

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Cafer GENÇ

KELÂM EPİSTEMOLOJİSİ VE
HZ. MUSA-HIZIR KISSASI IŞIĞINDA
ZÂHİR-BATIN İLİŞKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

110125

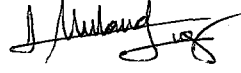
TEZ YÖNETİCİSİ

Yard. Doç. Dr. Muhammed YAZICI

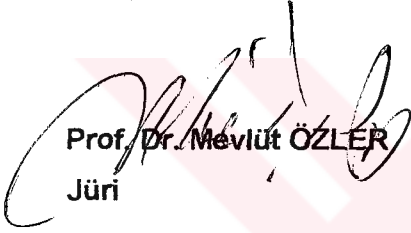
ERZURUM-2002

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

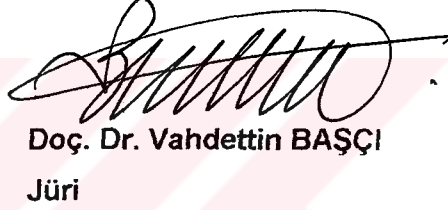
Bu çalışma Temel İslam Bilimleri Kelâm (Sistematik Kelâm) Bilim Dalında jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Y. Doç. Dr. Muhammed YAZICI
Danışman / Jüri



Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER
Jüri



Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Jüri

Yukarıda imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. 10, NİSAN 2002



İMZA

Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

ÖZET	I
ABSTRAC	II
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	V
GİRİŞ	1

BÖLÜM I

1. EPİSTEMOLOJİ	4
1.1.Felsefe Epistemolojisi	4
1.2.Kelâm Epistemolojisi	7
1.2.1.Nass	13
1.2.2.Akıl	18
1.2.3.Havass-ı Selime	21
1.3.İlhamın Bilgi Değeri	22
1.4.Bilgi Ahlâk İlişkisi	26
1.5.Mukayese ve Değerlendirme	29

BÖLÜM II

2. MUHKEM-MÜTEŞABİH—ZÂHİR-BATIN	32
2.1.Muhkem ve Müteşabih Kavramlarının Anlam Çerçeveleri	32
2.2.Muhkem ve Müteşabihatın Kur'an'da Ele Alınışı	37
2.3.Muhtem ve Müteşabihin Tefsir İlmi Açısından Ele Alınması	41
2.4.Zâhir ve Batın Kavramlarının Anlam Çerçeveleri	46
2.5.Kur'an'da Zâhir ve Batın	51
2.6.Zâhir ve Batın Konusunun Tefsir İlmi Açısından Ele Alınması.....	54
2.7.Muhkem ve Müteşabihatın Zâhir ve Batın İle İlişkisi	60

BÖLÜM III

3. HZ.MUSA (A.S) – HIZIR KISSASI	66
3.1.Hz. Musa – Hızır Kıssası	66
3.2.Hızırın Kimliği	67
3.3.Kıssanın Tefsiri ve Yorumu	74
3.4.Zâhir ve Batın İlişkisinin Yorumlanması	79
SONUÇ	83
BİBLİYOGRAFYA	84
ÖZGEÇMİŞ.....	90

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KELÂM EPİSTEMOLOJİSİ VE HZ. MUSA-HIZIR KISSASI İŞİĞİNDA
ZÂHİR-BATIN İLİŞKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Cafer GENÇ

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhammed YAZICI

2002-Sayfa: 96

Jüri : Yrd. Doç. Muhammed YAZICI

Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER

Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Epistemoloji; bilginin kaynak ve değer bakımından araştırılmasıdır.

Kelâm epistemolojisi; kelâmî bilginin hem oluşum gerekçelerini hem de değerini araştırır.

Kelâmî bilgi Kur'ân'a dayanmaktadır. Bundan dolayı, Kur'an nasslarıyla ilgili zâhir-bâtın (te'vil) konusu kelâmı da ilgilendirmektedir.

Zâhir-bâtın ilişkisini en iyi şekilde ortaya koyan kıssalardan birisi Musa-Hızır kıssasıdır. Bu kıssa, nebevî bilgi ile "beşerî" bilginin ilişkisinin yorumlanmasında bizlere ışık tutmaktadır.

ABSTRTACT
MASTER THESIS
EPHISTEMOLOGY OF KELAM AND TO BE CRİTİSİZM CONNECTION
OF ESHOTERİC-EXOTERİC IN ACCORDING WITH KHISSA OF
MUSA(A.S)-HIZIR

Cafer GENÇ

Supervisor: Assistant Prof. Dr. Muhammed YAZICI

2002-Page: 96

Jury : Assistant Prof. Dr. Muhammed YAZICI

Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER

Assoc. Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Epistemiology is the investigation of knowledge in view of origins and values.

Kelamic epistemiology explores both reasons of formation and value of knowledge of Kelam.

Knowledge of Kelam origins from Qur'an. Because of this, the matter of esoteric-exoteric related to nass of Qur'an is included in Kelam.

One of qissahs that puts forward relationship between exoteric and esoteric very well is Musa and Hızır's one. This qissah sheds light on us in explaining relation of divine and human knowledge.

ÖNSÖZ

Bilgi insanla beraber vardır. Bu bakımdan insanlığın tarihi bir bakıma bilginin de tarihidir.

İnsanlık çok sonraları yazılı döneme geçmiştir. Bundan dolayı insanlığın kültür mirası daha da eskiye dayanır. İlk insan aynı zamanda ilk peygamber olduğuna göre, insanlığın tarihi temelde “nübüvvete” dayanmaktadır.

Kur'an-ı Kerim akıl ile nass bilgi ile imân arasında ilişki kurmaktadır. İşte bu noktada “kelâmî bilgi” ortaya çıkmaktadır.

Kelâmî bilginin dayanağı Kur'an-ı Kerim'dir. Bu açıdan, Kur'an'ı anlama biçimi “kelâmî bilgi” için hareket noktası olmaktadır.

Kur'an tefsirleri genel olarak “rivayet” ve “dirayet” şeklinde ele alınmış; her bir tefsir çeşidi kendine göre istilâhlarını ortaya koymuştur.

Kelâm Kur'an'a dayanırken, bu istilâhları hem anlamakla hem de tercih etmekle karşı karşıyadır. Diğer taraftan kelâm, İslâm'ı her türlü bilgi sistemlerine karşı savunmak durumundadır. Bu noktada da değişik inanç felsefeleriyle karşı karşıya kalmaktadır.

“Zâhir” ve “bâtın” en genel şekliyle Allah ile âlem arasındaki vahyi ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat konunun psikolojik ve sosyolojik yönleri de vardır. Eğer bir insan; konuşmak yada herhangi bir şey yapmak istediğinde “acaba nasıl anlaşılırım” şeklinde bir endişe taşıyorsa bu, temelde “zâhir-bâtın” ilişkisine dayalı bir problemdir. Bu noktada, zâhir ve bâtin konusu fıkıhla ilgili olmaktadır. Dolayısıyla zâhir-bâtın konusunun çok geniş çerçeveye dönük yapısı vardır. Fakat burada konu sınırlı bir alanda ele alınmış konunun mezhebî tarafları bir tarafa bırakılmıştır.

Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih yönü tefsirle alâkalı bir konudur. Aynı şekilde zâhir-bâtın kavram çifti de daha çok iş'ârî tefsirle alâkalı bir meseledir.

Konu muhkem müteşâbihatın ve buna bağlı olarak zâhir-bâtının birbirleriyle ilişkileri açısından ele alındı. Zâhirî bilginin yada bâtinî bilginin

kendisi tartışılmamaktadır. Aynı şekilde bunların doğruluğu yada yanlışlığı da temel konu değildir. Esas konu, bu bilgilerin hangi epistemolojik çerçevede oluştuklarıdır. Bir anlamda zâhir ve bâtin bilgi, görülebildiği şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu tezde “zâhir” ve “bâtin” kavramları olabildiğince geniş bir çerçevede ele alındı. Herhangi iki bilgi arasında bir ilişki varsa bu ilişki “zâhir-bâtin” ilişkisi olarak ele alınmıştır. Bu bakımdan zâhir ve bâtin kavramları, konusuna göre yer yer ıstılah anlamlarında, bazen de sözlük anlamlarında kullanılmıştır. Benzer durum muhkem, müteşabih, tefsir ve te’vil kavramları için de geçerlidir.

Tez konusunun tespitinde bizleri aydınlatan muhterem hocam Doç.Dr.Arif YILDIRIM’a, konunun muhtevasıyla ilgili yardımlarından dolayı danışman hocam Yrd.Doç.Dr.Muhammed YAZICI’ya teşekkür ederim. Tezin hazırlanmasında yönlendirici ilmî katkılarından dolayı değerli hocalarım Prof.Dr.Mevlüt ÖZLER ve Doç.Dr.Vahdettin BAŞÇI’ya da teşekkür ederim.

Cafer GENÇ

Erzurum-2002

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
(a.s.)	: Aleyhisselam.
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi .
c.	: Cilt.
D.E.Ü.İ F	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
İ.Ü.E.F.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi .
md.	: Madde.
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi .
s.	: Sayfa.
şrh.	: Şerheden.
T.D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
Thc.	: Tahric eden.
Thk.	: Tahkik eden.
Trc..	: Tercüme eden.
tsz.	: Tarihsiz.

GİRİŞ

Epistemoloji bilginin araştırılmasıdır. Bilginin nasıl ortaya çıktığını, ortaya çıkan bilginin mahiyetini ve değerini araştırma konusu yapar.¹

Bilginin kurallarını “mantık” inceler. Bu bakımdan epistemolojinin en yakın olduğu bilimlerden birisi mantıktır. Bilgiyi elde etmenin kurallarını bizzat “bilgi” olarak kabul edersek, epistemoloji ile mantık bir arada kaynaştırılmış olur.²

Bilgi insan ile beraber vardır.³ Dolayısıyla, tarihi insanlık kadar eskidir. Fakat bilginin sistematik olarak ele alınışı yenidir.

Felsefe önceleri ontoloji üzerinden hareket ediyordu. O günkü telakkiye göre “alem” olduğu gibi idi. Alemin olup-olmadığının tartışılması abes olarak görülüyordu. Epistemoloji ontolojik telakkilerin üzerinde kurulmuş vaziyette idi.⁴

İnsan üzerine yapılan araştırmalar, ontolojiye dayalı felsefenin temellerini etkiledi. İnsanlar arasında, ortak alanların yanı sıra farklı alanların da olduğu ortaya kondu. İnsanlardaki bilinç yapısının tam olarak anlaşılmamış olması, dogmatik telakkileri belli seviyede sarstı. Artık bu aşamada, bilgiyle alakalı farklılıkların, sistematik bir şekilde ele alınma zarureti ortaya çıktı.

Felsefe genel eğilim olarak bilgiyi obje-süje ilişkisi olarak görür.⁵ Epistemolojide suce olan insanla alakalı yan ile psikoloji uğraşır. Her insanın kendi bilinç yapısına göre bir algılama tarzı vardır. Obje ile suje arasındaki ilişki şeklini mantık ortaya koymaktadır.

Epistemolojinin ortaya çıkışıyla, oluşum şekline ve değerine göre birçok bilgi çeşidi ortaya çıktı. Rasyonalizm, idealizm; septisizm ve

¹ **Hasan Küçük**, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınları, İstanbul, 1974, s.133; A. Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazâlî’de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1988, s. 11.

² **Necip Taylan**, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, M.Ü.İ.F Yayınları, İstanbul, 1996, s.17.

³ **M. Hamdi Yazır**, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, c.IV, İstanbul, 1970, s.2720; **Taylan**, *Gazâlî’nin Düşünce Sistemi’nin Temelleri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1994, s.113.

⁴ **Hilmi Ziya Ülken**, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000, s.67.

⁵ **Takiyyettin Mengüşoğlu**, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, tsz., s.50-52.

dogmatizm en önemlileri olmakla beraber, bunların arasında eklektik yapıda olanları da vardır.

Epistemoloji “salt bilginin” fotoğrafını çekmeye çalışır. Bilginin “değer” yönüyle metafizik ilgilenir.⁶

Kelâm bilginin imkânını kabul eder. Kelâm alimlerinin ifadesiyle, eşya gerçektir, ve eşya hakkında elde edilen bilgiler de gerçektir.⁷

Kelâm alimleri eşyanın vasıfları hakkında gerçek bilginin elde edilebileceğini savunmakla beraber, eşyanın özüyle ilgili bilgi edinilemeyeceğini belirtirler. Eşyanın vasıflarıyla ilgili bilgiler “gerçek” iken, eşyanın bizzat özüyle ilgili bilgiler “hakikat”tir. Dolayısıyla, kelâm alimlerine göre gerçek bilgi edinilir; fakat hakikat bilgisi edinilemez. Hakikatin bilgisini sadece Allah bilir.⁸

Eşyanın vasıflarıyla ilgili bilgileri edinmek mümkün olduğunu göre, herkesin bilgileri aynı seviyede ele alınabilir mi? Ayrıca, bu bilgileri elde ederken hangi yolu kullanmaktayız?

İnsanların elde ettiği bilgilerin tamamen aynı olması mümkün değildir. Çünkü böyle olmadığı tecrübe ile sabittir. O zaman, belli seviyede bilgi çeşitliliğinden bahsedilebilir.

Bilgilerin çeşitli olduğu epistemolojik bir yapıda (kelâm, tasavvuf, felsefe, bilimsel...) yapılacak tercihlerin, oluşturulacak teorilerin bir dayanağının olması gerekir. Hangi bilgiyi, hangi seviyede neye göre “doğru” kabul edip geçerli sayacağız. Böyle bir problemin aşılabilmesi için, “bağlantılı epistemolojik sistem”in öne çıkarılması mümkün olabilir.⁹ Bu sistemde, her bir bilgi alanı kendi içerisinde geçerli kabul edilmekle beraber “lokalizm” söz konusu olmamaktadır.

⁶ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s.121.

⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlimi*, Damla Yayınları, 5.Baskı, İstanbul, 1981, s.83; Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, Ankara, 1990, s.71.

⁸ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.54; Ebû Hâmit el-Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*. (Trc. Serkan Özburun), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 51.

⁹ Mehmet Aydın, “Gazâlî'nin Aktüel Değeri”, *İslami Araştırmalar*(Gazâlî Özel Sayısı) c. XIII, sy. 3-4, Ankara, 2000, s.529.

Kelâmın ana konularından birisi “imân” meselesidir. Kur’an bilgi ile imân arasında köprü kurmaktadır.¹⁰ Bu noktada; iman ile bilgi ayrı ayrı şeyler olmakla beraber, karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedirler.

İmân ile “küfr” arasındaki ilişki, bilgi açısından “sahih bilgi” ile “yanlış bilgi” arasındaki ilişkiye benzer. Bu nokta, temel ayrımdır. Buna bağlı olarak, sahîh bilginin kendi arasında dereceleri olduğu gibi, yanlış bilginin de kendi arasında dereceleri vardır. Bu ise iki farklı alanda, kendi içerisinde “zâhir-batın” kavram ikilisini öne çıkarmaktadır.

¹⁰ **Yüksel**, *Amidi’de Bilgi Teorisi*, s.11; ez-Zümer, 39/9.

BÖLÜM I

1. EPİSTEMOLOJİ

1.1.Felsefe Epistemolojisi

Felsefe beşeri bir çabanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Felsefenin bir çok tarifi yapılmış; her tarif felsefeyi belirli açıdan ele almıştır.

Felsefe beşerî bir çabanın sonucu olarak ortaya çıkmış olsa da dinî bir arka planı vardır. Bazı araştırmacılar, felsefî düşüncenin dinden çıktığını belirtmişlerdir¹¹. Gerçekten insanı tam anlamıyla ilahî kimliğinden soyutlamak mümkün değildir. Ayrıca; bilmek, bilme faaliyetinde bulunmak insanın bir varlık şartıdır. Dolayısıyla her türlü beşerî çabanın teorik olarak dinî karakterli olduğunu söyleyebiliriz.¹²

Felsefî düşüncede hareket noktası “varlık”tır. Bütün çabalar, tanımlamalar “varlık” üzerinden yapılmaktadır. Yani felsefede en genel mantık kategorisi varlıktır. Varlığı “olmayanın” felsefesinin yapılması mümkün değildir.¹³

Felsefede en genel kategori “varlık” olunca bütün ontoloji anlayışlarını bu noktadan hareketle ele almamız gerekir.

Bütün ontoloji anlayışları, varlığı belirli açıdan ve belirli düzeyde ele alarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada metodolojik problemler ortaya çıkmaktadır. Hangi metodolojik tutum bize varlığı daha iyi tanıtabilir? Varlık kendini doğrudan insana açar mı? İnsanın, varlığı tam olarak tanımlaması mümkün müdür? Bu ve buna benzer metodolojik problemler “mantık” olgusunu ortaya çıkarmaktadır.

Felsefenin hareket noktası “varlık” olmakla beraber, varlık her zaman felsefenin alanına girmeyebilir. Varlığın parçalanmış biçimiyle bilimler uğraşır. Her bilim varlığın belirli bir yönünü ele alarak değerlendirmelerde bulunur. Parça varlık üzerinden hareketle bir takım teoriler geliştirir.

¹¹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, İ.F.Yayınları, Ankara, 1998, s.175.

¹² Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F Yayınları, s.9.

¹³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.48; Bayraktar, a.g.e., s.203.

Geliştirdiği bu teorileri, zaman içerisinde bir takım testlere tabi tutarak teoremler ortaya koyar. Zaman içerisinde teorem haline gelememiş teorileri de kendi sahasının dışına iter.¹⁴ Kısaca bilimler; varlık ve fenomenler hakkında elde edilen teorilerin, belirli metodlarla zaman içerisinde disipline olmuş hareketlerden ibarettir diyebiliriz.

Her bilim cüz'i varlıktan hareket ederek kendi alanıyla ilgili bilgiler üretirken işin problematik yanıyla uğraşmaz. Yani; "elde ettiğim bilgiler nasıl oluşuyor?" sorusunu sormaz. Sadece elde ettiği sonuçları ele alıp değerlendirir. Varlığın "külli" şekliyle felsefe ilgilenir.¹⁵

Sözünü ettiğimiz sebeplere bağlı olarak, felsefede üç temel disiplin ortaya çıkmıştır. Bunlar; ontoloji, mantık ve epistemolojidir.¹⁶ Ontoloji, varlığı "varlık" olma yönüyle ele alır. Mantık ise, uygun metodlar ortaya koymaya çalışır. Epistemoloji de, belirli mantık çerçevesinde "varlığa" dayalı bilginin nasıl ortaya çıktığını ele alır.

Felsefe bilgi nazariyesine göre bilgi, "özne" ile "nesne" arasındaki ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkar. Görüldüğü üzere bilginin oluşması için üç öge önem arz etmektedir. Dolayısıyla özne-nesne diyaloguna bağlı olarak, bilginin kaynağı konusuyla beraber, bilginin değeri problemi de ortaya çıkmaktadır. Yani özne ile nesne arasındaki ilişkisinin biçimi nasıldır? Özne ile nesne arasında ilişkisinin olması yetmez; aynı zamanda bu ilişkinin derecesinin de bilinmesi gerekmektedir.

Felsefi bilginin özne-nesne münasebeti sonucu ortaya çıktığı şeklindeki görüş, genel eğilim olmakla beraber, bilginin oluşumunu monist teorilerle izah eden anlayışlar da vardır.¹⁷ Bu yaklaşıma göre, özne ile nesne, bilgiyi oluşturan üst bir yapının birer unsuru olarak görülmektedir.¹⁸ Bu bakımdan, bilginin oluşumuyla ilgili özne-nesne ilişkisine dayalı teori, epistemolojik açıdan kesinlik ifade etmez.

¹⁴ **Amiran Kurtkan Bilgiseven**, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul, 1994, s.147.

¹⁵ **Ülken**, *Genel Felsefe Dersleri*, s.68; **Bedia Akarsu**, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınevi, 7. Baskı, İstanbul, tsz., s. 70.

¹⁶ **Ülken**, *a.g.e*, s.161-165.

¹⁷ **Taylan**, *Gazalî'nin Düşüncesinin Temelleri*, s.11.

¹⁸ **Mengüşoğlu**, *Felsefeye Giriş*, s.52.

Bilgiyi oluşturan temel unsurlardan özne ve nesne bağımsız olarak vardılar.¹⁹ En azından böyle kabul edilmeleri gerekir. Her ikisi bağımsız olarak var olup, biri diğerini ortadan kaldıramaz. Yani, biz alemini bilmesek de, âlem kendi kendine vardır. Bizim bilmemiz yada bilmememiz bu gerçeği değiştirmez. Yalnız, özne ile nesne arasındaki belirgin sınır ortadan kaldırılırsa, “bilgi” ile ilgili ciddi problemler ortaya çıkar. Çünkü özne ile nesne adeta iç içe geçmektedir. Farklılığın ortadan kalktığı bir yapıda diyalogdan bahsetmek imkansız hale gelir. Örnek olarak; felsefi terminoloji ile özne konumunda olan insanı, nesne haline getirdiğimiz zaman bilgide totolojiye düşmemiz kaçınılmaz olur.²⁰

Felsefe tarihinde, özne ile nesne arasındaki sınırlar farklı şekillerde ele alınmıştır. Özne ile nesne arasındaki ilişki “dikotominaldir”.²¹ Yani birinden yana diğerini tamamen ortadan kaldırmak mümkün değildir. Her ikisinin de bir arada olması gerekir. Bu dikotominal yapıya dikkat etmeyen bazı felsefe bilgi teorileri, tek taraflı hareket ederek, “idealizm” ve “realizm” şeklinde tek taraflı bilgi sistemlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Bu iki uç teoriler arasında, eklektik bir yapı arzeden bilgi teorileri de vardır.

Sözünü ettiğimiz sakıncaların ortadan kalkması için tek taraflı tavrın bırakılması gerekir. Buna bağlı olarak insanın sadece belirli yönlerinin mutlaklaştırılıp öne çıkarılmaması gerekir. Böyle bir tutum, felsefi bilgiyi spekülasyonlardan kurtaracak ve felsefe pratik hayatla doğal bir diyaloga geçebilecektir.²²

Alem bizden bağımsız olarak var olduğuna göre bizim bu “varlık” yapısına müdahale etmemiz mümkün değildir. Burada, alem kategorisinin içerisine “insanı” da dahil edebiliriz. O zaman şu sonuca varmamız gerekir. Felsefe “var olan” insanı hareket noktası olarak kabul etmelidir. Teorik ve

¹⁹ Mengüşoğlu, a.g.e., s.52,

²⁰ Taylan, a.g.e., s.51; Hilmi Yavuz, *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1987, s. 61; Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (Trc. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 20-23

²¹ Ülken, *Varlık ve Oluş*, A. Ü. Yayınları, Ankara, 1968, s.134-136.

²² Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.52-53.

pratik taraflarıyla varolan “insan” iyi anlaşılmalıdır. Bir takım doktrinel bilgi sistemleriyle insan “yeniden” tanımlanmamalıdır.²³

Felsefe bilgiyi genel olarak; akıl, duyu ve sezgi ile tanımlamaya çalışır.²⁴ Bu üç unsur, insanın bütün zihnî ve amelî çabalarını içine alacak şekilde ele alınmalıdır. Bunların anlam çerçeveleri daraltılıp, insanın belirli cephesine indirgenmemesi gerekir.

1.2.Kelâm Epistemolojisi

Kelâm epistemolojisi tamlaması “kelâm” ve “epistemoloji” kavramlarından oluşmaktadır. Dolayısıyla öncelikle her iki kavramın anlam çerçevelerinin çizilmesi gerekmektedir.

Epistemoloji bilginin hem kaynağını hem de değerini araştırma konusu yapar. Herhangi bir konuyla ilgili bilgi nasıl oluşmaktadır. Ayrıca bu elde edilen bilginin değeri nedir? İnsanla ilgili bir bilginin ele alınabilmesi için öncelikle insanın tanımlanması gerekmektedir. Ardından insanın yaşadığı ortamın bütün yönleriyle bilinmesi gerekir. Son olarak kültürel ortamın muayyen hale gelmiş şekli olan bağlamın da bilinmesi gerekir. Bağlam derken, bilginin ortaya çıkışında yönlendirici durumda olan stratejik ortamı kastediyoruz. Dolayısıyla epistemoloji “sırf zihinsel” olanla yetinmez. Bilgi stratejisini geliştirirken, psikolojik ve sosyolojik çerçeveyi de göz önünde bulundurur.²⁵

Kelâm İslâm dininin itikad esaslarını nazar ve istidlâl yoluyla savunur. Kelâm, İslâm’ı içeriden ve dışarıdan gelen yanlış tezlere karşı savunmaya çalışır.

İslâm’a dışarıdan gelen saldırıları genel olarak “küfr” kelimesiyle tanımlayabiliriz. Ayrıca İslâm’a içten gelen saldırılarda vardır ki bunları da genel anlamda “şirk” kelimesiyle özetleyebiliriz. Dolayısıyla kelâm, İslâm’ı hem muharref dinlere karşı hem de din içinde oluşmuş yanlış mezhebî telakkilere karşı savunmak durumundadır. Her iki tarafla mücadele

²³ a.g.e., s.52-53.

²⁴ Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1987, s.201-203.

²⁵ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1994, s.18.

ederken, uygun bulduğu metodları kullanır. Kelâmın kullandığı metotlar tamamen gâyeye matuftur diyebiliriz²⁶. Yoksa savunma stratejisini, sırf epistemolojik nazariyeler üzerine kurmaya çalışmaz.

Kelâm epistemolojisi ifadesini bu anlam çerçeveleri içerisinde ele alabiliriz. Kelâm epistemolojisi tamlamasını sıfat tamlaması olarak ele almak daya uygun olabilir. Yani ele alınan konu “kelâmın epistemolojisi” olmamalıdır. Ele alınan konu ilm-i kelâmın bilgisel kaynağı yada bilgisel değeri değildir. Ele alınan konu, bizzat kelâmî bilginin kendisidir. Mesele, kelâmî bilginin yeniden tanımlanma konusu olmayıp, kelâmî bilginin epistemolojik imkânlarının ortaya konulmasıdır. Diğer bir ifadeyle, ilm-i kelâmın kendisi tartışılmayıp kendisi başka alanları tartışma konusu yapmaktadır. En azından böyle bir imkâna sahip olup olmadığı tartışma konusu yapılması gerekir.

Kelâm ilmi Müslüman alimler tarafından ortaya konmuştur. Her beşerî çabanın bazı eksiklikleri olduğu gibi kelâmında bu noktada bazı zorlukları olabilir. Fakat bu durumun sadece kelâm için değil diğer bütün bilimler için de geçerli olduğunu söylemeliyiz. İslâm felsefesi ifadesi Müslüman filozofların tarih içerisindeki müktesebatını ifade ettiği gibi²⁷ kelâm da Müslüman alimlerin tarih içerisindeki müktesebatını ifade etmektedir. Dolayısıyla kelâm, İslâm’ın doğal bir açılımını ifade etmekten daha çok, kültürel zaruretlere binâen İslâmî bir izah tarzı olarak ele alınabilir. Yani kelâm kültürel ve epistemolojik zaruretlere bağlı olarak teşekkül etmiştir. Bu bakımdan tarihi süreçteki kelâmi tezleri birer cevabî tez olarak düşünmek doğru olur. Çünkü kelâm alimleri sırf nazâriye olsun diye kelâmi bilgiyi üretmemişlerdir. İnsan ve toplum için risk ifade eden problemleri bertaraf etmenin yollarını aramışlardır.²⁸

İnsan için en büyük risk imandan çıkma riskidir. Hayatı ciddiye alan birisi için bundan daha büyük bir risk olamaz. Bundan dolayı imanın belirli

²⁶ Topaloğlu, *Kelam*, s.83-84; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (Trc. Kasım Turhan), İklim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1992, s. 3; M. Said Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1998, s.8

²⁷ Bayraktar, *a.g.e.*, s.1-2.

²⁸ Topaloğlu, *a.g.e.*, s.51-52; Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, 1. Baskı, İzmir, 1987, s. 11.

bir çerçeveye oturtulması bir mecburiyettir. İman olmadan dareyn saadetine sağlanması mümkün değildir. Gerçekten ilm-i kelâmın temel konularından birisi iman konusudur.

İkinci olarak, bir toplum için en büyük risk nedir? Bu soruya verilecek cevapta yukarıdakinin aynısıdır. Kur'an-ı Kerim'in hitapları incelendiğinde görüleceği üzere, ferdî ve içtimaî hitaplar iç içedir.

İşte kelâm bu iki temel maksada binâen, temel tezlerini ortaya koymuştur. Sırf ferde mütealîk konuları "iman" noktasında ele alırken, toplumsal maslahatlara ait konuları da "imâmet" konusu içerisinde ele almıştır. Bu iki husus çok önemlidir. Bu iki husus bize gösteriyor ki, kelâmi tezler tamamen pratik gerekçelerle ortaya çıkmıştır. İman konusunun mücerred olarak ele alınması, teorik olabilir. Yalnız tarihi süreç içerisinde, tamamen pratik sonuçları açısından ele alınmıştır. Çünkü mümin olma yada olmama durumu, sırf bir tercih olarak ele alınamaz. Bunun bir takım hukukî sonuçları da vardır.

Aynı şekilde, fetih hareketleriyle geniş bir coğrafyaya açılan Müslüman yönetici sınıfın, siyasal meşrûiyet sorunuyla karşı karşıya gelmeleri kaçınılmaz olacaktır. Durum böyle olunca, kelâmın hem ferdî kimliğe karşı hem de toplumsal kimliğe karşı tezler geliştirmesi çok önem arz etmektedir. Bu sebeplere bağlı olarak, kelâmi bilginin ilk hareket noktası tamamen pratik sebeplere dayanmaktadır.

