mesele vardır. Birincisi, bir takım ahad haberlerin, Kur'an'a aykırı hükümler taşımalarıdır. Diğer ise, peygambere isnad edilen ahad haberlerin ashab tarafından aynı lafızlarla yazılıp nakledilmemiş ve aradan yirmi otuz yıl gibi uzun bir zaman geçtikten sonra sözlü olarak rivayet edilmiş olmasıdır. Bundan dolayı aklen kesinliği sabit olamaz.²⁵⁷

²⁵⁵ Kasimi, *Tarihu'l Cehmiyye ve'l Mutezile*, s. 49-50

²⁵⁶ Reşid Rıza, *Tefsiru'l Menar*, I/136; III/292

²⁵⁷ Razi, *Mahsul*, II-1, s. 482-501

Örneğin zina eden kadına ve erkeğe ceza olarak Kur'an'ın Nur Süresi 2. ayette yüz değnek vurulması emredilirken, sahabe yoluyla ahad kanaldan gelen kimi haberlerde bu suçu işleyen evlilere peygamberin recm cezası uyguladığı bildirilmektedir. Eğer recm dinde kesin olarak onaylanmış bir ceza olsaydı ahad haberle değil, mütevatir haberle sabit olurdu. Zira hayati öneme haiz hukuki bir meseleye ait hükmün haber-i vahide dayanılarak belirlenmesi makul değildir. Razi, *Mahsul*, II-1, s. 482-501

Mutezile'nin ikinci kurucusu sayılan Amr b. Ubeyd, bilginin kaynağı olarak öncelikle akla, daha sonra mütevatir habere itibar edilebileceğini savunmaktadır. Ona göre ahad haber, bilgi kaynağı olarak kabul edilemez.²⁵⁸

Mutezile'ye yakın görüşleri benimseyen İmamiyye Şiası'na göre, ahad haber kesin delil olarak kabul edilemez. Ancak bu ekole mensup kimi bilginler, doğruluğunu onaylayan deliller olması durumunda dinde delil olarak ahad haberlerin kullanılabileceğini savunurlar.²⁵⁹

Ehl-i sünnet bilginlerin haber-i vahid konusundaki görüşlerinde de mutezili yaklaşımın etkileri görülmektedir. Ebu Hanife, Kur'an'a aykırı bilgiler ve hükümler içeren ahad haberlerin reddedilmesi gerektiğini savunur. Vahye ve akla aykırı bir beyanda bulunmaları olanaksızdır. Nitekim vahye ve akla uygun olmayan ahad rivayetleri kabul etmemek, bu haberlerin peygambere isnadını kabul etmemek anlamına gelir.²⁶⁰

Ebu Hanife'nin itikadi görüşlerini izleyen Maturidi'ye göre ahad haber, mütevatir gibi kesin bir bilgi değeri ifade etmez. Ravilerin güvenilirliği ve haberin

²⁵⁸ Mutezili bilginlerin ahad habere yaklaşımları Hariciler'in düşünme biçimine yakındır. Genel olarak mutezili bilginler Nazzam hariç ahad haberlerin akaid konularında değil, ameli konularda delil olabileceğini savunmaktadırlar. Vasil b. Ata'nın, haberin bilgi kaynağı olabilmesi için senet ve anlam bakımından incelenmesi gerektiği ilkesini benimsemesinden sonra bu ekole bağlı bilginler, genellikle haber-i vahidin bilgi kaynağı kabul edilebilmesi için çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir. Kadi Abdülcebbar, *Muğni*, IV/225

Bir diğer mutezili bilgin Allaf ise, Kur'an'a ve akla aykırı olmasa bile haber-i vahidin delil olabilmesi için her kuşaktan en az dört ravi tarafından nakledilmesini şart koşmuştur. O böylece ahad haberin kabul edilebilmesi şartlarına, makul olmasının yanısıra teknik açıdan bir takım metodik şartları da eklemiştir. Ancak Cübbai, Kur'an'a aykırı olmamak şartıyla ahad haberlerin zan ifade edeceğini ve bu zannın kuvvetli hale geldikten sonra ilim meydana getirebileceğiyle yetinmiştir. Kadi Abdülcebbar, *Muğni*, XV/330

Mutezili düşüncenin bu eğilimi sonraki mutezili bilginleri de büyük oranda etkilemiştir. Kadi Abdülcebbar'a göre ahad haber, tek raviye dayandığından yalan veya yanlış olma ihtimalinden kurtulamaz. Bu nedenle inaç konularında delil olarak kabul edilmesi sakıncalıdır. Bu tür haberlerin akaid konularında delil olabilmesi için akla, Kur'an'a ve sahih sünnete uygunluk şartlarını taşıması gerekir. Bu şartları taşımayan, kulların fiilleri ve rüyetullah meseleleri gibi, haberler aykırı düşerse reddedilir veya akla uygun bir şekilde yorumlanır. Kadi Abdülcebbar, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 193,194; *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s.770

²⁵⁹ Menai, *Usuli'l Akide*, s. 122

²⁶⁰ Ebu Hanife, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, s.32,33; Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s. 9

vahye uygunluğu gibi hususlarda bir problem yoksa onunla amel edilebilir. Ancak ahad haberin kesin bir delil olduğu şeklindeki kabuller yanlıştır.²⁶¹

Ehl-i sünnet kelamının Eşari kanadı da, bu konuda Maturidilik ile paralellik arz eder. Eşari, ahad haber yoluyla gelen nakilleri fıkhi konularda kesin delil olarak kabul ederken, akaid sahasındaki konumu hakkında net bir tutum sergilememiştir.²⁶² Onun bu yönünden olsa gerek, kendisinin kelami görüşlerini ihtiva eden “Lum’a” adlı eserinde, inançla ilgili konuları açıklarken ahad haberlerle delillendirme yönüne gitmemiştir. Eşari’nin mutezili düşüncüyü bırakıp Ehl-i Sünnet düşüncesini savunmaya başladığı zamanlarda kaleme aldığı, “İbane” adlı eserinde akaid ile ilgili konuları işlerken verdiği ahad haberler ifadeyi zenginleştirmek için kullanmış olup tek başına ahad haberi, akaid meselelerinde kullanmamıştır.²⁶³ Eşari ekole mensup bilginlerde de aynı metot hakimdir. Örneğin İbn Furek, zan içerdiğinden dolayı ahad haberi, akaid konularında kesin delil olarak ele almaz.²⁶⁴

Eşari bilginlere yön veren Razi, akaid ve özellikle uluhiyyet veya bir diğer deyişle uluhiyete ilişkin konularda, ahad haberin kesin delil kabul edilemeyeceğini şöyle açıklar. Öncelikle tüm ahad haberler, teknik açıdan zan içerdiği için kesinlikten uzaktır. Bu nedenle ahad haberler kesin delil olarak kabul edilemez.²⁶⁵ İci, Cürcani²⁶⁶

²⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Maturidi, *Kitabu’t Tevhid*, s.10-15

²⁶² İbn Furek, *Mucerredü’l Makalat*, s. 23

²⁶³ Bağdadi, *Usuli’d Din*, s.13; Cürcani, *Tarifat*, s.96,97

²⁶⁴ İbn Furek, *Muşkilü’l Hadis*, s.12

Eşari ekolün müteahhirin bilginlerinden olan Gazali, bir haberin beş veya altı raviden aktarılsa dahi büyük bir topluluk olmadığı için kesin bir bilgi ifade etmeyeceğini savunmakla beraber, bunların ameli konularda delil olarak kabul edileceğini söylemiştir. O da tıpkı selefi Şafi gibi, peygamberin sağlığındaki bir takım gündelik uygulamalara bakarak ameli konularda tek kişinin haberine göre hareket edilebileceğini savunmuştur. Ancak o da, diğer ehl-i sünnet bilginlerinin sünnetine uyararak akaid konularında, ahad haberi kesin bir delil olarak görmez. Gazali, *Mustasfa*, I/145

²⁶⁵ Razi, *Esasu’t Takdis*, s.215-219

²⁶⁶ Alusi, *Ruhu’l Meani*, s.XXVI/146

ve Taftazani²⁶⁷ gibi sonraki dönem Eşari bilginleri de ufak ayrıntılarla, Razi'nin ahad haber konusundaki görüşlerini tekrar ederler.

Bazı usulcülerle kelim bilginleri,²⁶⁸ ister peygamberden gelsin ister başkalarından gelsin, bütün haberleri iki kısma ayırmışlardır. Birinci kısma Mütevatir, ikinci kısma da Ahad demişlerdir. Tevatür derecesine ulaşmayan bütün haberler, haber-i ahad kabul edilmiştir.²⁶⁹

Mütevatir olan haberlerin dışında kalan ahad haberlerin doğru ve uydurma olma ihtimali vardır.²⁷⁰ Mütevatir seviyesine ulaşmış haberlerin sayısı ise bir hayli azdır. Hatta kimi ulemaya göre yok denecek kadar azdır.²⁷¹ Doğrusu, islami disiplinlerin konulara yaklaşımlarındaki prensip açısından, Kur'an dışında mütevatir bir haberin olmadığının kabul edilmesi daha tutarlı bir yol gibi görünmektedir.

²⁶⁷ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.18

²⁶⁸ Onlara göre, bilgi kaynaklarından olan haber, ancak mütevatir veya ahad olmak üzere iki yolla bilinebilir. Bu durum habere konu olan tüm ilim dallarında olduğu gibi dini ilimlerde de değişmez. Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.11-12

²⁶⁹ Cezairi, *Tevcihu'n Nazar*, s.33

Haber-i vahid ravilerinin sayısına, zan ifade edip etmemesine, makbul ve merdud oluşuna göre kısımlara ayrılır. Ravilerin sayısı bakımından meşhur, aziz ve garib diye üç kısma ayrılan haber-i vahid de meşhur terimi her tabakada üç veya üçten fazla ravisi olan, fakat mütevatir derecesine ulaşmayan hadisi ifade eder. İbn Hacer, *Şerh*, s. 34-37

Kesinlik derecesine göre haber-i vahid zan ifade etmeyen ve eden şeklinde ikiye ayrılır. Zan ifade etmeyen haber-i vahid, her türlü ihtimalin eşit olarak bulunması sebebiyle biri ötekine tercih edilemeyen haber; diğeri ise insanın gönlünde kesin olmamakla beraber iki ihtimalden birinin diğeri tercih edildiği haberdır. Bu tür haberleri üç veya dörtten fazla kişiden oluşan bir cemaat naklediyorsa bunlara, müstefiz meşhur adı verilir. Amidi, *İhkam*, II/ 31

Haber-i vahid makbul, merdud ve meşkur diye de gruplandırılır. Makbul, adalet ve zabt sahibi ravilerin baştan sona muttasıl isnadla rivayet ettikleri, illetli ve şaz olmayan haberlerdir ki bunlar, sahih lizatihi, sahih ligayrihi, hasen lizatihi, hasen ligayrihi kısımlarına ayrılır. Cezairi, *Tevcih*, s.212

Merdud ise makbul haberin şartlarını taşımayan (İbn Hacer, *Şerh*, s. 37-38) sübutunun tam olduğuna dair bir delil bulunmayan haberlerdir. Cezairi, *Tevcih*, s.212

Zayıf olarak da anılan bu haberler senedin ve metnin durumuna göre mürsel, münkatı, mudal, muallak, müdelles, muharref, musahhaf, şaz, muztarib, maklub, müdrec, muallel, münker. metruk kısımlarına ayrılır. Meşkur haber, sübutu konusunda deliller arasında bir tercih yapılamayan rivayetlerdir. Cezairi, *Tevcih*, s.212

²⁷⁰ Serahsi, *Usul*, I/333

²⁷¹ İbnu's Salah, *Ulumu'l Hadis*, s.242; Salih, *Hadis İlimleri ve Istılahları*, s.118

Kelamcılar, ahad haberi ameli bilgi denilen fıkhî konularda delil kabul ederken, itikadi konularda yeterli delil kabul etmezler.²⁷² Mütevatir haber ise, kesin bilgi ifade eder. İnanç konuları da dahil dini her meselede kabul edilir. Çünkü şu an ve geçmişte duyu organlarımızla göremediğimiz ve ulaşamadığımız birçok ülke ve şahıs hakkında mütevatir haber sayesinde bilgi sahibi olabiliyoruz ve akli çıkarımlara ulaşabiliyoruz. Dolayısıyla Mütevatir haber ile elde edilen bilgilerin doğruluğundan şüphe edilmez.

Mütevatir haberin doğruluğu, duyuya ve müşahedeye dayanan, görülen ve işitilen şeylerden olması ve aklen mümkün olup imkansız olmaması şartlarına bağlıdır.²⁷³ Haber-i Rasul veya elçinin Allah'tan verdiği haber olan vahiy, ancak peygamberliği mucize ile sabit olan bir zatın verebileceği haberdur. Bu nitelikte bir haber doğrudur, içeriği sabit ve gerçektir. Haber-i Rasul ile sabit olan ilim, kesinlik ve değişmezlik yönünden mahsusat, müşahadat, bedihiyyat ve mütevatirat gibi zorunlu şekilde sabit olan bilgiler gibidir.²⁷⁴

Ebu Hanife ve İmam Malik, ahad kısma giren hadislerin kıyas veya içtihadattan üstün olmadıklarını kabul etmişlerdir. İmam Malik, kıyasın ahad haberlerin hepsinden üstün olduğu görüşündedir. Zira bu ahad hadisler sahabeler ve tabiinin fiiliyle desteklenmemiştir. Ebu Hanife, karışık ahad hadislerin diğer islami prensiplerle desteklenmediğinde, bu hadislerin yerine kıyası tercih etmiştir.²⁷⁵ Ebu Hanife'nin fıkhıta ahad haberleri esas almayıp, onun yerine kıyası tercih etmesine

²⁷² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s.769,770; *Muğni*, s.IV/ 225, XV/330; Beyazî, *İşaretu'l Meram*, s.50; Bakillani, *Temhid*, s.382,386; Cürçani, *Tarifat*, s.96,97; Bağdadi, *Usul'i d Din*, s.22; Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.301

²⁷³ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.9; Cürçani, *Şerhu'l Mevakıf*, s.123,124; *Tarifat*, s.96,97; Bakillani, *Temhid*, s.386; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.14

²⁷⁴ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.113; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s.34

²⁷⁵ Sıddıki, *İslam Hukukunda Hadisin Yeri*, XII/116

oldukça ciddi eleştiriler vardır. Oysa bu, genel olarak reyi, yani fıkhıdaki akıl yürütmeyi esas alan Irak ekolünün doğal bir uzantısıdır.

Ebu Hanife, ahad haberleri kullanma konusunda son derece titiz davranmıştır.²⁷⁶ Ebu Hanife, peygamberden geldiği idda edilen rivayetlerin akla uygun değilse yalan veya yanlış rivayet olabileceklerini savunmuştur. Eğer bir hadis, Kur'an ayetine ters veya onu sınırlandırıcı bir anlam ile rivayet ediliyorsa ona itibar edilmez.²⁷⁷ Kur'an gerek lafız gerekse mana bakımından kesinlik ifade ederken; ahad hadis, sadece zan ifade eder.²⁷⁸

Akaidde yani inanç alanında ahad haberlerin kabulü veya reddi, hukuk sahasında olduğu gibi bir zenginlik olarak algılanmamaktadır. Söz konusu alanda, ahad haberlerin delil olarak kabulü ve reddi zaman zaman tarafların birbirini İslam dışı saymalarına dahi neden olmuştur.

²⁷⁶ Ebu Gudde, Kevseri'nin "Fıkhu Ehl-i Irak" adlı eserine yaptığı tahkikinde Kevseri'nin Ebu Hanife'nin ahad haberlerle alakalı olarak şu üç şartları öne sürdüğünü söyler. Birincisi, Mürsel (Mürsel hadis, senesinde ilk ravinin yani bir sahabinin zikredilmediği hadis, diye tanımlanmıştır. Bilginler mürsel hadisin delil olup olmadığı konusunda ortak bir fikre sahip değillerdir. Suyuti, *Manzumatü İlmi'l Asar*, s.166-168) haber de dahil ahad hadis, Kur'an'ın genel ve özel ifadeleri ile iyi bilinen rivayetlere şeriatın temel maksatlarına ve çok sahih kabul edilen diğer ahad hadisler gibi, daha güçlü bir delile muhalif olmamalıdır. İkincisi, ilgili rivayetin ravisi sika yani güvenilir bir kimse olmalıdır. Ahad haberin Ebu Hanife tarafından kabulünün üçüncü şartı ise, ravi rivayet ettiği hadisi reddetmemiş, onun verisine aykırı davranmamış ve rivayet ettiği hadise ters fetva vermemiş olmalıdır. Ebu Hanife ancak bu üç şart yerine gelirse ahad haberleri fıkhıta delil olarak kabul etmiştir. Bu kural hanefi usulcülere göredir. Bunun sebebi ise şudur. Kur'an ayetlerinin ve meşhur hadislerin ahad hadisler yoluyla tahsisi yani anlamlarının daraltılması caiz görülmemiştir. Ancak Şafi, ahad hadisi kabul edilebilir olarak değerlendirmiştir. Serahsi, *Usul*, I/364; Şafi, *Risale*, s. 64

²⁷⁷ Serahsi, *Usul*, I/364

²⁷⁸ Serahsi, *Usul*, I/365

Birinci şartla ilgili olarak, Ebu Hanife'nin Kur'an'ın zahiriyle uygunluk arz etmediğini düşündüğü örneklerden biri Fatıma b. Kays'dan rivayet edilen bir hadistir. Bu rivayete göre, Ebu Amr, Fatıma'yı üç talakla boşamıştır. Halid b. Velid ise Ebu Amr'ın Fatıma'ya nafaka borcu olup olmadığını sormak için Hz. Peygamber'e gitmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle demiştir. O nafaka veya mesken alamaz. Evzai, *Sünenü'l Evzai*, s.338

Bu ahad hadis, "Boşanmış kadınları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun." (Talak 6) ayetine aykırı olduğu gerekçesiyle Ebu Hanife tarafından reddedilmiştir. Ebu Hanife'nin bu konudaki görüşü Şafi'den farklıdır. Şafi'ye göre, bu rivayet Kur'an'a aykırı değildir, çünkü ahad hadis, Kur'an ayetinin genelini tahsis edebilir. Bu sebeple Kur'an'ın genel ifadesi kesinlik ifade etmeyip sadece zan ifade eder. Ahad hadisin ifade edeceği ancak budur. Bir metnin tahsisi ise, asla tahsis edilenle tahsis eden arasında bir zıtlık oluşturmaz. Tahsis daha ziyade açık olmayı açıklar. Şafii, Kur'an ayetinin ahad hadisle tahsis edildiğine dair pek çok örnek verir. Şafi, *Risale*, s.64-79; Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l Esrar*, III/20

Ahad Haber'in kesin bilgi ifade edip etmediği konusu mezhepler arasında görüş ayrılıklarına yol açmış, Hanefilerle Şafiler ve Malikilerin bir kısmı, bütün Mutezile ve Havaric, bu haberlerin, doğru olduğu kadar yanlış olması ihtimalini de göz önünde bulundurarak, ilim ifade etmeyeceklerini ileri sürmüşlerdir. Mutezile ve Havaric, haberin doğru ve yanlış olabileceği şüphesinden hareket ederek ahad haber ile amel etmenin gerekli olmadığını söylemişlerdir. Ahmet b. Hanbel, Malik b. Enes ve hadisçilerin çoğunluğu ise, ahad haber'in sıhhati sabit olunca ilm-i yakın ifade ettiği ve dolayısıyla ameli gerektirdiğini savunmuşlardır. Ehli Sünnet Kelamcılarının bu konudaki yaklaşımları ise, hukuka ve yaşama ilişkin konularda ahad haber ile amel etmenin mümkün olduğu şeklindedir.²⁷⁹

Amidi, Mutezile'nin haberi ahadla ilgili görüşleri hakkında şu açıklamayı yapmıştır. Ahad haberle amel etmek çoğunluğun görüşüdür. Ancak Cubbai ve kelamcılardan bazıları bu görüşe muhaliftir.²⁸⁰ Gerçekte Mutezile şu veya bu şekilde ahad haberin kesin bir bilgi sağlayamayacağını ifade etmeye çalışmıştır. Onların haberi ahadın teknik boyutlarıyla alakalı kabulleri ve açıklamaları ise, biçimsel açıklamalardan ibarettir. Hatta ahad haberin teknik kısımlarında bile cesaretle radikal fikirlerini ortaya koyan mutezili bilginler olmuştur.²⁸¹ Rivayet edilen hadisler, gerçekte verilen haberlerdir. Haber ise, onu getirenin insan olması faktörüne bağlı

²⁷⁹ İbn Hazm, *İhkam*, I/119; Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l Esrar*, II/370

²⁸⁰ İbn Hazm, *İhkam*, II/68

Mutezile imamlarından Ebu'l Huzeyl, ahad haberin bilgi kaynağı kabul edip onunla amel etmek hakkında şöyle düşünür. Doğrudan doğruya gözle görülmesi veya kulakla işitilmesi artık mümkün olmayan geçmiş peygamberlere ait meselelerin haber yolu ile bilinmesi, aralarında cennet ehlinden bir veya daha fazla kimsenin de bulunduğu en az yirmi kişinin rivayet etmesi halinde mümkün olur. Aralarında cennet ehlinden bir kimse bulunmazsa, kafir ve fasik olanların haberleri, sayıları yalan üzerinde birleşmelerini mümkün olmayacak mütevatir derecesine ulaşsa dahi, delil olarak kullanılamaz. Sayıları dört kişinin altında olanların haberleri hiç bir hüküm ifade etmez. Dörtle yirmi arasında olursa haberlerinin ilim ifade etmesi muhtemeldir, ancak kesin değildir. Yirmi kişi oldukları ve aralarında cennet ehlinden de bir kişi bulunduğu zaman haberin ilim ifade edeceğine şüphe yoktur. Bağdadi, *Fark beyne'l Fırak*, s.77

²⁸¹ Mutezile bilginlerden olan Hayyat'a göre, adil bir kişinin haberi dahi olsa, elde edilen bilgi mutlak delil olarak kabul edilemez. Hayyat, *Kitabu'l İntisar*, s.55

olarak görecelik arz eder. Yani mutlak bir ilim ifade edemez. İnsanın kasıtlı veya kasıtsız hata yapabilmesi, unutkanlık, yanlış anlama ve aktarma gibi daha birçok nedenden dolayı verdiği haberlerin kesin bir bilgi kaynağı olamayacağını göstermektedir.

Kur'an'ın bir çok ayetinde, zannın kesin bilgi ifade etmeyeceği,²⁸² önceki nesillerden aktararak gelen bilgiler de dahil,²⁸³ hakkında bir bilgi olunmayan meselelerin peşine düşülmemesi gerektiği²⁸⁴ ve en önemlisi bir haber duyulduğu zaman onun doğru olup olmadığının araştırılması²⁸⁵ yönündeki önerileri, mutezili bilginleri ahad haberlerin kesin bir bilgi kaynağı olamayacağı düşüncesine sürüklemiştir.²⁸⁶

Mutezile itikadi meselelerde hadisi delil olarak görmemiştir. Sonraki dönemlerde Maturidi ve Eşariler şöyle bir kaide koymak ihtiyacını duymuşlardır. Kur'an kadar sağlam rivayet edilip²⁸⁷ tespit edilemeyen hadisler inanç meselesinde delil sayılamazlar. Şu halde, inanç meselelerinde tevatür derecesinde sağlam bir hadis yoktur. Fakat daha sonraki kelamcılar, hadisçilerin baskısı altında bazı hadisleri inanç meselelerine almışlar ve buna da manevi tevatür demek zorunda kalmışlardır. Bunun dışında zayıf ve uydurma hadisler de ilk kelamcılarının kaidelerine aykırı olarak sonraki kelam kitaplarına girmiştir.²⁸⁸

Ahad haber konusunda islami disiplinlerin genel olarak Havaric, Mutezile, Eşarilik, Maturidilik, Hanefi, Şafii, ve Maliki ahad haberin inanç konularında kesin

²⁸² “Zan, haktan hiçbir şey ifade etmez.” Necm, 28

²⁸³ “Onlara, Allah'ın indirdiğine ve peygambere gelin, dendiği zaman, Atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter, derler. Ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolu da bulamayan kimseler olsa da mı?” Maide 104

²⁸⁴ “Bilmediğin şeyin ardına düşme.” İsrâ, 36

²⁸⁵ “Ey iman edenler! Eğer fasıkın biri size bir haber getirirsen onun doğruluğunu araştırın.” Hucurat 6

²⁸⁶ Koçyiğit, *Ahad Haberlerin Değeri*, s.139,140

²⁸⁷ Mütevatir seviyesine ulaşmış haber.

²⁸⁸ Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s.139,140

bir bilgi gerektirmeyeceğini, Selefilik, Hanbeli, Zahirilik ve bir takım hadisçiler de ahad haberlerin inanç konuları da dahil, dini her meselede kesin bir delil olup uyulması gerektiğini savunmuşlardır.²⁸⁹

Sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve ahad haberin inanç ile ilgili konularda delil olarak kabul edilemeyeceği yönündeki anlayışa rağmen kabir azabı, münker-nekir, havz, şefaet, muvahhidlerin cehennem azabından kurtarılımları ve ru'yetullah gibi inanç ile ilgili bazı konular Ehl-i Sünnet mezheplerinde iman edilmesi gereken akaid konuları içerisinde yer almıştır. Bunların hepsi de ahad yolla gelmiş hadislerle dayanmaktadır.²⁹⁰

Kelamcıların ahad haberin mutlaklığını kabul etmemelerine rağmen, hadisçilerin ahad haberi yeterli delil saymaları tarihten günümüze kadar süregelen büyük tartışmalara sebep olmuştur. Ahad haberin delil olarak kullanılmasını kabul etmeyenlerin belli başlı dayanakları bazı Kur'an ayetleridir:

“Bilmediğin şeyin ardına düşme.”²⁹¹

“Zan, haktan hiçbir şey ifade etmez.”²⁹²

Onlara göre Ahad Haber, ravilerin yanlışlığa kapılabilmeleri²⁹³ ve unutkanlığa maruz bulunmaları ihtimali dolayısıyla kesinlik ifade etmez. Eğer ahad haberlerle fer'i konularda amel caiz olursa o zaman temel ve akaid konularında da delil olmuş olur. Oysa ahad haberler bu anlamda kabul edilmezler. Dolayısıyla ahad haber ile ilgili zannilik pekişmiş oluyor. İcma yoluyla varılan karara göre, dinin temel

²⁸⁹ Bağdadi, *Usuli'd Din*, s.13

²⁹⁰ Koçviğit, *Hadis Tarihi*, s.189

²⁹¹ İsra 36

²⁹² Necm 28

²⁹³ Sıbai, *İslam Hukukunda Sünnet*, s.158

ilkelerinin ve inanç konularının zan ifade eden delillerle belirlenmesine imkan olmamasına rağmen, uygulamada durum böyle değildir.²⁹⁴

Kelam bilginlerinin büyük çoğunluğu ahad haberin sadece zanni bir delil teşkil edebileceğini, zanni delilin ise, akaid konularında tek başına yeterli olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.²⁹⁵

3. Duyuların ve Haberlerin Bilgi Açısından Değeri

Beş duyu, insan aklının evrendeki varlıkları algılamadaki ilk aleti veya bir yönüyle temel aracıdır. Zira aklın işleme tabi tuttuğu bilgileri sınıflandırırken bahsi geçen tüm bilgi kaynaklarına, insan ancak beş duyuyla ulaşabilir. Görsel ve işitsel haber, yazılı ve sözlü tarih, deneysel ilmin tespitleri ve yeniden denenebilirliği gibi sayılabilecek diğer bilgi kaynaklarının akla ulaşması, tümüyle beş duyu organına bağlıdır. Söz konusu insan olduğunda, zihinsel iç benliğin dış dünyayı algılaması, değerlendirmesi ve hükme vararak bir tepki vermesi ancak beş duyuyla mümkün olmaktadır. Şu halde insan, dış evren ile maddi ve manevi tüm iletişimini öncelikle beş duyuya borçludur.

Kelam ilmi, beş duyumuzla elde ettiğimiz bilgilerin gerçek olduğunu kabul eder. Ancak duyuların sağlıklı olmasını şart koşar. Çünkü sağlıklı olmayan duyu organımızla ulaştığımız bilginin doğruluğundan emin olamayız. Beş duyuyla algılanan bilgilerin düzensiz, hatalı, ham ve işlenmemiş olması onların gerçek olmadığı anlamına gelmez. Bununla beraber duyusal verilerin, bilgi ve daha ileri bir

²⁹⁴ Sıbai, *a.g.e.*, s.158,159

²⁹⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s.769,770; Muğni, s.IV/ 225, XV/330; Beyazi, *İşaretu'l Meram*, s.50; Bakillani, *Temhid*, s.382,386; Cürçani, *Tarifat*, s.96,97; Bağdadi, *Usul'i d Din*, s.22; Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.301

aşama olan bilim veya ilim niteliğini kazanabilmeleri için aklın değerlendirme sürecine ihtiyaç vardır.²⁹⁶

Kelam ilminde bilginin ve dolayısıyla bilimin sağlıklı olan duyu organları, doğru haber ve bu kaynakları değerlendiren akıl sayesinde gerçekleşeceğine itibar edilir. Bilgi edinme vasıtalarının üçe indirgenmesinin esası şudur. Bilgi elde etme vasıtası ya dışsal olur ki, buna haber-i sadık denir veya dışsal olmaz. Bu duruma göre bilgi elde etme vasıtası, ya değerlendirme özelliğine sahip olmayan duyu organlarıyla olur ya da değerlendirme özelliğine sahip olan akıl ile gerçekleşir. Son tahlilde, diğer duyu organlarının kendi niteliklerine göre dış dünya hakkında algılamalarda bulunmaları gibi haber de, işitme duyu organıyla algılanan ve akıl ile değerlendirilen bir uyarıcı hükmündedir.²⁹⁷

Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularına “dışsal duyular”; buna karşın içe dönük olan ortak hisse, vehme, hayale ve hafızaya ise “içsel duyular” adı verilmektedir. Ancak içsel duyuları kabul edenler filozoflardır, kelamcılar buna itibar etmezler.²⁹⁸

Dini bilgilerin büyük bir bölümünün doğru haberler vasıtasıyla öğrenildiğini gören kelamcılar, doğru haberi de ayrı bir bilgi vasıtası saydılar. Müşterek his ve vehm gibi isimlendirmelere konu olan içe dönük organların varolmadığına, ayrıca sezgi, tecrübe, nazar ve isbata gerek olmayacak kadar açık olan bilgilerin ayrıntılarının kendi amaçlarıyla bir ilişkisinin olmadığına hüküm verdiler. Çünkü bu gibi şeylerin hepsinin dayandığı esasın düşünce olduğunu tesbit eden kelam bilginleri aklı bilgi elde etme kaynaklarının temeli saydılar. Onlara göre, sırf bir şeye yönelmek veya hads denilen sezgiye veya tecrübeye ve yahut da öncüller

²⁹⁶ Cahız, *Kitabu'l Hayevan*, I/207

²⁹⁷ Cahız, *a.g.e*, I/207

²⁹⁸ Cahız, *a.g.e*, III/238

düzenlemek ile elde edilen bilgilerin tamamı doğrusuyla yanlışıyla aklın değerlendirmeleri sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁹⁹

Batiniler ve Rafiziler ise, aklın bilgi vasıtalarından sayılmasını kabul etmemişler ve şöyle demişlerdir. Akılların verdikleri hükümler birbiriyle çelişiktir. Bunun delili de akıl sahibi kimselerin görüş ayrılığına düşmeleridir.³⁰⁰

Hemen belirtmeliyiz ki, aslında aklın verdiği hükümler çelişik değildir. Akıl sahiplerinin görüş ayrılığına düşmesinin nedeni duygularının etkisinde kalmaları veya kendilerine ulaşan verilerin yetersizliğidir. Böylece bazıları akılla hükmettiklerini ileri sürdükleri halde gerçekte kendi his ve tahminlerine göre görüşlerini açıklarlar.³⁰¹

İlmin ancak duyu ile gerçekleştiğini ileri süren Dehriyye'den bir grubun delilleri ise şunlardır. Haberlerde yalanın olması muhtemeldir. İlim ise ancak doğruluk ile olur. O halde ilim haberlerle meydana gelmez. İlim, istidlal yani akıl yürütme ile de meydana gelmez. Zira akıl yürütmede hata ihtimali vardır. Bundan dolayı insan, her zaman herhangi bir anlayışta olduğu halde, hatasının ortaya çıkışıyla o anlayıştan yüz çevirir. Onun hatasının ortaya çıkışı, akıl yürütmenin yanlısının ortaya çıkışıdır. Buna göre hataya muhtemel olduğundan akıl yürütme ile ilim vaki olmaz. Çünkü ilim delillerden ancak doğru olanla meydana gelir.³⁰²

Ehl-i Sünnetin konuya yaklaşım tarzını şöyle özetlemek mümkündür. Haberler zorunlu olarak bilginin oluşmasına sebeptir. Bu konuda akıl sahiplerinin ortak kararı vardır.³⁰³

²⁹⁹ Cahız, *a.g.e*, III/238

³⁰⁰ Sabuni, *Bidaye*, s.56,57

³⁰¹ Sabuni, *a.g.e*, s.56,57; Gölcük, *Kelam*, s.72

³⁰² Pezdevi, *Usulu'd Din*, s. 9

³⁰³ Pezdevi, *a.g.e*, s. 60

Maturidi'nin bilgi sisteminde önce bilgi kaynakları ortaya konulmaktadır. Ona göre bilginin kaynakları duyular, haberler, akıl olmak üzere üç çeşittir. Bilgi elde ederken biz bu kaynakların hiçbirinden vazgeçemeyiz. Çünkü her kaynak ayrı bir tür bilgi verir. Yani kaynaklardan birinin sağladığı bilgiyi diğeri sağlayamaz. Dolayısıyla bilgi kaynaklarından birisi diğerrinin görevini yapamaz ve onun yerini dolduramaz. Her kaynak ayrı bir alanda geçerlidir. Örneğin fiziki dünya ile ilgili bilgimizin kaynağı duyular, geçmişle ilgili bilgimizin kaynağı haberlerdir. Duyulara konu olmayan gayb aleml konusunda da bir fikre ulaşabilmek için ya akıl yürütmeye ya da peygamberin haberine ihtiyaç vardır. Ancak, şunu hemen belirtmeliyiz ki, duyular ve akıl bize doğrudan, arada başka bir vasıta bulunmaksızın bilgi veren kaynak oldukları halde, haber vasıtalı bir bilgi kaynağıdır. Yani duyu ve akıl objeleriyle bu kaynakları kullanmak suretiyle bizzat kendimiz muhatap olmaktadır. Oysa haberde durum farklıdır. Onda bilgi objesiyle doğrudan muhatap olan biz değiliz, bize haberi verendir. Yani arada bir vasıta vardır. Biz ancak onun aktarması ve anlatmasıyla bilgi sahibi oluruz. O bakımdan haberle edinilen bilginin güvenilir olup olmaması haber verenin güvenilir olup olmamasına bağlıdır.³⁰⁴

Maturidi'ye göre akıl, üzerinde düşünölmek suretiyle dış dünyanın özellik ve hikmetlerinin kavranmasını sağlayan önemli bir bilgi kaynağıdır. Ancak akıl, dış dünyayı kavrayabilmesi için önce onun eşyayla ilişki içinde olması gerekmektedir. Bu bağlantı da duyular yoluyla sağlamaktadır. Bunun neticesinde sadece dış dünyayı kavramakla kalmayıp aynı zamanda ondan hareketle gaybi değerleri de kavramakta ve onlar hakkında bir yargıya ulaşmaktadır. O halde akıl, gerek dış dünyayı, gerekse gaybı ancak duyu verileri üzerinde düşünmek suretiyle kavrayabilmektedir. Zaten

³⁰⁴ Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s.57,58

Maturidi, beş duyunun akıl için bir kavrama yolu olarak yaratıldığını ileri sürer. Aslında Maturidi'ye göre duyuların konusu olan duyulur şeyler üzerinde düşünmek sureti ile gaybe ulaşılmasını sağlayan birer delil olarak var edilmişlerdir. O halde aklın bilgi alanı, duyuların sınırını aşan bir alandır.³⁰⁵

Maturidi'nin sisteminde, akla daha çok önem verilmekte ve onun hareket alanı daha geniş tutulmaktadır. Öyle ki duyular ve haber, akla müdahale edemediği ancak ona yardımcı olduğu halde akıl, hem duyuların hem de haberin verilerini kontrol ederek, doğruluk veya yanlışlıklarını belirleme durumundadırlar. Ancak akıl bu görevini yaparken onların bilgi alanında bir bilgi kaynağı olarak değil, sadece onların verilerinin güvenilir olup olmadıkları üzerinde söz sahibi olmaktadır.³⁰⁶

Görüldüğü gibi Kelam bilginleri, nakli, akla tabi kılarak bir nevi nakli, akıldan ibaret olarak görmüşlerdir. Selef ise, aklı, nakle tabi kılarak bir nevi aklı, nasstan ibaret görmüştür. Yine selefi anlayış, kelamcıların nakli delilleri zanni görmelerine şiddetle karşı çıkmışlardır.

