

T. C
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

86272

Din Felsefesi Açısından

HAKİM VE PEYGAMBER

HİKMET VE VAHİY MÜNASEBETİ

Dr. Bülent Sönmez'in
bu doktora çalışması savunmada
enerjiyle yürütülmüş ve gözetiminde
17.03.1999
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM

(Doktora Tezi)

Danışman

Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM

Hazırlayan

Bülent SÖNMEZ

Konya-1998

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
DOKÜMANASYON MERKEZİ

ÖNSÖZ

Akıl/vahiy, ya da felsefe/din arasındaki ilişki uzun bir süre gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında belli bir problem olarak tartışılmalı ve bu konuda değişik yaklaşımların ortaya konulmaya çalışıldığı görülmüştür. Geçmişten günümüze tartışılan bu meselenin özü Peygamberlerin getirdiklerinin dışında bir hakikatin sözkonusu olup olmadığı meselesidir? Eğer böyle bir durum sözkonusu ise bu takdirde Din'in ve Peygamberlerin işlevi nedir? Bu konuda insan aklının sınırları nelerdir? Bu bağlamda Allah'tan gelen ile insandan sâdur eden yaklaşımlar arasında ne türden bir ilişki olabilir? Bu ilişkinin boyutları ve sınırları nelerdir? Şayet akıl ile Allah'ın buyrukları çatışır gibi görülürse hangisi tercih edilmelidir? Allah'tan gelen ilâhî buyruklar karşısında insan aklının konumu nedir ve ne olmalıdır? İnsan, akli ile mutluluğa, iyi ve doğru bir yaşama ulaşabilir mi? vb. gibi meseleler gerek Doğu dünyasında gerekse Batı dünyasında asırlarca tartışılmış bir problem olarak öne çıkmaktadır. Ancak günümüzde de devam eden bu tartışmanın boyutları Doğu da ve Batı da elbette farklı olmuştur. İşte biz de bu çalışmamızda bu sorular etrafında gelişen tartışmalara değinerek Hikmet kavramının boyutlarını sorgulamaya ve irdelmeye çalıştık. Ayrıca Din ve Felsefe arasındaki ilişkinin boyutlarını Kur'ândaki Hikmet kavramı çerçevesinde irdelerek bu tartışmalara belli bir açıklık getirmeyi denedik. Bunu yaparken bizzat Kur'anın kullandığı hikmet kavramını Kur'an çerçevesinde ele alarak bu kavramla ilgili olarak ortaya konulan yaklaşımları ortaya koymaya; hakîm ve nebi arasındaki ilgiye hikmet ve nübüvvet arasındaki ilgi çerçevesinde bakmaya gayret ettik. Çünkü insana bilgi ya akıldan ya da haberdan gelmektedir. Kimileri ek olarak bunlara duyu organlarını da bir bilgi kaynağı olarak ilave etmektedir; ancak biz duyu organlarını akıl kavramı içerisinde ele aldığımızdan insan bilgisinin kaynaklarını daha ziyade akıl ve haber olarak temellendirmek istedik; çünkü akıl, insanın kendisinden, haber ise dış dünyadan gelmektedir. Buna göre haber ya beşerî ya da ilâhî olmaktadır. İlâhî haber peygamberler aracılığıyla bize sunulmaktadır. İşte bu noktada haberin mahiyeti, insan akli ile Nebvî vahy arasındaki ilgi araştırmamızın ana eksenini oluşturdu. Bu yüzden Nübüvvet konusunu Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'daki durumunun yanısıra İslâm dünyasında Nübüvvet'e yaklaşımları da ele almaya çalıştık. Bu bağlamda akıl ve Vahiy arasındaki ilişkiye değinerek, vahiy kavramının Hikmet ve

Nübüvvetle ilgisini irdelemeyi denedik. Bu çalışmayı yaparken özel olarak bu alanda yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Ancak son zamanlarda Ali Bulaç'ın "Din Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi" isimli çalışması meseleyi ele almakta ancak bu çalışma konunun daha çok tarihsel arkaplanını ortaya koymaktaydı. Sözkonusu eserde değerli araştırmacı Ali Bulaç konunun kavramsal irdelemesine girmemiş sadece Din- Felsefe ilişkisi konusunda geçmişte yapılmış tartışmaları ortaya koymaya çalışmış görünümü sergilemektedir. Ayrıca Bulaç, Batı felsefesinin kavramlarını da yerliyerince ve yeterince irdeleyememiş. Bu eksiklikleri çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde yer yer ele almaya çalıştık. Yanısıra araştırmacı İlhan Kutluer'in çeşitli makalelerini derlediği "Akıl ve İtikad" adlı çalışması da konumuzla direkt ilişkisi olmayan bir çalışmadır. Kutluer'in bu çalışması kendi konusu açısından bile doyurucu ve tatmin edici olmaktan uzak görünmektedir. Örneğin Berâhime'nin görüşlerini defalarca tekrar edip durmasına rağmen kendisine ait tek satırla bile olsun bu görüşlere bir eleştiri getirememesinin çok önemli bir eksikliğe işaret ettiği kanısındayım; çünkü Kutluer Berâhime'nin görüşlerini sadece İbni Sina'dan alıntıladığı bir paragrafla eleştirerek konuyu geçiştirmeye çalışmış görüntüsü vermektedir.

Ayrıca çalışmamızda özellikle filozofların nübüvvet anlayışları konusunda istifade ettiğimiz değerli hocamız Prof. Dr. Necip Taylan'ın "İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri" çalışması da bizlere filozofların görüşlerini bizzat kendi kaynaklarına dayanarak ortaya koyması açısından önemli faydalar sağlamıştır. Ancak bu çalışma da toparlama ve aktarma bir çalışma olmanın ötesine gidememiş; Taylan, filozofların görüşlerini kendi açısından bir yerlere oturtmayı denemediği gibi, konunun İslâmi çerçevesine de vurgu yapmamıştır. Bu konuda hocamız Prof. Dr. Hüsameddin Erdem'in "Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti" adlı çalışmasından da istifade ettik. Hocamızın bu çalışması, konunun teorik çerçevesini derli toplu bir biçimde ortaya koyması açısından önemli bir işlev üstlenmiştir.

Bu çalışmamızda özellikle Batıda da tartışılabilen akıl ve inanç ilişkisine de yer vermeye çalıştık. Bu tartışmaların bizdeki yansımaları ve bu yansımaların sonuçlarını da gücümüz nispetinde değerlendirmeyi denedik. Gördük ki Batıda akıl ve vahiy ilişkisinin çerçevesi oldukça farklı bir düzlemde ele alınmaktadır. Örneğin Leibniz "İman ve Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma" adlı eserinde imân esaslarını tamamen

Kilise teolojisi çerçevesinde kabul etmektedir. Onun Kilisenin imân esaslarını, imânın genel-geçer esasları olarak kabul etmesi ve Teslis gibi inanç esaslarının akıl ile çelişmeyeceğini vurgulaması kendisinin akıl ve imân arasındaki ilişkiye bakışını ortaya koymakta yeterli bir ipucu vermektedir. Leibniz gibi bir filozofun inanç olarak sadece Kilise teolojisini göstermesi akıl-vahiy ilişkisini incelerken bizlerin daha dikkatli olması gerektiği konusunda önemli bir uyarı niteliği taşımaktadır. Bu yüzden biz bu çalışmamızda Batının özellikle Aydınlanma öncesi ve sonrası akla yüklediği anlam ve İslâmi literatürdeki akıl kavramı ile ilişkisini; farklarını da ortaya koymaya çalıştık. Birçok yetersizliklerimiz ve eksikliklerimizin bulunduğunun farkındayız. Ancak biz bu çalışmada üzerimize düşeni gücümüz yettiğince ortaya koymaya çalıştık. Umulur ki bu çalışma konuyla ilgilenenlere bir çıkış noktası olur. Konunun seçiminden, planlanıp yazılmasına, yazım esnasındaki düzeltmelere kadar bizlerden yardımını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr.Hüsameddin Erdem'e, yanısıra saygıdeğer dostlarım Hüseyin Kubat ve İbrahim Çoşkun'a, ayrıca çalışmalarında bana sabırla tahammül eden S. Ü. İlahiyat fakültesi kütüphanesi yetkililerine de teşekkür ederim.

Bülent SÖNMEZ

Konya 1998

Kısaltmalar

s. :Sayfa

Sy. :Sayı

a.g.e :Adı geçen eser

Dpt. :Dipnot

İst. :İstanbul

c. :cilt

bkz. :Bakınız

vbg. :Ve bunun gibi

çev. :Çeviren

haz. :Hazırlayan

h. :hicri

müt.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

I. BÖLÜM

GİRİŞ.....	7
A-HİKMET KAVRAMI	
1-Hikmet kavramı.....	8
2. Kur'ânda Hikmet.....	10
a-Lokmana Hikmet Verilmesinin Anlamı	17
3-Bilgi ve Hikmet.....	20
a-Kur'ânda Aklın Fonksiyonları.....	31
b-Hikmet ve Sanat	42
c-Kur'ânda Aklın Çerçevesi.....	44
d-Zann ve Yakî(y)n.....	46
4. Din ve Hikmet	49
a- İslâm Dünyası Felsefeyi Yunandan mı Öğrenmiştir?.....	52
b- Hikmet ve Felsefe	54
B-VAHİY FITRAT VE HİKMET	
1. Vahiy kavramı.....	58
a- Vahyin Sahası ve Sınırları.....	59
aa- Tabii ve İçgüdüsel Vahiy.....	59
ab- Cüz'i Vahiy	60
2. Fıtrat ve Hidâyet.....	60

a- İnsan Sadece İyiyeye mi Eğilimlidir?	63
aa- Tekvinî Hidâyet.....	65
ab- Teşriî Hidâyet.....	65
b- Fıtrat Konusunda Değişik Yaklaşımlar	66
c- Fıtrat Açısından Seküler İnsan Mümkün mü?	68
3- Fıtrat, Hikmet Ve Rölativizm (Relativisme)	
a-Genel Olarak Rölativizm.....	72
b-Rölativizmin Boyutları.....	75

II. BÖLÜM

A-AKIL VE VAHİY

1. Hakikat Nedir.....	81
2. Kur'ân, Akıl, Tabiat ve İnsan İlişkisi	82
3. Kur'âna Göre Aklın Önündeki Engeller	84
4. Kur'ânda Düşünmenin Önemi	88
5. Esas Olan Bilgi Sahibi Olmak mı, Akletmek mi?.....	88
6. Din ve Dîni Bilgi.....	89
7. Akıl Ve İman'ın Uygunluğu.....	90
a-Leibniz'de İmanın ve Aklın Uygunluğu.....	92
b-İnanmak ve Anlamak.....	102

III. BÖLÜM

A-NEBÎ NÜBÜVVET VE HAKÎM

1- Kutsal Kitaplarda Nebî Ve Nübüvvet.....	106
2- Kur'ânda Nebî Ve Nübüvvet.....	107
a-Nebî.....	107
b-Nebilerin Görevleri	108
c-Hakîm.....	108
3- Gazalide Akıl/Vahiy, Nübüvvet	111
4- Din - Felsefe İlişkisi Bağlamında Nebî Ve Hakîm	118
5- İslâm Filozoflarında Nübüvvet.....	127
6- Râvendî Ve Ebubekir Zekeriya Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Görüşleri	136
SONUÇ	144
BİBLİYOGRAFYA.....	151

GİRİŞ

"Hikmet" kavramı İslâm felsefe geleneği içerisinde felsefe kavramıyla eş anlamlı sayılmıştır. İslâm filozofları genel olarak hikmet denildiğinde felsefe, hakîm denildiğinde ise filozofu anlamışlardır. Hikmet insanî olan düşünme ve tavır alma olarak görülmüştür. "Hakîm" ise hakikati arayan, doğru düşünme ve anlama çabası içerisinde olan insan olarak görülmüştür. Nebî ile Hakîm arasındaki fark nebinin hakikat menbâından direkt idrâke ulaştırılması, hakimin ise dolaylı olarak aynı hakikati kavramasıdır. İbni Rüşd'e göre "din ile hikmet aynı memeden süt emen öz kardeşdir."¹

Nebî'lerin getirdikleri hayat anlayışı Din -ki bunun içinde hikmet de vardır- olarak adlandırılmaktadır. Bir de insanların kendilerinde bulunan yetilerle ulaşmaya çalıştıkları hakikat arayışı vardır. Bu uğraşa da felsefe denilmektedir. Çalışmamızın ana konusu hikmet kavramı olduğu için, biz burada meseleyi bu kavram çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Bunu yaparken de hikmet kavramını ait olduğu dünyanın referanslarıyla ele almak durumundayız. Bu noktada temel referansımız Kur'ânı Kerim olacaktır. Ayrıca bu konuda İslâm dünyasında ortaya çıkan anlayışları da kendi sosyal şartları içerisinde ele almaya çalışacağız. Şimdi bu kavramları sözkonusu ederek meselenin çerçevesini çizmeyi deneyelim.

¹ İbni Rüşd, Faslu'l Makaâl, Çev. Süleyman Uludağ, İst. 1985, s. 164

I. BÖLÜM

A-HİKMET KAVRAMI

1. Hikmet Kavramı

Hikmet; (HKM) den türemiş bir kavramdır. Ha ke me fiilinin masdarıdır; Hüküm, bir güç; karar verme ve egemenlik ifade etmektedir. Hüküm kelime anlamı olarak yönetme ve idare etme demektir. Ayrıca Araplar atı gemlemeğe de hüküm derler.² Demek ki hükümde zaptu rapt altına alma anlamı da vardır. Fiil tef'il babına nakledildiğinde hakem tayin etmek demek olur. Hakîm insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözümlenmek için seçilen kişidir.³ Bu çerçevede hikmet doğru ve isabetli bir karar olarak öne çıkmaktadır. İsbetli olmak doğru/uygun düşünmek ve doğru davranmak olarak da anlaşılmalıdır. Hikmet, bu anlamda karışan ve yerlerinden oynatılan kavramları yerli yerine oturtmaktır. Bu noktada adâleti de içermektedir. Hikmetin bir anlamı da adâlettir. Hakîm ise isabet eden adâletli davranan kimsedir. Adâlet, her şeyin yerliyerince olması; zıddı olan zulm ise bir şeyin aslî yerinde değerlendirilmemesi, yerliyerince kabul edilmemesidir.

Kavramı biraz daha açacak olursak "Hikmet" kelimesinin kökü olan Ha ke me, düzeltmek maksadıyla menetmek manasındadır. Bu nedenle gem, yular anlamına gelir. "Hakemtü ed-dabbete" hayvanı gemledim, yani hikmet ile ona engel oldum demektir. "Ahkemtuhu" ise ona bir hikmet (gem) yaptım anlamındadır. Aynı şekilde gemiyi bağladım anlamında "hakemtü essefinete" ve "ahkemtüha" (onu bağladım şeklinde kullanılmaktadır. Şâirin şiirinde; "Ey Beni Hanife sefihlerinize sahip olun (uhkimu)" diye kullanılmıştır. Burada kelime, sahip olmak frenlemek haddi aşmayı önlemek, anlamında ele alınmıştır. Rağîb el-İsfehânî ha ke me'nin masdarı olan hikmet kelimesi için akıl ve ilimle hakka uygun düşülmesidir, demiştir. Ayrıca hikmeti Allah'tan gelen ve insandan gelen hikmet diye ikiye ayırmıştır."⁴ Allah'ın hikmeti eşyanın bilinmesi

² Akıl kavramının da "gem" anlamına geldiğini hatırlarsak, hikmette bir akli yönelim, bir akli sonuç görebiliriz. Akıl, kelimesinin aslı olan "akale" kelimesi tutmak, hapsedmek, menetmek anlamlarına gelir. Akale'l baira bilikal: "deveyi gemle bağladı" cümlesinde gem ve yular anlamı öne çıkmaktadır. (bkz. Rağîb el-İsfehânî, el Müfredat fi garibi'l Kur'ân)

³ Ünal Ali, Kur'anda Temel Kavramlar/İst. 1986, s. 182,183. Ayrıca bkz. İsfehani, Müfredat, Beyrut, tarihsiz s. 24,25.

⁴ Rağîb el İsfehânî, a. g. e. s. 127

ve gayesine uygun olarak sağlamca yaratılmasıdır. İnsanın hikmeti ise mevcudâtın bilinmesi ve hayırlı işlerin yapılmasıdır. Hz. Lokman buna örnektir. Rağîb el-İsfehânî hikmeti Kurân'ın tefsiri olarak da görmüştür."⁵

Bu tanımlardan çıkacak olan sonuç şudur: "Kullanım alanlarını gözönünde bulundurduğumuzda hikmet lafzına en uygun düşen mana: "eşyanın ve nesnenin yerliyerine konması veya işin doğrusu ve özü olmalıdır. Hikmet kelimesi duyulduğunda zihinde ilk çağrışım yapan ve akla gelen zihne gelen anlam budur. Ayrıca dilimizde hikmet sıfatının "uyanıklık, esneklik ve tecrübe kelimeleriyle bulunduğu da görüyoruz. Bu bakımdan biz bu özelliklere sahip olan insanı hikmetli insan olarak nitelendiririz. Çünkü uyanıklık, esneklik ve tecrübe bir insanın en isabetli görüşü ortaya koymasına yardımcı olan, onun yanlış adımlar atmasına, yanlış şeyler yapmasına engel olan özelliklerdir. Bu özelliklere sahip olan insan hikmetin yaygın anlamında olduğu gibi eşyayı ve nesneyi yerli yerine koyabilecek olan insandır. Buna göre hikmet kavramını, "gerçeğe uygun" söz şeklinde anlamamız mümkündür. Çünkü sözün gerçeğe uygun olması da bir yönüyle hakkı yerine koymayı ifade etmektedir."⁶ Buradan da anlaşıldığı gibi bir şeye hikmet diyebilmemiz için sabit, değişmez ölçülere dayanması eşyayı, varlığı olduğu gibi yansıtmayı gerektirmektedir. Bu noktada "hikmet neyin doğru, neyin yanlış olduğunu anlamaya yarayan bilgi anlamına (da) kullanılır"⁷ Ayrıca hikmet, "varlıkları en geniş bilgiyle, en iyi şekilde anlama ve kavrama"⁸ olarak da tarif edilmiştir. Bu yaklaşımlardan anlaşılan ortak sonuç, hikmetin çok yönlü bir anlama ve kavrama süreci sonucunda varılan şaşmaz doğrular olarak bilinmesi gerektiğidir. Bu çerçevede hikmet, zihnî, kalbî ve eylemsel alanda insan için doğru bir anlayış ve yaşayışı ifâde etmektedir.

Bilindiği gibi hikmet Kur'ânî bir kavramdır. Bu yüzden biz bu tanımlardan yola çıkarak bir de Kur'ân'ın hikmet kavramına yüklediği anlamı ele almak durumundayız. Acaba Kur'ân bu kavrama nasıl bir anlam yüklemektedir?

⁵ Rağîb el İsfehânî, a. g. e. s. 127

⁶ Fadlallah M. Hüseyin, Kur'ânda Davet Metodu, İst. 1994, s. 51

⁷ Mevdudi Ebul A'lâ, Tefhimu'l Kur'an, çev. Komisyon, İst. 1986 c.I, s.140

⁸ İbni Manzûr, Lisan'ul Arab, Beyrut, tarihsiz, c. 12, s. 140

2-Kur'ânda Hikmet

Kur'ân'da hikmet kavramı daha çok emr ve hükm kavramları çerçevesinde ortaya konulmuştur. Kur'an'da H K M kökünden türeyen iki yüzden fazla ayet bulunmaktadır. Bir çok ayette hükm kelimesi hikmet anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Yüce Allah'ın bir sıfatı da Hakîmdir. Bu hem insanlar arasında kıyamet günü hüküm vermen (hakem) hem de yarattığı her şeyi belli bir anlam çerçevesinde oluşturan anlamlarına gelmektedir. Bu yüzden Allah kullarına da hikmet ile muamelede bulunur ve onlar için en iyinin gerçekleşmesi için aralarından elçiler seçer ve gönderir. Bu elçiler kitapla ve hikmetle gönderilirler. Kur'an'da hikmetle ilgili ayetleri incelediğimizde hikmetin farklı boyutlarıyla karşılaşırız.

-Kur'ân'da hikmet kimi kere bütün peygamberlerin tebliğ ettiği dinin ortak mesajı olarak ortaya konulmuştur.

"Hani Allah peygamberlerden kesin bir söz (misak) almıştı: "Andolsun size Kitap ve hikmetten verip sonra size beraberinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona kesin olarak imân edecek ve ona yardımda bulunacaksınız.. "Demişti ki: "Bunu ikrar ettiniz ve bu ağır yükümü aldınız mı?" Onlar "ikrar ettik" demişlerdi de "Öyleyse şahid olun ben de sizinle birlikte şahid olanlardanım."⁹ demişti.

"De ki:"Biz Allaha, bize indirilene, İbrahim, İshak, Yakup ve torunlarına indirilene, Musaya, İshaya ve peygamberlere Rablerinden verilenlere imân ettik . Onlardan hiçbirisinin arasında ayrılık gözetmeyiz. Ve biz Ona teslim olmuşlarız."¹⁰

"Allah şöyle diyecek:"Ey Meryemoğlu İsa, sana ve annene olan nimetimi hatırla. Ben seni Ruhul Kuds ile destekledim. Beşikte iken de yetişkin iken de insanlarla konuşuyordun. Sana Kitabı hikmeti Tevratı İncili öğrettim..."¹¹

-Ayrıca hikmet, Kur'ânda bütün zamanların genel-geçer, değişmeyen ve değiştirilmeyen ölçüsü (bilgisi) olarak da ele alınmıştır.

⁹ A. İmran (3) /81

¹⁰ A. İmran (3) 84

¹¹ Maide (5) /110

"Andolsun ki Allah, mü'minlere büyük bir lütufta bulundu:Zira daha önce açık bir sapıklık içinde bulunuyorken onlara, kendi içlerinden kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, kendilerini temizleyen ve kendilerine kitabı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi"¹²

Kur'âna göre insanlar kutsal kitabın aralarında bulunmadığı dönemlerde şaşkınlık içinde idiler. Bu şaşkınlık değerler alanında, bilgi alanında, sosyal alanda kendini gösteriyordu. Kitab ve nebî insanları bu şaşkınlıktan kurtarmak için gönderildi. Ancak nebîlerin bir görevi de kitab ile beraber hikmeti öğretmekti. Hikmet hem kitabın yaşanan paratiği olmakta hem de kitabın nebevî yorumunu ortaya koymaktaydı. Çünkü hikmet olmaksızın insanlar kitab ile de şaşkınlıktan kurtulamayabilirler. Çoğu zaman kitab ile de yanlış yollara sürüklenebilirler. Hikmetin olmaması çoğu zaman tahrifi ortaya çıkarır. Bu anlamda hikmet kitabın doğru yorumu olmaktadır.

"Beşerden hiç kimsenin, Allah kendisine kitabı, hükmü ve peygamberliği versin de, sonra o insanlara: "Allah'ı bırakıp bana kulluk edin"deme (hakkı ve yetki) si yoktur. Fakat o, "öğretmekte olduğunuz ve ders alıp vermekte bulunduğunuz kitaba göre Rabbanîler olunuz (deme görevindedir)"¹³

-Kur'anda hikmet (Kitabın maksadını ortaya koyması açısından) öncelikle kitabın kendisi anlamına da kullanılmaktadır.

"..Bunlar Rabbinin sana hikmet olarak vahyettiği şeylerdir. Rabbin ile beraber başka ilahlar kılma, yoksa yerilmiş ve kovulmuş olarak cehenneme bırakılırsın"¹⁴

Fıkıhta "*Makasıduşşeria*" kavramı geliştirilmiştir. Bu kavram Şeriatın maksatlarına dikkat çekmektedir. Mesela "Hırsızın elini kesin!" hükmü aç insanın hırsızlık yapması durumunda uygulanmamıştır. Burada, Kuran metninden önce metnin maksadı önplana çıkarılmıştır. Dolayısıyla metin, maksadıyla belli bir anlam kazanmaktadır. Kur'âna uygun olan onun maksadına uygun olandır. İslâm dünyasında yazılı metinle amel edeceklerini söyleyenlerin metnin maksatları dışına taşarak İslâmın

¹² A. İmran (3) /164

¹³ Al-i İmran (3)/79

¹⁴ İsra (17)/39

yanlış anlaşılmasında önemli rol oynadıkları bilinmektedir. Mesela Haricilik akımı bu çerçevede değerlendirilebilir. "Hüküm ancak Allah'ındır" ayetini salt metin bazında ele alarak insandan bir hakem olamayacağını iddia etmeleri metinle varılan yanlış noktayı göstermektedir. Bu konuyu hikmet ile ilintilendirirsek hikmetsiz bir din anlayışının pek de sağlıklı sonuçlar doğurmayacağı ortadadır.

Hikmetin *H K M* den "gem" anlamına geldiği düşünülürse insanların kitabın amaçlarından sapmaması için hikmetin gerekliliği anlaşılır. Bu yüzden Kur'an-ı Kerimde Allahu Teâla İslâma davetin de hikmet ile yapılmasını emretmektedir. Bu da insanın yapısını kuşatıcı bir bakış açısıyla ele almayı ve muhatabın durumunu iyi tahlil etmeyi gerekli kılmaktadır. Yani Kur'ânda hikmetin bir anlamı da kuşatıcı genel-geçer, evrensel bir bilgi olarak ortaya konulmaktadır. Zemahşerî el-Keşşaf'ta "hikmet muhkem ve doğru olan sözdür. Yani hakkı açıklayan ve şüpheyi gideren delil demektir."¹⁵

Ayrıca Kur'an-ı Kerimde evrensel bazı değerlerin zikredilerek bunun vahyedilmiş hikmetler olduğunun vurgulanması hikmetin evrensel, genel-geçer bir özellik taşıdığını göstermektedir. İsra Suresinde hikmet bağlamında bazı tavsiyelerde bulunmaktadır ki bu tavsiyeler, Allah'a ibadet, ana babaya iyilik, yakınlardan, yetim ve yoksulların haklarını verme, kendi malını harcamada ölçülü davranma, fakirlik korkusuyla çocukları öldürmeme, zina ve ırza tecavüz etmeme, insanları haksız yere öldürmeye kalkışmama, yetim ve düşkünlerin mallarına dokunmama, sözünde durma, yapılan işlerde adâletli davranma bu konuda hak ve vazifelere riâyet etme, teccüste bulunmama, kişiyi ilgilendirmeyen şeyin ardına düşmeme, yürüyüşte böbürlenmeme.. gibi teoriden çok pratiğe dönük tavsiyeler vahyedilmiş hikmetler olarak nitelendirilmektedir. "bütün bunlar rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdir. "¹⁶ ayetinden hikmetin Yüce Allah'ın mesajını içeren kitab olduğunun yanısıra, kitabın hikmeti de içerdiğini anlarız. Ayrıca ayetteki tavsiyelere dikkat ettiğimizde hikmetin amelî bir boyutunun olduğunu da görürüz.

¹⁵ Fadlullah M. Hüseyin, Kur'ânda Davet Metodu, İst. 1994, s. 52

¹⁶ İsra (17) /23-397

Buradan yola çıkarak hikmet'in bütün tarifleri iki katagoride değerlendirilebilir. Bunlardan bir kısmı hikmeti; bilgi anlayış kavrayış gibi düşünsel boyutta ele almakta, diğer kısmı ise "icâd etmek" gibi, " doğru davranmak" gibi amelî boyutta ele almaktadır. Hadiste "Siz kendisine dünyaya rağbet göstermemek ve az konuşmak hasleti verilmiş olan bir adam gördüğünüz zaman ona yaklaşınız, çünkü o kimse (hikmetli söz söyler veya) kalbine hikmet ilkâ edilir."¹⁷ buyurularak hikmetin amelî boyutuna dikkat çekilmiştir. Bir başka rivayette de "İmran b. Husayn; peygamber 'haya ancak hayır getirir' buyurdu" demiştir. Tabii alimlerden Buşeyr ibni Kâ'b İmran b. Husayn'dan bu hadisi işitince:"hikmet kitaplarında şüphesiz vakaâr hayâdandır, şüphesiz sekinet de hayâdandır" diye yazılıdır demiştir..."¹⁸

Zaten hikmeti felsefi akıl yürütmelerden ayıran önemli bir yön de ondaki bu pratiğe dönük boyuttur. Zira felsefe daha ziyade teorik bir yönelim iken, hikmet teoriden ziyade pratik bir yöne sahiptir.

Ayrıca karşılıksız sırf Allah için harcama, fakirlik korkusuyla çocukları öldürmeme de Kur'ânda hikmet kapsamında değerlendirilmiştir ki burada bu ifadeler önce hikmetin teorik, ilke kanun yönünü, sonra da hikmetin pratik/ahlâkî yönünü göstermektedir.¹⁹ Kur'ân daima insanın yaratılışında bulunan öze (fitratına) dönük bir çağrı içermektedir. İnsana insanın dışında bir şey empoze etmemektedir. Bu noktada, Kutsal Kitabın da, insanî özün de yaradan tarafından verildiğini vurgulamıştır. Bu yüzden her emir ve nehiy bir hikmete mebnidir. Bu anlamda Kitab gayr-ı insanî şeyler içermemesi hasebiyle hikmetin kendisi olmaktadır. Bu yüzden hikmet Kitabın kendisi olarak da nitelendirilmiştir. Çünkü hikmet, kitabın kitab olma özelliklerini ortadan kaldıran tahrifi önlediği için kitabın aslı olarak nitelendirilmiştir.²⁰ Bu noktada İsa

¹⁷ İbni Mâce-Zühd/1

¹⁸ Buhârî-Edeb/77

¹⁹ Bakara (2) /261-269

²⁰ Tahrif:"Tahrif inhiraf, harf aynı köktendir. Harf yön, taraf, kenar, ağız demektir. " Tahrif kıyasından köşesinden yaklaşmak, dengeyi bozmak, yönünü şaşırtmak demektir. Çünkü cismin dengesini kenarlarının eşit oran sağlar. Dinler de amacından, hedefinden saparsa buna dinin tahrifi denilmektedir. Din tarih içinde çeşitli sebeplerle rotasından kaydırılmıştır. "Bunların en başta geleni Halkın kendi geleneklerini değiştirmektense gelen dini kendilerine uydurmaya çalışması, Servet ve kudret sahibi kimselerin kendi çıkarlarına uygun olarak dini anlamlandırma çabaları, Dinin diğer inanç ve düşüncelerle karşılaşması sonucu dinden olmayan unsurların ona nüfuz etmesi. Ve son olarak da Dinde açıklanmayan yeni meseleler ve yeni konularla karşılaşılması sonucu bu yeni meselelere cevap bulma çabaları. " (Beheştî, İman Ve Sosyal Hayat, İst. 1990, s. 76-78)

(as)ın; "ben size hikmet ile ihtilaf edip durduğunuz şeylerin bazısını beyan edeyim diye geldim. Onun için Allah'tan korkun ve bana itaat edin."²¹ demekle insanlar arası ihtilafların da hikmet ile çözüleceğini vurgulamaktadır. Yani Kitab üzerinde tahrif ile ihtilafa düşüldüğünde insanlarda bulunan evrensel insanî değerlere yaslanarak bu ihtilaftan kurtulmaları mümkün olacaktır. İhtilaflar sürse bile doğrunun ancak hikmet ile ortaya konulacağı unutulmamalıdır. Kitabın sağlam bir biçimde ortada durması sağlıklı bir bakış ile algılanmasına bağlıdır. Sağlıklı bakış ise insanın zihni ve kalbi yetilerinin temiz olmasına bağlıdır. Çünkü tahrifte de, ihtilafda da bir yanıyla kalbî bir maraz; kalbî bir artniyet sözkonusudur. İşte insan hikmet ile bulanık bakıştan kurtulur ve doğru ile tanışır. İhtilaf devam ediyorsa bu, doğrunun ortada olmamasından değil, doğru bir bakışın; doğru bir yönelimin olmamasındandır. İnsanların ihtilafları çoğu zaman bakışlarındaki bulanıklıktan kaynaklanmaktadır. Hikmet bu bulanıklığı ortadan kaldırdığından ihtilaflara da son noktayı koyar.