Kelâm, belirttiğimiz iki temel noktada genel anlamda kabule şayan tezler geliştirdi. İman ile amel arasındaki ilişkiye bağlı olarak yapılan birçok tartışmanın ardından, temel tez niteliğinde olan "iman; dil ile ikrar, kalb ile tasdiktir" prensibi kabul edildi.²⁹ Buna bağlı olarak, devlet başkanlığı konusu da aynı şekilde halledildi. Hariciler başta olmak üzere, Şia ve diğer mezheplerin değişik kanaatlerine rağmen, devlet başkanlığı konusu tamamen "maslahatlar" çerçevesinde ele alınıp çözüldü. Kelâmcıların, bu çabaları sonunda, siyasal önderler köklü bir meşruiyet problemini yaşamadılar.

²⁹ Ebu'l Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ârî, *Kitabu'l Luma' fi'r Red Âla Ehl-i Zeyğ ve'l Bedğ*, Darü'l-Lübnan, Lübnan, 1987, s.154; Saim Klavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1987, s. 23

Abbasilerle beraber Müslüman alimler Yunan düşünce sistemiyle karşı karşıya kaldılar.³⁰ Birçok felsefi kaynak Arapça'ya tercüme edildi. Kelâmın şimdiki muhatabı, sistematik Yunan felsefe geleneği idi.

Kelâm alimleri yavaş yavaş pratik konuların yanı sıra teorik problemlere de cevap aramak durumunda kaldılar. İmamet konusu daha çok fıkıh ile beraber anılır oldu.

Kelâmın Yunan metafiziğine karşı bir tez geliştirmesi gerekiyordu. Yunan metafiziği temelde “varlık” telakkisine dayanıyordu. Bu metafiziğin içerisinde varlığa yaklaşım tarzını ifade eden “mantık” telakkisi de vardı. Dolayısıyla kelâm, Yunan metafiziğine ve mantığına karşı tezler geliştirirken epistemolojik bir temele dayanmalıydı. Kelâmın geliştireceği tezler hangi esaslara dayandırılmalıydı? Bu noktada, tedvin asrındaki genel bilgi atmosferinin bilinmesinde fayda vardır.

Kur'an Allah tarafından Peygamberimize gönderilen bir kitaptır. Peygamberimiz, vahyedilen her bir vahyi katiplere yazdırıyordu. Vahiyeğin mesajı sahabeler tarafından gerektiği şekilde anlaşılıyordu.³¹

Hız. Peygamberimizin vefatından sonra yaklaşık bir asırlık dönem Kur'an ruhunun en canlı şekilde devam ettiği dönemdir. Peygamber asrında yaşayan kişilerin vefatlarıyla, tarihi bir dönüşüm problemi ortaya çıktı. Müşahedeye dayalı bilgi imkânı ortadan kalktı. Bundan böyle “yazılı metinler” dönemi başladı. Yazılı bir metin hayat gerçeğinin ancak bir yönünü ifade edebilirdi.

Yazılı geleneğın ön plana çıkmasıyla ilk tefsir hareketleri başlamış oldu. Tefsir zamanla özel bir disiplin haline geldi.

Tefsir ilminin rivayetlere dayanmasından dolayı, rivayetlerin sahih olması için öncelikle cerh ve tâ'dil ilmi gelişti.³² Cerh ve tâdil ilminin hiçbir kültürde ve dünya görüşünde karşılığı yoktur dersek iddia yanlış olmaz.

³⁰ Bayraktar, a.g.e., s.153; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasvvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 42-43.

³¹ Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kuran Tefsiri*, Kayhan Yayınları, İstanbul, 1983, s.22-23; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2000, s. 154.

³² Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1983, s.55-60; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* (Trc. Hayri Kırbaşıoğlu), Kayhan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1989, s. 155; Mustafa Sibaî, *İslam Hukukunda Sünnet* (Trc. Kamil Tunç), Girişim Yayınları, İstanbul, 1989, s. 104-106.

Cerh ve tâdil ilminin esaslarını sadece rivayetlerin sonuçları açısından ele almamak gerekir. Böyle bir ilmin ortaya çıkışını hazırlayan zihni ve ahlakî arka plan, bizim için çok önemlidir. Birçok bilgi disiplini cerh ve tadil ölçülerine vurulursa, belki de bilgi tabanlarını kaybederler. Bu bakımdan, Müslümanların sahip olduğu bilgi geleneği, tarih içerisinde oluşmuş en geçerli bilgi geleneğidir diyebiliriz. Bu durum, hem eldeki bilgilerin doğruluğu hem de tettebbuatın çokluğu anlamında geçerlidir.

Bütün bunlardan hareketle, tedvin asrı arefesinde Hicaz bölgesi Müslümanlarının muhayyilesinde canlı bir İslamî hayatın yaşamakta olduğunu söyleyebiliriz.

Tedvin asrıyla beraber Kur'an-ı Kerim'e dayalı üç türlü ilmi tutum ortaya çıktı. Kur'an-ı Kerim'i anlama, anlatma ve yaşama...³³ Tefsir Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması için ilmi bir çaba olarak ortaya çıktı. Tasavvuf ise daha çok âmeli yönü öne çıkararak Kur'an'a dayalı fiili hayatı önemsedi. Kur'an-ı Kerim'in anlatılması konusu da, kelâmın hareket noktası oldu. Bunun için tefsir, tasavvuf ve kelâmı, Kur'an-ı Kerim'i daha da iyi ortaya koyan ilmi hareketler olarak görmemek gerekir. Sadece var olan İslamî hayatı yada Kur'anî bilgiyi koruma çabası olarak görmek gerekir. Yani, asrı saadette disipline olmuş bir şekilde ne tefsir, ne tasavvuf ne de kelâmî hareketten bahsedilebilir. "Kur'anî bilgi" tam bir bütünselliği ifade ediyordu. İşte bu bütünselliği koruma adına din ilimleri ortaya çıkmıştır.

Bu noktanın belirtilmesi gereklidir. Çünkü modern bilgi algılaması, bilgi disiplinlerinin çok olmasını bir başarı olarak görmektedir. Her bilim, realiteyi belirli açıdan ele aldığına göre, bilimlerin çokluğu realitenin daha iyi kavranmasına hizmet edecektir, şeklinde bir kanaat vardır.

Kur'an-ı Kerim'in içerisinde yaş-kuru icmalen her şeyi vardır.³⁴ Dolayısıyla insanlığın muhtaç olduğu bütün ilimlerin Kur'an'da olduğunu

³³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.I.B. Yayınları, Ankara, 1988, c.I, s.70; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü.I.F. Yayınları, İstanbul, 1997, s.12-13; el-Gazalî, *el-Iktisad fi'l İtikad*, (Trc. Kemal Işık), A. Ü. Yayınları, trs., s.12-13.

³⁴ Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 19-20; el-En'am, 6/59

söyleyebiliriz. Her ilim açık bir şekilde olmasa da, zımnen bütün ilimlerin prensipleri vardır.

Kur'an'ın sunduğu bu teorik imkânlar sayesinde Müslüman alimler Yunan metafiziğine karşı tezler geliştirmeye başladılar.

Metafiziğin farklı açılardan yapılmış birçok tarifi vardır. Burada bizi ilgilendiren, ontolojik telakkiye dayalı metafizik anlayıştır. Yani, “var” olanların genel nitelikteki özlerini araştırma konusu yapan metafizik anlayışı kastediyoruz.³⁵

Metafizik var olanların özünü, temel ilkelerini araştırdığına göre, insan üzerine, tabiat üzerine ve “varlık” üzerine metafizik fikirler yürütülebilir. Dolayısıyla kelâmın, insan, kozmoloji ve varlık üzerine tezler geliştirmesi gerekmekte idi.

İnsan telakkisi üzerine pek problem olmamakla beraber, kozmoloji ve ontoloji anlayışları üzerinde önemli çatışmalar oldu.

Kelâm tarihinde ilk olarak sahibu'l kebair, determinizm ve halku'l Kur'an konuları tartışıldı.³⁶ Dikkat edildiğinde görüleceği gibi; sahibu'l kebair konusu insanla ilgili bir konudur. Aynı şekilde, determinizm konusu kozmolojik izahlarla ilgili bir konudur. Halku'l Kur'an konusu da temelde ontolojik telakkilere dayanan bir konudur. Kelâm, geliştirdiği metafizik tezlerini bu başlıklar altında ele aldı.

Sahibu'l kebair konusunda mu'tezili görüş zamanla etkisini yitirdi. Bu konuda ehli sünnetin orta yol prensibi kabul gördü. Aynı şekilde, kozmolojik izahlarla ilgili determinizm telakkisi de Eşarîliğin etkisiyle yumuşatıldı. Halku'l Kur'an konusunda da ehli sünnetin görüşleri kabul edilip Kur'an'ın mahluk olmadığı tezi öne çıkmış oldu.³⁷

Kelâm alimlerinin çabaları sonunda Yunan metafiziğine karşı iki temel metafizik tez ortaya kondu. Biri “cevher-araz” teorisi, diğeri de “ma'lûm” teorisidir. Müslümanların geliştirdiği cevher-araz teorisi, temelde

³⁵ Bayraktar, a.g.e., s.168

³⁶ Fazlur Rahman, *İslam* (Trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1992, s.120-139.

³⁷ el-Eş'ari, *el-Lum'a*, s.67.

yaratılış fikrine dayanmaktadır.³⁸ Ayrıca en geniş bilgi kategorisi olarak da ma'lûm kabul edilmektedir.³⁹

Kelâm da, bilgi sistemini, gaybe ait bilgi ve şehadet âlemine ait bilgi olmak üzere bir ayrıma tabi tuttu. "Varlık" üzerine yapılan felsefede her şey şehadet alemiyle sınırlıdır. Halbuki "ma'lûm" üzerine yapılanmış bir bilgi anlayışında şehadet âlemine ait bilgi, "ikinci planda" kalmaktadır.⁴⁰

Gayb âlemi ile şehadet âlemi arasında münasebetin nasıl sağlanacağı konusu kelâmın temel meselesidir. Gayb ve şehadet âlemlerinden hangisinin "asl", hangisinin "fer" olacağı kelâmi bilginin hareket noktasını oluşturmaktadır.⁴¹

Kur'an-ı Kerim'in sunduğu dünya görüşü ve teorik imkânlar sayesinde kelâm, kendisine has bilgi sistemini geliştirmiş oldu. Şimdi, kelâmın bu işi nasıl yaptığını, hangi temel esaslardan hareket ederek bilgi sistemini geliştirdiğini ele almak gerekir.

1.2.1.Nass

Diğer bütün ilimlerde olduğu gibi kelâmda da ilk kaynak nasslardır. Nass ifadesi hem Kur'an-ı Kerim hem de Hz.Peygamberin sünneti için kullanılan müşterek bir ifadedir. Kelâm söz konusu olunca nass ifadesinin delâleti daha çok Kur'an-ı Kerim olmaktadır. Sünnet rivayetlerin, kelâmda kullanılabilmesi o kadar katı kurallara bağlanmıştır ki, çok azı kullanılabilmektedir.⁴²

Bütün sahih bilgilerin kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir.⁴³ Bilginin sahih olması iki açıdan ele alınabilir. Birincisi; öğrenilen yada duyulan, ihbâri bir bilginin hiçbir itiraza cevaz vermeyecek şekilde açık seçik olmasıdır. İkincisi; öğrenilen ya da duyulan bir bilginin muhtevasının açık seçik olmamasına karşın, bizzat bilgi özelliği taşımasıdır. Yani, sözünü ettiğimiz

³⁸ **Muhammed Abid el-Cabirî**, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (Trc. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, s.232-233.

³⁹ a.g.e. s.295.

⁴⁰ a.g.e. s.234-235.

⁴¹ a.g.e. s.194-197.

⁴² **Gazâlî**, *el-Mustasfa* (Trc. Yunus Apaydın), Rey Yayınları, Kayseri, 1994, s.204-206.

⁴³ **İsmail Hakkı Bursevî**, *Tefsir-u Ruhi'l Beyan*, Eser Yayıncılık, İstanbul, 1389, c.V, s.270.

bilgiyi, herhangi birinden öğrenmiş olsaydık o bilgiyi kabul etmememiz gerekecekti. Hatta kabul etmememiz, kabul etmemizden daha makul olacaktı. Fakat bilgi bizzat Allah'a ait olunca kabul edilmesi zaruridir. Buradaki kabuliyyet; bilginin kendisinden daha çok bilginin kaynağına aittir. Muhtevası tam olarak anlaşılamayan bir bilginin, kaynağının sıhhatine izafeten kabul edilmesi aklî bir davranıştır. Dolayısıyla Kur'an, bilgi kaynağı olarak ele alındığında iki hususun beraberce ele alınması gerekir. Bunlardan birisi, bizzat Kur'an-ı Kerim'in kendisidir. Kur'an-ı Kerim'deki bilgilerin, bilgiye delâleti olabilecek nassların ele alınıp anlaşılmasına çalışılmasıdır.

İkinci olarak, vahiy konusunun ele alınıp incelenmesi gerekir. Genel ilke olarak, vahiy konusu anlaşılmadan bilgi kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması mümkün değildir. Hristiyan teolojisinde "ilham"ın vahyin karşılığı olarak kullanılması sözü edilen bu noktanın kavranamamasından kaynaklanmaktadır.

A.Vahiy: Vahy sözlükte "imâ, fısıldama, işaret, intikal, telkin ve yazıyla bildirme"⁴⁴ anlamlarına gelmektedir. Vahyin gelişinin iki şekilde olduğu genel olarak kabul edilen görüştür.

1.Peygamberlerin beşerî suretten ayrılıp, melekî surete geçerek Cibril'den almak şeklinde,

2.Cibril'in beşer suretine geçip vahiy getirmesi şeklinde.⁴⁵ Bunların dışında doğrudan doğruya, Allah'tan vahiy alındığı da olur.⁴⁶ Fakat genel kural, belirtildiği üzere yukarıdaki gibidir.

Allah, bütün kâinatı "kûn" emriyle yaratmıştır.⁴⁷ Kâinat gelişi güzel bir şekilde ortaya konmamıştır. Hem mebd'e hem de me'ad itibariyle "hak"

⁴⁴ Hüseyn b. Mahmut Ragıp el-İsfehânî, *el-Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s.809.

⁴⁵ Bedruttin Muhammed ibn Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l Kur'an* (Thc. M. Abdülkadir Taha), Beyrut, 1392, c.I, s.291.

⁴⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1981, "Bedu'l-Vahy", 2

⁴⁷ Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul. 1983, s.19.

üzerine yaratılmıştır.⁴⁸ Yaratılmışlık, kendi içerisinde ilahî bir düzeni ifade eder. Her bir varlığın kâinattaki varlığı ve hareketi ilahî bir hikmete bağlıdır. Bu anlamda, kâinatın varlığı, hareketi vahye bağlı bir durum arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında vahiy, genel anlamda Allah'ın kâinatı idare etme biçimini ve ilâhi diyalogu ifade etmektedir. Allah'ın ilmi ve kudreti herşeyi kuşatmıştır.⁴⁹

Vahiy genel anlamda Allah'ın kâinatı hak üzerine idare etmesi anlamına gelse de, daha çok "nübüvvet" konusu etrafında ele alınmaktadır. Konumuz açısından önemli olan tarafı da burasıdır. Fakat vahyin kozmik düzeydeki anlamına da işaret etmekte fayda vardır. Çünkü vahiy sadece nübüvvet'e hasredildiği zaman, bütün kâinat ilmi ilahinin dışına itilmiş olur. Bu durum kelâm açısından doğru değildir. Kâinattaki mükemmelliğini, vahyin dışında kâinatın kendisinden menkul kabul etme durumuyla karşılarız ki, bu da bizi panteist telakkilere götürür.

Peygamberimize salih rüyalar ile başlamak üzere diğer peygamberler gibi vahiy gelmiştir.⁵⁰ Peygamberlik ilk insan ve ilk peygamber Hz.Adem (a.s)'den beri vardır. Bu bakımdan vahiy konusu son peygamberimizle başlayan bir konu değildir.

Son peygamberimize gelen vahiylerin bilgi değerini ele alırken, iki noktanın ele alınmasında fayda vardır. İlk olarak; peygamberimize gelen vahiylerin bilgi olarak sonuçları, sahabiler üzerinde varittir. Hz.Peygamber ile beraber yaşayanların yakînilik ifade eden durumları en büyük delildir.⁵¹

Sonraki dönemde yaşayanlar için ise en büyük delil, tarihi süreçtir. Vahiy sahabiler için müşahede ile sabit bir delil iken, sonrakiler için aklî ve tarihi (icma) bir delildir.⁵²

Bilgi, bilen ile "ma'lûm" arasındaki bir ilişkidir. Bilenle ma'lûmun birbirlerinden ayrı kabul edilmeleri mümkün değildir. Bu bakımdan vahiy

⁴⁸ Ali b. Muhammed eş-Şerif es-Seyyid el-Cürcanî, *et-Tarifât*, "Hak" md., Mısır, 1283; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s.2177.

⁴⁹ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1996, s.23.

⁵⁰ el-Buhârî, *"Bed'ul Vahy"*, 1

⁵¹ el-Gazalî, *el-Mustasfa*, c.I, s.147; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası* (Trc. M.G-M.E.Ö), Rehber Yayınları, Ankara, 1990.

⁵² el-Gazalî, *el-Mustasfa*, c.I, s.149.

konusu Kur'an-ın dışında mücerred bir şekilde ele alınamaz. Vahiy Kur'an'ın sıhhatine delâlet ederken, Kur'an da vahyi en doğru şekilde anlatmaktadır.⁵³

B.Kur'an-ı Kerim: "Kur'an" kelimesinin köküyle ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür.

"Ka-ra-e" sözlük anlamı itibariyle toplamak anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'e de önceki ilahî kitapların meyvelerini kendisinde topladığı için bu adın verildiğini ileri sürenler olmuştur.⁵⁴

Eş'ârî ve onun görüşüne katılanlara göre "ka-ra-ne" kökünden gelmektedir. Buna göre, Kur'an sure ve ayetlerin bir araya gelmesiyle meydana geldiği için bu ad verilmiştir.⁵⁵

İmam Şafî "Kur'an" kelimesinin hiçbir kelimedenden türemediğini, Allah'ın peygambere gönderdiği kitaba özel ad olarak verildiğini belirtir.⁵⁶

Cürcânî de Kur'an'ı şu şekilde tarif eder: "Resulullah'a indirilen, şüphe ve noksanlıktan uzak olarak nakledilen, sayfelerde yazılı kitap olup, ehîlî hakka göre bütün hakikatlerin icmâlen "ledünnî" ilmidir."⁵⁷

Kur'an'la ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de birçok ifadelere yer verilmiştir. Ez-Zerkeşî Kur'an'la ilgili 50 civarında isim olduğunu belirtir. Hûda, kelâm, nur, furkan, mesanî, sıdk, mecid... bunlardan sadece bir kaçıdır.⁵⁸

Bu isimlerin tazannum ettiği manalarının bilinmesi önemlidir. Bu isimlerin manalarından hareket edilerek Kur'an'ın muhtevasını tespit edilmesi kolaylaşır. Ayrıca, bir bilgi kaynağı olarak Kur'an'ın özelliklerinin de öğrenilmesi imkan dahilinde olur.

Kur'an-ı Kerim'in içerisinde muhkem ve müteşabih kavramlar vardır. Kur'an'ın kimliğini ima etmesi açısından bu konu önem arz etmektedir. Muhkem ve müteşabih konusu bilgiyi genişletme imkânını verir. Kur'an-ı Kerim ayetlerinin delâlet şekilleri de bir diğer önemli konudur. Kur'an

⁵³ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s.167.

⁵⁴ Ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, c.I, s.348; el-En'am, 6/38.

⁵⁵ Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, s.14.

⁵⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, D.İ.B. Yayınları, 5.Baskı, Ankara, 1985, s.30.

⁵⁷ el-Cürcanî, *et-Tarifât*, "Kur'an" md.

⁵⁸ Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Itkân fi Ulûmi'l Kur'an*, Darü'l Kutubi'l İlmiye, Beyrut, 911, s.346.

nasslarını sadece “ayetler” düzeyinde ele almamak gerekir. Kur'an'ın kendisi bir bütün olarak “nass”tır. Kur'an muciz bir kelâm olduğundan diğer kitaplarda olduğu gibi, konu çerçevesinde değerlendirilmemelidir. Alimlerin çoğunluğunun ittifakıyla Kur'an mana ve nazım yönüyle mucizdir.⁵⁹ Dolayısıyla herhangi bir ayetin manasını, sadece o ayetin çerçevesinde ele almakla yetinmemek gerekir. Sıyak ve sıbakıyla beraber ele alınıp değerlendirilmesi gerekir.⁶⁰

Nass ifadesinin içerisinde ele alınan bir diğer konu sünnettir. İnce düşünüldüğünde bilgi için tek kaynak Kur'an'dır. İcma (tevatür) sünnete, sünnette Kur'an'a irca edilebilir. Sünnet Kur'an-ı açıklamaktadır. İcma ve tevatür şartları da sünnetin Kur'an'ı açıklamasını ve bizzat Kur'an'ın kendisini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla delillerde Kur'an ve sünnet ayrımı istikrai bir ayrım değildir.⁶¹

Nass Allah'a ve tevatüren sabit olması kaydıyla peygamberine ait sözdür. Nassın ilmî ve imanî olmak üzere iki türlü delâleti vardır diyebiliriz. Nassın manası zâhir ya da müfesser gibi muhkemat cinsinden olursa delâleti ilmî olur. Fakat nassın manasının delâleti muhkemat nev'inden olmazsa delâleti imanî olur. Konuya bu açıdan bakıldığında, “nassın subutu kat'î fakat delâleti zannîdir” sözünün manası doğru anlaşılır. Nassın delâletinin zannî olması, kesin bilgi ifade etmemesi demektir. Halbuki imanî yönden *delâlet*, ilmi yöndeki delâletten daha kuvvetlidir. Epistemolojik açıdan iman “bilgi”den daha şümüllüdür.⁶²

Kur'an nasslarıyla alakalı olarak ele alınan “dogma” konusunu kısaca ele almakta fayda vardır. Dogma sabit fikir, sabit görüş anlamına gelir. Doğru kabul edilen bir gerçek olup epistemolojik açıdan tartışılması mümkün değildir.⁶³ Bu noktada “nass”ın dogmadan temel bir farkı vardır.

⁵⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.162-163.

⁶⁰ Muhammed b. İdris, eş-Şafiî, *er-Risale* (Trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), T.D.V. Yayınları, Ankara, 1997, s.31-32; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul, 1992, s. 46-56.

⁶¹ el-Gazâlî, *el-Mustasfa*, c.I, s.147.

⁶² el-Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sahafiyye, 7.Baskı, Beyrut, tsz., s.95-96; Takiyyüddin Ahmed İbn Abdulhalim b. Teymiyye, *İman Üzerine* (Trc. Salih Uçan), Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 155-156.

⁶³ İlhami Güler, “Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmatlaştırılması” I.Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1994, s.298-299; Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık* (Trc. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.112-113.

İslâm, bütün peygamberlere gönderilen mesajın adıdır. Dolayısıyla bütün peygamberler ve tâbî olanları Müslümandırlar. Burada din olarak belirtilen ifadenin karşılığı ed-Din'dir. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle "din-i kayyım" olan dindir.⁶⁴ Halbuki İslâm'ın dışındaki dinlerin mana itibarı ile delâletleri ed-Din olmayıp, sadece "din"dir. Dolayısıyla, doğru bilgi üzerinde ilmî ısrar "nass" iken, yanlış üzerinde zannî ısrar "dogma"dır. Şüphesiz doğru üzerinde ısrar etmekle yanlış üzerinde ısrar etmek, aynı epistemolojik seviyede ele alınamaz.

Nass, teorik olarak doğruluğundan şüphe edilmeyen bir gerçeğe, bir hakikate delâlet eder.⁶⁵ Nass da "doğru kabul etme" diye izafiyet anlamı yoktur. Dogma bizatıhı doğru olmaktan daha çok, "doğru" kabul edilendir. Nass ed-Din üzerine otururken, dogma "din" üzerine oturmaktadır. Bu şekliyle dogma, Kur'an'ın argümanı olarak kabul edilemez.

Kur'an'ın bilgi kaynağı olmasını bir de "Allah'ın va'adı" çerçevesinde ele almak gerekir. Allah Kur'an-ı Kerim'de bazı gerekçelere bağlı olarak insanları doğru yola ileteceğini,⁶⁶ bir takım bilgilerle donatacağını haber vermektedir.⁶⁷ Burada sözü edilen ilahî tekliflerle, karşılığında elde edilecek bilgiler arasındaki ilişkinin kavranması kolay değildir. Çünkü teklif ile bilgi arasında ilahî ölçülere dayalı bir ilişki vardır. Bu ilişki nazari olarak ele alınıp bir takım epistemolojik sonuçlara gidilebilir. Fakat bu yol güvenilir bir yol değildir. Buradaki ilişkiyi, tecrübî açıdan ele almakta fayda vardır. Çünkü Kur'an'daki bilgi anlayışı sırf illiyet üzerine kurulmuş değildir. Tohum ile ağaç arasındaki ilişki, temelde illî değildir. Fakat tecrübenin baskısından dolayı "illî" gibi gözükmektedir.

1.2.2.Akıl

Kelâm alimlerinin kabul ettiği bilgi kaynaklarından biri de akıldır. Akıl bir isim olup sözlük anlamı itibarıyla hayvanın ayağına vurulan bağ,

⁶⁴ **Yazır**, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VI, s.4439; **Güler**, "Din, İslam ve Şariat: Aynîlikler Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", *İslâmiyât*, Ankara, 1998, c.I, sy. 4, s. 55.

⁶⁵ er-Rûm, 30/30, el-İsrâ 17/9; **İlhamî Güler**, "Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmatlaştırılması" *I.Kur'an Sempozyumu*, s. 128.

⁶⁶ el-Muhammed, 47/7.

⁶⁷ el-Ankebut, 29/69.

köstek; maddeden soyutlanmış cevher, bilme yeteneği, zeka, idrak, rey ve fikir manalarına gelmektedir.⁶⁸

Akıl kelâm alimleri arasında müşterek bir anlamda kullanılmaktadır. Her doktrin, akılı kendi bilgi mantığı içerisinde ele almaktadır.

İman Maturudî akılı “aynı nitelikleri toplayan, farklı nitelikleri ayıran şey” olarak tarif etmektedir.⁶⁹ Ebu Ya’la “Zaruri bilgilerin bir kısmı” şeklinde tarif eder.⁷⁰ Haris el-Muhasibi’ye göre akıl “cisim, cevher, araz cinsinden olmayıp faydalıyı zararlıdan ayıran, Allah tarafından doğuştan verilen bir tabiattır.” Varlığı ancak fiilleriyle bilinir.⁷¹

Eş’ariye göre, akılla ilim arasında umum-husus farkından başka bir fark yoktur. Akıl ilimden daha hususidir. Akıl, zaruri bilgilerin bir kısmını bilmektir.⁷²

Gazali’ye göre akıl “mümkünün imkânı muhalın imkânsızlığı, vacibin zorunluluğu gibi” zaruriyatı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek ve insan tabiatında var olan bilgi edinme gücüdür.⁷³

Muhammed Hamdi Yazır’a göre de akıl, ruhî bir güç olup duyulardan hareketle duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden idrak aletidir.⁷⁴

Akılla ilgili yapılan bu tanımların her biri belli bir bilgi sistemine atıfta bulunmaktadır. Bazı akıl tarifleri ise, bütün unsurları uhdesinde toplama gayretini gütmektedir. Gazalî’nin akıl tarifini buna örnek verebiliriz.

Akılla ilgili genel bir ilke söylemek pek mümkün değildir. Felsefî tariflerde akıl daha çok “cevher” olarak görülmektedir. Yani aklın otonom bir kimliği vardır. Kelâm da ise akıl daha çok “araz” kabul edilmektedir.⁷⁵

Aklın teorik yönüyle ilgili tartışmaları bir tarafa bırakalım. Hayat sadece sistematik bilgilerden oluşmaz. Bir takım gündelik hayatla ilgili

⁶⁸ el-Cürcânî, *et-Tarifat*, “Akıl” md. ; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s.511-512, 303-304.

⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, *T.D.V.I.Ansiklopedisi*, “Akıl” md.

⁷⁰ a.g.e.

⁷¹ el-Gazâlî, *İhyâu Ulumi’d Din* (Trc. M. Ali Müftüoğlu), Tuğra Yayınları, İstanbul, tsz., c. I s.209-210.

⁷² Yavuz, *T.D.V.I.Ansiklopedisi*, “Akıl” md.

⁷³ el-Gazâlî, *el-İhya*, c.I, s.209-211, 215-216.

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.I, s.566.

⁷⁵ el-Cabirî, a.g.e., s.246; el-Gazâlî, *el-İhya*, c.I, s.218.

pratik tecrübî bilgilerde vardır. Aklın pratik imkânlarından faydalanmak Kur'an'ın bir emridir. Kur'an-ı Kerim'deki akıl daha çok tecrübî özelliklere sahiptir. Hayat (tarih) tecrübesinin sistemli bir şekilde kullanılmasından ibarettir. İnsanlar için Kur'an-ı Kerim'in ön gördüğü birinci derecedeki akıl, bu fonksiyonel akıldır.⁷⁶

Kur'an-ı Kerim genel olarak pratik akli önemsemekle beraber İslâm-bilim ilişkisinin kurulmasında teorik akla ihtiyaç duyulmaktadır. Din (İslâm) ile bilim arasındaki münasebeti kurmak kelâmın temel konularından birisidir. Din ile bilimsel alanın tamamen birbirlerinden ayrılmaları "Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır" nassıyla telfik edilemez.⁷⁷

Nakil ile "akıl" arasında teorik köprü kurulamadığı sürece, Din-bilim ilişkisi kurulamaz. Kurulacak ilişki, elbette zoraki bir ilişki olmayacaktır. Epistemolojik bir temele dayanması gerekmektedir.