Akli ilimlerle donanmayan bir kimsenin nebevi ilimleri idrakten aciz olacağı açıktır. İnsanın bedeni hasta olduğu zaman aldığı gıdalar fayda vermez. Kalpler hasta olduğu zaman da dinin kaynağı olan Kur'an'ı dinlemek fayda vermez. İşte aklı kullanmamak, gözün ve kalbin üzerini perde ile örtmeye benzer. Kur'an'ın gerçeklerini ancak gözünden perdeyi ve kalbinden örtüyü kaldıran kimseler anlar. Bundan dolayı akli şeyleri bilmeyenlerin dinin gerçeklerini anlaması imkansızdır.³⁰⁷

Maturidi, aklın önemini ve gerekliliğini böylece ortaya koyduktan sonra düşünmekten uzaklaşmanın yıkım olacağı görüşünü ileri sürer. Çünkü ona göre aklı ve akıl yürütme gerekliliğini yine akıl gerekli kılmaktadır. Maturidi, insanı aklı terk

³⁰⁵ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s. 13,14

³⁰⁶ Maturidi, *a.g.e.*, s. 14,15; Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s. 74

³⁰⁷ Altıntaş, *Nass Karşısında Aklın Değersel Konumu*, s.16

etmeye sevk eden şeyin şeytanın vesvesesi olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre şeytanın işi insanı aklının meyvasından alıkoymak ve şüpheyi düşürmektir. Halbuki akleden kişi kendinin Allah’a kul olduğunu bilir ve ceza gerektirecek şeylerden kaçınır. Dünya ve ahiret de mutlu olur. Ya da o akıl sayesinde hiçbir şey bilemeyeceğini anlar. Sonuçta kalbi rahatlar, korkusu gider. O halde der Maturidi, “Her şartta düşünmeye ve akla başvurmak gerekir”.³⁰⁸

Kur’an’ın ısrarla üzerinde durduğu akletmenin ve dini tecrübenin birlikte değerlendirmelerde, akıl yürütme ile kalben hissetmenin devamlı olarak birbirlerinin seçenekleriymiş gibi görülüp tartışılması tarafların bir sonuç üzerinde buluşmalarını büyük oranda engellemektedir. Kur’an’da kalp ile akıl arasında bir ilişkinin kurulduğu görülmektedir.

Kalp, Kur’an’da sıkça kullanılan bir kavramdır. Kalp kavramı Kur’an’da akıl ve vicdanı içine alacak şekilde kullanılmıştır. Kalp ile akıl ayrı ayrı şeyler değildir. Kalp ile akıl arasında kaplam ve içlem farkı vardır. Kalp kavramı ile aklın yanı sıra insan bedeninin diğer sistemleri de ifade edilmek istenmiştir. Akıl ise daha soyut olup onunla sadece düşünme organı olan beyin anlatılmak istenmiştir. Görülüyor ki kalp kavramı ile düşünmeyi, akıl yürütmeyi ve anlamayı kapsayan insani bütünlük amaçlanmaktadır. Bu nedenle imanın merkezinin kalp olması, aklın devre dışı bırakılması anlamına gelmez. Çünkü kalp sadece duyguların kaynağı değil, duygu ve aklın birlikte hüküm verdiği insani değerlerin merkezidir.³⁰⁹ Burada Maturidi’nin iman ile bilgi arasında kurduğu ilişkiye işaret etmek yararlı olacaktır. Maturidi’ye göre bilgi iman değildir. Ama cehalet insanı yalanlamaya götürdüğü gibi, bilgi de

³⁰⁸ Maturidi, *Kitabu’t Tevhid*, s. 250

³⁰⁹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s.226

insanı tasdike götürür.³¹⁰ Yani bilgi insanı imana götüren vasıtalardan biridir. Bu da göstermektedir ki, iman bilgi değildir. Bilginin iman haline gelmesi için doğru olduğunu bildiğimiz bilgiye kalben bağlanmamız gerekir ki, tasdik anlamı budur.³¹¹

İman eyleminin öznesi insandır. Muhatabı ise insan aklıdır. İslam’da iman, rolü ve katkısı bakımından asla akıl dışı değildir. Ne iman aklın üstündedir, ne akıl imanın. Akıl ve iman insanın aralarında tercihte bulunmak zorunda olduğu, birbirine zıt şeyler olarak kabul etmek islami değildir.³¹² İslam’a göre akıl ile iman, her biri diğerinin tamamlayıcısıdır.”³¹³

Kelam İlminin esas gayesi, kendi görüşlerini sağlam, kesin ve doğru bilgilere dayandırmak olduğu için zanni ve taklidi bilgilere bu ilimde itibar edilmez. Delalet veya subut veyahut ta hem delalet hem de subut yönünden kesin olmayan bütün naslar, rivayetler ve nakiller kelamda delil olarak kabul edilmez ve kullanılmaz. Bu özelliği ile kelam geniş ölçüde selefiyye mezhebinden ayrılır.³¹⁴

C. Diğer Bilgi Kaynakları ve İmkânı

Kelamcılar, Kelam’da bilgi kaynaklarını sayarken ele almadıkları ancak değişik ortamlarda tartıştıkları başka bir takım bilgi kaynaklarından da söz etmektedirler. Söz konusu bu bilgi edinme vasıtaları, değişik zamanlarda değişik sebepler nedeniyle itibar görmüş ve kendilerine taraftar bulabilmiştir. Bu bilgi

³¹⁰ Maturidi, *Kitabu’t Tevhid*, s.380

³¹¹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s.226,229

³¹² Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, s.68

³¹³ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s.230,231

³¹⁴ Cahız, *Kitabu’l Hayevan*, I/11,207,II/134, III/238, VI/206

kaynaklarının başında ilham, sezgi, keşf, fal, kehanet, telepati ve rüya gibi kişiye özgü bilgi vasıtaları gelmektedir.³¹⁵

Keşf, sözlükte bir sırrın ve gizli bir halin bir kimseye gösterilmesi, ilham olunması, perdenin veya örtünün kalkması,³¹⁶ gizli, var olduğu halde bilinmeyen bir şeyin bulunup meydana çıkarılması anlamlarında kullanılır.³¹⁷ Keşif, mecazi olarak da, Allah onun üzüntüsünü keşfetti, o üzüntüleri keşfedendir³¹⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Bu yönüyle keşif, bir şeyin olacağını önceden anlama, sezme ve tahmin ederek kestirmek anlamlarına gelir.³¹⁹ Kur'an'da geçen keşif kelimesinin³²⁰ sufi anlayış tarzındaki marifet, irfan ve tecelli gibi anlamlara gelmediği açıktır. Sufi gelenek içerisinde bilgi kaynağı olarak kabul edilen ilhamın³²¹ imkan ve esasları işlenirken keşif kavramı ele alınır. Sufiler, katımızdan ona bir ilim öğrettik,³²² ayeti ile delillendirilmeye çalıştıkları keşif temelli bu ilme “ledunni ilim” derler.³²³

Keşf kavramı ve bu yolla elde edilen bilgi ile ilgili olarak söyleneceklerin başında, bu bilginin, onu elde ettiğini iddia edenlere karşı bile tam açık olmamasının büyük bir sorun olmasıdır.³²⁴ Bu yönüyle mesele ele alındığında keşf, büyük bir gayret ve istek sonucu bireyde oluşan geniş tefekkür ve hazır bulunulmuşluk halinin bir yansıması olabilir. Tüm çabalara ve fayda ihtimaline karşın, keşfin bireysel

³¹⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, I/285

³¹⁶ Ragıb, *Müfredat*, s. 1279; Cürcani, *Tarifat*, s.123

³¹⁷ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.3883

³¹⁸ Ragıb, *Müfredat*, s. 1279; Zemahşeri, *Esasu'l Belağa*, s.393

³¹⁹ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.845

³²⁰ Kur'an'da k-ş-f fiili, çeşitli kullanım biçimleriyle birlikte yirmi yerde geçmektedir. Bkz. Abdalbaki, *Mucemu'l Müfehres*

³²¹ Cürcani, *Tarifat*, s. 35

³²² Kehf, 65

³²³ Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, s.129-140; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s.292-300

³²⁴ Subhi, *Kur'an İlimleri*, s. 26,27

bir deneyim olması ve şüpheden uzak olamaması onu, bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine engel teşkil etmektedir.³²⁵

Bireysel bir deneyim olan keşfin, tecrübe eden birey için bile bir bilgi kaynağı olamayacağı açıktır.³²⁶ Çünkü Kelam'da bilgi kaynakları denilirken amaçlanan insanları doğruya götüren bilginin ortaya konulmasıdır. Yalan, yanlış ve yanlış bilgiler kaynağı ne olursa olsun reddolunur.³²⁷ Bu bilgilerin bireysel ve toplumsal olması sonucu değiştirmez. Yani kaynağı ne olursa olsun doğruluk ve tutarlılık açısından sorunları olan bilgiler kabul edilemediği gibi birey ve toplum bazında bağlayıcılığı yoktur. Nitekim Kelam ilmi açısından bilgi kaynağı olan duyular ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin akıl yürütme ile bir sonuca bağlanması esastır.³²⁸

Keşif, kehanet veya sezgi gibi öznel karaktere sahip kavramların nasıl gerçekleştiğinin açıklanmasında başvurulacak bir kelimedir. Dolayısıyla bu kavramlar ile beraber değerlendirilebilir. Kehanet, sözlükte bir olayın önceden olacağını keşfedilmesi veya bilinmesi anlamına gelir.³²⁹ Kehanette bulunana kahin denir. Kahin, akıl ve duyular gibi bilimsel metotları değil, doğaüstü yöntemleri kullanarak gizli olan gerçeklerden haber veren kişidir. Kahinin gerçekleşmiş olay ve olgulardan haber verdiği gibi gelecekte de haber verebileceği söylenir.³³⁰ İslami gelenek içerisinde kahinliliğe ve kehanet bilgilerine kesinlikle itibar edilmez. Çünkü, İslam

³²⁵ Nesefi, *Tabsıratü'l Edille*, I/34; Subhi, *Kur'an İlimleri*, s.27

³²⁶ Maverdi, *İlamu'n Nubuvve*, s.17

³²⁷ Razi, *Metallibu'l Aliyye*, VII/330

³²⁸ Nesefi, *Tabsıratü'l Edille*, I/24

³²⁹ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.830

³³⁰ TDK, *a.g.e*, s.761

inancına göre gaybı yalnızca Allah bilir.³³¹ Dolayısıyla hangi haber olursa olsun gelen haberin doğruluğunun araştırılması gerekir.³³²

Keşif kavramı ile ilgili aktarılan bilgilerin tamamını sezgi ile ilgili olarak ta söylemek mümkündür. Çünkü sezgi ve keşif kavramlarının anlam yelpazesinde büyük oranda benzerlikler vardır.³³³ Sezgi, sözlükte sezi, sezme yeteneği, feraset, hissetmek, açık bir kanıt olmaksızın olmuş veya olacak bir şeyi anlamak gibi anlamlara gelir.³³⁴ Kelimenin terimsel anlamı ise, gerçeğin deney veya akli değerlendirme sürecine başvurmaksızın doğrudan doğruya kavranmasıdır.³³⁵

Sezgide gerçekliğin bilgisinin hiçbir dışsal etki olmadan kavranması öngörülür. Yani, zihin sezgi anında dışsal bir etki olmadan içsel bir yeti ile bilgiye ulaşır. Ancak zihnin bilgiye ulaşması için daha önceden dışsal veya içsel bir ön hazırlıktan geçmeli ve bu tarz bir bilgiyi elde edebilecek alıcı konumuna ulaşmalıdır. Bu yönüyle sezgi bazen duyularla veya akılla bazen de mistik bir tecrübe ile ilişkilendirilir.³³⁶

Sezginin dini bilme konusunda bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceği açıktır. Zira kişisel bir karakter arz eden sezgisel bilgiler, çıkmış olduğu kimseden başkasını ilgilendirmez.³³⁷ Kaynağı sezgi olan bilgilerin sabit hiçbir dayanağı yoktur. Bilgiler düzensiz ve amaçsızdır. Kaynağı ve hedefi belli olmayan bir vericiden gelen bilgilerin yine amaçsız ve gelişi güzel bir alıcı tarafından algılanması şüpheyi doğurur. Nitekim sufi anlayışın temel savlarından biri olan genel geçer bir bilginin olamayacağı, her şeyin bir faraziyeden ve yanılsamadan

³³¹ “İşte bunlar gayb haberlerindendir. Bunları sana vahiyle bildiriyoruz. Bundan önce bunları ne sen bilirdin, ne de kavmin. O halde sabret, sonuç kesinlikle korunanlarındır.” Hud, 49

³³² “Ey iman edenler! Eğer fasıkın biri size bir haber getirirsen onun doğruluğunu araştırın.” Hucurat 6

³³³ M.E.B, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, IV/ 2521, 2522

³³⁴ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1292

³³⁵ Komisyon, *The Encyclopedio of Philosophy*, IV/204

³³⁶ Komisyon, *The Encyclopedio of Philosophy*, IV/204-211

³³⁷ Pezdevi, *Usulu'd Din*, s. 12

ibaret olduğu iddiasının kökeninde bu vardır. Sufiler, gerçeğin bilgisini bir temele oturtamayınca, mutlak bir bilgidен söz edilemeyeceği savunmuşlardır. Halbuki varlığın kendisi gibi bilgisi de gerçektir.³³⁸ Doğrusu sezgiyi bir bilgi kaynağı olarak bilgi teorilerine alan tüm ilmi disiplinlerde bu kargaşadan söz edilebilir. Sezgi yoluyla elde edilen bilgi kabul edilecek olursa, bunlardan hangisinin hak ve hangisinin batıl olduğu bilinemez.³³⁹ Oysa bilimsel bilgide asıl olan, elde edilen bilginin denetlenebilirliğinin olmasıdır. Yani aynı koşullar altında aynı sonuçları vermeyen bilgilerin kesin gerçeğinden bahsedilemez. Dolayısıyla kaynağı ve konusu belli olmayan sezgisel bilgiler eğer mantıksal bir temele dayandırılmıyorsa terk edilmelidir.³⁴⁰

Felsefeciler arasında da sufilerde olduğu gibi, sezginin bilgi kaynağı olabileceğini savunanlar vardır. Sezginin mistik bir tecrübe olarak bilgi elde etmede bir kaynak olabileceğini savunanlardan birisi de Bergson'dur. Bergson, felsefenin varlığa ve onun bilgisine yönelik çıkarımlarının gerçeğđi algılama konusunda yetersiz kaldığını söyler. Ona göre, metafizik temeli olmayan varlık teorileri bir bilgi sistemi olarak tüm yönleriyle ortaya konulamaz.³⁴¹ Akıl ve duyular maddi aleme ilişkin çıkarımlarda etkinlerken, metafizik aleme ilişkin bir bilgi kaynağı olamazlar. Metafizik aleme ilişkin bilgi elde etme yöntemi sezgidir. Sezgi ile, maddi alemin arkasındaki ruha ulaşılabilir. Akıl ve zeka maddi evren için neyi ifade ediyorsa, sezgi de metafizik evren için onu ifade etmektedir.³⁴² Sezgi sayesinde metafizik evren hakkında değerdendirmelerde bulunabiliriz. Bu sayede felsefecilerin bilgi teorilerinde içine düştükleri yüzeysellikten sıyrılabiliriz. Bu sayede maddi ve manevi evrene

³³⁸ Ülken, *Mantık Tarihi*, s. 55

³³⁹ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s.6,192

³⁴⁰ Ülken, *Mantık Tarihi*, s. 55; Komisyon, *The Encyclopedio of Philosophy*, IV/204-211

³⁴¹ Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s.234

³⁴² Bergson, *a.g.e*, s.345

ilişkin tasavvurlarımız bir noktada birleşerek bir bütünlük arz eder.³⁴³ Sezgi teorisi ile Bergson'un amaçladığı onu bir bilgi kaynağı olarak ortaya koymak değil, felsefenin metafizik evrene dair eksikliklerini gösterme olsa gerektir. Çünkü onun sisteminde göze çarpan husus, akıl ve duyuların metafizik evrende işlevselliğini yitirmesinden kaynaklanan olası sorunlara çözüm üretme çabasıdır.³⁴⁴

Bilgi kaynağı olarak düşünülen diğer bir olgu ise, telepatidir. Telapati, Yunanca bir kelime olup tele; uzak ve pathe; meydana çıkma, etkilenme, hissetme ya da pathos; olağan dışı duygusal bağ kelimelerinden türetilmiştir.³⁴⁵ Uzak duyum anlamına gelir.³⁴⁶ Kelime kavramsal olarak, iki insan arasında var olduğu düşünülen haberleşme ve haberdar olma durumunu ifade etmek için kullanılır.³⁴⁷

Telepati ya da uzaduyum bireyler arasında bilinen beş duyunun yardımcı olmaksızın gerçekleştiği ileri sürülen bilgi aktarımıdır. Bir başka deyişle, telepati parapsikolojide incelenen paranormal bir yetenek olup, bireyler arasında duyular dışı algılama yoluyla düşünce, fikir, duyum veya imajların aktarılmasını sağladığı ileri sürülen etkileşimdir. Telepatide, alıcı ve verici olmak üzere en az iki kişi vardır. Etkiyi gönderen ya da düşüncesini yayan, gönderen kimseye verici, gönderileni almaya çalışan kişiye alıcı denir. Telepati yeteneğine sahip bazı telepatların bu yeteneklerini artırarak diğer insanların zihinlerini okuma kapasitesine ulaştıkları iddia edilir.³⁴⁸

Kişisel yetenekler ile ilgili olan telepati ve benzeri etkileşim yöntemlerinin varlığına dair bulgulardan yola çıkarak bir noktaya ulaşmak mümkün değildir. Bu

³⁴³ Bergson, *a.g.e*, s.181,344

³⁴⁴ Sunar, *Bergson'da Zeka ve Sezgi*, AÜİFD VII/41

³⁴⁵ Carroll, *The Skeptic's Dictionary*, s.727

³⁴⁶ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1445

³⁴⁷ TDK, *a.g.e*, s.1445

³⁴⁸ Carroll, *The Skeptic's Dictionary*, s.727

şekilde elde edilen bilgilerin kesinliği olmadığı gibi denetlenebilir bir yanları da yoktur. Bu nedenle bilimselliklerinden söz etmek de mümkün değildir.

Gerek hadislerde ve gerekse felsefi tartışmalarda bilgi vasıtası olarak değinilen diğer bir kavram da rüyadır.

Her insanın yaratılışından gelen bir özellik olan rüya, tüm insanlarca varlığı bilinen bir gerçektir.³⁴⁹ Bilinen diğer bir gerçek te rüyalar ihtiyaçlara dayalı olarak oluşuyor gibi görünseler de esasen tamamen düzensizdirler ve denetlenemezler. Rüyaların hangi dönmelerde hangi şekilde ortaya çıkacağı bilinemez. Dolayısıyla da rüyanın tutarlı ve doğru bilgi vermesi mümkün değildir.³⁵⁰

Rüya lügatta, uykuda görülen şey, düş³⁵¹ anlamına gelmektedir. Geleneksel anlamda rüyanın terim anlamı, ruhani bir şey olup, uykuda iken insani olan ruhun manalar evrenine dalması sonunda gaybdan kendisine akseden varlıkların şekil ve suretini bir anda görmesidir.³⁵² Ancak modern anlamda rüya, insan psikolojisiyle ilgilidir. Rüya beynin henüz tanımlanamayan içsel yetenekleriyle uykuda iken kurguladığı yanılsamalardan ibarettir.³⁵³

Kur'an'da rüya kelimesi, İbrahim'in, Yusuf'un, Firavun'un ve Muhammed'in rüyası olmak üzere birçok yerde geçmektedir. Belirtilen bu yerlerde rüya ifadesi tekil olarak kullanılmaktadır.³⁵⁴

³⁴⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, I/257

³⁵⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, I/258

³⁵¹ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, XIV/297; Ragıb, *Müfredat*, s.658; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1232

³⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, I/251

³⁵³ Freud, *Rüya Yorumu Metodu*, s.155-251; Bergson, *Zihin Kudreti*, s.122-155

³⁵⁴ "Rüyana gerçekten sadakat gösterdin, şüphesiz ki, biz iyilik yapanları böyle mükafatlandırırız." Saffat, 105

"Babası, yavrucuğum! dedi, rüyayı kardeşlerine anlatma. Sonra sana bir tuzak kurarlar. Çünkü şeytan insanın apaçık düşmanıdır." Yusuf, 5

"Anasıyla babasını yüksek bir taht üzerine oturttu ve hepsi birden Yusuf için secdeye kapandılar. Bunun üzerine Yusuf dedi ki, işte bu durum, o rüyamın çıkmasıdır. Gerçekten Rabbim onu hak rüya kıldı. Şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra, beni zindandan çıkarmakla ve sizi çölden getirmekle Rabbim bana gerçekten iyilikte bulundu. Doğrusu Rabbim dilediğine nimetini yayar. Şüphesiz O, her şeyi bilir, hüküm ve hikmet sahibidir." Yusuf, 100

İlgili ayetlerde Hz. Yusuf’a, rüyasında onbir yıldızın, güneş ve ayın kendisine secde ettiklerini gördüğü belirtilir. Ayrıca Yusuf daha ileride babasına, babacığım işte bu, vaktiyle gördüğüm rüyanın çıkışıdır. Rabbim onu gerçekleştirdi,³⁵⁵ şeklinde bir ifade kullanarak rüyasının gerçekleştiğinden bahsetmektedir. Rüya kavramının geçtiği Hz. Yusuf ile ilgili diğer ayetlerde, onun hapis arkadaşlarından birinin bir rüya gördüğünü ve Yusuf’tan onu yorumlamasını istediği ve ilgili rüya hakkında Yusuf’un tabirinin ileride gerçekleştiği anlaşılmaktadır.³⁵⁶ Aynı şekilde Hz. Yusuf, kendisini hapse mahkum eden firavunun görmüş olduğu rüyayı da doğru yorumlamıştır.³⁵⁷

Hz. Yusuf, kendisine aktarılan rüyaları yorumlarken, özel olarak kendisine bildirilen bir ilimden³⁵⁸ bahsetmektedir. Bu ilmin ne olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla her zaman ve zeminde doğruluğu sınanamayan Hz. Yusuf’un bu bilgilenme süreci, gerçekte her insana verilebilecek bir keramet olarak algılanabilir.³⁵⁹ Dolayısıyla İslam bilginlerinin rüya hakkında yaptıkları yorumlar, kesin bir ilmi karakter arz etmekten uzaktır. Zaten rüya ile ilgili ayetlerde rüyanın kendisi değil, yorumunun ön plana çıktığına şahit olmaktayız. Yani, bilgi kaynağı olarak önemli olan rüyanın kendisi değil, onun nasıl yorumlanması gerektiğidir.³⁶⁰ Nitekim Hz. İbrahim, rüyasında Hz. İsmail’i kesiyor görmesini yanlış yorumlamış ve

“Bir gün hükümdar dedi ki, ben rüyamda yedi cılız ineğin yedi semiz ineği yediğini ve yedi yeşil başakla yedi kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Siz rüya tabir edebiliyorsanız benim bu rüyamın tabirini bana bildirin.” Yusuf, 43

“Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram’a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi.” Fetih, 27

³⁵⁵ Yusuf, 100

³⁵⁶ Yusuf, 41

³⁵⁷ Yusuf, 46-50

³⁵⁸ “Yusuf dedi ki, size yiyecek olarak verilecek bir yemek gelmeden önce onun tabirini size bildiririm. Bu, Rabbimin bana öğrettiği ilimlerdenidir. Çünkü ben Allah’a inanmayan ve ahreti inkar eden bir kavmin dinini terkettim.” Yusuf 37

³⁵⁹ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.48

³⁶⁰ Akbulut, *a.g.e.*, s.45-53

rüyayı olduğu gibi gerçek hayata taşımak istemesinde yanılmıştır.³⁶¹ Onun bu yanılığını Allah, vahiy ile düzeltmiştir. Allah'ın rüyanın kendisini değil de yorumunun ne olduğunu vahiy ile bildirmesi Hz. Yusuf için de geçerlidir.³⁶²

Hız. Peygamber ile ilgili olarak da Kur'an'da, peygamberinin rüyasının gerçek olduğunun tasdik edilmesinden,³⁶³ rüyanın haber veren bir tarafının olduğu anlaşılmaktadır. Rüyanın bir bilgi verdiği doğrudur. Ama bu bilginin doğruluğunu peygamberler dahi vahiy olmaksızın bilemez. Allah'ın vahiy ile rüyanın neye delil teşkil ettiğinin bildirmesi sonucunda kesinlik arz eden bilgilere ulaşılabilir. Vahiy dışındaki tüm rüya tabirleri, önceki kişisel bilgi edinme kaynaklarında olduğu gibi tamamen bireyseldir. Dolayısıyla rüyanın verdiği bilgiler de sezgi, keşif, kehanet ve benzeri bilgilerde olduğu gibi denetlenemezler. Duyu ve akıl süzgecinden geçmeyen bilgiler, yanlış ve yanlış hatalara her zaman açık oldukları için bilgi kaynağı olarak görülmeleri mümkün değildir.

³⁶¹ Akbulut, *a.g.e.*, s.45

³⁶² "Bu, Rabbimin bana öğrettiği ilimlerdendir." Yusuf, 37

³⁶³ Fetih, 27

II. BÖLÜM

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK VAHİY

A. Vahyin Mahiyeti ve İmkânı

Vahiy kelimesi Arapça v-h-y kök fiilinden bir mastardır.¹ Bu kelime Kur'an'da yetmiş sekiz yerde değişik formda geçmektedir.²

Vahiy, temel anlamı açısından ani ve süratli bir işaret, gizlice bildirmek veya konuşmak, fısıldamak, emretmek, ilham etmek, hızlı ve gizli fısıldamak, yazıyla bildirmek, ima veya işaret etmek, acele etmek gibi anlamları içermektedir. Bu kavram, genel anlamıyla herhangi bir meseleyi hızlı ve gizlice bildirmeyi kapsayan haber verme,³ acele ve çabuk olmak, emretmek, birine konuşmak, anlayış, idrak, başkasına ilka edilen kelimeler, Allah'ın kalbe ilkası, gizli olarak iki kişinin birbirleriyle konuşması, katibin bir şeyi yazması, kitabet ve yazı yazmak anlamlarına gelmektedir.⁴ Vahiy, benzerlik bakımından Sami dillerinden Aramice'de acele etmek, Habeşçe'de ise çevresini dolaşmak veya turlamak, gitmek ve tanımlamak anlamında kullanılmaktadır.⁵

Vahyin terimsel anlamı söz konusu olduğunda, her yaklaşımın kendi bakış açısına göre vahiy kelimesi ele alındığından pek çok tanımın ortaya çıktığına şahit oluruz. Ancak bu tanımlar, öz itibarıyla aynı anlama karşılık gelir niteliktedir. Şöyle

¹ Vahiy kelimesi, sülâsinin ikinci babı ile mezidlerden ifal kalıbının çekilmiş halidir. Kelime son tahlilde el-İha olarak geçmektedir. İbn Düreyd, *Kitabu Cemberatu'l Luga*, II/198; Ezheri, *Tezhibu'l Luga*, V/296

² Abdülbaki, *Mucemu'l Müfrehes*

³ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, s.4787- 4789; Ragıb, *Müfredat*, s. 1544,1545

⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, s.4787

⁵ (İA), *Vahiy Md*, XXIII/142

ki; vahyin özü, hızlı biçimde ve gizlilik⁶ içerisinde birtakım bilgilerin çeşitli kanallar aracılığıyla muhataba aktarılması işlemi olup Allah'ın kullarından seçmiş olduğu kimselere, insanın alışık olduğu tarzın dışında gizli bir yolla onlara bildirmeyi istediği şeyleri haber vermesidir.⁷ Bu bağlamda vahyin klasik anlamı, genel olarak tüm ilahi dinlerde aynıdır. Vahiy, ilahi bir faaliyet tarzı olup Tanrı'nın insanlarla iletişim kurmasını sağlayan bir araçtır.⁸ Aydınlanmacı felsefenin getirdiği reformlar sonucunda vahyin bu geleneksel tanımını hristiyan teolojisinde oldukça farklılaştırmıştır.⁹

Vahyin terimsel anlamıyla ilişkili olarak yapılan tüm tanımlamalarda öne çıkan temel unsur, vahyin ilahi iradenin bir sonucu olarak insanlığa bağışlanan ilahi mesaj olmasıdır.¹⁰ Buna göre vahiy insanlığın kendi çabasıyla ulaşabileceği bir bilgi değildir.¹¹ Vahiy, yaratıcının peygamberine vahyederek bildirdiği ve kalbine yerleştirdiği, peygamberin de onu anlayıp metne aktardığı ilahi bir kelimedir.¹² Tahanevi de, vahyin peygamberlere gönderilen ilahi kelim olduğunu düşünenlerle aynı görüşü paylaşmıştır.¹³

Günümüzde vahiy kavramına ilişkin yapılan tanımlamalarının özünde, klasik vahiy anlayışının etkisini görmek mümkündür. Gerçekte insana vahyetmek veya vahiy göndermek, insanın yaratılmasından daha basit bir şeydir.¹⁴ İnsanın yaratılışı anında onun benliğine ilham edilmiş, zihnine bir mana ve anlam yüklenmiştir. Bu vahyetme şeklinin daha üstü ve özeli, haber şeklinde vahyin kendisi olur. Vahyin

⁶ Cürcani, *Tarifat*, s.40

⁷ Zerkani, *Menahilu'l İrfan*, I/56; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1548

⁸ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.24

⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, I.Bölüm/Vahyin Mahiyeti, Neliği Meselesi

¹⁰ Akseki, *İslam*, s.134

¹¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/28-30

¹² Suyuti, *İtkan* I/138

¹³ Tahanevi, *Keşşafu İstilahati'l Funun*, IV/383

¹⁴ Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s.179

kimden geldiği peygamber tarafından kesin olarak bilinir. Çünkü vahiy, net ve açık bir bilgi getirir. Kendisine vahiy gelen peygamber, bu bilginin kesin olarak Allah'tan geldiğini bilmemesi düşünülemez. Böyle bir şüphenin olduğu haberin vahiy olarak kabulü zaten mümkün değildir. Bu yönüyle vahiy, Allah'ın insanlara verdiği önemin küçük bir sözlü bildirisinden başka bir şey değildir. Vahyin getirdiği bilginin taşıdığı en önemli özellik bütün insanlara eşit olarak hitap etmesidir. Hiç bir insanın soyuna, malına, ilmine, rengine, erkek ve dişi oluşuna bakmadan hepsine aynı seviyede ve derecede bir seslenme vardır. Ancak gelen vahye uyup uymamakta insanlar arasında farklılıklar ve dereceler oluşmaktadır. Bunu belirlemek ise, insanın kendi iradesine ve niyetine bağlıdır.¹⁵

Vahiy, öncelikle sağlıklı bir haberleşme şeklidir. Ancak bu haberleşmenin dilin temel yapısına uygun sözel bir şekilde gerçekleşmesi zorunlu değildir. Bununla beraber içinde her zaman bir sır ve gizlilik barındıran vahyin, dilin ses ve gramer ilkelerine göre ortaya konulması mümkündür. Ancak bu durum, A ile B arasında tamamen özel bir şekilde gerçekleşen bilgi akışının, tüm yönleriyle üçüncü şahıslarca anlaşılır olması demek değildir. Haberleşmenin içeriği daima bir sır olarak kalsa da sonuçta, ortaya çıkan ilahi mesaj olarak vahiy, ilahi iradenin insanlarca anlaşılabilir nitelikteki sözel bir ifadesidir.¹⁶

Diğer bir tanımına göre vahiy; Allah'ın nebi ve resullerine istediği bilgileri kelam, söz ve mana olarak bildirmesidir. Vahiy kavramının bu tanımıyla öne çıkan temel niteliklerini şöyle sıralamak mümkündür. Öncelikle tüm ilimlerin olduğu gibi vahyin kaynağı da Allah'tır. Peygamberler, vahiy alırken bunu tüm benlikleriyle hissederler ve kendilerinden veya başka şeylerden hiçbir şeyi vahye katmazlar.