İnsanların hakkın uzağına genelde üç sebepten dolayı düştükleri söylenebilir. Bunlar cehalet, menfaât ve korkudur. Bunlara ileride değinmeye çalışacağız. Cehalet ve korku belki hikmet ile giderilebilir ancak yanlışta menfaât elde edenin bu hastalığını gidermek çoğu kere mümkün olamamaktadır. Çünkü insanların ortak bir noktada buluşabilmesi ancak temiz bir kalb ile mümkün olabilecektir. Her insanda hakkı idrâk edebilecek bir öz vardır. Bu noktada insanlar evrensel ortak değerlere sahiptir. İşte hikmet insanların fitri olan ortak değerlerini de ortaya koymaktadır. Kurtubî, İbni Abbas'ın hikmet için "güzele götüren ve çirkinliği önleyen ilim olarak tarif ettiğini söyleyerek, hikmeti "hak ile batılı ayıran ifade olarak tarif etmiştir."²² İnsanlar hakkı ve batılı kendilerinde bulunan fitri yetilerle idrâk edebilirler. Fıtratın bozulması yani dejenere olması insanın meselelere bakışını da olumsuz yönde etkileyecektir. Böyleleri çoğu zaman kutsal kitaba bile sağlıksız bir biçimde yaklaşırlardır. Bu noktada insanlar kimi kere kitab ile de yanlışla kayabileceklerdir. Kur'ân insanların hakkı kabul etmemelerini hem ilimden, hem rehberden, hem de

²¹ Zuhurf (43)/63

²²Kurtubî. El Camiû li Ahkâmi'l Kur'ân, Kahire 1967 (h. 1387) c. 16, s. 108

Kitabdan yoksun olmaya bağlamaktadır. Bu çerçevede ilim, rehber (peygamberi kılavuzluk) ve kitab birbirini bütünleyen öğeler olarak belirtilmiştir.

"İnsanlardan kimi ilimsiz, ne bir yol göstereni ne de aydınlatıcı bir Kitabı olmadan Allah hakkında tartışır"²³ Bu ayet Kitab ile hikmetin beraber zikredildiği ayetlerle uyum arzietmekte hikmet, nebî ve Kitab arasındaki bütünluğu vurgulamaktadır:

"Andolsun biz, İsrail oğullarına Kitab, Hükm (hikmet ve hükümlerlik) ve peygamberlik verdik, onları güzel rızıklarla besledik ve onları âlemlere üstün kıldık."²⁴

Bu anlamda hikmet hükm ifade eder ki hükmde belli bir bağlayıcılık sözkonusudur. Bu bağlamda kitab ile hikmet kâinat ile uyum içinde yaşamının yollarını göstermektedir. "Göklerde ve yerde olanların hepsi padişah, mukaddes, aziz, Hakîm olan Allahı tesbih etmektedir. O'dur ki ümmiler içinde, kendilerinden olan ve onlara Allah'ın ayetlerini okuyan onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderdi. Oysa onlar, önceden apaçık bir sapıklık içinde idiler"²⁵

Peygamberler insanlara hem kitabı hem de onun doğru yorumu; doğru anlamı olan hikmeti öğretirler. Kitaba yanlış anlamlar yüklenerek yanlış yerlere taşınmasına engel olurlar. Ayrıca kitabın ilkelerini pratize ederler. Peygamberlerin kitab eksenli pratikleri de hikmet olarak nitelendirilir.

Bu noktada "hikmet dünya hayatında, insan evren ve varlık gerçeğini bütün boyutlarıyla kavrama ve bu kavrayış çerçevesinde doğru bir anlayış (ve davranış) olarak anlaşılmalıdır."²⁶ Ayrıca hikmetin adâlet anlamına da geldiği gözönüne alınırsa ilâhî çağrının insana uygunluğu adâletin ikâmesi demektir. Kitab da her insanın kabul edebileceği evrensel; genel-geçer değerlere hitab etmektedir. İyi ve kötü, mâruf ve münker herkes tarafından kolayca benimsenebilecek şeylerdir. Bunun için selim bir fitrat gereklidir. Ancak çevresel etkenler çoğu zaman bu selim fitratı ortadan

²³ Hacc (22) /8

²⁴ Casiye (45) /16

²⁵ Cuma (62) /1-2

²⁶ Mevdudi Ebu'l A'la, Tefhimü'l Kur'ân, İst. 1986 c. I, s. 29

kaldırmaktadır. Bu noktada hikmet insanın fitrî değerlerini ortaya çıkarma yolunda bir imkandır. Kur'ânda kendisine hikmet verildiği belirtilen Lokman'ın oğluna verdiği öğütlere dikkat ettiğimizde bu öğütlerin genelde evrensel, genel-geçer, apaçık hakikatlere yaslandığı görülmektedir.

"Hani Lokman da, (ona va'zederek) oğluna demişti ki:Yavrum Allah'a şirk koşma! Çünkü şirk çok büyük bir zulümdür.. Yavrum haberin olsun ki yaptığın bir hardal tanesi kadar olsa da bir kaya içinde veya göklerde veya yerin dibinde gizlense Allah onu getirir mizânına koyar. Çünkü Allah latîf'tir, habirdir. Yavrum namazı kıl mâ'rufu emr, münkerden nehy et ve başına gelenlere sabr et; çünkü bunlar azmolunacak işlerdendir. Hem insanlara böbürlenip kibirlenme! ve yeryüzünde çalımla yürüme! Çünkü Allah övünen kurumlanan ve kasılan hiç kimseyi sevmez. Gidişinde mutedil ol, sesini alçalt (arak konuş) ! çünkü seslerin en çirkini eşeklerin sesidir.."27

Bu öğütler şirk'in reddi ile başlamaktadır. Çünkü şirk insanın fitrî yetilerini dumura uğratan ve onun kemâle ermesine engel olan bir anlayış ve dünya görüşüdür. Şirk insan için bir ergin olmama halini karşılamaktadır. Şirk koşan insan kendi eksikliklerini kendi çabalarıyla değil başka varlıklara; üstelik kendisinden daha eksik olan varlıklara sığınarak gidermeye çalışmakta ve bu anlayış onun gelişimi önünde en büyük engel olarak durmaktadır. Öğütlerde devamla insanın sorumlu bir varlık olması için yüce bir varlığı tanıması bilmesi ve bunu tavırla ortaya koyması (namaz gibi), yanısıra bilinen doğruları (mâ'ruf) insanlara ulaştırması ve bilinen yanlışlardan (münker) da insanları sakındırması gibi hususlar yer almaktadır. Mâruf'un emredilip, münkerden nehyedilmesi beraberinde belli tepkileri getireceğinden bu tepkiler karşısında geri adım atmamak gerektiği vurgulanmakta ve sabır önerilmektedir. Çünkü iyiliğin anlatılıp kötülüğün reddedilmesi işlemi kesintiye uğrarsa, bu kötü sonuçlara kapı açar. Tarih bu tür kötü sonuçların örnekleriyle doludur. Bu öğütlerde insanları aşağılamama, böbürlenmeme, yüksek sesle konuşmama gibi amelî boyuta taalluk eden eylemler tavsiye edilmektedir ki bu, hikmetin amelî bir boyutunun olduğunu da

²⁷ Lokman (31) /13-19

göstermektedir. İnsanlar her şeyi kitaplardan öğrenmezler çünkü aktarılıp öğretilmeyen şeyler vardır.

“Allah yolunda harcamadıkça birr’e (iyilik) eremezsiniz.”²⁸ buyruğunda birr ancak amelî bir tutum ve niyet ile ulaşılabilecek bir sonuç olarak vurgulanmaktadır. Kitaptan Allah yolunda harcamadıkça birr’e ermeyeceğimizi; ancak Allah yolunda harcamakla erebileceğimizi öğreniyoruz. Yani birr’e ermek amelimizin bir sonucu oluyor. Bunların yanı sıra hakikate nüfuz edebilmek için amelî bir arınıklık da söz konusu olmaktadır. Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için Lokman’ın kıssasını tahlil etmekte yarar var.

a-Lokman (a.s) a Hikmet Verilmesinin Anlamı

Kurân’da Lokmana hikmet verildiği belirtilir. Lokman’ın bir peygamber değil bir hakîm olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır. “ Kurtubî şöyle der: Cumhurun görüşü olan doğru görüş şudur; Lokman bir peygamber değil bir hakîm idi. İbn-i Ömer’den gelen bir rivayette şöyle buyurulmuştur: ‘Lokman bir peygamber değildi, fakat çok düşünen yakîmî güzel bir kuldu. O Allah’ı sevdi, Allah da onu sevdi ve ona hikmet lutfetti.’²⁹ Aslında başka ayetlerle de karşılaştığımızda³⁰ burada hikmet verilmesinin anlamının nübüvvet verilmesi olduğunu da anlayabiliriz. Yani bize göre Lokmana hikmet verilmesi ona nübüvvet verilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Süddî de hikmeti nübüvvet olarak nitelendirmiştir.³¹ Lokmanın nübüvvetle şereflendirilmesi onun Allah’ı sevmesi Allah’ın onu sevmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Buradan hikmetin verilen bir şey olduğu; yani Allah tarafından bağışlandığı anlaşılmaktadır. Ancak bu konuda çoğu zaman yanlış anlamalar ortaya çıkmaktadır. Mesela “hikmet, verilen bir şeydir. Kazanılan (kesbî) bir olgu değil lütfedilen (ledünnî) bir olgudur.”³² ifadesini yanlış yerlere taşıyarak yanlış sonuçlara ulaşanlar da görülmektedir. Özellikle bu iki konu; yani kesbîlik ve vehbîlik hep birbirine karıştırılan iki mesele olarak öne çıkmaktadır. Vehbî olan şeyi hiçbir çaba harcamaksızın elde edilen şey olarak tanımlamak ve kesbîlikten ayrı bir alanmış gibi

²⁸ Ali İmran (3)/92

²⁹ Kurtubi, a.g.e.c. 14, s. 59

³⁰ Casiye (45)/16, Zuhruf (43)/63

³¹ Rağîb, a.g.e. s. 128

³² Yeşil Kâmil, Dile Takılan Hakikatten Dile Gelen Hikmete Dönüş, Bilgi ve Hikmet, Güz/1994

ele almak önemli bir yaklaşım yanlışlığı gibi görünmektedir. Bizce kesbîlik ile vehbîlik iki ayrı alan değil; bilakis birbiriyle içiçice olan alanlardır. Çünkü vehbîlik, kesbîliğin bir sonucudur. Yani kul bir şeye layık oldukça Allah ona vermektedir. Bir başka açıdan da şu şekilde değerlendirmede bulunulabilir. Kesbîliğin kendisi de bir vehbîlik içermektedir. Bizdeki kesb yeteneği de vehbîdir. Lokmana verilen hikmet insana verilen rızık gibi değerlendirilmelidir. Burada Hakikate ulaşma yolunda büyütülen çabalar sonucu Allah'ın insanı hikmete ulaştırarak mükafatlandırması söz konusudur. Tıpkı tarlasına ekin ekip uğraşan insanı rızık ile mükafatlandığı gibi. Buradan çıkan sonuca göre aslında peygamberliğin de hem vehbî hem de kesbî olduğudur. Layık olmayana hikmet verilmediği gibi peygamberlik de verilmez. Kimse Allah katında hak etmediği bir makama getirilmez. Hak edilmeyen makama getirilmemek de ilâhî hikmetin bir gereğidir. Ki bu da adâlet demektir. Bu konuda aşağıdaki ayetler konuyu anlamamıza daha fazla yardım etmektedir.

"İman edenler ve imânlarını zulümle karıştırmayanlar, işte güvenlik onlar içindir ve onlar hidâyete ermişlerdir. /Bu İbrahime kavmine karşı verdiğimiz ispatlı delilimizdir. Biz dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Şüphesiz senin rabbın hüküm ve hikmet sahibidir, bilendir. /Ve ona İshakı ve Yakubu armağan ettik, hepsini Hidâyete eriştirdik. bundan önce Nuh'u ve onun soyundan Davud'u, Süleyman'ı, Eyyub'u, Yusuf'u, Musa'yı, ve Harunu Hidâyete ulaştırdık. Biz iyilik yapanları işte böyle ödüllendiririz. Zekeriyya'yı, Yahya'yı, İsa'yı ve İlyas'ı da hidâyete ulaştırdık. biz iyilik yapanları işte böyle ödüllendiririz."³³

"Kulumuz Eyyub'u da an, ki Rabbine şöyle nida etmişti: 'Bak bana! Meşakkat ve elem ile Şeytan bana dokundu.' 'Ayağını depret, işte serin bir yıkanacak ve içecek'dedik ve katımızdan ona bir rahmet ve temiz akıl sahiplerine öğüt olmak üzere kendi ailesini ve onlarla birlikte bir benzerini de bağışladık."³⁴ Eyyub (a.s) başına gelen meşakkatlere ve hastalıklara sabretmiş ve bunun sonucu olarak ilâhî bir ikrâma mazhar olmuştur.

³³ En'am (6) /82, 83, 84, 85

³⁴ Sa'd (38) /42, 43, ... 49. Ayrıca bkz. Enbiya (21) /83, 84... 88

Merhum Elmalılı Hamdi Yazır'ın da önemle altını çizdiği gibi; "Hikmetin aslı ihsandır, hikmet eseri olan şeyler hem ihsandır, hem de kesb'dir."³⁵

Ayrıca Hz. Muhammed (a.s) a Hıra mağarasından ilk mesajı aldığı zaman bu mesajın ne olduğu konusunda tereddüt geçirmesi ve Hz. Hatice'nin (r.a) onu bu noktada bazı özelliklerini zikrederek teskin etmesi anlamlıdır. Hz. Hatice Resulullah'a şunları söylüyordu:

"Müjdeler olsun! Vallahi Allah seni asla utandırmaz. Sen daima akrabalarını gözetir; doğru konuşursun. Yetimleri ağrılar, fakirlere kazandırırın. Misafire ikram eder musibete uğrayanlara yardım edersin."³⁶ Hz. Hatice burada Hz. peygamberin kimi evrensel insanî özelliklerine dikkat çekerek onun peygamber olmadan önceki kişiliği ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Bu noktada onun peygamberliğe liyâkati ortaya çıkmaktadır.

Hikmetin ilim ve fıkıh olduğu da söylenmiştir ki" Kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiştir"³⁷ paralel olarak Hz. Muhammed (a.s) dan gelen bir rivayette: "Allah kime hayır murad ederse onu dinde fakih kılar"³⁸ buyurmuştur. Burada da kesbilikle beraber bir vehbîlik sözkonusudur.³⁹

Burada hikmetin bir bilgi, bir ilim olduğu yolundaki yaklaşımları daha iyi anlayabilmek için bilgi ile hikmet arasındaki ilgiye de değinmekte yarar bulunmaktadır. Çünkü hikmetin İslâm felsefe geleneği içerisinde daha çok bu yönü öne çıkarılmıştır. Burada önemli olan acaba hikmet bir bilgi midir? Bilgi ise nasıl bir bilgidir? Bu bilgi ne ile elde edilir? Bilgi elde etmede aklın rolü nedir? Akıl derken kastedilen nedir? Şimdi bu sorular çerçevesinde konuyu irdelemeye çalışalım.

³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini, İst. tarihsiz, c. II, s. 204

³⁶ Gazali Muhammed, Fıkhus'Sire, çev. Resul Tosun İst. 1987. s. 103

³⁷ Bakara (2) /269

³⁸ Darımî, Mukaddime/34

³⁹ Bkz. Elmalılı, a. g. e, c. II, s. 212, Ayrıca bkz. Neml (27) /15-16, Şucrâ (26) /83

3. Bilgi ve Hikmet

Felsefenin en önemli meselelerinden birisi de bilgi meselesidir. Bilgi kısaca, genel olarak şuur sahibi bir varlık (suje) ile dış dünya (obje) arasında kurulan ilgi olarak tarif edilmiştir. Bilgi, gündelik, bilimsel, felsefi, dinî, estetik bilgi gibi kısımlara ayrılarak değerlendirilir. Zihin kendini tanıma yolundaki ilgiyi de kendisiyle kurar; kendisini de tanımaya çalışır. Zihnin dış dünyayla ilgisi duyu organlarıyla tayin edilir. "Bunun sonucunda iki tür faaliyet yürütülür; fiziki faaliyet ve zihni faaliyet. Fizikî faaliyet gerçek olanın duyu organları üzerinde yaptığı etkidir. Bu etki beyindeki temel merkezlere sinir sistemi vasıtasıyla ulaşır. Zihnî faaliyet ise duysal etkinin yorumudur. İnsan bu yolla fiziki olarak elde edemediği bazı şeyleri bulur ve idrâk eder. Ayrıca çözümlene ve tahlil yoluna giderek duyu organlarıyla elde edilmiş bilgilerden yeni bilgilere ve sonuçlara varır. Burada insanın apaçık kavrayışlarla nazari kavrayışlarını da ayırmak gerekir. Apaçık kavrayışların tahlil ve terkibe ihtiyacı yoktur. Oysa nazari kavrayışlar tahlil, terkip ve bir araya toplamayla elde edilir. Zihnimiz bazan doğru bazan yanlış sonuçlara varabilir. Bu sonuçları değerlendirmek için bilgi elde etme metodlarının hepsi kendi çapında değere haizdir.⁴⁰ " Bilgiyi ya biz duyularımızla alırız, ya zihnimizde belli analizler, tahliller yaparak ulaşırız, ya kimilerinin işrak (bazan ilham) dediği bir iç aydınlanma suretiyle öğreniriz, ya da bir peygamberin çağrısı ile biliriz. Bizim burada sözkonusu etmek istediğimiz bilgi gündelik bilgi denilen ve herhangi bir tahlile ihtiyaç duymadan edindiğimiz bilgiler olmadığı gibi, yerçekimi kanunu ya da suyun kaldırma kuvveti gibi fiziksel olaylarla ilgili bilgiler de değildir. Burada sözkonusu etmek istediğimiz bilgiler daha çok bizi metafizik hakikatle buluşturan; felsefi problemlerle ilgili bilgilerdir. Bu bilgiler ne tür bilgilerdir? Hangi kaynaktan neşet etmektedir? Doğruluk dereceleri nelerdir? Gerçek bilgiye nasıl ulaşılır? Öğrenilen ya da algılanan şey bilgi değeri taşıması için hangi özelliklere sahip olması gerekir? gibi sorular çerçevesinde meseleyi aydınlatmaya çalışacağız.

⁴⁰ Beheştî, Bilmek, çev. İbrahim Keskın, İst. 1988, s. 83-87

Felsefe tarihi içerisinde bilginin kaynağı olarak kimileri akli (rasyonalizm), kimileri duyumu (sansualizm), kimileri sezgiyi (intuitionizm), kimileri de deneyi (empirizm) öne çıkarmışlardır. Bilginin değeri konusunda imkânını kabul etmeyen şüpheçiler de bulunmuştur. Her ne kadar bu felsefi yaklaşımlar büsbütün ayrı gibi görülüyorlarsa da özde belli noktalarda buluşmaktadırlar. Örneğin duyumcuların temsilcisi olarak bilinen Condillac akla karşı çıkmanın yanlış akıl tanımlarından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ona göre akıl müdrikeyi donatıp onarır. Akıl ruh ameliyelerimizi bir düzene koyma tarzının bilinmesidir.⁴¹ Burada rasyonalistlerle, sansualistler arasındaki ihtilaf'ın akıl ya da duyumu merkeze alma meselesi olmaktan çok, aklın işlevine yükledikleri farklı anlamlardan kaynaklandığını sanıyoruz. Bu akımların her biri bir yönüyle doğruya işaret etmektedirler. Burada sözkonusu akımların görüşlerini uzun uzun aktarmaktan çok meselenin çerçevesini çizmeyi denemenin daha sağlıklı sonuçlara kapı açacağını düşünüyoruz. Şimdi meseleye biraz daha yakından eğilelim.

Biz çevremizdeki varlıkları öncelikle duyularımızla algılarız ancak bu algılarımız kimi kere bizi yanıltabilir. Algılarımızın bir bilgi haline dönüşmesi için duyu organlarımızın dışında kimi unsurlara ihtiyaç bulunmaktadır. Mesela bir sopayı suyun içinde kırık olarak görürsek biz sopanın kırık olduğuna ya da gözümüzde bir ârıza olduğuna inanmayız. Burada doğru bilgiye ulaşmamızda bize zihnimiz yardımcı olur. Bazan gözlerimizin yanıldığı noktada bir başka duyu organı yardıma yetişerek doğru bir değerlendirmeye ulaşmamıza destek olur. Bazan zihnin yanılgısına duyu organları son verebilir. Yeni bir duyu organımızın zihni yanıltmasına bir başka duyu organı son verebilir. Mesela bir odadan duman çıktığını gördüğümüzde zihnimiz ilk anda odada bir yangın olduğu şeklinde yargıya varabilir. Ancak duman ile birlikte burnumuza tütün kokusu ulaştığında, odada yangın olduğu yolundaki yargımız yerini, odada sigara içiliyor olduğu yargısına bırakabilir. Burada bir duyu organımızın zihnimizi yanıltması diğer duyu organımız yardımıyla düzeltilmektedir. Burada anlatmak istediğimiz insanın zihni ile duyu organları arasındaki çok önemli ilişki olduğu gerçeğidir. Bu yüzden bilgi elde etmeyi tek bir alana hasretmek bizi çok değişik yanlışların kucağına atacaktır. İnsan zihni onun çevresini tanımasını sağlayan

⁴¹ Condillac E.B, İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme, çev. Miraç Katırcıoğlu, İst.1992, s.111

merkezdır. Ancak zihin çoğu kere etki altındadır. Zihne duyular ve görüntüler gibi çevresel faktörler etki ederler. Bu yüzden bilgi elde etmek ile bilmek ayrı değerlendirilmelidir. Bilmek, elde edilen bilgilerin çok yönlü analizi sonucu varılan son noktadır. Bilmek, bilgiler arasında duyu organları, kalb ve zihin yardımıyla yapılan analizler sonucu ulaşılan seviyedir. Biz burada bu konunun ayrıntılarına fazla girmeyeceğiz. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bilgi konusunda tarih içerisinde iki ayrı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi bilginin insanın içsel ilerlemesinin sonucu olduğu görüşüdür ki burada bilgi bir amaçtır. İkincisi ise bilgiyi insanın dış dünyayı kontrol etmesi yolunda bir araç olarak gören anlayıştır. Birincisinde bilgi, insanı kemâle ulaştıran bir fenomenken, ikincisinde dış dünyaya egemen olma noktasında bir ilerleme aracıdır. Rasyonalizmin getirdiği bilgi anlayışına göre insan aklını kullanarak tabiata egemen olabilir. Bilgi ile insan kainatın gizemlerinin farkına varır; insanî ihtiyaçlarını tabiattan edinir. Bu anlayışa göre bilgi dış dünyayı kontrol etme aracıdır. Bu anlayışın tam karşısında ruhbanlığın bilgi anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayışa göre bilgi, insanın içsel kemâlinin sonucu elde edilen bir değerdir. . İnsan, içindeki kötülükleri yokettiği oranda bilgiye ulaşır. Ayrıca hakikate insanın direkt yaratıcı ile kurduğu ilişki sonucu ulaşılır. Bu yaklaşım ise insan zihninin ve duyularınının hakikatı anlamaktan aciz olduğu anlayışına dayanmaktadır. İnsan hakikate ulaşamıyorsa o halde kendisi Allah'a ulaşp bilgileri ana kaynağından almalıdır. Bu çeşit bir bilgi anlayışı insanı tabiatın uzağına ittiği gibi nebevi misyonu da anlamsızlaştırır. İnsanı toplumdan uzaklaştırarak içine kapanmasını getirir. Bu yaklaşım insanı ve insanda bulunan hakikatı idrak etme yetilerini değersiz görmektedir. Oysa ileriki bölümlerde de belirtmeye çalışacağımız gibi fitraten hakikatı idrake meyilli yaratılmış ve bu idrak ile donatılmıştır. İnsanı hakikate ulaşmaktan alıkoyan ondaki idrak yetilerinin hiç bir değer ifade etmemesi değil çevresel faktörlerin bu yetilerin üstünü örtmesidir. İnsan bu örtüleri toplum hayatında yaşayarak, hakikatin özüne nüfuz etmeye çalışarak kaldırabilir. İnsan bireysel olarak yaratıcısıyla ilişki kurabilir ancak bilgiyi içe dönük bir tefekkür ameliyesiyle direkt

menbâından aldığı iddia etmek yanlış sonuçlara kapı açar. Yaratıcıyla ilişki kurarak bilgi almaya çalışan kişi acaba yaratıcı tarafından kabul görecektir ve bilgi verilmeye layık olacak mıdır? Yani yaratıcıyla ilişki kurmak iki yönlü bir meseledir. Birincisinde insandan Allah'a doğru bir yükseliş, ikincisinde Allah tarafından bir kabul. İşte peygamberlik, tabiri caizse Allah tarafından yapılmış bir seçimdir. Allah sadece peygamberine değil, yarattığı her insana değer vermiş onu da hakikati idrak edecek yetilerle donatmıştır. Ona da fitratını vahyetmiştir. Peygamberlerini insanın hakikati idrak edecek özünü örten çevresel etkilerden kurtarmak için göndermiştir. Bu noktada bilginin bize geliş biçimlerini ele alırsak mesele daha da net anlaşılacaktır.

Bilgi insana ya akıl vasıtasıyla, ya da bir haber ile gelir. Kimileri buna duyu organlarını da eklerler fakat duyu organlarını akıldan ayrı değerlendirmek de aklın kapsamını daraltmak anlamına gelecektir. Çünkü Kur'ânda kimi kere görmek ile ilgili Basar ve Nazar, işitmek ile ilgili Sem'i gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bunlar duyu organlarına tekabül eden kavramlardır. "kalbler körelir gözler değil"⁴² Ancak Kur'ânda bu kavramların sadece maddî değil aynı zamanda manevî bir boyutu da bulunmaktadır. İnsanın duyu organları ile çevreden aldıkları, içsel yapısını da etkilemektedir. Bu noktada duyu organları ile zihin arasında önemli bir ilişki vardır. Mesela hasta olan bir insanın hayat hakkındaki düşünceleri sağlıklı insandan oldukça farklıdır. Ayrıca insan duyu organları ile müşâhede ettiği apaçık şeyleri kalbî sebeplerle, pragmatik gerekçelerle inkar etmeye yeltenebilmektedir.

"Mucizelerimiz onların gözleri önüne serilince bu apaçık bir büyüdür dediler. Vicdanları kabul ettiği halde, zulüm ve böbürlenme dolayısıyla bunları inkar ettiler. Artık sen bozguncuların nasıl bir sona uğratıldıklarına bir bak."⁴³ Gerçeği apaçık görmeleri ve vicdanlarının kabul etmesi onların hakikate teslim olmalarını sağlayamamaktadır. Onların hakikate teslim olmamaları kalbî bir hastalıktan kaynaklanmaktadır. O hastalık da burada zulüm ve böbürlenme olarak ortaya konulmaktadır. "Yeryüzünde haksız yere büyülenenleri ayetlerimden uzaklaştıracağım. Onlar her ayeti görseler de ona inanmazlar, doğru yolu görseler onu

⁴² Hacc (22) /46. (Ayrıca Sem'i: işitmek ve anlamak için bkz. Furkan (25) /44, Neml (27) 80-81. Görmek için: Yunus (10) /42-43)

⁴³ Neml (27) /13-14

yol edinmezler. Ancak azgınlık yolunu gördüklerinde onu yol edinirler. Çünkü onlar ayetlerimizi yalanladılar onları umursamaz oldular.”⁴⁴ Benzer bir örnek de İbrahim (a.s) kıssasında bulunmaktadır. O dönemde kendilerine tapınılan putları kıran İbrahim, kendisini suçlayan Nemrud ve etrafındakilere putları büyük putun kırmış olabileceğini belirtince, onlar bu iddiayı akıl dışı bularak kabul etmezler. Cansız bir varlığın böyle bir eylemi gerçekleştireceğine inanmazlar. Bunun üzerine İbrahim (a.s) O halde zarar ya da fayda vermeyen bu nesnelere niçin tapıldıklarını sorar. Bu soru onların vicdanlarına dönmesini sağlar ve İbrahim’e hak verirler. Çünkü vicdanlarından kaçamazlar. Zihni yanlışlıkları vicdanları tarafından düzeltilir. Ancak bunu farkedebilmeleri ileride de belirteceğimiz gibi vicdanlarını örten perdeleri kaldıracak nebevî bir soluğa bağlıdır. Buna rağmen yine de özellikle Nemrud’dan “korkma”ları sebebiyle hakikatten yüz çevirebilmektedirler. Çünkü “akl”ın merkezi “kalb”tir. İnsan gerek önyargıları, gerekse diğer çevresel sebeplerle kalbini örttüğü zaman duyu organları da ona fayda verememekte; dışarıdan edindiği bilgi bir yanılsamaya dönüşmektedir.⁴⁵ Çünkü kalbin kapalı olması anlamayı zorlaştırır, hatta imkansız kılar.⁴⁶ Bu noktada insan, ilme değil hevâsına tabi olur.⁴⁷ Özellikle tasavvufî anlayışların uzantısı olan akıl kalb ayrımı, belki belli bir dönem kimi meseleleri izah etmede bir çıkış yolu sunmuştur; ancak bu ayrım akıl kavramının net bir biçimde anlaşılmasına da önemli ölçüde engel olmuştur. Aklı kalbten ayrı değerlendirmek kimi kere akıl yürütmeyi ve ilimle uğraşmayı sakıncalı gören yaklaşımları da getirmiştir. Mesela, İbni Arabi, "Kur’ânda, "bunda kalb sahibi olan kimse için muhakkak öğüt vardır" buyurulması kalbin türlü suretleri ve sıfatları kabul ederek, bir halden bir hale geçmesi dolayısıyladır. Allah "akıl sahibi" için demedi. Çünkü akıl bağıdır. İşi tahdit ile tek bir esasa bağlar. Halbuki hakikat kendi nefsinde böyle bir tahdit ve inhisarı kabul etmez. Şu halde, Kur’an akli olan kimse için bir öğüt kitabı değildir. Yani o, ancak kalb sahipleri için indirilmiştir”⁴⁸ demektedir. İbni Arabi’nin bu yaklaşımına

⁴⁴ A’raf (7) /146)

⁴⁵ Bakara (2) /171

⁴⁶ En’am (6) /25

⁴⁷ Rum (30) /29, Ra’d (13) /37

⁴⁸ İbni Arabi, Fususu’l Hikem, çev. Nuri Gencosman, İst. 1992 s. 153

katılmak mümkün değildir. Çünkü Kur'an bu şekilde bir akıl kalb ayrımı yapmamaktadır. Hatta dinin çağrısını inkar edenleri "akletmeyen", "aklını kullanmayan" insanlar olarak nitelemektedir. Akıl / kalb ayrımı belki İbni Arabi'nin yaşadığı dönemde bazı şeyleri izah etmede belli bir çıkış yolu olarak görülmüş olabilir. Yani akıl / kalb ayrımı dini sadece kısır bir zihin faaliyeti derekesine indirme çabalarına karşı geliştirilmiş bir söylem olabilir. Ancak bu yanlışlığı Kur'an la irtibatlandırmaya çalışmak Kur'anın vermek istediğinden bizleri uzaklaştıracak; Kur'anı kişisel yanlışlarımızı destekleyen bir kitab durumuna düşürecektir. Buradan anlamamız gereken Kur'anın bu tür bir akıl kalb ayrımını ortaya koymadığıdır. Çünkü insanın zihinsel yapısı ile duyuşsal algılayışları, duyuşsal algılayışları ile kalbî yapısı arasında önemli bağlar bulunmaktadır. Kur'an'da kalb, idrak etmenin merkezi olarak ele alınmıştır. Kalbin örtülü olması akletmeyi engelleyebilmektedir. Bu yüzden biz insana gelen bilgileri (duyuyu da aklın bir parçası olarak görerek) iki kaynağa indirmeyi daha doğru buluyoruz. Bu da akıl ve haberdir. Haber ya ilâhî bir kaynaktan ya da insanlardan gelir. Ancak bilginin kaynağını sezgiye deneye, duyuma, zihne dayandıranlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların hepsi de bilginin kaynağını tek bir noktaya hasrederek indîlikten kurtulamamışlardır. Gerek bilgi, gerekse bilginin kaynağı konusu özellikle akıl kavramının sağlıklı bir tahlili sonucu net bir biçimde anlaşılacaktır. Bu konuyu ileriki bölümlerde de irdeleneceğimiz için şimdi Kur'anda bilgi kavramına tekabül eden önemli bir kavramı; ilim kavramını da irdelememiz gerekmektedir.