Allah din ile fıtrat arasında doğrudan bir münasebet kurmaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla, bütün mesele ed-Din'in anlaşılmasından ibarettir. İslâm anlaşıldığı ölçüde hayatın hiçbir yönüyle probleminin olması mümkün değildir. Eğer ortada "aklî" gibi gözüken bir problem varsa, bu ed-Din'in bilgi olarak kavranamamasındandır.

Allah âlemi nasıl idare etmektedir? sorusuna iki farklı açıdan teorik cevaplar verilebilir. İlk olarak; Allah her şeyi açık bir kitapta yazmış ve zamanı gelince her varlık kendi imkânlarını ortaya koymaktadır. İkinci olarak; Allah her şeye her an müdahale ederek, "sünnetullah" çerçevesinde âlemi idare etmektedir.⁷⁹ Her iki teorik cevaba temel teşkil edecek şekilde nasslar vardır.

Her iki cevapta "sünnetullah" ortak bir unsur olarak gözükmektedir. Dolayısıyla sünnetullah, bilimin imkânını ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında, nihayetinde "bilim" de Allah'tandır. Yağmurun bulutlar

⁷⁶ Yaşar Nuri Öztürk, "İnsan-Allah Diyalogu", I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, 2.Baskı, Ankara, 1994, s.357.

⁷⁷ el-Bakara, 2/255.

⁷⁸ er-Rum, 30/30.

⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VII, s.4679-4680.

vasıtasıyla yağması (yağdırılması)⁸⁰ bilimsel bir prensip olmakla beraber, meşiet-i ilahi ile de hiçbir çelişkisi yoktur.

Akıl konusunu “insan” gerçeğinden soyutlayarak, mücerred manada ele almamak gerekir. Akıl, insanın varlık yapısına uygun olarak insana göre fonksiyon icra edebilir. Nass Allah’ın bir sözü olup insandan bağımsız olarak vardır. Halbuki akıl insanla beraber vardır. Allah alim iken akîl değildir.

Akıl insana göre bir değere sahip olduğuna göre, farklı bir yapıya sahip başka bir varlığın âlemi farklı bir şekilde anlaması mümkündür.⁸¹ Dolayısıyla aklın sınırları ne olursa olsun, nihayetinde akıl da Allah’tandır.

1.2.3.Havass-ı Selime

Havass-ı Selime kelâmcıların nazarında bilgi kaynağıdır. Kelâm alimleri eşyanın hakikatinin gerçek olduğunu kabul etmişlerdir. Eşya gerçek olduğuna göre eşya hakkında gerçek bilgiler elde edilebilir.

Beş duyu organımız vasıtasıyla birçok bilgi edinebiliriz. Bu bilgiler hayali olmayıp, realite ile ilgili gerçek bilgilerdir.

Duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgileri “mutlak” bilgi olarak ele alan bilgi teorileri vardır. Duyu bilgilerinin bu yönüyle akıl uğraşır. Duyu sadece oluşan bilginin sonuçlarını kabul eder. Böylece kendisini septik tutumdan korumuş olur.

Duyu bilgisinin pratik sonuçları açık olmakla beraber, oluşum biçimi bakımından “kullî” değildir. Yani etrafımızda bulunan nesneler birçok özelliklerden oluşur. Biz bu özelliklerin bir kısmını belli düzeyde kavrayabiliriz.⁸² Eşyanın kulli hakikatlerinin bilgisi Allah’a aittir. biz ise sadece eşyanın belli sonuçlarını öğrenebilme imkânına sahibiz. Eşyanın cüziyatına ait bilgiler de “ilim” sayılır.

⁸⁰ el-Bakara, 2/164.

⁸¹ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.54.

⁸² Yüksel, *Amidi’de Bilgi Teorisi*, s.33-35.

Duyu algısının değeri nihayetinde ruhî güçle alakalıdır. Oysa ki, ruh hakkında yakîn derecesinde bir bilgiye sahip değiliz.⁸³ Dolayısıyla duyu bilgilerini pratik sonuçlarıyla kabul edip spekülasyonlara girmemek gerekir.

Duyu idraklerimizde hangisinin daha önemli olduğu konusu önemlidir. Bazı alimler “görme” duyusunu öne çıkarırken bir kısmı “işitme” bir kısmı da “dokunma” duyusunu öne çıkarmaktadırlar. Her birisinin belirli alanlarda önceliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Aslında nesneler dünyası çoğu kez tek bir duyuma indirgenemez. Her bir nesnenin birden fazla duyu idrakine hitap eden yönü vardır. Duyu bilgisinin belli bir aşamadan sonra akla irca edilmesi mümkündür.

1.3.İlhamın Bilgi Değeri

İlham sözlükte; bir şeyi zihne, akla ilka etmek, bir şeyi bir hamlede yutmak” anlamlarına gelmektedir.⁸⁴ İlka ya Allah tarafından yada melekler tarafından olur.⁸⁵ “Allah fucurunu da, takvasını da ilham etti” ayetiyle peygamberimizin “meleğin bir lemmesi olduğu gibi şeytanın da bir lemmesi vardır”, “Ruh-ul Kudüs zihnime, kalbime ilhâm etti” gibi ifadeler bunu göstermektedir.⁸⁶

Vahiy ıstılah anlamı itibariyle sadece nübüvvetle ilgili kullanılsa da, Kur'an-ı Kerim “vahiy” ifadesini daha geniş manada kullanmaktadır. Kur'an'ın kullandığı anlamıyla vahiy ilhamı ve ilkâyı da içine almaktadır. Dolayısıyla vahiy lafzı müşterek bir anlam kazanmış olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim vahiy ifadesini her türlü tedbirat-i ilahiyeyi ifade edecek tarzda kullanmaktadır. Fakat bununla beraber vahiy lafzının delalet ettiği mana iki ana çizgide ele alınarak nübüvvetle ilgili olanına vahiy; nübüvvetin dışındaki anlamlarına da ilham denmektedir.

⁸³ el-Gazâlî, *el-Munkız*, s.100.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VIII, s.5857.

⁸⁵ Muhammed Mevlana Ebu Said Hâdimî, *Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi-Berika*, (Trc. Bedreddin Çetiner, Hasan Ege, Seyfettin Oğuz), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1989, c.III, s.143-146; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1995, s.263.

⁸⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 677.

Kur'an-ı Kerim, lafızları sistematik bir anlam ifade edecek şekilde kullanmadığından, vahiy lafzının her yerde farklı delâleti olabilmektedir. Bazı ayetlerde kozmik mükemmelliği⁸⁷ ifade ederken bazı ayetlerde de canlıların fonksiyonel davranışlarını ifade etmektedir.⁸⁸

Vahyin hem enfûsi hem de afâkî yönü vardır. Yani vahyî ilham, bir taraftan evrenin mükemmelliğine vurgu yaparken, bir taraftan da bu mükemmelliğin bilgi olarak idrak edilmesini ifade etmektedir. Bu bakımdan vahiyle ilham arasında zatî irtibattan çok vasfa ait bir irtibat söz konusudur. Böylece vahyi bilgiden ilhamî bilgiye istidlâlî geçiş sağlanabilir.

Allah insanlarla vahy yoluyla, perde gerisinden veya elçi gönderip ona dilediğini vahyetmesi şeklinde konuşabileceğini belirtmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla Allah sadece peygamberlere vahiy göndermekle yetinmeyip, perde gerisinden ve ilham yoluyla insanlara da hitap etmektedir.

Bu ayette insanlara yapılan vahiyden ilka; ilham, kalbe dolma ve rüya kastolunmaktadır. Perde arkasından kasıt da sesin sahibinin duyulmasına rağmen kendisinin görülememesidir. Elçi gönderilmesinden de maksat Cibrildir. Cibril Allah tarafından gönderilerek bütün peygamberlere vahyeder.⁹⁰

Allah meleklerle de vahyetmektedir. Allah'ın varlıklarla bu şekillerde muhatap olması Allah için bir nakısa doğurmaz. Allah bildireceklerini bu şekillerde de bildirir.

Vahy (ilham) kalbî bir hadise olup temelde ser'î bir işarettir. Allah ya da melekleri, Müslümanın kalbine ser'î bir şekilde bilgiyi ilkâ ederler.⁹¹ İlkâ edilen bu bilgiler sayesinde ilmî bir kanaat oluşur.⁹² Dolayısıyla insan için bir bilgi kaynağıdır. Fakat şahsi düzeyde bağlayıcı olup, teşrî yönü yoktur. Yani belli bir şahsa gelen ilham, onun için önemli olmakla beraber başkaları için geçerli değildir.

⁸⁷ el-Fussilet, 41/9-11.

⁸⁸ en-Nahl, 16/68-69.

⁸⁹ eş-Şûrâ, 42/51.

⁹⁰ **Ebu'l Alâ el-Mevdûdî**, *Tefhimu'l Kur'an (Heyet)*, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1996, c.V, s. 253.

⁹¹ **el-İsfehânî**, *el-Müfredat*, s.809; **Ebûbekir Muhammed el-Kalabâzî**, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Ezher Yayınları, 2. Baskı, Kahire tsz., s.109.

⁹² **el-Cürcanî**, *et-Tarifât*, "İlim" md.; **Yazır**, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VII, s.5167; **el-Kalabâzî**, *et-Taarruf*, s.122-123.

İlhamın bilgi değerini ele alırken ele alınması gereken konulardan birisi de nübüvvet-velayet konusudur. İbn-i Arabî velilerin ilhamlarını peygamberlerin vahiy aldığı yerden doğrudan doğruya aldıklarını söylemektedir.⁹³ Bu bakımdan ilhamî bilginin vahyi bilgi karşısındaki durumunun tefrik edilmesi gerekmektedir.

Prensip olarak bütün bilgiler Allah'tandır. Bu bakımdan bilginin temel kaynağı Allah'tır. Allah'ın bildirilmesi ve ilhamı olmadan bilgi oluşamaz. Dolayısıyla peygamberlere gelen "vahyî bilgi" Allah'tan olduğu gibi, bir karıncanın hayatını idame ettirmesi için gerekli olan "bilgi" de Allah'tandır. Meseleye genel çerçevede bakıldığında "ben her bilgiyi Allah'tan alıyorum" sözünün bir sakıncası olamaz. Yalnız vahiy ile ilham arasındaki umum-husus ilişkisinin bilinmesi gerekir.

Peygamberler Allah'ın seçtiği, vahiyle şereflendirdiği kişilerdir. Peygamberlerin üstün özelliklerinden bahseden bir çok nass vardır. Peygamberlerin bazı zamanlarda çok sınırlı sayıda gönderildikleri göz önüne alındığında nübüvvetin "hass" olduğu söylenebilir. Buna karşın, vahyi bilgi ilhamî bilgiyi de içeri aldığına göre zâhiren ilhamî bilgiye göre daha umumdur. Buna göre vahiy ile ilhamın şu şekilde telif edilmesi mümkündür: Yakînilik derecesi bakımdan vahyi bilgi üstün iken, süreklilik açısından ilhamî bilgi daha umumdur. Doğrudan doğruya Allah'tan alınan vahiylerle Cibril'in getirdiği vahiyler arasında bilgi değeri bakımından fark olmadığına göre, Cibril'in getirdiği vahyin Allah'tan alınan ilhamî bilgiden yakînilik bakımından daha az olduğunu söyleyemeyiz. Yani Cibril'den alınan vahiy Allah'tan alınan ilhamdan bilgi değeri bakımından daha kuvvetlidir.⁹⁴ Çünkü vahiy olsun, ilham olsun Allah'ın iradesi (hicab) çerçevesinde meydana gelmektedir. Kelâm bilgi sisteminde "sudûr" bilgi nazariyesi, kabul edilen bir nazariye değildir.

Allah insanlarla sadece üç yolla konuşabileceğini belirtmiştir. Allah peygamberlere hitap ederken her üç yolu kullanmışken, insanlara karşı

⁹³ **Uludağ**, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.263; **el-İsfehânî**, *el-Müfredat*, s.810.

⁹⁴ **Ebû Nasr Serrac et-Tûsî**, *el-Lüma'*, (Trc. Kamil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996, s.385, 428; **Muhyiddin İbn Arabî**, *Fusûsu'l-Hikem* (Trc.Nuri Gençosman), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992, s. 209.

vahiy dışında iki yolu kullanmaktadır. Dolayısıyla insan için bu iki yoldan başka bilgi edinme imkânı yoktur. “Doğrudan Allah’tan bilgi alma” nassların zâhiri manasına uygun değildir. Allah’tan bilgi almak “Allah’ın bilgisini almak” demek değildir.

Vahiyle ilham arasındaki umum-husus ilişkisi akılla-nass arasındaki umum-husus ilişkisine benzetilebilir. Akıl potansiyel olarak her insanda vardır. Dolayısıyla nasstan daha umumdur. Fakat nass, bilgi değeri bakımından akıldan daha geçerlidir. Dolayısıyla hiçbir “aklî” bilgi de tamamen nassla mutabık olamayacağı gibi, hiçbir ilhamî bilgi vahyi bilginin seviyesine ulaşamaz. Zaten İbn-i Arabî akıllı, ilhamın mükemmel şekli olarak görmektedir.⁹⁵

İlhamın bilgi kaynağı olduğu nassların manalarından anlaşıldığına göre,⁹⁶ biraz da ilhamın meydana geliş şeklinden bahsetmek gerekir.

Kur’an-ı Kerim hem ins ve cin şeytanların varlığından⁹⁷ hem de insanları korumaya memur meleklerin varlığından haber vermektedir.⁹⁸ Meleklerin ve şeytanların sadece ontolojik yönüyle ele alınmamaları gerekir. Aynı zamanda bilgiye dönük (ilham-vesvese) fonksiyonları da vardır. Melekler insanlara; iyiliği, hayrı ilham ederken; şeytanlar da, kötülüğü ve çirkinliği ilham etmektedirler.⁹⁹ Şeytanlardan ve meleklerden olan bu ilhamlar, hayatın her alanında kendini hissettirmektedir.

Büyük meleklerden (Cibril) gelen vahiyler nübüvvetle ilgili olup tam yakınlık ifade eder. Diğer meleklerden gelen bilgiler ise, ilham seviyesinde olup belli derecede şeytânî alternatifleri vardır.¹⁰⁰

İnsan, hayvani çizgi ile melekî çizgi arasında bir yerde olduğuna göre,¹⁰¹ insanın otonomluğunu bu iki çizgi arasında görmek gerekir. Şeytânî ve melekî hislerden (etkilerinden) tamamen tecerrud etmiş bir

⁹⁵ **İbn Arabî**, *Marifet ve Hikmet*, (Trc. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1997, s. 78-79.

⁹⁶ el-Kehf, 18/65; el-Ankebut, 29/69; En’am, 6/125; **el-Buhârî**, “Daavat”, 10.

⁹⁷ **Yazır**, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.VII, s.5167

⁹⁸ a.g.e.

⁹⁹ **Lütfullah Cebeci**, *Kur’an’a Göre Melek Cin Şeytan*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998, s.166-167, 292-294.

¹⁰⁰ **el-Kalabadî**, *et-Taarruf*, s.109; **Hadimî**, *Berika*, c.III, s.147; **Yazır**, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.I, s.432; c. VI, s. 4256.

¹⁰¹ et-Tin, 95/1-5.

insanı düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla insan, şeytanların ve meleklerin bir mücadele alanıdır. Ağır basan taraf doğrudan ilhami bilginin yakınlık derecesini etkileyecektir. Bundan dolayı ilhamın bilgi değeri ilham sahibinin takva derecesine bağlıdır.¹⁰²

Şeytan ontolojik anlamda meleğin karşılığıdır. Etki alanları potansiyel olarak aynıdır. Şeytan hikmet-i ilâhi çerçevesinde Allah tarafından yaratılmıştır.

Şehâdet âleminde her şey “sünnetullah” çerçevesinde meydana geldiği gibi¹⁰³ gayb âleminde de her şey “sünnetullah” çerçevesinde meydana gelmektedir. Allah yer yer mucizelerle şehâdet alemine müdahalelerde bulunduğu gibi gayb âlemine de müdahaleler de bulunması imkan dahilindedir. Dolayısıyla Allah’tan insana doğru bilgilenme şekli her zaman değişebilir. Bizlere düşen, ilhami bilgileri nasslara te’vil ederek, sonuçlarıyla doğru veya yanlış kabul etmektir.

1.4.Bilgi-Ahlâk İlişkisi

Bilginin bir kaynağı olduğu gibi, bir de “değeri” vardır. İnsan bir şeyi bilebilir. Bu sadece ihbârî bir bilgi olur. Fakat bilmekte olduğu bu bilginin kendisi için ne anlam ifade ettiğini sorgulamaya başladığı an, bilgide “değer” konusu ortaya çıkar. “Ben şunu biliyorum” dediğim zaman bu “sırf bilgi”dir. Fakat “bu bilgi benim için önemlidir” dediğim zaman, bilgiye “değer” yönünden yaklaşmış olurum. “Sırf bilgi” sadece zihni seviyede olup istidlâle dayanır. Bilginin değer yönüyle “irade” ilgilenir.

İrade bir amaca, bir gayeye yönelmektir. Sadece yönelmekle kalmayıp, yöneldiğimizi elde etme performansını ortaya koyabilmemizdir.

İradenin olduğu yerde hem istitaat hem de tercih vardır. İnsan bir şeye, bir bilgiye yöneleceği zaman belirli bir güce sahip olmalıdır. Ayrıca yöneldiği alternatifler arasında tercih yapabilecek durumda olmalıdır.

¹⁰² Ebu’l Ala Afifi, *Tasavvuf* (Trc. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yayınları, İstanbul, 1996, s.283; el-Gazâlî, *el-İhya*, c.III, s.29.

¹⁰³ F. Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an* (Trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, s.68.

Şüphesiz, gelişi güzel bir tercihte bulunmak mümkün değildir. Tercihimizin doğru bir bilgiye dayanması gerekir. İşte bilmekle tercih etmek arasındaki ilişki, bilgi ile ahlâkın ilişkisini ortaya koymaktadır.

İnsan doğruyu bilebilir mi? Bilirse nasıl bilebilir? Ayrıca “hayrı” bildikten sonra hayrı elde etme imkânına sahip midir?

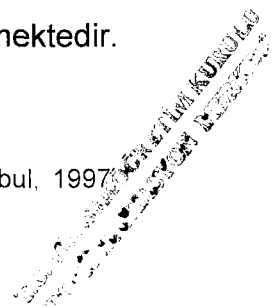
Nassların zâhiri manâlarına bakıldığında, insanın hürriyeti ile ilgili iki farklı kanaate varılabilir. Aynı şeyi husun-kubuh için de söyleyebiliriz. Mutezile ve Eş’arilik iki uç noktayı temsil etmektedir.¹⁰⁴

Konuyla ilgili Kur’an nasslarını tek taraflı olarak ele almamak gerekir. Her bir âyetin manâsının insanî açıdan farklı delâletinin olduğunu söylemek imkân dahilindedir. İnsanın hürriyeti konusunda çift manâya delâleti olan nassları, insanı belli çerçevede tutma stratejisi olarak görmek gerekir.¹⁰⁵ Bu strateji tamâmen ahlâkî çizgidedir. Birçok tarihi ve kültürel sebebe bağlı olarak özgüvenini kaybetmiş birisi için, mutezîlî telâkki önemli iken, ceberrut bir kimliğe sahip birisi için, mutezîlî telâkki daha da yerinde olur. Konuyla ilgili nassların zâhiri manâları zıt olsa da, delâletleri aynı noktada odaklaşmaktadır. Çünkü mutlak hürriyetin olup-olmaması pek o kadar önemli değildir. En azından teorik açıdan bu böyledir. Önemli olan, “hürriyetimizi” yada “hürriyetsizliğimizi” nasıl kullanacağımızdır. Eğer insan kendisini “hür” kabul ediyorsa, hürriyetini Allah’ın iradesine râm etmelidir. Aynı şekilde, kendisini “hür” görmüyorsa, hür olmak için Allah’tan yardım istemelidir. Yani elimizde olanın da, elimizden gidenin de Allah’tan olduğunun bilincinde olmamız gerekir. Elimizde ise gitmemesi için, elimizden gitmişse gelmesi için Allah’tan yardım istemeliyiz. Bu noktada, “kulluk” bilgiye dayalı olmaktan daha çok ahlâka dayalı bir kimliktir denebilir.

Kur’an-ı Kerim haram-helâl çizgisini ortaya koymakla değerler ayırımına atıfta bulunmuş oluyor. Bu ayırımla, prensip olarak her şeyin aynı seviyede ele alınamayacağı ortadadır. Bilgi ile hayat arasında kesin bir ilişki olduğuna göre, bilgide de bir değer ayırımına gitmek gerekmektedir.

¹⁰⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1997, s.74-85; el-Eş’ari, *el-Luma*, s.49, 122.

¹⁰⁵ F.Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.72.



Kur'an-ı Kerim'de ilim ahlâkın bir arka planıdır.¹⁰⁶ Fakat teklifler daha çok ahlâkidir. Fakat ahlâk kesinlikle rölâtif değildir.¹⁰⁷ Kur'anî bilgi ile desteklenmeyen "ahlâk", ahlâk olmaktan daha çok "moralite"dir.

Bilgi insan ile "mâlûm" arasındaki ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. tabiat ve delâletleriyle "marifetullah" ma'lum olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla sahih (ahlâki nitelikli) bilgi, sahih bir Allah ve insan telâkkisine dayanır. "İnsan kendini bildiği ölçüde yaradanını bilebilir." Çünkü insan, Allah'tan gelen bilgiyi kabul edebildiği ölçüde fıtrî kimliğine yaklaşır.

Gerçek bilgi, sahih bir insan telâkkisi ile Allah telâkkisine dayandığına göre, insanın olması gerektiği yerde durması gerekmektedir. Söz konusu çizgi, ahlâkî çerçevedir. Çünkü insanla Allah arasındaki "herhangi bir ilişki" doğru bilgiyi ortaya koyamaz. Şirk de nihayetinde bir şekilde Allah'la ilişkidir. Fakat ilişki yanlış bir şekilde kurgulandığı için Kur'an-ı Kerim şiddetle reddetmektedir. Allah'ın vahidiyetine oranla ehadiyetinin vurgulanması temelde ahlâkîdir.¹⁰⁸

Tevhid sadece Allah'ın zatî birliğini ifade etmez. Aynı zamanda Allah ile âlem arasındaki münasebetin yetkin bir şekilde kavranmasını da ifade eder. Tevhidin bu yapısal durumu o kadar içkindir ki, her zaman gizli şirk tehlikesi vardır.¹⁰⁹ Allah ile âlem arasındaki ilişkinin normalitesi "adl" iken, bu normalitenin insan tarafından görüntüsü "ahlâk"tır. Kur'an'ın ifadesiyle ahlâk, kıst (adl) ile korunabilir.¹¹⁰

Bu açıdan bakıldığında ahlâk, iradî bir güçle bir çizgiye gelme hali değildir. Ahlâk, ilâhi çizgiden uzaklaşmama bilgi ve iradesini ortaya koyabilmektir. Fatiha süresinde Allah'a dua ederken kullandığımız "doğru yol" insanlığın ayrılmış olduğu tek yoldur. Biz Allah'a "ayrıldığımız doğru yola tekrar ilet" şeklinde dua etmiş oluruz. Kur'an'ın özeti niteliğindeki Fatiha Süresi hem ilmi hem de ahlâkî esaslara işaret etmektedir.¹¹¹ Kısaca

¹⁰⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, c.II, s.84.

¹⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.I, s.19.

¹⁰⁸ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.69-71.

¹⁰⁹ F. Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.48-55; Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ebîbekir b. Kayyım el-Cevziyye, *Medaricu's Salikin* (Trc. Heyet), İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, c.I s.271-272.

¹¹⁰ Hûd, 11/85-86.

¹¹¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Medaric*, c.I, s.19; el-İsfehânî, *el-Müfredat*, s.270.

ahlâk, sahih bilginin içerisinde mündemiçtir. Sahih bilgi de herhangi bir bilgi olmayıp, ahlâkla iç içe olan bilgidir.

İnsan Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmekle sadece belli başlı şekli davranışları yerine getirmiş olmaz. Yani kulluk sadece "taklid" çizgisinde gelişmez.

İnsan gerçek bilginin imkânlarıyla ibadetlerini manevi yönden derinleştirir. İbadetlerini derinleştirebildiği ölçüde de manevî bilgilerini geliştirir. İbadetle manevi bilgi arasındaki bu diyalog sürüp gider. Bu diyalogda bir tarafın zedelenmesi ahlâkî çizgiyi zedeler. Dolayısıyla ilimden yoksun yapılan ibadetler gerçek ibadet olmadığı gibi, ibadetten, mânevî yapıdan soyutlanmış bilgi de gerçek ilim değildir.

Kalp ruhun etkilerine açık bir alan olup, gayb alemine ve şehâdet âlemine açılan pencereleri vardır. Kalp her iki taraftan aldıklarına göre bir özellik kazanır.¹¹² Bu bakımdan, gerçek bilgi için hem gaybî telâkkilerin hem de şehâdet alanını temsil eden dünya hayatının ahlaki çizgide olması gerekir. Kalp bir ayna olup; takvâ ile cilalandığı ölçüde gayba açılıp şehâdete dayanan hayatı aydınlatır.¹¹³

1.5.Mukayese ve Değerlendirme

Felsefe epistemolojisinde bilgi akla, duyuya ve sezgiye dayanır. Kelâmda ise nass, akıl ve duyuya dayanır. Tasavvufta akıl, müşahede alanına ait bir bilgi kaynağı olup gerçek bilgi keşf ve ilhamla elde edilir.

Akıl ve duyu felsefe ve kelâmda ortak bilgi kaynağıdır. Aynı şekilde, sezgi ve sezgiye benzeyen ilhamda tasavvuf ile felsefede ortak bilgi kaynağıdır.

Akıl, duyu ve sezgi zâhiri açıdan ele alındığında her üçünde de bilgi kaynağıdırlar. Aslında insan için bu bilgi kaynakları dışında başka bir seçeneğin sunulması da mümkün değildir. Dolayısıyla konu temelde akıl-nakîl ilişkisi etrafında odaklaşmaktadır.

¹¹² el-Gazâlî, *Kimya-i Saadet* (Trc. Ali Arslan), Arslan Yayınları, İstanbul, 1992, s.24.

¹¹³ el-Gazâlî, *el-lhya*, c.III, s.27-29; Afifi, *Tasavvuf*, s.283.

Felsefî bilgi nazariyesinde akıl en önemli bilgi kaynağıdır. Hatta felsefe, hiçbir gerekçeye dayanmadan “sırf akıldan” postulatlar oluşturmaya çalışır.¹¹⁴ Doğal olarak bundan başka bir seçeneği de yoktur.

Kelâm ve tasavvufta da akıl önemli bir bilgi kaynağıdır. Tasavvuf aklı sadece şehadet alanıyla sınırlı tutarken,¹¹⁵ kelâm aklın sahasını daha da genişletip şahitden gaibe geçişi sağlamaya çalışır. Şahid ile gaib arasındaki ilişki kelâmda akılla sağlanırken, tasavvufta keşf ve ilhamla sağlanır.¹¹⁶

Nassın olmadığı yerde doğal olarak en geçerli bilgi kaynağı akıldır. Akıl ve nakıl ilişkisinde iki farklı epistemolojik yapı arasında, transformasyon problemi ortaya çıkmaktadır. Nassın olmadığı bir bilgi sisteminde “külli bilgi nasıl oluşur?” sorusunun cevabı, doğal olarak “akılla oluşur” şeklinde olacaktır. Bu düşünce formunun nasslara dayalı bilgi sistemine tercümesi nasıl yapılacaktır!

“Küllî bilgi akılla oluşmaz” şeklinde verilen bir cevap nasslara dayalı bilgi sistemini irrasyonel bir zemine itecektir. Bundan dolayı, felsefenin naklî bilgiyi irrasyonel bilgi çeşidi olarak kabul etmesi, metodoloji açısından mantıklı olmakla beraber “doğru” değildir.

Aklı, bütün insanlar arasında ortak olan potansiyel bir imkân olarak anlarsak, akıl hem felsefî bilgide hem de nasslara dayalı bilgide geçerlidir. Bununla beraber her iki bilgi sisteminde delâletleri farklıdır.

Felsefî bilgi sisteminde akıl tamamen özne olup bizzat bilginin kaynağıdır. Kelâm bilgi sistemindeyse akıl te’ville ilişkilidir. Te’vil asl ve fer’e dayanır. Dolayısıyla kelâmdaki akıl, “asl”a dayalı olarak “fer”i yorumlayan, asl ile ilişki şeklini geliştiren bir yapıdır. Hükümler ortaya koymaz; sadece hükümleri anlamaya ve yorumlamaya çalışır.

Felsefe epistemolojisinde bilgi, soyutlama mekanizmasına dayanır. Yani bir bilgi çeşidi objesinden ne kadar soyutlanabilirse o bilgi o denli geçerli sayılır. Felsefenin bu bakış tarzından dolayı, hiçbir gerekçeden hareket etmeden ortaya konulan bilgi, bir gerekçeye dayalı olarak oluşan

¹¹⁴ **Mengüşoğlu**, *Felsefeye Giriş*, s.53.

¹¹⁵ **Uludağ**, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1994, s.151.

¹¹⁶ a.g.e., s.128.

bilgiden daha geçerli kabul edilebilmektedir. Bu yanlış fakat temel hareket noktası “nass”ları anlamasını zorlaştırmaktadır. Halbuki nasslar bilgiyi sınırlandırmamakta, aksine bilginin imkânını ortaya koymaktadır.

Felsefî bilgi, “varlığı olmayanın bilgisinin de olamayacağını söyleyerek varlığı bilgi için hareket noktası olarak görmektedir.” Halbuki aynı durum fazlasıyla nasslar için geçerlidir. Nasslar olmadan gerçek bilginin üretilmesi mümkün değildir.