¹⁵ Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s.181

¹⁶ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.196-202

Ayrıca peygamberler, kendilerine gelen ilahi bilginin doğruluğu veya Allah'tan geldiği konusunda hiçbir şüpheye düşmezler.¹⁷

Kur'an'a göre¹⁸ vahyin beş temel esası olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar; vahyi gönderen Allah, gönderilen vahiy, vahyi ulaştıran melek, vahiy gönderilen peygamber ve son olarak da, vahyin tüm insanlığa beyanı veya bildirilmesidir.¹⁹

Tanrı ile insanlar arasında elçilik görevi yapan peygamberin, bilgi kaynağı olması bakımından vahiy, İslam düşüncesinde büyük bir yer işgal etmektedir. Bu durum, felsefe ile din arasındaki epistemolojik problemlerin kaynağını oluşturduğu gibi, filozofların, felsefe-din uzlaştırması çabalarının da çıkış noktasını teşkil etmektedir.²⁰ İslam filozoflarından bazılarına göre vahiy, nefs-i natıka'nın faal akıl ile temas etmesinden ibarettir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, nefs-i natıka'nın, faal akıl ile manevi teması sayesinde orada nakledilmiş olan hadiselerin nefs-i natıka'ya, bir aynadaki suretlerin karşı aynaya yansımaları gibi görüntü vermesinden ibarettir.²¹ Bu yaklaşıma göre Tanrı, hikmet bilgisiyle nübüvvet ve vahiy anlayışının kaynağını oluşturmaktadır.²²

Vahyin salt bilgisel anlamı dışında, üzerinde durulması gereken bir de işlevsel yapısı vardır. Bu tanıma göre ise vahiy, dıştan gelen bir etkenin insan benliğinde meydana getirdiği bilinçli bir kavrayışı ve davranışı ifade eder.²³

Vahyin aracısının adı, Cebrail olan bir melektir. Tanrı, hüküm bildiren ve insanlara yol gösterici niteliği olan vahyini bu melek aracılığıyla peygamberine

¹⁷ Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s.180; Gölcük, Toprak, *Kelam*, s.318

¹⁸ "Dereceleri yükselten, Arş'ın sahibi Allah, kavuşma günüyle korkutmak için kullarından dilediğine iradesiyle ilgili vahyi indirir." Mümin 15

¹⁹ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, XIX/481

²⁰ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.138

²¹ Akseki, *İslam*, s.144-147

²² Farabi, *Medinetu'l Fazıla*, s.61-62; İbn Sina, *Necat*, II/15,16; İbn Sina, *Şifa*, II/405

Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* s.139-140,212; Watt, *Müslüman Aydın Gazali Hakkında Bir Araştırma*, s.31

²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/241

vahyetmiştir. Cebrail'den peygambere vahyin aktarımının ise, iki şekilde olabileceği savunulmuştur. Buna göre peygamberin vahiy alma anında melekleşmesi²⁴ veya Cebrail'in asli mahiyeti olan meleklikten çıkarak insani düzeye geçmesi ile bilgi aktarımı söz konusu olabilir. Bu iki yoldan her ikisi de mümkün olmakla beraber, birinci seçeneğin peygamberi vahiy alma anında daha çok zorlandığı söylenmektedir.²⁵

Vahiy meleği olarak bilinen Cebrail'in Kur'an'da geçen isimleri farklıdır. Bu isimler, Cibril,²⁶ Ruh,²⁷ Ruh'u'l Kudus,²⁸ Ruh'u'l Emin,²⁹ ve Resul'dür.³⁰ Vahiy getiren meleğin farklı isimlerle nitelendirilmesi ona verilen önemin bir göstergesidir. Nitekim Kur'an'ın birçok yerinde Cebrail, övülerek arşın sahibi katında değerli, güçlü, güvenilen, sözü dinlenen şerefli bir elçi olduğu bildirilir.³¹

Vahyin geliş tarzına göre yapılan vahiy tanımlarının yanında, vahyin neliği ile ilgili sınıflandırmalara da gidilmiştir. Örneğin bazılarına göre, vahiy lafız ve manadan ibarettir. Cebrail onu levh-i mahfuzdan bu şekliyle alıp indirmiştir. Diğer bir görüşe göre ise, Cebrail sadece manaları indirmiş, peygamber ise, bu manaları zihninde söze dökerek Arapça'ya dönüştürmüştür.

²⁴ İbn Haldun'a göre peygamberler, elçilik görevlerinden dolayı, özel donanımlar ile yaratılmışlardır. Onlar, vahiy alma anında, insani niteliklerini aşarak, melekleşirler. İbn Haldun, *Mukaddime*, I/372-374. İbn Haldun'un peygamberin melekleşerek, vahiy alma yöntemiyle alakalı geniş ve zorlayıcı ifadeleri ve peygamberin insan dışı bir varlık gibi görülmesi, elçinin insan olmasıyla ilgili genel islami kabullere aykırıdır.

²⁵ Suyuti, *İtkan*, I/59 Krş: Buhari, *Camii's Sahih*, Fedailu'l Kur'an 1, Hac, 17, Umre 10; Muslim, *Sahihu Muslim*, Salat 53; Hanbel, *Müsned*, VI/150, I/238, V/190,191

²⁶ Bakara, 97,98; Tahrir, 4

²⁷ Nahl, 2; Meryem, 17-22; Enbiya, 91; Mü'min, 15; İsra, 85

²⁸ Bakara, 87; Maide, 110; Nahl, 102

²⁹ Şuara, 193

³⁰ Meryem, 17-19

³¹ Hakka, 40; Necm, 5,6; Tekvir, 19-21

Razi, bu ayetlerden yola çıkarak, Allah'ın Cebrail'i altı kemal sıfat ile vasıflandırdığını söylemektedir. Bu sıfatlar şunlardır. Risalet, kerem, kuvvet, çok muteber, sözü dinlenen ve güvenilendir. Razi, *Mefatihü'l Gayb*, XXII/533-535

“Ey Muhammed! Apaçık Arap diliyle uyarılardan olman için Cebrail, onu senin kalbine indirmiştir.”³²

Bu görüşü savunanlar kendilerine yukarda verilen ayeti delil getirmektedirler. Bu konuda bir üçüncü görüş de, Cebrail’e sadece mananın ilka edildiği yönündedir. Gelen manayı peygamberin anlayacağı şekilde Arapça’ya uyarlama işlemi, bu son görüşe göre, vahiy basamağında Cebrail’e düşmektedir. Nitekim her vahiy gelme durumunda Cebrail, gelen mesajı Arap diline uyarlama işini tekrar etmektedir.³³

Vahyin inişiyle ilgili olarak lafız ve mana arasındaki bağlantıya göre, Allah’tan gelen vahiy iki kısma ayrılır. Birincisi; Allah’ın Cebrail’e: “Peygambere git ve Allah’ın şunları yap veya şunları emrettiğini söyle”, der. Cebrail, Rabbinin dediklerini kavrayarak peygambere gelir ve ona aktarır. Burada, Cebrail’in kullandığı sözler, Allah’tan aldığıın aynısı olmayabilir. Şu halde, Allah’ın keliması olan Kur’an yazılmış metinler halinde Cebrail tarafından peygambere bildirilmiş değildir. Aksine Cebrail, ilahi keliması idrak edip anlamış sonra yeryüzüne inerek anladıklarını peygambere bildirmiştir. Peygamber ise bunları kavramıştır. İkinci tür vahiy çeşidin de ise Cebrail, Allah’tan manen ve lafzen ne aldıysa onu peygambere aktarır.³⁴ Burada mananın Arap diline aktarımında yetkili merci bizzat Allah’ın kendisidir. Cüveyni, buradan hareketle vahyi ikiye ayırır. Ona göre vahyin birinci şekli yani

³² Şuara, 193-196

³³ Suyuti, *İtkan*, I/58

Vahyin Cebrail aracılığıyla peygamberin anlayacağı bir dile çevrilmesi hakkında farklı mülahazalar için bkz. Zerküş, *Burhan*, s.290-294; Zerkani, *Menahilü’l İrfan*, I/45-48

³⁴ Cüveyni, *İrşad*, s.135

Cüveyni’nin bu konudaki görüşleri üzerinde fazlaca duran Suyuti, vahyin aktarım sürecini şöyle aktarmaya devam etmiştir. “Bu tıpkı şuna benzer. Bir hükümdarın elçisini komutanına gönderip ona, ordusunu toparlayıp filana yardım etmesini söylemesini ister. Elçi de bu emre binaen komutana giderek orduyu savaşa teşvik ederek falan şahsa yardım için hazır olmasını bildirir. Hükümdarın mesajını farklı gibi görünse de komutana bu şekilde aktarmak elçini görevinde eksiklik yaptığı veya yalan söylediği anlamına gelmez. Vahyin bir başka şekline göre ise, Allah’ın Cebrail’e, bu kitabı peygambere oku der. Cebrail de kelimeleri hiç değiştirmeden olduğu gibi elçiye aktarır. Bu ise, tıpkı bir hükümdarın elçisine bir mektup vermesi ve elçinin de bu mektubu muhatabına gidip vermesine benzer.” Suyuti, *İtkan*, I/59

mananın farklı kelimelerle aktarımı Sünnet, ikinci tür vahiy yani mananın olduğu gibi lafızlara bağlı olarak aktarımı Kur'an'dır.³⁵ Onun bu yaklaşımı Cebraîl'in Kur'an'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indirdiği anlamına gelir. Ancak vahyin bu şekilde sınıflandırılması oldukça sakıncalıdır. Hiç şüphesiz, Kur'an hem mana hem de lafız yoluyla Allah kelimidir. Allah'ın elçisinin mana kadar lafza da önem verdiğini bildiren ayetler de bu konuyu onaylar niteliktedir.³⁶

Vahyin içeriğine ilişkin yapılan tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Konu hakkındaki güncel yaklaşımlar duruma göre değişiklik göstermektedir. İnsanın aşkın olan hakkında bilgi edinmesinin kaynağı vahiydir. Vahiy, peygamberler aracılığıyla diğer insanlara ulaşır. Böyle bir mesaj, ilk planda özel şahıslara gelir, bunlardan bütün insanlara aktarılır.³⁷ Vahyin geliş şekilleri, ilahi gerçeğin peygambere geliş yolları olarak tanımlanabilir. Peygamberin vahiy alma anındaki durumu hakkında görme ya da işitmeyeyle ilgili veya her ikisiyle birlikte veyahut da bunlardan hiçbirisi olmaksızın gerçekleşen bir tasavvur ve idrak formundan söz edilebilir. Yani peygamber, ya bir söz işitir, ya bir rüyet görür veya basit bir şekilde bilincinde sözler bulur.³⁸

Bu yaklaşıma göre vahyin geliş şekli şöyle gerçekleşmektedir. Bilindiği gibi pozitif bilimlerin gelişmesi ve onların pratik hayata sağlamış olduğu kolaylıklar, modern anlayışın biçim kazanmasına katkıda bulunmuştur. Modern anlayışın en önemli özelliklerinden birisi, deneye duyduğu ilgidir. Bu yüzden, insanın aşkın olan hakkında elde ettiği bilgiyi peygamber, ilk planda beşeri bir tecrübe olarak ele

³⁵ Cüveyni, *İrşad*, s.135

³⁶ "Onu hemen okumak için dilini depretme. Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir." Kıyamet, 16-19

³⁷ Watt, *İslam Nedir*, s.284

³⁸ Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s.97

alacaktır. Peygamberin yaşadığı tecrübenin belli başlı özelliklerinden birisi, bazı sözleri kalbinde veya şuurunda duymuş olmasıdır. Modern düşünce bu sözlerin, peygamberin şuuruna veya kalbine erişmesini ortak bilinçaltı aracılığıyla açıklamaya çalışır.³⁹ Ancak bunlar peygamberin kendi bilincinin, hatta bilinçaltının ürünü değildirler. Bunlar ortak bilinçaltından sudur edenler, hayattan ve aşkın varlıktan kaynaklanır. Bu da vahyin kaynağının Tanrı olduğunun ispatının başka bir şekilde açıklanmasıdır.⁴⁰

Vahyin içeriğini açıklamaya yönelik bu görüşle, İslam düşüncesindeki geleneksel görüşü birleştirerek, farklı bir anlayış daha ortaya konulmaktadır. Buna göre vahiy meleği, bu sözleri peygamberin kalbine ve şuuruna yerleştirmiş, daha sonra bunlar şuur üstüne çıkmışlardır.⁴¹

Kur'an ayetlerinde geçen⁴² ruh kavramının, peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabileceğini ifade etmiştir.⁴³ Bu ruh, bizzat Tanrı tarafından indirilmiştir. Bu görüşe göre, Kur'an'ın tümü ilk önce göklerin en alt seviyesine indirilmiş ve sonra ihtiyaç olduğu zaman, o ihtiyaca cevap verecek sözler şekline dönüşmüştür. Bu yaklaşıma göre göklerin en alt seviyesini peygamberin kalbi oluşturmaktadır.⁴⁴

Burada benimsenen ruhun insan benliğiyle ayniliğinden hareketle vahyin öz benlikten veya ortak toplumsal alt bilinçten kaynaklandığı savının kökenlerini psikolojide aramak gerekir. Çünkü gerek fertlerin rüya veya hayallerinde, gerekse toplumun dini mitoslarında şuur altından şuur üstüne çıkan şey libidodan

³⁹ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.148-149

⁴⁰ Watt, *İslam Nedir*, s.285

⁴¹ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.149

⁴² “İşte sana böyle emrimizden bir ruh vahyettik.” Şura, 5 ; “Allah, emrinden olan ruhu, kullarından dilediğine indirir.” Mü'min, 15

Fazlur Rahman'ın ruh kavramıyla ilgili incelediği diğer ayetler, Nahl. 2; İsra, 85; Kadir, 4

⁴³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.172

⁴⁴ Fazlur Rahman, *a.g.e*, s.172,173

gelmektedir. Fertteki libido, kısmen ferdin kendisine has bir özelliği, kısmen de kendisiyle içinde yaşadığı toplum ve nihayet kendisiyle tüm insan soyu arasında ortaklaşa yaşanan bir özellik olmaktadır. Libidonun başkalarıyla ortak olan bölümüne ortak alt şuur denmektedir. Dini fikirlerin çoğu ortak alt şuurdan, şuur seviyesine çıkan şeylerdir. Soruna bu açıdan bakıldığında İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin vahiy tecrübelerinin, ortak alt şuurdan kaynaklandığı söylenebilir.⁴⁵

Vahiy ile ilgili modern yaklaşımlara göre vahyin ortak alt şuurdan kaynaklandığını söylemenin rahatsız edici yanları bulunabilir. Tanrı'nın ortak alt şuur aracılığıyla etkinlik gösterip göstermediğine inanmak, mümin bir insanın kendisiyle ilgili bir şeydir. Nasıl ki, insanların günlük rızıklarını veren Tanrı, bunu bir aracı vasıtasıyla yapıyorsa ve inanan birisi de bu araçların varlığını inkar etmeden rızıkının Tanrı'dan geldiğine inanıyorsa, burada öne sürülen görüşe göre de bütün varlıkların aşkın kaynağı olan Tanrı'nın, ortak alt bilinç aracılığıyla ilahi mesajları ilettiğini söylemek ciddi bir problem doğurmayacaktır.⁴⁶ Bu yaklaşıma göre ortak alt bilinçte yaratıcı bir unsur vardır. Bu yaratıcı unsur, varlığın aşkın kaynağı için bir araçtır.⁴⁷

Bilinçaltının insana hitap ederken daima bilinç üstündeki şeylerin dilini kullandığını düşünülebilir.⁴⁸ Vahyin içeriği ile ilgili olarak ileri sürülen bu açıklamanın, dindar bir kişinin gözünde pratik açıdan bir öneme sahip olmadığı açıktır.⁴⁹ Bununla beraber vahyin peygambere geliş şeklinin esas olarak bir sır olduğu da açıktır. Ancak şu iki şeyden emin olunabilir. Birincisi, vahiyde inisiyatifi

⁴⁵ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.149

⁴⁶ Watt, *a.g.e*, s.149-151

⁴⁷ Watt, *a.g.e*, s.152

⁴⁸ Watt, *a.g.e*, s.153

⁴⁹ Watt, *a.g.e*, s.154

elinde bulunduranın Tanrı olması; ikincisi ise, peygamberin bilincindeki sözlerin formu, Tanrı'dan gelen gerçekliği bünyesinde barındırıyor olması gerçeğidir.⁵⁰

Vahyin peygamberle olan ilişkisi üzerinde duran bir diğer yaklaşıma göre ise lafız, vahyin peygamberin zihninde hali hazırda mevcut olan kelimeler, deyimler ve üslup kalıpları olarak ortaya çıkmasıdır.⁵¹ Buna göre vahiy, elçinin peygamberlik görevini üstlenmeden önceki zihnindeki sahip olduğu terimlere, deyimlere ve kelimelere göre şekillenmiştir.⁵²

Zihinsel melekeler olan duygu, düşünce ve kelime psikolojik açıdan birer organik varlıklar gibi düşünülmelidir. Bu kavramlar peygamberin zihninde bir defada doğarlar. Bununla beraber bu his-fikir ve söz-kelime karmaşası peygamberin kontrolünü dışındadır. Burada her zaman peygamber üzerinde aynı etkilere neden olmasa dahi gelen mesaj vahiy olarak algılanmalıdır.⁵³

Vahiy, Allah ve peygamber arasındaki mana ve lafız olarak gerçekleşen eşsiz bir akıştır. O, Allah'ın sözü olduğu kadar peygamberin de zihninde ve kalbinde var olan bir hazır bulunuşluktur. Salt emirler ve zihinsel kavramlar bir noktada buluşur ve vahiy doğar.⁵⁴ Bu yaklaşım biçimi görünürde vahyin inişi sırasındaki klasik sıranın Cebrail ayağının yok sayılması olarak algılanmamalıdır. Vahiy meleği olarak da bilinen Cebrail aracılığıyla vahyin elçinin kalbine ve şuuruna aktarılması, bu yaklaşıma göre bir sorun teşkil etmemektedir.⁵⁵

Vahyin içeriği konusunda kesin bir bilgiden yoksun olmamız, onun varlığının imkanını geçersiz kılan bir unsur değildir. Yalnızca peygamberlerin vicdanında,

⁵⁰ Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s.97

⁵¹ Fazlur Rahman, *Vahiy ve Peygamber*, s.96

⁵² Fazlur Rahman, *a.g.e*, s.96

⁵³ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s.29,30

⁵⁴ Fazlur Rahman, *a.g.e*, s.36,37; *Vahiy ve Peygamber*, s.97; *Ana Konularıyla Kur'an*, s.214, 215

⁵⁵ Zemahşeri, *Keşşaf*, II/139; Taberi, *Camiu'l Beyan*, IX/109; Razi, *Mefatihü'l Gayb*, IV/500

kalbinde veya zihninde, açık ve anlaşılır bir biçimde algılanan vahiy, alıcı konumdaki peygamber dahil hiçbir varlığın kaynaklık ettiği bir bilgi değil, bizzat Tanrı'dan gelen bir bilgidir. Bilginin kaynağının insanlar için anlaşılır bir dile çevrilmiş olması, onun ilahi bir bilgi olmasına zarar vermez. Dolayısıyla meleğin, aldığı vahyi peygambere aktarırken cismani şekle girip girmemesi önemli değildir. Bu noktadan hareketle vahyedilen şeyin de sesli, sessiz, kalbe mana olarak bırakılması veya başka herhangi şekilde gerçekleşmesi de önemli değildir.⁵⁶ Önemli olan ilahi olduğu kesin olarak bilinen bu bilginin, peygamberin isteği dışında ilahi irade ile gerçekleşmiş olmasıdır.⁵⁷ Bu nedenle vahyin verdiği bilgilerin doğruluğu konusunda şüphenin olmaması ve yorumlanması dışında ana ekseninden saptırılarak farklı yönlerle çekilmemesi gerekir.⁵⁸

Vahyin içeriğinin ne olduğu noktasında sürdürülen tartışmaların, meselenin gerçekte nasıl olduğunu bildirmesine imkan yoktur. Genel olarak vahyi peygamberler aracılığıyla insanların akıllarına sunulan ilahi mesajlar manzumesi olarak kabul etmek gerekir. Vahyin nasıl gerçekleştiğini peygamberin bizzat kendisinin dahi bütünüyle kavrayamadığını söylemek mümkündür. Nitekim içsel bir tecrübe olarak vahyi yaşayan peygamberler, onun nasıl geldiğini kavrayamasalar da, ne için geldiğini ve onunla ne yapmaları gerektiğini çok iyi biliyorlardı.⁵⁹

B. Vahyin Çeşitleri

Kur'an'da geçen vahiy kelimesini kapsamı ve niteliği açısından iki kısma ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi doğrudan Allah'ın kendisinin

⁵⁶ Elmalı, *Hak Dini*, VI/365

⁵⁷ Gölcük, Toprak, *Kelam*, s.321,322; Akseki, *İslam*, s.135,143

⁵⁸ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.35

⁵⁹ Gölcük, Toprak, *Kelam*, s.319

vahyetmesidir. Bu tür vahiy, peygamberlere gönderilen vahiy ve peygamberlerin dışındaki insanlara, meleklerle, hayvanlara ve cansız varlıklara yapılan vahiy olarak sıralanabilir. İkinci kısım vahiy ise, Allah'ın dışındaki varlıkların vahyidir ki, bunları Kur'an'da Zekeriyya'nın vahyi ve şeytanın vahyi gibi örneklerle açıklanabilir. Bu yönüyle meseleye yaklaşıldığında, doğrudan Allah'ın iradesine bağlı vahiy çeşidine ilahi vahiy; Allah'ın iradesi dışında insan ve şeytanlara nispet edilen vahiy çeşidine gayr-i ilahi vahiy denilmesinde bir sakınca görünmemektedir.⁶⁰ Nitekim, Kur'an'da da vahiy kelimesi çoğunlukla Allah'a isnat edilmiş olup birkaç ayette, Allah dışındaki varlıklara vahiy fiili isnad edilmiştir.⁶¹

1. İlahi Vahiy

1a. Peygambere Vahiy

Allah ile peygamber arasındaki vahiy ilişkisi Kur'an'da şu şekilde ifade edilmiştir.

“Muhakkak biz, Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebur'u verdik. Daha önce sana anlattığımız peygamberlerle, anlatmadığımız başka peygamberlere de vahyettik. Allah Musa ile de konuştu. Peygamberleri müjdeciler ve azap habercileri olarak gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak üstündür, yegane hikmet sahibidir.”⁶²

“Ey Muhammed! Andolsun ki sana da, senden önceki peygamberlere de vahyolunmuştur.”⁶³

⁶⁰ Akseki, *İslam*, s.132; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.37

⁶¹ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, V/486

⁶² Nisa, 163-165

⁶³ Zümer, 65

Söz konusu ayetlerde vahiy kelimesi gerçek anlamında kullanılmaktadır. Allah, geçmiş toplumların peygamberlerinden kimisine kitap indirmek suretiyle kimisine sayfeler vermek suretiyle kimisine de haberler vermek yoluyla lütufta bulunmuştur. Bu çeşit vahiy hüküm bildiren vahiy olup dinin temeli oluşturur. Bu şekil vahyin Allah'tan elçisine özel bir yolla gönderilen bilgiler bütünü olması hakkında tefsirciler arasında bir fikir birliği vardır.⁶⁴

1b. Peygamberin Dışındakilere Vahiy

1b1. Diğer İnsanlara Vahiy

Kur'an'da geçen vahiy kelimesi ve ondan türeyen kelimeler birçok manaya gelmektedir. Peygamber olmayan insanlara bahsedilen vahiy, peygamberlere özgü vahiyden oldukça farklıdır. Gerçekte bu vahiy, sadece dilin yapısı gereği kullanılan, ancak özü itibarıyla tamamen farklı bir olguyu anlatan bir anlatım biçimidir. Nitekim bu ayrımı ifade etmek için, böyle vahye, yani peygamber olmayan insanlara gelen vahye, ilham etmek ve kalbe ilka etmek gibi anlamlar da verilmektedir. Buradaki kullanımıyla ilham kelimesinden anlaşılması gereken, akla gelen sağlam düşünce, kalbe gelen güven verici anlayış ve ağır basan kesin bir karardır.⁶⁵ İşte, Hz. İsa'nın havarilerine ve Hz. Musa'nın annesine verildiği bildirilen vahiyler, bu çeşit vahiylerdendir. Kur'an, bu tür bildirim veya haberdar etme çeşidi için de, vahiy kelimesini kullanmıştır. Ancak buradaki vahiy kavramından, peygamberlere gönderilen ve hüküm bildiren haberler anlaşılmamalıdır. Kur'an'da, Allah'ın peygamber olmayan insanlara vahyettiğinden bahsedilen ayetler incelendiğinde, bu vahyetmenin dilin yapısı gereği sadece bir hitap tarzı olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.

⁶⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, I/582; Razi, *Mefatihü'l Gayb*, III/508

Peygamberlere vahiy gönderildiğine dair bkz. Fatır, 13, Enbiya, 73; Zümer, 65; Şura, 3; Enbiya, 7; Şura, 13; Ahkaf, 35; Yusuf, 109; Nahl, 43; İbrahim, 13; Enbiya, 25

⁶⁵ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, XII/52,53

Yani bu ayetlerde geçen vahiy eyleminden amaçlanan, kimi özel durumlarda Allah'ın insanları bir şekilde haberdar ederek olaylar hakkında doğru bilgilere ulaştırmasıdır. Bu çeşit vahye muhatap olan insanlar, ulaştıkları bilgilere göre düşünüp bir karara varırlar. Daha sonra ise kalplerine gelen bir güvenle bu kararlarında sebat ederek doğru işlerde bulunurlar.⁶⁶

Hz. İsa'nın öğrenci ve yardımcıları olan havariler, O'na uyarlar ve İncil'e inanırlardı. Onlar, peygamberleri tanıyan, Allah'ın birliğini bilen kimseler olup⁶⁷ Kur'an'da Müslüman⁶⁸ olarak nitelendirilirler.

“Hani havarilere, bana ve Resulüme iman edin” diye vahyetmişim. Onlar da, İman ettik, şüphesiz bizim Müslümanlar olduğumuza şahit ol demişlerdi.”⁶⁹

Ayette geçen, havarilere vahyetmişim, şeklinde geçen vahiy kelimesine müfessirlerin bakış açıları farklıdır. Kalplerine süratli bir şekilde atmak,⁷⁰ kalbe ilka,⁷¹ ima⁷² ve ilham⁷³ tarzında klasik vahiy tanımına yaklaşan yorumlar olduğu gibi, bazı Eşariler, havarilere gelen vahyi, peygamberlere gelen gerçek vahiy gibi anlamışlardır. Çünkü onlara göre havariler de peygamberdir.⁷⁴ Ancak havarilerin Hz. İsa'nın yanındaki konumu göz önüne alındığında, onların peygamber olmadığı anlaşılmaktadır. Ayette geçen vahyetmekten kastın, Hz. İsa'nın havarileri üzerinde olan feyiz ve bereketi,⁷⁵ Allah'ın Hz. İsa'nın diliyle onlara emirde bulunması,⁷⁶

⁶⁶ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, XII/52,53

⁶⁷ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.250

⁶⁸ Al-i İmran, 52; Maide, 111; Saf 14

⁶⁹ Maide, 111

⁷⁰ Kurtubi, *Ahkami'l Kuran*, VI/363; Taberi, *Camii'l Beyan*, V/173

⁷¹ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, III/693

⁷² Kurtubi, *Ahkami'l Kuran*, VI/497,498

⁷³ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, II/115

⁷⁴ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, III/693

⁷⁵ Kuşeyri, *Letaifu'l İşarat*, I/54

⁷⁶ Zemahşeri, *Keşşaf*, I/653; Ragıb, *Müfredat*, s.1546

emretmesi⁷⁷ ve havarileri muhatap alarak ayetlerini açıklaması⁷⁸ yönündeki anlayışların daha tutarlı olacağı anlaşılmaktadır.

Kur'an'da Hz Musa'nın annesine vahyedildiği ile ilgili ayetlerin varlığı, Allah'ın peygamberler dışındaki insanların bilgilendirilmesinde veya haberdar edilmesinde, vahiy kelimesini kullanmasıyla ilgili bir diğer örnektir.

“Musa'nın annesine, Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korkuyorsan bir sandık içinde onu nehre bırak. Korkma, üzülmə. Biz onu tekrar sana vereceğiz ve onu elçilerden yapacağız diye vahyettik.”⁷⁹

“Sen doğduğun zaman annene vahyedilene vahyetmiştik. Onu sandığa koy ve suya bırak. Su onu sahile sürüklesin. Onu benim de düşmanım, onun da düşmanı olan biri alacaktır.”⁸⁰

“Musa'nın annesinin yüreği tasadan dolayı acı içinde kalmıştı. Eğer biz onun kalbini iman edenlerden olması için sağlamlaştırmamış olsaydık, neredeyse işi açığa çıkaracaktı.”⁸¹

Firavun'un emriyle İsrailoğulları'nın doğan erkek çocukları öldürölüyordu. Hz. Musa'nın annesi bu çocuğun da diğer çocuklar gibi öldürölmesinden korkuyordu. Ancak çaresizlik içerisinde ne yapacağını da bilmiyordu. Bebeği elinde tutarsa onun kesinlikle öldürölüleceği düşüncesi ağır basıyordu. İçinden gelen bir ses ile anne çocuğunu bir sepete koyup Nil nehrine bırakması gerektiğine karar verdi. Sandık, akıntıyla Nil kıyısında yapılan Firavun'un saray bahçesine sürölklendi. Firavun'un ailesi sandığı ırmaktan aldı. Çocuğa karşı büyük bir ilgi duyan Firavun'un karısı, kocasına onu öldürölmeyip evlat edinmesini rica etti. Onun bu

⁷⁷ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, II/115

⁷⁸ Kurtubi, *Ahkami'l Kuran*, VI/363

⁷⁹ Kasas, 7

⁸⁰ Taha, 38,39

⁸¹ Kasas, 10

isteğini kabul eden Firavun, böylece hiç farkına varmadan kendisinin ve saltanatının sonunu getirecek olan Musa'yı kendine evlat edinmiş oldu.⁸²

Kur'an'da Hz. Musa'nın annesinin ilahi olarak haberdar edilmesi veya bilgilendirilmesinin nasıllığı hakkında kaynaklarda oldukça farklı yaklaşımlara rastlamak mümkündür.⁸³ Ancak şurası kesin bir gerçek ki; bir kadının, annelik duygularının en yoğun ve hormonlarının en aktif olduğu bir dönemde, yeni doğmuş bebeğini kendi elleriyle bir nehre bırakmasının anlaşılabilir hiç bir yönü bulunmamaktadır. Çünkü nil nehri, timsahların kol gezdiği, deniz dalgası oluşturabilecek kadar büyük bir nehirdir. Dolayısıyla gemilerin bile alabora olma tehlikesi bulunan bir nehre, bakıma ve beslenmeye muhtaç bir bebeğin, bir sepet veya sandık içerisinde bırakılma düşüncesinin arkasında çok güçlü bir güven ve kararlılık düşüncesinin olması gerekir. Hz. Musa'nın annesinin çok güvenilir bir kaynak aracılığı ile haberdar edilmiş olması sonucunda kalbi yatışmış ve kararını eyleme dönüştürebilmiştir. Kaynağı ne olursa olsun çaresizlik içerisinde bir kadına gelen ve vahiy fiiliyle betimlenen bu bilgi sayesinde Hz. Musa'nın annesi içsel bir aydınlanma yaşamıştır. Onun yaşadığı bu içsel tecrübe, o zamandaki kullanılan dilin

⁸² Razi, *Mefatihü'l Gayb*, VI/48,49

⁸³ Hz. Musa'nın annesine olan vahyin neliği konusundaki görüşler şöyledir.

Hz. Musa'nın annesinin yaşadığı dönemdeki Hz. Şuayb'ın veya başka bir peygamberin durumu kendisine bizzat kendi konuşarak veya biri ile haber göndererek bilgilendirmiştir. Böylece bu haber Hz. Musa'nın annesine ulaşmıştır. Zemahşeri, *Keşşaf*, III/63,64; Razi, *Mefatihü'l Gayb*, XII/53; Alusi, *Ruhu'l Meani*, XX/45

Allah bu manayı onun kalbine veya nefesine hızlıca atmıştır. Zira vahyin bir manası da kalbe gizlice bir mana bırakmaktan ibarettir. Allah onun annesine gizlice vahiyde bulunmuştur. Sabuni, *Bidaye*, s. 32; Taberi, *Camiu'l Beyan*, XX/20

Musa'nın annesine vahyedilerek haberdar edilme durumu, onun uykusunda gördüğü bir rüya ile kendisine bildirilmiştir. Bu rüya da gün gibi ortaya çıkmıştır. Zemahşeri, *Keşşaf*, II/536

Beydavi'ye göre ise, bu ayetteki vahiy kelimesi, hem sadık bir rüya hem de ilham şeklinde olmuştur. Beydavi, *Envaru't Tenzil*, III/6

Meryem'e gelen vahyin ilham manasına geldiği gibi, Musa'nın annesine gelen vahiy de ilham anlamına gelmektedir. Musa'nın annesine de bunları kendisine bildirmek üzere bir melek gönderilmiştir. Razi, *Mefatihü'l Gayb*, VI/48

Hz. Musa'nın annesine Cebrail adlı melek gelerek olayları kendisine bildirmiştir. Buna göre buradaki vahiy, bildirme anlamında ilhamdır. Zuhayli, *Tefsiru'l Münir*, XX/61,62

kalıpları içerisinde vahiy kelimesiyle ifade edilmiş olması gayet mümkün görünmektedir. Bu durumda vahiy kelimesinin yeni ve farklı bir anlamıyla karşılaşırız. Vahiy sadece önerme içeren bilgisel bir içerik değil, aynı zamanda bir duygu durumudur.