İslâmî literatürde ilim kavramı genel olarak bilgi kavramını karşılamaktadır. İlim, bir şeyin hakikatini idrâk etmek olarak tarif edilmiştir. Daha sonra nazârî ve amelî ilim olarak bölümlere ayrılmıştır. Amelî ilim ibadetler ilmidir. Bu noktada hikmetten oldukça farklıdır. Kur'anda "Kendilerine ilim verilenlerden" bahsedilmektedir. Burada "ilim verilenler" daha çok kendilerine kitab (Kur'ân) verilenler olarak da anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'ânın bir adı da ilim'dir. Bu çerçevede Kur'anda kimi peygamberlere ilim ve hükm (hikmet) verildiği belirtilmiştir ki burada ilimden kastedilen İlâhî mesaj; hükm (hikmet) ise bu mesajı doğru algılama ve

yorumlama demektir.⁴⁹ Bu anlamda ilim, heva'nın karşısındadır. Kur'ânda Yüce Allah'ın sıfatlarından alîm ve hakimın sık sık birlikte kullanılması da anlamlıdır.⁵⁰ Bu da ilim ve hikmetin ne ölçüde birbiriyle içiçe olduğunu göstermektedir. Allah'tan gelen mesaj da bir bilgidir aynı zamanda. Bu anlamda Kur'ân hem ilim hem de hikmettir. İlmi teori olarak ele alırsak Kur'an teoriyi de pratiği de içermektedir. Peygamberler insanlara kitabı ve hikmeti öğretirler. Bu çerçevede hikmet hem kitabın doğru yorumu (teorik boyutu), hem de kitabın hayata ve davranışlara yansıyan yönünü (pratik boyutunu) ortaya koymaktadır.

Kur'ânda ilim kavramı daha çok idrâk etme, inceleme, anlama-anlatma, duyumsama, onaylama, müşahede etme, dini emir ve yasakları bilme, kitabın bilgisine sahip olma gibi anlamlara gelmektedir. İlme sahip olanlar da kimi kere basiret sahipleri olarak adlandırılmıştır. Basiret Kur'ânda aklın bir fonksiyonu olarak ortaya konulmaktadır. Kur'ânda kimi kere ilim, hissetmek olarak da anlatılmıştır. Mesela "Allah'tan gereği gibi ancak alimler korkar"⁵¹ ayetindeki ilim, zâhirî bir ilim olmaktan çok içsel bir idrâki ifade eder. İnsanlar duyu organlarıyla aldıklarını iç âlemlerindeki yetilerle anlamlandırıp ortaya koyarlar. Bu ortaya koyuşta kimi kere Kutsal Kitab ile gelen haberin de fonksiyonu olur. İlim mutlak anlamda doğrudur. Sanı ve vehimden ayırır; cehl'in karşısındadır. İlmin kaynağı selim bir akıl (duyu, his, kalb) ve haberdir. Oysa cehl'in kaynağında heva vardır. Akletmek ise ilim sahiplerinin temel özelliğidir.

"Göklerde ve yerde bulunanlar hep O'nundur. Hepsi O'na itaat etmektedirler/Yaratmağa başlayan O'dur. Sonra onu çevirip yeniden yapar. Bu O'na daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce sembol O'nundur. O, üstündür hikmet sahibidir/Size kendinizden bir misal verdi. Size verdiğimiz rızıklarda sizin ellerinizin

⁴⁹ Yusuf(12) /22,Enbiya(21) /74

⁵⁰ Nisa(4) /11-17

⁵¹ Fâtır(35) /28

altında bulunanlardan sizinle eşit derecede (yönetim hakkına sahip olan) birbiriniz (in hakkına dokunmak) dan da çekindiğiniz ortaklar var mı (ki Allah'a ortak koşuyorsunuz). İşte biz aklını kullanan bir toplum için ayetleri böyle açıklıyoruz/Hayır! zulmedenler bilgisizce hevâ'larına uydular. Allah'ın saptırdığını kim yola getirebilir? Onların hiçbir yardımcıları yoktur."⁵²

Burada bilgisizce demek, bilmemeden çok, ilme tabi olmamak anlamına gelmektedir. Ayrıca bu ayette hikmet, ilim ve akletmek arasındaki ilgi de dikkati çekmektedir. Varlıkların yaratılışlarındaki hikmeti farketmek akletmeye bağlıdır. Akletmek ise ilim sahiplerinin temel özelliğidir. Zalimler yaptıklarını bile bile yapıyorlardı; ancak onlar ilme değil hevâlarına tabi olarak davranışta bulunuyorlardı.

İlmi, hakikate ulaşmak olarak da tarif etmişlerdir. Hakikate ulaşmak eşyanın bilgisi ile mümkündür. Ancak bu bilgiyi elde etmek için insanın içinde onları anlamlandıracak yetilerin olması gerekmektedir. Bu yüzden Allah Ademe (insana) eşyanın isimlerini öğretmiştir". Kur'ân, insandaki anlama sürecinde en fazla kalb diye nitelediği yetinin etkisinin bulunduğunu vurgulamaktadır. "Kalbin de insandaki zahiri duyulara tekabül eden Sem'i, basar ve fuad adlı duyuları vardır. Eşyanın bilgisine ulaşmak için kalbin bu duyularının faal olması gerekir. Bu da onu tezkiyeyle mümkündür."⁵³ Çünkü insanın bu yetileri çevresel faktörlerle örtülebilir; kirlenebilir. İnsan hakikati unutabilir. İşte peygamberler insana Zikr (Kutsal Kitabın bir adı da Zikr'dir) ile unuttuklarını hatırlatırlar. İnsan Zikre kulak verirse yani Tezekkür ederse hakikati idrâk eder.

İlmin ahlâkî bir boyutu da vardır. Bu ise insanın kötü şeylerden uzaklaşması anlamına gelmektedir.

İlmin tam karşısında "Cehl" vardır.⁵⁴ Akletmek ise ilim sahiplerinin temel özelliğidir.⁵⁵

⁵² Rum (30) /26-29, Ra'd (13) /37

⁵³ Ünal Ali a. g. e. s. 462-463

⁵⁴ Hacc(22)/3

⁵⁵ Ankebut(29) /43

Yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız gibi Kur'ân ilmi (bilgiyi) daha çok hakikatin idrâk edilmesi olarak tanımlamıştır. Gündelik bilgi dediğimiz bilgileri ilim kapsamında değerlendirmemiştir. İlim, manevî/ahlâkî ve amelî tutumla hakikati idrâk durumudur. Ancak kimi kere insanın hakikati idrâk etmesi hakikate uygun davranmasını gerektirmeyebilir. İnsan çeşitli sebeplerle bile bile (bilgi sahibi olduğu halde) hakikati inkar edebilir ona aykırı davranışlarda bulunabilir.⁵⁶ Yani inanmadığı davranışlarda bulunabilir. İşte insanın dışa yansıyan bu davranışları ile onun bilgi sahibi olup olmadığına karar verilir. Bu insan zihnen doğruyu idrâk etmiş olsa da davranışları cehl olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü zihni ile kalbi uyum içinde değildir. İşte hikmet zihinle kalbin, kalb ile amelin birbirine uyduğu bir genel-geçer sonuçtur. Aklın bütün fonksiyonlarının uyum içinde ulaştığı bir sonuçtur. Hikmet doğruyla yanlış ayıran kesin bir hükümdür ve aklın son sözüdür.⁵⁷ Hikmet dış dünyadan alınan bilgilerin irtibatlandırılıp ortaya konulduğu bir sonuçtur. Bu sonuç hem teoride, hem de pratikte bir son sözdür.

Doğu dinlerinde de bilgi ile hikmet birbirinden ayrı olarak değerlendirilir. Bu ayırımı bilginin nesnelere, eylemlere, çabalara ait bir adlandırma olduğu oysa hikmetin ilahî ve aşkın olduğu iddiası ile varılır.⁵⁸ Bu ve bunun gibi yaklaşımların İslâm dünyasında ortaya çıkan düşünce ekollerine de yer yer sirayet ettiği görülür. Din ve dünya ayrımı, kutsal ve profan ayrımı, beşerî ve ilahî alan ayrımı, hep aynı bölmeli bakışın uzantısı olarak öne çıkmaktadır. Biz bu ayrımları tutarlı bulmuyoruz. Çünkü kainatta gördüğümüz bütün karşıtlıklar birbirinden kopuk değil, bilakis içiçedirler. Din, dünya için indirilmiştir. Kutsal olan profan olanı anlamlı kılmaktadır. İlâhi olan beşerî olana kapı açmakta; beşerî olan ilâhî olanı anlamakta, ilâhi olanı yorumlayarak pratize etmektedir.

Ancak "Hikmetle ilim (bilgi) arasındaki fark şudur: Hikmette bir yapıp etme vardır; ilim (bilgi) öyle değildir, çünkü ilim mâluma tabi olur; hikmet ise bir iş

⁵⁶ İsra (17) /102

⁵⁷ Şuerâ (26) /83) Bu ayetten önceki ayetlerde İbrahim (a.s) müşriklerin puta tapmalarını onlardan herhangi bir yardım görüp görmediklerini sorarak sorgulamaya çalışıyor. Burada belli bir akıl yürütme çabası söz konusudur. Hz. İbrahim'in akıl yürütmeler sonucu belli bir noktaya geliyor. Bundan sonra da "Rabbim bana hikmet ver.." isteğinde bulunuyor. Bu yüzden ayetin siyak ve sibakına bakarak hikmetin doğruyla yanlış ayıran kesin bir hüküm olduğu ortaya çıkıyor. Buradaki hikmeti, kimileri Kitab, kimileri peygamberlik kimileri de akıl olarak yorumlamışlardır.

⁵⁸ Scvim Seyfullah, İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabi, İst. 1997, s. 57

üzerinde şöyle ya da böyle olması hususunda etki eder; hüküm verir.”⁵⁹ Yani bilgi olayların ve nesnelere kavranması, hikmet ise bilgiler arasındaki irtibatın sağlanarak kesin ve şaşmaz sonuca ulaşılmasıdır. Yani bir yaklaşımın hikmet olarak nitelendirilmesi sabit ölçüleri yansıtmaya bağlıdır. Hikmet bir yanılsama değildir. Yanılsama, gerçekliği olmayan, hayali, temelsiz düşüncelerdir. Bu yüzden biz yanılsamaya bilgi bile diyemeyiz. Yani bir yaklaşım ya bilgidir ya değildir (cehldir). "Yanlış bir bilgi" ifadesi de bu noktada gerçeği yansıtmaz. Çünkü yanlış olan yaklaşım bir bilgi değeri taşıyamaz. O olsa olsa bir sanı, bir vehim, bir kuruntudur. Sanı ya da kuruntular insanı kesin sonuca (hikmete) ulaştırmaz. Kesin sonuca ulaşmak için bilgi gereklidir. Bilginin de bazı temel özellikleri vardır. Mortimer J. Adler'in tespit ettiği gibi bilgi "şüpheden âri bir kesinlik ifade etmeli, zaman karşısında tükenmemeli, doğruluğu zorunlu olmalı ve sağlam sonuçları ifade etmeli"⁶⁰ dir.

Bilginin öz ve biçim gibi iki boyutu da vardır. Biçim bilgisi fenomenlerin dış yönüne; zahiri yönüne dönük bir bilgidir. Örneğin bir Hıristiyan için kilisede pazar ayininin nasıl yapıldığını bilmek, biçimsel bir bilgidir. Bu bilgi aktarılıp öğretilen bir bilgi iken öz bilgisi aktarılıp öğretilmeyen bireyin tamamen kendi içsel yönüyle, kimi kere metafizik bir yönelimle elde edeceği bir bilgidir. Mesela bir Hıristiyan için pazar ayininden zevk almak gibi. Pazar ayinindeki kuralları öğretmek ve aktarmak mümkünken, bu ayinden zevk almak aktarılıp öğretilmemektedir. Ya da namazın nasıl kılınacağı aktarılıp öğretilen bir bilgi iken, namazda duyulacak huşûnun bilgisi aktarılıp öğretilmeyecektir. İşte hikmet ile bilgi arasında ilgi kurarken bilgiye bu çok boyutluluğu içerisinde bakıyoruz. Hikmet evrende eşyadaki sabit ve değişmez ölçüleri yakalamaktır. Bu ölçüler ortaya çıktığında sanı (zann) bilgi halini alacaktır. Yani her bilinen şey bir bilgi değildir. Bilinen şeylerin çok olması insanın bilgi sahibi olduğu anlamına gelmez. İnsan zanlarını bilgi zannederek doğrudan ve adâletli yaklaşımlardan uzaklaşabilir. Bu yüzden Kur'ân sanıları (temelsiz yaklaşımları) bilgi diye nitelendirmez. Kur'ân bilgiyi önemserken bilgisizliği yerer. Özellikle müşrikleri bilgisiz; bilmeden yol tutan insanlar olarak yorumlar. Bu yargı onların dışı yansıyan

⁵⁹ İbni Arabi. Marifet ve Hikmet, çev. Mahmut Kanık, İst. 1

⁶⁰ Mortimer J. Adler, The Conditions of Philosophy, Filiz Şahin, İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri. İst. 1995.s. 70

davranışları için verilen bir yargıdır. Müşrikler belki bir çok hakikati zihnen idrâk ediyorlardı; ancak davranışları, zihnen idrâk ettikleri bilgiye aykırı idi. Davranışları, ilimin (bilginin) uzantısı olmuyordu. Onlar kimi kere bile bile, hiçbir kanıtta dayanmadan yanlış üzere yaşıyorlar ve bile bile inkar ediyorlardı. Bu çerçevede Kur'ân atalardan gelen yaklaşımlar için şöyle buyurmaktadır:

"... Eğer doğru iseniz bundan (inmiş olan) bir Kitab, yahut bir bilgi kalıntısı getirin,"⁶¹ Bir başka ayette de; ".. fakat insanların çoğu bilmezler, onlar sadece şu dünya hayatının dış yüzünü bilirler ahiretten ise tamamen gafildirler."⁶²

Onların kalbî hastalıkları zihnen ulaştıkları, vicdanen oynadıkları doğrunun üstünü örtüyor, bu sebeple de meselenin künhüne varamıyor; özüne inemiyorlardı. Bu yüzden bilgileri yüzeysel kalıyor, bildikleri ilim olarak dışa yansımıyor. Bütün bunlardan anlaşılması gereken bilginin ancak hikmet ile ortaya çıkabileceği ve zann'dan ayrılacağıdır. "Ebu Osman'ın dediği gibi; "hikmet bir nurdur ki, vesvese ile gerçek makam arasındaki fark bununla kestirilir."⁶³ Bu yaklaşım konuyu daha net bir biçimde anlamamıza yardım edecektir. Çünkü aklın ulaştığı sonuçlar ya ilim ya da hayal olarak öne çıkar. Hikmet, hayalin aşılması demektir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, zihnin ulaştığı her sonuç hikmet olmayabilir. Çünkü geçmişte ve günümüzde bir çok felsefeci zihinsel çabalarla ulaştıkları sonuçlardan yola çıkarak kimi kere insanların felaketine zemin hazırlamışlardır. Bu yüzden hikmet, salt belli düşünsel çabalarla elde edilen bir sonuç da değildir. Bu konuda İslâm dünyasında İsrâkî ve Meşşâî eğilimler iki ayrı anlayışın temsilcisidir. İsrâkî eğilim hakikate ulaşmada sezgi ve ilhama yer verirken, Meşşâîler hakikatı daha çok zihni (intellect veya ratio anlamında) çabalarla ulaşılacak bir sonuç olarak görürler. Meşşâî ve İsrâkî eğilimlerin bilginin elde edilmesi noktasındaki görüşlerinin değerlendirilmesini yapabilmek için öncelikle Kur'ân-ı Kerim'in bu konuya yaklaşımını incelememiz gerekmektedir. Yani acaba Kur'ân akla nasıl bir işlev yüklüyor; akli sadece intellect'e mi mahkum ediyor? Yoksa ona başka anlamlar da mı yüklüyor? Şimdi bilgi kaynaklarından birisi olan Akli Kur'ân çerçevesinde incelemeye çalışalım.

⁶¹ Ahkâf (46) /4

⁶² Rum(30) / 6-7

⁶³ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini, İst. tarihsiz, c. II, s. 215

a-Kur'ânda Aklın Fonksiyonları

Akıl kavramının tanımlanması her zaman güç bir mesele olarak algılanmıştır. Bu biraz da akıl ile ilgili çok farklı yaklaşımlar ortaya konulması sebebiyledir. Antik Yunan düşüncesinde, Ortaçağ Batı düşüncesinde, Kur'ânda ve İslâm felsefesinde, Aydınlanma döneminde ortaya çıkan felsefi yaklaşımlarda oldukça farklı şekillerde tanımlandığı görülmüştür. Çünkü her kavram kendi kültürel ve sosyal çevresinden bazı izler taşımaktadır. Ayrıca zaman içerisinde de kavramlar değişiklikler geçirmekte; bazan farklı anlamlar kazanmakta veya anlam kaybına uğrayabilmektedir. Şimdi biz burada akıl kavramını Arap dil örgüsü içerisinde ele alacak ve Kur'ân'ın yüklediği anlamı özellikle modern Batı düşüncesindeki anlamıyla kıyaslayarak kimi sonuçlar çıkarmaya çalışacağız.

Kur'an aklın fonksiyonlarını geniş bir açıdan ele almakta ve ortaya koymaktadır. Kuran'ın akla yüklediği anlam ile gerek Antik Yunan felsefesindeki logos ya da nous, gerek aydınlanma dönemi Batı düşüncesindeki ratio kavramlarından oldukça farklı olduğu görülmektedir. Bu yüzden Antik Yunan felsefesinin nous'u ile Kur'ânda akla yüklenen anlam arasındaki fark ayrıca araştırılmaya değer bir konudur. Ancak Aydınlanma aklı ile Kur'ânın akla yüklediği anlam arasında fark olduğu ortadadır. Mesela Aydınlanma aklını eleştiren Frankfurt Okulunun önemli düşünürlerinden Max Horkheimer aklın tanımlanmasının güçlüğüne dikkat çekerek aklın fonksiyonlarından hareket ederek şu şekilde tanımlanabileceğini belirtmektedir. "Akla uygun şeyler yararlı şeylerdir. Akla uygun insan da kendisine neyin yararlı olduğunu bilen insandır."⁶⁴ Bu tanım Kur'ândaki "Fıkh" tanımına yaklaşımdır. Fıkh, kişinin kendi lehine ve aleyhine olanı bilmesi şeklinde tanımlandığı gibi, görünen gerçeklerden yola çıkarak görünmeyen gerçekleri kavramak olarak da tanımlanmıştır. Ayrıca Kur'ânın fayda ve zarara yüklediği anlam da farklıdır. Fıkh kavramından yola çıkarsak, Kur'ân havanın sıcaklığını bahane ederek savaş için sefere çıkmaktan geri duranları cehennem, sığağının daha şiddetli olduğunu hatırlatarak uyarmakta ve "keşke fihetselerdi"⁶⁵ ifadesini kullanmaktadır. Burada havanın sıcaklığı gerçeğinden (görünen gerçeklikten) cehennem sığağı (görünmeyen

⁶⁴ Horkheimer Max, Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, İst. 1994, s. 55

⁶⁵ Tevbe (9) /81

gerçekliğe)na vurgu yapışmakta bunu idrâk etmeyi de fıkhetmek olarak ortaya konulmaktadır.

Kur'ân fıkhetmeyi (tefekkuh), aklın sadece bir fonksiyonu olarak ele almaktadır. Bu konudaki örnekler çoğaltılabilir.

"Akıl ilim elde etmeye dönük potansiyel güçtür... " bir anlamı da kök olarak... sığınmak, tutmak, tutunmaktır. Devenin yularına da denir. Korunma anlamı da vardır; Mesela: "akalet'il mer'etü: kadın saçını kapadı; korudu", "akale lisanehü: dilini tuttu denir"; bu çerçevede kale için ma'kil denilmiştir ki, kale de insan için korunaktır.⁶⁶ Bu yüzden akılı, insanı yanlışlardan ve sapmalardan koruyan, potansiyel bir kuvvet olarak tarif edebiliriz. Elbette bu tanım Kur'âna göredir. Kur'âna göre Aklın kaynağı kalb dir. Kur'ânda akleden, fıkheden hep kalb olarak gösterilmektedir.⁶⁷ "Andolsun, cehennem için de bir çok cin ve insan yarattık ki kalbleri var, fakat onlarla anlamazlar; gözleri var fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha sapık. Ve işte onlar gâfillerdir."⁶⁸

"Hiç yeryüzünde gezmediler mi ki kendileriyle akledecek kalbleri ve işitecekleri kulakları olsun."⁶⁹ Bu ayetten de aklın kaynağının kalb olduğu anlaşılıyor. Ancak Kur'ân zihne de özel bir önem vermektedir. Zihnin tefekkür, tezekkür, tedebbür, tefakkuh gibi işlevleri vardır. Kur'ânda bir de Şu'r kavramı bulunmaktadır. "Şu'r, Şe a ra kelimesinden türetilmiş bir kavramdır ve bir şeyi dikkatle bilmek anlamına gelmektedir. Bu yüzden şâire bilgisindeki dikkatinden dolayı şâir denilir. Şiirin aslı ise dakik ilim anlamındadır." "şa'r; görünen, tanınan, bilinen anlamlarına gelmektedir. Şu'r dışta bulunan şeyi zâhirî duyularla hissetmek demektir. Yani hemen görülüp duyulduğunda veya dokunulup tadıldığında henüz duygu halinde bulunan ve akla hafızaya bütünüyle yerleşmemiş, kesinliği belli olmamış, yani tam bir ilim haline gelmemiş zahir bir bilgidir. Şu'r dış duyularla ilgilidir ve bu dış duyulara meşâir denilir. Nefsin kendindeki kavrayışı ve şu'runa ise kendi kendinde bulmak anlamında vicdan denilmiştir ki batınî şu'rdur."⁷⁰

⁶⁶ R. el İsfehâni, Müfredat, s. 342

⁶⁷ Ünal Ali, a. g. c, s. 442

⁶⁸ A'raf (7) /179

⁶⁹ Hacc (22) /46

⁷⁰ R. el İsfehâni, Müfredat, s. 262/Ayrıca bkz. Ünal Ali, a. g. e, s. 436-437-438

Kur'ânda akıl kavramının isim olarak değil de daha çok fiil olarak geçmesi dikkat çekicidir. Kur'ân, akl'ın mahiyetinden; nasıl ve niceliğinden değil, asıl onun fonksiyonu olan akıl yürütmeden söz etmektedir ki bu çok önemli bir husustur. Çünkü insan sadece düşünen bir varlık değil, aynı zamanda duyan/duyumsayan, hisseden, sezen bir varlıktır. Şu'r aklın diğer fonksiyonlarıyla beraber şu'r olmaktadır.

Akl, "bilgiyi elde etmeye yarayan güç" olarak da tarif edilmiştir. Bu noktada Kur'ân'da bilgi edinme yolları, ya da bilgi edinmeye yarayan güç'ün fonksiyonları şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

i-Tefekkür:"düşünmek, hatırlamak, tasavvur etmek, hafıza, bir şeyi parçalamak; yapışık olduğu yerden ayırmak v.s anlamlarına gelmektedir."⁷¹ Bu çerçevede tefekkür belki intellect'in (beyin, zeka, dimağ, anlama yeteneği) ve ratio'nun (nispet, oran, ölçüp biçme) işlevini görür. Bu anlamda tefekkür bir ölçme, biçme ve tartma eylemidir. Kısacası tefekkür, akıl yürütmek, nesnelere, olaylar ve oluşlar üzerinde belli sonuçlar çıkararak hakikate ulaşma çabasıdır.⁷² Akıl karşılaştığı meseleleri tefekkürle ayırıştırarak belli sonuçlara ulaşır.

ii-Tedebbür: Bir işin akibetini düşünüp taşınmak, hakikati düşünme gibi manalara gelir.⁷³ Tedebbürde insan zihni ileri bir aşamaya varmaktadır. Bu anlamda tedebbür çeşitli olgulara ve olaylara, yasalara bakarak belli sonuçları görebilme yetisi olmaktadır. Meselelerin arkaplanını kavrayabilme gücü de diyebiliriz. Bunun içine yaşamsal tecrübe de girmektedir.

iii-Tezekkür: Hatırlamak, bir şeyi zihinde tutmak, ezberlemek, anmak vb. gibi manalara gelir.⁷⁴ Tezekkürü, varlık bilincine sahip olmak olarak da anlayabiliriz. Tezekkürde kainata bakıp olaylar ve olguları gözlemleyerek bundan belli sonuçlar çıkarmak ve ibretler almak da vardır. Zihinde bulunan; hafızaya kaydedilmiş gerçeklikler kimi kere unutulabilir. Unutulan şeyin hatırlanması hafızanın bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanlar kendilerinde bulunan yetileri kullanarak aldanıştan kurtulabilir. Kur'ân da doğru yoldan çıkmış insanlara "bildikleri halde nasıl büyülendikleri" yani inanmama yolunu seçerek kendi kendilerini nasıl

⁷¹ Sarı Mevlüd, el-Mevarid, s. 1174, Ayrıca bkz. En'am (6) /50

⁷² Bakara (2)/266

⁷³ Rağib el-İsfahânî, el-Müfredat, . 164-165, ayrıca bkz. Nisa (4) 82, Mü'minin (23) 68.