Felsefî bilgi sistemi varlık yerine ma’lumdan hareketle tezler geliştirebilir. “Nassların delâlet sınırları tam olarak bilinemeyince bilgi malzemesi olarak kullanılması mümkün değildir” şeklinde bir itiraz olamaz. Çünkü aynı durum “varlık” içinde geçerlidir. Varlığın mantık kategorisi olarak tanımı mümkün olamamakla beraber, bilgide hareket noktası kabul edilmektedir.

Felsefî bilgideki sezgi nihayetinde akıl gücüne dayanır. Sezgi, hızlı bir aklî algılamadır. Tasavvuftaki ilhamın sezgiden en önemli farkı tezkiyeye dayanmasıdır. Tezkiye ile ilhamî bilginin değeri arasında doğrudan ilişki vardır.

Tasavvuftaki akıl ile kelâmdeki akıl arasında da nüans farkı vardır. Akıl şehadet alanında her ikisinde bilgi kaynağı olmakla beraber, metafizik alanda her ikisi birbirinden ayrılmaktadır. Kelâmî akıl, şahidden gaibe doğru iken tasavvufî akıl, gaibden şahide doğrudur.

Te’vil tasavvufta ve kelâmda bilgi oluşturma tekniğidir. Te’vil “asl”a bağlı olarak birçok alternatifleri bünyesinde taşır. Birçok te’vil imkânından birini tercih etmemizi sağlayan temel sebep nedir? sorusu önemlidir.

Bu tercih ya istidlâli ya da ilhamî olacaktır. Te’vilin ilhamî yönü tamamen hatadan masun olmadığı gibi, istidlâli yönü de hatadan masun değildir.

Nass bilgi kaynağı olarak diğer bilgi kaynaklarından farklıdır. Nasslar akıl, duyu, sezgi, ilham gibi bilgi kaynaklarını doğrudan etkilemekte, hepsinde yapısal bir dönüşümü sağlamaktadır. “Çerçöp zail olup su kalmaktadır.”¹¹⁷

¹¹⁷ er-Rad, 13/17.

BÖLÜM II

2. MUHKEM-MÜTEŞABİH-ZÂHİR-BATIN

2.1.Muhkem ve Müteşabih Kavramlarının Anlam Çerçevesi

Tefsirler değişik açılardan çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Fakat yöntem bakımından en genel sınıflandırma, rivayet ve dirayet tefsirleri şeklinde yapılan sınıflandırmadır. Hz.Peygamberden mervî tefsirlere rivayet tefsirleri adı verilmiştir. İlk dönem alimleri Hz.Peygambere hürmeten kendi tefsirlerine te'vil adını vermekte idiler.¹¹⁸

Tefsir ilminin ortaya çıkmasıyla birçok Kur'an ilmi ortaya çıktı. Kur'an'da ne tür bilgilerin olduğu tartışılmış, konuyla ilgili birçok görüşler ileri sürülmüştür. Ez-Zerkeşi Kur'an'daki ilimlerin kesin bir şekilde sınırlandırılmayacağını, muhtevalarının sonunun getirilemeyeceğini beyan etmiştir.¹¹⁹ Ayrıca es-Suyutî de, bu sahayı daha da genişleterek matematik ve tıp gibi ilimleri de Kur'an ilimlerine katmıştır.¹²⁰

Bu tespitte ilimlerin delâlet sınırları oldukça geniş tutulmuştur. Fakat hareket noktası olması açısından, çok yerinde bir tespittir. Çünkü Kur'an yaş-kuru her şeyin "Kitapta" olduğunu beyan etmektedir.

Yaş-kuru her şeyin levh-i mahfuzda olduğunu, söz konusu ayetin delâletinin levh-i mahfuz olduğunu ileri süren alimler de vardır.¹²¹ Fakat Kur'an-ı Kerim'in müteşabih ayetleri de göz önüne alındığında ilimlerin sayısının bu şekilde genişletilmesi imkân dahilindedir. Çünkü müteşabih ayetlerin te'vil yoluyla delâlet sınırları genişletilebilir.

Te'vile bağlı olarak dirayet tefsiri içerisinde gelişen bir diğer tefsir şekli de iş'arî tefsirdir. Tasavvufçular tarafından ortaya konan bu tefsir hareketi, temelde ilhâmî te'villere dayanmaktadır.¹²²

Kur'an-ı Kerim'in lafız ve manasından hareket edildiğinde, muhkem ve müteşabih konusu ortaya çıkmaktadır. Bu bizzat Kur'an-ı Kerim'in

¹¹⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.215.

¹¹⁹ Demirci, *Kur'an Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.23.

¹²⁰ a.g.e., s.23.

¹²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VIII, s.5696.

¹²² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c.II s.5-9.

kendisinden kaynaklanmaktadır. Muhkem ve müteşabihatın te'vil edilip ileriye götürülmesinde mana yönüyle zâhir ve batın kavramları ortaya çıkmaktadır. Muhkem ve müteşabih konusu ve buna bağlı olarak zâhir ve batın konusu, te'vile bağlı bir konudur. Çünkü zâhir ve batın manalar, te'villerle ortaya konmaktadır. Te'vilin olduğu yerde bir asl bir de fer' vardır. Kur'an'ın muhkem manasından hareketle müteşabihlerinin te'vil edilmesi sonucu zâhir-batın münasebeti ortaya çıkmaktadır.

Te'vilin esası olan asl ve fer münasebetini göz önüne almadan, sırf batîni manaları öne çıkaran batîniler konumuzun dışındadır. Çünkü bunların İslam'la bir ilişkileri yoktur. Bunlar, ilhad çizgisinde durmaktadırlar. Muhkem ve müteşabihatı karşılıklı münasebet içerisinde ele aldığımız gibi, zâhir ve batın kavramlarını da karşılıklı, birbirleriyle ilişkili olarak ele almalıyız.

Muhkem-müteşabih ve zâhir-batın konusu ele alınmadan te'vil konusu ele alınmalıdır.

Te'vil (e-ve-le) kökünden gelmektedir. Geri dönme manasındadır. Tef'il babı; açıklamak, izah etmek, aslına döndürmek demektir.¹²³ İstilahî olarak, zâhiri mutabık olan iki manadan birini reddetmektedir.¹²⁴ Zerkeşiye göre, "ayetin muhtemel *manalarından* birine döndürülmesidir."¹²⁵ Es-Sa'lebîye göre, "ayetin, ön ve arkasına muvafık olduğu muhtemel manalardan birine sarfıdır."¹²⁶

Tefsir ve te'vil kelimelerini aynı anlamda kullananlar olduğu gibi¹²⁷ farklı anlamlarda kullananlar da vardır.¹²⁸ Ragıb el-İsfahanî de alimlerin çoğunluğu gibi, tefsiri te'vile göre daha umumî kabul eder. Ona göre tefsir lafızlarda, te'vil ise manadadır. Ragıb te'vili makbul olan ve makbul olmayan şeklinde iki manada ele alır.¹²⁹

¹²³ el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s.38.

¹²⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.214.

¹²⁵ a.g.e., s.214.

¹²⁶ a.g.e., s.214.

¹²⁷ M.Said Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997, s.48.

¹²⁸ Şimşek, a.g.e., s.48.

¹²⁹ el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s.38-39.

İlk dönemlerde te'vil "sözün akıbeti"¹³⁰ anlamında kullanılıyordu. En'am süresinin 65.ayeti nazil olunca Hz.Peygamber, "Ayette söz konusu edilen azab mutlaka olacaktır; ancak henüz te'vili gelmemiştir"¹³¹ şeklinde buyurmuştur ki te'vilin buradaki anlamı sözün akıbeti demektir.

Peygamberimizin Hz.İbn-Abbas (r.a) için söylediği "Allah'ım onu dine fakih kıl ve te'vili öğret"¹³² duasındaki kullanılışı, nassların pratik hayata aktarılışını ifade etmektedir.

Te'vilin, bir karineden dolayı ayetin manasının başka bir manaya hamledilmesi manası sonraki dönemlere ait bir manadır.¹³³ Sonuç olarak te'vil, nassların yerli yerinde anlaşılıp pratik hayata güzel bir şekilde uygulanmasını ifade etmektedir. Bu bakımdan, te'vil sadece ilmin değil ahlâkın da bir konusudur.

Muhkem (h-k-m) harflerinden türemiş olup mastarı el-hukm, engellemek manasına gelmektedir. Muhkem; sağlam, sağlam kılınmış anlamına gelir.¹³⁴

Müteşabih, birbirlerine benzeyen unsurları ihtiva eden demektir. Benzer şeylere de aynı şekilde müteşabih adı verilir.¹³⁵ Her ne şekilde olursa olsun, insanın bilmekten aciz kaldığı şeylere müteşabih adı verilir.¹³⁶

M.Hamdi Yazır, teşbih ile müteşabih kavramları arasında fark olduğunu belirtir. Teşbihte bir asl birde fer vardır. Bir taraf tam, diğer taraf nakıstır. Teşabühte ise tearuz vardır. Hangi tarafın asl hangi tarafın fer, hangi tarafın tam hangi tarafın nakıs olduğu açık değildir.¹³⁷

Kur'an-ı Kerim muhkem ve müteşabih ayrımını kendisi yapmakta¹³⁸ ve muhkem ayetlere "Ummu-l Kitab" demektedir. Ummul Kitab "esas manalar" demektir. Doğrusu, Kur'an-ın müteşabihlerinin "ummül kitap" olan muhkem ayetlere göre anlaşılmasıdır. Muhkematı göz ardı edip

¹³⁰ Şimşek, a.g.e., s.47; Ünal, **Kur'anda Temel Kavramlar**, s.60.

¹³¹ Şimşek, a.g.e., s.47.

¹³² Şimşek, a.g.e., s.48.

¹³³ Şimşek, a.g.e., s.48.

¹³⁴ el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s.181-182.

¹³⁵ el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s.373-374.

¹³⁶ Subhî es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l Kur'an*, Dersaadet, İstanbul, tsz., s.282.

¹³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.II, s.1037.

¹³⁸ Al-i İmran, 3/7.

müteşabihleri “ummül kitap” olarak kabul etmek fitne ve fesada matuf davranışlardır.¹³⁹ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, sadece ihbari bilgileri vermekle kalmaz; aynı zamanda doğru düşünmenin prensiplerini de ortaya koyar.

Kur'an-ı Kerim'in muhkem ve müteşabih konusu ile ilgili olarak ortaya koyduğu bu prensibi sadece tefsir ilmiyle sınırlı tutmamak gerekir. Bu metodu hayatın her alanı için geçerli kabul edebiliriz. Her konuda az açık olanı daha açık olana dayandırmak aklın bir yoludur. Açık delilleri bir tarafa bırakıp, zayıf delilleri öne çıkarmak iyi niyetli bir davranış olarak görülemez.

Muhkem ve müteşabihatı karşılıklı olarak ele almak gerekir. Birini diğerinden yana tecrit etmemek gerekir. Kur'an-ı Kerim bütün muhkem ayetleri ile beraber muhkemdir. Sadece sınırlı sayıdaki muhkem ayetin manasına dayanarak müteşabihleri manalandırmak doğru değildir. Bir ayet mana yönüyle muhkem olmakla beraber, başka bir ayete nispetle hass, âmm, nasih, mensuh, takyit gibi manalara hamli mümkün olabilir.¹⁴⁰

Kur'an-ı Kerim vahiy yoluyla gelen bir kitaptır. Hem gelme biçimi hem de muhtevası itibari ile ilahidir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, samimi olarak anlamak isteyenleri için muhkem bir kitaptır. Bununla beraber, Kur'an-ın ilahi kimliğini kavrayamayanlar ve ona fitne ve fesatla yaklaşanlar için müteşabih kitaptır. Kur'an-ı Kerim'in muhkem ve müteşabih olmasını sadece ilmi sonuçları yönünden ele almamak gerekir. Kur'an-ın muhkem ve müteşabih olmasını, cin ve ins şeytanların çabalarının boşa çıkması için ilahi bir strateji olarak görmek gerekir.

Muhkem ve müteşabih konusu ilmi bakımdan “asî” bir problem değildir. Konuyu problem haline sokan, insanın ahlâk dışı maksatlarıdır.

Kur'an-ı Kerim insanı yaratıcısına götüren ayetlerden ve sürelerden müteşekkildir. Aynı şekilde, Kur'an-ı Kerim bir bütün olarak kâinatı da

¹³⁹ **es-Suyutî**, *el-İtkan*, c.II, s.5.

¹⁴⁰ **Yazır**, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.II, s.1036.

Allah'a götüren ayetler olarak sunmaktadır.¹⁴¹ Kâinat, görünen bir kitap olup okumasını bilen marifetullahı götürür.

İnsanın yaşadığı hayat gerçekleri her zaman için açık ve belirgin değildir. İnsanın yaşadığı âfâkî ve enfusî hayatın içerisinde bir çok sırra kadem olaylar meydana gelmektedir. Çoğu kere insan bu olayların izahını yapmaktan acizdir. Fakat bu olaylar onun hayatının bir parçasıdır.

İnsan bu tip olaylar karşısında kaldığında, her zaman için bir çok riskin altındadır. Tevhid ile şirkin, tarih ile mitolojinin, hak ile batılın beraber muhatabı durumundadır.

İnsan prensip olarak "muhkemden" hareketle "müteşabihatın" anlamlandırılmasını bilmiyorsa, düşünce mekanizmasını tersinden işletmek durumunda kalacaktır. Dolayısıyla tevhidi bırakıp şirke, rasyonel tarihi bırakıp mitolojiye, hakkı bırakıp batıla sapmış olacaktır. Kur'an'ın sunduğu "ummül kitap" ilkesi, ferdi tutum ve davranışlarımızdan toplumsal, tarihi ve metafizik tutumlara kadar her konuda bizlere ışık tutmaktadır. Konu ile ilgili olarak bir örnek vermek gerekirse şunlar söylenebilir:

Hz.İsa (a.s) Hz.Meryem'den babasız olarak dünyaya gelince¹⁴² inananlar meseleyi Allah'ın kudreti çerçevesinde ele alıp eğri yola sapmadılar. Buna karşı Yahudiler ve Hristiyanlar konuya iki aşırı noktadan yaklaşarak, yanlışlıklarını doktrinel bir sistem haline getirdiler. Hz.İsa'nın (a.s) doğumu ile ilgili her iki tarafın düşünce biçimi, müteşabihattan muhkeme doğrudur.

Yahudiler "asl" olanın insanın ana-babadan doğması olduğunu söyleyerek, Hz.Meryem'i ahlaksızlıkla suçladılar. Buna karşı Hristiyanlar da "asl" olanın ana-babadan doğmak olduğunu; Hz.İsa'nın babasız doğması dolayısıyla tanrısal niteliklere sahip olduğunu ileri sürdüler. Her ikisi de itikâd noktasında sapmış durumdadırlar. İki zümrenin iddiasının aksine "asl" olan (ummül kitap) Allah'ın her şeye gücü yetmesidir.

¹⁴¹ el-Bakara, 2/164; Şerafeddin Gölcük, Allah Kur'an İnsan, Esra Yayınları, Konya, 1990, s. 28-29

¹⁴² Meryem, 19/16-34.

Elindeki kemikleri ufalayıp, “ey Muhammed bunlar mı tekrar dirilecek?”¹⁴³ sorusunu soran kişiye Allah, soruyu yanlış sorduğunu ima ederek, “önceden yaratan diriltecektir” şeklinde cevap veriyor. Sorulan soruda “asl” olan çürümüş kemiklerin tekrar dirilememesidir. Halbuki Kur’an-ı Kerim’in verdiği cevapta “asl” olan; “önceden yaratan”dır. Kur’an-ı Kerim’in verdiği cevapta imaen şu söylenmiştir: Sen yaratılışını anlamış olsaydın böyle bir soruyu sormazdın. Eğer yaratılışını anlamamışsan (bunu anlamak ummül kitaptır) ahireti (sana göre müteşabihatı) anlaman mümkün değildir.

Sonuç olarak, muhkem-müteşabih ilişkisi hem bilginin kendisi ile ilgilidir; hem de düşüncede, sanatta, bilimde, felsefede, sosyal hayatta... Kur’anî metodolojinin adıdır.

2.2.Muhkem ve Müteşabihatın Kur’an’da Ele Alınışı

Muhkem ve müteşabih ayrımını yapan ayet Al-i İmran süresinin şu ayetidir. “Sana kitabı indirine O’dur.” Onun bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te’vil etmek için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler. Halbuki onun te’vilini sadece Allah bilir. İlimde yüksek payeye ulaşanlar ise: O’na inandık, hepsi Rabbimiz tarafından, derler. (Bu inceliği) ancak aklî selim sahipleri düşünüp anlar.”¹⁴⁴

Kur’an-ın tamamen muhkem olduğunu belirten ayet ise Hud süresindeki “Elif, Lam, Ra (bu) öyle bir kitaptır ki ayetleri, hikmet sahibi ve her şeyden haberi olan Allah tarafından muhkem kılınmış, sonra da güzelce açıklanmıştır” ayetidir.¹⁴⁵

Kur’an’ın tamamen müteşabih olduğunu belirten ayet de, ez-Zümer süresindeki “Allah sözün en güzelini müteşabih, ikişerli bir kitap halinde indirdi” ayetidir.¹⁴⁶

¹⁴³ Yasin, 36/78.

¹⁴⁴ Al-i İmran, 3/7.

¹⁴⁵ Hûd, 11/1.

¹⁴⁶ ez-Zümer, 39/23.

Son iki ayette muhkem ve müteşabih kelimeleri lafzî anlamlarında kullanılmış iken, ilk ayette ıslah anlamında ele alınmıştır.¹⁴⁷

Kur'an muhkem ve müteşabih ayırımını yapmakla beraber hangi ayetlerin muhkem hangilerin müteşabih olduğunu belirtmemektedir. Bu ayırım genel olarak, lafız ve mana açısından yapılmıştır.

Manası ilk bakışta anlaşılan ayetler muhkemdir. Aksine, manası ilk bakışta anlaşılamayan ayetler de müteşabihtir.¹⁴⁸

Al-i İmran süresinin konuyla ilgili ayetin nüzul sebebi şudur. Necran Hristiyanlarından bir grup aralarında ileri gelenlerinin ve alimlerinin olduğu halde Hz.Peygambere (s.a.v.) gelerek Hz.İsa (a.s.) hakkında tartışılar. Tartışmalarda Hz.İsa'nın (a.s.) Allah; Allah'ın oğlu, üçün üçüncüsü olduğunu ileri sürdüler. Hz.İsa'nın (a.s) Allah olmasını ölüleri diriltmesine, hastayı iyileştirmesine, gaipten haber vermesine, çamurdan yapılan kuşu canlı hale getirmesine bağladılar. Allah'ın oğlu olmasını ise, bilinen bir babasının bulunmamasına, beşikte konuşmasına, önceden böyle bir şeyin gerçekleşmemiş olmasına bağladılar. Üçün üçüncüsü olmasını da Kur'an'daki "yaptık, yarattık" şeklindeki çoğul ifadelerle bağladılar. Ayrıca "kelimetullah", "ruhun minh" gibi ifadelerin kendi görüşlerini desteklediklerini ileri sürdüler.

Esbab-ı Nüzul'de iki husus göze çarpmaktadır. Hz.İsa'dan (a.s) sadır olan mucizeler ve Kur'an-ı Kerim'in Hz.İsa (a.s) hakkında kullandığı ifadeler...

Mucizeler insana nispetle nadırrattan olan hadiseler olup, insanın mucizelerin künhüne vakıf olması mümkün değildir. İnsan kendisi ile ilgili mucizevi hususları yorumlayabilse bile, kevnî mucizeleri akıyla anlaması mümkün değildir. Ayrıca mucize Allah'la alakalı bir konudur. Peygamberlerde görünmesi zâti olmayıp, tevhidi gayeye matuftur. Kaldı ki mucizeler sadece Hz.İsa (a.s) ile ilgili olmayıp diğer peygamberler için de varıdır.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Demirci, *Kur'an Müteşabihleri Üzerine*, s.45.

¹⁴⁸ es-Suyutî, *el-İtkan*, c.II, s.3.

¹⁴⁹ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s.23.

Bir şeyin bilinmemesi ya zâtı bir sebepten olur, yada tarihi bir sebepten olur. Varlığın künhünün bilinmemesi zâtı sebeptendir. Yani bizzat varlığın kendisinden kaynaklanmaktadır. Buna karşın tarihi sebeplerden dolayı bilinmesi imkânsız olan olaylar da vardır. Örneğin Ashab-ı Kehf'in sayısı zatî sebepten değil, arızî sebepten dolayı bilinemez.

Belirtilen bu iki hususta ısrarlı olmak, akıllıca bir yol değildir. Bu konuda en geçerli yol Tevrat'ı, İncil'e, İncil'i de Kur'an'a hamlederek anlamaya çalışmaktır. Çünkü bütün ilahi kitapların sahibi Allah'tır.¹⁵⁰

Kur'an-ın Hz.İsa için kullandığı ifadeler de hareket noktası olabilecek muhkem ifadeler değildir. "Kelimetullah" ifadesi ile Allah'ın sözü kastedilebileceği gibi, Allah'ın "ol" sözüyle yaratılan da kastedilmiş olabilir.¹⁵¹ Aynı şekilde "ruhun minh" ifadesi de Allah'ın yarattığı anlamına gelebileceği gibi tâzim için de kullanılmış olabilir.¹⁵² Çünkü benzer ifadeler genel olarak insan içinde kullanılmaktadır.¹⁵³ Dolayısıyla Kur'an-ın Hz.İsa (a.s) ile ilgili kullandığı ifadeleri Hristiyanların şahsi maksatlarına uygun olabilecek şekilde kullanmaları doğru değildir.

Kur'an-ın tamamen muhkem olduğunu belirten ayete gelince; bu ayetteki "muhkem" lafzı ıstılah anlamında değildir. Çünkü ayetin devamında "açıkladık" ifadesi geçmektedir ki muhkem ayetin açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Kast edilen, Kur'an ayetlerinin vahye dayalı, sağlam bir yapıda olduğudur. Kur'an kelimeleri gelişi güzel değil, nazm-i muhkemle dizilmiş olup insanların ihtiyaç duydukları her şey usul ve furu bağlantısı içerisinde insanlara açıklanmıştır. İnsanoğlu tarihin her döneminde, her konuda icmalden tafsıla, tafsıldan telhisa doğru ihtiyaç duyduğu her şeyi Kur'an'da bulabilecek manasındadır.¹⁵⁴

Kur'an-ın müteşabih olduğu ayetine gelince; bu ayet Kur'an ayetlerinin mana yönüyle, belagat ve fasahat yönüyle birbirlerine

¹⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.I, s.1020-1021.

¹⁵¹ Al-i İmran, 3/45: **Şimşek**, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s.31-32.

¹⁵² en-Nisa, 171; **el-Mevdûdî**, *Tefhîmü'l-Kur'an*, c. I, s. 438.

¹⁵³ el-Hicr, 15/29. **Yazır**, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.V, s. 3062; **el-Mevdûdî**, *Tefhîmü'l-Kur'an*, c. II, s. 571.

¹⁵⁴ **Yazır**, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.IV, s.2752.

benzediklerini; kıssaların öğütlerin fitri bir lisanla insanlara bıkkınlık vermeden anlatıldığını vurgulamaktadır.¹⁵⁵

Kur'an-ın bir kısmının kabul edilip bir kısmının kabul edilmemesi mümkün olmadığı gibi, bir kısım ifadelerin tek taraflı olarak ele alınmaları da uygun değildir. Kur'an'ın hepsi Allah'tandır. Bir kısmının diğer kısmından bir farkı yoktur. Hepsinin aslı, mana-i delaleti aynıdır. Bu durum ayetin devamından da anlaşılmaktadır. Allah'ın ikabını duyan Müslümanların korkudan derileri ürpermekte, daha sonra tekrar kalpleri Allah'ın zikri ile sakinleşmektedir. Müteşabih ayetler Müslümanı ümitle korku arasında tutmaktadır.

Söz konusu üç ayetin hepsinde, Kur'an-ın kimliğine ve muhtevasına vurgu yapılmaktadır. Bu vurgu, Kur'an-ın bütünlüğüne, icazına ve mükemmelliğinedir.

Kur'an Müslümanların gayba inanmalarını istemekte,¹⁵⁶ bir taraftan da "bilmediğin şeyin ardına düşme..."¹⁵⁷ uyarısında bulunmaktadır.

Kur'an-ın insanların inanmasını istediği "gayb" (el-gayb)dir. Mutlak manada agnositeye dayanan bir gayb değildir. Agnositede bilinmezlik bizzat bilginin kendisindedir. Yani agnosite bizzat bilginin imkânını ortadan kaldırmaktadır. Gayb ise (el-gayb), bilginin kendisinde değil, insanın yaklaşım biçiminde bilinmezliktir. Temsilen anlatmak gerekirse şu söylenebilir: Agnosite boşluğa tekabül eder. İnsan için hiçbir hareket noktası yoktur. Gayb ise varlığını bildiğimiz, gördüğümüz çok uzak bir yıldız gitmeye yol bulamamaya benzer. Gaybda bilginin kendisi vardır; fakat bu bilgiye gitmeye yol yoktur.

Kur'an-ı Kerim'in içerisindeki gaybi haberlerin hepsi müteşabih kapsamındadır. İlmî metotlarla bu bilgilerin kabul edilmesi de inkâr edilmesi de mümkün değildir. Bu noktada, ihbarî bilgilerin (nass) kabul edilmesi gerekmektedir. Bu kabul, zoraki bir kabul olmayıp imana dayalı bir kabuldür. Çünkü ilmî açıdan kabul ve reddin tearruz ettiği bir yerde,

¹⁵⁵ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefasir* (Trc. Sadreddin Gümüş, Nedim, Yılmaz) Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995, c.V, s.331.

¹⁵⁶ el-Bakara, 2/3.

¹⁵⁷ el-İsra, 17/36.

vahyin ihbari bilgilerine inanmak metot açısından ilmî, sonuçları açısından ise imanîdir. Bundan dolayı gaybe iman; metodolojik bakımdan ilme dayalı iradi bir kabuldür. Allah gaybe inanmamızı isterken gaybı bilmemizi teklif etmemektedir. Gayb ilmen bilinmez; fakat ilmen inanılır.

2.3. Muhkem Ve Müteşabihin Tefsir İlmî Açısından Ele Alınması

Kur'an-ı Kerim'de muhkem ve müteşabih şeklinde bir ayırım vardır. Muhkem ve müteşabihat arasındaki ilişki tefsirin önemli bir konusudur.

Müteşabihatın bilip bilinemeyeceği konusu vakf-ı لازمın yeri ile bağlantılıdır. Kur'an'daki ayetlerin muhkem ve müteşabih şeklinde bir ayırıma tabi tutulduğu genel olarak kabul edilmekle beraber, bazı alimler bu ayırımın Kur'an'la ilgili olmadığını, ayırımın "İncil ve Tevrat için geçerli olduğunu" ileri sürmektedirler.¹⁵⁸

Öncelikle muhkem ve müteşabih kavramlarının bilinmesi gerekmektedir. Bu kavramlar, Kur'an'da daha çok lafzi anlamda kullanılmış iken, tefsir istilâhi çerçevede ele almaktadır.

Hiz. İbn Abbas'a göre, kendisiyle amel edilen, hükmü sabit olan ayetler muhkem, amel edilmeyen mensuhlar ise müteşabihtir. Hiz. İbn Mes'ud'un görüşü de aynı yöndedir.¹⁵⁹

Hiz. Cabir b. Abdullah'a göre, âlimlerin te'vilini bildikleri âyetler muhkem, te'vilini sadece Allah'ın bildikleri ise müteşabihtir. Kurtubi de aynı görüştedir.¹⁶⁰

İbnu'l İshak'a göre, bir te'vili bulunanlar muhkem, birden fazla te'vili bulunanlar ise müteşâbihtir.¹⁶¹

Muhkem, ister zâhiren ister te'vilen manâsı anlaşılan, müteşâbih ise Allah'ın ilmiyle gizlediğidir. Muhkem, manâsı vâzih olan, müteşabih ise manâsı kapalı olandır.

¹⁵⁸ Demirci, *Kur'an Müteşabihâtı Üzerine*, s.48.

¹⁵⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu'l Beyan an Tevilü'l Kur'an*, Darü'l Maarif, Mısır, tsz., c.VI, s.175.

¹⁶⁰ et-Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c.VI, s.180; es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefasir*, c.I, s.346.

¹⁶¹ et-Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c.VI, s.177.

Muhkem; manâsı ma'kul olan, müteşabih ise bunun aksi olandır. Namazların sayısı, orucun Ramazan'a tahsin edilmesi gibi...

Muhkem, müstakil olarak kendi kendisiyle anlaşılan, müteşabih ise ancak başka bir delile dayanarak anlaşılandır.

Muhkem, te'vili nazil olan, müteşabih ise ancak te'ville anlaşılandır.

Muhkem, lâfızları tekrar edilmeyen, müteşabih ise lâfızları tekrar edilendir.

Muhkem; ferâiz, va'd, vâid; müteşabih ise kıssalar ve mesellerdir.

Muhkem, içinde helâl ve haram olandır, dışındakiler müteşabih olup bazıları bazısını tasdik eder.

Katadeye göre; muhkemat amel edilen, müteşabih ise imân edilen fakat amel edilmeyendir.¹⁶²

Ragıb el-İsfehani'ye göre müteşabih; ya lafız yada manâ yönünden başkasına benzemesi sebebiyle tefsiri müşkil olandır. Ona göre, âyetler birbirlerine karşı üç türlüdür. Mutlak muhkem, mutlak müteşâbih ve bir yönüyle muhkem bir yönüyle müteşâbih olanlar.

Müteşâbihler de üç türlüdür: Lâfız yönünden, mana yönünden ve her iki yönden müteşâbih olanlar.¹⁶³

Muhkem ve müteşâbihle ilgili yapılan tariflerin çoğunda muhkem, manâ yönünden delâleti tek olan; müteşâbih ise, manâ yönünden delâti anlaşılamayan yada delâleti müşterek olandır.