Klasik yoruma göre, Hz. Musa'nın annesine verildiği söylenen vahiy, onu Peygamber yapacak bir vahiy değildir.⁸⁴ Yani ilgili ayetlerde geçen vahiyden kasıt, Hz. Musa'nın annesine başına gelecek olanların önceden haber verilmesidir. Bu bilgilendirmenin, birilerinin onu uyarması veya kendi varsayımlarıyla olmasının sonuç açısından bir farkı yoktur. Nitekim sonuçta Hz. Musa yaşam tehlikesi ve annesinin sıkıntısı giderilmiştir.⁸⁵ Ancak Hz. Musa'nın annesine verilen vahyin rahmani bir içsel aydınlanma olduğuna hükmedebiliriz. Nitekim genel olarak ibrahimi dinlerdeki vahiy teorisinde, vahiy kelimesinin ifade ettiği anlamlardan biri de sezgisel karakterli bir iç aydınlanmadır.⁸⁶ Vahyin bu şekilde dışarıdan duyuşal

⁸⁴ Hz. Musa'nın annesine verildiği söylenen vahyin, onu peygamber yapacak vahiy olarak algılanması bir başka meseleyi beraberinde getirmektedir. Peygamberliğin kadınlara verilmesi mümkün müdür? Genel olarak Maturidi ve Eşari kelimacıları "Senden önce de şehir haklarından kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını elçi olarak göndermedik." (Yusuf, 109; Enbiya, 7; Nahl, 43) ayetine göre önceden gönderilmiş elçilerin tamamının erkek olduğu noktasında hemfikirdirler. (Razi, *Mefatihü'l Gayb*, IX/230; XII/52) Ancak peygamber olmak için erkekliğin zorunlu olup olmadıkları konusunda değişik düşünmektedirler. Maturidiler, böylesi bir zorunluluktan yanadırlar. (Razi, *Mefatihü'l Gayb*, IX/230) Çünkü onlara göre kadın, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik bazı nedenlerden dolayı peygamberliğe uygun yaratılmamıştır. (Pezdevi, *Usulu'd Din*, s.135; Sabuni, *Bidaye*, s.46) Eşariler ise, Allah'ın nübüvvetin resul kısmında erkeklerden başka elçiler göndermemiştir. Ancak nebi kısmında bayan elçilerde pekala gönderebilir. (İbn Furek, *Mucerrred*, s.174) Nitekim onlar göre Hz. Adem'in eşi Havva, Hz. İbrahim'in eşleri Sare ve Hacer, Firavun'un eşi Asiye, Hz. Musa'nın annesi ve Hz. İsa'nın annesi Meryem nebi olarak nübüvvet kurumunun elemanlarıdır. (Kari, *Şerhu'l Emali*, s.21) Eşarilerin kadın peygamberin imkanı konusunda resul ve nebi kavramlarına yönelmelerinin nedeni ayetlerde geçen peygamberlerin erkek olması ile ilgili çıkarımlarla ters düşmemek içindir. Zahirî bilginlerden olan İbn Hazm da, kadınların nebi olabileceğini savunmaktadır. (İbn Hazm, *Fasl*, s.119-120) Resul ve nebi kavramlarının ayrı ayrı kelimeler olsa da gerçekte aynı gerçeği ifade ettikleri konusunda kelimacılar arasında yaygın bir anlayış vardır. (Taftazani, *Şerhu'l Makasid*, s.5) Bununla beraber kavramların tanımlanmasında resul için, kendisine kitap verilen ve kendinden önceki peygamberin şeriatını kaldırmasına dikkat çekilir. Oysa nebi, her ne kadar peygamber olsa da ona hüküm bildiren önermeler halinde bir kitap verilmemiştir. Dolayısıyla nebi kendinden önceki resulün şeriatını neshedemez ve ona uymak durumundadır. (Pezdevi, *Usulu'd Din*, s.320)

⁸⁵ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, VI/48; Taberi, *Camiu'l Beyan*, XX/20; Elmalı, *Hak Dini*, VI/175

⁸⁶ Komonchak, *The New Dictionary of Theology*, s.884

veya duygusal hiçbir veri almaksızın kişinin benliğinden gelen bir aydınlanma olması islami gelenek içinde de yadırganan bir durum değildir. Zaten sözlüklerde vahye yüklenen anlam ve yapılan tanımlarda bunu görmek mümkündür.⁸⁷

1b2. Diğer Varlıklara Vahiy

Kur'an'daki genel hitap tarzı göz önüne alındığında, vahiy kelimesinin kullanım sahasına hayvanların, bitkilerin, cansız maddenin ve meleklerin dahil olduğuna tanık oluruz.

“Senin Rabbin bal arısına şöyle vahyetti, dağlardan ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan evler edin.”⁸⁸

Müfessirler buradaki vahyi genel olarak fitri ilham, sevk-i ilahi, içgüdü,⁸⁹ Allah'ın çok özel bir şekilde manayı arının kalbine kuvvetli, hızlı atması ve öğretmesi şeklinde olduğunu aktarmışlardır. Bu tarz vahiyde, itaat ettirme, emre boyun eğdirmeye ve itaate hazır duruma getirme⁹⁰ ile olur.⁹¹ Böyle bir mana, vahyin sözlük anlamına da uygun düştüğü söylenebilir. Ayette geçen “evha” filinin buradaki kullanım biçiminden pratik açıdan anlaşılması gereken ilk mananın, arının görevini yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu beceri ve yeteneklerin, yaratıcı tarafından kendisine verilmiş olmasıdır. Genel olarak canlılardaki bu yetenek, içgüdü kavramıyla tanımlanır.⁹² Allah tarafından arıya bal yapmak sanatı şaşmaz bir gereklilik ve isabetle verildiği gibi, peygamberlere gelen vahiy de zorunlu ve ledünni yani, Allah'ın ihsanı olan bilgidir. Şu halde arıya vahy edilmesinin manası; ona, o

⁸⁷ Cevheri, *Sıhah*, II/673

⁸⁸ Nahl, 68

⁸⁹ Zemahşeri, *Keşşaf*, II/417; Taberi, *Camii'l Beyan*, XIV/93; İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, II/570; Razi, *Mefatihü'l Gayb*, V/486; Kurtubi, *Ahkami'l Kuran*, X/133; Alusi, *Ruhu'l Meani*, XIX/181; Kuşeyri, *Letaifu'l İşarat*, II/306; Elmalı, *Hak Dini*, V/246

⁹⁰ Ragıb, *Müfredat*, s.1544

⁹¹ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, V/486; Zemahşeri, *Keşşaf*, II/417

⁹² Zemahşeri, *Keşşaf*, IV/759; Razi, *Mefatihü'l Gayb*, VIII/582

ruh ve fıtratı vermek ve açık bir vasıta olmaksızın gizli bir şekilde terbiye etmek, o duygu ve sanatı kesin bir mükemmellikle öğretip belletmek demektir.⁹³

Allah bal arısına vahyetti, ayetinin bütününde ve devamındaki ayette⁹⁴ arıya verilen nimetlerin neler olduğu ve arının nelerle emrolunduğu açıkça belirtilmektedir. Nitekim bütün hayvanlar gibi, arı da Allah'ın koyduğu yasalara göre davranarak kendini gerçekleştirmektedir. Onun yediği şeylerden insanlar için bir şifa olan balı çıkarması ise yine onun yaratılış gayesine uygun bir durumdur.⁹⁵ Allah her hayvana farklı görevler yüklemiştir.⁹⁶ Şu halde Allah'ın bal arısına veya bir başka hayvan veya bitkiye⁹⁷ olan vahyi hüküm bildiren vahiyden farklı bir vahiydir.⁹⁸

“Böylece onları iki günde yedi gök yaptı ve her göğe kanunlarını vahyetti. Biz en yakın göğü bir koruma altına aldık ve lambalarla donattık. İşte bu güçlü, bilen Allah'ın takdiridir.”⁹⁹

Bu ayette geçen vahiyden kasıt, tıpkı arıya vahyedilmesinde olduğu gibi, Allah'ın emrini ve yaratılış amacını belirtmesidir.¹⁰⁰

⁹³ Elmalı, *Hak Dini*, V/246

Bu konuyla ilgili olarak Akseki de uzun açıklamalardan sonra, Elmalı gibi düşündüğünü ifade etmektedir. Akseki, *İslam*, s.133

⁹⁴ “Sonra meyvelerin hepsinden ye, Rabbinin sana kolay kıldığı yollara gir, diye ilham etti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir bal çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Şüphesiz ki bunda düşünen bir millet için, büyük bir ibret vardır.” Nahl, 69

⁹⁵ Kuşeyri, *Letaifu'l İşarat*, II/306

⁹⁶ “Allah gökten bir su indirdi ve onunla yeryüzüne ölümünden sonra hayat verdi. Şüphesiz ki bunda dinleyen bir millet için büyük bir ibret vardır. Gerçekten süt veren hayvanlarda da size bir ibret vardır. Size işkembelerindeki yem artıklarıyla kandan meydana gelen, içenlere içimi kolay halis bir süt içirmekteyiz. Hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinden de hem içki, hem de güzel gıdalar edirsiniz. Şüphesiz ki bunda aklını kullanan kimseler için büyük bir ibret vardır.” Nahl, 65-67

⁹⁷ Kur'an'da Yunus kıssası şöyle anlatılır:

“Doğrusu Yunus büyük peygamberlerdendir, dolu bir gemiye kaçmıştı, Gemide olanlarla karşılıklı kur'a çekmişti de yenilenlerden olmuştu, Bu sebeple denize atılmıştı, kendini kınarken onu bir balık yutmuştu. Eğer Allah'ı tesbih edenlerden olmasaydı, diriltilecek güne kadar balığın karnında kalacaktı. Halsiz bir halde iken kendisini sahile çıkardık. Onun için geniş yapraklı bir bitki yetiştirdik. Onu yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik. Sonunda inandılar. Biz de onları bir süreye kadar geçindirdik.” Saffat, 139-148

İbn Kesir, Ayette geçen “Onu bir balık yutmuştu” cümlesine dayanarak balığın onu güvenli bir şekilde karanlıklar içinde gezdirirken bu esnada Allah balığa Yunus'un etinden bir şey eksiltmemesini ve kemiklerini kırmamasını vahyettiğini ileri sürmektedir. İbn Kesir, *Kasasu'l Enbiya*, s.301

⁹⁸ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, V/486

⁹⁹ Fussilet, 12

Fussilet Suresi'nin 12. ayetinde geçen vahiy kelimesinin muhatabı olarak gökler kabul edilirse, manasının teshir¹⁰¹ içereceği¹⁰² yönündeki fikirlere karşın, bu emre kimlerin boyun eğeceği belli değildir. Aynı belirsizlik, Allah'ın meleklerle vahyetti tarzındaki açıklamada da görünebilir. Bu kullanımların tamamı, Rabbin meleklerle şöyle vahyetti¹⁰³ ayetindeki meleklerle olan vahyini hatırlatır niteliktedir.¹⁰⁴ Sonuçta burada vurgulanması gereken, vahyedilen şeyin yer ve göğün kanunlarının düzen içinde işleyişini sağlayan iç yasalarıdır. Burada Allah'ın tabiata koyduğu ilahi kanun vahiy olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Allah'ın göklerin yanı sıra, yere de vahyettiğini bildiren ayetler vardır:

“İşte o gün yer haberlerini söyler. Çünkü Rabbin arza vahyetmiştir.”¹⁰⁶

Kur'an'da meleklerle de vahyedildiği bildirilmektedir.

“İşte o anda Rabbin meleklerle şöyle vahyedyordu, Ben sizinle beraberim, müminlere sebat verin. Kafirlerin yüreğine korku salacağım, hemen boyunlarının üstüne vurun, parmaklarına parmaklarına vurun.”¹⁰⁷

Bu ayette Allah, meleklerle de Müslümanlara yardımcı olmalarını, güven duygusu verip onları kuvvetlendirmelerini, kendisinin de melekleriyle beraber olduğunu, müminlere yardım edeceğini; kafirlerin yüreklerine de korku salacağını vahyetmiştir. Kısaca Allah, meleklerine yapmaları gereken işleri vahyetmiştir. Çünkü

¹⁰⁰ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, VII/358

Göklere yapılan vahyin neyi ifade ettiği konusunda değişik yorumlar bununla da sınırlı değildir. Nitekim bu ayetin diğer yorumlarından bazılarına göre, Allah'ın göğe vahyetmesi ve dilediği şekilde her göğe emretti şeklinde de olabilir, gökyüzündeki güneşi, ayı ve yıldızları yarattı tarzında da olabilir. Aynı şekilde, her göğün meleklerine oralarda yerine getirilmesi gereken işlerin vahiy ile bildirilmesi olarak da anlaşılabilir. Razi, *a.g.e*, VII/357

¹⁰¹ Emir altına alma, büyüleme, esir etme.

¹⁰² Ragıb, *Müfredat*, s.1545

¹⁰³ “İşte o anda Rabbin meleklerle şöyle vahyedyordu...” Enfal, 12

¹⁰⁴ Ragıb, *Müfredat*, s. 1546

¹⁰⁵ Aluri, *Felsefetu'n Nübüvve ve'l Enbiya*, s.85

¹⁰⁶ Zilzal, 45

¹⁰⁷ Enfal, 12

melekler emredildikleri şeyleri hemen yerine getirirler. Onlar hayal ve vehimden uzaktırlar.¹⁰⁸

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın, meleklerle söyleşmesinden bahseden başka ayetler de mevcuttur. Ancak bu ayetlerde vahiy kelimesi yerine kavl veya söz kelimesi kullanılmıştır.¹⁰⁹

2. Gayri İlahi Vahiy

“ Zekeriya mabedden kavminin karşısına çıkıp onlara, Sabah akşam tesbih edin diye vahyetti.”¹¹⁰

Tefsircilere göre, Allah, Zekeriya peygambere, Yahya adında bir çocuğu olacağını ve daha hiç kimseye bu ismin verilmemiş olduğu vahyederek bildirir. Zekeriya ve eşi, bu haber karşısında, yaşlarının ilerlemiş olması ve genel kabuller çerçevesinde bunun mümkün olmasının zorluğundan hareketle, şaşkınlık içerisine girerler. Ancak haberin kaynağının sağlam olmasından hareketle de bu müjdeli habere çok sevinirler.¹¹¹

Peygamberin içinde yaşadığı toplumu, zihinlerinde doğabilecek şaşkınlık, şüphe, endişe ve fitnelerin önüne geçmek için bir işaret ile bu olağanüstü duruma hazırlanması gerekiyordu. Nitekim bu planın bir uygulaması olarak üç gün boyunca peygamberin toplumuyla konuşmaması kendisine bildirilir. Böylece Zekeriya peygamber, üç gün boyunca insanlarla konuşmamıştır.¹¹² Onun bu konuşmamak

¹⁰⁸ Razi, *Metlibu'l Aliyye*, VIII/83

Elmalı da Enam Suresi 12. ayetinin tefsirinde, Allah'ın meleklerle vahyetmesini açıklarken aynı metodu takip ettiğine tanık olmaktadır. Elmalı'ya göre, Allah'ın meleklerle vahyetmesi, aslında insanlara vermek istediği güven ve sebatın sağlanması noktasında uygulanan bir metoddan başka bir şey değildir. Elmalı, *Hak Dini*, IV/117

¹⁰⁹ Bakara, 30,34; A'raf, 11; Hicr, 28; İsra, 61; Kehf, 50; Taha, 116; Sad, 71,72

¹¹⁰ Meryem, 11

¹¹¹ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, V/773

¹¹² Zekeriya'nın kavminin içinde bulunmasına rağmen konuşmaması müfessirler tarafından iki şekilde yorumlanmıştır. Birinci görüşe göre, onun dili tutulmuş, bu süre içerisinde hiç konuşmamıştır. İkinci görüşe göre ise Zekeriya, Allah'ı tesbih ve zikretmekle beraber insanlarla konuşmamıştır. İkinci görüş

orucu, onun toplumdan soyutlanması şeklinde değildi. Zekeriya'nın kavmine demek istediğini sözle değil ima,¹¹³ işaret,¹¹⁴ süratli ve gizli bir şekilde işaret etmek,¹¹⁵ yere yazmak,¹¹⁶ onlara yazmak¹¹⁷ veya özel bir rumuz¹¹⁸ şeklinde aktarıyordu.¹¹⁹ İşte Zekeriyya'nın bu şekilde toplumuyla iletişim kurmasını ifade etmek için vahyetmek fiili kullanılmıştır.¹²⁰

Kısaca Zekeriyya peygamber, ister işaret ederek ister yazı yazarak¹²¹ ister başka bir şekilde¹²² konuşmaksızın kavmiyle haberleşmiştir.¹²³ Kur'an, Zekeriyya'nın ibadethaneden çıkarak konuşmaksızın kavmine vahiyde bulunduğunu belirtmektedir. Bu vahiy çeşidi vahyin lügat manasına uygun düşmektedir. Zekeriya hangi şekilde onlara isteklerini iletmış olursa olsun kavminin tamamı onun ne demek istediğini anlamıştır. Ancak bahsi geçen ayette ifadesini bulan vahyin işaret ile olması daha uygun düşmektedir.¹²⁴

Vahiy fiilinin Kur'an'daki kullanım biçimlerinden, Allah'ın dışındaki varlıklara nispet edilmesinde göze çarpan önemli bir nokta vardır. Varlıkların normal olarak yapmaları gereken bazı davranış biçimlerini bırakarak, gizli ve esrarengiz bir şekilde amaçlarını gerçekleştirmek istedikleri anlarda, vahiy fiili kullanılmıştır.

daha kuvvetli görünmektedir. Çünkü birinci hal bir hastalık dolayısıyla da olabilir. Fakat konuşmaya muktedir olduğu halde insanlarla konuşmamasının Allah'ın isteğinden dolayı gerçekleşmiş olması daha doğrudur. Razi, *Mefatihü'l Gayb*, V/773

¹¹³ Taberi, *Camiu'l Beyan*, XVI/42

¹¹⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, II/405

¹¹⁵ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, III/113

¹¹⁶ Kurtubi, *Ahkami'l Kuran*, XI/85

¹¹⁷ Alusi, *Ruhu'l Meani*, XVI/71

¹¹⁸ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, V/773

¹¹⁹ Kelbi, Katade ve İbn Münebbih, ayette ifadesini bulan Zekeriyya'nın kavmine olan vahyini, işaret etmek; Kutebi ise, ima etmek şeklinde anlamışlardır. Razi, *a.g.e*, V/773

¹²⁰ Razi, *a.g.e*, V/773

¹²¹ "İkrime bir kitaba yazdı", cümlesindeki vahiy fiilinde olduğu gibi, Arapça'da vahiy kelimesinin bir anlamı da yazı yazmaktır. Bu durumda Zekeriyya'nın etrafındakilere yaptığı vahyini, toplumuna yazı yazarak isteklerini bildirmek şeklinde algılanabilir. Kurtubi, *Ahkami'l Kur'an*, XI/170

¹²² Zekeriya'nın onlara yazıyla mı yoksa işaretle mi seslendiği konusunun bilinemeyeceği ileri sürülmektedir. Taberi, *Camiu'l Beyan*, XVI/42

¹²³ Taberi, *a.g.e*, XVI/42

¹²⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, II/504

Kur'an'da vahyetmek eyleminin öznesi olarak sadece insanların değil, başka varlıkların da kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim çirkin ve isyankar davranışları insana hoş gösteren şeytanın insanlara fısıldadığı vesvesesi de, vahiy kelimesi ile ifade edilmiştir. Vesvesenin de vahiy kelimesiyle ifade edilmesi, Zekeriyya'nın kavmine vahyetmesinde olduğu gibi, kelimenin sözlük anlamına uygun kullanımıyla ilgilidir.

“Böylece biz her peygambere, insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık. Bunlar aldatmak için birbirlerine vahiyde bulunurlar. Rabbin dileseydi onu yapamazlardı Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak.”¹²⁵ Ayette geçen insan ve cin şeytanları ifadesi, şeytanların bir kısmının insan cinsinden ve bir kısmının da cin cinsinden olduğunu bildirmektedir.¹²⁶

Zuhurf süresinde, “Şeytanlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar”,¹²⁷ buyrulmaktadır.

Ayette geçen, “ez-Zuhurf”, kelimesi nakışlanmış, yaldızlanmış süs ve ziynet¹²⁸ anlamına gelmektedir. Bir kimse yalan ve batıl ile sözlerini süslediğinde

¹²⁵ Enam, 112

¹²⁶ Elmalı, *Hak Dini*, III/486

Ata, Mücahid, Hasan ve Katade ve İbn Abbas'ın, Cinlerin de insanların da şeytanları vardır. Cin şeytanı mümini aldatamazsa insan şeytanına gidip, Onu mümine musallat ettikleri bildirilmektedir. Taberi, *Camii'l Beyan*, VII/5

Cinlerden olan şeytanlar, insan şeytanlarına cazip sözler fısıldarlar. İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, II/167

Bunun gibi cinlerden bazıları bazılarına, insanlardan da bazıları bazılarına vesvesede bulunur. Zemahşeri, *Keşşaf*, II/45

Vahiy kelimesi vaha fiilinden türetilmiş olup sürat etmek, ilham etmek, işaret etmek, birine elçi göndermek, gizlice söz söylemek anlamlarına gelir. Vahiy kelimesi, kitap kavramıyla birlikte kullanıldığında yazı yazmak, bağırarak; nefis kavramıyla birlikte kullanılıncı, kalbe korku düşmesi, emretmek, ölünün arkasından ağlamak anlamlarına gelir. Vahiy kelimesinin isim olarak kullanımı da fiil olarak kullanımına yakın anlamlar verir. İsim olarak vahiy kelimesi söz, ses, yazı, ilham, Allah tarafından ilham olunan haber gibi anlamlara gelmektedir. Cinlerden ve insanlardan bazı şeytanların birbirlerine vahyetmelerinden bahseden Enam Suresinin 12. ayetindeki vahiy kelimesi, çabucak bir şeyi söylemek ve ima etmek anlamında kullanılmıştır. Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, VI/476-481

¹²⁷ Enam, 112

¹²⁸ Ragıb, *Müfredat*, s.664

onun için sözünü süsledi denildiği belirtilmektedir.¹²⁹ İşte “Zuhrufu’l Kavl” ifadesi de batıl olanı güzel ve hak göstermek için dille süslemek,¹³⁰ şeytanın süslediği sözler ve şeytanın vesvesesi¹³¹ gibi manalara geldiği belirtilmektedir. Vahiy kelimesinin özü sürat ve gizlilik içinde bildirmedi. Vahiy kelimesinin bu özelliği Allah’a isnat edilmeyen diğer vahiy kullanımları için de geçerlidir.¹³²

Cinlerden isyan ederek azgınlaşan ve bu yönleriyle şeytan niteliğine sahip olan inkarcıların, kendileri gibi azgınlık yaparak şeytanlaşan insan şeytanlarına gizlice fısıldadıkları sözlerin vahiy olarak değerlendirilmesi, tıpkı Zekeriyya’nın kavmine vahyinde olduğu gibi dilin yapısı gereği, kelimenin anlam bütünlüğüne yakınlığından kaynaklanan bir kullanım biçimidir. Nitekim cinlerden ve insanlardan azgınlaşan varlıkların birbirleriyle kötülük üzerine yardımlaşmaları bir haberleşme ile mümkün olacaktır. Nehhas, İkrime, Dahhak, Suddi ve Kelbi gibi düşünörlere göre, cinlerden ve insanlardan azgın olan şeytanlar, birbirleriyle karşılaştıkları zaman, insanları nasıl yoldan çıkardıklarıyla ilgili yardımlaşırlar. Onların birbirleriyle olan bu fikir alış verişı vesvese ve fısıldaşma yoluyla olur. İşte onların birbirlerine vahyetmeleri budur. Nehhas bu görüşünü desteklemek için Enam Suresi’nin 121. ayetini delil olarak gösterir. Nitekim ilgili ayette de,¹³³ şeytanların inananlar ile olan mücadelelerinde, kendi dostlarına yaptıkları telkinler, vahiy fiiliyle ifade edilmiştir.¹³⁴

“Kesilirken üzerine Allah’ın adı anılmayan bu hayvanlardan yemeyiniz. Çünkü onu yemek, yoldan çıkmadır. Şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri

¹²⁹ Razi, *Mefatihü’l Gayb*, IV/193

¹³⁰ Taberi, *Camiu’l Beyan*, VII/5

¹³¹ Kurtubi, *Ahkami’l Kuran*, VII/67

¹³² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.37

¹³³ “Şeytanlar, dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için vahiyde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız, şüphesiz siz de ortak koşanlar gibi olursunuz.”¹³³ Enam, 121

¹³⁴ Kurtubi, *Ahkami’l Kuran*, VII/130-133

için vahiyde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız, şüphesiz siz de ortak koşanlar gibi olursunuz.”¹³⁵

Şeytanlar, dostlarına, sizinle mücadele etmeyi fısıldarlar cümlesindeki, şeytanlar kelimesindeki maksadın, gizli şeytanlar, iblis ve askerleri, yani cin şeytanlarıdır. Bunların dostlarından amaç ise insan şeytanları, şeytani insanlar ve onlara uyanlardır.¹³⁶ Peygambere karşı mücadele veren müşrikler şeytanın vesvesesine maruz kalmışlardır. Çünkü şeytan batıl yollarla onların kalplerine telkin eder.¹³⁷ Bu ayetteki vahiy kelimesi de şeytanların, müşriklerin kalplerine vesvese de bulundukları şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁸ Şeytani telkinlerde yalan ve sahtekarlık mevcuttur. Bu vesveseler delil ve belgeden yoksundur. Kur'an, birtakım yaldızlı sözlere inanmanın, sorumluluk gerektireceğini açıkça bildirmektedir.¹³⁹ Hiçbir geçerliliği olmayan bu çeşit bilgi kaynakları burada vahiy olarak değerlendirilmiştir.

Müşrikler, peygamberin, vahiy diye okuduğu şeylerle insanları kandırdığını iddia ediyorlardı. Nitekim onlar arasında, peygamberin vahiy olarak okuduklarını beğenmeyip küçümseyerek, istememiz halinde kendilerinin de böyle sözler uydurabileceklerini savunanlar vardı,¹⁴⁰ Ayrıca, Allah'ın elçisine, hiçbir şey indirmediyi iddia edenler vardı.¹⁴¹ Allah, inkarcılara okunan vahiy, peygamberin uydurmadığını, kendisine vahyedilmediği halde kendisine vahiy geldiğini söyleyenin

¹³⁵ Enam, 121

¹³⁶ Elmalı, *Hak Dini*, III/509

Diğer taraftan şeytanlar kelimesinin inatçı Mecusileri, dostlarının da Kureyş müşrikleri olduğu ileri sürülmektedir. Taberi, *Camii'l Beyan*, VIII/12

¹³⁷ Taberi, *a.g.e.*, VIII/12

¹³⁸ Zemahşeri, *Keşşaf*, II/47; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.326

¹³⁹ Neml, 64

¹⁴⁰ Enfal, 31

¹⁴¹ Enam, 91

en zalim kimse olacağını ve onunla alay edenlerin, en büyük günah altına girdiklerini bildirmekte ve inkarcıları ikaz etmektedir.¹⁴²

İslam vahyi peygamber ile tamamlanmış ve kapanmıştır.¹⁴³ Dolayısıyla akla rehberlik edecek yeni bir vahiyden bahsedilemez. Bu yönüyle akıl, tartışmasız yegane bilgi kaynağı olmak durumundadır. Kur'an vahyinden sonra tarihe müdahale edebilecek hüküm bildiren bir vahiyden söz etmek mümkün değildir.¹⁴⁴

C. Vahiy ile İlişkili Kavramlar

1. Vahiy ve İlham

Vahye yakın olan kavramların başında ilham gelmektedir. Bu kelime anlam ve işlevleri bakımından vahiy ile karıştırılmaktadır. Bu nedenle, bu iki kavram arasındaki farkın ortaya konulması gerekmektedir.

İlham, l-h-m fiiline bir harf ziyade yapılarak türetilmiş olup, sözlükte bir şeyin kalbe özümsemesi, yutturulması veya ilkası anlamında kullanılır.¹⁴⁵ Aynı şekilde, Allah tarafından birinin kalbine doldurulan duygu ve düşünceler, insanı bir şey meydana getirmeye veya yapmaya sevk eden güç, esin kaynağı ve heyecan¹⁴⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı olarak değişik yaklaşımlar vardır. Cürcani, ilhamı, kalbe feyz yoluyla ilka olunan şey veya kalpte oluşan bilgi¹⁴⁷ olarak

¹⁴² Enam, 93

¹⁴³ Ebu Hureyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber bir gün: "Benimle benden önceki peygamberlerin durumu, tıpkı şu adama benzer ki, Gayet güzel bir ev yaptı, evi süsledi. Yalnız köşelerinden birinde bir kerpiç eksik kaldı. İnsanlar evi gezdiler, beğendiler. Keşke şu kerpiç de yerine konmuş olsaydı, dediler. İşte o kerpiç benim. Ben peygamberlerin sonuncusuyum." Buhari, *Camiu's Sahih*, Menakıb 1; Muslim, *Sahihu Muslim*, Fedail 20,25

¹⁴⁴ Tahavi, *Şerhu Müşkilu'l Asar*, s.XIV/466

¹⁴⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4088; Ragıb, *Müfredat*, s. 1341

¹⁴⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4088; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.697

¹⁴⁷ Cürcani, *Tarifat*, s.23

tanımlamaktadır. Taftazani ise ilhamı, feyz yoluyla mananın kalbe ilkası¹⁴⁸ diye tanımlamaktadır.

Kur'an'da ilham kelimesi, sadece bir yerde geçmektedir:

“Sonra da Allah nefse iyilik ve kötülük yeteneğini verdi.”¹⁴⁹

Ayette kullanılan “elhame” fiilinin genel anlam bütünlüğü içerisinde, Allah'ın nefse iyilik ve kötülük yapabilme yeteneği vermesi olarak algılanmalıdır. Bu yönüyle ilhamı, yaratılıştan gelen ve her canlıya verilen içgüdüsel nitelikler olarak anlamak doğru bir yaklaşım olacaktır.¹⁵⁰ Nitekim bu yaklaşım çoğu bilgince de kabul görmüştür. Razi, bu ayetteki ilham kelimesine yaratmak anlamı vermektedir. Bu durumda ayetin meali, kötülükleri ve iyilikleri yapabilme becerisini nefiste yarattı, şeklinde olmaktadır.¹⁵¹

Kur'an'da ilham kelimesiyle aynı anlamda kullanılan başka kelimelere rastlamak mümkündür. Bunlardan biri de heda kelimesinden türeyen “hidayet” kavramıdır.¹⁵² Hidayet, doğru yol ve rehberlik anlamında mastar bir isimdir. Kelimenin kökeni olan heda fiilinin sözlük anlamı doğru yola ulaştırmak ve doğru yola rehberlik etmek anlamındadır.¹⁵³ Hidayet kavramı birebir Kur'an'da geçmemekle beraber, aynı anlamı ifade eden hadi, hüda ve mühtedi tarzında üçyüzü aşkın yerde geçmektedir.¹⁵⁴ Bu ayetlerdeki heda fiilinin türevleri, hidayete erdiren anlamında çoğunlukla Allah'a nisbet edilir.¹⁵⁵ Ancak Allah'a atfen ilahi vahye, ilahi kitaplara ve peygamberlere de işaret etmektedir.¹⁵⁶ Hidayet kelimesinin ilham

¹⁴⁸ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.45

¹⁴⁹ Şems, 8

¹⁵⁰ Zemahşeri, *Keşşaf*, IV/759; Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.205

¹⁵¹ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, VIII/582

¹⁵² Suyuti, *İtkan*, I/186

¹⁵³ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4638,4639

¹⁵⁴ Abdülbaki, *Mucemu'l Müfehres*

¹⁵⁵ İbn Manzur, *a.g.e*, s.4638

¹⁵⁶ Abdülbaki, *Mucemu'l Müfehres*

kavramıyla ilişkili olan yönü, insanın doğuştan iyilik ve kötülük yapabilecek kapasitede yaratılmasıdır. Birey doğuştan getirdiği bu niteliği nedeniyle doğruya veya yanlışla yönelir.¹⁵⁷

Hidayet kavramı, kelam bilginlerince incelenirken bilgi kaynaklarıyla alakalı konulara girilmesine neden olmuştur. Bu durumun nedeni ise, hidayet kavramı ile doğru bilginin amaçladıkları noktanın aynı olmasıdır. Yani ancak doğru bilgi ile hidayetin amaçladığı rehberlik mümkün olacaktır.¹⁵⁸ Kelam bilginleri, hidayeti ikiye ayırmışlardır. Bunlardan birincisine, genel hidayet veya hidayet-i amme denir. Bu, her insana verilen akıldır. Akıl sayesinde bireyin kendisini ve çevresinde olanları değerlendirerek doğru yolu bulmasıdır. İkinci hidayet tarzına ise, özel hidayet veya hidayet-i hasa denir.¹⁵⁹ Yüce Allah'ın gönderdiği elçileri ile doğru yolu göstermesidir. Tefsircilerin hidayet ile ilgili ayetleri yorumlarken de bu kavramlara müracaat ettikleri söylenebilir.¹⁶⁰

Allah'ın hidayet-i hasse ile insanlara doğruyu göstermesi peygamberler ve ilahi kitaplar aracılığıyla olur. Bu şekil hidayette ön plana çıkan husus, bireyin kendi dışından bir rehber eşliğinde doğru bilgiye ulaşmasıdır. Bu rehber insanlığı doğruya çağıran ve ulaştıran bir insan olabileceği gibi bir kitapta olabilir. Burada önemli olan rehberin neliği değil, verdiği haberin hidayete ve doğru bilgiye ulaştıracak emniyete sahip olmasıdır.