⁷⁴ R. el-İsfahânî a. g. e, s. 179, ayrıca bkz. En'am (6) /80, A'raf (7) /57

aldattıkları, şaşırma ifadesiyle sorulmuştur.⁷⁵ Meselelerin aslının bilgisi kendilerinde varolmasına rağmen tezekkür etmeyen (hatırlamayan) insanlar ancak büyülenmiş olabilirler. Büyü de insanın doğruya yönelişini engelleyen bir göz yanılması halidir.

iv-Nazar: Bir şeyi görmek, idrak etmek, anlamak amacıyla gözün; basiretin o şeye eğilmesidir. Bu şekilde düşünme ve özüne nüfuz etme aşamasına gelinerek daha sonra marifet/bilgi elde edilir.⁷⁶ Nazarda gündelik hayatta karşılaşılan nesnelere dikkatli bir bakış kastedilmektedir. Nazar gözün maddeye; nesneye yönelmesi (rü'yet) dir. Tabiri caizse "Nazar" madde gözü, "Basar" ise kalb gözüdür. Nazar çok yönlü bir bakış ve algılayış olarak da değerlendirilebilir.

v-Tefakkuh: Bilinen bir bilgi ile bilinmeyen bir bilgiyi öğrenmeye eğilim gösterme anlamına gelmektedir.⁷⁷ Görünen gerçeklerden yola çıkarak görünmeyen gerçekleri kavramaktır.

vi-Basar: Görme organları, kalbin idrâk etme ve anlama kuvveti, görmek, görüş sahibi olmak, ma'rifet ve inceden inceye araştırma (tahkik) gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁸ Bilmek ve idrâk etmek çoğu kere görmek olarak anlaşılmıştır. Burada sadece duyu organlarına dayalı bir görme değil, hakikatı idrâk etme anlatılmaktadır. Görmek bir anlamda eşyanın üzerindeki perde ve karanlığın kalkmasıdır. Kalb gözü olarak da tanımlanabilir. Çünkü Kur'ânda "Gözler değil kalbler körelir"⁷⁹ buyurulmuştur. Basar bir nur olarak da tanımlanmıştır.⁸⁰

Basar "Nazar"dan kapsamlıdır. "Görürsün sana bakıyorlar (nazar ediyorlar) ; ama görmüyorlar (basarları yok)"⁸¹ İslâm filozoflarından bazıları da görmekten maksadın düşünce gözü olduğunu özellikle belirtmişlerdir.⁸²

vii-Sem'a: Kulakların kuvveti anlamına gelen sem'a sesleri idrâk etmekle kulakların fiilini ortaya koymaktadır. Kur'ânda kimi kere, anlamak (fehm) anlamında,⁸³ kimi kere hakkı idrâk etme anlamında⁸⁴ kullanılarak anlama işinde

⁷⁵ Mü'minun (23) /84-85-86-87-88-89-90-91)

⁷⁶ R. el-İsfehâni, a. g. e, s. 497-498, bkz. Bakara (2) /69, Hud (11) /122, A'raf (7) /108, Basar-Nazar farkı için bkz. Ena'm (6) / 104

⁷⁷ R. el-İsfehâni a. g. e, s. 384, bkz. A'raf (7) /179, Tevbe (9) /87, Enfal (8) /65

⁷⁸ R. el-İsfehâni, a. g. e, s. 49, A'raf (7) /179

⁷⁹ Hacc (22) /46

⁸⁰ Bakara (2) /17

⁸¹ A'raf (7) /198, Ayrıca bkz. Fatır (35) /19

⁸² Farabi, Medinetü Fazıla, çev. Nafiz Danışman, İst. 1956, s. 61

⁸³ Şuerâ (26) /212

⁸⁴ Enfal (8) /20

duyuların da büyük rol oynadığını ortaya koymuştur. Kur'ânda "Sem'a" kalbin işitmesi, duyulanı kavraması olarak da ortaya konulmuştur. Kalbin mühürlenmesi de dinlememeyi seçmesi anlamına gelmektedir.⁸⁵ Anlaşıldığı gibi Kur'ân aklın fonksiyonlarını salt zihne (intellect, ratio) yüklememekte akla içinde gözlem, deney duyum, düşünüp ölçme gibi çok yönlü anlamlar yüklemektedir. Bu da insan zihninin tek başına akıl olarak nitelendirilemeyeceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla zihni kalb'den vicdandan, deney ve gözlemden, iç aydınlanmasından ayrı, müstakil bir yapı olarak kabul etmek daha baştan akli yanlış tanımlamak demektir. Bu yüzden rasyonalistlerin ne ölçüde akıldan yana oldukları da sorulabilir. Deneyci ekole karşı zihni savunan, bilgilerimizin kaynağını sadece zihne bağlayan rasyonalistler akli iyi tahlil edemedikleri için onlara belki "zihinci", "hesapçı zihin taraftarı" denilebilir; ama akılcı denilemez. Akılcı denilse bile bu akıl, kısır ve dar kapsamlı bir akıl tanımı olacağından meseleleri tahlil etmekten bizi uzaklaştıracaktır. Bu yüzden Kur'ân akıl sahipleri için belli terkipler kullanmıştır. Bu terkiplerde akıl sahiplerinin "vicdan sahipleri", "öz sahipleri" olarak nitelenmesi anlamlıdır. Bu nitelirmede ahlâkî bir boyut da bulunmaktadır. Ki bu da düşünmenin eylem ile içiçe olduğunu ve birbirinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini ortaya koyması açısından önemlidir. İnsanın ahlâkî yapısının onun düşüncesini ve hayata bakışını etkilemesi meselesi Kur'ânın aklın fonksiyonlarını ortaya koyarken altını çizdiği önemli bir vurgudur. Kur'an'da akıl yürütme ile eş anlamlı kullanılan terkipler de şunlardır:

aa-Ulu'l Elbâb: Şüphe, kir ve pisliklerden uzak, saf halis akıl sahipleri olarak tarif edilmektedir.⁸⁶ Lübb kavramının öz ve temiz akıl anlamına geldiği dikkate alındığında sağduyu ve vicdan olarak da anlayabiliriz. Buradan hareketle Ulu'l Elbâb da vicdan sahibi; sağduyu sahibi anlamına gelecektir.⁸⁷ Bu anlamda içsel anlamda bir arınmışlığa sahip olanlar ancak belli gerçekleri kavrama aşamasına geleceklerdir. İçsel olarak temiz olmayan, önyargı ve artniyet ile meselelere bakanların bir çok meseleyi yanlış anlayacakları ve algılayacakları ortadadır.

⁸⁵ Ğafir (40) /35, Bakara (2) /74

⁸⁶ R. el-İsfahâni, a. g. c, s. 446

⁸⁷ bkz. Bakara (2) /269

ab-Fuad: Fuad kelimesinin yürek, vicdan, gönül anlamlarına geldiği de söylenmiştir.⁸⁸ Bu anlamların hepsi de Kur'ânda ayrı ayrı zikredilmiştir.⁸⁹ Görünen apaçık hakikatleri idrâk eden kalbdır. Bu insanın hiç bir zaman kaçamayacağı bir idrâk yetisidir. İnsan belki zihnen yanlış değerlendirmelere düşerek yanlış eylemlerde bulunabilir. Ancak çoğu zaman vicdanı ona doğruyu fısıldar. Ama insan artniyet ile çoğu zaman vicdanını da köreltir. İşte o zaman hakikatı idrâk edecek imkanı da kaybetmiş olur. Bu yüzden "gözler körelmez, kalbler körelir"⁹⁰

ac-Ulu'n Nuha: Bir şeyin sonu, aklı bir şeyden geri durdurma, yasak, yere çakılan kazığın başındaki kertik. Çok akıllı adam, ihtiyatlı uyanık kimse⁹¹; Kur'ânda "akıl sahipleri" anlamında ayrıca inceden inceye düşünen kimse anlamında kullanılmıştır.⁹²

ad-Zi Hicr: Bu kelime daha çok engel olmak, menetmek, mahrum etmek, Karantina, haram akıl, dişi kısarak, hısımlık, kucakta yahut önde olan elbise gibi anlamlara gelmektedir.⁹³ Akla nefsin isteklerini engellediğinden dolayı "hicr" denilmiştir.⁹⁴ Hicr'e irade dememiz daha uygun olacaktır. Terkip olarak Kur'ânda sadece bir yerde geçmektedir.⁹⁵

ae-Ulu'l Ebsar:Ebsar kelimesi idrâk kuvveti, yakîn, marifet ve feraset, basiret, akıl, zeka, hüccet burhan, av izini bırakan kan, ibret, zırh, kalkan, şahit, kapı aralığı gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁶ Duyularüstü bakış, görüş kudreti olarak Kur'ânda zikredilen basiret⁹⁷ kalb gözü diye de tanımlanabilir.

af-Kalb:Lügatte iç, öz, bir şeyi başka bir şeye çevirmek (dönüştürmek) ve bir şeyin içini dışına çevirmek anlamına gelir.⁹⁸ Arap dilinde, " bir şeyi bir yönden başka

⁸⁸ İbni Manzur, Lisan'ul Arab, Beyrut, tarihsiz, 3/329

⁸⁹ bkz. İsrâ (17) /36, Necm (53) /11, Hümeze (104) /7

⁹⁰ Hacc (22) /46

⁹¹ Sarı Mevlüd, el-Mevarid, s. 1568

⁹² bkz. Tâha (20) /54

⁹³ Sarı Mevlüd, a. g. e, s. 274

⁹⁴ R. el-İsfehânî, el Müfredat, s. 108-109

⁹⁵ bkz. Fecr (89) /5

⁹⁶ Sarı Mevlüd, a. g. e, s. 105

⁹⁷ R. el İsfehânî, a. g. e, s. 49, ayrıca bkz. En'am (6) /103-104, Kıyamet (75) /14

⁹⁸ İbni Manzur, Lisani'l Arab, 1/685

yöne çevirmek”⁹⁹ anlamlarına gelir.¹⁰⁰ "Sem'a ve Basar Kalbin dışa yönelik duyuları, Fuad ise bu duyuların aldıklarını anlamlandırıp marifet haline getiren merkezdir”¹⁰¹

Kur'ânı anlamada; idrâkte kalbin büyük bir fonksiyonu olduğunu belirtmiştir. Kur'ânı gerektiği gibi anlamak için bile kalbin açık olması; kilitli olmaması gereklidir.¹⁰² Kimi filozoflar yürekle düşünmekten bahsederler ve ancak bunun gerçeği dile getireceğini söylerler. Kazancakis'in "Yeniden Çarmıha Geriliş" adlı eserinde roman kahramanlarından olan papaz, kutsal kitabı okuyan bir şahsa onu akılla (zihinle) değil, yürekle okuması gerektiğini belirtir.

Pascal apaçık bilginin elde edilmesinde kalbin de önemli bir fonksiyonu olduğunu belirtmektedir. "Kalbin öyle sebepleri vardır ki akıl bunları kavramaktan acizdir. Allah'ı hisseden akıl değil kalbtir. İşte imân bize bunu öğretir. İman Allah'ın bir lütfudur.”¹⁰³

"Pascal'ın ince düşünce (l'esprit de finesse) kalb gözü, içgüdü veya duygu diye adlandırdığı yetenektir. Bununla beraber onu duyarlıkla karıştırmamak gerekir. Kalb veya ince düşünce hem zeka, hem irade, hem de duygudur. O bize en açık bilgileri, en sağlam doğruları verir." Fakat Pascal kalbe büyük bir pay ayırmasına rağmen, aslında akli da asla feda etmemiştir. Akıl, ruhu bütünüyle kavramada tek şey olan duyguya yol açmalıdır... her akıl yürütmemiz duyguya boyun eğmekten ibarettir (ki) bu da bazı açılardan yine akıldır. "¹⁰⁴ Farabi'ye göre de bünyenin hakim unsuru kalb'dir. Onun altında dimağ vardır. Dimağ kalbe hizmet etmekte; diğer uzuvlar da ona hizmet etmektedir.”¹⁰⁵

Kalb insan idrâkinin merkezidir. Kalb sadece matematiksel çıkarımlarda bulunan bir yapı olmaktan ziyade insanın duygusal boyutuyla birlikte temiz insanî özünü temsil etmektedir. Kimi kere vicdan'ı da karşılayan mânevi bir özdür. Bu yüzden akıl derken sadece insanın zihinsel çabalarını değil, vicdan, irade, duygu ve sezginin bileşkesi olan bir gücü anlamamız gerekmektedir.

⁹⁹ Rağib el-İsfahâni, el Müfredat, s. 411

¹⁰⁰ bkz. Bakara (2) /144, A. İmran (3) /196, Hacc (22) /11

¹⁰¹ Ünal Ali, Kur'ânda Temel Kavramlar, İst. 1986 s. 259

¹⁰² Muhammed(47) / 23-24

¹⁰³ Pascal, Düşünceler, çev. Serdengeçti, Ankara 1963, s. 39

¹⁰⁴ Topçu Nurettin, İsyân Ahlâkı, Çev. İst. 1995, s. 120

¹⁰⁵ Farabi, Medinetü Fazıla, çev. Nafiz Danışman, İst. 1956, s. 44

Zihin ile ruhu iki ayrı alanmış gibi kabul etmek bir çok çıkmazın kaynağını oluşturmaktadır. Kimi filozoflara göre "ruhu uyuşukluktan kurtarıp maddenin tutsağı olmaktan kurtarmak için yaratıcı, akli (intelligence, Nous) göndermiştir. Ruh bu akıl vasıtasıyla kendine ait olan dünyayı tanımaktadır." Zihin de ruh ile belli bir anlayış keskinliği kazanmaktadır.

Özellikle Aydınlanma döneminin akla yüklediği anlam insanları kısır ve sığ bir alana mahkum etmiştir. Kilisenin, akli kutsal Kitabın anlaşılması işine koşmasına tepki olarak akli özgürleştirme savıyla yola çıkanlar bu kez akli değerlerden soyutlama yolunu seçmişlerdir. Bunun sonucunda akıl salt zihne indirgenerek sadece zihinsel bir yeti olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda akıl nesnel olmaktan çıkmış öznel hale gelmiştir. Bu çerçevede akıl, dini ve kutsal olandan sıyrılmış değerlerden uzaklaşmıştır. Artık bu aklın "insan onuru", "erdem ve fazilet" gibi ifadeleri anlamlandırması mümkün olmayacaktır. "Akıl mânevî olandan sıyrıldığında; kalb'den koptuğunda bütün mânevî ve ahlâkî davranışlar anlamını yitirecek ve belki de saçma olarak nitelendirilebilecektir. Oysa Scolastik, akli gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke olarak değerlendiriyordu. "Platon'un, Aristoteles'in felsefeleri, Scolastik düşünce, Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştu. Bu görüş insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da bir hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu... Bu akıl öznel akli dışarıda bırakmıyor ama onu evrensel rasyonelliğin bir kısmı, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Her şeyin ölçütü bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı. Ağırılık araçlarda değil, amaçlardaydı... Nesnel akıl kuramının odak noktası, davranışlarla amaçların birbirine uydurulması değil, bugün bize oldukça mitolojik görülebilecek bazı kavramlardır; sözgelimi en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler."¹⁰⁶

Öznel akıl ise tamamen biçimselleştirilmiş bir akıl olarak öne çıkmaktadır. Öznel akıl, akla uygun olanı, insan zihninin çıkarsamaları sonucu ortaya çıkan sonuç olarak görür. Öznel aklın bağlandığı mutlak bir değer bulunmamakta; büyük ölçüde rölativist bir yaklaşıma dayanmaktadır. Aslında öznel aklın kendisi akli temsil

¹⁰⁶ Horkheimer Max, Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, İst. 1994, s. 56

olmayacaktır. Çünkü "Allah bir insanın göğüs boşluğunda iki kalb yaratmamıştır."¹⁰⁷ İnsanın içsel biliş sürecinde hikmet; zihnin onayladığı, kalbin, vicdanın duyumun kabul ettiği bir sonuç olmakla birlikte bu sonuç pratik hayatın, ahlâkî davranışın, insanın tarihsel tecrübesinin ve İlahî Kitabın da reddetmediği bir sonuçtur. Yani hikmet, hem insanın kalb, zihin, amel, vicdan bütünlüğünün, hem de kitab, evren, fitrat ve insânî, tarihî pratiklerin buluştuğu ortak noktadır. Dolayısıyla hem akıl (kalb, zihin) hem amel, hem ilahî kitab, hem fitrat hem de insânî/tarihî pratiklerle desteklenmektedir.

Hikmet, insan aklının bir değerler sistemiyle buluşması demektir. Kutsalını yitirmiş bir akıl bu yüzden mutlak bir sonuca (hikmete) ulaşamayacaktır. Çünkü öznel akıl bir değerler sistemi olmaksızın bir çok kavramı izah etmekte zorlanacak ve çoğu kere de bunu başaramayacaktır. Adâlet, özgürlük, hoşgörü vbg. kavramlara bir anlam veremeyecektir.

Bilinmelidir ki çoğu kere bu kavramlar belki de akıldışı bir çerçeve içerisine sokulabilecektir. Bir dönem Amerika'da Demokrat Parti başkanlığına aday gösterilen "Charles O'Connor mecburî hizmetin nimetlerini sayıp döktükten sonra şöyle diyordu: "Zencilerin köleliğinin adâletsiz olduğunu kabul etmiyorum; adildir, akıllıcadır ve yararlıdır... Zencilerin köleliği bir doğa takdiridir. Doğanın bu açık emrine sağlam felsefenin gereklerine uyarak bu kurumun adil, merhametli, yasal ve uygun olduğunu ilan etmeliyiz... O'Connor, doğa, felsefe ve adâlet sözcüklerini kullandığı halde bu kavramlar bütünüyle biçimselleşmiştir.. öznel akıl her şeye ayak uydurur. Geleneksel insancı değerlerin hem savunucuları hem de karşıtları tarafından kullanılabilir."¹⁰⁸

Kur'âna göre insanda sağlam bir bakış (nazar), tefekkür, tedebbür, kalb, kulak verme (sem'), vicdan (lubb) gibi özellikler vardır. Bu özelliklerden her biri yanlış konusunda diğerini uyarır. Bu özelliklerin uyum içinde olduğu insanlara Kur'ânda kimi kere "Ulu'l Elbâb", kimi kere "Ulu'n Nuha", kimi kere "Zi Hicr" ya da "akledenler" denilir.

Genel olarak toplarsak insanda zihinsel özelliklerin yanısıra hem duygusal hem de vicdânî özellikler vardır. Duygusal özellikler sanat ile, vicdânî özellikler ahlâk

¹⁰⁷ Ahzab (33)/4

¹⁰⁸ Horkheimer Max, Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, İst. 1994, s. 70

ile ilintilidir. Aklı sadece intellekte hasrettiğimizde bu akıl insana sağlıklı bir sonuç sunamayacaktır. Ki insanlar çeşitli sebeplerle farklı düşünseler bile, ortak duygulara sahiptirler. Duygular daha çok sanat alanında kendini göstermektedir. Bu yüzden "şiiirden bir kısmı hikmettir"¹⁰⁹ denilmiştir. Ayrıca insanlar fitrî ve vicdânî ortak değerlere sahiptirler. Bu noktada ahlâkı da akıl dışında değerlendiremeyiz. Aklı ahlâktan soyutladığımızda ahlâkî temellerini yitirmiş bir akıl (!) ile karşı karşıya kalırız. Ayrıca ahlâk ile, insanın duygusal yönünden kaynaklanan aşk da akıldan ayrı değildir. Bu yüzden insanların tarih içerisinde ortaya koydukları sanat ile ahlâk arasında da önemli bağlar bulunmaktadır. Biri diğerinden ayrı değerlendirilemez. Toynbee "Mısır piramitlerinin nasıl yapıldığını öğrenmem onun estetik değerini unutturdu" demiştir. Burada insanın bir sanat eserini vicdânî yanıyla da değerlendirebildiğini görmekteyiz.

Aklın anlamının daraltılması özellikle Avrupa aydınlanması ile gerçekleşmiştir. Aydınlanma derken "17. y.yılın II. yarısında başlayıp 19. y.yılın ilk yarısına dek uzanan ve her alanda akli temel alan" dönemi kastetmekteyiz.¹¹⁰ Aydınlanma akıl çağı olarak da adlandırılmaktadır. Aydınlanmanın ortaya koyduğu "gerek empirizm gerek rasyonalizm karakteristik bir biçimde insan bilgisini sağlam temeller üzerine oturtmaya ve dini bilginin düzmece (!) iddialarına karşı koymaya çalışır."¹¹¹ Bu anlayışa göre dinin iddiaları rasyonel bir temele oturmadığı için anlamsızdır. Ancak Aydınlanma ile başlayan süreç Aydınlanmanın getirdiği yaklaşımların da sorgulandığı bir süreç olmuştur. Özellikle İ. Kant (1724-1804) Aydınlanma felsefesinin ahlak ve din için önemli bir problem yarattığının farkındaydı¹¹² Bu noktada Kant bilimsel diye nitelenen bu akla, dine ve inanca kapı açmak için sınır koymayı gerekli gördü. Bu noktada Kant cevaplayamayacağımız soruların olduğunu vurguladı. Özellikle Tanrının varlığı, insanın özgür iradesi ve insanın ölümsüz bir ruhu olup olmadığı meselesinde sorularımızın cevapsız kalacağını söyledi. Çünkü ona göre bilginiz sınırlıdır. Aklimiz belli kategoriler çerçevesinde çalışmaktadır. Bu kategoriler aklımızın sınırlarını belirlemektedir. Kant'a göre dünyayı algılamada hem "duyu"lar

¹⁰⁹ Buhari/Edeb-90

¹¹⁰ Cevizci Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Ankara 1997, s.29

¹¹¹ West David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev.Ahmet Cevizci, İst.1998, s.33

¹¹² a.g.e, s.41

hem de “akıl” rol oynamaktadır. Ona göre insanın dünyayı kavrayışını çerçeveleyen iki şart söz konusudur. Bunlar dış şartlar ve insanın içinde bulunan şartlar. Dış şartlar duyularımızla algılamadan önce hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız şartlardır. İnsanın içinde olan şartlara gelince bunlar aklımızı sınırlayan kategorize eden ölçülerdir. Bu anlamda aklımız bu katagoriler çerçevesinde çalışmaktadır. Örneğin nedensellik yasası insanın kendinde bulunan bir yasadır. Dış dünyada gördüğümüz; aradığımız sebep sonuç ilişkisi hep bu nedensellik yasası çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Bu çerçevede Kant Aydınlanmanın getirdiği bilimsel akıl’ın verilerinin her konuya cevap veremeyeceğini vurgulayarak, dış dünyada müşahede edemediğimiz şeylerin varlığını inkâr edemeyeceğimizi, çünkü aklımız’ın ancak müşahede ettiğimiz âlem çerçevesinde çalıştığını belirtmektedir. Bu yüzden ona göre Tanrının varlığı da akıl tarafından idrak edilemez. Ancak Tanrının olduğunu varsaymak insan ahlâkı için gereklidir. Bu bağlamda Kant “Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, aklın ahlak alanındaki kullanımında arayalım ve temellerini aklın bu kullanılışı üstünde kuralım” demektedir.¹¹³

Aydınlanma, akıl ile kalbi birbirinden ayıran bir yaklaşım sergilemiştir. Bu anlamda akıl biçimsel bir yapıya hasredilmiştir. Aydınlanmayla birlikte egemen olan akıl, Horkheimer’in öznel akıl dediği akıldır. Biçimsel (öznel) akılda amelî, ahlâkî ya da estetik bir doğrudan söz etmek anlamsızlaşır. Çünkü akıl sadece intellect’e mahkum edilmiştir. Hikmet yukarıda da belirttiğimiz gibi sadece intellectüel bir çaba ile ulaşılabilecek bir nokta olmadığı gibi, sadece aklın zihinsel yanının ürünü ve sadece matematiksel çıkarımlar sonucu elde edilen bir sonuç da değildir. Belki hikmet, aklın çok boyutluluğu ile ulaşılabilecek bir sonuç ve aşkın bir varlığın ikrâmıdır. Bu yüzden hikmet, hem aklın intellect yanından, hem estetik yanından hem de etik yanından izler taşır. Bu anlamda evrensel genel-geçer bir sonuç olarak ortaya çıkar. İnsanlar ortak düşüncelere çeşitli yönlendirmeler sonucu sahip olmasalar da, ortak duygulara sahiptirler. Bu noktada insanlar düşünce alanından daha fazla duygusal alanda evrensel olan genel-geçer hakikatte buluşabilmektedirler. İnsanın duyguları ise sanat alanında ortaya çıkmaktadır. Sanat alanı insanların kendilerinden kaçamadığı bir alandır. Hikmetin de evrensel, genel-geçer apaçık hakikatler olduğunu

¹¹³ Kant. Seçilmiş Yazılar, çev.Nejat Bozkurt, İst.1984, s.94-95

hatırlarsak hikmetin sanat ile ilişkisini de irdelemek kaçınılmaz olur. Evet, hikmet'in sanat alanındaki görünümü nedir? Şimdi de kısaca bu konuya eğilelim.

b-Hikmet ve Sanat

Bir rivayette "şiiirden bir kısmı hikmettir" diye buyurulmaktadır. Şiir Şuur kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. Hz. Muhammed (a.s) döneminde toplumda insanlara yol gösteren, onlara akıl veren ve bunu da şiiirin imkanlarına yaslanarak yapan bir zümre vardı. Onların şiiirlerinde bir çok evrensel doğru bulunmaktaydı. Bunun sebebi de bir çok felsefi düşüncenin şiiir diliyle kuşaktan kuşağa aktarılması, yanısıra insanların düşünceden çok duygusal yönünün bir tezahürü olması sebebiyledir. Çünkü insan belli sebeplerle farklı düşüncelere sahip olsa da ortak duygusal etkiler ortaya koyabilmektedirler. "Şiiirden bir kısmı hikmettir" sözü bize göre bu iki yöne işaret etmektedir. Yani felsefi yaklaşımları taşıyan bir araç olarak şiiirin önemli bir işleve sahip oluşunun altı çizilmekte ve insanın duygusal yönden çoğu kere kendini gizleyemediğini vurgulamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi insanlar çoğu kere menfaâtlere sebebiyle bile bile hakkı gizleyebilmişlerdir. İnsan bu hakkı gizleme işini düşünce farklılığı düzeyinde ortaya koymakla birlikte, duygusal açıdan vicdanî bir kabul ediş içerisindeydir. İşte şiiir de düşünceden çok insanın bu içsel yapısını ortaya koymakta, kimi kere evrensel genel-geçer hakikatları yansıtabilmektedir. Bu yüzden peygamberimiz, Ümeyye b.Ebi Salt için "şiiiri mü'min fakat kalbi kafir"¹¹⁴ değerlendirmesini yapmıştır. Şayet şiiir düşüncelerin propoganda haline gelirse o zaman şiiir olma özelliği de ortadan kalkmış olur. Hz. Peygambere şâir denilmesi anlamlıdır; çünkü Peygamberin anlattıkları ona şâir diyenleri vicdanlarından yakalıyordu. Onlar küçümsedikleri için değil bilakis yüceltikleri için Peygamberimize şâir diyorlardı. Ancak Kur'ân bir şiiir değildi ve Peygamberimiz de şâir değildi. Peygamberimizin anlattığı mutlak hakikat menbâından akan şeylerdi. Bunu şair gibi bir ücret karşılığında da anlatmıyordu. Kur'ân şâirlere bakışını ortaya koyarken aslında gerçek sanatın şâirleri aşacak bir öze sahip olduğunu da vurgulamaktadır. Kur'ân indikten sonra şâirler birer propagandacı durumuna düşmüşlerdir. Musa (a.s) dönemindeki sihirbazların işlevi ne ise, Hz. Muhammed (a.s) dönemindeki şâirlerin

¹¹⁴ Müslim/Şiiir/I, İbni Mâce, Edeb/41, Ahmed b. Hanbel-4/388, 389, 390

durumu da odur. Her iki zünre de kendi yetenekleri doğrultusunda hakkın karşısında bir konum almışlardır. Ancak nasıl Musa'nın asası sihribazların sihriinin sahteliğini ortaya koymuşsa, Muhammed (a.s)'a verilen mucize olan Kur'ân da şâirlerin şiirlerinin değerini ortaya koymuş, şâirlerin gerçek kimliklerini topluma tanıtmıştır. "Şeytanların kime indiğini sana haber vereyim mi: Her pek iftiracı, çok haram işleyiciye inerler/Kulak verir, kulaklara fısıldarlar ve onların çoğu yalancıdır. Ve şâirler, onlara azgın-sapıklar uyar. Görmez misin her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar. Ve onlar yapmadıklarını söylerler. Ancak imân edenler, salih amel işleyenler, Allah'ı çok zikredenler ve zulme uğradıktan sonra yardımlaşanlar hariç. Ve zulmedenler hangi inkılâbla devrileceklerini yakında bileceklerdir."¹¹⁵ Buradaki şâirler kimi kere evrensel insanî gerçekleri dile getirerek (ki bu hikmettir) süslü sözler söyleyen, insanları etkileyen fakat bu anlattıkları güzel şeylere kendileri inanmayan, pratiklerine yansıtmayan kimselerdi. Onların ilham kaynağı şeytânî fısıldamalardı. Yani belli bir değere bağlanmadıkları için fitratlarını hevâlarının emrine âmâde kıldıkları için şeytanî telkinlere de açık durumdaydılar. Bu yüzden de bir söyledikleri bir başka söylediklerini tutmuyor; bugün övdüklerini yarın yerebiliyorlardı. Söylediklerini kendilerini yüceltmek için söylüyor; ancak bu güzel şeyleri pratiklerine yansıtıyorlardı. Örneğin cömertliğin faziletinden bahsediyorlar; ancak kendilerinde cömertlik görülüyordu. Bu yüzden peygamberimiz Ümeyye bin Ebi Salt'ın şiirini duyduğunda "şiiri mü'min fakat kalbi kafir" değerlendirmesini yapmıştır. Hikmetin salt düşünsel değil eylemsel yönü de olduğunu önceki bölümlerde işlemiştik.

Ayrıca o dönemki Arap toplumunda Hikmet ehli olarak bilinen kimi insanlar vardı. Bunların başında Ekrem b. Safiyy geliyordu.¹¹⁶ Bu insanlar toplumda parlak zekalı ve meseleleri köklü bir biçimde kavrayan insanlar olarak tanınıyorlardı. Bu kimseler felsefî düşüncelerini de çoğu zaman şiir'in imkanlarına yaslanarak ortaya koyuyorlardı. Şiirden bir kısmı, hem insanın evrensel ortak duygularından izler taşıması açısından, hem de düşünce düzeyinde, kimi evrensel doğruları yansıtması açısından hikmet olarak nitelendirilmiştir.

¹¹⁵ Şuerâ (26) /221-227

¹¹⁶ bkz. Derveze İzzet, Kur'âna Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, İst. 1989, c. I, s. 273, Ayrıca bkz. Goldziher İgnaz, Klasik Arap Literatürü Ankara. 1993, s. 16 -yalnız burada Ekrem b. Safiyy' in ismi Eksem olarak geçmiş ki biz bunu dizgi hatası olarak değçerlendiriyoruz.

Demek ki hikmet, insanın düşünce ve duygularının buluştuğu ortak bir noktadır. Bu anlamda Kur'ân'ın tanımladığı akıl hem düşünce hem de duyguyu kapsayan bir akıldır. Özet olarak söylemek gerekirse, Aydınlanma ile birlikte sistemleştirilmeye çalışılan gerek rasyonalizmin, gerek kutsalı olmayan; seküler dünya görüşlerinin, gerekse felsefi sistemlerin tanımladığı akıl ile Kur'ân'ın ortaya koyduğu akıl oldukça farklılık arz etmektedir. "Rasyonalistler Allah'a inanmakla birlikte günlük hayatı belirleyen bir ilâhî irade kavramını kabul etmiyorlardı. İnsanın doğa üstü bir ışığa ihtiyacı olmadığını söylüyorlardı."¹¹⁷ Aklın zihne indirgenmesi aslında hayattaki bölünme ve parçalanmanın da bir uzantısıydı. Felsefe, ahlâk, sanat, siyaset ve din birbirinden ayrılmıştı. Aslında "Akıl" mı "Vahiy" mi ayrımı daha şiddetli bir biçimde tam bu aşamada ortaya çıkıyordu. Her ne kadar akli yüceltiyor görünse de Aydınlanma akli sadece zihne indirgeyerek alanını daraltmaya çalışırken farkında olmadan akli da güçten düşürmüştür. Aydınlanma değerlerden soyutladığı bilimsel akli yüceltmeye çalışmakla akli tek bir boyuta hapsedmiştir.

Oysa Kur'ân'ın tanımladığı akıl ne salt intellecte hasredilmiş bir akıldır, ne de salt sezgi, duyum vesaireye hasredilmiş bir akıldır. Akıl sadece zihne indirgenirse duyuların insanın hayata bakışına etkisi de yok sayılmış olur. Çünkü âlemde zihni aşan şeyler de bulunmaktadır.¹¹⁸ Kur'ân ne materyalist / pozitivistlerin intellecte mahkum ettiği akıldan yanadır; ne de ruhbanların daima emre amade kıldıkları akıldan yana. Kur'ân'ın tanımladığı akıl, insanın bütün varlığını kuşatan bir akıldır.

Yukarıda Kur'ân'ın kavramlarıyla aklın boyutlarını irdelemeye çalışmıştık. Şimdi de kısaca aklın çerçevesini genel kavramlarla irdelemeye çalışalım. Böylelikle günümüzde revaçta olan akıl tanımları (gerek rasyonalizmin, gerek seküler dünya görüşlerinin akla yükledikleri anlam) ile Kur'ânın yüklediği anlam arasındaki fark ortaya çıkabilsin.

c-Kur'ânda Aklın çerçevesi

Düşünsel aklın duygusal boyutu: Kalb, (Kur'âna göre Aklın merkezidir.)