Muhkem ve müteşâbihlerin tanımında ortak paydalar çok olmakla beraber, müteşabihi "mensuh olan" olarak tarif eden Hz. İbn Abbas'ın görüşü¹⁶⁴ diğerlerinden temel noktada farklıdır. Bu noktada "nesh" kelimesinin hangi anlamda kullanıldığının bilinmesinde fayda vardır.

Şâtibî'nin ifadesine göre "mensûh", "mücmel", "zâhir", "âmm" ve "mutlak" lafızlardan ne kastedildiği açıklığa kavuşuncaya kadar bu lâfızlar müteşâbih kapsamına girer.¹⁶⁵

¹⁶² et-Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c.VI, s.175; Suyutî, *el-Itkan*, c.II, s.3-4.

¹⁶³ el-İsfehanî, *el-Müfredat*, s.373.

¹⁶⁴ et-Taberî, *a.g.e.*, s.175.

¹⁶⁵ Ebu İshak eş-Şatibî, *el-Muvaffakat fi Usûli's-Şeria*(Trc. Mehmet Erdoğan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, c.III, s.79-80.

Şatıbî'nin anladığı şekliyle mensûh, hükmü ortadan kaldırılan değil; hükmü anlaşılamayandır. Yani "nesh" nassın kendisiyle ilgili olmayıp, manâsının anlaşılıp anlaşılmamasıyla ilgilidir. Bundan dolayı, bir âyetin manâsı birine göre "müteşâbih" iken diğerine göre "muhkem" olabilir.

Selef mutlakın tekyîd edilmesini, mübhem ve mücmelin tebyinini, âmmın tahsisini "nesh" olarak görmekteydiler. Buna göre; mutlak, mübhem, mücmel ve âmm mensûh; bunları takyid, tebyin ve tahsis eden lâfızlar da nâsihtir.¹⁶⁶

Tefsir açısından muhkem ve müteşabih kavramları açıklandıktan sonra, bunların te'vili konusuna geçebiliriz. Acaba müteşabih ayetlerin te'vili bilinebilir mi?

Müteşabih ayetlerin te'villerinin bilinip bilinemeyeceği söz konusu ayetteki vakf-ı lazımnın yeri ile ilgilidir. "Müteşabih ayetlerin te'vilini Allah bilir. İlim de üstün gayeye erenler: İnandık, hepsi Rabbimizdendir" derler. Vakf-ı lazımı lafzatullah'ın üstünden kaldırıp "ilm" üzerine konduğunda mana "müteşabih ayetlerin manasını Allah ve ilimde yüksek gayeye erenler bilir" şeklinde olmaktadır.

Ubey b.Kaab ve Abdullah b.Mesud vakf-ı lazımnın lafza-ı celâl üzerinde olduğunu mütevatir rivayetlerle savunurken¹⁶⁷ İbn Abbas, Mücahid ve Dahhâk vakf-ı lazımnın "ilim" üzerinde olduğu görüşündedirler.¹⁶⁸

Birinci görüş mütevatir olduğuna göre, ikinci görüşün uygun bir şekilde "te'vil" edilmesi gerekmektedir. Çünkü mütevatir rivayet birinci derecede bilgi kaynağıdır.

Te'vilin anlamlarından birisi de "beyân"dır.¹⁶⁹ Bu manadan hareketle İbn Abbas ve diğerleri te'vili bu anlamda kullanmış olabilirler. "Beyân" açıklamada bulunmak, izah etmek anlamına gelmektedir. Fakat ilmî bir zaruret ifade etmez. Tıpkı el-Gayb'ın bilgi olarak bilinmemesine rağmen bilgi olarak inanıldığı gibi... Te'vilin bu şekilde değerlendirilmesi Kur'an'ın

¹⁶⁶ Subhi es-Salih, *el-Mebahis*, s.282.

¹⁶⁷ et-Taberî, *a.g.e.*, s.203.

¹⁶⁸ *a.g.e.*, s.203.

¹⁶⁹ el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s.38.

müteşabihatı ele alışıyla da telfik edilebilir. Kur'an'ın ifadesiyle, ayetler nazm ve mana itibariyle birbirlerine benzemektedir. Bu bakımdan, muhkem ayetlerle müteşabih ayetler arasında bir ilişkinin kurulması gerekmektedir. Aksi takdirde müteşabih ayetler tamamen devreden çıkarılmış olur.

Müteşabih ayetlerin Kur'an'ın muhtevasından çıkarılması mümkün olmadığı gibi; müteşabih ayetlerin manalarının da muhkem ayetlerin manaları gibi olmadığı ortadadır.

Bu noktada "zann"ın bilgi ifade edip etmediği ya da ne derecede ve hangi konularda bilgi ifade edebileceğini ortaya koymak gerekir.

Delilin aynel yakîn, ilme'l yakîn ve hakke'l yakîn şeklinde dereceleri vardır. Müteşabih manalar alternatifli manalar olduğuna göde, zann seviyesinde bilgi ifade eder.

Bilgiyi "dogmatik" çerçevede ele alırsak, "zann" bilgi ifade etmeyebilir. Dolayısıyla müteşabih manalar da kendi başına bilgi ifade etmeyebilir. Fakat; müteşabih manaların, muhkemlere bağlı manalar olduğunu unutmamak gerekir. Bu açıdan, müteşabih manalardaki zann mutlak manada "zann"dan farklıdır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in müteşabih üslubu gereği bilgiyi dogmatik kabul edemeyiz. Çünkü Kur'an'da bilgi ve şuur seviyelerini ifade eden değişik lafızlar bulunmaktadır.¹⁷⁰

Tefsirde genel ilke olarak nasslarla ilgili üç türlü görüş vardır.

1.Te'vile yol yoktur; manaları zâhirine hamledilir. Bunlar müteşabihlerdir.

2.Te'vile yol vardır.

3.Te'vil edilirler.

Birinci görüş geçersizdir. Son ikisiyle sahabeden menkûldur.¹⁷¹ Son iki görüşü bir arada ele alacak olursak şu söylenebilir. Te'vile gerek duyulan ayetler, temel esaslara bağlı olarak te'vil edilirler. Fakat te'vil tek başına ele alınamaz. Te'vil muhkem ile müteşabih arasında bir köprüdür. Muhkem ve müteşabih bir arada ele alınmadan yapılan te'vil geçersizdir.

¹⁷⁰ el-Bakara, 2/75; En'am, 6/50; Hûd, 11/91.

¹⁷¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, c.II, s.165.

Bir başka açıdan, müteşabih ayetlerin manalarının bilinip bilinemeyeceğine dair görüşleri şu şekilde ele alabiliriz.

İlk olarak; te'vilin bilinemeyeceğini ileri sürenlerin bu görüşlerine karşı söylenecek bir şey yoktur.

İkinci olarak; te'vilin bilinebileceğini söyleyenleri de te'vile yükledikleri anlam çerçevesinde ikiye ayırmak gerekir.

1.Te'vili bilgi elde etme olarak anlayanlar,

2.Te'vili "beyân" olarak anlayanlar.

İbn Abbas bir taraftan, "ben Al-i İmrân sûresindeki ayetin manasını bilen rasihlerdenim"¹⁷² demektedir; diğer taraftan da söz konusu ayetin te'vilini sadece Allah'ın bildiğini, rasih olanların: "Hepsi Rabbimizdendir" diyeceklerini belirtmektedir.¹⁷³ İbn Abbas'ın tutumundan da anlaşılacağı üzere te'vil eğer "istilah" anlamında ele alınırsa müteşabihatın te'vilini Allah'tan başkası bilemez. Ama te'vil "sözün akibeti, varacağı yer" anlamında kullanılırsa -ki burada "tebyin" söz konusudur- te'vili bilinmesi mümkündür.

Müteşabih ayetlerin te'villerinin belirtilen çerçeve içinde beyân edilebileceğini kabul etmemiz halinde, bunun sahasının rasihlerle sınırlı olduğu aynı ayette belirtilmektedir.¹⁷⁴ O zaman, te'vil olsa bile sanıldığı gibi öyle herkese şamil bir durum değildir.

İlimde rasih olma, yüksek gayeye ermiş olmak demektir. Bunun şartı da; muhakkık, şüphenin arız olmadığı kişi olmaktır.¹⁷⁵ Bazı alimler ilimde rasih olmanın şartlarını olabildiğince daraltmışlardır. Bunlara göre rasihlerden olmak için şu özellikleri taşımak gerekir:

1.Allah ile takva,

2.Halk ile tevazu,

3.Dünya ile züht,

4.Nefs ile mücadele.¹⁷⁶

Görüleceği üzere "rasih" olmak sanıldığı gibi kolay değildir.

¹⁷² ez-Zerkeşî, a.g.e., s.84; et-Taberî, Camiu'l Beyan, c. VI, s.203.

¹⁷³ ez-Zerkeşî, el-Burhan, c.II, s.85.

¹⁷⁴ Al-i İmran, 3/7.

¹⁷⁵ el-İsfahanî, el-Müfredat, s.283; Hadimî, Berika, c.II, s.250.

¹⁷⁶ Hadimî, Berika, c.II, s.250.

Görüleceği üzere, te'vilin bilinmesi sadece bilgi seviyesinde ele alınacak konu değildir. Ayetlerin te'vili hakkında akıl yürütecek kişinin ahlakî niteliklere de sahip olması gerekmektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in "zeyğ" olarak tesmiye ettiği durum, haktan kaymayı ifade etmektedir.¹⁷⁷ Müteşabihatın arkasına takılanlar haktan kayanlar olduğuna göre, te'viline eğer kısmen vakıf olunacaksa, bunlar da muttaki müminler olacaktır.

Al-i İmrân sûresinin muhkem ve müteşabih ile ilgili 7.ayetin devamında "hepsi Allah'tandır, hepsine inandık" ifadesi belli bir fikri muktesebatı ima etmektedir. Yani samimi, muttaki, rasih olan müminlerin te'villeri, kalplerinde yamukluk olanlar gibi değildir. Bununla beraber, "İnandık, hepsi Allah'tandır" ifadesi aynı zamanda müteşabihatın ilmî olarak tam anlamı ile bilinemeyeceğini göstermektedir.¹⁷⁸

Muhkem-müteşabih konusunda İbn Abbas'ın te'vili "beyân" olarak ele alan görüşü en geçerli görüş kabul edilebilir.

2.4. Zâhir ve Batın Kavramlarının Anlam Çerçevesi

Zâhir, sözlükte açık, belirgin olma anlamına gelmektedir. Batın ise; kapalı, gizli olma anlamındadır.¹⁷⁹ Zâhir ve batının sözlük anlamları önemli olmakla beraber, esas mesele bu iki kavramın kazanmış olduğu ıstilahî anlamlardır. Sözlük anlamlar her makamda kendi anlam çerçevelerinde kullanılabilir ve çoğunlukla bir problem çıkmaz. Fakat ıstilahî anlamlar, belirli seviyede epistemolojik dayatmaları beraberlerinde taşırlar.

Zâhir ve batın daha çok tasavvufun bilgi anlayışıyla ilgilidir. Kur'an nasslarının manaları söz konusu olunca, konu tefsiri de ilgilendirmektedir. Zâhir ve batın konusu, te'vil konusuyla bağlantılı olarak kelâmı da ilgilendirmektedir.

Zâhir ve batın konusu, sınırlı açıdan kelâmıla ilgili olmakla beraber, kelâmın bilgi sistemi açısından önem arz etmektedir. Çünkü kelâm bilgi

¹⁷⁷ el-İsfehanî, *el-Müfredat*, s.318.

¹⁷⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, c.II, s.86; Subhi es-Salih, *el-Mebahis*, s.282.

¹⁷⁹ el-İsfehanî, *el-Müfredat*, s.66, 474.

epistemolojisini, şahid ile gaib arasındaki münasebet üzerine kurmuştur.¹⁸⁰ Şahid ile gaib en azından nisbi açıdan iki farklı alanı ifade etmektedir. iki farklı alanın tefrik yada telfik edilmesi zâhir ve batın sistemine kapı açmaktadır.

Tefsir, kelâm, tasavvuf gibi temel Kur'an ilimleri, teşekkül dönemlerinde genel bilgiyi temsil ediyorlardı. Dolayısıyla bu ilimlerin teşekkül biçimi temelde aynı epistemolojik gayelere dayanıyordu. Bu bakımdan, lafzî anlamda olmasa da muhteva açısından zâhir-batın sistemini hatırlatan bir yapı her ilimde bulunmaktadır. Hatta felsefe ve sosyal bilimleri de bu sınıfa katabiliriz. Örneğin herhangi bir sosyal realiteye dışarıdan bakılabileceği gibi içeriden de bakılabilir ki bu tutum, bir anlamda zâhir-batın bağlantısına dayanmaktadır. Çünkü yaklaşım farklı olsa da, sosyal realite tektir.¹⁸¹

Zâhir ve batın kavramlarını ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki açıdan ele alabiliriz. Zâhir ve batını varlık alanları olarak ele alırsak bu ontolojik bir ayrımdır. Kur'anî ifadeyle şahid ve gaib ayrımıdır. Fakat zâhir ve batın ayrımını bu noktada tutmayıp, bu alanların bilgi yönü ele alınırsa bu da epistemolojik bir tavır olur.

Aslında zâhir-batın kavramlarının ontolojik ve epistemolojik yönleri bir bakıma iç içedir denebilir. Çünkü birini göz önünde bulundurmadan diğeri hakkında fikir yürütmek mümkün değildir. Bu değerlendirmelerden sonra şunu söyleyebiliriz ki, zâhir ve batın ayrımı nihayetinde zâhir ilim ve batın ilim ayrımıdır.

Kur'an'ın bilgi anlayışı temelde Allah'a dayanır. Bütün bilgilere Allah'tandır. Bilgiyi ister insandan soyutlayayım ister soyutlamayalım sonuç değişmez.

Bilgiyi insandan soyutlayıp bağımsız olarak ele alacak olursak; bilgiyi ortaya çıkaran kozmolojik mükemmelliği (logos) Allah yaratmıştır sonucuna gideriz ki bu hristiyanlığın metafizik görüşüdür.¹⁸²

¹⁸⁰ el-Cabirî, a.g.e., s.234.

¹⁸¹ Bilgiseven, a.g.e., s.304.

¹⁸² Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları" II.Kur'an Sempozyumu, s. 128.

Bilgiyi insandan soyutlamadan, insanın fitratıyla beraber ele alacak olursak; bilgi insana göre insana verilmiştir sonucuna varırız.

Hristiyanlıktaki dogma bu açıdan nasslardan farklılık arz etmektedir. Dogma insanın dışında, insandan bağımsız salt doğru olarak kabul edilen görüştür. Halbuki nass insanla beraber insana göre bilgi olduğundan fitrî olup dogmatik değildir. Belli çerçevede zâhir-batın çizgilerine dayalı anlam seviyeleri vardır.

Bütün bilgilerimiz Allah'tan olduğuna göre, Allah bu bilgileri bizlere hangi yolla vermektedir? sorusunun cevabını tam olarak anlayacak durumda değiliz. Kur'an bunu genel olarak "vahy" şeklinde bildirmektedir. Fakat vahiy kendisi sabit keyfiyeti meçhul ilahî bir bilgilenmedir.¹⁸³

Vahyî bilgilendirme Allah'tan olan bilgilendirmedir. Bunun insan tarafından alınması genel olarak ya istidlâlî yada ilhamî'dir.

Istidlâlî olarak bilgi elde etmenin anlamı şudur: Allah temel bilgileri yaratmakta, insan da bu yapı ile varlık aleminden hareketle yeni bilgiler elde etmektedir. İlhamî yoldan maksat da; Allah zamana ve zemine uygun dlürük insana ilhamlar göndererek hayata uyumunu sağlamaktadır. Her iki şekilden birisi hemen kabul edilemeyeceği gibi diğeri de hemen reddedilebilecek değildir. Her ikisine uygun, nassların zâhiri delâletleri vardır.¹⁸⁴

Istidlâlî bilgi ile ilhamî bilgi arasındaki fark sadece bilgi seviyesinde kalmamaktadır. Her iki bilgi çeşidi kendine göre kozmolojik anlayışı beraberinde getirmektedir.

Allah ile âlem arasındaki münasebet şekli, zâhir-batın ilişkisini ortaya çıkaran bir diğerkonudur. Allah ile âlem arasındaki münasebet "illet" üzerine bina edilirse, sonuçta "muharrik-i evvel" yada "sudûr" nazariyelerine ulaşmak durumundayız. Halbuki her iki görüşü Kur'an'ın "yaratılış" fikriyle birleştirmek mümkün değildir. Bu temel noktayı "müteşabih" kabul edip bunun üzerine bilgi sistemi kurulmamalıdır.

Bilgi üretme imkânı açısından illet nazariyesi, ilham nazariyesine oranla daha güvenli kabul edilebilir. Yalnız temel hareket noktasının doğru

¹⁸³ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s.237.

¹⁸⁴ Kefh, 18/65; Enfal, 8/139; En'am, 6/32, 151.

olması gerekir. Düşünce mekanizmasının doğru sonuçlar ortaya koyması için, temel önermelerin de doğru olması gerekir. Yanlış önermelerden mantıklı sonuçlara ulaşırsak bile doğru sonuçlara ulaşmamız mümkün değildir. Her bilgi sisteminin kendine göre bir takım sonuçları vardır. Bunlar belirli çerçevelerde doğru kabul edilse bile, yakînî sonuçlar ortaya çıkarması mümkün değildir.¹⁸⁵

Bilgi; Allah'ın iradesine bağlı olarak Allah-insan ve vahiy arasındaki ilişkinin sonucu olarak ortaya çıktığına göre, insanın bu sistemin birindeki yanlış telakkisi bilgide problem çıkaracaktır. Yani doğru bilgi ancak şu üç hususun bir arada olmasıyla elde edilebilir.

- 1.Sahih bir Allah inancı,
- 2.Vahiy (Nübüvvet),
- 3.İnsan.

Sözünü ettiğimiz bu üç esastan birine ait yanlış bir telâkki doğal olarak diğer ikisini de etkileyecektir. Bütün peygamberlere bu üç noktada itirazlar gelmiştir.

Bu üç temel husus kabul edildiğinde, sağlam bilgiye adım atılmış olur. İman etmek bir noktada durma hali değildir; belki bir eşikten içeriye girme halidir. Dolayısıyla imanın derecesine bağlı olarak bilginin de dereceleri olacaktır. Bilgilerdeki bu derecelenme durumu zâhir-batın sistemine kapı açmaktadır.

Doğru bilgi elde etmek için bir arada bulunması gereken üç husustan birisi temel olup, mahiyetinin değişmesi mümkün değildir. Yani insan ve vahye bakış değişse bile Allah'ın kendini bildirme şekli "sunnetullah" hiçbir zaman değişmez. Dolayısıyla "iman" epistemolojik olarak doğru bilginin kaynağıdır.

Sahih bilgi üç husustan bağlantılı bir şekilde elde edildiğine göre, "insan"daki sapma Allah inancını ve vahiy telakkisini bozar. İnsanın sosyal ve tarihî hayatı bu noktada önemli rol oynamaktadır. Kültürel, sosyal, tarihî ve metafizik şartlar belli bir insan tasavvurunu ortaya çıkarır. Bu insanın, metafizik bir meşruiyete ihtiyacı vardır. Tam bu noktada insanî tasavvura

¹⁸⁵ Hadimî, *Berika*, c.III, s.142; el-Gazâlî, *el-Munkız*, s.76, 95.

dayanan bir tanrı telâkkisi ortaya çıkar. Bu tanrı telakkisi tekrar insana dönük bir kimliğe büründürülür. Nihayetinde, Kur'an'ın ifadesiyle insan kendisinin ürettiği¹⁸⁶ "tanrı" telakkisiyle baş başa kalır. Böylesine yanlış bir tanrı telakkisine sahip bir zihnin, vahyi bilgi akışını anlaması mümkün değildir. Gerçekten cahiliye Arapları; genel anlamda Allah inancına sahip olmalarına rağmen müşrik idiler.¹⁸⁷ Ayrıca en fazla, vahyi anlama noktasında zorluk çekiyorlardı.¹⁸⁸ Bunlara bağlı olarak insanî telakki gereği ahiret hayatına da inanmıyorlardı.¹⁸⁹

Doğru bilgiyi elde etmenin epistemolojik şartı iman olunca teorik açıdan, Müslüman olmak birinci derecede bir tutumu ifade eder. Bu noktadan sapıldığı ölçüde insanî kimliğin derecelenmesi başlar.

Kur'an bunu fitrattan uzaklaşma olarak ifade etmektedir.¹⁹⁰ Bu bakış açısına göre Müslüman olma hali dışındaki durumlar insan için fitrattan uzaklaşmayı; uzaklaştığı ölçüde de doğru bilgiyi kaybetmeyi ifade etmektedir. İnsanın hareket ettiği bu alanda zâhir-batın sistemine bağlı olarak, birçok bilgi elde etmesi mümkündür.

Bilgi Allah-vahiy-insan ilişkisinde ortaya çıktığına göre, peygamber bu ilişkide denge (adl) durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla peygamberler en doğru bilgilere sahiptirler. Hiçbir kişinin onların seviyesine ulaşması mümkün değildir. Burada sözünü ettiğimiz, bilginin kalitesidir. Yoksa bilginin çokluğu değildir. Bilginin çokluğu her zaman doğru olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki, dinin esaslarıyla birinci derecede alakalı olmayan bilgilerin bilinmemesi bilginin sahihliğine zarar getirmez.¹⁹¹

Peygamberler ilahi maksatlara binaen gönderilmişlerdi. Gerektiğinde birçok mucizeyle desteklenmişler; Allah'ın bir rahmeti olarak meleklerden değil insanlardan seçilmişlerdir. Dolayısıyla bilgi değeri bakımından nübüvveti bu çerçevede ele almak gerekir.

¹⁸⁶ en-Nisa, 4/117; Yasin, 36/74; **Seyyid Hüseyin Nasr**, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, İnsan Yayınları, 1995, s. 67.

¹⁸⁷ Lokman, 31/25.

¹⁸⁸ el-İsra, 17/89-93.

¹⁸⁹ el-Casiye, 45/24.

¹⁹⁰ el-Rûm, 30/30-31.

¹⁹¹ **el-Cürcanî**, *et-Tarifât*, "Hak" md.; **el-Gazâlî**, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zıdika* (Thk. Süleyman Dünya), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1961; s.83; **Bursevî**, *Ruhu'l Beyan*, c. V, s.274.

Peygamberlere sorulan sorular bizzat nübüvvetin maksatlarıyla ilgiliyse peygamberler bu sorulara cevap vermişlerdir. Hatta bu noktada gerektiğinde mucizelerle de desteklenmişlerdir. Fakat sorulan sorular, nübüvvetin özüyle alakalı değilse, yer yer cevap vermedikleri gibi, bu tip soruların sorulmasını da hoş karşılamamışlardır.

Sonuç olarak, peygamberler bütün dönemler için en alim olanlardır. Yalnız "sunnetullah" çerçevesinde bazı şeyleri belirtme gereğini duymamışlardır.

Zâhir-batın bilgi sistemi fert, toplum ve metafizik alanda kendisini gösterir. Fert düzeyinde ahlakî muhasebenin yolunu açtığı gibi, toplum düzeyinde cemaatleşmenin ve mezhepleşmenin önünü açar. Bu noktada değişik sosyolojik açılımlara imkân verir.

Zâhir ve batın bilgi sisteminin en köklü etkileri metafizik alandadır. Nübüvvet ile velayet, vahiy ile ilhâm, nazar ve istidlâl ile keşf ve müşahede, dünya ile ahiret karşılıklı ilişki içerisindedirler. Bu kavram çiftlerinden birisinin öne alınmasıyla çok farklı bilgisel sonuçlara varılabilir.

Zâhir ilim-batın ilim şeklindeki bir ayırım realitenin (bilginin) çift olduğu anlamında ele alınmamalıdır. Mümkünlüğün sahibi Allah'tır. Dolayısıyla zâhir ilim ve batın ilim şeklindeki ayırım, nisbi bir ayırım olup "bilgi"nin kesin tanımının yapılamamasındandır.¹⁹² Zâhir ve batın ilim şeklindeki bir bilgi sistemi, genel nitelikteki bilgiye (ilim) yönelebilmemiz için muhtaç olduğumuz bir sistemdir. Bu noktada, her "zâhir ilim" "batın ilim" şeklindeki bilgi tarzı cüz'î bilgiyi ifade eder. Hiçbirisinin tek taraflı olarak ele alınması mümkün değildir. Allah'ın ilmi bütün bilgilere şamil olup, Allah için zâhir bilgi batın bilgi şeklinde bir ayırım söz konusu değildir.

2.5. Kur'an'da Zâhir ve Batın

Kur'an Allah tarafından insanlara gönderilen ilahî bir kitaptır.¹⁹³ Allah insanlara Kur'an'a kulak vermelerini,¹⁹⁴ dikkatli davranarak Kur'an'ın temel hakikatlerini anlamalarını istemektedir.¹⁹⁵ Kur'an'ın insanlar için şifa ve

¹⁹² ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, c.II, s.86.

¹⁹³ el-Bakara, 2/185.

¹⁹⁴ Hûd, 11/23-24.

¹⁹⁵ el-Bakara, 2/144-145.

hidayet kaynağı olduğunu bildirmektedir.¹⁹⁶ Kur'an-ı Kerim kendisini; kitap,¹⁹⁷ nur,¹⁹⁸ mesâni,¹⁹⁹ hâkim,²⁰⁰ furkan...²⁰¹ gibi sıfatlarla tanıtmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın tamamı "ilimle alakalıdır" diyebiliriz.

Kur'an hem nazm hem de lafız ve mana itibarıyla muciz bir kelâmdır.²⁰² İnsanlar Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmekten acizdirler. Bundan dolayı tam manasıyla Kur'an'ın künhüne vakıf olmaları da mümkün değildir.²⁰³

Ehli sünnetin bakış açısıyla, Kur'an mahluk olmayıp Allah'ın Kelâm sıfatına racidir.²⁰⁴ Diğer bütün sıfatlar gibi, kelâm sıfatı da Allah'ın ezeli sıfatlarından. Dolayısıyla Kur'an'ın ihtiva ettiği bilgilerin sınırlı bir çerçevede tutulması mümkün değildir.²⁰⁵

Kur'an'ın ihtiva ettiği bilgiler sadece ayetler düzeyinde parça parça ele alınamaz. Çünkü Kur'an, aynı zamanda nazmıyla da muciz olduğundan bazı ayetlerin sıyak ve sıbakına bağlı olarak farklı manaları olabilir.²⁰⁶

Kur'an'ın bir diğer özelliği lafzen Arapça olmasıdır. Kur'an, Allah'ın kullandığı Arapça ile nazil olmuştur. Mana ve üslup olarak tam manasıyla bir başka dile çevrilemez, Kelâmullah'ın manası ile insanın idrak seviyesi arasındaki derece farkı, zâhir-batın sistemi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu teorik problem ancak lûtf-i ilahi ile ortadan kalkabilir.

Kur'an'ın muciz olması iki farklı açıdan ele alınabilir. İlk olarak; Kelâmullah'ın manası tam olarak anlaşılamaz; çünkü mana Allah'a aittir. İkinci olarak; Kur'an muciz olduğundan insan Kelâmullah'ın manasını anlayabilir. Her iki bakış şekli, muhkem ve müteşabih bağlantısına benzemektedir.

¹⁹⁶ Yunus, 10/57.

¹⁹⁷ el-Bakara, 2/2.

¹⁹⁸ es-Saff, 61/8.

¹⁹⁹ ez-Zümer, 39/23.

²⁰⁰ Al-i İmran, 3/58.

²⁰¹ el-Furkan, 25/1-2.

²⁰² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.163.

²⁰³ Lokman, 31/27.

²⁰⁴ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s.61.

²⁰⁵ *ag.e.*, s.48.

²⁰⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.214.

Kur'an'da şehadet-gaib, dünya-ahiret şeklinde ayrımlar vardır. Bu tip ayrımlar nisbi olarak zâhir ve batın sistemine götürür. Fakat esas konu, gaib hakkında bilgi sahibi olup olmayacağımız noktasındadır. Eğer gaybî bilgilere yol bulunabilirse, batın bilgisine de gidilmiş olur. Kısaca genel anlamda yapılan gaib ve şehadet ayrımı, zâhir-batın ayrımına kapı açmaktadır.

“Günahın açığını da gizlisini de bırakın! Çünkü günah işleyenler yaptıklarının cezasını mutlaka çekeceklerdir.”²⁰⁷ “Onlar dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ahiretten ise tamamen gafildirler.”²⁰⁸

“Muhakkak ki biz, bu Kur'an'da insanlara her türlü misali anlattık. Yine de insanların çoğu inkarcılıktan başkasını kabullenmediler.”²⁰⁹ “...O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. Onun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler.”²¹⁰ “Ve onlara (olup bitenleri) tam bir bilgiyle mutlaka anlatacağız. Biz onlardan uzak değiliz.”²¹¹

“Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül hepsi sorumludur.”²¹²

“Babacığım! Hakikaten sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Öyleyse bana uy ki, seni düz yola çıkarayım.”²¹³

“Hayır, O, Kur'an, kendilerine ilim verilenlerin sinelerinde (yer eden) apaçık ayetlerdir. Ayetlerimizi, ancak zalimler bile bile inkâr eder.”²¹⁴

“Bilakis, onlar ilmini kavrayamadıkları ve yorumu kendilerine asla gelmemiş olan Kur'an-ı yalanladılar. Öncekilerde böyle yalanlamışlardı. Şimdi bak, zalimlerin sonu ne ola!”²¹⁵

Örnek olarak verilen ayet meallerinden zâhir-batın farkına tekabül edecek şekilde bilgi çeşitliliği söz konusudur.

²⁰⁷ En'am, 6/120.