Hidayet-i amme ile insanların doğruya ulaşmaları ise, bireyin dışından değil, kendi içinden bir rehber aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bu rehber, akıldır. İnsan akıllı sayesinde kendini ve çevresini idrak eder. Ulaştığı bilgileri özümseyerek

¹⁵⁷ Taftazani, *Şerhu'l Makasid*, IV/309

¹⁵⁸ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, VII/77

¹⁵⁹ Eşari, *Makalat*, s.261; Bağdadi, *Usuli'd Din*, s.140; İbn Furek, *Makalat*, s.56

¹⁶⁰ Elmalı, *Hak Dini*, s.20-123

değerlendirir ve sağlam bir akletme süreci sonucunda hidayete ulaşır. Bu akletme uzun araştırmalar ve deneyimler sonucunda olabileceği gibi kalbe gelen bir basiret sayesinde de olabilir. Kalbe gelen bu basiret, vahiyde olduğu gibi ilahi bir lütuftur. Ancak bu lütuf, direkt doğru bilgiyi veren önermeler bütünü şeklindeki vahiy değildir.¹⁶¹ Bu lütuf, ilgili konu hakkında kendi gayretiyle ulaştığı veriler üzerinde düşünen, çıkarımlarda bulunan aklın ulaştığı doğru bilgidir. Bu bilginin akla gelen bir aydınlanma, ilham, havadır¹⁶² veya kavrama şeklinde olmasının sonuç açısından fazla bir önemi yoktur. Önemli olan aklın doğru bilgiye kendi gayretleri sonucunda ulaşmasıdır.¹⁶³

Kelam bilginlerinin hidayeti, hidayet- amme ve hidayet-i hasa diye ikiye ayırmaları, bilgi kaynaklarını parçalaması olarak düşünülmemelidir. Çünkü hidayetin her iki durumunda da yol gösterici Allah'tır¹⁶⁴ ve merkezde akıl vardır. Akıl, hidayet-i hassada dışsal bir kitabi bilgiyle hidayete ulaşırken, hidayeti ammede içsel bir kesbi bilgiyle hidayete ulaşır. Hidayet-i hassede kolaylıkla ulaşılan bilgi, vahiy iken; hidayet-i ammede aşamalı olarak ulaşılan bilgi, aklın kullanılmasıdır. Buna ilham da denebilir. Burada ilhamdan kasıt, akıl yürütmenin bir sonucu olarak ulaşılan fikirlerdir.¹⁶⁵

Genel olarak varlıkların içinde mevcut olan özel yetenekler olarak tanımlanan ilhamın,¹⁶⁶ burada aklın bir yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Basiret anlamındaki ilhamın, doğuştan insana bahşedilen nimetlerden biri olduğuna hükmedebiliriz.

¹⁶¹ Taftazani, *Şerhu'l Makasid*, IV/309

¹⁶² Akla gelmek, anımsamak, içine doğmak, sezinlemek, keşfetmek anlamına gelen hutur kökünden türeyen hatır kelimesinin çoğuludur. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.1195

¹⁶³ Cürçani, *Şerhu'l Mevakıf*, s.525; Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.45

¹⁶⁴ Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, s.II/314

¹⁶⁵ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.45

¹⁶⁶ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, VIII/582

İlham ibaresini, daha çok sufi geleneğin kullandığı ve kavramsal bir çerçeveye oturtulduğuna şahit olmaktayız. Sufi geleneğe göre Allah, insanlığa kendisini iki şekilde ifşa eder. Bunlardan birincisi, toplumun genelini ilgilendiren ve bağlayan peygamberlere göndermiş olduğu vahiy, ikincisi ise, bireysel boyutlarda kişilere özel olarak söz konusu insanın kalbine ilham etmesi şeklindedir. Allah'ın kendini insanlara açması olarak değerlendirilen bu tanımlardan vahyin kaynağı belli iken, ilham da aynı netliğe rastlamak imkansızdır. İlham aldığını iddia eden şahsın, bu bilgilerin nasıl, nereden ve niçin geldiğini bilme imkanı yoktur. Esasen ilhamın bu denetlenemez ferdi ve fevri yapısı gereği böylesi bir imkana da sahip değildir. Dolayısıyla ilham, bu belirsizliğinden ötürü akli veya fenni ilimlerin verdiği bilgiler arasında sayılmaz.¹⁶⁷

İlhamın bireysel bir olay olup, toplumsal bir bağlayıcılığı olamayacağı düşüncesinin fikir babası Mutezile'dir. Mutezile'nin akılcı tutumuyla, gerek teorik planda ve gerekse pratik sahada, ilhamı delil sayan kimselerin savları her ortamda çürütülmüştür. Nitekim ilhama mazhar olduğunu iddia eden bazı hululcü ve tenasühçü dini cereyanları söndürmede Mutezile'nin büyük gayretleri olduğu bilinmektedir. Örneğin, Kerramiye fırkasının kurucusu İbn Kerram'ın, bu tür görüşleri Mutezile'nin akli prensipleri karşısında tutunamamıştır.¹⁶⁸

İlham kavramını içgüdü olarak değil de sufi geleneğe yakın şekilde anlayan kelimcilerin, vahiy ile ilhamın birbirine karıştırılmaması noktasında açıklamalarda bulunmaları, bu tarz yaklaşım tarzının açmazlarını ortaya koyması açısından önemlidir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s.198,199

¹⁶⁸ Işık, *Mutezile'nin Doğuşu*, s.80

¹⁶⁹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 110-115

Gazali, hiçbir gayret, çalışma ve araştırma olmaksızın kalbe doğan bilgiyi, vahiy ve ilham diye ikiye ayırır. Onun sisteminde insanın kalbine doğmakla beraber nasıl ve nereden geldiğini bildiği bilgi kaynağına vahiy, nasıl ve nereden geldiğini bilmediği bilgi kaynağına ilham denir. Vahye mazhar olan peygamber ve ilhama mazhar olan seçkin kişilik dışında kalan insanların bilgiyi elde etmek için araştırma ve akıl yürütmeye ihtiyaçları vardır.¹⁷⁰ İzmirli'ye, göre kelam bilginleri yalnız peygamberlerin ilhamını kabul ederler. Ancak peygamber dışında diğer insanlarda feyiz yoluyla meydana gelen yakını bilgi hususunda kelam bilginlerinin değişik kanaatleri vardır. Gazali, Kiya'l Herrasi, Razi ve Amidi, gibi kelimciler akıl yürütme olmadan, yakını bilgi olan ilham veya keşf bilgisinin evham ve kuruntudan arınmış şeklinin mümkün olabileceğini kabul ederler. Bahsi geçen bu bilginlere göre ilhamın bir bilgi değerinin olabilmesi için aranan şartlar bununla da sınırlı değildir. İlhamın vahye ve peygamberin uygulamalarına ters olmaması gibi daha kapsamlı ilkelere göre kabulünün şart koşulmasına rağmen, yine de ilhamın, ilahiyat ve hukukla alakalı mevzularda delil teşkil etmesine karşı çıkmıştır.¹⁷¹

İlham kavramının içgüdüsel nitelikler olarak değil de başka şekilde anlaşılma biçimlerinde ciddi sorunlar ortaya çıkmaktadır. Konunun en başta ele alınmasında ve işleyiş sürecinde yanlışlıklar yapılmaktadır. Kelam bilginleri sufi geleneğin islami terminolojiyle ayırt edilemez bir kaynaşmaya girdiğini gördükten sonra tutumlarında bazı değişikliklere gitmişlerdir. Öncelikle sufileri ve takipçilerini direkt karşılarına almamak ve toplumsal uzlaşa sağlamak için, islami kavramlara getirilen mistik yaklaşımlar yorumlanarak ortak bir noktada buluşulmaya çalışılmıştır.¹⁷² Kelam bilginlerinin bu yaklaşım biçiminin ilham kavramını ele almalarında da görmek

¹⁷⁰ Gazali, *İhya*, III/14,15

¹⁷¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, I/35

¹⁷² Akder, *Vahyin Metafizik Temeli*, s.5

mümkündür. Öncüller baştan sıkıntılı konulunca denklemin gidişatı ve sonucunda farklılaşmalar meydana geldi. Sonraları ise, bu değişimlerin neden olduğu sorunlara çözümler aranmaya başlanmıştır. Bu gayretlerden en önemlisini ilham ve vahyin aynı düzlemde değerlendirilmesi ve aralarındaki farkın sorun teşkil etmeyecek biçimde açıklanmaya çalışılmasıdır.¹⁷³

2. Vahyin Korunmuşluğu ve Kitap

Vahyin korunmuşluğu ifadesinden öncelikle kast olunan, vahyin kaynağının ilahi olması ve inişi esnasında herhangi bir yabancı unsurun karışmasından emniyette olmasıdır. Bununla beraber, vahyin daha sonraki aşamalarda yazıya geçirilmesi, kitap haline getirilmesi, çoğaltılması ve insanlara ulaştırılmasında izlenen yöntemlerin güvenilirliği de bu korunmuşluğun içine girmektedir. Vahyin yazıya inişi ve yazıya aktarılması konusuna geçmeden önce Kur'an'da kitap kavramı ile neyin ifade edildiğini ortaya koymak yararlı olacaktır.

Kitap, k-t-b fiilinden türemiş bir mastar olup, sözlükte yazmak, bağlamak, belirlemek, takdir etmek, vasiyet etmek, eklemek, dikmek, farz kılmak, toplamak¹⁷⁴ gibi anlamlara gelir.

Dilbilimciler, kitap kelimesinin salt kitap anlamına gelmeden önce, yazılı bir şey anlamına geldiği, örfte ise isim olarak mektup manasında kullanıldığını belirtirler.¹⁷⁵

Vahiy kelimesi esas itibarıyla daima ilahi vahiy anlamında, Allah'ın insanlara gönderdiği vahiyleri içeren kitap olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁶ Nitekim Kur'an'da

¹⁷³ Tanci, *Vahiy*, s.3; Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.204,205; Düzen, *Allah, Kainat ve İnsan*, s.190

¹⁷⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.3816; Ragıb, *Müfredat*, s. 1257; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.878

¹⁷⁵ Ragıb, *a.g.e.*, s. 1257

¹⁷⁶ (İA), *Kitap Md*, VI/829

vahiyden amaçlananın, Kuran-ı Kerim olduğunu belirten açık ayetler vardır.¹⁷⁷ Burada vahyin terim olarak, harfleri birbirine yazıyla bitiştirmek¹⁷⁸ şeklindeki anlamı ön plana çıkmaktadır. Zira vahyin kitap diye isimlendirilmesinde, yazılarak bir araya getirilmesi gerektiğini anımsatmak vardır. Çünkü yazı, harfleri bir araya getirerek lafızları yazıya dökmekten ibarettir.¹⁷⁹

Kur'an'da kitap kavramı birbirinden farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Kitap, yazışma, yazma, mektup anlamlarına gelirken; orada onlara cana can yazdık cümlesinde de vahiy ve farz kılmak manasına gelmektedir.¹⁸⁰ “Bu kitap”¹⁸¹ ve “ben şüphesiz Allah’ın kuluyum ve O bana kitap verdi”,¹⁸² tarzındaki ifadelerde geçen kitap kelimesi ise, Allah’ın kalamı anlamına gelmektedir.¹⁸³ Kur'an'da salt vahiy anlamına yakın kitap ifadelerini de görmek mümkündür.¹⁸⁴ Kitap, Allah tarafından gönderilmiş bir delil,¹⁸⁵ ilim,¹⁸⁶ sahife,¹⁸⁷ zikir,¹⁸⁸ levh-i mahfuz ve takdir,¹⁸⁹

¹⁷⁷ “Şüphesiz biz sana kitabı hak olarak indirdik ki insanlar arasında Allah’ın sana bildirdiği şekilde hükmedesin” Nisa, 105

¹⁷⁸ Ragıb, *Müfredat*, s. 1257

¹⁷⁹ Subhi, *Kur'an İlimleri*, s.15

¹⁸⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.3816; Neml, 28; Nur 33; Ragıb, *Müfredat*, s. 1257,1258; Maide, 45; Bakara, 180; Nisa, 77

¹⁸¹ “İşte bu kitap, bunda şüphe yok, sakınanlar için bir hidayettir.” Bakara, 2

¹⁸² “Şüphesiz ben Allah’ın kuluyum. O bana kitabı verdi ve beni bir peygamber yaptı.” Meryem, 30

¹⁸³ Ragıb, *Müfredat*, s. 1257,1258; Bakara, 2; Meryem, 30

¹⁸⁴ “Eğer seni yalanladılarsa, senden önce açık deliller, hikmetli sayfalar ve aydınlatıcı kitap getiren peygamberler de yalanlanmıştı.” Al-i İmran, 184

“Biz o peygamberleri mucizelerle ve kitaplarla gönderdik. Sana da Kur'an'ı indirdik ki, insanlara vahyedileni açıklayasın. Belki onlar da düşünürler.” Nahl, 44

“Kitap ehlinden öyle bir grup da vardır ki, siz onu kitaptan sanasınız diye, dillerini kitaba doğru eğip bükerekler. Halbuki o, kitaptan değildir. “Bu, Allah katındandır.” derler; oysa o, Allah katından değildir. Allah’a karşı, kendileri bilip dururken, yalan söylerler. İnsanlardan hiçbir kimseye, Allah kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik verdikten sonra, kalkıp insanlara: “Allah’ı bırakıp bana kul olun.” demesi yakışmaz. Fakat onun: “Öğrettiğiniz ve okuduğunuz kitap gereğince Rabb’e halis kullar olun” demesi uygundur.” Al-i İmran, 78,79

“Yoksa onlar, Allah’ın lütuf ve kereminden insanlara verdiği nimetleri kıskanıyorlar mı? Şüphesiz biz, İbrahim ailesine de kitap ve hikmeti vermiştik. Hem de onlara büyük bir mülk ve saltanat ihsan ettik.” Nisa, 54

“Ey iman edenler! Allah’a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkar ederse sapıklığın en koyusuna düşmüş olur.” Nisa, 136

Ayrıca bkz. Fatir, 25

¹⁸⁵ “İnsanlardan kimi de vardır ki ne bir bilgiye, ne bir delile, ne de aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışır.” Hac, 8

hüküm,¹⁹⁰ kılmak ve arasına katmak¹⁹¹ ve kulların amellerinin tespit edildiği bir yer¹⁹² şeklinde anlamlara da gelmektedir.

Kur'an'ın birçok yerinde peygamberlere vahyedilmesi,¹⁹³ Hz. Musa'ya Tevrat'ın verilmesi,¹⁹⁴ Hz. Davud'a Zebur'un indirilmesi,¹⁹⁵ Hz. İsa'ya İncil'in gönderilmesi,¹⁹⁶ Hz. Muhammed'e de Kur'an'ın vahyedilmesi¹⁹⁷ ifadeleri

“O halde, eğer doğru söylüyorsanız getirin kitabınızı.” Saffat, 157

“De ki: “Gördünüz ya, Allah'ı bırakıp da tapmakta olduğunuz ortaklarınızı! Gösterin bana, yeryüzünden neyi yaratmışlardır?” Yoksa onların gökyüzünde bir ortaklığı mı var? Yoksa biz kendilerine bir kitap vermişiz de ondan bir delil üzerinde mi bulunuyorlar? Hayır, o zalimler, birbirlerine aldatmadan başka bir sözde bulunmuyorlar.” Fâtır, 40

¹⁸⁶ “Sen o kitap verilmiş olanlara, bütün delilleri de getirsen, yine de senin kıblene tabi olmazlar, sen de onların kıblesine tabi olmazsın. Zaten onlar da birbirlerinin kıblesine tabi değiller. Sana gelen bunca ilmin arkasından sen tutar da onların arzu ve heveslerine uyacak olursan, o zaman hiç şüphesiz, sen de zalimlerden olursun” Bakara, 145

“Doğrusu Allah katında din, İslam'dır. Kitap verilenlerin anlaşmazlıkları ise sırf kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki taşkınlık ve ihtirastan dolayıdır. Her kim Allah'ın ayetlerini inkar ederse iyi bilsin ki, Allah hesabı çabuk görendir.” Al-i İmran, 19

“Sana gerekli bilgi geldikten sonra artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa...” Al-i İmran, 61

¹⁸⁷ Ragıb, *Müfredat*, s. 1257,1258

“Eğer sana kağıtta yazılı bir kitap indirmiş olsak da onu elleriyle tutsalardı, yine de o kafirler: “Muhakkak ki bu, apaçık bir sihirdir” derlerdi.” Enam, 7

“Kitap ehli, senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Musa'dan bundan daha büyüğünü istemişler ve: “Allah'ı bize açıkça göster” demişlerdi. Haksızlıkları sebebiyle onları yıldırım çarptı. Sonra kendilerine açık deliller geldiği halde buzağıyı tanı edinmişlerdi. Onları bundan dolayı da affettik ve Musa'ya açık bir yetki verdik.” Nisa, 153 Ayrıca bkz. Necm, 36; A'la, 19

¹⁸⁸ “Allah'ın azabından sakınıp da rahmete kavuşmanız olmanız için, içinizden sizi uyuracak bir adam vasıtasıyla size bir kitap gelmesine şaşıntınız mı?” Araf, 63;

“Zikir, aramızdan ona mı bırakıldı? Hayır, o, yalancı, küstahın biridir.” dediler.” Kamer, 25

¹⁸⁹ Ragıb, *Müfredat*, s. 1257,1258; Zemahşeri, *Esasu'l Belağa*, s.386

¹⁹⁰ “O sayfalarda, en doğru hükümler vardır.” Beyyine, 3

¹⁹¹ “Peygamber, müminlere kendi nefislerinden önce gelir. O'nun hanımları da onların analarıdır. Akraba da Allah'ın kitabında birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar. Ancak dostlarınıza uygun bir vasiyet yapmanız müstesnadır. Bu, kitapta yazılıdır.” Ahzab, 6

¹⁹² “Her insanın amel defterini boynuna doladık, kıyamet günü açılmış bulacağı kitabı önüne çıkarırız. Kitabını oku! Bugün hesap görücü olarak sana nefsin yeter!” deriz.” İsrâ, 13,14;

“Hayır, asla öyle değil; biz onun söylediklerini yazacağız (k-t-b) ve azabını çoğalttıkça çoğaltacağız.” Meryem, 79;

“Hayır, kötülerin yazısı muhakkak Siccin'dedir. Siccin'in ne olduğunu bilir misin? O, yazılmış bir kitaptır.” Muttaffifin, 7-9;

¹⁹³ Nisa, 163; Enam, 84-89; Hadid, 26

¹⁹⁴ İsrâ, 2; Bakara, 53; Enam, 91; Mümin, 53

¹⁹⁵ Nisa, 163; İsrâ, 55; Neml, 15

¹⁹⁶ Maide, 46; Ra'd, 30; Hadid, 27

¹⁹⁷ Nisa, 105; Maide, 48; Ra'd, 1; İbrahim, 1; Al-i İmran, 3,7; Nisa, 113; Ena'm, 114; A'raf, 2; Nahl, 64; Ankebut, 47; Sad, 29; Zümer, 2

geçmektedir. Bu anlatım biçimlerini değerlendirdiğimizde, kitap kavramının Allah'ın bir peygambere gönderdiği tüm mesajları kapsadığı kanaatine ulaşabiliriz.¹⁹⁸

İnsanlar, Allah'ın varlığı ve birliğinden daha çok O'nun insanlardan seçtiği bir elçi aracılığıyla insanlarla diyalog içine girmesi konusunda şüpheye düşmüşlerdir. Bundan dolayı nübüvvet konusu büyük önem arz etmektedir.¹⁹⁹ İslami gelenekte Tanrı'nın insanlara bir peygamber aracılığıyla seslenmesi mümkündür.²⁰⁰ Yüce Allah'ın elçi göndermesi, insanlar için fazladan bir yük veya sorumluluk değil, aksine onların yükünü hafifleten bir lütuftur.²⁰¹

İnsanlar, peygamberleri daima şüphe ile karşılamışlardır. İnsanın, yapısı gereği, yeni gelen vahye karşı tavır takınması gayet doğaldır. Çünkü zihin için yeni olan her şey araştırılmaya muhtaçtır. Doğal olmayan ise, bu değerlendirme sürecinde yanlı ve yanlış noktalara yönelmektir.

“İnsanoğlu vahyi işitince düşündü, ölçtü ve biçti. Yazıklar olsun nasıl da ölçtü, biçti. Sonra derince baktı, kaşını çattı ve surat astı. Nitekim en sonunda, bilmişlik taslayarak arkasını dönüp şöyle dedi. Bunlar, eskiden beri söylenegelen sihirli sözlerden başkası değildir. Bu, sadece bir insan sözüdür.”²⁰²

Kur'an'ın insan zihninin bu değerlendirmelerine cevaplar sunmasından, bu tepkilerin doğal ve olması gereken bir durum olduğunu anlıyoruz. İnsan zihninin vahiy hakkındaki ilk değerlendirmeleri genellikle şüpheli ve olumsuz tepkilerdir. İlk tepkiler, vahyin insandan başka bir varlığa verilmesi,²⁰³ insana verilecekse toplum

¹⁹⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 274

¹⁹⁹ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.9

²⁰⁰ Sabuni, *Bidaye*, s.103

Nübüvvetin imkanı ve zorunluluğu hakkında geniş bilgi için bkz. Sabuni, *Bidaye*, s.103-105; Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, s.293-295; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.99-14

²⁰¹ Sabuni, *Bidaye*, s.103; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.12,14

²⁰² Müddessir, 18-25

²⁰³ “Şöyle dediler, Bu ne biçim peygamber ki, yemek yer, sokaklarda gezer? Ona, beraberinde bulunup uyaran bir melek indirilseydi ya!” Furkan, 7

içinde daha üstün olarak görülen kişilere verilmesi,²⁰⁴ elçiyi destekleyen hazinelerin²⁰⁵ veya başka mucizelerin getirilmesi²⁰⁶ ve ilahi mesajın bir anda kitap olarak indirilmesi²⁰⁷ gibi ilginç isteklerdir. Bu tepkiler daha sonra, vahyi peygamberin kendisinin uydurduğu²⁰⁸ veya bir başkasının ona öğrettiği²⁰⁹ gibi, suçlamaya dayalı bir yapıya bürünmüştür. Bu durumda elçinin kendisi kişileri peşinden sürükleyen bir şair,²¹⁰ kahin,²¹¹ büyücü,²¹² ve deli²¹³ iken; getirmiş olduğu

“Eğer Peygamberi, biz bir melek yapsaydık, yine de onu bir adam şeklinde yapardık ve onları yine düştükleri kuşkuya düşürürdük.” Enam, 8,9

“Bunun üzerine, kavminin içinden ileri gelen inkarcı bir topluluk, bu dediler, tıpkı sizin gibi bir beşer olmaktan başka bir şey değildir. Size üstün ve hakim olmak istiyor. Eğer Allah peygamber göndermek isteseydi, muhakkak ki bir melek gönderirdi. Biz geçmişteki atalarımızdan böyle bir şey duymadık.” Müminun, 24

²⁰⁴ “Yine Onlar, Bu Kur’an, şu iki şehirden bir büyük adama indirilmeli değil miydi? dediler. Ey Muhammed! Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik. Birbirlerine işlerini gördürsünler diye biz onların bir kısmını diğerlerinden derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.” Zuhuruf, 31,32

²⁰⁵ “Yahut kendisine bir hazine verilseydi veya besleneceği bir bahçe olsaydı ya! Bu zalimler, inananlara, Siz sadece büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz, dediler.” Enam, 9

²⁰⁶ “İnkarcılar şöyle dediler, Sen, bizim için yerden suyu kesilmeyen bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veyahut hurmalıklardan ve üzümlüklerden senin bir bahçen olsun da ortasından şarıl şarıl ırmaklar akıtmalsın. Yahut söyleyip zannettiğin gibi, göğü başımıza parça parça düşüresin veya Allah’ı ve melekleri söylediğine şahit getiresin. Yahut altından bir evin olsun, ya da göğsü çıkmalsın. Ona çıktığına da asla inanmayız. Ta ki bize, okuyacağımız bir kitap indiresin. De ki, Rabbimi tenzih ederim. Nihayet ben de, peygamber olan bir insandan başka bir şey değilim.” İsra, 90-93

²⁰⁷ “Yine o inkar edenler dediler ki, o Kur’an ona, hepsi birden indirilseydi ya! Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle parça parça indirdik ve onu tane tane okuduk.” Furkan, 32

“Kitap ehli, senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Musa’dan bundan daha büyüğünü istemişler ve Allah’ı bize açıkça göster, demişlerdi. Haksızlıkları sebebiyle onları yıldırım çarptı...” Nisa, 153

²⁰⁸ “Onlar, Hayır, bunlar karışık rüyalar; yok, onu kendisi uydurdu, yok o bir şairdir. Böyle değilse önceki peygamberler gibi, o da bize bir mucize getirsin, dediler.” Enbiya, 5

“O, alemlerin Rabbi tarafından indirilmedi. O, bizim adımıza bazı sözler uydurmaya kalkışsaydı, elbette biz onu bundan dolayı kuvvetle yakalardık. Sonra da onun şah damarını keser atardık. O vakit sizden hiçbiriniz ona siper de olamazdınız.” Hakka, 43-47

“De ki, Eğer ben yanılsam, yalnız kendi adıma yanılsam. Ve eğer hidayeti bulmuşsam, bilinmeli ki Rabbimin bana vahiy vermesiyledir. Çünkü O, yakındır, işitir, işittirir.” Sebe, 50

²⁰⁹ “Muhakkak biliyoruz ki kafirler, Kur’an’ı Muhammed’e bir insan öğretiyor, diyorlar.” Nahl, 103

²¹⁰ “Biz ona şiiir öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da. O, bir öğüt ve apaçık bir Kur’an’dır.” Yasin, 69

“Kuşkusuz Kur’an, şerefli bir elçinin Allah’tan getirdiği sözdür. O bir şair sözü değildir, siz çok az inanıyorsunuz.” Hakka, 40, 41

²¹¹ “O vahiy, bir kahin sözü de değildir, ne de az düşünüyorsunuz! O, alemlerin Rabbi tarafından indirilmedi.” Hakka, 42,43

“Sen hatırlat, öğüt ver. Rabbinin nimeti sayesinde sen ne kahinsin, ne de mecnun.” Tur, 29

²¹² “Böylece onlardan öncekilere de herhangi bir peygamber gelince, onun hakkında da mutlaka, bir sihirbazdır veya bir delidir, dediler.” Zariyat, 52

²¹³ “Dediler ki, Ey kendisine Kur’an indirilen Muhammed! Sen mutlaka bir mecnunsun.” Hicr, 6

mesajı ise insanları etkileyen bir şiir²¹⁴ ve önceki toplumların sözlerini tekrar eden masaldan²¹⁵ başka bir şey değildir.

Cinlerin veya başka varlıkların vahyin inişi sırasında ilahi mesaja olumlu veya olumsuz olarak herhangi bir katkıları söz konusu değildir. Kur'an vahyinin kaynağı Allah'tır.²¹⁶ "O Kur'an'ı şeytanlar indirmedir. Bu onlara hem yaraşmaz hem güçleri yetmez. Şüphesiz onlar vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır."²¹⁷

Vahyin kaynağı ve inişi hakkındaki değerlendirme ve açıklamalar ile ispat edilmeye çalışılan, vahyin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin önündeki şüpheleri ortadan kaldırmaktır.²¹⁸ Aynı şekilde vahyin inişini takiben, topluma sağlıklı bir şekilde tebliği ve sonraki nesillere bozulmadan aktarılması da önemli bir görevdir.²¹⁹ Bu görev, vahyin yalan ve yanlıştan korunmuş doğru bir haber olduğunun ortaya konulması açısından da son derece önemlidir.

Dini kaynakların verdikleri bilgiye göre Hz. Muhammed, kendisine gelen vahyi, vahiy katiplerine yazdırıyordu. Vahiy katiplerinin sayısı, vahyin

"Sonra onlar, o peygamberden yüz çevirdiler ve bu öğretilmiş bir delidir, dediler." Duhan, 14

"Sen Rabbinin nimetinden dolayı deli değilsin." Kalem, 2

"Onlar arkadaşlarında herhangi bir cinnet bulunmadığını hiç düşünmediler mi? O, açık bir uyarıcıdan başka biri değildir." Araf, 184

²¹⁴ "Kendilerine tarafımızdan hak gelince, muhakkak ki bu, apaçık bir sihirdir, dediler. Musa dedi ki, Size hak gelince, ona böyle mi diyorsunuz? Bu sihir midir? Halbuki sihirbazlar iflah olmazlar." Yunus, 76,77

²¹⁵ "Onlara ayetlerimiz okunduğu zaman, işittik, dilersek bunun gibisini biz de söyleriz; bu, eskilerin efsanelerinden başka bir şey değildir, diyorlardı." Enfal, 31

²¹⁶ Zemahşeri, *Keşşaf*, III/131

²¹⁷ Şuara, 210-212

"Gerçekten biz dünya göğünü bir ziynetle, yıldızlarla süsledik. Onu her inatçı şeytandan koruduk. Onlar yüksek melekler topluluğunu dinleyemezler. Her taraftan kovulup atılırlar. Uzaklaştırılırlar. Onlara ardı arkası kesilmez bir azap vardır. Ancak kulak hırsızlığı yapanlar olur. Onu da yakıcı bir alev takip eder." Saffat, 6-10

"Andolsun biz, gökte birtakım burçlar yarattık ve bakanlar için onu süsledik. Ve göğü taşlanan bütün şeytanlardan koruduk. Ancak kulak hırsızlığı eden şeytan hariç, onu apaçık bir alev sütunu takip eder." Hicr, 16-18

"Cinler, dediler ki, Biz göğe dokunduk, onu kuvvetli bekçiler ve alevlerle dolu bulduk. Doğrusu biz göğün bazı mevkilerinde dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinleyecek olursa kendini gözetleyen parlak bir alev buluyor." Cin, 8,9

²¹⁸ Zemahşeri, *Keşşaf*, III/131

²¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/246-247

başlangıcından kesilmesine kadar toplam 40 civarındadır. İbn Hacer, ilk vahiy katibinin Abdullah b. Sad b. Ebi Sarh olduğunu, rivayet eder. Medine’de ise hicretten sonra, ilk vahiy katibinin, Ubeyy İbn Kab olduğunu belirtir. Kab’dan sonra, vahiy kesilinceye kadar bu görevden ayrılmayan Zeyd İbn Sabit’in vahiy katipliği yaptığını açıklar. Vahiy katipliği yaptığı rivayet edilen başka sahabeler de vardır. Ali b. Ebi Talib, Osman b. Affan, Amr İbnü’l As, Muaviye, Şurahbil b. Hasene, Muğire b. Şube, Muaz b. Cebel, Hanzala b. Rebi, Cüheym b. Salt, Hüseyin Nemerî, Ebu Bekir, Ömer İbnu’l-Hattab, Zübeyr b. Avvam, Amir Fuheyre, Eban b. Said, Abdullah b. Erkam, Sabit b. Kays, Abdullah b. Zeyd, Halid b. Velid, Ala b. Hadremi, Abdullah b. Ravaha, Huzeyfe b. Yeman, Muhammed b. Mesleme bunlardan bazılarıdır.²²⁰

Kaynaklardan edinilen bilgilere göre peygamber, vahyin metne aktarılması işlemine büyük önem veriyordu. Onun, hicret ve askeri seferler dahil, seyir halindeyken bile, yanından vahiy katiplerini ayırmamış olması, onun konuya ne kadar önem verdiğinin bir göstergesidir.²²¹

Kaynaklarda vahiy katipliği görevinden sıklıkla bahsedilen ve bu işe başladıktan sonra, vahyin kesilmesine kadar peygamberin yanında bulunan Zeyd b. Sabit, vahyin metne aktarılması sürecini şöyle anlatmaktadır. “Ben, Allah’ın elçisi için vahiy katipliği yapardım. Ona vahiy geldiği zaman hemen anlardım. Çünkü o bu haldeyken şiddetli bir terlemeye tutulurdu. Vahiy tamamlandığında ise bu hal ondan uzaklaşırdı. Yeni gelen vahyi bana ve çevresindekilere duyurduktan sonra bana dönerek imla ettirir ve bu tarz üzere yazmamı isterdi. Ben de, o an için yanımda bulunan kemik veya başka bir parça üzerine yazardım. Vahyi yazmayı tamamlayınca bana, yazdığımı okumamı isterdi. Okuduğumda bir hata varsa düzeltirdi. Hata yok

²²⁰ İbn Hacer, *Fethu’l Bari*, IX/18

²²¹ Hanbel, *Müsned*, V/33

ise, bir şey söylemezdi. Ben de yeni inen bu ayetleri orada bulunmayan halka söylemek için giderdim.”²²²

Kapalı bir havza konumundaki Arap yarımadasının coğrafi yapısı yazılı kültürü değil, şifai kültürü yaygınlaştırmıştır. Araplar sözlü kültürlerinin doğal bir sonucu olarak güçlü bir ezberleme yeteneğine sahiptiler. Onların bu özellikleri sayesinde gelen vahiyler çok rahat ezberlenebiliyordu. Ancak buna rağmen peygamberin ezberleme yöntemiyle alakalı endişeleri olduğuna Kur'an işaret etmektedir.²²³ Gelen vahiyler, peygamberin talimatıyla ezberlenmesinin yanı sıra metne de aktarılıyordu. Mekke döneminin sonlarından itibaren İslam cemaati içerisinde okuma yazma bilenlerin sayısında bir artış başlamış ve bu eğilim, Medine döneminde ise bir sektör haline dönüşmüştür.²²⁴

İnmekte olan ayetlerin daha ilk günden yazıyla tespit edildiğine dair kaynakların verdiği bilgiler²²⁵ ve özellikle vahyin bizzat kendisince kullanılan ifadeler²²⁶ bakılırsa, Kur'an'ın metne aktarılması teorik ve pratik açıdan arzulanan

²²² Buhari, *Camii's Sahih*, Tefsiru'l Kur'an, 9; Kitabul Fezailu'l Kur'an 3

²²³ “Onu hemen okumak için dilini depreme. Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir.” Kıyamet, 16-19

Şabi'nin aktardığına göre peygamber, kendisine nazil olan ayetleri unutmamak için, ezberlemek amacıyla hızlıca tekrar ederdi. Onun bu haline bir son vermek için bu ayetin nazil olmuştur. Kurtubi, *Ahkami'l Kur'an*, XVIII/231-233

²²⁴ Hanbel, *Müsned*, V/215; VI/372

Abdullah b. Said b. As, Ubade b. Samit ve Hafsa bint Ömer bu amaçla görevlendirilenler sahabelerden bazılarıdır.