Doğruluk; Ahlâki/Akıl: Sağduyu (sıdk), vicdânî akıl (Fuad, Lübb, Hicr, Sem'i)

¹¹⁷ Horkheimer Max, a. g. e, s. 64

¹¹⁸ Bakara (2) /30-33-255, Yusuf (12) /76, Lokman (31) /34

Tutarlı (mantıksal akıl), Bilimsel (araçsal akıl) : Akletmek (ye'qilun)

Düşünme (fikir yürütme; çıkarımda bulunma/işleyen akıl) : Tefekkür;
Tedebbür

Duyusal Akıl: Nazar (Nazarın çözüme dönük boyutu da bulunmaktadır. Geniş anlamıyla ele alırsak nazara, düşünerek çözüm üreten akıl; çözümsel akıl da diyebiliriz.

Zeka (yaratıcı akıl) :Tefakkuh

Sezgi: Basar

Bu kavramlardan bazılarını yukarıda açıklamıştık. Buradan anlaşılması gereken insanın ahlâkî yapısı ve yapıp etmeleri (amelî) ile düşünsel yapısı arasında ayrımın olmadığıdır. Bunların hepsi sağlam bir aklın (selim akıl) çerçevesidir. Bu akılda ilâhî olan ile dünyevî olan arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Bu akıl insanı; onun fitratını kuşatan bir akıldır.

Bu noktada Kur'ânda bilginin elde edilmesinin şartları da ortaya çıkmaktadır. En başta insanın sağlam ve önyargısız bir yaklaşıma sahip olması vicdanının kirlenmemiş olması gerekmektedir. Bu "Ulu'l Elbâb" terkihi ile ifade edilmiştir. Lübb daha önce de belirttiğimiz gibi, öz demektir. Ulu'l Elbâb katışıksız bir öz sahibi, -belki vicdan sahibi de diyebiliriz-anlamına gelmektedir. Ayrıca lübb'ün pisliklerden arınmış anlamına geldiği de göz önüne alınırsa, Ulu'l Elbâbı çevresel yanlışlarla kirlenmemiş; temiz akıl sahipleri olarak anlamamız mümkündür. Buradan anlaşılan aklın çok boyutlu bir kavram olduğudur. Akıl yürütme sonucu ortaya çıkan bilginin bir zann mı, yoksa kesin bir bilgi mi olduğu da önemlidir. Çünkü biz ancak kesin bilgiye hikmet diyebiliriz. Hikmet bilgisi, kesin, evrensel ve genel-geçerlidir. Bu noktada sağlam bir akıl yürütme, iyi bir gözlem, sağlıklı bir vicdan ve ahlâkî tutum sonucu elde edilir. Hikmet hem kesin bilgi, hem de doğru bir tutum olarak ortaya çıkar. Kesin bilgi ile zann arasındaki fark da şu şekilde ortaya konulabilir.

d-Zann Ve Yaki (y) n

"Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme, çünkü kulak göz ve kalb bunların hepsi bunlardan sorumludur" ¹¹⁹

Yukarıdaki ayette zann ile değil kesin bilgiyle (ilm) hareket edilmesi gerektiği ⁴⁵ vurgulanıyor. Bunun sorumluluğu da hatırlatılıyor. Rağib el Isfehani ayette geçen "la tagif" (ardına düşme) kelimesini tefsir ederken onun "herhangi bir sanı ve iz, belirti (kiyafe) ile yargıya varma!" demek olduğunu söylemektedir. Öte yandan Beydavide bu kelime hakkında: ".. bilginin alanına girmeyen bir şeye ne taklitle, ne de zan ile tabi olma!" demektedir. ¹²⁰

Yakîn Kur'ânda İlm'in bir sıfatı olarak kullanılmıştır. Nefsin her türlü şüpheden sıyrılarak gerçek bilgi ile buluşması şeklinde anlaşılabilir.

"Gerçek bilgi, ise onun aracılığıyla bilinen şeyin (nefsin önünde) tamamen açıldığı şeydir; Öyle ki hakkında hiç bir şüphe kalmasın ve hiç bir yanlgı onu bulandırmassın. Bu, kalbin şüphe barındırmadığı ve şüphe kaldırmadığı mertebedir. Bu yakıyn mertebesine erişmeyen bilgi eksiktir. yanlgıya düşürmeye elverişlidir" ¹²¹ Platon'a göre de felsefi bilgi mutlak hakikatle, değişmeyen ve eskimeyen hakikatle ilgilidir. ¹²²

Maturudî Kitabü't-Tevhidinde beşerî bilginin kaynakları ve konusu ile ilgili görüşleri kısaca aktararak bilgi edinmede izlenecek en sağlıklı yolu ortaya koymaya çalışır. Ona göre bilgi elde edinme vasıtaları üçtür:

1-Duyu organları (el-ayan)

2-Haber (el-ahbar)

3-Akıl (el-nazr) ¹²³ Buna göre, doğru bilgi her üç kaynağı da itibara alarak oluşur. "Duyular akla (zihne) veri sağlar. Akıl (zihin) hem duyusal hem de sözlü verileri değerlendirerek sonuçlar çıkarır ve test eder. Ayrıca aklın kendi iç-kalıtsal bilimi de vardır. Bilgimizin bir çoğu da haberlere dayanır." ¹²⁴

¹¹⁹ İsrâ (17) /36

¹²⁰ Beydâvî, Envar'ut tenzil ve Esraru't te'vil, İst. h. 257, c. I, s. 697

¹²¹ Corbin Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, İst. 1994, s. 322, bkz. Gazali El-Munkuzu Mined'dalal, M. E. B. yayını, Ankara 1960

¹²² Platon, Devlet, İst. 1995, VII. Kitap

¹²³ Matûrudi, Kitab'ut Tevhid, İst. 1979, s. 7

¹²⁴ Aktaş Ümit, bkz. Akıl Aşk ve İslâm, İst. 1997, s. 108

Biz bu konuyu daha önce açıklamaya çalışmıştık. Bir de Kur'an'da bilginin derecelendirilmesi söz konusudur. vardır.

Bilindiği gibi insanın hakikatı arayış sürecinde belli bir zihinsel çabaya girmesi söz konusudur. Bu zihinsel çabayı ise etkileyen bazı duyusal, deneysel, ahlâksal faktörler bulunmaktadır. İşte Kur'an bu kesin bilgiye ulaşma çabasını bazı bilgi derecelerini söz konusu ederek ortaya koymaktadır.

“..İnsan için bir ideal veya temel bir bilgi olarak hikmet; (aynı zamanda) olgu, ideal ve değerlere dair bir bilgi demektir.

Kesinliğe yükseliş ve yaklaşım doğrultusunda üç bilgi derecesinden söz edilebilir: (i) çıkarım yoluyla bilgi (ilm el Yakiyn), (ii) algılama ve aktarılan algılama ya da gözlem yoluyla bilgi (ayn el Yakiyn)¹²⁵ (iii) kişisel (duyumsama) veya sezgi (hissediş) yoluyla bilgi (hakkal Yakiyn)¹²⁶. Bu ayrım , kesinliği elde edişimle şöyle örneklendirilebilir :

(1) Ateş daima yakar , (2) Ateş Ali'nin parmaklarını yaktı, (3) Ateş benim parmaklarımı yaktı. Bu doğrulara mukabil aynı şekilde üç de yanlış vardır: (i) muhakeme yanlışları, (ii) gözlem yanlışları, (iii) sezgi yanlışları”¹²⁷ İleriki bölümlerde bu meseleye yer vereceğimiz için şimdilik sadece temas etmekle yetineceğiz.

Görüldüğü gibi yakinin ilme'l-yakin, aynel yakîn olmak üzere dereceleri vardır. Kur'an'da ölüme de yakîn denilmiştir. Kur'âna göre gerçeği ilme'l yakîn göremeyenler öldüklerinde onu hakkal yakîn göreceklerdir. İlmel yakînden aynel yakîne ulaştırdığı için ölüm yakîn olarak adlandırmıştır.¹²⁸ Hakkal yakîn ise aynel yakîn görünenin yaşanması olarak belirlemektedir. Yani dereceleri olmakla birlikte insanda en temelde yakine ulaşma yetisi bulunmaktadır. İnsanlar inançlarını ya yakine ya da zanna dayandırarak kurarlar. Yakîn şüpheden sıyrılma düzeyidir. İnsanın anlama yetilerinde bulanıklığın ortadan kalktığı bir düzeydir. Bu anlamda hikmet de yakînî bir değer ifade etmektedir. Çünkü hikmet insan'ın bütün anlama ve algılama yetilerinin birbirini nakzetmediği bir sonuçtur.

¹²⁵ Tekâsür (102) /5-7

¹²⁶ Hakka (69) /51

¹²⁷ Şerif M. M., İslâm Düşüncesi Tarihi, İst.1986, c. I, s. 174

¹²⁸ Hicr (15) /93

Bunları belirttikten sonra Şu sorulara da cevap aramamız gerekmektedir. Acaba tarih içerisinde insanın ortaya koyduğu yaklaşımların hikmet ile ilişkisi nedir? İnsanların hakikati anlama yolundaki beŐeri çaba olarak değerlendirebileceğimiz felsefe ile hikmet arasında fark var mıdır? Varsa bu fark nedir? Din, hikmet ve felsefe arasında ne türden bir ilişki vardır? Şimdi bunları ele almaya çalışalım.



4-DİN VE HİKMET

Din ile hikmet arasındaki ilişki konusunda değişik yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların bulunduğu ortak nokta ise hikmetin din kaynaklı olduğu noktasıdır. Kimileri hikmeti dinin düşünce boyutu olduğunu, dolayısıyla insanların tarih içerisindeki düşünsel çabaları olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylerken¹ kimileri hikmetin Kur'an olduğunu vurgulamış;² kimileri de sünnet (peygamberî pratik) olarak ele almışlardır.³ Bu tariflerin hepsi doğru olmakla birlikte, her birinin bazı eksiklikleri taşıdığı da ortadadır. Bilindiği gibi, hikmet hem bilgiyi hem Kitabı hem de Nebvî kılavuzluğu kapsamaktadır. Ayette şöyle buyurulmaktadır:

"İnsanlardan kimi de vardır ki, ne bir ilm'e ne bir rehber, ne de aydınlatıcı bir kitaba istinad etmeksizin Allah hakkında mücadele eder."⁴ Bu ayet, ilim (bilgi de diyebiliriz), nübüvvet (rehberlik) ve kitabın hep aynı noktayı gösterdiğine işaret etmektedir.

Kimileri hikmeti tanımlarken "ilâhî hikmet" ifadesini de kullanmışlardır. Bu tanım hikmetin ilâhî kaynaklı olduğunu vurgulaması noktasından doğru; ancak beşerî hikmetin de olduğu anlayışını hatırlatması açısından yanlıştır. Çünkü hikmet beşerî ya da ilâhî olarak nitelendirilemez. Bir yaklaşım ya hikmettir ya değildir. Hikmetin beşerîliği ya da ilâhîliği diye bir şey olamaz. Bu konuya ileride daha geniş bir biçimde değinmeye çalışacağız.

Felsefenin laikleştirilmiş hikmet olduğu da iddia edilmiştir.⁵ Yani insanlık önceleri din kaynaklı hikmete sahipti, ancak daha sonra özellikle AntikYunan hikmetin ilâhî yönünü ortadan kaldırarak hikmeti laikleştirdi, ki buna felsefe denilmektedir.⁶ Bu anlayışa göre felsefe, insanların ilâhî olan yaklaşım biçimlerinden sıyrılma çabası olarak ortaya konmaktadır. Oysa felsefe, insanın düşünce süreci, hikmet ise bu süreç sonucu elde edilen bilgidir. Bu bilgi evrensel, genel-geçer ve

¹-Bulaç Ali, Din-Felsefe, Akıl-Vahiy İlişkisi, İst. 1995

²-Özellikle İslâm Dünyasında Kur'âniyyun olarak bilinen ve din için Kur'ân dışında ikinci bir kaynak kabul etmeyen akım hikmeti sadece Kur'ân olarak almışlardır.

³-İmam-ı Şafii ve bir çok alim hikmeti Sünnet olarak da anlamışlardır. Özellikle Kitab ile Hikmet kavramlarının birlikte kullanıldığı ayetlerde geçen hikmet kavramını Sünnet olarak anlamışlardır ki bu da yerinde bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. (bkz. İmam-ı Şafii, er-Risale, çev. Şakir A. Muhammed, Ankara, tarihsiz, s. 78)

⁴-Hacc (22) /8

⁵-Jolivet Jean, İslâm Bilim ve Felsefe, çev. Ali Zengin İst. 1990, s. 46

⁶-Jolivet Jean, a.g.e., s. 46

mutlaktır. Yani felsefe insanın "bilgi"ye ulaşma yolundaki çabalarıdır. Varlık, bilgi ve değer üzerinde bütün akıl yürütme çabaları felsefe, bu hususlarda sabit, genel-geçer ve şaşmaz ölçülere ulaşmaya hikmet diyoruz. Bu ölçülere sahip olanlara ve ölçüleri hayatlarında uygulayanlara ise Hakîm diyoruz. Hakîmler hikmet sayesinde kutsal kitabın getirdikleriyle aynı noktada buluşmaktadırlar. Bu anlamda felsefe bir süreçtir. Bu süreç bizi ya hikmetle buluşturur, ya da buluşturmaz. Yani felsefi çabalar kimi kere kesin bilgiye ulaşamayabilir. "Sanı"ların bilgi olarak ortaya konması ise pek bir anlam ifade etmez. Aklın son sözü felsefe değil, hikmettir. Bu yüzden kimi kere felsefeyi "Felsefe-i yakınıye (burhana dayalı) ve felsefe-i maznune (zanna dayalı) felsefe" ⁷ olarak ikiye ayıranlar da olmuştur. Oysa hikmet için böyle bir ayırım sözkonusu olamaz. Çünkü hikmet'in bulunduğu yerde zanna yer yoktur.

Ayrıca felsefeye bilgelik sevgisi dediğimizde ona hikmet diyemeyiz. Çünkü bilgeliği (hakîmliği) sevmek ona ulaşma yolunda bir çabayı gerektirir. Bu çabaya "insanın kendi varoluşunun bilincine vardığı yerde düşündüğü her şeydir" (Jaspers) anlamında bir düşünme, anlamlandırma, kavram çözümlemesini ⁸ içeren bir süreçtir. Aynı zamanda felsefe "düzen koyan ilim", "düşünmeyi kavratan ilim", "varolanı bir metod dahilinde bilmenin ilmi", "varlığın ilk temellerini ve ilkelerini araştıran ilim; ilkeler ilmi" Cürçânîye göre "ebedî mutluluğu elde etmek için beşerîn gücü nispetinde Allah'a benzemeye çalışması, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması" ⁹ çabası olarak anlaşıldığında bütün tariflerden çıkan ortak sonuç felsefenin bir süreç olduğudur. Kısacası felsefe aklın son sözü bulma çabasıdır. Hikmet kavramının kökü olan "Hüküm kavramında zaten sonuç anlamı da bulunmaktadır." ¹⁰

Bizdeki felsefe tarihi eserleri felsefeyi genelde eski Yunan düşüncesi ile başlatırlar. Oysa, eğer felsefe "bilgellik sevgisi" ise ve insanın belli düşünsel çabaları ise bunun ilk insanla başlatılması gerekmektedir. Bu noktada akıl yürütme çabaları ilk insanla birlikte ortaya çıkmıştır denebilir. Dolayısıyla felsefenin oluşumu salt eski

⁷-haz. Armağan Mustafa, İslâm'da Bilgi ve Felsefe, İst. 1997, s. 27

Ayrıca bu konuda Molla Sadra şu mealde yaklaşımda bulunmaktadır: "En yüksek manevi tecrübeye ulaştırmayan tüm felsefe yapma biçimleri boş ve faydasız bir oyuncaktan başka bir şey değildir; aynı şekilde felsefede elde edilecek sıkı bir kavramsal eğitim ile desteklenmemiş tüm manevi tecrübeler de yanılsama ve dalalete çıkan bir yoldan başka bir şey değildir."

⁸-Batuhan Hüseyin, Anlam kavramı, Ankara, 1970, V-VI

⁹-Atademir Hamdi Râğıb, Filozoflara göre Felsefe, Konya 1947, s. 59-65, Cürçânî Târifât. İst. 1313, s. 112-113, Erdem Hüsameddin, Problematik olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya 1997, s. 14

Yunan ile sınırlı değildir. A. Weber'in yerinde tespitiyle Antik Yunan felsefesi de din kaynaklıdır. Bu noktada eski Yunan felsefesi ile Doğu dinlerinin varlık hakkındaki yaklaşımlarının benzerliği dikkate değerdir.¹¹

"Thales gibi İonyalı asıldan olan Pythagoras, VI. y. yılın ilk yarısında Sisamda doğdu ve önce ilâhîyatçı Pherekydesin ve belki fizikçi Anaksimândrosun öğrencisi oldu. Eski tanıklıklara dayanmayan bir söylentiye göre Fenikeyi, Mısırı, Babil'i gezdi ve orada Doğunun ilâhîyat sahasındaki düşüncelerini ve matematiğin vatani olan bu yerde o zamanda en yüksek mükemmellik derecesine varmış olan geometriyi öğrendi. Dini, sosyal, felsefî reform fikirleriyle dolu olarak 520 ye doğru Yunanistan'a dönüşünde bunları, Büyük Yunanistan'da Kroton'da bütün üyelerinin ahlâkta, siyasette ve dinde ortak doktrinler kabul ettikleri bir tür tarikat kurarak gerçekleştirdi."¹² Hatta Pythagoras'ı Brahmanların öğrencisi ve Buda'nın öğretilerini savunduğunu söyleyenler çıkmış; isminden yola çıkarak Python, Pythagoras ; esinlendirilmiş, kahin ve Buddha, aydınlanmış anlamı yükleyen filologlar da çıkmıştır. Bu da Pythagoras'ın öğretileri ile Budist öğretinin önemli ölçüde aynılık göstermesinin sonucudur.¹³ Tüm bunların yanısıra Antik Yunan felsefesinin Mezopotamya kökenli olduğu; bu felsefenin Mezopotamyadan göçler sonucu oluştuğunu iddia edenler de bulunmaktadır.¹⁴ "Ölümden bir keffâret gibi sözeden Anaksimândros, duyular âlemini küçük gören ve saf ide âlemine dönmeyi şiddetle özleyen Platon; vücudundan ve girdiği şekilden utanan Pilotinos, Empedokles de aynı görüşü kabul etmiş bulunuyorlar. Düşme, ilk günah, keffâret gibi dini fikirler, Asya'ya olduğu gibi, Ârî Avrupa'ya da yabancı değildir."¹⁵

Ayrıca "Philon'un Yunan felsefesini ele alıp bunda Tevrat'ın yüksek anlamını bulması, Yunan filozoflarının düşüncelerini Yahudiliğin dinî belgelerinden devşirdiklerine inanmasındandır; ona göre Platon, kendisinden sekiz asır önce yaşamış

¹⁰-Elmalılı Hamdi, Hak Dini, c. II, s. 205

¹¹-Güngör Erol, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, İst. 1984, s. 32 (Örneğin Brahmanizm'in Tenasüh inancı ile Platon'un tenasüh anlayışı arasındaki benzerlik dikkate değerdir. Bu benzerlik, aynı kaynaktan doğdukları tezini güçlendirmektedir. O kaynak da Din olmalıdır. (Platon'un tenasüh anlayışı için bkz. Platon, Phaidon, Ankara, 1989)

¹²-Weber Alfred, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, İst. 1993, s. 24

¹³-Weber Alfred, a.g.e., s. 25

¹⁴-Şeriatî Ali, Medeniyet Ve Modernizm, çev. Ahmet Yüksek, İst. 1984, s. 71

¹⁵-Weber Alfred, a.g.c., s. 30

olan Musa'nın bir öğrencisidir."¹⁶ "Platinos'a göre cisimler dünyasının varoluşu dönümlüdür (periodik); İdeaların maddede gerçekleşmeleri tükenince, aynı nesnelere yeniden tekrarlanırlar."¹⁷ Bu da tenasüh fikriyle örtüşmektedir. ¹⁸ Buradan anlaşılana Eski Yunan felsefesinin kaynağının din olduğudur."Tarihte Grek uygarlığının birdenbire doğuşunu açıklamak ölçüsünde güç ve şaşırtıcı bir iş yoktur. O uygarlığı kuran ögeler Mısır ve Mezopotamya'da zaten binlerce yıldır bulunmaktaydı."¹⁹ "Bir Yeni Eflatuncu olarak bilinen ve İ. Ö. 2. yüzyılda yaşamış olan Ammonius Saccas, Yunan felsefesinin en ünlü filozofunu kastederek şöyle der:"Eflatun' Yunanca konuşan Musa'dır"²⁰ Eflatun'un Musa'nın öğretilerini okuduğu için bu isimle anıldığı, hatta Eflatun'un Timaeus adlı eserinin Tekvin kitabından nakledildiği söylenmektedir.²¹

Anlaşıldığı gibi insanlığın tarih içerisinde geliştirdikleri düşünsel çabalar din kökenlidir."Hellenlerin felsefesi ilâhîyat ve hikmetler ahlâkı (morale gnomiguc) şeklinde dinlerden ayrılmaktadır. Yani felsefe nispeten yeni ortaya çıkmıştır; halbuki tarihi sırada ondan daha önce gelen din, ulusların hatta insanın beşiğine kadar çıkar. Gerçekten de din tabiatımızın temeli olan şeyin en eski ve sürekli kurumudur; . . . din özü bakımından bir teori, bir kanun olmayıp, aslında duygusal, içgüdüsel, estetik ve insanlık kadar eski ve onun kadar devamlı bir fenomendir; üstün bir güce sahiptir. Oysa aklın çocuğu ve onun gibi insan gelişmesinin geç bir meyvesi olan felsefe, tarihte ancak ikinci derecede ve aralıklı bir rol oynar"²² Buradan anlaşılması gereken felsefe diye adlandırılan hakikat arayışının dinden neşet ettiği ve beslendiğidir.

a-İslâm Dünyası Felsefeyi Yunandan mı Öğrenmiştir:

İslâm dünyasına felsefenin Yunan felsefesinin tercümesiyle girdiği konusunda belli bir ön kabul vardır. Oysa Yunan felsefesinin tercüme edilmesi ile felsefenin

¹⁶-Gökberk Macit, Felsefe Tarihi, İst. 1990, s. 130

¹⁷-Gökberk Macit, a.g.e., s. 135

¹⁸-Plotinos Yeni Platonculuğun kurucusudur. Yani felsefeye dayanarak dini bir dünya görüşü geliştirme denemelerinin ilki Yeni Platonculuktur.

¹⁹-Russel Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, çev. Muammer Sencer c. I, İst. 1994, s. 105

²⁰-Bulaç Ali, İslâm Düşüncesinde Din/Felsefe-Akıl/Vahiy İlişkisi, İst. 1994, s. 20, Ayrıca bkz. Y. Kumeyr, İslâm Felsefesinin Kaynakları, İst. 1976, s. 163, T. İzitsu, İslâm'da Bilgi ve Felsefe, Haz. Mustafa Armağan, İst. 1997, s. 68

²¹ - el-Cabiri Muhammed Abid, Arap Aklının Oluşumu, çev. İbrahim Akbaba, İst. 1997, s. 237.(Ancak biz bu iddianın doğruluğuna kâil değiliz.B.S)

²² -Weber Alfred, Felsefe Tarihi, İst. 1993, s. 10

girmesi arasında doğrudan bir bağlantı kurulamaz. Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi felsefenin altyapısı çok önceleri İslâm dünyasında vardı. Ayrıca İslâmın kısa bir sürede yayılmasında belli bir entellektüel boyutun varlığı gözardı edilemez. Bizim gerek Peygamber (a. s) 'ın sözlerinde, gerekse sahabenin büyüklerinden Hz. Ali (r. a) gibi Hz. Ömer (r. a) gibi insanların sözlerinde derin bir tefekkür ve anlam zenginliği bulmamız bunu göstermektedir. Ayrıca eğer İslâm dünyasına Yunan felsefesi tercüme edilebiliyorsa bu hem İslam'ın ilme, tefekkür ve araştırmaya verdiği önemi göstermekte, hem de orada belli bir felsefi altyapının olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü her kültürel çaba belli bir kültürel seviye üzerine bina edilebilir . Batı da belli bir dönem sonra eski Yunan felsefesini İslâm dünyasından öğrenmek zorunda kalmıştı. Ne zaman? Elbette bu felsefeyi anlamaya hazır oldukları zaman. Eğer İbn-i Sina, Farabi gibi İslâm filozofları Batı'da (Avrupa'da) değer görüyorsa, bu onların orjinal olduklarını gösterir. Eğer büsbütün Antik Yunan felsefesinin taklidi olsalardı, belli bir müddet sonra gündemden düşmeleri gerekirdi. Oysa Avrupa yüzyıllarca bu düşünürlerin eserlerini okudu ve yetişen öğrencilerine okuttu. Bu çerçevede gerek Avrupa Ortaçağında, gerek Aydınlanma döneminde yetişen filozofların İslâm dünyasındaki felsefi birikimden ne ölçüde etkilendikleri ayrıca incelenebilir. En önemlisi de Batı Aydınlanmasının büsbütün Eski Yunan felsefesi kaynaklı olduğu yolundaki yargının doğruluğu ve yanlışlığı da sorgulanabilir? Ayrıca bize göre Batı Aydınlanmasının temellerini Antik Yunandan başka yerlerde de aramak gerekiyor. Bu konuda Yüzcysel benzerliklere takılıp yanlış yargılara varılabilir. Burada Aydınlanmaya olumlu bir anlam yüklediğim sanılsın. Ayrıca Aydınlanma gerçekten bir Aydınlanma mı? Ortaçağ gerçekten karanlık bir çağ mı? ²³

²³ -Ortaçağ Karanlık mı? :Bir döneme Aydınlanma adı verilmişse elbette bir önceki dönem karanlık kabul edilmiş demektir."ortaçağ karanlığı", "ortaçağ kafası", "ortaçağda mı yaşıyoruz" gibi hep olumsuz anlamlar yüklenerek dile getirilmektedir Ortaçağ tabiri. Meselenin netleşmesi ancak Ortaçağ niçin karanlık? sorusu cevaplandırıldığında sağlanacaktır. Aydınlanmacılar Ortaçağı öncelikle "ilerleme" (progress) fikrinden yola çıkarak karanlık görmekteydiler. Çünkü onlara göre eski daima geri, geri ise daima kötüdür. İnsanlık daima basitten mükemmele doğru bir seyir izlemiştir zaman içinde. Dolayısıyla her dönem bir önceki döneme nazaran daha aydınlıktır onlara göre. Ortaçağı karanlık görmenin asıl önemli sebebi ise o dönemde Kilisenin her alanda kendini hissettiren bir egemenliği sahip olmasıdır. O dönemde Kilisenin dışında geliştirilen düşüncel çabalar mahkum ediliyor; reddediliyordu. Skolastik bir anlayış egemendi Avrupaya. Skolastik bilindiği gibi okul felsefesi demektir. Okul felsefesi Kilise teolojisi ekseninde gelişen bir felsefedir. Bu felsefeye göre insan aklının görevi hakikatı aramak değil onu öğrenmek ve öğretmektir. Çünkü hakikat zaten Kilisenin buyurduğu ilâhî buyruklarda bulunmaktadır. Bu anlamda hakikat arayışı hem anlamsız, hem de Allah'a başkaldırmak anlamına gelmektedir. Skolastikfelsefe, Vahyin (hrıstiyan teolojisi) getirdiklerini akli verilerle daha bir anlaşılır kılmayı amaç edinmiş, vahye yönelik saldırıları da böylece bertaraf etmeyi denemiştir. Bu anlamda Avrupa Ortaçağı belli bir düşünsel yoğunluğun olduğu dönemdir. Aynı zamanda İslâm felsefesinin Batıyı

gibi sorulara ne olumlu ne olumsuz bir cevap vermeden bu konuda meşhur olmuş yargıların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulayarak bu kadarıyla yetinmenin uygun olacağını düşünüyorum. Aksi halde bunlar çalışmamızın sınırlarını aşip bizi çok değişik mecralara sürükleyebilir.

Şimdi de hikmet ile felsefe arasındaki ilişkiyi biraz daha irdelemeye çalışalım.

b-Hikmet ve Felsefe

"Felsefe adını verdiğimiz yaşantı ve dünya görüşleri genelde iki etkenin ürünüdür:

1) Miras kalmış dinsel ve sağıtöresel (ethikos) kavramlar.

2) Bilimsel diyebileceğimiz araştırma türü. Her filozof, bu iki etkenin, sistemine giriş orantısına göre, büyük ölçüde ayrılık göstermiştir. Fakat felsefenin öz çizgisini bu iki etkenin bir aşamaya değin varlığı biçimler"²⁴ Buradan anlaşılan ise felsefenin temelinde din'in bulunduğu gerçeğidir."Tanrıbilimden bağımsız felsefe, Yunanistan'da İ. Ö. VI. yüzyılda başlamış; eski çağda kendi yolunu kendi izlemiş; Roma düşüp Hristiyanlık doğunca, tanrıbilim üste çıkmıştır."²⁵ İşte daha önce de belirttiğimiz gibi kimi düşünörlere göre felsefe dinden kopmadan önce hikmet idi. Yani Din kaynaklı düşünsel çabalar hikmet olarak nitelendirilmekteydi. Bu anlayışa göre bu çabalar dinden koptuktan sonra felsefe adını almıştır. Elbette bu felsefe hiç bir zaman dinî anlayış ve yaklaşımdan büsbütün bağımsız olamamıştır.

Felsefe, klasik ifade ile Yunanca Philo (bilgi /bilgelik) ve sophia (sevgi) kelimelerinin birleşmesinden oluşmuş bir kavramdır ve "bilgelik sevgisi" anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımları da dikkate alarak şunları söyleyebiliriz; insanların

etkilemesi daha çok bu dönemde yoğunluk kazanmıştır. Karanlık diye nitelenen bu dönemde çok büyük filozoflar yetişmiştir Avrupada. Aydınlanmacılara göre Ortaçağ karanlığı Vahyin tek hakikat kabul edilmesi ve Dinin egemen olmasıdır. Onlar hakikatin bize göklerden, görünmez varlıklardan değil bizzat aklımızdan gelebileceğini vurgulamışlar. Çoğu ker haklı olarak Kilise dogmalarını sorgulamışlardır.

Eğer Ortaçağa Kilisenin zulümü ve baskıları sebebiyle karanlık deniliyorsa, aynı zulümler Ortaçağın kapanmasıyla sona ermemiş bilakis Kiliseyi tasviye edenler zulümlerin en katmerlisini işlemekten çekinmemişlerdir. Ortaçağa karanlık diyenler insanlığa ne gibi bir aydınlık getirdiklerini de izah etmek zorundadırlar.