²⁰⁸ er-Rûm, 30/7.

²⁰⁹ el-İsra, 17/89.

²¹⁰ el-Bakara, 2/255.

²¹¹ el-A'raf, 7/7.

²¹² el-İsrâ, 17/36.

²¹³ Meryem, 19/43.

²¹⁴ el-Ankebut, 29/49.

²¹⁵ Yunus, 10/39.

Esas mesele, zâhirî mananın batınî manaya delâletinin (te'vilinin) nasıl olacağıdır. Bu konu tefsirde zâhir-batın bakış tarzını doğurmuştur.

2.6. Zâhir ve Batın Konusunun Tefsir İlmi Açısından Ele Alınması

İslâm tarihinde genel çizgi olarak rivayet ve dirayet olmak üzere iki türlü tefsir söz konusudur. Rivayetten maksat bir âyetin bizzat peygamber tarafından açıklanmış olmasıdır. Hz.Peygamber bir ayetteki mana yönünden kapalılığı başka bir ayetle açıklayıp ortaya koymuşsa bu da rivayet tefsiri kapsamına girer.²¹⁶

Tefsirde esas mesele, ayetlerin ve nazmın delâlet ettiği mananın anlaşılabilmesidir.²¹⁷ Kur'an-ı Kerim anlaşılması için gönderildiğine göre mana-i ilahiye tam olarak anlamanın imkânı olabilir mi? Bu konuya bakış açısını belirlenmesinde iki konunun belirtilmesi gerekir.

Dilin ortaya çıkışıyla ilgili iki temel görüş vardır. Muvadaa yolu ve tevkîfî yol. Birinci görüşe göre asl olan manadır. Allah manayı yaratmış; insan da manaya uygun dili muvadaa yoluyla üretmiştir.²¹⁸

İkinci görüşe göre ise dil lafızlarıyla beraber Allah tarafından yaratılmış; bütün diller ilk dilden türeyerek çoğalmışlardır.²¹⁹

Dilin muvadaa yoluyla ortaya çıktığı kabul edilirse, dilin mana-ı ilahiye ortaya koyabileceğine inanmamız gerekir. Buna göre insan, akli sayesinde te'viller vasıtasıyla Kur'an'ın manalarını anlayabilir.

İkinci görüşe göre ise; lafız ve mana Allah'tan olduğundan her ikisi "sınırlılık" ifade eder. Dolayısıyla mana-ı ilahiye tam olarak anlamak mümkün değildir.

Kur'an'ın mahluk olduğu kabul edilirse manasının da belirli bir çerçevede sınırlandırılması gerekli olur. Yani Kur'an mana açısından temel prensipleri ifade eder. Te'vil yoluyla çıkarılan bilgiler Kur'an'dan olmayıp beşerî bilgiler olarak kabul edilmelidir.

²¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, C.I, s.44-47.

²¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.214.

²¹⁸ el-Cabirî, *a.g.e.*, s.54.

²¹⁹ *a.g.e.*, s.54.

Bu durumda, Kur'an'daki manayı insanî seviyede anlamış oluruz. Ki bu durumda "nübüvveti" beşerîleştirmiş oluruz. Halbuki Allah peygamberlerini seçerek göndermiştir.²²⁰

Kur'an'ın manalarının te'vil yoluyla sınırsız olduğu kabul edilirse, insanın anladığı her mana Kur'an'dan kabul edilebilir mi?

Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği üzere Allah bütün gaibleri bilir.²²¹ Herşeyin kökünü ve akibetini bilir. Allah'ın ilmi hem geçmişe hem de geleceğe şamildir. Durum böyle olunca Allah'ın Kur'an'ın bütün te'vil imkânlarını bilmemesi düşünülemez. O halde insanın yaptığı her te'vilin ilm-î ilahide bir yeri vardır.²²² İnsanın ilm-î ilahinin delâlet sınırlarının dışına çıkması mümkün değildir.

Kur'an'a dayanan her bir te'vil şeklinin ilm-î ilahide yeri olduğuna göre, **sahih bilgi ile sahih olmayan bilgi arasındaki fark nasıl anlaşılabilecektir?** Diğer bir ifadeyle insanın her türlü düşünme biçimi geçerli kabul edilebilir mi? Bu problemin halledilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde zâhir-batın ilişkisine bağlı olarak, tefsir ilmi noktasında büyük problemler çıkar.

Öncelikle te'vil gelişi güzel bir düşünme biçimi değildir. Te'vile dayanan düşüncede bir "asl" bir de "fer" vardır. Fer'in asl'a bir şekilde irca edilmesi gerekmektedir. Burada "asl" insanî seviyenin üstünde Kelâmullah'tır. Bu temel prensib kabul edildiğinde, te'vil zaten belirli bir zihnî ve ahlâkî çerçevenin içerisine sokulmuş olmaktadır.

İkinci olarak; küfür ile imân arasında metafizik köprünün olmasıdır. Küfür ile iman karşılıklı olarak ilişki içerisindedirler. Burada kast edilen ilişki, bilgisel düzeyde bir ilişkidir. Yoksa iman ile küfür bir arada bulunamazlar.

İman belirgin olduğu ölçüde küfür o nispette değer kaybeder. Fakat bilgi olarak kalır. Aynı şeyi tersinden ifade etmek gerekirse; küfür bilindiği ölçüde iman kuvvetlenmiş olur. Peygamberler hem en üstün (yakîn) imana sahiptirler, hem de "küfrü" en iyi şekilde bilmektedirler.

²²⁰ **İbn Kayyim**, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-Ibâd*(Trc. Mehmet Erdoğan, Sait Özen, S. Öğüt), İklim Yayınları, İstanbul, 1990, c.I, s.41.

²²¹ et-Tevbe, 9/78.

²²² **el-Cabirî**, a.g.e., s.385.

Hız.Peygamberimizin şirki gece karanlığında karıncanın çıkardığı ize benzetmesi çok mânidardır.

Küfür ile iman arasında bilgi açısından kurulan bu köprüden sonra şunu söyleyebiliriz. Te'vil toplumsal seviyeye yayıldığında bazı sakıncaları olabilir. Fakat faydaları daha fazladır. Çünkü düşünce sistemi temelde nasslara dayanmaktadır. Nasslara dayanmayan bir bilgi mekanizması te'vilin sınırlarının dışında kabul edilmelidir.

Yaratılmışlık "sınırlılığı" ifade ettiği gibi²²³ fer'i te'villerle ortaya çıkan bilgiler de sınırlıdır. Nassların manaları yakînî iken te'villerinin manaları tam anlamıyla yakînî değildir. Bununla beraber, yaratılmış alemin yaratıcıya delâleti olduğu gibi,²²⁴ te'villerle ortaya konan manaların da nasslara delâleti vardır. Bundan dolayı, Kur'an'ın manalarını iki açıdan ele almamız gerekir. Nassların delâletiyle ortaya çıkan bilgiler ve nasslara dayandırılarak ortaya çıkan bilgiler. Birincisinde nassların lafzından hareketle mananın ortaya konulmasıdır. İkincisinde ise lafzen Kur'an'da olmayan mananın Kur'an'a dayandırılmasıdır.

Te'vile dayalı düşüncede temel prensib mananın lafza dayandırılması olduğuna göre, düşünce tekniği açısından "asl" nasıl tespit edilecektir? Yani te'vile konu olan fer'i bir mananın birçok nassa irca edilmesi mümkün olabilir. Bu noktada "asl" tespit edilemeyince te'vile dayalı mekânizmanın işletebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla te'vilde "asl" ile "fer" bazen karışabilmektedir. Bu ikisinin kesin bir ölçüye bağlanması ne derecede mümkün olabilir?

Bu noktada tefsir ile te'vilin iç içe geçme durumu söz konusudur. Belki burada, epistemolojik bir tercihin yapılması gerekli olmaktadır. Yani, herhangi bir bilgi realitesini doğru kabul edip bunu nasslara mı götürmek gerekecek? Yoksa nassın manalarından fer'i realitelere uygun bilgiler mi ortaya konacaktır?

Bu noktada her iki yöne işaret eden nasslar vardır. Burada nasslar sadece bilgi muhtevası olarak görmemek gerekir. Nassları aynı zamanda

²²³ Muhammed İkbâl, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (Trc. Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, tsz., s.74-82.

²²⁴ er-Rûm, 30/20-25.

“bilgi tekniği” açısından da ele almak gerekir. Herhangi bir nass aklı düşünmeyi işaret ediyorsa²²⁵ bu nass aklın mutlaklığına işaret ediyor denemez. Bu, nassın akla bakışını ortaya koyar. Tıpkı bunun gibi, fer’i mananın asl’a götürülmesini isteyen nasslar da nasslara dayalı bir bilgi tekniğine dayanıyor demektir. O halde teorik olarak hareket noktası şu olabilir: Nasslardan hareketle fer’i bilgi sahaları oluşturulmalıdır. Çünkü prensip olarak, nassların mana yönüyle delâlet sınırları bilinmediği sürece, fer’i manaların nasslara dayandırılması mümkün değildir. Fer’i bir durumun açıklığa kavuşturulması, ancak nasslardan fer’e geçişi yapabildiğimiz ölçüdedir. Dolayısıyla yer yer her iki yol kullanılabilir de, temel hareket noktamız “te’vil” yerine “tefsir” olmalıdır.

Tefsir Kur’an’dan hareketle bilgi ortaya koymak iken “te’vil” Kur’an’a doğru hareket ederek bilgi ortaya koymaktır. Birinci metodda Kur’an’ın lafzî ve nazmî yönü düşünce sistemimizi hatalardan koruyabilir. Buna karşın ikinci metodda bu imkân yoktur. Çünkü Kur’an “cevâmıu’l kelîm” olduğundan, birçok manaya açık olabilir. En azından böyle bir yanlışlığa düşülebilir. Buradan hareketle fer’i yanlışlıkların Kur’an’a giydirilme tehlikesi olabilir.

Yanlış te’villerin Kur’an’a giydirilmesinin önüne sadece istidlâl yoluyla geçilemez. Çünkü her şey Kur’an’da istidlâlî bir yapıda yer almaz. Bu noktada ahlâk devreye girmektedir. Yani te’villi manalarda ortaya çıkabilecek sakıncalar ahlâkî ilkelerle ortadan kaldırılabilir.

Kur’an’ın zâhiri ve bâtınıyla ilgili temel nokta burada oluşmaktadır. Kur’an’ın lafzî ile manâsı arasındaki ilişki istidlâlî yolla mı yoksa keşf ve ilham yoluyla mı sağlanacaktır?

Kur’an’ın zâhir ve bâtın yönünden tefsir edilmesini anlatırken, Kur’anî bilginin birkaç açıdan ele alınması gerekir. Çünkü ilim tek bir esastan hareketle ortaya konulamaz. Yani Kur’an’ın bilgi anlayışı dogmatik değildir.²²⁶

²²⁵ el-Bakara, 2/44; el-Gazâlî, *ed-Durratü’l Fahira fî Keşfi Ulûmi’l-Âhire* (Thk. M.A Ahmet Afa), Müessesetü’l-Kütübi’s-Sahafiyye, Beyrut, tsz. , s.155.

²²⁶ İlhami Güler, “Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmatlaştırılması” I.Kur’an Sempozyumu, s.301.

Bu bilgiler, tabii tecrübi bilgiler,²²⁷ gelişi güzel bilgiler,²²⁸ sistemli bilgiler,²²⁹ metafizik bilgiler²³⁰ şeklinde ele alınabilir. Her bir bilgi çeşidinin diğerinden ayrıldığı temel bir yönü vardır. Dolayısıyla Kur'anî bilgiyi sadece birinden ibaret görmemek gerekir. Metafizik seviyedeki bir bilginin tecrübi bilgi olarak ele alınması mümkün değildir. Aynı şekilde "ilmî" bir bilginin de metafizik seviyede ele alınması mümkün değildir. Bu noktada, her bir bilgi çeşidinin sınırlarının çerçevelerinin çizilmesi gerekmektedir. Bu yapılmadığı takdirde, konuyla ilgili nasslar arasında bağlantılar yanlış kurulmuş olur. Bu durum, Kur'an'ın zâhiri manâları ile bâtinî manâları arasındaki ilişkinin kurulmasını zorlaştırır.

Kur'an'ın zâhirî manası ile bâtinî manası arasındaki ilişki, sadece bilgi çeşidi olarak iki bilginin farklı olması değildir. Aynı zamanda ilişkinin derecelendirmeye dayanıyor olmasıdır. Yani zâhir bilgi ile bâtin bilginin en belirgin farkı, birbirlerinin zıddı olmaları değildir. Yer yer zıtlığı imâ edecek bilgiler olmakla beraber, temel fark iki bilgi seviyesi arasında şuurlar farkının olmasıdır. Birine göre "zâhir" seviyesinde olan bir bilgi, bir başkasına göre "bâtin" olabilir. Zâhir, bilgi olarak açık-seçik olan tam bir yakînlilik özelliğine sahip olan bilgidir. Bâtinî manâ ise zâhire nisbetle yakînlilik seviyesine çıkamayan bilgidir. Bu bakımdan; "şu bilgiler zâhirîdir, şunlar da bâtinîdir" şeklinde kesin bir ayırım mümkün değildir. Zâhirî bilgi ile bâtinî bilgi arasındaki bu çizgi, her müslümanın bilgi edinebilme mizaç ve kapasitesine göre değişebilir.

Bu noktada Kur'an nasslarının zâhirî ve bâtinî manâlarını iki genel çerçevede ele almak gerekir. İlk olarak; ilmî ıstılahlar seviyesinde metodoloji açısından ele almak, ikinci olarak da; her bir Müslümanın ferdi hayatına ışık tutması açısından ele almaktır.

Kur'an'ın zâhiri ve bâtinî manâlarını tefsir ederken tefsire konu olan tarafı metodolojik yönüdür. Yoksa ferdi hayatla doğrudan ilişkili olan bâtinî

²²⁷ Ali İmran, 3/137.

²²⁸ eş-Şems, 91/8.

²²⁹ el-Hacc, 22/3.

²³⁰ el-Bakara, 2/31, 177.

te'viller tefsirin konusu değildir. Her bir müslümanın istidlâle ve kıyasa dayanan te'villeri tefsirin konusu olmadığı gibi, her bir müslümanın kendine göre ortaya koyduğu bâtinî te'villerde tefsirin alanına girmez. Bununla beraber her iki durumun ilm-i ilâhi ile ilişkisi vardır.²³¹

Kur'an'ın zâhiri ve bâtinî manâları insan,²³² tabiat²³³ ve metafizik²³⁴ alan olmak üzere üç temel noktada ele alınabilir. Bu bakımdan herhangi bir batınî manânın sadece biriyle sınırlı tutulmaması gerekir. Yani bâtinî mananın insan, tabiat ve metafizik alan ile bir arada ele alınması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, batınî manâ Tevhide aykırı olamayacağı gibi, yaratılış esprisine ve insan gerçeğine de aykırı olmamalıdır. Allah'ın sıfatları; levh,²³⁵ kalem²³⁶ gibi yaratılış ile ilgili isim ve kavramlar; arş,²³⁷ gelme,²³⁸ istihza etme²³⁹ gibi insanî ifadeler bu çerçevede ele alınmalıdır.

Kur'an'ın batınî manalarının olduğu genel olarak kabul görmüştür. Hatta zâhiri manâ ile bâtinî manânın meczedilmesi övülmüştür. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, zâhire uygun bâtinî manânın tefsir açısından hiçbir sakıncası yoktur.²⁴⁰ Burada "zâhir manâ" diye tesmiye edilen bilgi, sadece Kur'an'a nisbetle bir anlam ifade eder. Çünkü Kelâmullah mahz-i hakikattir. Kur'an'ın nasslarının ifade ettiği zâhirî manâlarının dışında başka bilgilerin mutlak açık olmaları anlamında "zâhir" olmaları mümkün değildir.

Örnek olarak, bitkilerin gelişimi ile güneş arasındaki ilişki olabildiğince açıktır. Biz bu bilgiye mutlak manada "zâhir" kabul edip başka bilgileri bunun üzerine kuramayız. "Zâhire muvafık olan batınî mana geçerlidir" prensibi sadece Kur'an için geçerlidir.

²³¹ el-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Yapısı*, s.384-385.

²³² el-Fussilet, 41/53.

²³³ el-Ankebut, 28/88.

²³⁴ el-Fatr, 35/1.

²³⁵ el-Buruc, 85/22.

²³⁶ Kalem, 68/1.

²³⁷ Yunus, 10/3.

²³⁸ el-Bakara, 2/210.

²³⁹ el-Bakara, 2/15.

²⁴⁰ Süleyman Ateş, *İş'ari Tefsir Ekolü*, Ankara, 1960, s.21.

Sonuç olarak, bâtinî manânın geçerli olabilmesi bazı kriterlere bağlıdır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir.

1. Batınî manânın zâhire aykırı olmaması,
2. Başka bir yerde doğruluğuna delil bulunması,
3. Batınî manâya şer'i ve aklî bir muarızın bulunmaması,
4. Batınî manânın tek manâ olduğunun ileri sürülmemesi.²⁴¹

2.7. Muhkem ve Müteşâbihatın Zâhir ve Bâtın İle İlişkisi

Muhkem ile müteşâbih arasındaki ilişkinin bir benzeri zâhir ile bâtin arasında da vardır. Muhkem ve müteşâbih ayırımı bizzat Kur'an tarafından yapılmaktadır. Fakat Kur'an'da ıstılâhî anlamda bâtin ve zâhir şeklinde bir ayırım yoktur. Kur'an'ın manâlarının zâhir ve bâtin şeklinde ele alınması ictihâdî bir durumdur.

Muhkem-müteşâbih ayırımında manâsı hemen anlaşılan taraf muhkemdir. Muhkem âyetlerin manâsı dört gruba ayrılmaktadır. Zâhir, nass, müfesser ve muhkem. Bir lafzın okunuşuyla istenilen manâ anlaşılıyorsa bu tür muhkemlere zâhir; eğer bir söz doğrudan hükme işaret ediyorsa nass; kendisinde nasın ihtimali kalmamış ve başka haberlere güçlendirilmiş muhkemlere de "muhkem" denmektedir. Bir de yorumlanarak başka bir muhkemle muhkemleşmiş olan manâlar vardır ki, buna da müfesser denmektedir.²⁴²

Müteşâbih âyetler de kendi arasında dört grupta ele alınmaktadır. Hafî, müşkil, mücmel ve sırf müteşâbih. Lafızdaki ortam kendinden değil de başka bir nedenle gizlenmişse bu manâya hafî denir. Eğer lafızda herkesin anlamayacağı ince anlamlar varsa bunlara müşkil; lâfız aynı seviyede değişik manâlara uygun düşerse bunlara da mücmel denilir. Anlamı hiçbir şekilde ele alınamayan müteşâbihlere de "sırf müteşâbih" adı verilir.²⁴³

²⁴¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c.II, s.12.

²⁴² Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, s.55.

²⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.II, s.1037.

Muhkem ve müteşâbih âyetlerin bu şekilde ele alınması zâhir-bâtin ayırımına doğru bir gidiştir. Muhkem ve müteşâbih ayırımı Kur'an'da genel olarak ele alınmıştır. Hangi âyetlerin müteşâbih hangilerinin muhkem olduğu kesin olarak tefrik edilemez. Muhkem ve müteşâbih ayırımının yorumlanma biçimi müteşâbihat kapsamında olup ictihâdîdir.

Müteşâbih bir manânın muhkemden ayrı olarak ele alınması mümkün değildir.²⁴⁴ Bu açıdan, her bir müteşâbih manâ zannî olup itikadi noktalarda delil olamaz.²⁴⁵ Müteşâbih âyetlerin delâletlerinin bilgi ifade etmemesi bundandır. Buradaki "delâlet" ifadesinin medlûlü, insan tarafından anlaşılandır. Yoksa bilgi kaynağı olarak muhkem âyetlerle aynıdır. Müteşâbih âyetlerin bilgiye kat'î delâletinin olmaması nasslara dayalı bir prensiptir. Bundan dolayı müteşâbihatın delaleti zannîdir ifadesi doğrudur. Buradaki zannilik, bilginin eksikliğine bağlı bir zannilikten çok murad-i ilâhînin bizzat kendisidir. Çünkü bilgideki zannilik her zaman olumsuzluk ifade etmez.²⁴⁶ İmân ile küfür arasındaki zannilik ile imân içerisinde yada küfr içerisindeki zannilik birbirlerinden farklıdır. İman ile küfür arasında zann olamaz. Tam bir yakînlık olması gerekir. Fakat imânın kendi içerisinde küfrün de kendi içerisinde zannîlik ifade etmesi geçerli hatta övülen bir husustur. Örnek olarak vermek gerekirse; bir kişinin "müslümanlık doğru mudur, yanlış mıdır" şeklinde bir şüphe içerisinde olması imânın esasına müteallik bir şüphe olduğundan küfürdür. Fakat aynı kişinin "benim imânım ne derece geçerli bir imândır" şeklindeki şüphesi imânın bizzat kendisine değil vasfına ait bir şüphe olup küfr değildir. Gazalînin meşhur şüpheliliğini bu açıdan ele almak mümkündür. Bir de küfrün bizzat kendisinde olan şüphe vardır ki bu da önemsenmelidir. Çünkü şüphe insana başka kapıları açar. Küfrün içerisinde şüphenin almaması Kur'an'ın ifadesiyle "kalbin mühürlenmesidir."²⁴⁷ Mühürlenmek; yanlışlığın üzerine tam bir doğruluk örtüsünün geçirilmiş olmasıdır.

²⁴⁴ Al-i İmran, 3/7; Ebû Muhammed Ali b. Ahmet b. Hazm, Usûl-i Din, (Trc. İbrahim Aydın), İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s.168.

²⁴⁵ el-Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.190.

²⁴⁶ el-Cabirî, a.g.e., s.190.

²⁴⁷ F.Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, s.61-62.

Konu bu şekilde ortaya konulduğunda görüleceği üzere, konu lâfızlar ve manâları konusu olmaktadır.

Kur'an lâfızlarının ifade ettiği anlam genel realiteyle ilgili anlamlardır. Yani Kur'an'ın akılsızlık olarak anlamlandırdığı bir husus²⁴⁸ nisbî anlamda olmayıp mutlak anlamdadır. Şu konu "Kur'an'a göre" böyledir, dendiği zaman bu bir tercihi ifade etmez. Bu ifade genel esasları ifade eden bir ibaredir. Ayrıca Kur'an lâfızlarının manâları da sadece müslümanlarla ilgili değildir. Kur'an'ın, inanmayanlarla ilgili olarak ortaya koyduğu ilkeler de, mutlak ilkelerdir. Kur'an'ın ilkeleri inanmayanlara da şâmilidir.

Çünkü insanın gayb ile bağlantısı iki açıdan ele alınabilir. İlk olarak iradeye dayalı olarak ortaya konan ilişkidir. Kur'an'ın ifadesiyle gayba imandır. İkinci olarak, insan gayba inanmasa da ontik varlığı gaybla ilişkilidir. İnsanın gaybdan tecerrüd edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın manâları, Kur'an'ı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenlerle de ilgilidir.²⁴⁹

Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih ilişkisi mutlak mana ve nisbi manâ ilişkisidir. Zâhir-bâtın ilişkisi de açık olan gizli olan ilişkisidir. Diğer bir ifadeyle, muhkem ve müteşâbih ilişkisi hakikat mecaz ilişkisidir. Zâhir-bâtın ilişkisi ise gerçek-nisbi gerçek ilişkisidir. Muhkem ve müteşâbih doğrudan nasslarla ilgili iken zâhir-bâtın bilginin kendisiyle ilgilidir.

Kur'an muciz olmakla beraber lâfızları beşerî bilgi kaynağıdır. Acaba Kur'an'ın lafızları herkes için aynı anlam çerçevelerine sahip midir? Örneğin Kur'an lafızlarından olan "imân", "küfür", "akılsızlık", "taşkınlık", "ahlâksızlık" vb. ifadelerin anlam çerçeveleri bütün insanlar için aynı olabilir mi? Daha somut bir ifadeyle, Kur'an'ın temel emirlerinden "doğru olun" prensibini göz önüne alalım. Acaba bu emri herkes aynı zihni formatta anlayabilir mi? Elbette ki hayır! Çünkü herkesin "doğruluk" eyleminden çıkarımları farklı olacaktır. Bu noktada, Kur'anî hitapların hepsi kendi anlam çerçevelerinin dışında algılanacaktır.

²⁴⁸ el-Hacc, 22/46.

²⁴⁹ el-Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 80

Kur'an lâfızlarının manâlarıyla ilgili bu problem, bizzat Kur'an tarafından halledilmiş olmaktadır. Kur'an herkesi Allah'a dolayısıyla Kur'an'a inanmaya çağırmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın ancak müttakiler için hidayet kaynağı olduğunu belirtmektedir.²⁵⁰ Bunları kısaca formüle etmek gerekirse, Kur'an'a kesin bir şekilde inanmak gerekmektedir. Kur'an'a inanmak sadece varlığına inanmak demek değildir. Kaldı ki Kur'an "mahluk" değil "mâlûm"dur. O zaman Kur'an'a inanmak, Kur'an'ın bilgi kaynağı olduğuna inanmak demektir. Kur'an'ın lafız ve nazmını mutlak hareket noktası kabul etmeden, Kur'anî bilginin kabul edilmesi imkânsızlaşır. Kur'anî tezler Kur'an'ın lafızlarından hareketle anlaşılabilir. Bu açıdan, Kur'anî bilgi için imân şarttır. İmân, Kur'an naslarını kendi anlam çerçevelerinde ele almanın ilk şartıdır. Bu açıdan bir müslüman için "nass" olarak ele alınan bir husus başkası için "nas" değildir. Nass sadece kendi kimliği dolayısıyla değil; insan tarafından anlaşılma biçimiyle de "nass"tır.

Kur'an lâfızları ve manâları imân çerçevesinin dışında ele alınıp bilgisel çıkarımlara gidilirse epistemolojik noktada "tarihsel"likle karşılaşılır ki bu, kâdim gerçek yerine nisbi gerçek anlayışına kapı açar. Tarihsel sürece bağlı bir çok Kur'anî bilginin varlığından bahsedilecektir. Ayrıca tarihin nübüvvete dayanan kimliği de ortadan kalkmış olacaktır. Böyle bir bilgisel yapı, bilgi elde etmenin temel argümanlarından "asl"ı ortadan kaldıracaktır. Bu da tarihsel anlamıyla "batınlık" demektir.²⁵¹

Kur'an nasslarının zâhirî ve bâtinî manâlarına iki temel açıdan bakılabilir. İlk olarak; müslüman olmayan bir kişinin Kur'an'ı anlaması mümkün olmadığı gibi yorumlaması da mümkün değildir. Bu tarz yorumlamaların hepsi batınlıktır. Batınlık nassları ikinci derecede bilgi kaynağı olarak kabul etmektir. Kur'an lâfızlarının anlam çerçevelerini bozmadır. İkinci olarak, müslümanların öne sürdükleri batınî manâların hepsi aynı derecede doğruluğu ifade etmez. Batınî manâlar arasında da derece farkları vardır. Batınî manâ tek bir anlama işaret etmez.

²⁵⁰ el-Bakara, 2/2.

²⁵¹ el-Gazâlî, *Batınlığın İç Yüzü*, (Trc. Avni İlhan), T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993, s.10-11.

Muhkem ile müteşâbih arasındaki ilişkinin bir benzeri zâhir ile bâtın arasında da var olduğu kabul edildiğine göre, zâhir-bâtın ayırımında temel belirleyici durumundaki hususların bilinmesi gerekmektedir. Yani muhkem ile müteşâbihatın te'vilinde hem bilgisel hem de ahlâkî unsurlar önemli olduğu gibi aynı durum zâhir-bâtın ilişkisinde de geçerlidir.

Bu ilişkilendirmeye bağlı olarak zâhir, düşüncede hareket noktası kabul edilen, açık seçik bilgidir. Bâtın ise zâhire bağlı olan ikinci derecede bir bilgidir.²⁵² Buna göre düşüncede temel hareket noktaları kabul edilecek hususların belirtilmesinde fayda vardır. Bu temel kavramları kendi mantığı içerisinde ele almak gerekir. İlimlerin kendilerine göre ıstılâları vardır. Bu ıstılâların her biri önemli olmakla beraber, bazı sakıncalara da kapı açmaktadırlar. Bu ıstılâların "müteşâbihat" kapsamında ele alınıp değerlendirilmeleri gerekir.

"Varlık" lafzını ele alalım. Felsefede varlık en geniş kategoridir.²⁵³ Bir çok farklı yaklaşımla beraber tarifi yapılamamaktadır.²⁵⁴ Tasavvufta "varlık"; kibir, enâniyet, insanın ferdî, şahsî ve maddî varlığı anlamlarına geldiği gibi,²⁵⁵ vecd hali, hakkı bulma hali gibi anlamlara da gelmektedir.²⁵⁶ Felsefe ve tasavvufun kendine göre varlık nazariyeleri vardır. Tasavvuf ve felsefe varlık nazariyeleri arasında bu farka dikkat etmeden, vahdet-i vücut ile panteizm nazariyelerinin değerlendirilmesi mümkün değildir.

Aynı şekilde; diğer ıstılâların her birini bu açıdan ele alabiliriz. Bu ilmî ıstılâlar kendi anlam çerçevelerinin dışında ele alınıp değerlendirilirse bu iyi niyetle bağdaşmaz. Bu tavır, Kur'an'ın ifadesiyle "zeyğ"dir. Felsefede, kelâmda, tasavvufta kendi anlam örgüsü içerisindeki kavramların başka anlamlara taşınmasında çok dikkatli olunmalıdır. Fakat bu tutumun epistemolojik açıdan bir sınırı olması da gerekir.