²²⁵ Hanbel, *Müsned*, III/12,21,39, 65; Buhari, *Camii's Sahih*, Cihad 129; Fedailü'l Kur'an 4; Müslim, *Sahihu Muslim*, İmare 24/92,94; Zühd 16/72; İbn Mace, *Sünen*, Cihad 45; Tirmizi, *Sünen*, Tefsir 10

²²⁶ “O Kur'an, değerli ve iyi yazıcıların ellerinde, büyük önem verilen tertemiz değerli sayfalardadır.” Abese, 13-16

“Yayılmış ince deri üzerine, satır satır yazılmış kitaba andolsun!” Tur, 2,3

“Bu elçi, sizlere tertemiz sayfaları okuyan, Allah tarafından gönderilmiş bir peygamberdir. O sayfalarda, en doğru hükümler vardır. Kitap ehli, ancak kendilerine böylesi apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler.” Beyyine, 2-4

bir durumdur. Nitekim peygamber tarafından görevlendirilen vahiy katipleri inmekte olan ayetleri, var olan yazı malzemeleri üzerine yazıyorlardı.²²⁷

7. yüzyıl Arap yarımadasında yazı yazma araçları oldukça ilkel idi. Yazılacak metinlerin değerine göre, kullanılan malzemenin de kalitesi artıyordu. Kur'an'ın ilk kayıtları, oldukça basit malzemeler üzerine yazılıyordu. Bu malzemeler çeşitli olup en çok kullanılanları düz taşlar, seramik parçaları, hurma dallarının yazılabilir kısımları, tahta, develerin kürek ve kaburga kemikleri, tabaklanmış deri parçaları, bez parçaları, parşömen ve papirüs gibi önem sırasına göre kalitesi artan malzemelerdi.²²⁸

Vahyin aktarıldığı yazılı metinlerin, peygamber veya vahiy katipleri tarafından nasıl muhafaza edildiği konusunda değişik görüşler vardır. Genel olarak, peygamberin önderliğinde vahiy katiplerince resmi olarak kayıt altına alınan nüsha ön plandaydı.²²⁹ Ancak bu resmi kayıt dışında özel gayretlerle vahyin metne aktararak çoğaltılmasında ve değişik kimselerce öğrenmek amaçlı kullanılmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir. Nitekim Hz. Ömer, nasıl Müslüman olduğunu anlatırken, eniştesi ve kız kardeşinin ellerinde Taha süresinden bazı ayetlerin yazılı olduğu bir evraktan bahsetmesi, bu tezi onaylar niteliktedir.²³⁰ Sahabenin tamamen sivil amaçlarla, kendi özel gayretleri sonucunda metne aktardıkları bu ayet parçaları daha sonraları toplatılmıştır. Çünkü peygamberin bizzat başında bulunduğu vahiy katipleri komisyonun tasnif ettiği Mushaf tamamlandığı için bu resmi nüsha üzerinde birlik oluşturulmak isteniyordu. Bu amacı gerçekleştirmek için öncelikle Kur'an baştan sona iki kez peygamber tarafından okunmak suretiyle vahiy katipleri, resmi

²²⁷ Buhari, *Camii's Sahih*, Fedailü'l Kur'an 4

²²⁸ Hanbel, *Müsned*, V/185; Suyuti, *İtkan*, I/186,187; Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s.43

²²⁹ Heysemi, *Mecmuu'd Zevaid*, I/152

²³⁰ İbn Hişam, *Siretu'n Nebeviyye*, I/370-373

olan asıl nüshayı kontrolden geçirdiler. Bu resmi ve asıl mushaf nüshası peygamberin vefatından sonra devlete kaldı. Daha sonraları ise devlet kanalıyla asıl mushaf nüshası üzerinden çoğaltmalar yapılarak eyaletlere gönderildi.²³¹ Tüm çoğaltmalar peygamberin nüshasından yapıldı. Vahiy katipleri komisyonunun Halife Hz. Ebu Bekir'in yazılı emriyle sahabenin elindeki yazılı ayet metinlerini istemelerinin nedeni, bilinmeyen veya gözden kaçan ayetleri bulmak için değil, etrafta sorun teşkil edecek bir etkenin kalmaması içindir. Nitekim bazıları hariç sahabenin çoğunluğu ellerindeki yazılı metinleri komisyona teslim etmişlerdir. Böylece hem ileride sorun teşkil edebilecek kişisel nüshalar toplanmış hem de asıl nüshanın herkesçe genel bir kabul görmesi sağlanmıştır. Bu sayede asıl Kur'an nüshası, üzerinde herhangi bir şüphe kalmamıştır.²³²

3. Gayri Metlûv Vahiy Meselesi

Peygamberin olay ve olgular karşında takındığı tutum ve davranışlarına yön veren Kur'an vahyi dışındaki bilgilerinin kaynağının ne olduğu tartışmalıdır. Peygamberin Kur'an vahyi dışındaki bilgi kaynaklarının neler olduğu konusunda ne Kur'an'da ne de hadislerde açık bir bilgi bulunmaktadır. Bu konunun İslam düşüncesi geleneğinde sistemli bir şekilde ele alındığını gösteren herhangi bir çalışma da mevcut değildir.²³³ İslami ilimlerin oluşmaya başladığı ilk dönemlerde vahiy ile ilgili sınıflandırmalar yapılırken "el-vahyu'l metlûv" yani Kur'an vahyinin

²³¹ Suyuti, *Tertibü Süveri'l Kur'an*, s.31

²³² Suyuti, *a.g.e*, s.36

Azerbaycan ve Ermenistan fethine katılan ordunun kumandanı Huzeyfe b. Yeman, Suriyeli ve Iraklı askerler arasındaki kıraat ihtilafını görünce endişelenmiş ve konuyu zamanının halifesi Hz. Osman'a açmıştır. Hz. Osman, bu ve benzeri şikayetler artınca, en son Hafsa annemize emanet edilen asıl nüsha olan, Mushaf'ın, tekrardan esas alınarak çoğaltılmasını emretmiştir. Suyuti, *İtkan*, I/187,188 Çoğaltma sırasında kıraat farklılıklarıyla karşılaşılması durumunda Kureyş lehçesinin okunuşuyla yazılmasına karar verilmiştir. Bu istinsah ve çoğaltma heyetinin başına da yine Zeyd b. Sabit getirilmiştir. Zeyd bu sefer, Abdullah b. Zübeyr, Said b. As ve Abdurrahman b. Haris gibi alanında uzman kişileri yanına alarak bu işi sonuçlandırmış ve asıl nüshayı yeniden Hafsa annemize vermiştir. Suyuti, *a.g.e*, I/189,190

²³³ Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.273

dışında başka vahiylerden bahsedilmemiştir. Daha sonraları Kur'an dışındaki vahiy nitelermeleri için daha çok ilham kavramı kullanılmıştır.²³⁴

Sünnet konusunda şimdiye kadar ileri sürülen görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi, Sünnetin de Kur'an gibi vahiy ürünü olmasıdır. İkincisi, Sünnetin vahiyle beraber peygamberin içtihatlarının bir ürünü olmasıdır. Üçüncüsü ise, Sünnetin, peygamberin bilgi birikiminin, akıl ve tecrübesinin bir ürünü olmasıdır. Bu görüşler içerisinde bugüne kadar en fazla kabul gören birinci görüş olmuştur. Hatta Sünnet'in bilgi kaynaklarıyla ilgili tartışmaların, neredeyse tamamen bu birinci görüş çevresinde yoğunlaştığı söylenebilir. Bugün de en fazla tartışılan konu, Sünnet'in de vahiy ürünü olup olmadığı meselesidir. Sünnet'in konumunun ne olduğu noktasındaki günümüzdeki tartışmaların özünü de Sünnet'in vahiy mahsulü olup olmadığı meselesi oluşturmaktadır.²³⁵

Kelam bilginlerinin bilgi kaynaklarını sıralarken, temelde akla ve haber başlığı altında vahye vurgu yapmaları ve diğer bilgi kaynaklarını da bu iki ana kaynağın aletleri olarak görmeleri, bizleri vahyin sınırlarının ne olduğunu belirlemeye ve neleri vahiy kabul etmemiz gerektiğini kesin olarak ortaya koymaya yöneltmektedir.

Vahy-i Gayr-i Metlûv'ü benimseyenlere göre, Sünnet de Allah'ın Hz. Peygamber'e indirdiği bir çeşit vahyin ürünüdür. Ancak bu, bir yönden Kur'an vahyinden farklıdır. Zira Kur'an vahyi muciz ve ibadetlerde okunma gibi niteliklere

²³⁴ Şafi, *Umm*, V/127,128

²³⁵ Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.274

haiz olduğu halde, Sünnet böyle değildir. Bu görüşü benimseyenlere göre bağlayıcılık açısından Kur'an ve Sünnet arasında bir fark yoktur.²³⁶

Sünnet'in de vahiy ürünü olduğu görüşünün Şafi'nin zamanında da etkili olmaya devam ettiğini görüyoruz. Şafi, Sünnet'in içeriği konusunda mevcut görüşlerini "Risale" adlı eserinde şöyle aktarmıştır. "Sünnet'in üç çeşit olduğu hususunda ilim sahiplerinin ihtilaf ettiklerini bilmiyorum. Bu sünnet çeşitlerinden ikisi üzerinde icma etmişlerdir. Üzerinde icma edilen bu iki çeşit sünnet, yekdiğeriyle bir bakıma birleşir, bir bakıma da ayrılır. Bunlardan birincisi, Allah'ın Kur'an'da açıkça bildirdiği bir hükmü, Hz. Peygamber aynı şekilde beyan etmesi iken ikincisi, Allah'ın Kur'an'da mücmel olarak indirdiği bir hükmü peygamberin, O'nun muradına uygun olarak açıklamasıdır. İşte sünnetin bu iki çeşidi üzerinde bilginler ihtilaf etmemişlerdir. Sünnetin üçüncü çeşidi de, hakkında Kur'an'da hiçbir hüküm bulunmayan konularla ilgilidir. Bu tür sünnetle ilgili olarak kimisi şöyle demiştir: Allah. Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığına ve ezeli ilminde geçtiği üzere, O'nu

²³⁶ Bu görüşü formüle etmek için vahiy konusunda bir de ayırım yapılmıştır. Buna göre vahiy, Okunan vahiy ve Okunmayan vahiy olarak veya klasik terimleri kullanırsak el-Vahyu'l Metlûv ve el-Vahyu Gayru'l Metlûv olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İbn Hazm, *İhkam*, I/96,97

Sünnet'in vahiy mahsulü olup olmadığı, şayet vahiy mahsulü ise tamamının mı, yoksa bir kısmının mı böyle olduğu da tartışmalıdır. Hicri II asırda vefat etmiş olan ve Evzai'nin hocaları arasında da yer alan Hassan b. Atiyye'nin Cebail, Kur'an'ı peygamber'e indirdiğinin aynısı gibi Sünnetleri de indirdiğini kabul eder. Kurtubi, *Ahkami'l Kuran*, I/33; Goldziher, *İslam'da Hadisin Yeri Etrafındaki Mücadeleler*, XIX/227

Görüleceği üzere vahiy konusundaki bu ikili sınıflandırma bir hayli eskilere uzanmaktadır. Bununla beraber Hz. Peygamber'in vahye dayalı bilgileri arasında önceleri böyle bir ayırma rastlamak mümkün değildir. En azından ilk nesillerin böyle bir ayırımı bilmediğine ve kullanmadığını bilmekteyiz. Bu anlayışa göre, öncelikle Kur'an ve hadisi birbirinden ayırmak için metlûv ve gayri metlûv vahiy diye vahiy çeşittir. Vahy-i gayri metlûv kısmındaki güçlüğü kaldırmak için de bu tarz vahiy kendi arasında ikiye bölerek vahiy ve vahiy hükmünde bilgiler olarak ayrılmıştır. Bu anlayışa göre metlûv vahiy Kur'an'dır. Hadislere de gayri metlûv vahiy denmiştir. Vahiy hakkında bu taksimi kabul eden bilginler, Hz. Peygamber'in dini açıklamak maksadıyla yaptığı açıklamaların tümünü vahiy kapsamına sokmaktadırlar. Yıldırım, *Hz. Peygamber'in Bilgisi ve Bilgi Kaynakları*, s.184

rızasına uygun işlerde muvaffak eylediğine göre, hakkında Kur'an hükmü bulunmayan konularda, O'na sünnet koyma yetkisini vermiştir.”²³⁷

Şafi'nin verdiği bu bilgiler, o dönemde Sünnet'in içeriği konusunda yerleşmiş belli bir görüşün etkinliğinin söz konusu olmadığını, konu hakkında farklı yaklaşımların benimsenmiş olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile Sünnet'in vahiy ürünü olduğu görüşü o dönemde çeşitli yaklaşımlardan sadece birini teşkil etmekteydi. Her ne kadar Şafi, bu konuda farklı görüşlerin varlığını bize nakletmekteyse de, kendisi Sünnet'in vahiy ürünü olduğu kanaatine sahiptir.²³⁸ Çünkü Şafi'ye göre Kur'an'da bildirilen kitapla birlikte verilen hikmet, Sünnet'tir.²³⁹

Bu görüşü savunanlara dair klasik dönem İslam bilginlerinden verilebilecek en iyi örneklerden biri ise İbn Hazm'dır. Sünnetin vahiy mahsulü olduğunu savunmakla kalmayan İbn Hazm, onun tamamının vahiy mahsulü olduğunu da özellikle vurgulamaktadır.²⁴⁰

İbn Hazm'a göre, Kur'an'da peygamber anlatılırken onun heva ve hevesinden konuşmayacağından söylenir.²⁴¹ Bundan dolayı bizim Allah'tan Resulüne gelen vahyi ikiye ayırmamız doğru olmaktadır: Birincisi nazmı ve tertibi itibariyle muciz

²³⁷ Şafi, *Risale*, 62-64

²³⁸ Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.277

Şafi'nin Sünnet'in tamamını mı, yoksa bir kısmını mı vahiy ürünü olarak kabul ettiği hususu yeterince açık değildir. O bazen Sünnet'in bir kısmının, Kur'an'ın, peygamber tarafından açıklanması, bir kısmının da hikmet olarak nitelendirdiği ilham olduğu görüşüne yer verirken, bazen de Sünnet'in tamamının vahiy ürünü olduğunu ima eden ifadeler kullanmaktadır. Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.278

²³⁹ Şafi, *Risale*, s.51,52

Şafi bu konuda tam olarak şöyle demektedir. “Allah, kitabı zikretmiştir ki o, Kur'andır. Hikmet'i de zikretmiştir. Kur'an ilmine vakıf olanlardan beğendiğim birinden, hikmet, peygamberin sünnetidir, dediğini işittim. Allah bilir, ancak bu onun söylediği gibidir. Çünkü Kur'an zikredilmiş hikmette ona tabi kılınmıştır. Allah, insanlara kitap ve hikmetin öğretilmesinin onlara kendi lutfu olduğunu zikretmiştir ki, buna göre, burada hikmetin ancak, peygamberin sünneti olduğu söylenebilir. Zira hikmet, Allah'ın kitabıyla birlikte anıldığı için, peygambere itaat farzdır. Kur'an, insanları kesin olarak peygamberin emirlerine itaata çağırır. Bu nedenledir ki, Allah'ın kitabında ve Peygamber'in sünnetinde yer almayan bir söz için, bu farzdır, denilmez. Son tahlilde Şafi için Sünnet, Allah'ın murad ettiği manayı açıklayan, vahyin genelini ve özelini gösteren bir delildir.” Şafi, *Risale*, s.51,52

²⁴⁰ İbn Hazm, *İhkam*, I/96

²⁴¹ “O, işine geldiği gibi konuşmaz. Onun konuşması kendisine vahyedilenden başka bir şey değildir.” Necm, 3,4

olup, ibadetlerde tilavet edilen vahiydir ki bu Kur'an'dır. İkincisi de rivayet edilip nakledilen ve nazmı itibariyle muciz olmayan, fakat okunan vahiydir ki, bu da bize gelen hadislerden ibarettir, Zira Allah'ın vahyettikleriyle bizden ne istediğini açıklayıcı olan odur. Nitekim Allah, Kur'an'da insanlara indirilenin açıklanmasını istemiştir.²⁴² Görüyoruz ki Allah birinci tür vahiy olan Kur'an'a uymamızı emrettiği gibi, ikinci tür vahye uymamızı da emretmekledir. Bu iki tür vahiy arasında bir fark yoktur.²⁴³

Görülüyor ki, İbn Hazm'a göre Kur'an ve sahih hadisler, birbirine bağımlı olup Allah'tan olma bakımından aynıdırlar. İtaat edilmesi gerektiği açısından da, ikisinin hükmü aynıdır.²⁴⁴

İbn Hazm, bu yöndeki fikirlerinden dolayı ileri aşamada peygamberin bütün sözlerinin vahiy olduğunu savunur. "Şayet o Allah'tan başkasından olsaydı, onda pek çok çelişki bulurlardı."²⁴⁵ Bu ayetten hareketle İbn Hazm, Kur'an ve sahih hadislerin uyum halinde olduklarını, ikisinin aynı şey oldukları için aralarında çelişki ve tutarsızlık bulunmayacağını söyler.²⁴⁶ Ona göre peygamberin dinle ilgili bütün sözlerinin vahiy olmasında hiçbir şüphe olamaz.²⁴⁷

İbn Hazm vahyi ikiye ayırmakta ve Kur'an'ı, el-vahyu'l metluv²⁴⁸ sınıfında, Sünnet'i ise el-vahyu gayru'l metluv²⁴⁹ sınıfında değerlendirmektedir. Daha önce Şafi'de görülen ve İbn Hazm tarafından açık ve net bir şekilde ifade edilerek sürdürülen bu sınıflandırmanın Sünni İslam düşüncesinde giderek yaygınlık

²⁴² "Biz o peygamberleri mucizelerle ve kitaplarla gönderdik. Ey Peygamberim! Sana da Kur'an'ı indirdik ki, insanlara vahyedileni açıklayasın. Belki onlar da düşünürler." Nahl, 44

²⁴³ İbn Hazm, *İhkam*, I/96,97

²⁴⁴ İbn Hazm, *a.g.e*, I/98

²⁴⁵ Nisa, 82

²⁴⁶ İbn Hazm, *İhkam*, I/100

²⁴⁷ İbn Hazm, *a.g.e*, I/121

²⁴⁸ İbadetlerde Tilavet Olunan Vahiy

²⁴⁹ İbadetlerde Tilavet Olunmayan Vahiy

kazandığı ve günümüze kadar etkinliğini sürdürdüğü görülmektedir. Ancak bizi ilgilendiren, Sünnet'in vahiy olarak sunulduğu görüşün ortaya çıkışı ve tarihi seyri değildir. Bizi asıl ilgilendiren bu düşüncenin dayanaklarıdır. Her ne kadar İbn Hazm, Sünnet'in tamamının vahiy ürünü olduğu görüşünü birtakım ayetlerin yorumlanmasına dayandırmaktaysa da, ortada bu görüşünü destekleyecek ayet yoktur.²⁵⁰

Sünnetin vahy-i gayri metluv kapsamında vahiy olduğu fikrinin taraftarları günümüzde de vardır.²⁵¹ Elmalılı bu bilginlerden biridir. Gerçekte Elmalılı, bu ayetten esas kast olunanın Kur'an olduğunu vurgular.²⁵² Ancak daha sonra değişik ve uzun rivayet ve açıklamalardan sonra sözü, sünnetin de bu kapsama girdiğine dair işaretler vardır, noktasına getirmektedir.²⁵³

²⁵⁰ İbn Hazm'ın delil olarak ileri sürdüğü ayetlerden ilki olan "O heva ve hevesinden konuşmamaktadır. O ancak vahyedilen bir vahiydir." Necm, 4. ayeti, Sünnet'i temellendirmek amacıyla kullanılmasının doğru olmadığı gibi, peygamberin bütün sözlerinin vahiy olduğu görüşüne hiçbir suretle delil teşkil etmez. Esasen sünnetin delillendirilmesi için bu tarz zorlama yorumlara hiç gerek yoktur. Çünkü sünneti temellendirmede delil olarak kullanılması konusunda ihtilaf bulunmayan değişik ayetler dururken, zayıf ve noksan yorumlara yönelmek, sünneti kurtaralım derken bilakis Kur'an algısına zarar verebilecek anlayışların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.244, 283

²⁵¹ Son dönem İslam bilginlerinin, sünnetin kaynağının vahiy olduğuna dair fikirlerini delillendirmede öne sürdükleri delillerin genel bir değerlendirmesi ve izahı için bkz. Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, Sünnetin Mahiyeti ve Çerçevesi, İstanbul-1988

²⁵² O, hevadadan yani nefsinin arzularına göre konuşmuyor. Onun konuşması, özellikle Kur'an kelamını söylemesi kendi görüş ve arzusundan, gönlünün meyli ve ona olan sevdasından kaynaklanmaz. O, öyle sırf kendisine ait bir söyleyiş değildir. Şu halde Hz.peygamber de ne bir şairdir, ne de kendi keyf ve arzusuna göre hüküm vermek isteyen ehl-i hevadandır. O, yani Kur'an veya onun lafzi söylenişi, ancak bir vahiydir, orada vahyin dışında bir söz yoktur. O, yalnız vahyolunur. Yani bunlar ancak, Allah tarafından kendisine vahiy ve tebliğ edilmek suretiyle bilinip söylenebilir. Bilimsel gerçekler, gelecek hakkındaki verilecek hükümler ve söylenecek haberler, ancak Allah tarafından yapılacak haber vermeye dayanmaktadır. Elmalılı, *Hak Dini*, VII/24

²⁵³ Peygamberin içtihiadı ile amel etmediğini ileri süren bilginler, görüşlerine bu ayeti delil getirmektedirler. Fakat "Allah seni affetsin, niçin onlara izin verdin?" (Tevbe, 9/43) gibi ayetler, peygamberin içtihiadı yaptığı, ancak isabet etmediğinde, o halde bırakılmayıp vahiy ile düzeltilmişine işaret etmektedirler. Bu ayet de, esas itibarıyla Kur'an hakkındadır. Ancak Peygamberin hadislerini de içine alacak şekilde yorumlandığı takdirde, ayetin son tarafına dikkat etmek gerekecektir. Çünkü "vahyun yuha" ifadesinde vahyin muzari kipiyle te'kidli bir şekilde zikredilmesinde bu hususa bir işaret vardır. (Elmalılı, *Hak Dini*, VII/25) Elmalılı'nın bununla ne demek istediği net değildir. Belki de o, her iki fikir taraftarlarını uzlaştırmaya çalışmış ve geleneğe karşı çıkamamıştır. Onun 53/4 ayetiyle alakalı geniş yorumları için bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, VII/21-38

Vahy-i Gayr-i Metlûv kavramını benimseyenlerin ileri sürdükleri görüşlerin temel niteliklerini göz önünde bulundurduğumuzda bir noktada birleştiğini söylemek mümkündür. Kur'an dışında insanı bağlayan bir vahiy yoktur. Vahiy denilince akla Kur'an'dan başka bir şey gelmemelidir. Gerçekte bu görüş sahiplerine göre vahiy gayri metlûv ayrımı da son derece yanlıştır. Zira vahiy tekdir ve o da Kur'an'dır. Sünnet ise, bizzat peygamberin şahsına özgü Kur'an'ı yorumlaması ve ona dayalı içtihatlarıdır.²⁵⁴

Vahy-i Gayr-i Metlûv konusunda diğer bir görüşe göre ise, sünnetin bir kısmı vahiy meleği Cebrail ile gelen açık bir vahiydir. Bir kısmı da ilham veya kalbe gelen ilka yoluyla gelir. Diğer bir kısmı ise, peygamberin içtihatlarına dayanır.²⁵⁵ Bu fikrin savunucularına göre, Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazladır.²⁵⁶ Bu tasnif türünde hangi sünnetin vahiy, hangisinin ilham ve peygamberin içtihadı olduğunun belirlenmesinde birtakım sıkıntılar vardır. Esasen bu tarz bir sünnet tanımı, bizzat sünneti tartışmalı hale getirmektedir.²⁵⁷

Sünnet'in vahiy ürünü olup olmadığı konusundaki tartışmalarla yakından ilgili bir başka konu da Kudsi Hadisler meselesidir. İlahi Hadisler veya Rabbani Hadisler de denilen bu hadis türü hakkında kapsamlı bir araştırma yapılmış değildir. Bu bakımdan hadislerin kudsi olan ve olmayan şeklinde tasnifinin ilk defa ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Kudsi Hadis kavramı genelde sonraki dönem kaynaklarda ele alınmış olup²⁵⁸ ilk dönem kaynaklarında bu konuya hemen hiç temas edilmemiştir. Hatta kudsi hadislere dair yapılan derleme çalışmalarında başvurulmuş hadislerin büyük bir kısmının Kütüb-i Sitte'den alındığı, ancak bu

²⁵⁴ Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, I/51

²⁵⁵ Ebu Şehbe, *a.g.e.*, I/37,38; II/200

²⁵⁶ Ebu Şehbe, *a.g.e.*, I/51

²⁵⁷ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 66

²⁵⁸ Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tedkikler*, XXVII/15

eserlerin müelliflerinin bu hadisleri kudsi hadisler şeklinde nitelendirdiklerini gösteren herhangi bir açıklamaya rastlanmadığı göze çarpmaktadır. Bu ise, Kütüb-i Sitte müelliflerinin zihinlerinde kudsi hadis kavramının bulunmadığını gösteren bir ipucu olarak değerlendirilebilir. Hatta Hadis Usulüne dair yazılmış eserlerde özellikle klasik olanlarında bu konunun yeterince ele alınmamış veya geçirtilmiş olması da oldukça anlamlıdır.²⁵⁹

4. Vahiyde Nasih Mensuh Meselesi

Nesih, n-s-h fiil kökünden gelen, mastar bir kelimedir. Sözlük anlamı, kopya almak, nüshasını çıkarmak, yok etmek, gidermek, değiştirmek, halef yapmak, feshetmek, bozmak, iptal etmek, hükmünü kaldırmak, geçersiz kılmak, bir şeyi alıp yerine başkasını geçirmek demektir.²⁶⁰ Arapların günlük konuşmalarında geçen, güneş gölgeyi neshetti, ifadesi, onun yerine geçti, onu giderdi anlamlarına gelir.²⁶¹ Kelimenin gündelik dilde bu anlama yakın birçok kullanımına rastlamak mümkündür. Örneğin, izale etmek, iptal etmek anlamında, ihtiyarlık gençliği neshetti, tabiri kullanılır. Ruhların bir bedenden diğerine geçişini anlatan tenasuh da,

²⁵⁹ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.304,305

Genel anlamda kudsi hadis denildiğinde anlaşılan şudur. Mana itibarıyla Hz. Peygamber'e vahiy veya ilham yoluyla yahut rüyada veya miraçta ulaştırılan ve peygamberin sözüyle ifade edilip, ahad haberler olarak nakledilen, kendilerine el-hadisü'l kudsi ismi verilen haberlerdir. Ancak şu var ki bu haberler, içine beşeri bir unsur karıştığından namazda tilavet olunamadığı gibi, icaz vasfını da haiz değildirler. Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler*, s.13; Koçkuzu, *Rivayet ilimlerinde Haber-i Vahitlerin itikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, s.39

Kudsi Hadis kavramının özellikle Sünnet'in de vahiy ürünü olduğu görüşünü benimseyen ilim çevrelerince ele alınıp geliştirildiği kuşkusuzdur. Bu görüşte olanlar Kudsi Hadis kavramını temellendirmek ve onu vahiy olgusu içerisinde bir yere oturtmak amacıyla vahiy türlerini geliştirmişlerdir. Kudsi Hadis kavramını kabul edenler, vahiy üçe ayırmaktadırlar. Bunlardan birincisi, vahyin en üstün derecesidir ki, bu Kur'an'dır. Bu vahyin özellikleri muciz olması, tahrif ve değişiklikten korunmuş olması, namazda okunması, Kur'an adı verilmesi, her harfinin okunmasına on sevap verilmesi, bölüm veya cümlelerine ayet veya sure adı verilmesi gibi hususlardır. Diğer Mukaddes Kitaplar ile Kudsi Hadislerde bu özellikler yoktur ve onları mana ile rivayet etmek caizdir. Namazda okunması kıraat yerine geçmez, hatta namazı geçersiz kılar. Bunlara Kur'an adı verilmez. Okuyana da her harfi karşılığında on sevap verilmez. Satımı yasak değildir. Bölüm veya cümlelerine ayet veya sure adı verilmez. İkinci tür vahiy ise, peygamberlerin, tahrif edilmeden önceki mukaddes kitaplarındaki vahiy kabul edilir. Kudsi Hadis taraftarlarının üçüncü çeşit vahiy anlayışı ise, mevcut kudsi hadis diye kabul edilen haberlerdir. Bkz. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.305,306

²⁶⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4408; Ragıb, *Müfredat*, s.1440; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1082

²⁶¹ Cürcani, *Tarifati*, s.163

bu kelimedenden türemiştir. Bir kitabı çoğaltmak, kopyasını çıkarmak, bir kitabı diğerine nakletmek anlamında istinsah, kelimesi de nesihten türetilmiştir.²⁶² Söz konusu anlamlarda nesih kelimesi, Kuran’da birçok ayette kullanılmıştır.

“ Biz senden önce hiçbir elçi ve hiçbir peygamber göndermedik ki o bir şey istediği zaman, şeytan onun arzusuna şüpheler karıştırmassın. Bunun üzerine Allah şeytanın karıştırdığı şüpheyi nesheder. Sonra da Allah, ayetlerini tahkim eder. Allah, bilen ve hükmedendir.”²⁶³

“ İşte kitabınız, yüzünüze karşı hakkı söylüyor. Çünkü biz sizin yaptıklarınızı hep neshediyorduk.”²⁶⁴

“Musa’nın öfkesi geçince levhaları aldı. Onlardaki nüshada, Rablerinden korkanlar için bir hidayet ve rahmet vardı.”²⁶⁵

Nesih kelimesinin terimsel anlamı, bir delilin hükmünü sonra gelen bir delilin kaldırmasıdır.²⁶⁶ Bu şekilde yeni oluşan ilahi emre dayanarak önceki hükmün zamanının dolduğu belirtilir. Önceki ilahi hükmün ise zahiren varlığını sürdürmesine karşın uygulamadan kalktığına karar verilir.²⁶⁷ Nesh kavramı hakkında ilk değerlendirme yapanlardan biri Şafi’dir. Şafi’ye göre nassın hükmünün kaldırılması ve yerine bir yenisinin getirilmesi genelin özelleştirilmesi, mutlak olan hükümlerin sınırlarının belirlenmesi, karışık veya açık olmayan meselelerin açıklanması şeklinde

²⁶² Askeri, *Furuku’l Lugaviyye*, s.324

²⁶³ Hac, 52. Bu ayette, neshetmek kelimesi gidermek, kaldırmak, yerine geçmek ve izale etmek manasında kullanılmıştır.

²⁶⁴ Casiye, 29. Bu ayette, neshetmek kelimesi yazmak, kaydetmek, nakletmek ve istinsah etmek manasında kullanılmıştır.

²⁶⁵ Araf, 154. Burada neshetmek kelimesi yazılmış ve istinsah edilerek çoğaltılmış bir kopya manasında kullanılmıştır.

²⁶⁶ Cüveyni, *Telhis*, s.329; İbn Furek, *Kitabu’l Hudud*, s.143; Gazali, *Mustasfa*, I/107

²⁶⁷ Şafi, *Risale*, s. 106-110; Şirazi, *Şerhu’l Luma*, I/481; Baci, *İhkamu’l Fusul*, s.322

cereyan eder.²⁶⁸ Nesih kelimesinin bu şekilde terimsel bir içeriğe sahip olduğunu savunanların, iddialarını ispat sadedinde ileri sürdükleri ayetler şunlardır.