²⁴ -Russel Bertrand, Felsefe Tarihi, İst. 1994, c. I, s. 93

²⁵ -Russel Bertrand, a.g.e., s. 95

tarih içerisindeki düşünsel çabaları kimi kere Felsefe kimi kere hikmet olarak nitelendirilmiştir. Ancak acaba hikmet ve felsefe aynı anlamlara mı gelmektedir? Daha önce kısmen belirtmekle beraber, şimdi bu konuyu yeniden ele almaya çalışalım. Her ne kadar ileriki bölümlerde bu konuyu detaylı bir biçimde ortaya koymaya çalışacaksak da, şimdilik şunları söylememiz yerinde olacaktır: Hikmeti felsefeden ayıran en önemli yön onun pratiğe dönük olmasıdır. Yani hikmet salt teorik-düşünsel bir sonuç değil aynı zamanda pratik-eylemsel bir tavidir da. Buna amelî hikmet de denilmektedir. Ancak ilkçağ filozofları da felsefeyle uğraşmanın amelî; ahlâkî bir boyutu olduğunu vurgulamaktadırlar. Örneğin Platon "Devlet"te geçen dialogda varlığın bilgisine ermek için gerekli şartların ne olduğu yolundaki soruya "onu iyi görebilmek için insanın yaradılıştan sağlam bir belleği, öğrenme kolaylığı, ruh üstünlüğü, inceliği olacak. Bir iş ki, gerçeğin, doğruluğun, yiğitliğin, tokgözlülüğün dostu olmayan başaramaz"²⁶ ". . Korkak, aşağılık bir yaradılış da gerçek felsefeye erişemez"²⁷ İnsanın amelî bozulması felsefeden uzaklaşmasını da getirir. ²⁸ Buradan anlaşılan İlkçağ filozofları felsefe yapmak için amelî bir arınmaya da vurgu yapmaktadırlar. Ancak bu husus felsefenin amelî bir boyutu olduğunu değil, filozofta bulunması gereken amelî tutumu anlatmaktadır. Felsefe yapmak sonuca ermek değildir.

Felsefenin seküler insandan, hikmetin ise vahiyden kaynaklandığını iddia eden Ali Bulaç "nübüvvet tebliğine ve vahy temeline dayalı insanî düşünce, tefekkür ve araştırma hikmeti vücuda getirir"²⁹ demektedir. İlk anda farklı ve özgün gibi görünen bu yaklaşım bizi yanlış yargıların kucağına atmaktadır. Bu yaklaşım, uzun dönemler akıl/nakil uyumu/uyumsuzluğu olarak tartışılmış; akıl ve nakil arasındaki ilişki, ya akıl adına nakli, ya da nakil adına akli mahkum etme sonucuna varmıştır. Bu tartışmalara taraf olanlar çoğu zaman iyi niyetlerle akıl ve akılcılık maskesi altında hortlatılmak istenen şirke karşı (nübüvvet makamını iptal çabalarına) naklin önem ve değerini vurgulamak istemişlerdir. Çünkü "aklı savunuyorum" iddiasında olmak ayrı gerçek anlamda aklın önem ve değerini teslim

²⁶ -Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İst. 1995, s. 174

²⁷ -Platon, a.g.e., s. 173

²⁸ -Platon, a.g.e., s. 178

²⁹ -Bulaç Ali, a.g.e., s. 54

etmek ayrıdır. Aynı şey nakil için de geçerlidir. Yani nakli üstün tutuyorum iddiasında olmak ayrı, gerçek anlamda nakli üstün görmek ve naklin değerini teslim etmek ayrıdır. Tarih içerisinde doğrulardan uzaklaşmak çoğu kere kavramların sloganlaştırılması sonucu gerçekleşmiştir. Biz de gerek hikmet, gerek akıl/nakil ilişkisi konularını tartışırken, konunun tarihî çerçevesi içerisinde kalırsak galat-ı meşhurları tekerleyip durmaktan kurtulamayız. Bulaç'ın "seküler insan" ifadesi tamamen sağlıklı bir bakış açısının ürünüdür. Seküler insan olur mu? Ayrıca insanın sekülerliği ne ölçüde mümkündür? Ya da "vahiy temeline dayalı insanî düşünce" ifadesi ne ölçüde sağlıklı bir yaklaşımdır.

Özellikle Aydınlanma dönemi Avrupa'sında Kilisenin hakikatı ilâhî alana atfederek insanî düşünce ve yaklaşımları sakıncalı görmesine tepki olarak hakikatı insanda arayan bir eğilim gelişmiştir. Kiliseye göre hakikat sadece Kutsal Kitapta (Kilise teolojisi demek daha doğru olur) bulunmaktadır. İnsan bu hakikate uymakla görevlidir. Kitap dışında bir hakikat arayışı bir sapmadır.

Bu anlayışa karşı hakikatın kutsal kitablardan ve görünmez güçlerden değil, bizzat insandan geldiği insanın özünde bulunduğu anlayışı geliştirilmiştir. İ. Kant'ın, Descartes' in yaklaşımları hep Kilise kaynaklı hakikat anlayışına karşı insan kaynaklı hakikat anlayışını dile getirme denemesidir. Kant'a göre din'in getirdikleri evrensel aklın ilkeleri ışığında yorumlanmalıdır.³⁰ Dolayısıyla doğruyu bulma noktasında insan için ilâhî buyruklar ihtiyaç olmaktan çıkmaktadır. (Kant açısından Din kurallarının toplum yaşamında genel-geçer/özellikle ahlâkî/ilkeleri kavrama noktasında belki faydası olabilmektedir; ama aslolan akıldır.) Bu yaklaşımlarda da ilâhî olanla insanî olanın arası ayrılmaktadır."Scolastikçiler insan aklına sonsuz bir güven duyuyorlar. Ama bu güven aklın araştırmacı, kuşkucu ve yaratıcı yanına değil, onun olgular evrenini kavrama bunu düzenleyip sistemleştirme yetisine duyulan bir güvendir"³¹ Modern akılcılık, aklın kuşkucu yanına güven duyarken scolastik akılcılık bunu tersine aklın sistemleştirici yanına güven duymaktadır.

Kilisenin muharref anlayışı ve insan aklını ilâhî Kitabın emrine verme tavrı, karşısında vahyi (Kilise teolojisi) küçümseyen ve insan aklını (intellect) yücelten

³⁰ -Aydın Mehmet S., Tanrı ve Ahlâk, Ankara 1991, s. 134-135

yaklaşımları doğurmuştur. Bu anlayışla hakikatın idrâkinde insan aklının bir başka şeye ihtiyacı olmadığı sonucuna varılmıştır. İşte bu yaklaşım karşıtlıkları insanları hep belli bir ikileme mahkum etmiştir. O da akıl ya da vahiy arasındaki tercih ikilemidir. Acaba bu ikilemin bir gerçekliği ve geçerliliği varmıdır? Bu konuda Kur'ân nasıl bir yaklaşım ortaya koymaktadır? Kur'ân akla ve vahye nasıl bir anlam ve fonksiyon yüklemektedir? İşte bu konuları vahiy, fitrat ve hikmet arasındaki ilişkiyi inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız.



³¹ -Akyürek Engin, Ortaçağdan Yeniçağa Felsefe ve Sanat, İst. 1994, s. 37

B-VAHIY, FITRAT VE HİKMET

1-Vahiy Kavramı

Vahiy kavramını incelerken bu kavramın sadece konumuzla ilgili boyutlarına dikkat çekmeye çalışacağız. Vahiy kelime olarak Arapçada "işaret etmek" anlamına gelir. Hızlı işaret demektir; sembollerle konuşmak demektir. Bu bazen mücerred söz ile yani kurulmuş cümlelerle, bazen de organların işaretiyle; bazen de kitaba yazmayla olur."¹ Başka anlamları da şu şekilde ortaya konulmuştur:"birinin kalbine bir şey ilka etmek, gizli bir şekilde meseleyi anlatmaktır"² Vahy kavramıyla iç içe olan bir kavram da ilham'dır.

İlham "lehm" kelimesinden türetilmiştir. Yutmak anlamına gelir."lahame şey'un ve tahamehu"yani filan şahıs o şeyi yuttu ve "el-hemtuhu eş-şey: yani ona yutturduk. İstilah olarak Allah (c. c) tarafından irade dışında zihne bir şey yerleştirmek anlamına gelmektedir. ³ Bu noktada ilham'ın Vahy gibi kesinlik ifade etmediği söylenmiştir. Şems suresinde "nefse fücürünü da takvasını da ilham edene yemin olsun ki, nefsinin arıtan felaha erdi; onu örtüp kirleten ise ziyana uğradı"⁴ denilmektedir. Burada "ilham etmek" ifadesi "İbni Abbas'a göre "hayr'ı ve şerri açıklayana" diye yorumlanmaktadır. ⁵ Ki devamındaki ayette "nefsini arıtan felaha ermiş, onu örtüp kirleten ise ziyana uğramıştır."diye belirtilerek bütün olumlu ve olumsuz değişimlerin nefiste meydana geldiği vurgulanmaktadır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki "bütün insan toplumlarının hayır ve şer tasavvurundan yoksun olmaması evrensel bir gerçektir"⁶ Rivayetlerde geçen, bir şeyin kötülük mü iyilik mi olduğunu bilmek için "kalbine danış!" tarzındaki yaklaşım da sanıyorum bu hususu belirtmek için serdedilmiştir. Kalbin hayır ile sevinç bulması ve şer'den bunalması bu anlamdadır. Yaradanın insanlara fücürü ve takvayı ilham etmesi, hem bir elçi göndererek onlara bildirmesi, hem de insanı fitrî yeteneklerle donatması anlamında da değerlendirilebilir. Çünkü Kur'ânda vahy, ilham ve ilka gibi kavramlar hep aynı anlamda kullanılmıştır. Bu kavramlar özünde Yüce Allah'ın yarattıkları ile bir terbiye ilişkisini

¹ -Rağıb el İsfehâni, Müfredat, Mısır 1961, s. 510

² -Rağıb el İsfehâni, a.g.e., s. 455

³ -Mevdudi Ebu'l A'la, Tefhim'ul Kur'ân, İst. 1986, c. 7, s. 132

⁴ -Şems Suresi (91) /7, 8, 9, 10

⁵ -İbni Kesir, İst. 1993, c. 15, s. 8421, Aynı yorum için bkz. Elmalılı Hamdi, Hak Dini, İst. tarihsiz, c. 9, s. 242

belirlemektedir. ⁷ Bu belirleme kimi kere sözlü, kimi kere de sözsüz bir şekilde gerçekleşir. Kur'ân'a göre Yüce Allah kainattaki işaretleri ile insanlara haberler verir. Bu işaretlere ayet denir. Kainat, Allah'ın ayetleriyle doludur. İnsan da Allah'ın bir ayetidir; yıldızlar, ay ve güneş de. Yüce Allah adeta bu ayetlerle insanlara varlığını anlatmakta ve gönderdiği Kitapla da bu ayetlerin nasıl okunması gerektiğini ve özünü açıklamaktadır. Kur'ân, Allah'ın gönderdiği vahiy cümleciklerine de ayet demiştir ki bu yüce Allah'ın insanlarla sözlü konuşmasıdır. Ayrıca Kur'ân'da kainat için Kitap kavramı da kullanılmıştır. Yani kainat da okumasını bilenler için Allah'ın bir kitabıdır. Ayetleri anlamak için de derin bir tefekkür ve tedebbür gereklidir. Anlamanın kaynağı da kalbtir. Kalb gerçeklere kapandığı örtüldüğü zaman insanın bütün zihni faaliyetleri dümûra uğrar. ⁸ Yüce Allah'ın sözsüz vahiy bütün insanların aracısız olarak okuyabilecekleri ayetlerden oluşmaktadır. ⁹

a-Vahyin Sahası ve Sınırları

Kur'ân-ı Kerimde vahiy kavramı çok kapsamlı bir anlama sahiptir. Genelde "Allahu Tealanın peygamberiyle olan haberleşmesi; irtibatı" olarak dar anlamıyla tanımlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerimde "göklerde bütün düzenin vahye göre devam ettiği belirtilir." ¹⁰ Yeryüzü de vahiy alarak görevini yerine getirir. ¹¹ Meleklerle de vahiy iner; buna göre görevlerini yerine getirirler. ¹² Hatta arıya bile işleri vahiy yoluyla öğretilir. ¹³ Balık yüzmeyi, kuşlar uçmayı ve yeni doğan bebekler süt içmeyi de vahiy yoluyla öğrenirler. Ayrıca bir insana düşünce ve incelemeden sonra selim bir akılla karar verme ve yolunu tayin etme kabiliyet ve selahiyeti de vahiy yoluyla verilmektedir. Vahyin bir başka boyutunda sadık rüyalar da vardır. Peygamberlere gelen vahiy ise özel bir vahiy türüdür ki, buna ileride daha geniş olarak yer vermeye çalışacağız. Şimdi ise vahyin kısımlarını kısaca ele almaya çalışalım:

aa-Tabii ve İçgüdüsel Vahiy

⁶ -Mevdudi abu'l A'la, Tefhim'ul Kur'ân, İst. 1986, c. 7, s. 133

⁷ -bkz. Kasas (28) /7, Fussilet (41) /12, Zilzal (99) /4-5

⁸ -Tevbe (9) /87-88

⁹ -Fussilet (41) /53,

¹⁰ -Ahkaf (46) /3

¹¹ -Zilzal (99) /4-5

¹² -İnfitar (82) /9-12

¹³ -Nahl (16) /68-69

Hayvan, bitki ve diğer varlıklara verilen vahiy ki hayvandaki içgüdü (sevk-i ilâhî), diğer varlıklardaki ayırıcı özellikler hep bu vahyin ürünüdür. Örneğin balığın yüzmesi içgüdü, suyun renksiz olması tabiatının gereğidir.

ab-Cüz'i Vahiy

Yüce Allah'ın kuluna verdiği anlayış, hayat meselelerini çözme yeteneği hep bu vahiy ile gerçekleşir. Örneğin Hz. Musa'nın annesine gelen vahiy bu çeşit bir vahiydir. Yüce Allah bu vahiy ile Musa (a. s) in annesine yol göstermiş ve Musa'yı Firavun'un katliamından kurtarmıştır.

Bu vahyin bir başka boyutunda peygamberlere verilen vahiy vardır ki, bu vahiy insanların aklının önündeki perdeleri kaldırmaya dönük bir işlev görür. Bu vahiy toplumsal alana müdahale eder; doğruyla yanlış ayırtma yeteneğinin uyanması ve yeniden canlanmasına yardım eder. Bu vahyin işlevi daha önce de belirttiğimiz gibi insanî melekelerin bozulmasını ve dümûra uğramasını önlemektir. Özetleyecek olursak kainat, vahiy üzere hayatini devam ettirmektedir. Hiç bir varlık vahiyden bağımsız hareket edememektedir. ¹⁴ Bu açıdan bakıldığında insanların ortaya koydukları yaklaşımlarda, düşüncelerde, problemleri çözme çabalarında hep vahiyle içli dışlıdır. İnsandaki Fıtrat da vahiy ürünüdür. Aynen hayvanlardaki içgüdü ve diğer varlıkların temel özellikleri (tabiatları) nin de vahyin ürünü olduğu gibi. Evet tüm bunları belirttikten sonra şu soruya da cevap aramak gerekmektedir. Eğer insanda belli bir öz varsa ve insan o öz ile de hakikatı idrâk edebiliyorsa o zaman kutsal kitabların indirilmesi ve peygamberlerin gönderilmesi ne anlama gelmektedir?

İslâma göre, insandaki yaratılış özüne fıtrat denilmektedir. İnsan bir çok çağrıya bu öz ile muhatab olmaktadır. Şimdi bu özün insanın hidâyetiyle ilişkisini; bu özün peygamberlerin çağrısı karşısındaki durumunu incelemeye çalışalım.

2-Fıtrat ve Hidâyet

Yüce Allah insana fıtrat vermiş ve yolunu göstermiştir. Bu yüzden insanda yaratılıştan gelen bir öz vardır. Bu öz olmasa Kutsal Kitabın da bir anlamı kalmayacaktır. İnsan Kitaba bu öz ile muhatab olmaktadır. Kitâbî hidâyetin

gerçekleşmesi, fitrî hidâyetin varlığına bağlıdır. Kitab insanın fitratının dışında bir şey içermemektedir. Bilakis kutsal kitab o fitratı ayakta tutmak için vardır. Bu yüzden hep diri ve bakidir. Bu yüzden fitrata dayanmayan hiç bir teori ve yaklaşım biçimi ayakta kalamamaktadır. Musa (a. s) Firavuna: "Rabbimiz herşeye yaratılışını verip sonra onu doğru yola iletendir" ¹⁵ derken aslında bu gerçeği dile getiriyordu. Yaratılışını veren o yaratılışa uygun bir yönelimi de göstermektedir¹⁶ "Sen yüzünü Allah'ı birleyici olarak doğruca dine çevir; Allah'ın yaratma kanununa (uygun olan dine dön) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler"¹⁷ Burada geçen Hanif kelimesi saf ve katışıksız anlamına gelmektedir. Ayrıca fitrat kavramı Kur'ân-ı Kerimde Sıbğat ve Hanif kavramlarıyla da örtüşmektedir. Sıbğa boya demektir. Ayette geldiği gibi "Boya Allah'ın boyasıdır; boyası O'nun boyasından daha güzel olan kim var"¹⁸ "Sıbğa" yüce Allah'ın insana verdiği yaratılış rengidir. Yani Yüce Allah insana yaratılışında kendi rengini vermiş ve yönelimini göstermiştir. Hanif ifadesi ile ilgisine gelince "İbrahim, Yahudi ve Hristiyan değildi. O Hanif bir Müslümandı."¹⁹ Burada "haniflik fitrat ile eş sayılmıştır. Allah insanı hanif olarak yaratmıştır. Yani Hakka, hakikate ve Allah'ı tevhide yönelik olarak yaratmıştır." ²⁰

"Kur'ân'da ve hadiste din kelimesi hiç bir zaman çoğul olarak kullanılmamıştır. Çünkü bu anlamda din bir yönüyle Kur'ân'a göre fitrattır; yoldur ve insanın tabiatındaki bir hakikattir. İnsanlar çeşit çeşit yaratılmışlardır. Bütün peygamberlerin emirleri fitrî duyguları uyandırmak, eğitmek ve geliştirmek içindir." ²¹

Kurân'ın ilk inen ayetlerinde de aynı konunun vurgulandığını görüyoruz."Oku! yaradan Rabbinin adıyla. O insanı alakadan (kan pıhtısı) yarattı. Oku Rabbin en büyük kerem sahibidir. İnsana kalemlle yazmasını öğretti, bilmediğini öğretti."²².

¹⁴ -Şeytan da dostlarına vahyeder. Çevresel etkenlere kendini kaptıran insan telkine daha açık bir hale gelir. bkz. Kaâf (50) /16, Nas (114) /6, En'am (6) /112

¹⁵ -Tâha (20) /50

¹⁶ -Şucrâ (26) /78

¹⁷ -Rum (30) /30

¹⁸ -Bakara (2) /38

¹⁹ -A. İmran (3) /67

²⁰ -Mutahhari Murtaza, Fitrat, çev. Cafer Kırım, İst. 1992, s. 22

²¹ -Mutahhari Murtaza, a.g.e., s. 19

²² -Alak (96) /1-5

Burada fitrat kavramının anlamını da irdelenecek olursak, fitratın "F T R" kökünden yarmak, ayırmak anlamlarına geldiği görülmektedir. Ayrıca "fatertü'ş-şâte:koyunu sağdım" ve "fatertü'l acin: hamuru ekmek yaptım" gibi ifadelerde varlık üzerinde belli işlemler yapmak ve ona kimi özellikler kazandırmak²³ anlamlarını da içermektedir. Ayrıca fitrat, "Allah'ın insanlarda yarattığı ve yerleştirdiği kendini tanıma yeteneğidir."²⁴ şeklinde de anlaşılmıştır.

Alûsi, "Ruhu'l Meâni" de Fatr kelimesi için İbdâ demektedir. İbdâ'da başlatma anlamı vardır."Ene ibtede'tüha":Ben onu başlattım demektir. ²⁵ Ayrıca İbdâ' (Bedee=) İcad etmek, plana dayanmadan, örnek almadan yapmak demektir. Aynı zamanda Allah'la (c. c) ilgili olarak aletsiz, zamansız ve mekansız icad etmek anlamı verilmiştir. ²⁶ Bu durumda "Fetr" buluş ve icad anlamına gelmektedir. Bu da başka bir şeyden örnek almaksızın; taklit etmeksizin yapılan iştir. Yüce Allah'ın eserlerinde taklit yoktur.

Bir hadiste de "Her doğan fitrat üzere doğar, ama anne, babası onu Hristiyan, Yahudî ya da Mecusî yapar; bir hayvan da derli toplu bir hayvan yavrular, hiç burnu, kulağı kesik bir yavru görür müsünüz? "²⁷ İbni Esir bu hadisteki Fıtrat kelimesini "El İbtidâu ve'l ihtira" olarak tanımlamış ve onu ilk yaratılış olarak; yaratılışın başlangıcı olarak ifade etmiş; eğer o özelliklere müdahale edilmeden bırakılırsa olduğu hal üzere devam eder; başka şeye dönüşmez. ²⁸ demiştir. Ayrıca "başlangıç" anlamında Araplar hayvanın memesinden ilk gelen süte "fotr" demektedirler ki bu da kavramın daha iyi anlaşılması noktasında önemli bir veridir

Özetleyecek olursak insanda yaratılıştan gelen belli özellikler bulunmaktadır. İnsan bu özellikleriyle insan olmakta ve ilâhî çağrıya muhatab olmaktadır. Bu noktada fitrat evrenseldir ve insan aynı zamanda fitrî bir hidâyet üzeredir. Çevresel faktörler olmasa insan bu fitrat ile yolunu bulabilir. En azından dıştan gelen yanlışlıklardan âzâde olabilir. Bu anlamda nebîlerin mesajı çevresel etkenler sebebiyle âriz olan

²³ -R. Isfehâni, Müfredat, s. 382

²⁴ -R. Isfehâni, a.g.e., s. 382, İbni Manzur, Lisânü'l Arab VI, s. 36, 363

²⁵ -Alusî Şihâbüddin, Ruhu'l Meâni, Beyrut, tarihsiz, c. VII, s. 110

²⁶ -R. Isfehâni, a.g.e., Mısır, 1961 (h. 1381), s. 38

²⁷ -Sahih-i Buhârî, İst. 1988, c. III Kitâb'ul Cenaiz, Bab:83 ve 93

²⁸ -İbni Esir, en-Nihâye, Kahire 1963 (h. 1383), c. 3, s. 457

sapmalara karşı insanı uyarmak; onları fitrî hakikatle buluşturmadır. İlâhî kitabların ortak adının "Zikr" olması bu açıdan anlamlıdır.

Peygamberler insanın çevresel etkenlerle unuttuğu değerleri hatırlatmak için gönderilmişlerdir. Hz. Ali (r.a) bu konuda şöyle buyurmaktadır:"Allah zikr'i (Kur'ânı) kalbler için cila kılmıştır. Seni onunla sağırlıktan sonra işittirir. Körlükten sonra gördürür. İnandıktan sonra onunla boyun eğdirir. Yüce Allah zaman zaman insanların düşüncelerine fısıldar ve onların akıllarıyla konuşur."²⁹ Bu yaklaşım, nebevî çağrıya muhatab olmaksızın da insanın kimi hakikatleri fitrî yetileriyle algılayabileceğini ortaya koymaktadır.

İnsan potansiyel olarak hakkı idrâk etme yeteneğiyle yaratılmıştır. Kimi yaklaşımlara göre insandaki fitrat insanın adeta bir boş levha (Tabula Rasa) olarak yaratılması anlamına gelmektedir.³⁰ Ancak bu yaklaşım fitrat gerçeğini anlamaktan uzak bir bakış açısının uzantısıdır. Çünkü "Tabula Rasa" bilginin kaynağı konusundaki tartışmalardan ortaya çıkmış bir kavramdır. J. Locke'a göre insan zihni dünyaya adeta boş bir sayfa; levha olarak gelmektedir. Ona göre bütün bilgilerimizin kaynağı; temeli duyu ve deneydir. Buradan anlaşılan "tabula rasa" kavramı ile fitrat arasında doğrudan bir ilişki kurmanın imkansız olduğudur.

Bunları belirttikten sonra konumuzun özüne dönerek, burada "İnsan sadece iyiye ve doğruya mı eğilimlidir?" sorusuna bir cevap aramak icab ettiği kanaatini taşımaktayız. Çünkü her ne kadar biz fitri bir hidayetten sözediyorsak da insanın yaratılışında hep olumlu yetilerin olduğunu kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Onlar bu yargılarını Kur'andaki nefis kavramının hem olumlu hem de olumsuz boyutları olduğunu iddia ederek delillendirmeye çalışmaktadırlar.Acaba mesele böyle midir? Nefis kavramı "insanın yaratılış özü"ne tekabül etmekte midir? Şimdi bunu incelemeye çalışalım.

a-İnsan Sadece İyiye mi Eğilimlidir?

Kur'ânda "nefse ve onu şekillendirene, ona fücürünü da takvasını da ilham edene."³¹ yemin edilmektedir. Buradan yola çıkarak insanın fitratında belli bir

²⁹ -Mutahhari Murtaza. Hatemiyyet. çev. Şamil Öcal, İst. 1989, s. 31

³⁰ -Kılıç Sadık. Fıtratın Dirilişi, İst. 1991, s. 17

³¹ -Şems (91)/8

kötülük bulunduğunu iddia etmek yanlış olur. Çünkü burada nefis kavramı sözkonusu edilmektedir. Kuranda bir de Ruh kavramı bulunmaktadır.

Ruh tekil olarak kullanılmakta, değişmeyen, temiz ve insanî özü simgelemektedir. İnsanın yaratılışında Allah'ın ona kendi katındaki Ruhdan üflediğini hatırlarsak³² insanda temiz bir öz bulunduğunu anlayabiliriz. Oysa Kur'ânda nefis kavramı, daha çok değişebilen, dereceleri olan³³ bir yapı olarak zikredilir. Dolayısıyla Nefs'de bulunan fucur insanın temiz bir özü olmadığı anlamına gelmez. İnsandaki tekâmül ve değişim daha çok nefis'te meydana gelmektedir. Dolayısıyla hayat süreci içerisinde insan nefisinde belli bir mücadele gerçekleşmekte, insan nefisini arıtma ya da onu örtüp gizleme potansiyeline sahip bulunmaktadır.

Bu noktada Şeytani iğva ile de muhatab olmaktadır,ki insan bu iğvaya karşı kendinde bulunan temiz öz ile karşı koyabilmektedir. Öyle ise insana bu yanlış yaklaşım ve yargılar nereden gelmektedir sorusuna, insandaki yanlış yaklaşım ve yargıların ona dışarıdan geldiğini, insanın başlangıç itibarıyla temiz ve lekesiz olduğu cevabı verilebilir.

"Nevvas b. Sem'an r. a'den gelen bir rivayette; demiştir ki, Nebîyy-i Ekrem (sav) şöyle buyurdu: Birr (yani iyi iş, iyilik) ahlâk güzelliğidir. İsm (yani günah) da nefisinde iz bırakıp da başkalarının malum olmasını istemediğin şeydir."³⁴

Ayrıca Vabise İbni Ma'bed (r. a)'den gelen bir rivayette de o; şöyle demiştir:

"Rasulullah'ın huzuruna vardım.-Birr'in ne olduğunu sormaya mı geldin" diye (ben sual etmeden) sordu."Evet" dedim. Buyurdu ki: "-kalbine danış, (kalbinden fetva iste). İyilik nefsi te'min, kalbi tatmin eden; günah da nefiste iz bırakan ve başkaları fetva verseler bile kalbinde yine tereddütten kurtulmadığın (vicdanı teskin etmeyen) şeydir."³⁵

Bu hadisin yorumunu yapanlar bu rivayetlerin insandaki fitrî öze dikkat çektiğini vurgulamaktadırlar . Sanıyorum İbn-i Sina ve İbni Tufeyl'in Hayy b. Yakzan

³² -Hicr (15) /29

³³ -Fecr (89) /28-29

³⁴ -Sahih-i Müslim ve Tercemsi. Mütercim, Mehmed Sofuoğlu, İst. 1970, c. 8, s. 20-21 (Kitâbu'l Birr ve'ssıla ve'l Â'dab)

³⁵ -Nevevi, Kırk Hadis, İst. 1989, s. 35 Bu hadis Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'nin Müsnedlerinde de geçmektedir.

adlı eserleri bu noktayı aydınlatmak için yazılmışlardır. Yoksa insanlar elbette ancak toplum içerisinde nefsi bir kemâle erebilecektir.

Burada fitrat ve hidâyet ilişkisine biraz daha genişçe yer vermekte yarar vardır sanıyoruz. Çünkü anlatmak istediğimiz temel konu, kutsal kitabın yani Zikr'in insanın yaratılıştan verilen hidâyeti ile anlam kazanması konusudur. Yani ötedenberi söylemeye çalıştığımız gibi insanda hakka yönelim özü olmasaydı (yaratılış hidâyeti) ilâhî kitabın; ilâhî çağrının da muhatabı olamazdı. Bu noktada hidâyeti iki katagoride ele alabiliriz. Birincisi tekvinî hidâyet, ikincisi de teşriî hidâyet.

aa-Tekvinî Hidâyet: Tekvinî hidâyet kâinata yaratılıştan verilmiş kimi temel yasalar ve yönelimler olarak anlaşılmalıdır. Aşağıdaki ayet bu konuda belli bir bakış açısı sunmaktadır.