Kelâm, tasavvuf, felsefe ve diğer ilimler belirli alan içerisinde kendi epistemolojik yapısıyla hareket edebilirler. Yalnız her bir epistemolojik yapının belirli çerçevede geçerli olduğu kabul edilmelidir. Bunlardan

²⁵² Ateş, *İş'ari Tefsir Ekolü*, s.20.

²⁵³ el-Cabirî, *a.g.e.*, s.498.

²⁵⁴ Taylan, *Mantık*, s.102.

²⁵⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.557.

²⁵⁶ *a.g.e.*, s.570.

herhangi birisi kendisini temel epistemolojik hareket noktası olarak sunmaya çalışırsa, bu tavır mazur görülemez. Çünkü Kur'an'ın zâhirî ve bâtinî yönü buna izin vermez. Böyle bir iddia "ilmilik" olarak ele alınamaz. Buradaki "ilmilik" yanlış algılamamanın bir sonucudur. Yoksa ortada ilmî bir durum yoktur.

Sonuç olarak; tefsir ve te'vili farklı anlamlarda ele almak şartıyla; muhkem-müteşâbih tefsirle ilgili bir konu iken, zâhir-bâtın te'ville ilgili bir konu kabul edilebilir. Muhkem ile müteşâbih arasında keyfî bir ilişki kurulamayacağı gibi, zâhiri manâ ile bâtinî manâ arasında da keyfî bir ilişki kurulamaz.

Muhtem-müteşâbih konusunda muhkem esastır. Müteşâbih muhkeme hamledilir. Zâhir-bâtın ilişkisinde ise iki farklı hareket noktası esastır. Zâhir esas bâtin tâlî, veya bâtinî manâ esas zâhirî manâ tâlîdir. Birincisi genel görüş iken, ikincisi mutasavvıfların görüşüdür.

Zâhir-bâtın konusu nihayetinde ictihâdî bir konu olduğuna göre, bu yapının nasıl işletileceği de ictihadî bir konudur. Zâhir, anlamı açık olan olduğuna göre; ayrıca ilham da bilgi kaynağı kabul edildiğine göre, tasavvufun anlayışında "bâtın" gerçek anlamı ifade ettiği için zâhirdir. Yani zâhir ve bâtin kelimelerinin iki farklı bilgi anlayışının ıstılâhına göre ele alınması gerekir. Yani, zâhir ve bâtin ayırımı muhkem ve müteşâbih ayırımına benzemekle beraber tıpkı aynısı değildir. Burada önemli olan, az yakînî olanın yakînî olana teşmil edilmesidir.

BÖLÜM III

3. HZ.MUSA (A.S.)-HIZIR KISSASI

3.1.Hz.Musa-Hızır KISSASI

İlgili kıssa Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır:

"Mûsâ" uşağına demişti ki: "Durmayıp ya iki denizin birleştiği yere varacağım veya uzun bir zaman yürüyeceğim". İkisi (yürüdüler), iki denizin birleştiği yere varınca (tuttukları balığı, kokmasın diye bir su birikintisine bıraktılar ve orada bir kayaya sığınıp) balıklarını unuttular, (balık) sıyrılıp denizde yolunu tuttu. Orayı geçip gittiklerinde (Musâ) uşağına: "Kuşluk yemeğimizi bize getir (de yiyelim), andolsun, bu yolculuğumuzdan (epey) yorgunluk çektik" dedi. (Uşağı): "Gördün mü, dedi, kayaya sığındığımız vakit balığı unuttum. Onu söylememi, bana ancak şeytan unutturdu. (Balık), şaşılacak şekilde denizin içinde yolunu tutup gitti. (Musa): "İşte aradığımız o idi" dedi. Tekrar izlerini takip ederek geriye döndüler. (Kayaya vardılar). (Orada) kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiştik ve katımızdan bir ilim öğretmiştik. Musa ona: "Sana öğretilenden, bana (doğruyu bulmama) yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tabi olabilir miyim?" dedi. (O da): "Sen benimle beraber bulunmağa sabredemezsin" dedi. "Sana bildirilmeyen şeye nasıl sabredebilirsiniz?" (Musa): "İnşaallah, dedi, beni sabredici bulursun, senin emrine karşı gelmem. (O kul): "O halde, dedi eğer bana tâbi olursan ben sana anlatıncaya kadar (yaptığım) hiçbir şey hakkında bana soru sorma." Bunun üzerine yürüdüler. Nihayet gemiye bindikleri zaman gemiyi deliverdi. (Musa) Halkım boğmak için mi gemiyi deldin? Hakikaten sen müthiş bir "iş yaptın" dedi. (O kul): "Sen benimle beraber bulunmağa dayanamazsın demedim mi?" dedi. (Musa): "Unuttuğum şeyden ötürü beni kınama ve bana bu işimden dolayı bir güçlük çıkarma" dedi. Yine yürüdüler. Nihayet bir oğlan çocuğuna rastladılar. (O kul) hemen onu öldürdü. (Musa): "Bir can karşılığı olmadan temiz bir canı öldürdün ha? Doğrusu sen, çirkin bir iş yaptın" dedi. (O kul): "Ben sana, sen benimle

beraber bulunmağa dayanamazsın dememiş miydım? Dedi. (Musa) dedi ki: "Eğer bundan sonra (bir daha) sana bir şey sorarsam, artık bana arkadaş olma. (O zaman) benim tarafımdan sana özür ulaşmıştır. (Artık benden ayrılmakta mâzur sayılırsın). Yine yürüdüler. Nihayet bir kent halkına varıp onlardan yemek istediler. (Kent halkı) onları konaklamaktan kaçındılar. Derken orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular; hemen onu doğrulttu. (Musa): "İsteseydin buna karşılık bir ücret alırdın" dedi. "İşte, dedi bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim. "O (yaraladığım) gemi, denizde çalışan yoksullarındı. Onu kusurlu yapmak istedim, çünkü onların içerisinde her (sağlam) gemiyi zorla alan bir kral vardı." "Çocuğa gelince: Onun anası babası mümin insanlardı. Bunun, onlara azgınlık ve küfür sormasından korktuk. İstedik ki Rab'leri onun yerine onlara ondan daha temiz, daha merhametli (ana babasına iyilik eden) birini versin. Duvar ise, şehirde iki yetim çocuğun idi. altında onlara ait bir hazine vardı. Babaları da iyi bir kimse idi. Rabbin istedi ki onlar (büyüyüp) güçlü çağlarına ersinler ve Rabblerinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Bunları, ben kendiliğimden yapmadım. İşte senin sabredemediğin şeylerin içyüzü."²⁵⁷

3.2. Hızır'ın Kimliği

Hızır Hz.Musa döneminde yaşayan, kendisine ilâhi bilgiler ve hikmet öğretilen bir şahsiyettir. Hızır'ın kimliği ile ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Alimlerin bir kısmına göre Hızır, bir melektir.²⁵⁸ Diğer bir kısım âlimlerin ifadesine göre peygamber²⁵⁹ ya da veli bir kuldur.²⁶⁰

Hızır'ın kimliği ile ilgili görüşler kadar Hızır'ın halen yaşayıp yaşamadığı konusu da bir diğer önemli konudur. Aynı şekilde bir kısım

²⁵⁷ el-Kehf, 18/60-82.

²⁵⁸ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, c.III, s.191.

²⁵⁹ Zeynu'd-Din Ahmet b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebidî, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tecemesi ve Şerhi* (Trc. ve şrh. Kamil Miras), D.İ.B. Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 1984, c.IX, s.145.

²⁶⁰ et-Tûsî, *el-Luma'*, s.385.

alimler öldüğünü söylerken,²⁶¹ bir kısmı kıyamete kadar yaşayacağını ileri sürmektedirler.²⁶² Çok az kişinin değerlendirmesine göre de şu anda yaşamakta olmakla beraber kıyamet kopmadan ölecektir.²⁶³

Hızır'ı diğer insanlardan farklı olarak, bir takım özelliklere sahip olduğundan, etrafında birçok mitolojik örgüler üretilmiş; bazı efsanelerle Hızır'ın kimliği arasında irtibatlar kurulmuştur.²⁶⁴ Fakat bunların hepsi isrâiliyat kabilinden olup, ziyadesiyle ihtiyatla karşılanmalıdır. Hızır'ın şahsiyeti ile ilgili en geçerli bilgiler yine nasslarda verilmektedir. Hızır'ın kimliği ile ilgili hususları nasslardan hareketle ortaya koymak gerekir.

Kur'an-ı Kerim, Kehf süresinde belirtilen şahsın adından bahsetmez. Sadece ledün ilmine sahip olduğunu²⁶⁵ bildirmekle yetinir. Aynı şekilde Hz.Musa (a.s.)'ın arkadaşı durumundaki kişinin adından da bahsetmez. Hızır ile ilgili bütün temel bilgiler, Hz.Peygamberden gelen haberlere dayanmaktadır.

Kehf süresinde adı geçen Musa'nın peygamber olan İmran'ın oğlu Musa olduğu İbn Abbas'tan gelen rivâyetten anlaşılmaktadır.²⁶⁶ Said b.Cübeyr İbn Abbas'a, Nevf el-Bikâi'nin Hızır kıssasında sözü edilen Musa'nın Musâ b.İmran değil başka bir Musa olduğunu söyleyince İbn Abbas: "Allah'ın düşmanı yalan söylüyor" diyerek Übey b.Ka'b yoluyla Hz.Peygamber'den uzun bir hadis rivâyet eder. Bir başka rivâyette de bizzat İbn Abbas'ın sorduğu soru üzerine Übey b.Ka'b aynı muhtevalı bir rivâyette bulunur. Dolayısıyla Hızır'la muhatap olan kişinin Hz.Musa (a.s) olduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁷

Übey b.Ka'b'dan gelen bir başka rivayette, Hızır'ın Firavunlar döneminde Mısır'da yaşayan bir genç olduğu belirtilmektedir. Buna göre, Hızır bir rahipten hak dini öğrenmiş ve bu inancını gizli tutmuştur. Fakat

²⁶¹ ez-Zebidî, *et-Tecrid*, c.IX, s.145.

²⁶² ez-Zebidî, *et-Tecrid*, c.IX, s.145; Bursevî, *Ruhu'l Beyan*, c.V, s.270.

²⁶³ İlyas Çelebi, *T.D.V./ Ansiklopedisi*, "Hızır" md.

²⁶⁴ Çelebi, *T.D.V./ Ansiklopedisi*, "Hızır" md.

²⁶⁵ el-Kehf, 18/65.

²⁶⁶ el-Buharî, "İlim" 44.

²⁶⁷ el-Buharî, "Enbiya" 27.

boşadığı karısı kocasının bu sırrını ifşâ ettiğinden Hızır bir adaya kaçmak zorunda kalmıştır.²⁶⁸ Bu rivayette nâvilerden biri zayıf kabul edilmektedir.

Peygamberden gelen rivâyetlerin hepsi Kur'an'daki bilgileri teyid etmektedir. Ayrıca bazı eklemelerde de bulunmaktadır. Gemiye bindikten sonra bir serçenin geminin güvertesine konup gagasıyla birkaç damla su alırken Hızır'ın Hz.Musa'ya "bu serçenin aldığı damlalar denizden eksiltme yapmadığı gibi benim ve senin sahip olduğumuz bilgiler de Allah'ın ilminden bir eksitme yapmaz"²⁶⁹ şeklinde değerlendirmede bulunması Kur'an'da yer almamakla beraber hadislerde yer almaktadır.²⁷⁰

Hızır'ın öldüğünü söyleyenler kendilerine göre naklî ve aklî deliller getirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği şekilde, kimseye ebedi hayat verilmediğini²⁷¹ ileri sürerek Hızırın yaşamadığını ileri sürmektedirler. Yine, Hz.Peygamberin "Yüz sene sonra bugün yeryüzünde yaşayanların hiç biri kalmaz" hadisi²⁷² Hızır'ın yaşamadığının delili olarak ileri sürülmektedir. İbn Kayyim onun yaşadığına dair haberlerin hepsinin uydurma haberler olduğunu söylemektedir.²⁷³

Hızır'ın yaşamakta olmakla beraber zamanı gelince öleceğini söyleyenler de azınlıkta olup aynı şekilde, yaşamadığını ileri sürenlerin delilleri bunlar için de geçerlidir.

Hızır'ın yaşadığını ileri sürenler genel olarak mutasavvıflardır.²⁷⁴ Mutasavvıfların ekseriyetine göre, Hızır kıyamete kadar yaşayacaktır. Kıyamete yakın deccalin karşısına çıkacaktır.²⁷⁵ Hızır, Enes'ten gelen rivâyete göre Hz.Peygamber'le görüştüğü gibi,²⁷⁶ Hz.Peygamber'in vefatıyla Ehl-i Beyte gelerek taziye de bulunmuştur.²⁷⁷ Yine bazı alimlerin

²⁶⁸ Çelebi, T.D.V.İ. Ansiklopedisi, "Hızır" md

²⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.V, s.3262.

²⁷⁰ el-Buhârî, "İlim", 16, "Enbiya" 27.

²⁷¹ el-Enbiya, 21/34-35.

²⁷² el-Buhârî, "İlim", 41.

²⁷³ Abdullah Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, T.D.V. Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1992, s.229.

²⁷⁴ ez-Zebidî, *et-Tecrid*, c.IX, s.145; Said Nursî, *Mektubat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1994, s.11-13.

²⁷⁵ Çelebi, T.D.V.İ. Ansiklopedisi, "Hızır" md.

²⁷⁶ ez-Zebidî, *et-Tecrid*, c.IX, s.145.

²⁷⁷ Çelebi, T.D.V.İ. Ansiklopedisi, "Hızır" md

kabul ettikleri görüşe göre İbn Arabî, Cüneyd, Maruf el Kerhî vb. gibi sufiler Hızır'la görüşmüşlerdir.²⁷⁸

Hızır'ın bu olağan-üstü kimliğine bağlı olarak, uzun yaşamasını da izâh etmeye çalışmışlar, bunu bazı gerekçelere bağlamışlardır. Buna göre Hızır, bazılarına göre Hz.Adem'in vasiyeti üzerine uzun yaşamaktadır.²⁷⁹ Bazılarına göre de âb-ı hayattan içtiği için uzun yaşamaktadır.²⁸⁰

Hızır'ın şahsiyetiyle ilgili bir diğer konu peygamber olup olmadığı konusudur. Tefsircilerin bir kısmı, fıkıh ve kelâm alimlerinin çoğu Hızır'ın peygamber olduğunu söylerken²⁸¹ tasavvuf alimleri Hızır'ın veli kul olduğunu kabul ederler.²⁸²

Hızır'ın kimliği ile ilgili görüşler, her mezhebin bilgi anlayışına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Yani Hızır'la ilgili görüşler, yorumlar sadece rivayetlere dayanmaz. Hızır'la ilgili gelen haberler bilgi anlayışlarına göre değerlendirilmektedir.

Hızır'ın öldüğüne dair kullanılan deliller, başka âyetlerle beraber ele alındıklarında Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı konusu, müsteşabihat kapsamına girmiş oluyor. "Allah yolunda öldürülenler hakkında öldürüler demeyin, bilâkis onlar diridirler. Fakat siz farkında değilsiniz" âyeti²⁸³ şu andaki hayatımızın fevkinde bir hayat şeklinin olabileceğine işaret etmektedir. Fakat bu hayatın akıl ile tam olarak idrak edilmesi mümkün değildir. Belki hissedilerek anlaşılabilecek bir hayattır.²⁸⁴

Bazı alimler bu âyetin, ruhun bekâsını ortaya koyduğunu, ruhların ait olduğu bedenlerden ayrıldıktan sonra da idrak etme özelliğini koruduğunu söylemektedirler.²⁸⁵

Hayatın idâmesi için ruh esas beden ona tabî ise hayattan maksad, ruhun idrak etme özelliğini sürdürmesidir. Tam aksine, hayatın idamesi için beden esas ruh ona tabî ise hayattan maksad ruhun bedenle ilişkisinin

²⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.V, s.3260-3261.

²⁷⁹ Çelebi, T.D.V.İ. *Ansiklopedisi*, "Hızır" md

²⁸⁰ Çelebi, T.D.V.İ. *Ansiklopedisi*, "Hızır" md

²⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VI, s.3260.

²⁸² İbn Kayyım, *el-Medaric*, c.II, s.370.

²⁸³ el-Bakara, 2/154.

²⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.I, s.547.

²⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.I, s.547; es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefasir*, c.I, s.195.

devam etmesidir. O zaman bedenlerin ölümüyle hayatın sona erdiğini kabul etmemiz gerekir. Hayatın anlaşılmasında temel nokta olan ruh hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz göz önüne alınırsa²⁸⁶ “ölüm” hadisesinin tam olarak anlaşılması zordur.

Bir kısım alimler de Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı konusuna hayatın mertebeleri açısından bakmışlardır. Zâhir ile bâtın arasındaki ilişkinin bir benzeri hayat için de kurulmuş; hayatın birkaç derecede ele alınabileceğini söylemişlerdir. Said Nursi, hayatı beş dereceye ayırıp Hızır'ın ikinci derecede yaşadığını izâh etmeye çalışır.²⁸⁷

Hızır'ın yaratılışı başlı başına bir mucizedir. Hz.Adem kıssası, insanlığın maddi ve manevi menşeyini izâh etmesi açısından önemlidir. Fakat en az bunun kadar Hz.İsa (a.s)'in doğuşu da önemli bir hadisedir. Allah Kur'an-ı Keriminde insanlığın yaratılışını genel ilkelerle bizlere anlatmaktadır.²⁸⁸ Fakat Hz.İsa'nın yaratılışı bu genel ilkelerin dışında bir hadisedir.²⁸⁹ Burada “genel ilkeleri”, sünnetullah çerçevesinde bizim tarafımızdan görünüşü olarak kullanıyoruz. Allah Hz.İsa'nın (a.s) doğumunda, Hz.İbrahim'in (a.s) ateşe atılışında tarihe müdahale ettiği gibi, başka konularda da tarihe, kozmik gerçeklere müdahale etmesi imkân dahilindedir. Bu açıdan bakıldığında, Hızır'ın şahsiyetini genel “adetullah” çerçevesinde ele alabileceğimiz gibi, Allah'ın özel bir müdahale biçimi olarak da ele alabiliriz.

İbn Arabi yaratılışı “izhar” olarak ele alır.²⁹⁰ Yani ilm-i ilâhîde ayân-i sabite durumundaki varlığın şehâdet âlemine çıkması olarak kabul eder. Bu yaratılış izâhına göre, yoktan yaratma diye bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla maddi varlık ayani sabitenin izhârı olduğuna göre, mutlak yokluğun düşünülmesi mümkün değildir. Yani tasavvufun varlık nazariyesine göre Hızır'ın yaşadığının kabul edilmesi epistemolojik bir tutumdur.

²⁸⁶ el-Gazâlî, *ed-Dürretu'l Fahira*, s.100; el-Kalabâzî, *et-Taarruf*, s.84.

²⁸⁷ Said Nursî, *Mektubat*, s.11-13.

²⁸⁸ el-Bakara, 2/30.

²⁸⁹ Meryem, 19/16-34.

²⁹⁰ Ferit Kam, M. Ali Ayni, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s.149-152; İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, s.26-27.

Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı konusuna bağlı olarak ele alınabilecek bir diğer konu onun tasarruflarıdır.

Tasavvuf inançlarında Hızır'ın tasarrufları önemli bir konudur. Bazı veliler Hızır'la görüşebilmekte,²⁹¹ onlardan ders alabilmekte, bir kısım duaları onlardan öğrenebilmektedirler.²⁹² Ayrıca Hızır darda kalanların yardımına koşmaktadır.

Hızır'la ilgili bu aşırı görüşlerin doğru olup olmadığından çok bu anlayışların bilgisel arka planlarını araştırmak konumuz açısından önem taşımaktadır.

İlham vahiyle ele alınabilecek bir konudur. Tasavvufçuların ifadesiyle, Allah veli kullarına gerektiği yerde gerekli bilgileri ilham etmekte²⁹³ onları bilgilendirmektedir. Ki bu ilhamlar sırf bilgiler olmayıp; haram, helâl, hayatın pratikleriyle ilgili konulardır.²⁹⁴ Allah'ın bu şekilde velilere yardım ettiğini kabul eden bir anlayışın, Allah'ın fiili yardımlarda da bulunabileceğini kabul etmesi gayet doğaldır. Dolayısıyla ilhamı bilgi sistemine alıp kabul eden bir kişinin Hızır'ın darda kalanların yardımına koşacağını kabul etmesinin kendi içerisinde bir mantığı vardır. Ayrıca Hızır'ın bazen nur yüzlü ihtiyar, bazen de yırtık elbiseli, çirkin bir kişi şeklinde insanların arasına çıktığı da kabul edilirse,²⁹⁵ Hızır tabii bir duruma dönüşmüş oluyor. Bu görüşe göre, Hızır'ın zâtî kimliğinden daha çok vasfî kimliği öne çıkmış oluyor. Bundan hareketle şu şekilde temsili bir örnek verilebilir. Darda kalmış birine birisinin para yardımında bulunduğunu kabul edelim.

Bu, tabii bir olay olarak algılanabileceği gibi, Hızır'ın kimliğine atfen de değerlendirilebilir. Tıpkı hayatımızla ilgili olarak, bizde oluşan bilginin; bir yönüyle ilham diğer bir yönden de tabii bilgi olarak ele alınması gibi.

²⁹¹ **Feriduddin Attar**, *Tezkiretu'l-Evliya*, (Trc. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, s.561.

²⁹² **et-Tûsî, el-Luma'**, s.253.

²⁹³ *a.g.e.*, s.19.

²⁹⁴ **Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun**, *Şifau's-Sail li Tehzîbi'l-Mesail* (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 1984, s.106-109.

²⁹⁵ **Çelebi, T.D.V.İ. Ansiklopedisi**, "Hızır" md

Hızır'ın peygamber ya da veli kul kabul edilmesinin arkasında da aynı bilgi anlayışı yatmaktadır. Vahiy ve ilhamı anlama biçimi, Hızır'ın peygamber mi yoksa veli bir kul mu olduğu noktasında belirleyici olmaktadır.

Hızır'ın peygamber mi veli bir kul mu olduğu ictihadî bir konu olup konuyla ilgili kat'i bir nass yoktur. Aslında bu konu temelde pek önemli olmamakla beraber, bunun kullanılma biçimi problemlere sebep olmaktadır. Hızır'ın veli bir kul kabul edilmesi durumunda, velâyetin nübüvetten üstün olduğu şeklinde bir anlayışa kapı açılacağı endişesi, hareket noktası olmaktadır.

İlk dönem sufilerinden Serrâc'ın ifadesiyle hiçbir velinin nübüvvet derecesine ulaşması mümkün değildir.²⁹⁶ Bazı konulardaki özel durumlar genel anlamda üstünlük anlamına gelmez. Hudhud kuşunun üstün nitelikleri,²⁹⁷ Hz.Meryem'in özel durumu,²⁹⁸ Hz.Süleyman-Belkıs kıssasında Âsaf b.Berhiyâ'nın²⁹⁹ durumu buna örnek verilebilir. Velâyet ve sıddikiyet; "nübüvvet" nuruyla aydınlanan iki hususiyettir. Nübüvvet derecesine asla ulaşamazlar; üstün olmalarının ise düşünülmesi mümkün değildir.³⁰⁰

Bütün bunlara rağmen, konuya tam vakıf olmayanların nübüvvetle velâyet arasındaki bu ilişkiyi kavramaları zor olacağından, Hızır'ın peygamber olarak kabul edilmesi daha makul olabilir. Zaten bazı mutasavvıflar Hızır'ın peygamber olduğunu söylemişlerdir.³⁰¹ Fakat Kur'an-ı Kerim'in peygamberlerden isim olarak bahsetmiş olmasına karşın "Hızır"dan isim olarak bahsetmemesi göz önünde bulundurulmalıdır.

Hızır'ın Musa kıssasını çağrıştıran başka hadiseler de vardır. Peygamberimizin Mirac hadisesi buna benzetilebilir.³⁰² Peygamberimizin

²⁹⁶ *et-Tûsî, a.g.e., s.385.*

²⁹⁷ *en-Neml, 27/20-22.*

²⁹⁸ *Meryem, 19/25.*

²⁹⁹ *Aydemir, a.g.e., s. 215-216; en-Neml, 27/40.*

³⁰⁰ *et-Tûsî, el-Luma', s.428.*

³⁰¹ *Bursevî, Ruhu'l Beyan, c.V, s.270; Uludağ, T.D.V.İ. Ansiklopedisi, "Hızır" md*

³⁰² *el-İsra, 17/1.*

peygamber olarak vahiy alması imkân dahilinde iken, Allah bazı âyetlerini göstermek üzere yüce katına çağırmıştır. Bu hadise haşâ vahyin izafiliğine yorumlanamaz. Yani Peygamberimiz Mirac hadisesi dışında aldığı vahiylerin bilgi değeri, Miracdakinden daha az değildir. Üstelik Miraç Hz.Peygamberin bizzat şahsına yönelik bir hadisedir.

Hızır ile Hz.Musa arasındaki kıssada da hadise, bizzat Hz.Musanın şahsına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Doğrudan nübüvvetle alakalı bir konu değildir. Kaldı ki, dinin asliyyatından olmayan bilgilerin Peygamberler tarafından bilinmemesinde hiçbir sakınca da yoktur.³⁰³ Peygamberlerin nübüvveti müteallik en gaybî konulardan haber vermelerine rağmen,³⁰⁴ bazı sıradan şeyleri bilmemeleri cehâlet değil, bizzat nübüvvetin bir gereğidir.

3.3.Kıssanın Tefsiri ve Yorumu

Hızır-Musa kıssası müteşâbihattandır. Kıssanın bu açıdan ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Sözü edilen şahıs bir kavle göre Hızır olmakla beraber bir kavle göre de Elyesa yada İlyas (a.s)'dır.³⁰⁵ Hz.Musa İsrailoğullarına vaaz ettiği sırada kendisine “en alim kimdir?” sorusunun sorulması üzerine “benim” cevabını verir ve gerçek ilmin nezd-i ilâhîde olduğunu hatırlatmadığından Allah tarafından kınanır ve kendisinden daha bilgili Hızır adında birisinin olduğu söylenir. Hz.Musa o kulu nasıl bulabileceğini sorar, Allah Teala da “iki denizin birleştiği yerde” olduğunu, bir zembile balık koymasını, balığın yitirdiği yerde Hızır'ın olduğunu vahyeder. Hz.Musa bunun üzerine uşağı Yuşa b.Nûn ile uzun yolculuğa çıkar. Ardından Kur'an'da anlatıldığı şekliyle kıssa meydana gelir.³⁰⁶

Kıssa genel olarak Kur'an'da anlatıldığı şekilde olmakla beraber, tefsir kaynaklarında kıssaya bazı ilaveler de vardır. Yanlarında

³⁰³ Hadimî, *Berika*, c.II, s.305.

³⁰⁴ Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, s.220-224.

³⁰⁵ Aydemir, *a.g.e.*, s.230; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1984, c.IV, s.1977.

³⁰⁶ el-Buhârî, “Enbiya”, 27.

bulundurdukları balığın kızartılmış balık olması,³⁰⁷ uyudukları kayadan uyandıktan sonra bir gece ve birazda gündüz olmak üzere uzun süre yürümüş olmaları,³⁰⁸ Hızır'ın kayasının yanında, elbisesini örtmüş sırta uzanmış vaziyette bulunması ve³⁰⁹ Hz.Musa'nın selâmına karşılık "selâm sizin yurтта ne gezer" şeklinde karşılık vermesi,³¹⁰ Musa'ya kim olduğunu sorması, gemidekilerin Hızır'ı tanıyıp gemiye ücretsiz almaları,³¹¹ Hızır'ın gemiyi delmesinin ardından Musa'nın elbiseleriyle açılan deliği tıkaması,³¹² çocuğun öldürülmesini "kötü bir şekilde anlayan Musa'ya Hızır'ın kızıp, çocuğun sağ omzunu çekip koparması ve etini sıyırdığında "bu asla Allah'a imân etmeyecek bir kâfirdir" yazısının bulunması,³¹³ Hz. Musa'nın yanında bulunan Yuşa b. Nûn'un İsrailoğullarına geri dönmesi,³¹⁴ gibi hususlar Kur'an-ı Kerim'de yer almamakla beraber tefsir ve hadis kaynaklarında geçmektedir.

Kissada anlatıldığı üzere Hızır'ın üstün manevi özelliklere sahip olduğu açıktır.³¹⁵ Fakat nübüvvete sahip olup olmadığı açık değildir. Bir görüşe göre de Hızır göğe kaldırılan peygamberlerden olan "İlyas" peygamberdir.³¹⁶

Kehf süresindeki bu kıssayı zâhir ilim bâtın ilim açısından ele alıp değerlendirenler olmuştur. Hz.Musa'nın Hızır'a karşı davranışları öğrenci-talebe (mürîd-şeyh) ilişkisi olarak yorumlanmıştır.³¹⁷ Kıssa müteşabihattan olduğuna göre, hiçbir şekilde tek taraflı olarak ele alınamaz. Zâhire aykırı olmamak kaydıyla farklı değerlendirmelere, birçok te'villere gidilmesi imkân dahilinde olmakla beraber, hiçbir te'vil şekli mutlak manâda doğru kabul edilemez. Bu, bizzat zâhir-bâtın ilişkisinin te'vilinde uyulması gereken temel bir kuraldır. Fakat "zâhir" her bir alimin yada velinin ilmi

³⁰⁷ **es-Sâbüni**, *Safvetü't Tefasir*, c.III, s.453.

³⁰⁸ *a.g.e.*, s.453.

³⁰⁹ *a.g.e.*, s.453.

³¹⁰ *a.g.e.*, s.453.

³¹¹ *a.g.e.*, s.454.

³¹² *a.g.e.*, s.454.

³¹³ *a.g.e.*, s.455.

³¹⁴ **Bilmen**, *a.g.e.*, s.1979.

³¹⁵ **İbn Kayyım**, *el-Medaric*, c.II, s.370.