“Biz bir ayetten neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha iyisini yahut benzerini getiririz. Allah her şeye gücü yeten olduğunu bilmez misin?”²⁶⁹

“Biz bir ayeti değiştirip yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman, Allah ne indirdiğini pek iyi bilmiş iken kafirler peygambere, sen, ancak bir iftiracısın, dediler. Hayır! Onların çoğu bilmezler. Onlara de ki, Kur’an’ı Cebrail, iman edenlere sebat vermek, Müslümanlara bir hidayet ve müjde olmak için Rabbi’nin katından fiilen indirdi.”²⁷⁰

Nesih konusu, islami ilimlerin ilk oluşum döneminden bu yana devamlı tartışma konusu olmuştur. Genel olarak nesih konusu fıkıh, fıkıh usulu, hadis, tefsir ve kelam ilimlerinin bir şekilde ilgilendikleri bir konudur. Nesih kelimesinde diğer bazı anlamlar da yüklüdür. Bu anlamların başında beda ve tahsis kavramları gelmektedir.²⁷¹ Beda, b-d-e kökünden gelir ve sözlükte bir şeyin açığa çıkması, ortaya çıkması, görünür olmaya başlaması anlamlarını verir.²⁷² Bir konu hakkında önceleri görünmeyen ancak devamlı var olan gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması veya bir konu hakkında birkaç görüşten birini tercih etmek anlamındaki beda

²⁶⁸ Şafi, *Risale*, s. 106-110

²⁶⁹ Bakara, 106

²⁷⁰ Nahl, 101-102

²⁷¹ Şafi, *Risale*, s. 140

²⁷² Ragıb, *Müfredat*, s.180,181

Beda fikrini ilk ileri sürenlerin şii çevreler olduğu söylenir. İddaya göre bu kavram ilk olarak Hz. Hüseyin’in intikamını alarak ehli beytin güvenliğini elde etmek isteyen Muhtar es-Sekafi’nin veya O’nun askerlerinden birinin kullanmıştır. Taberi, *Tarihi’r Rusul*, VI/85

Muhtar Sekafi’nin başlattığı furyayı Haşim b. Hakem daha da ileri götürerek, Allah’ın varlıklar hakkındaki ilminin onlar yaratıldıktan sonra başladığını söylemeye vardırır. Bu şekilde beda fikrini benimseyenlere ise Bedaiyye denilmiştir. Bağdadi, *Fark beyn’el Fırak*, s.52,67

Bir kısım şiiler beda fikrini Allah hakkında caiz görmezken bazıları ise neshe yakın bir anlam vererek Allah’ın ilim ve iradesinde değişikliği caiz görmüşlerdir. Şiilerden bazıının ise ilahi ilimde eksiklik olabilecek şekilde beda fikrini yorumlamışlar ve Tanrının bazı kararlarını sonradan ortaya çıkan yeni durumlara göre değiştirdiğini savunmuşlardır. Eşari, *Makalat*, s.39

kelimesi,²⁷³ terim olarak Allah'ın belli bir şekilde olacağını söylediği şeyin daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi anlamına gelir.²⁷⁴ Bu durumda beda, bir kimsenin önceden bilmediği bir şeyin daha sonra ortaya çıkması farkına varmasıdır. Mutlak ilim sahibi Tanrı'dan hiçbir şey saklı olamayacağına göre beda kavramı, genel bir görüş olarak Tanrı için imkansızdır.²⁷⁵ H-s-s kökünden türetilen tahsis ise, sözlükte sınırlandırmak, özelleştirmek, genelin dışında tutmak anlamlarına gelir.²⁷⁶ Tahsis'in terim anlamı ise, genel olan bir hükmün bazı kısımlarının öne çıkarılarak daha anlaşılır kılınmasıdır.²⁷⁷

Nesih kelimesinin islami terminoloji içerisinde kazandığı anlam, zaman içerisinde gelişerek farklı bir kavramsal çerçeveye bürünmüştür. Genel olarak usulcüler, nesih kelimesinin gerçek anlamının ref²⁷⁸ ve izale²⁷⁹ olduğu, mecazi olarak ise nakil²⁸⁰ manasında kullanıldığı noktasında birleşmişlerdir.²⁸¹ Amidi, her iki kullanım biçimini değerlendirerek kelimenin, bu iki anlam arasında ortak bir manada kullanımının daha uygun olacağını savunur. Zaten Amidi'ye göre bu konu hakkındaki usulcüler arasındaki uzlaşmazlık, sözel bir tartışmadan başka bir şey

²⁷³ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.223,224

²⁷⁴ Gazali, *Mustasfa*, I/163

²⁷⁵ Rafiziler, Allah hakkında beda'nın caiz olduğu savunurlar. Bu konuda Hz. Ali'den onun kıyamete kadar olacak şeyleri bildiği, ancak Allah'ın fikir değiştireceğinden endişe ettiği için bunları haber vermekten kaçındığı şeklinde bir nakilde bulunmuşlardır. Cüveyni, *Telhis*, s.336; Sühreverdi, *Tenkihat*, s.190-191; Basri, *Mutemed*, I/368

²⁷⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.1173

²⁷⁷ Cessas, *Fusul*, s.68; Pezdevi, *Usul*, III/286

Nesih ile tahsis arasındaki farklar için bkz. Cüveyni, *Telhis*, s.335

²⁷⁸ R-f-a kökünde sahip ref kelimesi; kaldırmak, yükselmek, yukarı çıkarmak, çekmek, sonlandırmak anlamlarına gelir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.1692

²⁷⁹ A-z-l köküne sahip izale kelimesi, ayırmak, uzaklaştırmak, ilişkisini kesmek, yalnız bırakmak, soyutlamak anlamlarına gelir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.2862

²⁸⁰ N-g-l kökünde sahip nakil kelimesi; aktarmak, taşımak, göndermek, devretmek, ulaştırmak anlamlarına gelir. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, s.4529,4530

²⁸¹ Pezdevi, *Usul*, II/232-234; Razi, *Mahsul*, III/279

Bazı usulcülere göre durum tam tersidir. Yani gerçek manada nesih, nakil iken, mecazi olarak ref ve izale manasındadır. Razi, *Mahsul*, III/279; Amidi, *İhkam*, II/96

Konu hakkında orta yolu tutan usulcülere göre ise, nesih kelimesinin anlamı, ref, izale ve nakil şeklinde ortak bir kullanıma sahiptir. Baci, *İhkamu'l Fusul*, s.321.322

değildir.²⁸² Nesih kelimesinin bir hukuk terimi olarak kullanımıyla ilgili usulcüler arasındaki tartışmaların kelam ilmi açısından fazla bir önem arz etmediğini söyleyebiliriz.²⁸³

Neshin imkanının aklen ve şeran mümkün olduğunu savunan bilginlerin konuyu işleyiş biçimlerinde farklılıklar vardır. Ancak neshin imkanı noktasında hepsinin ulaştığı netice aynıdır. Eşari usulcüler neshin imkanını temel olarak Allah'ın her şeye gücü yeter ve yaptıklarından dolayı sorgulanamaz olmasıyla ilişkilendirirler.²⁸⁴ Mutezili bilginler ise, Allah'ın kulları hakkında en iyiyi istemek durumunda olduğundan yola çıkarak neshin imkanını savunurlar.²⁸⁵ Neshin imkanının aklen Allah'ın iradesi ve merhameti şeklinde iki farklı yaklaşımla açıklamaya çalışan taraflar, şeran neshin imkanını Kur'an'dan aynı ayetleri²⁸⁶ delil göstermek suretiyle ortaya koymaya çalışırlar.²⁸⁷ Neshin imkanı konusunda İslam bilginlerinin genel olarak neshin varlığını onayladıklarına tanık oluruz.²⁸⁸

İslam bilginlerinin neshin imkanı konusundaki birlikleri, değişik şeraitlere ait hükümlerin birbirini neshedebileceğidir. Nitekim konu ile ilgili ayetler incelendiğinde şeraitler arası neshin mümkün ve caiz olduğu açıkça görülebilir.

²⁸² Amidi, *İhkam*, II/96-98

²⁸³ Atay, neshin iki anlamda da kullanıldığını kabul etmekle beraber, nesih teorisinin şekillenme aşamasında hiçbir gerekçeyle dayandırılmaksızın ref ve izale anlamlarının konuya dahil edildiğini savunur. Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, I/61

²⁸⁴ İbn Akil, *Vadîh*, I/230; İbn Hacib, *Muhtasar*, III/375-376; Amidi, *İhkam*, I/107

²⁸⁵ Serahsi, *Usul*, II/56; Cessas, *Fusul*, I/364-365; Pezdevi, *Usul*, III/240

²⁸⁶ “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki, Allah'ın her şeye gücü yeter.” Bakara, 106

“Biz, bir ayet yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman Allah ne indirdiğini biliyorken inkarcılar peygambere, sen ancak bir iftiracısın dediler. Doğrusu onların çoğu bilmezler.” Nahl, 101

²⁸⁷ Cüveyni, *Telhis*, s.338; Şirazi, *Şerhu'l Lüma*, I/482; Amidi, *İhkam*, II/107

²⁸⁸ Nesih konusundaki var olan bu ittifaka sadece Ebu Muslim el-İsfehani'nin katılmadığı söylenir. Amidi'ye göre İsfehani, neshin aklen cevazını değil, şeran vukuunu reddetmiştir. Amidi, *İhkam*, II/106 Razi'ye göre, İsfehani, sadece Kur'an'ın neshinin caiz olmadığı görüşündedir. Yine Razi'nin verdiği bilgilere göre, İsfehani, ümmetin neshedildiğini kabul ettiği ayetleri tahsis veya başka şekillerde yorumlamaya çalışmıştır. Razi, *Mahsul*, III, 307-311; Arid, *Fethu'l Mennan*, s.191-207

“Benden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri de helal kılmam için gönderildim.”²⁸⁹ Bu ayette, Hz. İsa aracılığı ile Yahudilere daha önce haram kılınan bazı şeylerin sonradan helal kılındığı anlatılmaktadır. Ayrıca bu durumun Tevrat’ı tasdik edici olmaya engel olmadığı anlaşılmaktadır.

“Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç sığır ve koyunun içyağlarını da onlara haram kıldık”²⁹⁰ Bu ayette ise, Yahudilere haram kılınan bu yiyeceklerin, Müslümanlara helal kılındığı ifade edilmektedir.²⁹¹

Şeriatler arasındaki neshin varlığı konusunda Kur’an’ın yaklaşımı gayet açıktır. Kur’an her toplum için değişik bir anlayışın mümkün olduğunu kabul etmekle kalmamış, bu değişime bağlı olarak hükümlerin de düzenlenmesini onaylamıştır.²⁹² Bu konu hakkında herhangi bir sorun yoktur. Sorun, aynı şeriat içerisinde neshin mümkün olup olmayacağı noktasında çıkmaktadır.

Nesih aynı peygamberin şeri hükümlerinde mümkün müdür, noktasında İslam düşünürleri farklı açıklama yollarına yönelmişlerdir.²⁹³

Çoğunluğun görüşüne göre, nesih, Kur’an’ın kendi hükümleri arasında da mevcuttur.²⁹⁴ Bu anlayışa göre, Kur’an’ın kendinden önceki kitapları neshine ek olarak kendi içerisinde de birbirini nesheden hükümleri vardır. Kur’an’da var olan bazı hükümler arasındaki anlam bütünlüğünün sağlanması için neshin varlığını kabul

²⁸⁹ Al-i İmran 50

²⁹⁰ Enam, 146

²⁹¹ Cessas, *Fusul*, I/36; Razi, *Mahsul*, III/294

Buradaki şeriatler arasındaki neshin nedeni de şu ayet bildirmektedir.

“Yaptıkları zulüm sebebiyle daha önce kendilerine helal kılınmış olan temiz ve güzel şeyleri onlara haram kıldık” Nisa, 160

²⁹² “Sizden her biriniz için bir şeriat ve yol tayin ettik” Maide, 48

²⁹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, s.124

Nesih konusunda yazılan eser ve müelliflerin bir listesi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, s.127,128

²⁹⁴ Cüveyni, *Telhis*, s.329; İbn Furek, *Kitabu’l Hudud*, s.143; Baci, *İhkamu’l Fusul*, s.322

etmek kaçınılmazdır.²⁹⁵ Ayrıca bu görüş sahiplerine göre şeraitler arasındaki doğal sürecin sonucu olarak var olan değişim, aynı şekilde bir şariat içerisinde de vardır.²⁹⁶

Klasik anlayışta neshin asıl hedefi hükümdür. Ancak hükümler zaman, mekan ve duruma bağlı olarak gelişip şekillenebilir ve değişebilir. Bir ihtiyaçtan dolayı konan bir hüküm, o ihtiyacın kalkmasıyla değişebilir. Bu durum Kur'an'ın nazil olduğu toplum içinde geçerli olduğu için Muhammedi vahiy içerisinde de nesihden söz edilebilir.²⁹⁷ Kur'an'da neshin varlığını kabul edenler, bu neshin nasıllığı konusunda aynı birlikteliği sağlayamamışlardır. Bu konuda temel olarak iki yaklaşım vardır. Birinci yaklaşıma göre, bir Kur'an ayetini ancak diğer bir Kur'an ayeti neshedebilir.²⁹⁸ İkinci yaklaşıma göre ise, Allah elçisinin her konuştuğu vahiy olduğu için Kur'an metnine girmeyen peygamberin uygulamaları ve haberleri de Kur'an ayetlerini neshedebilir.²⁹⁹

Neshin Kur'an ayetleri arasında olduğu düşüncesinin kendi içerisinde tutarlı olduğunu söylemek oldukça zordur. Her şeyden önce bu tarz bir anlayış, Kur'an'ın kendi iç bütünlüğüne³⁰⁰ yönelik ciddi endişeleri beraberinde getirmektedir. Eğer aynı kitap içerisinde bir ayetin hükmü, diğer bir ayet ile ortadan kaldırılıbiliyorsa, bu durumda hiçbir ayetin kesin delil olmasından bahsedemeyiz.³⁰¹

²⁹⁵ İbn Akil, *Vadîh*, I/212,213; Subki, *Cemul Cevami*, I/428; Gazali, *Mustasfa*, I/107

²⁹⁶ Zeyd, *Nesh*, s.78-109; Şirazi, *Şerhu'l Luma*, I/481

²⁹⁷ İbn Furek, *Kitabu'l Hudud*, s.143;

²⁹⁸ Cessas, *Fusul*, I/366,367; İbn Hazm, *İhkam*, I/505; İbn Akil, *Vadîh*, I/245

²⁹⁹ Şafi, *Risale*, s.106,109; Amidi, *İhkam*, II/108; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, s.124, 125

³⁰⁰ "Ona ne önünden, ne de ardından batıl gelemiz. O hüküm ve hikmet sahibi, Allah tarafından indirilmiştir." Fusilet, 42

³⁰¹ Bu tarz bir nesih anlayışı, bir konu hakkında Allah'ın önceden göremediği bir durumu daha sonra görüp düzeltmesi olan beda kavramına benzer bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Beda kavramı söz konusu olduğunda bunun, islami ilkelere aykırı olduğunu savunan bilginlerin aynı tavrı, Kur'an bütünlüğünü sağlama noktasında neden göstermedikleri tartışma konusudur.

Gerçekte her ayetin bir anlaşılma biçimi, uygulama yeri ve zamanı vardır.³⁰²

Bu durum, vahyin birbirini neshetmesi değil, her yerde ve zamanda uygulanabilir bir evrenselliğe sahip olduğunu gösterir. Nitekim geleneksel anlayışa göre birbirini neshettiği söylenen Kur'an ayetlerini zorlamaksızın çok kolay bir şekilde yorumlayarak bir anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bu anlam bütünlüğü kimi zaman hükmün aşamalı olarak anlatılması³⁰³ kimi zaman da hükmün sınırlarının daha ayrıntılı bir şekilde sergilenmesi³⁰⁴ şeklinde olabilir. Buna göre Kur'an ayetleri arasında nesihden söz etmek yanlıştır. Hükümler arasında bir çelişkinin olmaması gerekir ki, vahyin bütünlüğünden ve tutarlılığından söz edilebilsin. Şariatlar arasında farklılıkların olması doğaldır ve birbirlerini neshedebilir.

D. Peygamber'in Bilgi Kaynakları

Hiz. Peygamberin bilgi kaynakları ile ilgili çeşitli anlayışlar mevcuttur.

Bunlardan biri, peygamberlik gereği Hiz. Peygamberin her şey hakkında bilgi sahibi

³⁰² Cessas, *Fusul*, I/366-367; İbn Hazm, *İhkam*, I/501; Cüveyni, *Telhis*, s.338

³⁰³ “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.” Nisa, 43 “Sana şarap ve kumardan soruyorlar. De ki: Bu ikisinde büyük bir günah, bir de insanlar için bazı faydalar vardır. Fakat günahları, faydalarından daha büyüktür.” Bakara, 219 “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz.” Maide, 90

“Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz” Mücadele, 12 “Gizli bir şey konuşmanızdan önce sadaka vermektan çekindiniz mi? Bunu yapamadığınız ve Allah da sizi affettiği için artık namazı kılın, zekatı verin ve Allah'a ve Resulüne itaat edin.” Mücadele, 13

³⁰⁴ “Sizden ölecek olup da geride eşler bırakanlar, eşlerinin evlerinden çıkarılmayarak bir yıla kadar faydalanmalarını vasiyyet etsinler.” Bakara, 240 “Sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına dört ay on gün beklerler.” Bakara, 234

“Sizden birine ölüm gelip çatdığı vakit, eğer mal bırakacaksa ana ve babaya ve yakın akrabaya meşru bir şekilde vasiyyette bulunmak korunanlar üzerine bir hak olarak farz kılındı” Bakara, 180 Varislerin miras hisselerini belirleyen ayetler. Nisa, 11-12

“İnsanlardan bazı beyinsizler şöyle derler; yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir?” Bakara, 142 “Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir” Bakara, 144

olduğu yolundaki anlayıştır.³⁰⁵ İkincisi ise Hz. Peygamberin dinle ilgili hususlarda bilmesi gereken bilgileri iyi bildiği, diğer konular ve alanlarda diğer insanlardan daha az bilgiye sahip olduğu ve dünya işlerini fazla bilmediği yolundaki anlayıştır.³⁰⁶

Sözlükte bilmek, anlamak, öğrenmek, kavramak, haber vermek, zannetmek gibi manalara gelen bilgi veya ilim,³⁰⁷ kavram olarak, bilginin türediği kaynağa ve bakış açısına göre değişmektedir.³⁰⁸ Geniş manada bilgi, insan şuuruna konu olan her şey demektir.³⁰⁹ Çünkü bilgi, insan aklının algılayabileceği kavramların bütününe verilen bir isimdir.³¹⁰

Hz. Peygamberin sahip olduğu tüm bilgi kaynaklarını üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar, Allah'ın kendisine gönderdiği vahiy, yaşadığı toplumun bilgi birikimi ve O'nun kendi aklı ve tecrübesidir.³¹¹ Peygamberin bilgi kaynakları ve bilgi alanlarıyla alakalı daha değişik sınıflandırmalara da gidilmiştir.

Peygamberin bazı bilgileri ve tasarrufları O'nun yalnızca bir insan olarak aklına, kişisel görüşüne ya da zan ve tahminine dayanmaktaydı. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde, bir gün hurma ağaçları üzerinde bulunan bazı adamları görmüş, onların ne yaptıklarını sormuştu. Ona erkek hurma filizini, dışisine katmak suretiyle hurmaları aşıladıklarını haber verdiklerinde Hz. Peygamber, “Onun bir fayda vereceğini zannetmiyorum, bunu yapmasalar belki daha iyi olur”, buyurdular. Bunun üzerine onlar aşılama işini bıraktılar. O yıl hurmaların meyveleri az, verimi düşük olunca da, durum Hz. Peygamber'e arz edildi. “O, ben ancak bir insanım. Size

³⁰⁵ Hamit Efendi, *Safvetu Efkar*, s.3

³⁰⁶ Müslim, *Sahihu Muslim*, Fedail 139-141; Yıldırım, *Hz. Peygamber'in Bilgisi*, s.179

³⁰⁷ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, 3803,3804

³⁰⁸ Özcan, *Matüridi'de Bilgi Problemi*, s.30

³⁰⁹ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 9

³¹⁰ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.186

³¹¹ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.81

Peygamberin vahiy öncesi yaşamı, içinde yaşadığı toplumla ve ehl-i kitabla olan kültürel ilişkisi, bilgi birikimi ve ümmiliğinin sınırlarıyla alakalı geniş bilgi için bkz. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/27-50

dininizden bir şey emredersem onu alın. Ama kendi görüşümle bir şey emredersem nihayet ben de insanım. Bu onlara fayda veriyorsa yapsınlar. Çünkü ben sadece bir zanda bulundum. Bu zannımdan dolayı beni yargılamayın. Siz dünyanın işlerini daha iyi bilirsiniz”, demiştir.³¹²

Dinle alakalı bilgi alanları denildiği zaman hemen akla Hz. Peygamberin vahye dayalı bilgileri gelmektedir. Çünkü dinin esası vahye dayanmaktadır. Bu konuda Hz. Peygamberin bilmesi gerekenleri bildiğinden de şüphe edilmemesi gerekir. Zira bir peygamber olarak zaten bu konuda yetkili tek kişidir. Peygamberlere verilen bilginin boyutları ve sınırlarını Allah’ın tespit ve tayin ettiğini bilmek gerekmektedir. Ayrıca Hz. Peygambere verilmeyen bilgiler de vardır. Mutlak gayb bilgisi hiç kimseye verilmemiştir. Hz. Peygamberin bildiği gayb bilgisi, gayb-ı mutlak değil, gayb-ı muhberdir,³¹³ yani Allah tarafından kendilerine bildirilen kadardır.³¹⁴

³¹² Müslim, *Sahihu Muslim*, Fedail 139-141. Rivayetin çeşitli tarikleri ve bunların tahriri ve konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Nuri Topaloğlu, *Kur’an ve Sünnet Araştırmaları*, s.75-113

Hadisde geçen “Siz dünyanın işlerini daha iyi bilirsiniz” ifadesinden anlaşılması gereken, dünya ve ahiret işlerinin birbirinden ayrı olması ve elçinin dünya işlerini bilmeyip ahiret işlerinde yetkin olması anlayışı değildir. Hz. peygamberin burada ifade etmeye çalıştığı gerçek, iklim şartlarına bağlı olarak Mekke’de tarım olmadığı için, elçinin ziraat hakkında Medineliler kadar bilgi sahibi olmadığını açıklamasıdır. Nitekim Medineliler, suyun bolluğu ve toprağın uygunluğu dolayısıyla ziraatla ilgileniyorlardı. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da tarım hakkında Mekkelilere oranla daha çok bilgi sahibiydiler. Bundan dolayı elçinin, “dünyanızın işleri” ifadesi, tarım işlerini daha iyi bilirsiniz, şeklinde anlaşılmalıdır.

³¹³ Elmalı, *Hak Dini*, III/368

Allah gaybından hiç kimseyi haberdar etmez ve gaybına hakim kılmaz. Ancak seçtiği ve emin kıldığı Resul müstesnadır. Ona önünden ve arkasından korucular koyar, temin eder ve o şekilde ona görmediği ve bilmediği bazı gaybları vahyeder, haber verir. Haberin içeriği o Resulün yanında hazır olmadığı, görünmediği halde, vahy ve haber fiili bir şekilde görünür. Elçi bizzat bilmediği gaybı, bu sayede ayet ve alametiyle bildiği olur. Vasıta ile de olsa, bilinen şey her yönüyle gayb olmaz. Bilinen, mutlak gayb değil, haber verilen gaybdır. Bunun içindir ki, beşer ilminin hepsi bir haber, bir önerme mahiyetinde ortaya çıkar. Beşer ilminin hakkı, haber vermesi, hakkın zatı değil, ayet ve alametinin kalpde hazır olmasıyla bir kelami delalettir. Bunun zamanı Allah’ın kendine şahitliğidir. Hissedilen ve görünenlerde bile kulaklara, gözlere ve onlar aracılığıyla kalbe gelen eşyanın zatı değil, eşyanın alametleridir. En açık, en sarıh ayet, hakkın kelamı; en açık ilim de Hakk’ın haber vermesidir. Vahiy de Allah kelamı olan Hakk’ın ayetlerinin kalbe girmesidir. Peygamberlik de Allah’tan vahiy almak ve tebliğ etmekten ibarettir. Peygamber vahiy ile Hakk’ın ayetlerini görür ve haber verir. Elbette duyan, duymayana karşı delildir. Peygamberlerle peygamber olmayanların farkı, gözü olanlar ile körlerin farkı gibidir. Körler göremedikleri şeyleri ancak görenlerin haber vermelerini dinleyerek duyma yoluyla bildikleri gibi, peygamber olmayanlar da peygamberlerden öyle istifade edebilirler. Körlere

Hız. Muhammed, Allah ve insanlar arasında aracıdır. Yani insanlara, Allah'ın mesajını bildirmek ve rehberlik etmek üzere gönderilen bir elçidir. Dolayısıyla peygamberin otoritesi, Allah tarafından elçi olarak gönderilmesine dayanır. Otorite hiyerarşisi, Allah'tan Muhammed'e ve ondan insanlara itaatın yönü ise, insanlardan Muhammed vasıtasıyla Allah'adır. Elçiye itaat, Allah'a itaattir. Muhammed'e de sırf Allah'ın bir elçisi ve ilahi emirlerin bir tebliğcisi olduğu itibarıyla, Allah için itaat etmektir.³¹⁵

“Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman Allah ve Rasulune itaat edin.”³¹⁶

Söz konusu ayette Allah ve Elçisinin davetlerinin birliği vurgulanmaktadır. Allah'ın daveti Rasulunden belirecek; Rasulun daveti, Allah'ın davetinden başka bir şey olmayacaktır.³¹⁷ Allah nasıl emrederse, elçisi de onu öyle tebliğ eder, yürürlüğe koyar.³¹⁸ Dolayısıyla peygambere itaat, Allah'ın emrine itaat, ona isyan, Allah'a isyandır.³¹⁹

Kur'an'da, Allah ile birlikte zikrolunarak peygamberin inkar edilmesinden³²⁰ ve ona iman edilmesinden³²¹ bahsedilirken de, anlatılmak istenen husus, elçinin fiziki varlığına iman veya red değil, O'nun Allah'ın elçisi olup olmadığının vurgulanmasıdır.

gözü olanların delilleri ve alametleri olan renkleri anlatmak mümkün olmaz. Sağır ve deli değillerse bilmeyenlere önlerindeki uçurumu söyleyerek onları sakındırıp korundurmak ve duyma aletleri ile kalpleri sayesinde onların doğru yolu bulmalarını sağlamak mümkündür. Elmalılı, *a.g.e.*, III/368

³¹⁴ Elmalılı, *a.g.e.*, III/368

³¹⁵ Dabaşı, *İslam'da Otorite*, s.78

³¹⁶ Enfal, 24

³¹⁷ Elmalılı, *Hak Din*, IV/124

³¹⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, IV/111

³¹⁹ Elmalılı, *a.g.e.*, II/543

³²⁰ Tevbe, 84

³²¹ Enam, 33

Allah'ın elçisinin otoritesine, ashabın bu denli bağlı olmasının nedeni hiç şüphesiz, onun Allah'ın elçisi olmasındandı. Ancak ashab kimi zamanlar kendi akli çıkarımlarına dayanarak peygamberi eleştiriyorlar,³²² itiraz ediyorlar,³²³ itaat etmekte gecikiyorlar³²⁴ hatta kimi zaman sözünü dinlemiyorlardı.³²⁵ Onların bu tutumu, elçinin temsil ettiği değerlere karşı değil, bir insan olarak elçinin de hata yapabileceğine dair düşünce dünyalarında önceden hazır bulunan bir bilgiye göre hareket etmelerinden kaynaklanıyordu. Bu düşünsel hazır bulunuşluk durumu ise dışardan bir etkiyle değil, bizzat toplumun elçiyle olan birebir ilişkilerden kaynaklanmıştır.

³²² Hz. Peygamber, vefatından kısa bir süre önce, Usame'yi aralarında Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in bulunduğu Mute'ye gönderilen ordunun komutanlığına atamıştı. Bunun üzerine bazıları, bu atamadan dolayı Hz. Muhammed'i eleştirmeye, endişe ve hoşnutsuzluklarını dile getirmeye başladılar. Onların eleştirilerini işiten Hz. Peygamber, onlara bir hutbe irad ederek, bazı kimselerin, Usame'nin (ö. 54), atanmasını eleştirdiklerini, onların daha önce de, komutanlardan biri olan ve şehit düşen Usame'nin babası Zeyd'i dile doladıklarını, oysa bu iş için onları liyakatli bulduğunu belirtmiştir. Buhari, *Camii's Sahih*, IV/213

³²³ İbn Ömer'in rivayet ettiğine göre ise, Resulullah bir münafığın cenaze namazını kılmak isteyince Hz. Ömer, Resulullah'ın elbisesinden tutarak, "Ey Allah'ın Resulu! Rabbin onun namazını kılmayı, onlara iştiğfar dilemeni yasakladığı halde, o münafığın namazını mı kılacaksın? diye itiraz edince, Hz. Peygamber; Allah şöyle buyurarak, beni şu iki hususta serbest bıraktı. Onlar için ister mağfiret dile ister dileme. Onlar için yetmiş defa mağfiret dilesen dahi, Allah onları bağışlamayacaktır." (Tevbe, 80) ayetini okudu ve cenaze namazını kıldırdı. Az sonra Tevbe Suresi 84. ayeti ve münafıkların namazlarının kılınmaması emredildi. Buhari, *Camii's Sahih*, IV/206

³²⁴ Resulullah Hudeybiye'de müşriklerin ileri sürdüğü şartları kabul ederek anlaşmayı imzalamıştı. Yapılan andlaşma gereği Müslümanlar, bu sene Kabe'yi ziyaret edemeyecekler ve geri dönecekler, ancak ertesi sene üç günlüğüne bir ziyaret gerçekleştirebileceklerdi. Anlaşmanın yazılması tamamlandıktan sonra, Resulullah ashabına "Kalkın kurbanlarınızı kesin, sonra da tıraş olun " buyurdu. Haberin ravileri olan Misver b. Mahrem'e (ö. 64), ile Mervan b. Hakem (ö. 65) diyor ki: "Vallahi o bunu üç defa tekrarladıysa da onlardan hiçbir kimse kalkmadı. Kimse kalkmayınca kendisi kalkıp Ummu Seleme'nin (ö. 59) yanına girdi ve ona insanlardan karşılaştığı bu durumu haber verdi. Ummu Seleme: "Ey Allah'ın Peygamberi! Bunu yapmak istiyor musun? Çık ve kendi kurbanını kesinceye ve berberini çağırıp tıraş oluncaya kadar onlardan kimseyle konuşma" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kalktı, dışarı çıktı ve kimseyle konuşmadan kurbanını kesti, tıraşını oldu. Onun bunları yaptığını görünce sahabe de kalkıp kurbanlarını kestiler ve birbirlerini tıraş etmeye başladılar ama nerdeyse kederden birbirlerini öldüreceklerdi." Buhari, *Camii's Sahih*, III/182

³²⁵ Uhud savaşında iki taraftan sıkıştırılınca bir hayli kayıp veren, bozguna uğrayan İslam ordusu, dağa tırmanmıştı. Ebu Sufyan yüksekçe bir yere çıkıp "İçinizde Muhammed var mı? Ebu Bekir var mı? Ömer var mı? diye tek tek sormuş. Hz. Peygamber de her seferinde "Ona cevap vermeyin" diye emir buyurmuştu. Bu emir gereği sahabe cevap vermeyince Ebu Sufyan "Onlar mutlaka öldürüldüler. Şayet sağ olsalardı, mutlaka cevap verirdi" deyince Hz. Ömer kendisine hakim olamamış ve "Yalan söylüyorsun, Ey Allah'ın düşmanı! Allah seni hüznölendirecek kadarını senin için sağ bıraktı" diye cevap vermişti. Buhari, *Camii's Sahih*, IV/30

İbn Teymiyye, peygamberin uygulamalarının kaynağını vahiy veya O'nun kendi şahsi görüşlerinden meydana geldiğini kabul eder. Ona göre, eğer mevcut uygulamanın bilgisi, peygamberin kendi içtihadından kaynaklanıyorsa, Ensar'ın gençleri kendi fikirlerini söyleyebiliyorlardı. Ancak uygulamanın kaynağı vahiy ise, buna kimsenin itirazı olmuyordu.³²⁶

Sahabenin itirazları, elçinin temsil ettiği değerlere karşı bir baş kaldırı değildi. Zira peygamberin elçilik vasfıyla alakalı olarak yapıp etmeleri doğrudan Allah ile ilintili olduğu için bu konuda Müslümanların herhangi bir seçme hakkı yoktu.

“Kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra Elçi'ye karşı gelir ve müminlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü yola iletiriz ve cehenneme sokarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası!”³²⁷

“Elçinin çağırmasını aranızdan herhangi bir kimsenin çağırması gibi tutmayın. Allah, sizden birbiri arkasına sıvışarak gidenleri bilir. Elçinin emrine aykırı davrananlar, kendilerine bir belanın çarpmasından yahut onlara acı bir azabın uğramasından sakınsınlar.”³²⁸

Sünnetin vahiy gibi hükümler koyacağını ve koymuş olduğu bu hükümlerin aksine hareketin günah, bu hükümlerin inkarının da küfür olduğunu savunanların³²⁹ bakış açılarının elçiyi Allah'ın yerine hüküm koyan bir vekil gibi kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Hz. Muhammed'in elçi olarak sunulmasına karşın, söz, fiil ve davranışlarının aslın yerine, burada Allah'ın yerine, hüküm koyan vekil tarzında algılanmasının birçok nedeni vardır. Bu nedenlerden birini Kur'an'da Allah'ın

³²⁶ İbn Teymiyye, *Samiru'l Meslul*, s.191

Sahabenin peygamberin içtihatları hakkında görüş bildirmelerini farklı nedenleri vardı. Bunların başında meselelerin tüm boyutlarıyla açıkça anlaşılabilmesi gelmekteydi. Ancak bu şekilde konuların kendileri değil illetleri anlaşılabilir ve başka çıkarımlara gidilebiliyordu. İbn Teymiyye, *Samiru'l Meslul*, s.191

³²⁷ Nisa, 115

³²⁸ Nur, 63

³²⁹ Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 180,181

Resulü ile ilişkili olan ayetler oluşturmaktadır. Bu ayetlerin bir kaçına değinilmesi konunun neliğinin daha iyi anlaşılmasına yardım edecektir.

“De ki, eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir. De ki: Allah’a ve Resulü’ne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kafirleri sevmez.”³³⁰

”Biz her peygamberi, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelselerdi ve Allah’tan bağışlanmayı dileselerdi, Resul de onlar için istiğfar etseydi Allah’ı ziyadesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı.”³³¹

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan emir sahiblerine itaat edin.”³³²

Kur’an ve Sünnet’in hüccetliği konusunda yapılan bu tartışmalarda gözden kaçırılan bir nokta ise, bu iki kavramın bir anlam bütünlüğü içerisinde ele alınmayıp parçacı bir yaklaşımla birbirlerine göre konumlarının tespitine çalışılmasıdır.³³³ Zaten bu tartışmalarda ortak noktanın bulunamıyor olmasının altında yatan asıl gerçek budur. Sünnet, Kur’an’ın indiği dönemdeki sosyal yaşama aktarılmış pratik bir örneği olmakla birlikte, genel geçer yegane sosyal yaşam biçimi değildir.³³⁴

Sünnet’in, Kur’an’ın anlaşılmasında sadece bir örnek veya en önemli örnek olarak kabul edilmesi ile vahyin yerine geçirilmesi arasında çok ciddi bir nitelik farkının olduğu bilinmektedir. Zira birinci durumda, Sünnet olup bitmiş bir süreç

³³⁰ Al-i İmran, 31,32

³³¹ Nisa, 64

³³² Nisa, 59

³³³ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.237,238

³³⁴ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 89

değil, devamlı kendini vahye göre yenileyen ve zamanın ihtiyaçlarına göre vahyin bir açılım metodolojisi iken; ikinci durumda, vahyin bilakis kendisi olmaktadır.³³⁵

Din deyince, mutlaka insanın aklına Allah ve Peygamber gelmektedir. Peygamber, Allah ile insanlar arasındaki elçidir. Ancak Peygamberi Allah'ın kendisi seçer. Allah, insanlara bildirmek istediklerini elçisine gönderir, o da, insanlara bildirir. Hz. Muhammed'in Allah'tan aktarmış olduğu haber, Kur'an'dır.³³⁶ Kur'an, manen olduğu gibi lafzen de Allah'a aittir.³³⁷

³³⁵ Akbulut, *a.g.e.*, s. 65

³³⁶ Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, s.179

³³⁷ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s.162

SONUÇ

İslami öğretilerde temel bilgi kaynağı akıldır. Diğer bilgi kaynakları ise, gerçekte bağımsız birer bilgi kaynağı olmayıp akıl tarafından değerlendirilmektedir. Akıl, tüm veri kaynaklarından elde ettiği veriler sayesinde, mantık kurallarına göre çıkarımlarda bulunarak hem görünen evren hakkında hem de fiziki olarak algılanamayanlar hakkında tutarlı sonuçlara ulaşır. Akıl, şartlanmışlıktan ne kadar uzaklaşırsa gerçeklere o kadar yaklaşır. Aklın yanılmaması için yapılması gerekenleri yine aklın kendisinin belirlemesi gerekmektedir. Akıl, bu önemli görevi olması gerektiği şekliyle gerçekleştirebilmek için duyuların ve haberlerin bilgisine gereksinim duyar.