"Görmedin mi ki Allah gökten bir su indirdi, onu yerin içindeki kaynaklara geçirdi. Sonra onunla çeşitli renklerde ekinler çıkarıyor. Sonra (ekin) kurur onu sararmış görürsün. Sonra Allah onu bir çöp yapar. Şüphesiz bunda sağduyu sahipleri için bir ibret vardır."³⁶ Bu ayet kâinatın belli bir işleyiş yasasının olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca "O yeri sizin için beşik kıldı ve doğru gitmeniz için yeryüzünde size yollar yaptı."³⁷ "Rabbin balarısına şöyle vahyetti. Dağlardan, ağaçlardan ve kurdukları çardaklardan evler edin. Sonra her çeşit meyvelerden ye de Rabbinin yollarından boyun eğerek yürü. "³⁸ Kâinata yaratılan her varlığa, varlığını dengeli bir biçimde sürdürebilmesi için belli özellikler verilmiştir. İnsandaki fitrat hayvandaki içgüdü, diğer varlıklardaki tabiat hep bu özelliklerdendir. Fitratı ve içgüdüğü veren ise zâtı itibarıyla hâdî'dir. Dolayısıyla her varlık yaratıcının kendilerine verdiği yaratılış özünü taşımaktadır.

ab-Teşriî Hidâyet: Bir de teşriî Hidâyet vardır. Yaradanın insana verdiği yaratılış özü onun kainatla uyum içerisinde yaşamasını sağlamaktadır; ancak bu öz çevresel etkenlerle deforme olabilir. İnsan yanlış bir yaşantının; insanî olmayan bir ortamın kurbanı olabilir. İşte insan bu olumsuzluklara düşmesin diye yaradan kitabını ve nebisini göndermiştir. "Hiç şüphesiz biz insanı karmakarışık olan bir damla sudan

³⁶ -Zümer (39) /21

³⁷ -Zuhruf (43) /10

³⁸ -Nahl (16) 68-69

yarattık; onu denemekteyiz. Bundan dolayı onu işiten ve gören yaptık. Biz ona yolu gösterdik (artık o) ya şükredici olur ya da nankör"³⁹ "Semud'a gelince; biz onlara doğru yolu gösterdik fakat onlar körlüğü hidâyete tercih ettiler. Böylece kazanmakta oldukları şeyler yüzünden onları alçaltıcı azabın yıldırımını yakalayiverdi. ⁴⁰

Burada teşriî hidâyetin tekvinî hidâyetle bağlantısını açıkça görmekteyiz. Allah insanı hak üzere yaratmıştır. Sapma ise arızîdir; aşağıdaki ayette vurgulandığı gibi:

"Sen onların dinlerine uymadıkça Yahudi ve Hristiyanlar senden kesinlikle hoşnut olacak değillerdir. De ki: Kuşkusuz doğru yol Allah'ın (gösterdiği) dosdoğru yoldur. Eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların hevâ'larına uyacak olursan senin için Allah'tan ne bir dost vardır ne de bir yardımcı"⁴¹

"İşte sizin gerçek Rabbiniz olan Allah'tır. Öyleyse Hak'tan sonra sapıklıktan başka ne var. De ki nasıl hala çevriliyorsunuz."⁴²

"De ki: Sizin şirk koştuklarınızdan Hakka ulaştırabilecek var mıdır? De ki: Hakka ulaştıracak Allah'tır, öyleyse Hakka ulaştıran mı uyulmaya daha layıktır, yoksa doğru yola ulaştırılmadıkça kendisi Hidâyete ulaşamayan mı?, ne oluyor size; nasıl hükmediyorsunuz?"⁴³

Buradan anlaşılması gereken, insanın yaratılış Hidâyeti ile Yaradanın Peygamberler aracılığıyla gönderdiği Kitabi kılavuzluğun içiçe olduğu; birbirini bütünlediği gerçeğidir. Dolayısıyla insan fitrî Hidâyetten uzaklaşarak hakikatten ayrı düştüğünde ona Kitabi/Nebevî kılavuzluk rehberlik etmekte; ondaki özü cevheri ortaya çıkarma işlevi görmektedir.

b-Fıtrat Konusunda Bazı Değişik Yaklaşımlar

Fıtrat ile ilgilenen görüşlerden evrimci anlayışlar, genel olarak fıtrati reddetmektedir. Çünkü onlara göre insan biyolojik bir kalıtım ile zaman süreci

³⁹ -İnsan (76) /2-3

⁴⁰ -Fussilet (41) /17

⁴¹ -Bakara (2) /120

⁴² -Yunus (10) /32

⁴³ -Yunus (10) /35

içerisinde insan olma melekesine ulaşmaktadır. İnsanı insan yapan zamanın ilerlemeci (progressive) sürecidir.

Asırların geçmesi bu yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymuştur. İnsan teknolojik ve sosyal alanda belli bir ilerleme katetmesine rağmen, aynı şey ahlâkî alanda geçerli olmamıştır. Zulüm, haksızlık, yalan, hile, katliam geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Bu alanlarda belli bir kemâl sözkonusu değildir. Kaldı ki fitratın yasaları fizik yasalarına benzetilebilir. Nasıl suyun kaldırma kuvveti, yerçekimi gibi yasalar asırlar boyu değişmeden gelmişse, fitratın yasaları da, kutsal kitabın temel yasaları da değişmeden geçmişten geleceğe uzanmaktadır.

Evrimci anlayışlar insan aklının aşkın bir kaynaktan geldiğini; bir lütuf olduğunu da kabul etmezler. Bu anlayışa göre akıl biyolojik bir organdır. Akıl yürütme de sinirsel bir süreçtir. Bu anlayışla evrim düşüncesi insan aklını katı ilerleme yasasına bağlayarak özgürlüğünü ortadan kaldırmış olmaktadır. Çünkü ilerleme sonucu akıl daha da geliyecekse insan akli gelişebilmek için tarihî sürece mahkum olacak demektir. Bu anlayışla evrimci yaklaşımın akli sağlıklı değerlendiremediği de ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ilerleme ile kemâle erme farklıdır. Orudunun ilerlemesi, hastalığın ilerlemesi gibi cümleler ilerlemeye olumlu ya da olumsuz anlamların da yüklenebileceğini göstermektedir. Bize göre, kendi ordumuzun ilerlemesi, düşman ordusunun gerilemesi iyidir. Ayrıca hiç bir hastalığın ilerlemesi değil; bilakis gerilemesi iyidir. Oysa kemâl kavramında daima olumlu bir anlam bulunmaktadır. Zaman içerisinde insanlar teknik ya da sosyal alanda ilerleme göstermelerine rağmen, bunun bir kemâl olduğu tartışmaya açık bir konudur. Yani teknoloji açısından ilerlemek insanın kemâline ne türden bir katkıda bulunmaktadır. Ki tarih içerisinde insanların kemâli yakaladığı dönemler olduğu gibi, vahşete düştüğü dönemler de olmuştur. Yani insanlık sürekli ilerlerken, değerler alanında hep bir olumluya ulaşmamışlardır. Zulümde, sömürüde, haksızlıkta, birbirleri üzerine tekebbürde bulunmada değişiklik olmamıştır. İnsanlığın ilerlemesi eğer bir kemâl olsaydı bütün bunlarda önemli bir gerileme görülmesi gerekcekti; Roma'yı yakan Neron'larda bir azalma görülecekti. Oysa günümüzde geçmişe oranla insanlık daha bir insanî değerlerden uzaklaşmış; daha bir vahşileşmiştir. Çağımızın bir bunalım çağı olduğu bizzat çağın büyük düşünürleri tarafından da benimsenmekte ve anlatılmaktadır. Bunu

ortaya koyan bir çok gösterge de bulunmaktadır. Örneğin intiharların artışı, uyuşturucu kullanımındaki artış, aile yapısının çözülmesi, şefkat ve merhametin azalması, kitle katliamlarının çoğalması vbg. faktörler ilerlemenin bir kemâl olmadığını göstermeye yetmektedir. Aynı zamanda çağımızdaki bunalımların bütün ülkelerdeki düşünen insanlar tarafından tespit edilmesi, insanın kaybettiğini araması olarak da değerlendirilebilir. Bir çok ülkedeki aydın ve entellektüellerin aynı yaraya parmak basmaları, insanda bulunan ortak değerlerin önemli bir göstergesidir. Çağımızda dine dönüşün yoğun bir biçimde yaşanması da insanın kaybettiğini araması olarak yorumlanabilir. Kemâl değerlerin insan tarafından özümsemesi; insanî olandan sapılmaması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede insanı zaman sürecinin insan yaptığı yolundaki anlayış da XIX. yüzyılda dile getirilmiş bir yanlış yargı olmaktan öteye gidememektedir.

c-Fıtrat Açısından Seküler insan Mümkün mü?

Bilgiyi beşerî ve ilâhî olarak ayıranlar, beşerî bilginin seküler insandan geldiğini iddia ederek beşerî bilgiyi mahkum etmektedir. Bilginin beşerîliği, bilginin kaynağının insan olduğu savından yola çıkan bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle aydınlanma döneminde her türlü zihinsel çaba ve yaklaşımın Kilise tarafından mahkum edilmesi ve bütün hakikatin Kutsal Kitab (Kilise teolojisi) da bulunduğu; bu anlamda insan zihnine en ufak bir alan ayrılmadığı dönemde söz konusu edilmiştir. Buna göre dinin kurallarına karşı aklın da kendi kuralları vardı. Hakikat insana insan dışından değil, bizzat insandan gelmekteydi. Örneğin Kant'ın kategorileri, insandaki hakikatı gösterme çabası olarak öne çıkıyordu. Yani Aydınlanma, aklın (ki aydınlanma akla farklı bir anlam yüklemektedir) kendi kuralları olduğunu ortaya koyarak onun kendi dışından gelen bir hakikate ihtiyacı olmadığını savundu. Bunun sebebi de Kilisenin insanî olan her türlü zihinsel çabayı dışlaması sonucuydu. Beşerî olana değer verme ve beşerî olanı yüceltme, kutsallaştırılmış olan ve insanı vesayet altına alan; onu mahkum eden anlayışa fitrî bir tepki idi .

Bilginin kaynağı konusunda bilginin beşerî ya da ilâhî olmasından çok, bu bilginin değeri önem arz etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bir yaklaşım ya bilgidir ya da değildir (zann'dır=sanı'dır) . Bilgi ise bu zaten beşerî de olsa, ilâhî

olanla örtüşecektir. Yani ilâhî olan tarafından onaylanacaktır. Bu yüzden bilginin beşerîliği ya da ilâhîliğini tartışmak yerine, bu bilginin ne ölçüde evrensel, genel-geçer ilkeleri yansıttığını tartışmak daha yerinde olacaktır. Ki eğer bilgi gerçek anlamda beşerî ise bu bilgi ilâhî olanla mutlaka örtüşecek, ilâhî bilgiyle bir yerde buluşacaktır. Saf fitrattan neşet eden bilgi de fitratın ilâhî olması hasebiyle ilâhî; beşerînin üretmesi hasebiyle de beşerîdir. Bu konuda genel yanlış, yaklaşımları beşerî ve ilahî olarak niteleyerek beşerî olan yaklaşımları dışlamaya çalışmaktır. Beşerî olanı dışlamaya çalışmak ilâhî olanı dışlamaya çalışmak kadar yanlış ve yanıltıcıdır. Aydınlanma, insan zihnini, ilâhî diye sunulanın vesayeti altından kurtarmak adına, ilâhî olan her türlü yaklaşımı reddetmiş, kutsalı yıpratarak sadece kendi tanımladığı bir akli kutsallaştırmıştır. Bu anlamda yargılama ve mahkum etme açısından Kilisenin konumuna düşmüştür. Aklın verilerini mutlaklaştırmış, akli mânevî olandan; sezgiden, duyumdan soyutlamış, ilâhî olandan ayırmış, onu salt matematiksel işlem yapan bir mekanizmaya dönüştürerek kuru ve kısır bir daireye hapsetmiştir. Bütün bunları akli kurtarmak adına yapmıştır; ancak tepkiselliği sebebiyle akli da yeterince değerlendirememiştir. Oysa hem akli, ilâhî olanı mahkum etme adına kullanmak, hem de ilâhî olanı, akıl adına mahkum etmeye çalışmak, insanı hakikatten uzaklaştıracaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yaklaşımları beşerî ve ilahî olarak nitelemektense o yaklaşımların hikmet olup olmadıklarını tartışmak daha doğru bir tutum olacaktır. Ki reddedilmesi gereken beşerîlik değil, belki şeytanîliktir. Bilgide beşerîlikten kasıt Dinin kutsal metinlerine bağlı kalmamak ise bu anlamda bir beşerî bilgiden söz edebiliriz. Özellikle Aydınlanma dönemi Avrupa'sında beşerîliğin öne çıkması daha ziyade Kilisenin insanî olanı dışlama tavrından kaynaklanıyordu. Beşerî olana değer verme; beşerî olanı yüceltme tamamen kutsallaştırılmış ve insanı vesayet altında tutan bir dünyaya karşı fitrî bir tepkinin ifadesiydi.

Yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız mesele insanın belli bir öz, yani fitrat ile yaratılmış olduğu gerçeğidir. Bu yüzden insanın ortaya koyduğu düşünsel sonuçlarda bu özün izleri daima bulunacaktır. Bu anlamda saf seküler insan mümkün değildir; tıpkı saf ruhânî insanın mümkün olmadığı gibi. Eğer saf ruhanî insan mümkün olsaydı, ruhbanlığın egemen olduğu toplumlarda beşerî zaafı en alt düzeylerde bulunacaktı. Oysa ruhbanlığın uzun dönemler egemen olduğu toplumlar,

ruhbanlığın tam karşıtı olan materyalist noktaya daha fazla eğilim göstermişlerdir. Çünkü insanı melek yapmaya çalışmak sonuçsuz bir çabaya girişmek demektir. Aynı şey insanı madde olarak değerlendirme yaklaşımı için de söylenebilir. İnsan hem maddî hem de manevî/ruhânî boyutuyla insandır. Bu noktada saf bir seküler insandan söz edemeyiz. Ancak seküler yaklaşımlardan söz edebiliriz. İnsan çevresel etkenlerle fitratının uzağında kimi yaklaşımlarda bulunabilir. Bu onun bütün boyutuyla seküler bir insan olduğu anlamına gelmez. Yüce Allah fitratı da insana vahyetmiştir. Bu anlamda vahiyden bağımsız insan mümkün değildir. Ancak insan kendisindeki yetileri şeytani fısıldamalarla örterse bu durumda ortaya şeytani yaklaşımlar çıkar; beşerî değil.

Kur'ân'da hikmet, bazı kere öğretilen ve vahyedilen bilgi olarak da kullanılmıştır. Burada öğretilmekten kasıt, bir yönüyle insana yaratılıştan verilen yetiler olarak da anlaşılabilir. İlk nazil olan ayetlerde vurgulandığı gibi:"Oku! yaradan Rabbinin adıyla ki; insanı bir kan pıhtısından yarattı/ oku Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir; insana bilmediğini öğretti/kalemle yazmasını öğretti."⁴⁴ Demek ki insana bilmediği bir çok şey yaradan tarafından verilmiştir. Hikmetin verilmesini de bu bağlamda değerlendirmek lazımdır. Hikmete ulaşmak için insan çaba harcayacak ve layık olanlar ona ulaştırılacaklardır. İnsan kendisine yaradılıştan verilen yetilerle hikmete ulaşmaya çabalayacaktır. Zaten eğer insanda bu yetiler olmasaydı nübüvvetin de yaslanacağı bir temel olmayacaktı. Yani ilâhî çağrı bu yaradılış yetileri ile belli bir anlam kazanmaktadır. Ki Nübüvvet ileride de belirtmeye çalışacağımız gibi; insana insan dışında bir şey teklif etmemektedir. Bilakis insanın insânî çizgide kalmasının yollarını göstermekte; ona dış dünyadan gelen gayr-ı insanî eğilimleri tanımasını sağlamaktadır. Bu yüzden hikmet, insânî olan mutlak hakikatın yansımasıdır. Hikmet mutlak ve beşerî bilgiyi de içerir. İnsânî olanla ilâhî olanın ayrıldığı iki alan fikrinin uzantısı olan yaklaşımlar⁴⁵ hikmetin nübüvvet kaynaklı olduğunu ispat çabalarını doğurmuştur. Oysa hikmet, nübüvvet kaynaklı olmaktan çok nübüvvet tarafından onaylanan bilgidir. Ancak "hikmet" diye nitelenen her yaklaşımın hikmet olduğunu

⁴⁴ -Alak (96) /1, 2, 3, 4, 5

⁴⁵ -Yaygın olan bu yanlış yaklaşım bilimsel olmaktan oldukça uzak ve daha çok belli şartlanmış mantığı sergileyen bir çalışma olan Celaleddin Vatandaşın "Vahiyden Kültüre" adlı eserinde bolca bulunmaktadır. bkz.

kabul etmek mümkün değildir. Birileri kendi "sanı"larını hikmet olarak niteleyebilir. Ya da her kitâbî olduğunu söyleyen yaklaşım da kitâbî olmayabilir. Kendisine kutsal kitaptan referanslar göstererek kitabın muradı dışında yaklaşımlara varılabilir. Oysa nübüvvetin getirdikleri hikmetle, hikmet de nübüvvet ile test edilir. Hikmette amelî bir boyut da bulunduğundan nebevî pratik de hikmet (bu anlamda sünnet) olarak değerlendirilir. Düşünsel sapmalar nebevî pratik (hikmet) in yol göstericiliğine başvurularak giderilir.

Öz olarak söylemek gerekirse, hikmet hem nebevî mesaj ve pratikte, hem selim insanî fitratta, hem de insanların tarih içerisinde getirdiği evrensel ortak ilkelere mevcuttur. Hikmetin nübüvveteye dayandığını söyleyenler eğer ilk insanın bir peygamber olmasından yola çıkarak bu sonuca varıyorlarsa burada şunu söylemek mümkün; Adem (a. s) peygamber olmadan önce insandı. Dünyaya indirildiği zaman kendisine peygamberlik verildi. Dünya bir imtihan yeri olması sebebiyle şeytanî yönlendirmenin de en fazla olacağı bir mekandı. Bu yüzden Nübüvvet insanî olandan şeytanî olana kayılmasın için verilmiştir. Fıtrat ise Nübüvvetin getirdikleri net bir biçimde anlaşılın için.

Buraya kadar insanda en temel fitrî bir özün bulunduğunu belirlemeye çalıştık. Buna bağlı olarak mutlak ve genel-geçer doğrulardan bahsettik. Ancak burada, sınırlı bir dünyada mutlak bir hakikatin bulunmadığını iddia edenler de bulunmaktadır. İşte hiç bir genel-geçer hakikatin bulunmadığını iddia eden felsefi yaklaşıma rölativizm denilmektedir. Felsefi literatürde relativisme (rölativizm) olarak tanımlanan bu yaklaşım daha çok İlkçağ filozoflarından Prtagoras'ın öncülük yaptığı bir yaklaşım olarak bilinmektedir. Burada vahiy, hikmet ve rölativizmin nasıl bir ilişki içinde olduğu da belirlenmek durumundadır.

Vatandaş Celaleddin İst. 1991, s. 57, 58, 59, ayrıca aynı yanlış yaklaşıma değerli araştırmacı Ali Bulaç'ın eserinde de rastlanmaktadır. bkz. Bulaç Ali, Din-Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi, İst. 1994, s. 52

d-Fıtrat Hikmet Ve Rölativizm

1-Genel olarak Rölativizm

Görecilik, izâfilik, izâfiye anlamlarına gelen relativisme (Rölativizm) "bütün bilgilerimizin bizzat bize; ölçülerimize ve duygularımıza göre izafi olduğunu, bizim mutlak ve yakînî bilgiye ulaşamayacağımızı, bizim ancak fenomenleri ve onlar arasındaki münasebetleri bilebileceğimizi ileri süren felsefi meslek"¹ olarak tarif edilmektedir.

"Hiç bir mutlak hakikat yoktur" sonucuna varan rölativizm, hikmet, vahiy ve fitrat kavramını da anlamsızlaştırmaktadır. Hikmet, önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi, sabit, mutlak, evrensel insanî hakikatın ifadesidir. Rölativizmin insanî/evrensel hiç bir hakikatın olmadığı iddiası hem Nebevî çağrışı, hem de insandaki ortak fitrî yapıyı inkara dayanmaktadır. Fıtrat ve hikmetle ilgili söylediklerimizin biraz daha netleşmesi için şimdi rölativizmi tartışalım.

Bu görüşü özellikle ilkçağ filozoflarından Prtagoras'ın savunduğu varsayılmaktadır. A. Weber Prtagorasın "insan herşeyin ölçüsüdür" derken aslında insandan ziyade bireyi kastettiğini dolayısıyla ne kadar birey varsa, doğrunun ve yanlışın da o kadar ölçüsü olacağını kabul ettiğini"² belirterek bunun bir yanlış olduğunu ifade ediyor ve ekliyor:"Prtagoras'ın hatası, anthropos kelimesiyle, genellikle insanı değil bireyi, insan zihnini değil, bir tek insan zihnini kastetmesidir."³ Ancak bu yaklaşım irdelenmeye muhtaç bir yaklaşım konumundadır. Kimi düşünürlere göre Prtagoras "insan herşeyin ölçüsüdür" derken aslında bir relativiteden ziyade, insanın, mutlak evrensel özüne dikkat çekmek istiyordu. Ona göre doğruyu soyut teoriler, soyut bilgilenme yöntemleri değil, insanî bakış bulabilir; anlayabilir. Prtagoras bir bakıma insandaki sağduyu (fitrat; akl-ı selim) yu öne çıkarmıştır. Ancak insanların akılları çeşitli sebeplerle örtülür. İşte Prtagoras'a göre akl-ı selim kişiler (wisemen) aynen birer doktor gibi insanların (hastalık sebebiyle dünyayı yanlış görmelerine engel olup onların) sıhhatlerine katkıda bulunarak onları gerçek dünyayla buluşturur. Hastanın hayata bakışı ile sağlıklı bir insanın bakışı farklıdır. Hasta insanın hastalığı sebebiyle bakışı bir vehim, bir zann (sanı) dan ibarettir. Gazali'nin "rüyadaki

¹-Bolay Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İst. 1987, s. 228

²-Weber Alfred, Felsefe Tarihi, İst. 1993, s. 40

insan" örneği de bu konuya ışık tutabilir. Gazali rüya gören bir kişinin uyanıncaya kadar rüyasını hakikat zannedeceğini vurgulamaktadır. Bu insan ancak uyanınca rüyasının hakikat olmadığını anlayacaktır. ⁴ Sâdi'nin dediği gibi;

*"hakikat bir süslü saraydır,
hevâ ve heves tozu dumana katmış
görmüyor musun.
tozun kalktığı her yerde,
insan ne kadar gören ise de
göremez gözü,
sen ağzına kadar hırsla doluysan
gaybî olan gönüldeki sır duyulmaz"⁵*

Pratagoras'a izafe edilen rölativizm, kanaatimizce her insanın ayrı ayrı hakikat ölçüsüne sahip olmasından değil, hakikatın tek ve insan eksenli olmasından bahsetmektedir. ⁶

Daha önce fitrat bölümünde ele almaya çalıştığımız gibi, insan özü itibarıyla evrensel değerlere sahiptir. Bu görüşü Rousso "Emile" adlı eserinde, insanın iyi ve mutlu yaratıldığını; ancak dışarıdan yani sosyal çevreden gelen etkilerin onu kötüleştirdiğini vurgulayarak desteklemektedir. Bu anlayışıyla o, iyiye ve doğruya yönelimin insandaki aslî özle olduğunu, kötülük ve yanlışlığın ise arızî ve dışsal olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşımla insanların anlaşmazlıklarının temelinde de dışsal etkilerin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu etkiler insanın aklını örtmekte, bir çok insan "sanı"larını bilgi zannederek hayata farklı farklı bakmaktadır. Mevlâna'nın meşhur hikayesinde, ayrı ırklardan insanların ellerine geçen para ile üzüm almak istedikleri, ancak birbirlerinin dilini anlamadıkları için aynı şeyi istedikleri halde birbirleriyle ihtilafa düştükleri anlatılır. Nihayet hepsinin dilini bilen bir kişi onların paralarını alarak üzüm getirir, böylelikle anlaşmazlık son bulur. Bu kişiyi Pratagoras'ın akl-ı selim sahibi (wisemen) dediği kişi olarak anlayabileceğimiz gibi, Veliyyullah,

³-Weber Alfred. a.g.e., s. 40

⁴-İmam-ı Gazali. el Minkuzu Mined'Dalal, Mısır, tarihsiz, (Mektebet'ül Cündi) s. 9

⁵-Mutahhari Murtaza. Ahlâk Felsefesi, çev. M. Recâi Elmas, İst. 1990, s. 84

⁶-bkz. Feyerabend Paul, Akla Veda, çev. İst. 1995, s. 60 -69-70

Nebî, ya da Hakîm olarak anlayabiliriz.⁷ Ki insanların anlaşamamaları genellikle bakışlarındaki bulanıklıktan kaynaklanır. Bu bulanıklığın sebebi daha önce de belirttiğimiz gibi ya menfaât, ya cehalet, ya da korku'dur. Gözünde mavi cam olanın kainatta maviden başka renk olmadığını iddia etmesi doğaldır. Ancak kâinat sadece mavi renkten ibaret değildir. İnsan gözündeki perdelerle doğmamıştır; fakat bu perdeleri hayat içerisinde edinmiştir.

Yukarıdanberi anlatmaya çalıştığımız gibi insan bir çok yanlış bakışı kendi dışından almaktadır. Ancak bunu alırken insanın kendi bünyesinde bulunan menfaât, yükselme arzusu, korku vbg. temel duygular etkili olmaktadır. Bu perdeleri aralayacak potansiyel de kendinde bulunmaktadır. İşte özellikle nebî'ler bu potansiyeli açığa çıkarma görevi görmektedirler. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerimde kutsal kitab'lara "Zikr" denilmesi⁸ anlamlıdır. Zikr; hatırlama, hatırlatma anlamına gelmektedir. Ki insan çevresel faktörlerin etkisiyle çoğu zaman kendisini bile unutabilmektedir. İnsan kavramının "nsy" (unutmak) dan geldiğini kabul edersek⁹ nebî'ler insana unuttuğunu hatırlatmak için gönderilmiştir diyebiliriz.

Rölativizmi haklı çıkarmak için mesela, bazı eski kabilelerde, nezâket kavramının bulunmadığını, buna paralel olarak nezâket gösteren insanın korkak insan olarak değerlendirildiğini, bazı topluluklarda hırsızlığın bir erdem olarak kabul edildiğini, bazı kabilelerin en cesur insanın düşman kabilesinin çocuklarını zehirli okla öldüren kimse olduğu yolunda anlayışlarının bulunduğunu ileri sürmektedirler. Bu çeşit adetleri ya da algılayışları rölativizmin geçerliliğine delil olarak göstermektedirler.¹⁰

Bu örnekler biz de, daha başka bir çok örnek ekleyebiliriz. Ancak bu iddiaların hiç biri insanların ortak değerleri olmadığını ispata yetmez. Çünkü verilen bu örneklerin insanın zihinsel ve eylemsel dejenerasyonunun sonucu olmadığını kim iddia edebilir? İnsan zihni-ileride de belirteceğimiz gibi-kimi kere adet ve alışkanlıklar tarafından örtülebilmektedir. Örneğin Hz. Muhammed (a.s) döneminde kız

⁷-İslâm filozofları Nebilerin Hakîm'lik yönlerinin de olduğunu kabul etmektedirler. Nebilerde hem Nebilik, hem de Hakimlik vardır. (bkz. İbni Rüşd, Faslu'l Makaâl, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1985)

⁸-"Zikr'i biz indirdik onu koruyacak olan da biziz" Hicr (15) /9

⁹-Tâha (20) /115

¹⁰-Walters J. Donald, Modern Düşüncenin Krizi, çev. Şehabettin Yalçın İst. 1995, s. 20

çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi adeti yaygındı. Kur'ân bu cylemi kınayarak onların "hangi suçtan dolayı öldürüldüklerini" sordu. Bununla insan fitratında suçsuz yere öldürülmeye karşı olan tepkiyi açığa çıkarmaya çalıştı. Ayrıca o dönemde müşrikler her dönemde olduğu gibi elleriyle yaptıkları putlara tapıyorlardı. Kur'ân kendilerine zarar ya da yarar vermeyen varlıklara neden taptiklarını sordu. Burada da insanların temelsiz inançlardan sıyrılmalarını sağlamaya çalıştı.

Öz olarak söylemek gerekirse; insanların her farklı davranış ve adetlerini rölativizme delil olarak öne sürmek, rölativizmi anlamamak demektir. Elbette insanlar farklı inanç ve kültürlere sahip olacaklardır. Ancak en temelde insanların bulunduğu evrensel değerler bulunmaktadır. İnsanlar belki mevzî konularda farklı olabilirler; bir hakikatı farklı algılayabilirler. Ancak merkezî konularda; yani en temelde evrensel insanî değerlere sahiptirler. Merkezî konularda köklü ihtilaflar fitrî bir bozulmanın tezahürü olarak anlaşılmalıdır.

2-Rölativizmin Boyutları

Mutlak bir hakikatin olup olmadığı tartışmaları uzun dönemler boyu insanları meşgul etmiştir. Ancak özellikle Aydınlanma çağı rölativizmi daha çok değişmez bilimsel hakikat mitosuna dönük bir eleştiriyi içermesine karşın bunu her alan için geçerli saymak mümkün değildir.¹¹ Elbette insanlar meselelere farklı açılardan bakabileceklerdir. İnsanların tarih içerisinde değişik kültürlere sahip olmaları bunu göstermektedir. Ancak burada değerler alanında karşımıza bir rölativite sözkonusu mudur, sorusu çıkmaktadır. Daha önce fitrat konusunu işlerken değindiğimiz gibi, değerler alanında mutlak bir rölativiteden söz edemeyiz. Çünkü tarih içerisinde insanlar farklı kültürler ortaya koymalarına rağmen, en temelde evrensel ortak değerlere sahiptirler. İnsanların hakikatı algılayışlarının farklılığını kabul etmek ayrı, hiç bir mutlak hakikatin bulunmadığını söylemek ayrıdır. Mutlak rölativite kabul edilirse yani "hiç bir mutlak hakikat yoktur" sözü kabul edilirse bu sözün hakikat olduğunu kim iddia edebilecektir.

¹¹ -"Bilimsel tek hakikat vardır; tek yaşama biçimi vardır. "anlayışı Modernizmin sürüklediği bir anlayış olmuştur; bu anlayışın sonucu olarak bütün dünyaya tek tip bir kültür egemen kılınmak istenmiştir.

Rölativizm daha çok insanın duysal yetilerinin yanılmasından yola çıkarak hiç bir mutlak hakikatin bulunmadığı noktasına varan bir yaklaşım biçimidir. Gerek Sofistler, gerekse Septikler mutlak bir bilginin olacağını kabul etmiyorlardı. Onların bu kabul etmeyişlerinin temelinde duyuların bizi yanıltacağı anlayışı vardı. Buna karşın, özellikle Platon mutlak bilginin varlığını akla bağlayarak bunu duyuların ötesine taşıdı. Aristo teles ise duyularımızla algıladığımız varlıkların bizim dışımızda varolduklarını kabul etti. Bizatihi duyuların kendisi dış âlemin varlığını ortaya koymaktaydı. Aristo'ya göre, duyular bile mutlak bir bilgiyi sağlayacak niteliğe sahiptir.

Görüldüğü gibi Rölativizmin temelinde duyguların yanılması meselesi bulunmaktadır. Bu noktada şu sorularla meseleyi açabiliriz. Acaba duyular her halükarda yanılır mı? Duyular yanıldığında bu yanılgının farkına varmak mümkün mü? Duyuların yanılmasından yola çıkarak mutlak bir hakikatin olmadığını söylemek ne ölçüde doğrudur? Şimdi bu sorulara cevaplar arayalım.