³¹⁶ **Aydemir**, *a.g.e.*, s.230.

³¹⁷ **Abdullah b. Ahmed. Mahmud en-Nesefî**, *Tefsirü'n-Nesefî*, c.III, s.20.

müktesebatına ve yakînî kanaatine göre değişeceğinden, bâtinî manânın zâhire ircâ edilmesi şeklindeki bir te'vil belirli seviyede izâfiliğe sahiptir.

Kur'an-ı Kerim'in, ilim elde etmede bizlere sunduğu temel metodoloji müteşâbihatın muhkeme dayandırılmasıdır. Yani bir konu herhangi bir şekilde, belirli bir derecede yada belirli bir açıdan müteşâbih bir konu ise, bu konu tek başına ele alınmamalıdır. Bu konunun hamledileceği bir muhkemin (nass) olması gerekir.

Bu kıssanın hamledileceği muhkem nassları iki açıdan ele alabiliriz. Kur'an'ın genel maksatları ve bizzat kıssanın içerisindeki âyetlerin ele alınıp değerlendirilmesi.

Kur'an-ı Kerim'in gönderilmesinin temel gayesi, tevhid inancı sayesinde dünya ve ahiret saadetine elde edilmesidir. Tevhid inancındaki bir sapma beraberinde birçok problemi getirir. Dolayısıyla kıssaların genel gayesi Kur'an'ın temel gayesiyle aynıdır. Kıssalar ancak Kur'an-ı Kerim'in temel gayelerine bağlı olarak anlaşılabilir.³¹⁸

Kehf süresinde anlatılan kıssaların her üçü olağan üstü nitelikte kıssalardır. Allah Teala bu sürede, kuru tartışmalara girmeyi gaybı taşlamak olarak değerlendirmektedir.³¹⁹ Adeta bizlere, zımnen bir ölçü hatırlatılmaktadır. Bilinmesi mümkün olmayan şeyleri bilmeye çalışmayın. Önemli olan kıssanın ayrıntılarının bilinmesi değil; sunulmak istenen mesajın doğru algılanmasıdır denmektedir.

Kur'an'ın temel gayeleri tevhid inancına bağlı olarak nübüvvet ve meaddır. Dolayısıyla her kıssanın genel olarak bu üç hususa atıfta bulunması imkân dahilindedir. Hz.Musa'nın (gerçek ilmin) nezd-i ilâhîde olduğunun unutulmasının Allah tarafından kınanması tıpkı aynı sürenin 23 ve 24. ayetlerindeki uyarıyı hatırlatmaktadır. Allah bu âyetlerde "...bunu yarın kesin olarak yapacağım..." ifadesinin kullanılmamasını hatırlatmaktadır.³²⁰ Her ikisinde zımnen tevhide ait müphemlik olduğundan uyarıda bulunmaktadır.

³¹⁸ İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1994, s.277-280.

³¹⁹ el-Kehf, 18/22.

³²⁰ el-Kehf, 18/23-24.

Hız.Musa'nın peygamberliği Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından kabul edilmektedir. Hristiyanlar Hız.İsa'nın şahsiyetini "nübüvvet" sınırlarının dışına taşımışlardır. Dolayısıyla bu kıssa Hristiyanlar için de bir uyarı niteliğindedir. Çünkü zâhiren Hız.Musa'nın durumu hristiyanların Hız.İsa telâkkisinin çok altında bir durumdur. Bir peygamber "veli" bir kuldân bilgi öğrenme tevazuunu gösterdiği için kınanmadığına göre, Hız.İsa (a.s)'nın özel durumu da hiçbir zaman Tanrısal kimliğine atıf olamaz. Hız.Musa gibi bir peygamber her şeyi ihata edecek bir bilgiye sahip olmadığına göre Hız.İsa'nın da ilmen muhit olması, bütün insanlığı asli günahdan kurtarmış olması mümkün değildir.

Allah müteşâbihatı muhkemata dayandırmamızı istediğine göre, kıssaları da tevhid inancına ircâ etmemiz gerekmektedir. Zaten kıssadaki anlatım üslubu da muhtemelen buna işaret etmektedir. Kur'an'ın cevamiul kelim özelliği burada da ortaya çıkmaktadır. Kıssada Hız.Musa dışında kimsenin adından bahsedilmediği gibi, kıssanın geçtiği zaman ve mekândan da bahsedilmemektedir. Çünkü bunlar kıssanın temel gayesiyle ilişkili değildir.

Dolayısıyla bizlerden istenen, kıssanın Allah'ın yüceliğine atfedilmesidir. Kıssa muayyen olarak ele alındığında müteşabih ise de, Kur'an'ın genel esasları açısından muhkemdir.

Kıssa her ne kadar Kur'an'ın genel esaslarına teşmil edilerek anlaşılsa da, bazı ilmi kanaatlerin serdedilmesi de imkân dahilindedir. Allah evrendeki olayları âyet olarak bildirmektedir.³²¹ Aslında bütün evrenin Allah tarafından idare edildiğini bildikten sonra, cüz'iyatının bilinmesi pek o kadar önemli olmayabilir. Dolayısıyla kıssada olayların birbirleriyle bağlantılı olarak ayrı ayrı birer gerçekliği, ilm-i ilâhiye delâleti olabilir.

Kıssada üç temel olay anlatılmaktadır. Her üçü de evvel emirlerde itiraza konu olacak olaylardır. Fakat geminin delinmesi ve duvarın yapılması hadiselerindeki müphemlik ortadan kalkmaktadır. Konunun en

³²¹ er-Rûm, 30/19-25.

can alıcı yeri, te'vil edilmesinde güçlük çekilen tarafı "çocuğun öldürülmesi" konusudur.

Çocuğun öldürülmesi meselesi iki farklı açıdan ele alınabilir. İlk olarak, Hızır Hz.Musa'ya yaptıklarının gerekçelerini anlattıktan sonra mutmain bir şekilde, araştırma gereğini duymuyor. Fakir çocuğa ait olduğu belirtilen hazinenin gerçekten var olduğunu kabul ettiği gibi, çocuğun kâfir olacağı haberini de kabul ediyor. Her ikisinin tecrübe edilmeden kabul edilmesi tıpkı "nasslara inanma"ya benzemektedir. Nassların da her zaman ilmi delâletleri bilinmeyebilir. Ancak Allah'tan olduğundan doğruluğuna kesin olarak inanmamız gerekir.

İkinci olarak, Hz.Musa'nın Hızır'a karşı takındığı tavidir. Hz.Musa, Allah'ın bildirdiği üzere, Hızır'ın kendisinden daha alim olduğunu bildiği halde,³²² her üç hadisede tepki göstermektedir. Hz.Musa'nın tepkisi haşâ Allah'a karşı yapılan bir tepki olarak ele alınamaz. Dolayısıyla bu durum "nasslara karşı takınılan aklî" tavra benzemektedir. Aklî itirazlar, te'vil yoluyla küfre teşmil edilemez. İbn Arabî'nin "mutlak küfrü" inkâr etmesi muhtemelen bundandır.³²³ Nassların olmadığı bir durumda, iman olamadığı gibi, mutlak küfründe olması mümkün değildir. Küfr var olan "nassları" inkârdır. Nasslar olmayınca "inkâr" fiilinden de bahsedilemez. Ancak Allah ile insanlar arasındaki ilhami ilişki sürekli olduğundan hangi insanın ne derecede manevi bilgilerle iç içe olduğu tam olarak bilinemez. Adeta, Allah insanı insanların içerisinde gizlemiş olmaktadır.

Her şeyin gizlilik içerisinde cereyan ettiği bir hayatta, insanlar arası ilişkilerin hangi kurallara göre sürdürüleceği önemli bir konudur. Burada, insanlar arasında en büyük ortak paydanın öne çıkması gerekmektedir. İnsanlar arasında en büyük ortak payda Allah tarafından "yaratılmış" olma durumudur.³²⁴ Dolayısıyla Allah'ın gönderdiği din-i hak insanlar arası ilişkilerin temel hareket noktası olmalıdır. Tıpkı Allah'tan gelip tekrar Allah'a dönmek gibi,³²⁵ nasslardan hareketle "akla" gitmeli; belli bir

³²² el-Buhari, "Enbiya", 27.

³²³ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 1985, s.332.

³²⁴ en-Nisa, 4/1.

³²⁵ el-Kasas, 28/70.

aşamadan sonra tekrar nasslara dönmeliyiz. Bu karşılıklı diyalogun devam etmesi, sırat-i müstakimdir. Nassla akıl arasındaki ilişki, ruhla ceset arasındaki ilişkiye benzer.³²⁶ İnsanın zihni gelişimi biyolojik gelişimine paralel olduğu gibi; aklın gelişimi nasslara, nassların anlaşılması da akla bağlıdır. Zihni seviyesi fevkalade iyi olan bir kişinin bu paralelde nasslara idrak etme imkânı yoksa, bu kişinin mütrefinden olması mümkündür.³²⁷ Aynı şekilde nasslara belli çerçevede idrak eden birisinin, gerekli zihni ve ahlâki imkânları yoksa, nassları sınırlı delâletlerinin dışında anlama imkânı olamaz.

Sonuç olarak Nasla “akıl” arasındaki ilişki, bir bakımdan muhkemle müteşâbih arasındaki ilişkiye benzemektedir. Genel olarak, “nass” muhkem, “akıl” ise müteşâbihtir. Aklın, nassa teşmil edilerek anlaşılması gerekir.

3.4. Zâhir-Bâtın İlişkisinin Yorumlanması

Zâhir-bâtın münasebetinin tefsir, tasavvuf, kelâm açısından farklı biçimleri vardır. Tefsir zâhir-bâtın konusunu daha çok muhkem ve müteşâbih konusuyla ilgili olarak ele alınırken, kelâm daha çok “tenzih” ve te’vil konusu içerisinde ele almıştır. Zâhir-bâtın ilişkisi en belirgin şekilde tasavvufta ele alınmıştır. Bu açıdan, zâhir ve bâtin söz konusu olduğunda daha çok tasavvufun ortaya koyduğu ıstılâhlar öne çıkmaktadır. Hatta zâhir ve bâtin kelimeleri zaman içerisinde sadece ıstılâhi anlamlarıyla sınırlı kalmamış, “bâtiniyye” ve “zâhiriyye” şeklinde tesmiye edilen mezheplerin adları olmuşlardır.

Zâhir ve bâtin konusu bu kadar geniş çerçevede ele alınması gereken bir konu olmakla beraber, konumuz açısından meselenin “bilgi” ile ilişkisi olan yönü ele alınmıştır. Yani zâhiri ve bâtini telâkkilerin oluşma biçimi hangi ilkelere ya da anlayışlara dayanmaktadır?

Zâhir ve bâtin ayrımı istikrâi bir ayırım değildir. Hem bilgi çeşidi hem

³²⁶ Bursevî, *Ruhu'l Beyan*, c. V, s.271.

³²⁷ el-İsra, 17/16.

de üslup olarak Kur'an-ı Kerim'de vardır. Kur'an-ı Kerim birçok konuyu kıssa ve mesellerle anlatmaktadır. Mesellerin kendilerinden daha çok mümessellere dikkat çekilmektedir. Meseller zâhir olarak ele alınırsa mümesseller bâtin şeklinde ele alınabilir. Burada aslolan bâtinî manâdır.³²⁸ Buna karşın, kendilerinden kurban etmeleri istenen sığırın³²⁹ özelliklerini öne çıkarıp işi te'villere döken İsrailoğullarının tutumunda ise bâtinîliğe giden yol vardır. Burada aslolan zâhiri emirdir. Yani zâhiri manânın ve bâtinî mananın tefrik edildiği temel kriter "açıklık" ve "yakınlık" dir. İslâm'da iki unsur arasında daha yakînî olan taraf zâhir, az yakînî olan taraf bâtındır. Zâhir ve bâtin ayrımı sadece lâfız açısından değil; aynı zamanda manâ açısındanadır.

Kur'an-ı Kerim'in bilgi anlayışı dogmatik değildir.³³⁰ Her bilgi genişleyebilme imkânına sahiptir. Her bilginin fevkinde başka bir bilgi vardır.³³¹ Fakat bilgiler arasındaki fark mahiyet farkı değil derece farkıdır. Yani sonraki bilgi öncekinin bir açılımı olup, öncekinden tamâmen kopuk değildir. Bu bakımdan zâhir ve bâtin şeklinde bir ayırım bizzat bilginin kendisinde değildir. Zâhir ve bâtin şeklindeki bir ayırım, bilginin vasfına yönelik bir ayırımdır. Bu açıdan bâtin ve zâhir şeklinde ayrılan bir bilginin her iki tarafı tak başına bir anlam ifade edemez. Zâhir ve bâtin şeklinde bir ayırım, "bilgi"ye doğru gitmek için yapılması gereken metodolojik bir ayırımdır. Yoksa bilgiye konu olan alanın ikiye bölünmesi demek değildir.

Kur'an-ı Kerim lâfız ve manasıyla beraber mucizdir. Allah, birçok âyeti afakta ve enfüste insana göstereceğini söylemektedir. Afak insanın dışındaki bütün alanları ifade eder. Enfüs ise insanın kendi benliğidir. Kur'an-ı Kerim diğer kitaplar gibi sadece ihbarî bilgilerle sınırlı bir kitap değildir. Dolayısıyla Kur'an'daki bilgi anlayışı hem "ihbarî" hem de "metodolojik"tir. Yani Kur'an-ı Kerim hem net bilgiler verir; hem de bilginin elde edilme yollarını bildirir. Bu bakımdan Kur'an lâfız yönüyle sınırlı

³²⁸ Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, s.40-41.

³²⁹ el-Bakara, 2/67.

³³⁰ İlhamî Güler, "Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmatlaştırılması" I.Kur'an Sempozyumu, s.301.

³³¹ Yusuf, 12/76.

manâ yönüyle ise sınırsızdır. Kur'an'ın lâfzı ile manâsı arasındaki bu bağlantı zâhir-bâtın ilişkisinin bir ifadesidir.

Buna göre Kur'an'ın birçok bâtinî manâsı olacaktır. Buradaki "bâtını" kelimesini daha geniş bir açıdan ele alırsak; bütün hususları mündemiç olan levh-i mahfuz³³² ve kitab-i mübin³³³ olması olarak anlayabiliriz.

Kur'an'ı sadece lafızların ifade olanları içerisinde anlamaya çalışırsak, bütün zamanlara ve dönemlere yönelik mesajını anlamada güçlüklerle karşılaşırız.

İctihad konusu tarih içerisinde daha çok fıkıhla ilgili olarak ele alınmıştır. Burada lafzi tutumun önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz. İlâhi mesaj lâfzi düzeyde ele alınınca dönemlere göre yorumlanma problemi ortaya çıkmıştır. Bugün de aynı probleme vurgu yapılmaktadır. Genel görüntü şu şekildedir: Kelâmullah vardır; fakat her döneme göre yorumlanmaya ihtiyacı vardır. Yorumlama beşeri olarak yapılacaktır. Bu noktada epistemolojik açıdan, Kur'an'ın kimliği ile ilgili problemler ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak: Kur'an'ın izahları beşeri olduğuna göre ed-Din realite bakımından izâfi olup, sadece kaynak itibarıyla vahiydir. İkinci olarak; madem ki Allah Kur'an'ı "beşeri ictihadlarla beraber" olarak ilâhi kitap olarak göndermiş, ictihad mutlak manâda ed-Din'in yerine konulabilir. Burada bir taraftan Din beşeri anlayışları insiyatifine terkedilmemekte, bir taraftan da hayatın pratikleri noktasında problemlere kapı açılmış olmaktadır.

Bu noktada, Kur'an'ın muhkem müteşâbih prensibine bağlı olarak metodolojik bir "zâhir", "bâtın" (muhkem-müteşâbih) prensibi, ed-Dini bütün hayat alanlarına teşmil edebilir. Çünkü muhkem-müteşâbih ve zâhir-bâtın ayırımında hiçbir te'vil şekli ed-Din'in dışında değildir. Her bir te'vil şekli belirli düzeyde ed-Dinle ilişkilidir. Hatta bazen en uzak te'vilin tercih edilme biçimi de bizzat ed-Din'in bir gereği olabilir.

Zâhir-bâtın ayrımı sadece teorik açıdan metafizik düzeyde sınırlı

³³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VIII, s.5696.

³³³ a.g.e., c.VI, s.4012.

tutulamaz. Bâtîniye mezhebi temelde siyasi ve kültürel unsurların baskısıyla ortaya çıkmış; sonradan metafizik dayanaklar inşâ edilmeye çalışılmıştır. Durum böyle olunca; zâhir-bâtın konusunu doğrudan ferdi ve sosyal realitelerle beraber düşünmeliyiz.

Sadece “zâhiri” çerçevede kalan birisi namaz kılıp ardından günah işlemekte bir sakınca görmeyecektir. Çünkü ona göre ed-Din sadece “lafzî” düzeydedir. Halbuki hiçbir insana bu güvencenin verilmesi doğru değildir. Fakat bütün batınî te’villerin, manâların zâhirin bir açılımı olduğunu düşünen birisi, hayatını tek bir noktaya teksif etmeye çalışacaktır. Bu şekilde şahsiyet bütünlüğü sağlanmış olacaktır.



SONUÇ

Bilgi mefhumu ilk insanla beraber vardır. Bilgi bir şuur halidir. Dolayısıyla şuur düzeyi ne kadar derin olursa, bilgiye o nisbette derinlemesine nüfuz edilebilir.

Bilgi aynı zamanda insan telâkkisi ile de iç içedir. İnsanın fitrî kabiliyetleri göz önünde bulundurulmadan bilgi konusu doğru bir şekilde ele alınamaz.

Bütün âlemi Allah yaratmıştır. Dolayısıyla, gerçek bilginin hedefi tabiatın hepsidir. Tabiatın her alanı, temel prensip olarak “ilâhî”dir. Bundan dolayı, her parçasının Allah’a delâleti vardır.

Tabiat belirli açılardan metodolojik ayrımlara tabi tutulmakta; her bir parçasını bir bilgi disiplini ele almaktadır. Her bilgi disiplini kendi metodolojik alanında önemli olmakla beraber, mutlak bir otonomluğa sahip değildir. Her bilgi sisteminin mutlaka metafizik bir arka plânı vardır.

Kur’an-ı Kerim sadece teklifi hükümlerden ibaret değildir. Aynı zamanda tabiatı ve hayatı doğru algılamamızı sağlayacak bir bilgi metodolojisini de sunmaktadır. Muhkem-müteşâbih ve buna bağlı zâhir-bâtın bilgi sistemi bu espriye dayanır.

Kur’an-ı Kerim’deki Hz. Musa-Hızır kıssası müteşabihattan olup, kesin bir izahının yapılması mümkün değildir. Bununla beraber bu kıssa zâhir ilim - bâtın ilim ilişkisini en iyi şekilde ortaya koymaktadır.

Kıssanın müteşabih olması, hiçbir şekilde yorumlanamayacağı anlamına gelmez. Aksine “müteşabih” şekliyle Kur’anî bilgiyi ortaya koyacağı anlamına gelir. Bir bilgi çeşidi, efradını cami ağıyarını mani bir şekilde tanımlanabilirse, bu bilgi ilahi nitelikli olamaz. Bundan dolayı, kıssada, Hızır’ın kimliği konusuna ve yaşayıp yaşamadığı meselesine; buna bağlı olarak nebevî bilgi-ilhamî bilgi ilişkisine bu açıdan bakılmalıdır.

Zâhir-bâtın ilişkisine dayanan usûlî yapı, her türden bilgiyi çoğaltmamızı sağlarken; muhkem-müteşâbih ilişkisine dayalı usûlî yapı da, elde edilen bu bilgilerin doğruluk ve geçerlilik derecelerini ölçmemizi sağlar.

Kur’an-ı Kerim ilâhi kimliği dolayısıyla hem pratik, hem ilmi hem de metafizik konulara ışık tutar. Kur’an’ın sadece bir alana hasredilmesi mümkün değildir. Bu açıdan bilgide; dini bilgi ve dini olmayan bilgi şeklinde epistemolojik bir ayrıma gitmek doğru değildir. Bütün bilimlerin şu veya bu şekilde Kur’an-ı Kerim’le metafizik bir bağı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

AFÎFÎ, Ebûl Alâ. *Tasavvuf*, (Trc. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülûn), Risâle Yayınları, İstanbul, 1996.

AKARSU, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınevi, 7.Baskı, İstanbul, tsz.

ALBAYRAK, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1992.

ATTAR, Feridüddin. *Tezkiretü'l Evliya*, (Trc. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984.

AYDEMİR, Abdullah. *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, T.D.V.Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1992.

AYDIN, Mehmet. *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, 1.Baskı, İzmir, 1987.

BAYRAKTAR, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*, İ.F. Yayınları, Ankara, 1998.

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul, 1994.

BİLMEN, Ömer Nasûhî. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1984.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, 1981.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yayınları (Trc. B. Köroğlu, H. Hacak, E.Demirli), İstanbul, 1999.

CEBECİ, Lütfullah. *Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998.

CERRAHOĞLU, İsmâil. *Tefsir Tarihi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1998.

_____*Tefsir Usûlü*, D.İ.B. Yayınları, 5.Baskı, Ankara, 1989.

CİHAN, A. Kamil. *İbn Sinâ ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

el-CÜRCÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed, *et-Târîfat*, Mısır, 1283.

ÇELEBİ, İlyas, *T.D.V. İ. Ansiklopedisi*, "Hızır" md.

DEMİRCİ, Muhsin. *Kur'an Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 1996.

- _____ *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ebû ŞEHBE, Muhammed b. Muhammed.** *Sünnet Müdafaası* (M.G.-M.E.Ö.) Rehber Yayınları, Ankara, 1990.
- ERAYDIN, Selçuk.** *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1997.
- ERUL, Bünyamin.** *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. Yayınları, 2.Baskı, Ankara, 2000.
- el-EŞ'ÂRÎ, Ebû'l Hasan Ali b. İsmâil.** *Kitabu'l Lumâ' fi'r Redd Alâ Ehli'z Zeyğ ve'l Bida'*, (Thk. Abdulaziz Fazlûddin), Daru Lübnan, Lübnan, 1987.
- FAHRÎ, Macit.** *İslâm Felsefesi Tarihi*. (Trc. Kasım Turan), İklim Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1992.
- el-GAZÂLÎ, Ebû Hamid.** *el-İktisâd fi'l İtikâd*, (Trc. Kemal Işık), A.Ü. Yayınları, tsz.
- _____ *Batinîliğin İçyüzü* (Trc. Avnî İlhan), T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993.
- _____ *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, Müessesetü'l Kutubi's Sahafiye, 7.Baskı, Beyrut, tsz.
- _____ *el-Mustasfâ*, Rey Yayınları, (Trc. Yunus Apaydın), Kayseri, 1994.
- _____ *Faysalu't Tefrika Beyne'l İslâm ve'z Zendikâ*, (Thk. Süleyman Dünya), Daru'l-Kutubi'l İlmiye, 1.Baskı, Beyrut, 1961.
- _____ *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (Trc. Serkan Özburun), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- _____ *İhyâ u Ulûmi'd Din*, (Trc. M. Ali Müftüoğlu), Tuğra Yayınları, İstanbul, 1993.
- _____ *Kimyâ-yi Sâadet* (Trc. Ali Aslan), Aslan Yayınları, İstanbul, 1992.
- _____ *ed-Dürretü'l Fahirâ fi Keşf-i Ulûmi'l Âhire*, (Thk. M.A. Ahmed Atâ), Müessesetü'l Kutubi'l Sahafiye, Beyrut, tsz.
- GÖLCÜK, Şerafeddin.** *Allah Kur'an İnsan*, Esrâ Yayıncılık, Konya, 1990.
- GÜLER, İlhami,** *"Din, İslam ve Şeriat: Aynîlikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler"*, İslâmiyat, C.1., Ankara, 1998.
- _____ *"Kutsallık ve Dinî Metinlerin Doğmalaştırılması"*, 1.Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, 2.Baskı, Ankara, 1994.

HADÎMÎ, Muhammed Mevlâna Ebû Sâid, *Tarikat-i Muhammediye Şerhi BERİKÂ*, (Trc. Bedreddin Çetiner, Hasan Ege, Seyfeddin Oğuz), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1989.

İbn HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, *Şifau's-Sail li Tehzîbi'l-Mesâil* (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 1984,

İbn HAZM, Ali b. Ahmed Ebû Muhammed, *Usûl-i Din*, (Trc. İbrahim Aydın), İnsan Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1997.

İbn KAYYIM, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ebîbekir, *Medâricu's-Sâlikîn*, İnsan Yayınları, (Trc. Kurul), İstanbul, 1990.

_____ *Zâdû'l Me'ad fi Hedyi Hayri'l İbad*, (Trc. Şükrü Özen), İklim Yayınları, İstanbul, 1990.

İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilû Muhtelifi'l Hadis*, (Trc. Hayrî Kırbaşoğlu), Kayihan Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1989.

İbn TEYMİYYE, Takiyüddin Ahmed İbn Abdulhalim, *İmân Üzerine* (Trc. Salih Uçan), Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.

İKBAL, Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Trc. Ahmed Asnâr), Birleşik Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul, tsz.

el-İSFEHÂNÎ, Hüseyin b. Mahmud (Ragıb). *el-Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.

İZUTSU, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Trc. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

el-KALÂBÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed. *et-Taaruf li Mezhebî Ehli't Tasavvuf*, 2.Baskı, Ezher Yayınları, Kahire, tsz.

KAM Ferid-M. Ali Aynî, *İbn Arabîde Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

KARA, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 1985.

KEKLİK, Nihat. *Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1987.

KILAVUZ, Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidî ve Kelâma Giriş*, Ensâr Yayınları, İstanbul, 1987.

KOÇKUZU, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1983.

KUTLUER, İlhan. *İslam'ın Klâsik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

KÜÇÜK, Hasan. *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınları, İstanbul, 1974.

MENGÜŞOĞLU, Takiyyeddin. *Felsefeye Giriş*. Remzi Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul, tsz.

el-MEVDÛDÎ, Ebu'l A'lâ, *Tefhimu'l Kur'an*, (Trc. Heyet), İnsan Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1996.

NASR, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Trc. Şehabeddin Yalçın) İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsiru'n Nesefî Daru'l Kitabî'l Arabî*, Beyrut, 1988.

NURSÎ, Sâid. *Mektûbat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1994.

ÖZERVARLI, M. Saîd. *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İ.S.A.M. Yayınları, İstanbul, 1998.

ÖZLER, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1997.

_____ *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1995.

ÖZTÜRK, Yaşar Nûri. *"İnsan-Allah Diyalogu"* 1.Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, 2.Baskı, Ankara, 1994.

PAÇACI, Mehmet. *"Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları"* II.Kur'an Sempozyumu. Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

RAHMAN, Fazlur. *İslâm*, (Trc. Mehmed Aydın-Mehmed Dağ), Selçuk Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1992.

_____ *Ana Konularıyla Kur'an*, (Trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996.

SİBÂÎ, Mustafa. *İslam Hukukunda Sünnet*, (Trc. Kamil Tunç), Girişim, İstanbul, 1989.

es-SÂBÛNÎ, Munhammed Ali, *Safvetü't Tefâsîr* (Trc. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz), Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995.

es-SÂLÎH, Subhî, *Mebâhis fi Ulûmi'l Kur'an*, Dersaadet, İstanbul, tsz.

es-SÛYÛTÎ, Celâlûddin Abdurrahman. *el-İtkan fî Ulûmi'l Kur'an*, Daru'l Kutubi'l İlmiye, Beyrut, 911.

- eş-ŞÂFÎ, Muhammed İdris.** *er-Risâle*, (Trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), T.D.V. Yayınları, Ankara, 1997
- eş-ŞATIBÎ, Ebû İshak.** *el-Muvafakat fî Usûli's-Şeria*, (Trc. Mehmed Erdoğan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1993
- ŞENGÜL, İdris.** *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1994.
- ŞİMŞEK, M. Said.** *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997.
- et-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir.** *Câmiu'l-Beyân an Tevili'l Kur'an*, Daru'l Maarif, Mısır, tsz.
- TAYLAN, Necip.** *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1994.
- _____ *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1994.
- _____ *Mantık Tarihçesi Problemleri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1996.
- TOPALOĞLU, Bekir.** *Kelâm İlmi*, Damla Yayınları, 5.Baskı, İstanbul, 1981.
- et-TÛSÎ, Ebû Nasr Serrâc,** *el-Lumâ'*, (Trc. Kamil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1994.
- ULUDAĞ, Süleyman,** *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1994.
- _____ *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1995.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya.** *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000.
- _____ *Varlık ve Oluş*, A.Ü. Yayınları, Ankara, 1968.
- ÜNAL, Ali,** *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyân Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 1986.
- WATT, Montgomery,** *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, (Trc. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- YAVUZ, Hilmi.** *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1987.
- YAVUZ, Yusuf Şevki,** *T.D.V.İ. Ansiklopedisi "Akıl" md.*
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi,** *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1970.

_____ *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 1993.

YÜKSEL, Emrullah. *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, Ankara, 1990.

ez-ZEBÎDÎ, Zeynü'd Din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîfi, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Trc. ve Şrh. Kâmil Miras), D.İ.B. Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 1984.

ez-ZERKEŞÎ, Bediüddin Muhammed ibn Abdillâh el-Burhan, *fi Ulûmi'l Kur'ân*, (Trc. M. Abdulkadir Tâhâ), Daru'l-Beyrut, Beyrut, 1392.



ÖZGEÇMİŞ

Cafer Genç, 1966 yılında Artvin Şavşat ilçesinde doğdu. İlkokulu müteakip Bursa İmam-Hatip Lisesi ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bitirdi. Hatay-Dörtyol ve Erzurum-Oltu İmam-Hatip Liselerinde bir süre öğretmenlik yaptı. Şu anda Erzurum merkez Evliya Çelebi İlköğretim Okulu'nda öğretmenlik yapmaktadır.