Akıl olmaksızın elde edilen bilgilerin, bilim oluşturamayacağı açıktır. Tüm canlılar bir şekilde çevreleriyle iletişim içinde bulunurlar ve bu doğrultuda yaşamlarına yön verirler. Canlılar içinde sadece insan, çevresiyle etkileşiminden elde ettiklerini bilgiye çevirir. Bilim ise, nesilden nesile aktararak gelişir. Yani insanı insan yapan tüm gelişmeler, varlığını akla borçludur. Ancak akıl sayesinde elde edilen bilgilerin bir anlamı vardır.

Akıl dışında sayılan tüm bilgi kaynakları yapıları gereği eksiktir. Duyular, biyolojik veya psikolojik birçok soruna bağlı olarak yanılabılır. Akıl, duyulardan sadece veri elde etmez. Duyuları inceleyerek onların yapısını ve işleyişini de kavrar. Akıl kavradığı gerçekleri önce kavramlaştır sonra adını koyarak bilimsel yasalara çevirir. Bu şekilde yalın duyu organlarımızla ulaşmamız mümkün olmayan boyutlardaki uyarıcılara ulaşılır.

Bilgi kaynağı olarak haberin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesinde de akıl etkindir. Duyularda olduğu gibi haberlerde de elde edilen bilginin gerçekliğinin

sınanması için akla ihtiyaç vardır. Ancak aklın değerlendirmesi sonrası haberlerin verdiği bilgilerin bir anlamı olacağı açıktır. Gelen haberin kasıtlı olarak yalan olabileceği gibi; kasıtsız olarak yanlış olması da her zaman mümkündür. Bu nedenle haberin bilgisine ulaşan akıl, onun tarihi gerçekliklere uygun olup olmadığını veya haberin kaynağının güvenilir olup olmaması gibi etkenleri eleyerek bir hükme varır.

Duyular ve haber yoluyla elde edilen bilgiler işlenmemiş ham bilgilerdir. Dolayısıyla bu bilgilerin belirli ilkeler kapsamında birtakım sentez ve analizlerden geçtikten sonra bilgi olarak kabul edilebilirler. Bu yönüyle duyu ve haber, aklın eşya hakkında bilgiye ulaşmada kullandığı aletler olarak değerlendirilmelidir. Duyu ve haberin verdiği bilgiler varlığın tespiti ve ortaya konulmasıyla ilgilidir. Akıl ise salt olarak algılanan varlık hakkında akıl yürütme yoluyla bir hükme varır. Duyu ve haberin bilgisinden farklı olarak akli bilgide, eşyaya bir değer de biçilmektedir.

Akıl, insanın sahip olduğu tek ölçü olduğu için yeri geldiğinde kendisini de değerlendirmek durumundadır. Bu önemli görevin yerine getirebilmesi için aklın sağlıklı bir şekilde işlemesi gerekir. Akli şartlandırarak dumura uğratan etkenler çok çeşitlidir. Toplumların zihinsel alt yapılarında yerleşmiş yanlış inanışlar ve anlayışlar, insan zihninde düzeltilemez önyargılara dönüşebilir. Nedeni ne olursa olsun akli yanıltan etkenlerden kurtulmanın yegane yolu yine akıldan geçer. Akıl öyle bir yetidir ki, algılayabildiği her şeyi doğru veya yanlış, iyi veya kötü noktasında doğru değerlendirme gücüne sahiptir. Akıl, algılayabildiklerinden yola çıkarak, algılayamadığı noktalarda akıl yürütme yoluyla hükümlere ulaşır.

Eşya hakkında bir hükme vararak değer biçme yetisi, sadece insan özgüdür. İnsanı diğer canlılardan ayıran bu yetinin kaynağı ise akıldır. Bu yönüyle akıl, Müslüman Kelam sisteminde sadece bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda insani

sorumluluğun da kaynağıdır. İnsan akıllı bir canlı olduğu için söz ve davranışlarından sorumludur.

Müslüman Kelam sisteminde iman edip etmemek de aklın bir işlevidir. Akıl, görünen evren hakkındaki bilgileri algılar ve değerlendirerek kesin bilgiye ulaşır. Bu bilgilerden yola çıkarak da birey, evren ve yaratıcı güç hakkında gerçekliğin bilgisine erişir. Bundan dolayı Kur'an'da aklını kullanmadıkları için yanlışa saparak imandan uzaklaşanlar, “akılsızlar” olarak nitelendirilir.

Akıl, kendine verilen nitelikler sayesinde kendini ve çevresini idrak eder. Bu idrak, önce sadece eşyanın kendisi üzerinde iken, sonra eşyanın gerçekliğine yönelir. İnsan bu şekilde akıl yürütme ile sonuçta ilk gerçeklik olan Tanrı'ya ulaşır. Aynı şekilde akıl, Tanrı'dan geldiği söylenen hükümlerin doğruluğunu da değerlendirir. Eğer akıl, gelen haberin doğruluğunu onaylarsa, ona uyulması gerektiğini de kabul eder. Sürecin bu şekilde işleyişine iman denir. İman ancak aklın makul kabul edeceği gerçekler üzerinde gerçekleşir.

Akıl, iman edilen değer ve hüküm hakkında da belirleyici konumunu sürdürmektedir. Yani akıl, iman etmenin başlangıcından sonuçlarına kadar her aşamada etkindir. Aklın makul görmediği hiçbir hüküm iman kapsamında değerlendirilemez. Bu nedenle akıl ve vahiy arasındaki ilişki ortak bir noktada içselleşmiştir. Vahiy, aklın dışında bir gerçeklikle tanımlanamaz.

Müslüman Kelam sisteminde bir değer olarak akıl ele alınırken amaçlanan, aklın işletilmesidir. Tanrı'nın varlığı, ilahi hitabın imkanı ve tespitinde özelden genele doğru işleyen bir akıl yürütme kullanır. Vahyin anlaşılması ve yorumlanmasında ise, genelden özele doğru işleyen bir akıl yürütme kullanır.

İnsanlığa veya insan aklına rehber olarak gönderilen vahiy, aklın uzun deneyimleri sonucu ulaşacağı verileri ona önceden sunmaktadır. Bu şekilde vahiy, insan aklına yardımcı ve insanlığın kendini gerçekleştirme sürecinde itici bir güçtür.

Vahiy, aklın alternatifi veya akıldan bağımsız bir bilgi kaynağı değildir. O, sadece bir lütuf olarak insan aklına bahşedilmiş bir nimettir. Aklın doğru ve iyi dediği şey ile vahyin doğru veya iyi dediği şey örtüşür. Vahyin verdiği bilgiler, aklın uzun vadede ulaşabileceği gerçeklerden başka bir şey değildir.

İnsan zihni, akıl sayesinde fiziki alemi ve onun işleyişini, vahiy sayesinde de metafiziki alemi ve onun niteliklerini kavrar. Bu yönüyle vahiy, diğer bilgi kaynakları gibi aklın bir aleti olmaktadır. Vahiy de akla uygunluğu ve doğruluğu kabul edildikten sonra bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir.

Akıl, duyu ve haber aletlerini kullanarak somut gerçeklere ulaşır. Ulaştığı doğrulardan yola çıkarak, vahyin desteğiyle soyut gerçeklere yönelik doğrulara ulaşır. Akla destek olarak gönderilen vahiy, aklın somut ve soyut gerçeklere ilişkin değerlendirmelerinde itici bir güçtür.

KAYNAKÇA

- **ABDUH**, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, (çev. Prof.Dr. Sabri Hizmetli) Ankara-1986
- -----, *el-İslam ve'n Nasraniyye maa'l İlm ve'l Medeniye*, Kahire-1373
- **ABDULBAKİ**, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l Müfehres li'l Elfazı'l Kur'ani'l Kerim*, İstanbul-1990
- **ACLUNİ**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l Hafa ve Muzilu'l İlbas Ammaştehera mine'l Ahadisi ala Elsineti'n Nas*, Beyrut-1985
- **AKBULUT**, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara-2001
- -----, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara-1992
- -----, Ankara Üniv. Uzaktan Eğitim Yay., *Sistematik Kelam*, Ankara-2005
- **AKDER**, Necati, *Vahyin Metafizik Temeli*, İslam Mecmuası 3.Sayı, Ankara-1958
- **AKSEKİ**, Ahmet Hamdi, *İslam*, Ankara-1981
- **AMİDİ**, Seyfeddin, *el-İhkam fi Usuli'l Ahkam*, (nşr. İbrahim el-Acuz) Beyrut-1985
- **ALSTON**, W.P. *The Encyclopedic of Philosophy*, Newyork-1969
- **ALTINTAŞ**, Ramazan, *Nass Karşısında Aklın Değersel Konumu*, Kelam Araştırmaları Dergisi-1/2003
- **ALURİ**, Adem Abdullah, *Felsefetu'n Nubuvve ve'l Enbiya*, Kahire-1983
- **ALUSİ**, Ebu'l Fadl Şahabuddin Muhammed el-Bağdadi, *Ruhu'l Meani fi Tefsiri'l Kur'ani'l Azim ve's Sebi'l Meşani*, Beyrut-Tsz

- **AMİDİ**, Ebu'l Hasen Seyfuddin Ali b. Salim es-Salebi, *el-İhkam fi Usuli'l Ahkam*, (nşr. İbrahim el-Acuz, I-II), Beyrut-1985
- **ARİD**, Ali Hasan, *Fethu'l Mennan fi Neshi'l Kuran*, Kahire-1973
- **ARSLAN**, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, İstanbul-1995
- **ASKERİ**, Hilal el-Hasen b. Abdillan b. Sehl, *el-Furuku'l Lugaviyye*, (nşr. Hüsamüddin el-Kudsi), Beyrut-1981
- -----, *el-Evail*, Beyrut-1987
- **ATAY**, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara-1992
- -----, *Kur'an'a Göre Araştırmalar – I*, Ankara 1993
- -----, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, AÜİFD, Ankara-1968
- -----, *Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)*, AÜİFD, Ankara-1987
- -----, *Müslümanlarda Şüphecilik*, AÜİFD, Ankara-1986
- **BACİ**, Ebu'l Velid Süleyman b. Halef b. Sad et-Tucibi, *İhkamu'l fusul fi Ahkamil Usul*, (nşr. Abdullah Muhammed el-Cubburi), Beyrut-1989
- **BAĞDADİ**, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el Fark beyne'l Fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara-1991
- -----, *Usuli'd Din*, Beyrut-1981
- **BAKILLANİ**, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed , *et'Temhid fi'r Red ale'l Mulhideti'l Muattıla ve'r Rafıza ve'l Havaric ve'l Mutezile*, (nşr. Mahmud M Hudayri, M. Abdulhadi Ebu Ride), Kahire-1947
- **BAYRAKTAR**, Prof Dr. Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara-1997
- **BİRAND**, Kamıran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara-1964
- **BEDRİ**, Abdurrahman, *Resailu Felsefiyye li'l Kindi ve'l Farabi ve İbn Bacce ve İbn Adi*, Beyrut-1983

- **BERGSON**, Henri, *Yaratıcı Tekamül*, (çev. M. Şekip Tunç), İstanbul-1986
- -----, *Zihin Kudreti*, (çev. Miraç KATIRCIOĞLU), İstanbul-1989
- **BEYADİ**, Kemaluddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin, *İşaratu'l Meram min İbarati'l İmam*, İstanbul-1949
- **BEYDAVİ**, Nasuriddin Ebu Said Abdullah b. Ömer el-Kadi, *Envaru't Tenzil ve Esraru't Tevil*, İstanbul-1296
- -----, *Minhacu'l Vusul fi Marifeti'l Usul*, (nşr. Şemir Taha el-Meczub), Beyrut-1885
- **BUHARİ**, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camius Sahih*, İstanbul-1981
- **BUHARİ**, Alauddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l Esrar an Usuli Fahri'l İslam el- Pezdevi*, (nşr. Muhammed Mutasım billah el-Bağdadi), Beyrut-1991
- **SUNAR**, Cavit, *Bergson'da Zeka ve Sezgi*, AÜİFD, C.VII, Ankara-1960
- **CAHİZ**, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el- Kinani, *Kitabu'l Hayevan*, (nşr. Abdusselam M. Karun), Beyrut-1968
- **CARROLL**, Robert Todd, *The Skeptic's Dictionary*, 2005
- **CERRAHOĞLU**, İsmail, *Tefsir Usulu*, Ankara-1993
- **CESSAS**, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusul fi'l Usul*, (nşr. Uceyl Casim en-Neşemi, I-IV), Kuveyt-1994
- **CEVHERİ**, el-Allame, *es-Sıhah fi'l Lugatı ve'l Ulumi*, Beyrut-Tsz
- **CEZÂİRİ**, Tahir, *Tevcihu'n Nazar ila Usuli'l Eser*, Beyrut-Tsz
- **CİLİ**, Abdulkerim, *el-İnsanu'l Kamil fi Marifeti'l Evail ve'l Evahir*, Matbaatu'l Ezheriyye, Kahire-1316
- **CONDILLAC**, E. B, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine*, (çev.Miraç KATIRCIOĞLU), İstanbul-1992

- **CÜRCANİ**, Ali b. Muhammed es-Seyyid es-Şerif, *Ta'rifat*, İstanbul- 1308
- -----, *Şerhu'l Mevakıf*, İstanbul-1321
- **CÜVEYNİ**, Abdulmelik b. Abdullah b. Ebi'l Meali İmamu'l Hameyn, (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmünim Abdul Hamid) *el-İrşadila Kavaiti'l Edille fi Usuli'l İtikad*, Mısır-1950
- -----, *el-Burhan fi Usuli'l Fıkıh*, (nşr. Abdülazim Mahmud ed-Dib, I-II) 1997
- -----, *Kitabu't Telhis fi Usuli'l Fıkıh*, (nşr. Abdullah Cülem en-Nibali-Şebbir Ahmed el-Umeri, I-III), Beyrut-1996
- **ÇAĞRICI**, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul-1989
- **DABAŞİ**, Hamid, *İslam'da Otorite*, (çev. Süleyman E. Gündüz), İstanbul-1995
- **DEMİRİSOY**, A, *Genel Biyoloji*, Ankara-1985
- **DERVEZE**, İzzet, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul-1989
- **DEVELİOĞLU**, Ferit, *Ansiklopedik Lügat* (Osmanlıca-Türkçe), Ankara-1988
- **(DİA)**, Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1988
- **(DİB)**, Dini Yayınlar Dairesi, *Kur'an Yolu*, Ankara-20003
- **DÜZEN**, İbrahim, *Aziz Nesefi'ye Göre Allah Kainat ve İnsan*, Ankara-1991
- **DÜZGÜN**, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Ankara-2008
- **EBU DAVUD**, Süleyman b.el-Eşas, *es-Sünen*, Kahire-1952
- **EBU HANİFE**, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, (Çev. Mustafa ÖZ), İstanbul-1981
- **EBU NUAYM**, el-İsfehani, *Hilyetu'l Evliya*, Kahire-79
- **EBU ŞEHBE**, *Sünnet Müdafası*, (çev. Mehmet Görmez-M.Emin Özafşar), Ankara-1990

- **ELMALI**, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dili Kur'an Dili*, Ankara-1986
- -----, *Metelib*, İstanbul-1978
- **ERDEM**, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din- Felsefe Münasebeti*, Konya-1999
- -----, *Bazı Sistematik Felsefe Meseleleri*, Konya-1992
- **ERZURUMİ**, İbrahim Hakkı, *Marifetname*, İstanbul-1310
- **EŞARİ**, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebi Bişr İshak b. Salim el Basri, *Makalatu'l İslamiyyin ve İhtilafu'l Musallin*, (nşr. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire-1970
- -----, *el-Luma fi'r Reddi ala ehli'z Zeyğı ve'l Bida*, (nşr. Richard .J. Mccarty), Beyrut-1953
- **EVZAI**, Abdurrahman b. Amr, *Sünenü'l Evzai*, (nşr. Mervan Muhammed eş-Şa'r), Beyrut-1993
- **EZHERİ**, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu'l Luga*, Kahire-1969
- **FAHRİ**, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turan), İstanbul-1987
- **FARABİ**, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Turki, *Kitabu Arâi Ehli'l Medinetu'l Fazıla*, (nşr. Alber Nasri Nadir), Beyrut-1986
- **FARUKİ**, İsmail Raci, *Bilginin İslamileştirilmesi* , İstanbul-1985
- **FAZLUR RAHMAN**, *İslam*, (çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ), İstanbul-1981
- -----, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Doç. Dr. Alpaslan Açıkgenç) Ankara-1996
- -----, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara-1995
- -----, *Türkiye Günlüğü, Vahiy ve Peygamber*, (çev. A.Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi),23/Yaz-1993

- **FREUD**, Sigmund, *Rüya Yorumu Metodu*, (çev. Ayşegül GÜNKUT), İstanbul-1964
- **GAZALİ**, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tusi, *İhyau Ulumi'd Din*, Mısır-1306
- -----, *Mişkatu'l Envar*, Kahire-1964
- -----, *Miyaru'l İlmi*, Kahire-1329
- -----, *Munkız mine'd Dalal*, İstanbul-1990
- -----, *Müstasfa fi İlmi'l Usul*, Bulak-1324
- **GOLDZİHER**, Ignaz, *İslam'da Hadisin Yeri Etrafındaki Mücadeleler*, (çev. Dr. Cihad Tunç), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, c.XIX, Ankara-1973
- **GÖLCÜK**, Şerafeddin, Doç. Dr. Süleyman TOPRAK, *Kelam*, Konya-1988
- **GÖKBERK**, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul-1996
- **HAMİDULLAH**, Hamidullah, *İslam Peygamberi*, İstanbul-1991
- -----, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (çev. Salih Tuğ) İstanbul-1993
- **HAMİT EFENDİ**, Harputlu Abdulhamit, *Safvetu Efkarı'l Ulema fi İsbati'l ilmi Nebiyyina bi'l-Esma*, İstanbul-1899
- **HANBEL**, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul-1982
- **HARPUTİ**, Abdullatif, *Tenkihu'l Kelam*, Dersaadet-1330
- **HAYYAT**, Ebu'l Huseyn Abdurrahim b. Muhammed, *Kitabu'l İntisar ve'r Red ala İbn Ravendi el-Mulhid*, (nşr. Albert N. Nader), Beyrut-1950
- **HEYSEMİ**, Nureddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z Zevaid ve Menbau'l Fevaid*, Beyrut-1982
- **HUDARİ**, Muhammed, *Usulu'l Fıkıh*, Kahire-1969
- **IŞIK**, Kemal, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara-1967

- **(İA)**, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1962
- **İBN AKİL**, Ebu'l Vefa Ali b. Akil el-Bağdadi, *el-Vadih fi Usuli'l Fıkh*, (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, I-V), Beyrut-1999
- **İBN DÜREYD**, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hüseyn, *Kitabu Cemberatu'l-Luga*, Bağdat-1926
- **İBN FARİS**, Ebu'l Huseyn Ahmed, *Mucemu Makalisi'l Luga*, Mısır-1969
- **İBN FUREK**, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen en-Nisburi, *Mucerredü'l Makalati's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eşari*, (nşr. D. Gimaret), Beyrut-1987
- -----, *Muškulu'l Hadis*, Haleb-1982
- -----, *Kitabu'l Hudud fi'l Usul*, (nşr. Muhammed es-Süleyman), Beyrut-1999
- **İBN HACER**, el-Askalani, *Şerhu Nuhbetu'l Fiker*, (nşr. Nurettin İtr), Beyrut-1993
- **İBN HACİB**, Ebu Amr Cemalu'd Din Osman b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yunus, *Muhtasar*, Dubai-2002
- **İBN HALDUN**, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, (çev. Z. Kadiri Ugan) *Mukaddime*, İstanbul-1986
- **İBN HAZM**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülusi el-Kurtubi, *el-Fasl fi'l Milel ve'l Ehva ve'n Nihal*, Mısır-1321
- -----, *el-İhkam fi Usuli'l Ahkam*, I-II, Beyrut-1983
- **İBN HİŞAM**, Ebu Muhammed Abdulmelik, *es-Siretu'n Nebeviyye*, Mısır-1955
- **İBN KESİR**, İmaduddin Ebi'l Fida İsmail, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, İstanbul-1986
- -----, *Kasasu'l Enbiya*, Beyrut-1992

- **İBN MACE**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *es-Sünen*, İstanbul-1983
- **İBN MANZUR**, (nşr. Abdullah Ali El-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili), *Lisanu'l Arab*, Kahire-tsz
- **İBN RÜŞD**, Ebu'l Velid Muhammed b. Muhammed el-Kurtubi, *Telhisu Kitabi'n Nefs*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani), Kahire-1950
- **İBN SİNA**, el-Hüseyn ibn Abdullah ibn Hasan, *eş-Şifa, el-Medhal*, Kahire-1960
- -----, *eş-Şifa, el-Burhan*, Kahire-1960 (nşr. Ebu'l Ala Afifi), Mısır-1965
- -----, *er-Risaletu'l Arşıyye*, (nşr. İbrahim Hilal), Kahire-1980
- -----, *en-Necat*, (nşr. Abdurrahman Amira), Beyrut-992
- -----, *İşarat ve't Tenbihat*, (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut-1993
- **İBN TEYMİYYE**, Ebu'l Abbas Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, *Mecmuu'l Feteva*, Beyrut-Tsz.
- -----, *es-Sarimu'l Meslul ala Şatimi'r Rasul*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut-1978
- **İCİ**, Ebu'l Fazl Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar, *Şerhu'l Minhac li'l Beydavi fi İlmi'l Usul*, (nşr. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, I-II), Riyad-1999
- **İKBAL**, Dr. Muhammed, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. Dr. N. Ahmet Asrar), İstanbul-Tsz
- **İZMİRLİ**, İsmail Hakkı, *Yen-i İlmi Kelam*, (nşr. Pro. Dr. Sabri Hizmetli), Ankara-1981
- **İZUTSU**, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara-1975

- **KADI ABDULCEBBAR**, Abdullah b. Ahmed Ebu'l Hüseyin, *el-Muğni fi Ebvabi't Tevhid ve'l Adl*, (nşr. A.Fuad el-Ehvani), Kahire-1962
- -----, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, (nşr. Ahmed b. el-Hüseyin b. ebi Haşim ve Abdulkirim Osman), Kahire-1965
- **KADI EBUL YALE**, *el-Mutemed*, (nşr. Vedi Zeydan Haddad), Beyrut-1974
- **KARİ**, Aliyyu'l Kari Ali b. Sultan el- Hanefi, *Şerhu'l Emali*, İST-Tsz
- **KASİMİ**, Muhammed Cemalüddin, *Tarihu'l Cehmiyye ve'l Mutezile*, Beyrut-1981
- **KEYYALİ**, Abdurrahman, *el-Akl beyne'l Nazariyyeteyn el-Maddiyye ve'l Ruhiyye*, Mecelletu Mecmai'l Lugati'l Arabiyye bi Dımaşk, Dımaşk-1921-68
- **KILIÇ**, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul-2004
- **KIRBAŞOĞLU**, Mehmet Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara-1996
- **KİNDİ**, Yakub bin İshak, *Felsefi Risaleler*, (çev. Mahmut KAYA), İst-1994
- **KOÇKUZU**, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara, 1988
- **KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadis Usulu*, Ankara-1993
- -----, *Ahad Haberlerin Değeri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, c.XIV, Ankara-1996
- **KOMİSYON**, Mecmeu'l Lugati'l Arabiyye, *Mucemu'l Vasıt*, Mısır-2004
- -----, Mecmeu'l Lugati'l Arabiyye, *Mucemu'l Veciz*, Mısır-1994
- **KOMONCHAK**, Joseph A, Collins, Mary Collins, Dermot A. Lane, *The New Dictionary of Theology*, Dublin-1987
- **KURTUBİ**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li Ahkami'l Kuran*, Mısır-1950

- **KUŞEYRİ**, Ebu Abdullah Muhammed b. Hevazin, *Letaifu'l İşarat*, Kahire-1981
- **MALEBRANCHE**, M, *La Recherche de la Verite - Hakikatın Araştırılması*, (çev. Miraç KATIRCIOĞLU) İSTANBUL-1997
- **MATURİDİ**, Ebu Mansur, *Kitabu't Tevhid* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara-2003
- **MAVERDİ**, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed, *İ'lamu'n Nubuvve*, Beyrut-1987
- -----, *Edebu'd Dünya ve'd Din*, Beyrut-1987
- **(MEB)**, Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara-1995
- **MEKKİ**, Ebu Talib, *el-İbane*, (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dimeşk-1979
- **MENAI**, Aişe Yusuf, *Usuli'l Akide beyne'l Mutezile ve Şiati'l İmamiye*, Devha-1992
- **MENGÜŞOĞLU**, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul-1992
- **MUHASİBİ**, Haris b. Esed, *Şerefu'l-Akl ve Mahiyetuhu*, (nşr. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1986
- -----, *el-Vesaya*, (nşr. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1986
- **MUSLİM**, Ebu'l Hüseyin Muslim b. Haccac, *Sahih-u Muslim*, İstanbul-1982
- **NESEFİ**, Ebu'l Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l Edille fi Usuli'd Din* (nşr. Hüseyin ATAY), Ankara-2004
- **NEŞŞAR**, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul-1999
- **NOYAN**, A, *Fizyoloji*, Ankara-1993
- **OKİÇ**, Muhammed Tayyip, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tedkikler*, (A.Ü.I.F. Yay.c.XXVII), İstanbul-1959

- **ÖZCAN**, Doç. Dr. Hanifi, *Maturidide Bilgi Problemi*, Ankara-1993
- **ÖZERVARLI**, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul-1998
- **PAZARLI**, Osman, *Din Psikolojisi*, İstanbul-1972
- **PERVİZ**, Gulam Ahmed, *İslam*, Tsz.
- **PEZDEVİ**, Ebu'l Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehli Sünnet Akaidi*, (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul-1980
- -----, *Usulu'l-Pezdevi : Kenzu'l Vusul*, (Abdülaziz Buhari'nin *Keşfu'l Esrar*
- şerhi ile birlikte, nşr. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdadi, I-IV) Beyrut-1997
- **RİŞEHRİ**, Muhammed, *Mizanu'l Hikme*, Tahran-1362
- **RAGIB**, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed b. El-Fadl b. Muhammed el-İsfehani, *el-Müfredat Elfazi'l Kur'an*, (çev. Yusuf Türker), İstanbul-2007
- **RAZİ**, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistani, *el-Mefatihü'l Gayb* (et-Tefsiru'l Kebir), (nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid), İstanbul-1889
- -----, *Mealimu Usuli'd Din, (İslam İnancının Ana Kolları)*, (çev. Nadim MACİT), Erzurum-1996
- -----, *el-Muhassal, (Kelama Girisi)*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara-1978
- -----, *el-Metalibu'l Aliyye mine'l İlmi'l İlahiyye*, (nşr. A. Hicazi es-Safa), Beyrut-1987
- -----, *el-Mahsul fi İlmi Usuli'l Fıkıh*, (nşr. Taha Cabir Feyyaz el-Alvani, I-VI), Beyrut-1992
- -----, *Esasu't Takdis*, (nşr. Ahmed Hicazi es-Seka), Kahire- 1986

- **REŞİD RIZA**, Muhammed, *Tefsiru'l Menar*, Kahire-1960
- **SABUNİ**, Nureddin, *el- Bidaye fi Usulu'd Din* (çev. Bekir Topaloğlu) Ankara-1995
- **SABRİ EFENDİ**, Mustafa, *Mevkıfu'l Akl*, Kahire-1981
- **SADİ**, Abdurrahman, *Teysiru'l Kerimi'l Mennan fi Tefsiri Kelami'l Mennan*, Riyad-1984
- **SALİH**, Dr. Subhi, (çev. Yaşar Kandemir), *Hadis İlimleri ve Istılahları*, Ankara-1981
- **SEMERKANDİ**, Ebu Seleme Muhammed b. Muhammed, *Ebu Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risalesi*, (nşr .Ahmed Saim Kılavuz), İstanbul-1989
- **SERAHSİ**, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Usulu's Serahsi*, (nşr. Ebu'l Vefa el-Afgani, I-II), Beyrut-1973
- **SİBAİ**, Prf. Dr. Mustafa, *İslam Hukukunda Sünnet*, (çev. Kamil Tunç), İstanbul-1989
- **SİDDİKİ**, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, (çev. Murat Fırat - Göksel Korkmaz), İstanbul-1990
- **SUBHİ**, es-Salih, *Kur'an İlimleri*, (çev. M.Said Şimşek), İstanbul-1994
- **SUBKİ**, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhab b. Ali. Abdilkafi, *Cemu'l Cevami*, I-II, Mısır-1309
- **SUYUTİ**, Cemaluddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l Kur'an*, Kahire-1957
- -----, *Tedribu'r Ravi fi Şerhi Takribi'n Nevevi*, (nşr. Abdulvehhab Abdullatif), Kahire-1972
- -----, *el-Vesail fi Musamereti'l Evail*, (nşr. Ebu Hacer M. Zağlul), Beyrut-1986

- -----, *Tertibü Süveri'l Kur'an*, (nşr. Seyyid el-Cumeyli), Beyrut-1986
-
- **SUHREVERDİ**, Şihabuddin Yahya b. Habeş, *et-Tenkihat fi Usuli'l Fıkh*, Riyad-2001
- **ŞAFİİ**, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara-1996
- -----, *el-Umm*, (nşr. Muhammed Zuhri en-Neccar), Beyrut-Tsz
- **ŞANKİTİ**, *Advau'l Beyan fi İzahı'l Kur'an bi'l Kur'an*, Riyad-1983
- **ŞEHRİSTANİ**, *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut-1975
- **ŞİRAZİ**, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi, *Şerhu'l Luma*, (nşr. Abdulmecid Türki, I-II), Beyrut-1988
- **TABERİ**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l Beyan fi Tefsiri'l Kuran*, Beyrut-1978
- -----, *Tarihu'r Rusul ve'l Muluk*, (nşr. Muhammed ebu'l Fazl), Kahire-1970
- **TAFTAZANİ**, Sa'duddin, *Şerhu'l Akaid*, (çev. Süleyman Uludağ) İstanbul-1991
- -----, *Şerhu'l Makasid*, Beyrut-1979
- **TAHANEVİ**, Muhammed Ala b. Ali, İbnu'l Kadi, *Keşşafu Istılahati'l Funun*, İstanbul-1984
- **TAHAVİ**, Ebu Cafer, *Şerhu Muşkili'l Asar*, (nşr. Şuayb el-Arnâvut), Beyrut-1994
- **TANCİ**, Muhammed, *Allah'ın Elçisi Muhammed-Vahiy*, (çev. Hüseyin Atay) İslam Mecmuası 8.Sayı, Ankara-1956
- **TAYLAN**, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul-1994
- **(TDK)**, Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Ankara-1998

- **TİRMİZİ**, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünenü't Tirmizi*, Kahire-1385
- **TİRMİZİ**, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul-1985
- **TOPALOĞLU**, Bekir, *Kelam İlmi* , İstanbul-1996
- **TOPALOĞLU**, Nuri, *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları*, İzmir-1999
- **TUFİ**, Necmuddin Ebi'r Rebi Süleyman b. Abdi'l-kavi b. Abdilkerim, *Şerhu Muhtasari'r Ravza*, (nşr. Abdullah b. Abdukmuhsin et-Turki, I-III) Beyrut-1990
- **TÜMER**, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara-1993
- **ULUDAĞ**, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul-1994
- -----, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul-1992
- **ÜLKEN**, Ord. Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, ANKARA-1965
- -----, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, ANKARA-1967
- -----, *Mantık Tarihi*, İstanbul-1942
- **VECDİ**, Ferid, *Dairetu'l Marifi'l Karni'l İşrin*, Beyrut-1971
- **WATT**, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (çev. Mehmet Aydın), Ankara-1982
- -----, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, (çev. Turan Koç), İstanbul-1991
- -----, *Müslüman Aydın Gazali Hakkında Bir Araştırma*, (çev. Hanifi Özcan), İzmir-1989
- -----, *İslam Nedir*, (çev. Elif Rıza), İstanbul-1993
- **YAKIT**, İsmail, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul-1992
- **YILDIRIM**, Yrd. Doç. Dr. Ahmet, *Hz. Peygamberin Bilgisi ve Bilgi Alanları*, Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, c.VII/2, Sivas-2003
- -----, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara-2000

- **YÜKSEL**, Emrullah, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul-1991
- **ZERKANİ**, Muhammed Abdulazim, *Menahilü'l İrfan fi Ulumi'l Kur'an*, Beyrut-1988
- **ZERKEŞİ**, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulumi'l Kur'an*, (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı ve diğerleri), Beyrut-1994
- **ZEMAHŞERİ**, Muhammed bin Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavaimi't Tenzil ve Uyunu'l Ekavlil fi Vucuhi't Te'vil*, (nşr. Abdurrazzak el-Mehdi), Beyrut-1977
- -----, *Esasu'l Belağ*, Beyrut-Tsz
- **ZEYD**, Mustafa, *en-Nesh fi'l Kuran'il Kerim*, Mansure-1987
- **ZEYNE**, Husni, *el Akl inde'l Mu'tezle*, Beyrut-1978
- **ZUHAYLİ**, Vehbe, *et-Tefsirü'l Münir*, Beyrut-1998