Kur'ânda görünmeyen âlem (gayb), görünen âlemden (şehâdet) elde ettiği bilgiler ile anlaşılır. Duyuların yanılmasından yola çıkarak bir dış dünya gerçekliğinin olmadığını kabul etmek aslında gayb âleminin de olmadığını ortaya koymaya çalışmak anlamına gelecektir. Bu anlamda hem yaratıcı hem de yaratılan anlamını yitirecektir. Çünkü genelde Kur'ânda ahiret tasvirleri bizim müşâhade ettiğimiz; duyularımızla algıladığımız âlemden yola çıkarak ortaya konulan tasvirlerdir. Bu yüzden âlemin varlığı asla şüphe kaldırmayacak derecede apaçıktır. İnsanın duyuların yanılması âlemin varlığının gerçekliğinin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü duyularımızın yanılması iki uçlu bir konudur. Birinde duyu organının durumu; diğerinde algılanan nesnenin durumu önem arz etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın duyu organına etki eden bir arıza sebebiyle yanlış yargılarda bulunabilir. Mesela hasta insanın hayata bakışı ile sağlıklı insanın bakışı farklılıklar gösterecektir. Çok lezzetli bir yemek bile tad olarak hasta insana acı ve lezzetsiz gelebilecektir. Bu, yemeğin tatsız olması sebebiyle değil, duyu organına arız olan kusur sebebiyledir. Ancak bu durumda bile yine insanda en temelde köklü bir bilinç bulunmaktadır; o da hastalığının bilmesi; hastalığının farkında olmasıdır. Gazali'nin bu konuda verdiği örnek anlamlıdır. Gazali: "bir insan üç rakamının on rakamından büyük olduğunu iddia etse

ve bunu ispat etmek için elindeki asayı yılan haline çevirse, ben yine de için ondan büyük olduğuna inanmam; ancak adamın bu işi nasıl yaptığına şaşırım."¹² demektedir.

Duyu organlarının insanı yanıltmasının bir diğer boyutu da dış dünyadaki varlıkların durumuyla ilgilidir. Mesela, mesafe, aydınlık/karanlık, uzunluk/ kısıklık gibi faktörler duyu organlarının yanıltılmasında etkili olmaktadır. Örneğin uzaktaki bir kamyon yakındaki bir taksiden küçük görünebilir, ya da karanlıkta bir kement yılanmış izlenimi uyandırabilir. Bunlara rağmen insan sadece duylardan ibaret bir varlık değildir. Duyuların yanıltıldığı noktada zihin devreye girer. Zihin fikri planda bu yanılgıları kavrayabilir ve izale eder. Ancak zihinsel çabaların da insan için doğruyu gösteremeyeceğini iddia edenler de bulunmaktadır. Onlar özellikle Gazali'nin rüya örneğini tekrarlayıp durmaktadırlar. Yani insan uykudayken gördüğü rüyaları gerçek zannetmekte; ancak uyandığında bunun gerçek olmadığını anlamaktadır. İddia sahiplerine göre bu da hem zihnin, hem de duyuların bizi nasıl yanılttığını göstermektedir. Oysa burada insanda en temelde bir bilginin var olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani insan uyandığında gördüklerinin gerçek olmadığını kavrayabilmektedir. Bu kavrayabilme yetisi de zihnin ürünü değil midir? Dolayısıyla rüya örneği de duyuların bizi yanıltacağı konusunda sağlam bir delil olarak durmamaktadır.

Evet, insan sadece duylardan ibaret bir varlık değildir. Duyuların yanılgısı insanda bulunan diğer idrâk yetileriyle düzeltiler ve zihin, kalb, vicdan gibi içsel yetilerle duyuların yanılgısı izale edilebilir. Bu yetiler hakikatı idrâkte de insana sağlam çıkış yolları gösterebilir. Ki insanların aklî çıkarımlar sonucu kimi meselelerdeki ihtilafları temel konulardan ziyade tâlî konularda olmuştur. Örneğin mantığın temel konuları konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. Yani bir şeyin hem var olduğu, hem de yok olduğu iddia edilemez. Sokrates'in talebesine dediği gibi, bir insan için ya uyku vardır ya uyanıklık, hayatın olduğu yerde ölüm, ölümün olduğu yerde hayat olmaz, bir kap hem boş hem dolu olamaz.¹³

İnsanların mevzî konulardaki ihtilafları daha ziyade ferdî, çevresel ve kültürel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Her halükarda insanlarda hakkı idrâk edecek bir fitrî öz bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, rölativizmi kabul ettiğimizde

¹² -Gazali, Dalaletten Hidâyete, çev. Yapla Pakiç, İst. 1988, s. 24

"hiç bir mutlak hakikat yoktur" hükmünü kabul etmiş oluyoruz. Ancak burada karşımıza yine bir sorun çıkıyor. O da, "hiç bir mutlak hakikat yoktur" hükmünün hakikat olduğunu nasıl kabulleneceğimiz sorunudur.

Evet! madem rölativizm temel noktalarda mümkün değildir o halde insanların farklı yaklaşımları nereden gelmektedir? İnsanın özünde bulunan yetiler hakikatı idrâke yeter mi? Eğer yeterse dış dünyadan gelen; gayb aleminden gelen haberin (vahiy) anlamı nedir? Hakikatı idrâke akıl yetmezse vahyin bu durumda fonksiyonu ve işlevi ne düzeydedir? gibi soruları cevaplayabilmek için insandaki idrâk yetileri (akıl) ile vahiy arasında ne türden bir ilgi olduğunun da ortaya konulması gerekmektedir.

İslâm dünyasında akıl/vahiy ilişkisi üzerinde oldukça fazla tartışmaların yapıldığı görülür. Bu tartışmalar, bir çok ekolün etkilerini günümüze kadar uzanan yaklaşımlarını da taşımıştır. Bu ekollerin incelenmesi; akıl ve vahiy ilişkisine bakışları bu çalışmamızın ana konusu olmadığından burada üzerinde durulmayacaktır. Ancak akıl ve vahiy ilişkisi tartışılırken, konu, felsefe-din ilişkisi çerçevesinde ele alınarak felsefenin akli dinin ise -aklı dışlayarak; önemsemeyerek- vahyi eksen aldığı savıyla çok yanlış sonuçlara ulaşılmıştır. Bu tartışmalara taraf olanlar, ya akli yücelterek vahyi aklın te'villerine tabi kılmayı, ya da akli küçümseyerek vahyin zahiri anlamlarını ön plana çıkararak aklın fonksiyonlarını inkara yeltenmişlerdir. Kelamcılar, Tasavvufçu eğilimler (İrfan okulu), Felsefeciler (Meşşâi ve İshrâkîler) olarak nitelenen ekollerin akıl ve vahye bakışları kendi aralarında bile bir çok ekolün doğmasına yol açmıştır. Bizde özellikle İslâm Felsefesi ve Kelâm çerçevesinde mesele ele alındığından, akıl-vahiy ilişkisi denildiğinde genelde Kelamcıların tartışmaları (Mutezile, Eşariyye, Haşeviyye vbg.) akla gelmektedir.

Bize göre bu tartışmalar genelde tepki temeline oturduğundan ihtilaflar çoğalmış; kavramlara yüklenen farklı anlamlarla birlikte, dönemin sosyal ve siyasal yapısının da ihtilafların büyümesine etkisi olmuştur. Genelde tepkisellik insanı yanlışlara düşüren en önemli unsurlardan biridir. Ekollerin birbirini anlayamamalarının sebebi ise büyük ölçüde bu tepkisellikten kaynaklanmaktadır. Konuya biraz daha serinkanlı yaklaşılsaydı belki bu denli ihtilafa yol açılmayabilirdi. Bu çalışmamızda

¹³ -Platon, Phaidon, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989

ekollere fazla takılmadan, ama onların dediklerini de akılda tutarak akıl/vahiy ilişkisini ele alarak irdelemeye çalışacağız. Ancak bizim geçmişteki tartışmalarda gördüğümüz en önemli yanlışlıklardan birisi meseleye hep ikilemci bir anlayışla bakılmasıdır. Bu ikilemci ve bölmeci anlayış insanı akıl mı vahiy mi? din mi felsefe mi? gibi bir ikileme mahkum etmektedir. Yani bu anlayış, din'i savunuyorsanız felsefeyi, felsefeyi önemsiyorsanız dini dışlamanız gerekmektedir gibi bir yanlışlığa düşmenize neden olmaktadır.

Bölmeci ve ikilemci mantığı aşmadan, bu meselede sağlıklı bir sonuç hasıl olmayacaktır. Bize göre akılla vahiy, ya da Din ile Felsefeyi karşı karşıya getirerek birbirlerine muarızmış gibi göstermek son derece yanlıştır. İslâm ise bizden devamlı meselelere bütüncül bakmamızı istemektedir. Biz bu bölümde akıl ve vahiy ilişkisini, hakikatın akılla idrâkinin mümkün olup olmadığını, akılla vahyin çatışıp çatışmadığı vb. gibi konuları irdelemeye çalışacağız.

Akılla vahiy arasındaki ilişkide en önemli kavramlardan birisi hakikat kavramıdır. Burada problem mutlak bir hakikatın bulunup bulunmamasının yanında akıl ile mutlak bir hakikate ulaşmanın mümkün olup olmadığı meselesidir. Ayrıca aklın ve bilginin sınırlarının ele alınması gerekmektedir. Bu yüzden biz burada öncelikle hakikat kavramını ele almak ve buradan yola çıkarak akıl ve vahiy arasındaki ilişkiye değinmek istiyoruz. Şimdi bu konuyu ele almaya çalışalım.

II. BÖLÜM

AKIL VE VAHİY



1-Hakikat Nedir? :

Hakikat "Hakk" kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. Hakk ise kavram olarak, "bir şeyin bir şeye uygunluğudur. Uygun gördüğü için icad edene denildiği gibi, icad edenin fiilleri için de denir. Ayrıca bir şeyi tatmin olarak (nefse uygun bularak) inanmaya ve gerçekleşen, gerekli olan söz ve fiil için de kullanılır. "Tayin, tespit, kararlı, sabit olma anlamlarına gelmektedir." ¹ Bu anlamda Hakk, kesin ve her durumda değişmez olanı, belirli hallere göre sabit olanı ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Hakikat ise "uygunluğu, sebatı ve görünümü; gerçeği olan şey için kullanılır. Resulü Ekrem Harise'ye "Her Hakkın bir hakikatı vardır, senin imânının hakikatı nedir?" ² derken aslında hakikatı Hakk'ın delili anlamında kullanmıştır. Farâbî'ye göre hakk, varlık; gerçeklik, hakikat ise doğru bilgi, doğru önermedir. ³ Ayrıca Allah'ın Hakk olması noktasında Hakk ve Hakikat ayrımını şu şekilde yapanlar da olmuştur:

"Hakk zat'ın kendisidir. Hakikat ise sıfatlarıdır. O halde, hakk, zat'ın hakikat ise sıfatların adıdır." ⁴ Hakikatı doğru bilgi çerçevesinde ele aldığımızda hakikat'ın kalıcı bir gerçek olduğu sonucuna varmaktayız. Ancak her gerçek hakikat olmayabilir. Gerçekle hakikat arasındaki fark, hakikatın sabit olması ve mutlak doğruyu yansımasıdır. Örneğin Yalan bir gerçektir, ancak yalanın bir hakikatı bulunmamaktadır. Yani yalan bir hakikat değildir.

Hakk değişmeyen, sabit olan şey olarak da tarif edilmiştir. Ancak hakk olan şeyler iki türdür: Birincisi bütün insanların müşâhede ettiği ve inkar etmediği hususlar; ikincisi ise belli bir düşünüş ya da imân ile elde edilen; ulaşılan hususlar. Mesela ölümün hakk olması herkes tarafından müşâhede edildiği halde, öldükten sonra dirilme herkes tarafından müşâhede edilmemektedir. Bu husus ilâhî beyanlara göre hakk kabul edilmekte, dolayısıyla burada şu husus ortaya çıkmaktadır: Bir ateist'e

¹-R. el İsfhâni, Müfredat, s. 125-126, Ünal Ali, Kur'ânda Temel Kavramlar, İst. 1986, s. 117

²-Ünal Ali, a.g.e., s. 118

³-Sevim Seyfullah, İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabî, İst. 1997, s. 74

⁴-Filiz Şahin, İslâm Felsefesinde Mistik Düşüncenin Yeri, İst. 1995, s. 45

göre öldükten sonra dirilme, hakk olarak kabul edilmemektedir. Ölümsüzlüğün peşinden koşma, dünya hayatını ebedî kılmak için yapılan çalışmalar dikkate alındığında bir materyalist için ölümün bile hakk olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Oysa ilâhî beyan bu dünyanın geçici olduğu hakkında kesin hükümler ortaya koymakta ve "her nefs'in ölümü tadacağı" ve öldükten sonra sonsuz bir hayatın olacağını bildirmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımlardan hangisi sabit ve değişmez gerçeklerdir? Hangisi hakkı ifade etmektedir? Bu sorular belli bir problem ortaya çıkarmaktadır. İlâhî beyana tâbi olan samimi bir mü'min için ölüm veya öldükten sonra dirilme meselesi hallolmuş bir meseledir. Bu, ilâhî beyanın getirdiklerine peşinen tâbi olma tavrıdır. Ancak insanlar hakk karşısında değişik durumlarda bulunabilirler. Acaba Peygamberlere gönderilen ilâhî buyruklar -ki asırlar hep peygamberler ve onların mücadelelerinden söz eden haberlerle doludur- akıl tarafından desteklenebilir mi? .Bu buyruklar (sosyal vahy) aklın verileri ile uyum içerisinde olabilir mi? Biz bu konuya burada özellikle Kur'ân ekseninde bakmaya çalışacak; meselenin felsefi boyutlarını göstermeyi deneyeceğiz.

2-Kur'ân, Akıl, Tabiat ve İnsan İlişkisi

Kur'ân insanın irade sahibi bir varlık olarak yeryüzüne halife kılındığını bildirmekte; kâinatın bir yaratıcısı olduğunu belirterek kâinatın Allah'ın ayetleriyle dolu bulunduğunu vurgulamaktadır. Kâinat Allah'ın ayetleriyle (alamet leri, işaretleri, nişanları) ile doludur. İnsan kendisine verilen akıl ile de Vahyin getirdiğini Hakk olarak idrâk edebilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi akıl hakikatı idrâk edebilmek için selim bir yapıda olmalı, yani çevresel etkenlerin tahribinden uzak olmalıdır. Kurân'da selim akıl sahipleri (Ulu'l Elbâb) diye bir ibare geçmektedir.⁵ Ayrıca Kur'ânda akla tekabül eden bir çok kavram bulunmaktadır ki biz bunları daha önceki bölümlerde zikretmiştik. Biz akli insanda bulunan anlama ve kavranma yetisi; gücü olarak tanımlamaktayız.

İşte peygamberler insanlara akıllarının üstündeki perdeleri kaldırmak yani akılları selim hale getirmek için gönderilmişlerdir. Peygamberlerin çağrısının

unutulduğu dönemlerde insanların akıllarının önüne çeşitli engeller girmekte, bu engeller ise insanı Hakk'ın uzağına itmektir. Böylece insanlar mutlak hakikatten bu şekilde uzaklaşmaktadır insanlar. Hakkı unuttuklarında ise kendilerine yabancılaşmakta, Hakk olmayan (sabit gerçek olmayan) şeyleri Hakk sanabilmektedirler. İşte Yaratıcı insanları bu olumsuz duruma karşı vahy ile (sosyal vahy) desteklemiştir. Bu anlamda vahy'in işlevi akl'ı devre dışı bırakmak değil, onun önündeki engelleri kaldırmaktır. Aklınakl'ın önündeki engeller kalktığında insan hakkı idrâk edebilecektir. Bu konuyu ünlü İslâm filozoflarından İbni Sina ve İbni Tufeyl "Hayy ibni Yakzan" adlı eserlerinde dile getirmişlerdir. İbni Tufeyl'in eserinde, dış dünya ile hiç bir etkileşim kurmaksızın (toplumdan uzak bir biçimde) sadece tabiatla birlikte gelişen Hayy adlı insan hakikatı kendisinde bulunan temel yetilerle idrâk edebilmiştir. Yani Hayy, hakikate kendi yaratılışında bulunan fitrî yetilerle ulaşabilmiştir. Aynı hakikatı, bir vesile ile yaşadığı adaya gelen bir mü'minde de müşâhede eder. İkisi de aynı hakikatten söz ederler; ancak Hayy bunu fitrî yetileriyle, adaya gelen mü'min ise nebevî tebliğ; ilâhî beyan ile kavramıştır.

Bu konu üzerine çeşitli eleştiriler getirilmiştir; ancak İbni Tufeyl'e göre Hayy akli, Asal ise vahyi temsil etmekte ve bunların birbirleriyle çatışmadığı vurgulanmak istenmektedir. İbni Tufeyl de sanıyorum insan aklının selim olması halinde hakikatı idrâk edebileceğini anlatmaktadır. Bu yaklaşım peygamberlerin varlığının gereksizliği anlamına gelmemektedir. Çünkü insanların belli bir toplum içinde yaşamaları kaçınılmazdır. Dolayısıyla insan bu dünyada ona verilmiş görevini unutturacak çok çeşitli düşmanlarla yüzyüzedir. Bu düşmanlar hem içte, hem de dışta olabilmektedir. İşte peygamberler insanlara örnek olmak üzere ve onları Hakk'a yönlendirmek için gönderilmişlerdir. Bütün insanlar insandaki o Hakkı idrâk edecek öz'e hitab etmektedirler: "Diri diri gömülen kıza sorulduğu zaman: "hangi suçtan dolayı öldürüldü? " ⁶ ayeti insandaki vicdana hitab etmektedir. Yani kız çocuklarını diri diri toprağa gömen insanlar, aslında bu işi atalarından gelen bir gelenek olarak gerçekleştirmektedirler. Bunu yaparken de belli bir muhakeme içerisinde

⁵-Ulu'l Elbâb olarak geçen terkîp saf ve katışıksız olma anlamına gelen "lubb" kelimesi kaynaklıdır. Vicdan ve öz sahipleri diyebiliriz Ulu'l Elbâb'a. bkz. İbrahim (14) /52, Zümer (39) 18, Mü'min (40) /53-54

⁶-Tekvir (81) 8-9

bulunmuyorlardı. Kur'ân bu konuda onları uyararak kız çocuklarının "hangi suçtan dolayı öldürüldüklerini" sordu. Demek ki insanda suçsuz yere öldürülmeye karşı olmak gibi bir öz ve cevher bulunmaktadır.

Benzer bir olay da İbrahim (a.s)'ın kıssasında görülmektedir. Sembollerden oluşan putlara, yıldızlara, aya ve güneşe tapınılan bir toplumda İbrahim (a.s) put olarak tapınılan sembolleri kırarak büyük putun boynuna baltayı asar. Bu olayı gören putperestler, putlarına bunun kim tarafından yapıldığını araştırırlar. Nihayet İbrahim (a.s) ı suçlarlar. İbrahim (a.s) ise bunu büyük putun yapmış olabileceğini belirtince onlar, o heykelin hiç bir şeye muktedir olamayacağını belirterek Hz. İbrahim (a.s) ı yalancılıkla itham ederler. İbrahim (a.s) ise, muktedir olmayan şeylere neden taptıklarını sorarak onların nefislerine (vicdanlarına) dönmelerini sağlar ve onlar gerçeği idrâk ederler. "zalim olan bizmişiz"⁷ türünden ifadeler kullanırlar.

Diğer peygamberlerin de hayatlarına bakıldığında onların hep insanların akıllarının önündeki engelleri kaldırmaya çalıştıklarını görebiliriz. Peki acaba aklın önündeki bu engeller nelerdir? Genel çerçevede Korku, Menfaât ve Cehâlet olarak tespit edebileceğimiz bu engelleri Kur'âna göre ele alalım.

3-Kur'âna Göre Aklın Önündeki Engeller

Genel çerçevede bu engeller korku, menfaât ve cehalet olarak ifade edilebilir.

a-Hevâ (Menfaât ve Cehalet)

Kur'ân aklın önündeki en önemli engellerden birisi olarak hHeva'yı görmektedir. Hevâ temelsiz arzu ve isteklerdir. Kur'âna göre illme tabi olmayan arzu ve istekleri karşılamak için kullanılmıştır. Buna göre, hHeva insanı doğrudan uzaklaştıran en büyük etkendir. Hevâya tabi olmak hem cehaletten hem de menfaât elde etme arzusundan kaynaklanabilir.

Nedense aklın fonksiyonunu inkâr edenler, hHevâ ile aAkl'ı birbirine karıştırmaktadırlar. Burada çoğu kere akl'a uymakla hHevâ'ya uymak arasındaki fark

⁷-Enbiya (21) /59-67 arası

anlaşılammıştır. Oysa Kur'ân akletmeyi meziyet sayarken hevâya uymayı yermekte, onu aklınakl'ın önündeki en önemli engel olarak görmektedir.

" . . . Allah'tan bir yol gösterici olmadan, yalnız kendi keyfine (hevâsına) uyandan daha sapık kim olabilir:Muhakkak ki Allah, zalim kavmi doğru yola iletmez."⁸

Menfaât hevânın en önemli uzantılarından dır. İnsanlar çoğu kere menfaâtlarını gözeterek doğrudan ve adâletli yaklaşımdan sapmışlardır.

b-Ataların Yolu (Cehâlet)

Geçmişte yaşamış olanları kutsamak, geçmişe tapınmak insanın en önemli sapmalarından olmuştur daima. Bunun temelinde de yeterince akledememek yatmaktadır. Biz bu tutuma cehâlet diyebiliriz. Kur'ân bunu da reddetmekte; bu hususu da hakkı idrâk etmenin önünde bir engel olarak görmektedir. Kur'ân bu konuda Allah'a ortak koşanlardan delil istemektedir. Ki onlar hem Allah ortak koşmakta, melekleri dişi olarak görmekte, Allah'ın takdirini yanlış anlamakta ve indî yaklaşımlarını mutlak hakikat olarak görerek insanları bu yaklaşımlara uymaya zorlamaktadır. İşte onların bu düşüncelerinin delilini soran Kur'ân bu tutumlarını da şöyle değerlendirmektedir: "Yoksa bundan önce onlara kitab verdik de ona mı sarılıyorlar. Hayır (ne bilgileri var ne de kitapları) sadece, "biz babalarımızı bu yol üzerinde bulduk, biz de onların izlerinde gidiyoruz"dediler. İşte böyle, senden önce de hangi memlekete uyarıcı gönderdiysek mutlaka oranın varlıklıları: "Biz babalarımızı bir yol üzerinde bulduk, biz de izlerine uyarız" dediler."⁹

Bu yaklaşım cehâletin en uç noktasını teşkil etmektedir.

c-Güçlülere Boyun Eğme (Korku)

Aşağılık duygusu ya da korku nedeniyle kendilerinden daha güçlü bilinene uymak da insanı Hakk'ın uzağına itmektir.

⁸-Kasas (28) /50

⁹-Zuhruf (43) /21-22-23

"Ve dediler ki:"Rabbimiz! biz, beylerimize ve büyüklerimize uyduk da bizi yoldan saptırdılar. "¹⁰ Ayrıca peygamber efendimize "biz sana uyarsak yurtlarımızdan sürülürüz" diyenler de korku sebebiyle hakdan yana tavır koyamamışlar; zamanla güçlü bilinenlerin onlara dayattığı yaklaşımları kabullenerek yanlış bir hayat anlayışına bağlanmışlardır.

Ana hatlarıyla ele almaya çalıştığımız konunun eksenini, cCehâlet (ataları körü körüne taklit), menfaât (Hevâ), Korku, Güçlülere boyun eğme) oluşturmaktadır. Bunlara karşın "Kur'ân güvenilir bilginin elde edilebildiği temel organlardan bazılarını anmıştır. Bunlar işitici kulak, görücü göz, anlayıcı kalb'dir.

"Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı (zaman) hiç bir şey bilmiyordunuz; size işitme (duyusu), gözler ve gönügönüller verdi ki şükredesiniz"¹¹

"Sonra ona biçim verdi, ona kendi katındaki ruhundan üfledi. Ve sizin için kulaklar, gözler ve gönüller yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz"¹²

"Andolsun Cehennem için de bir çok cin ve insan yarattık ki kalbleri var, fakat onlarla anlamazlar. Gözleri var; fakat onlarla görmezler. Kulakları var fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha aşağı... Ve işte gafiller onlardır. "¹³

Özellikle kimi tasavvufi çevrelerde insanın yaratılışı sırasında Şeytan'ın aklını kullandığı için saptığı yolundaki inanış tamamıyla konuyu anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Kur'âna dikkatli bir şekilde bakıldığında özellikle konuyu anlatan ayetler üzerinde etraflıca düşünüldüğünde, hem Şeytan'ın hem de meleklerin kimi kıyaslamalar yaptığı görülür. Şeytanın kıyaslamaları tamamen hatalı ve sığdır. Ayrıca Şeytan "Beni ateşten, onu çamurdan yarattın (ateş çamurdan üstündür) ben ondan iyiyim"¹⁴ türünden tamamen akıldışı bir kıyas yapmıştır. Ateşin çamurdan üstün olduğunu savlamak gurur ve kibr'in aklı örtmesi demektir. Ki Kur'âna göre şeytanın

¹⁰-Ahzab (33) /67

¹¹-Nahl (16) /78

¹²-Secde (32) /9

¹³-A'raf (7) /179, ayrıca bkz. Baroher Cevad, İnsan Ve Tarih, İst. 1989, s. 27

¹⁴-Sa'd (38) /76

sapmasının en önemli nedeni akletmek değil, kibirlenmek^{tir.15} ve *istiğna* (kendini ihtiyaçsız görme) dir. ¹⁶

Burada bir de ünlü mutasavvıf Mevlâna Celâleddin Rumi'nin bir hikayesini naklederek değerlendirmekte yarar vardır. Özellikle aklınakl'ın insanı hakikate ulaştıramayacağını iddia edenler bu hikayeyi anlatırlar. Hikayede bir şahsın bir bahçeye girer; bu bahçede kabakların küçük fidanlarda, küçük cevizlerin de büyük bir ağaçta olduğunu görerek bunu bir türlü aklına sığdıramaz. Büyük kabakları büyük ceviz ağacına, küçük cevizleri de nazik ve ince kabak fidanına layık görerek ceviz ağacının altında uykuya dalar. O sırada başına düşen bir ceviz ile uyanır ve yatmadan önce düşündüklerini aklına getirerek ne denli anlamsız değerlendirmelerde bulunduğunu anlar. Kafasına ceviz yerine kabağın düşmesi halinde durumunun ne olacağını düşünür ve şükreder.

Bu hikayeden öyküden yola çıkarak akli küçük görmek oldukça sığ bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Çünkü hikayedeki şahsın ilk değerlendirmesinin mutlak aklın verileriyle olduğunu kim iddia edebilir? Adam ilk anda olaya yüzeysel bakmaktadır. Yani yeterince akledememekte, cevizin başına düşmesiyle akli başına gelmektedir. Yaşadığı olay onun ilk değerlendirmesinin ne denli akıl mantık dışı olduğunu anlamasına yetmektedir. Şumüllü düşünmediği için yanlış bir sonuca varmakta; bu yanlış sonuç ise aklın değil, yeterince akledememenin ürünü olmaktadır. Nitekim sonuçta adamın akli başına gelmiş ve olayın ardındaki hikmeti kavramıştır.

Mevlâna bu hikayesiyle bize neyi anlatmak istemektedir? Bunun yorumu bize göre akletmenin önemine dikkat çekmek; bir başkasına göre akli önemsememek olarak anlaşılabilir. İkinci şekilde anlaşılmasının ne denli anlamsız olduğunu yukarıda belirtmeye çalıştık. tik sanırım.

Burada Mevlâna, insanın ilk değerlendirmelerle kesin hükümlere varmaması gerektiği ve hakikatın ancak detaylı ve çok yönlü düşünmeyle elde edilebileceğini belirtmeye çalışmıştır kanaatindeyiz.

¹⁵-Sa'd (38) /71-75

¹⁶-Bakara (2) /30-34

4-Kur'ânda Düşünmenin Önemi

"Kur'ân tahmin, varsayım ve dargörüşlülüğe karşı çıkararak bizi nesnelere dikkatli bir biçimde bakmak ve onları derin düşünce ile dikkatli bir şekilde gözlemlemek demek olan düşünceye çağırır:

"Göklerde ve yerde olanlara bakın" de. Ama (göklerde ve yerde bulunan) o ayetler ve uyardılar inanmayacak bir kavme yarar sağlayamaz"¹⁷

"De ki, yeryüzünde gezin, .bakın yaratmağa nasıl başladı. Sonra Allah son yaratmayı da yapacaktır. Çünkü Allah her şeye kadirdir"¹⁸

"Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler:" (Rabbimiz! derler) bunu boş yere yaratmadın. Sen yücesin bizi ateş azabından kuru."¹⁹

Kur'ân özellikle insan, tabiat ve tarih üzerinde düşünmeyi öğütler. Düşünmek akletmeyi gerektirir. Ancak burada şu ayrıntıya da dikkat çekmemiz gerekmektedir. Düşünmek ya da akletmek ile bilgi sahibi olmak farklıdır. Kur'ân bunları ayırmaktadır.

5-Esas olan bilgi sahibi olmak mı? Akletmek mi?

Kur'ân malumat biriktirmek ile akletmeyi birbirinden ayırmaktadır. Müşriklerin atalarının yolunda gittiklerini iddia ederek hakikatin uzağına düşmeleri noktasındaki kör taklitçiliklerini anlatan şu ayetleri kısaca gözden geçirelim:

"Ya ataları bir şey bilmeyen; doğru yolda olmayan kimseler idiyseler (de mi onların peşisıra gidecekler.) "²⁰

"Ya ataları bir şey akletmeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyseler (de mi onların peşinden gidecekler) "²¹

"Akletmeyen kişi evrendeki ayetler (işaretler) üzerinde düşünmeyen, kafa yormayan kişidir. Bilmeyen kişi ise, hem kendisi düşünmeyen, hem de başkalarının düşünüp buldukları hakkında bir bilgisi bulunmayan kişidir. Ne kendisinin bir bilgisi vardır, ne de başkalarının akletmeleri neticesi vardıkları sonuçlar hakkında bir bilgiye

¹⁷-Yunus (10) /101

¹⁸-Ankebut (29) /20

¹⁹-A. İmran (3) /191, Ayrıca bkz. Bahoner Cevad, a.g.e., s. 29

²⁰-Maide (5) /104

²¹-Bakara (2) /170

sahiptir. O halde, ilim, akletmekten daha kapsamlıdır. Çünkü ilim başkasının derleyip yazdığı bir bilgi olup kişi onu okuyarak elde etmiş olabilir. Böylece başkasının aklettiğini öğrenmiş olur. Bu her gün gerçekleşen bir olaydır. ²² Yani akletmek bilgi biriktirmek değil, öğrenilen şeyler üzerinde kafa yorarak belli sonuçlara varmaktır. Zaten bu da sonuç olarak ilim olmaktadır. Bilgi biriktirmek ile ilim sahibi olmak farklıdır. İşte ilim sahibi olmak, ancak akletmek ile mümkündür. Akledenlere ilim sahibi denilebilir. Bu yüzden Kur'ân müşrikleri bilgisiz insanlar olarak değil, akletmeyen insanlar olarak nitelendiriyor. Eğer akletselerdi atalarının da bazı gerçekleri bilemeyebileceklerini, ya da onların akletmekten uzak olabileceklerini de aklederlerdi; düşünürlerdi.

Bu sonuçlar bize Kur'ân'ın gerek iç ve gerek dış çevrede gerçekleşenler üzerinde kafa yormamızı ve akletmemizi emrettiği anlamına gelmektedir. Böylelikle ancak cehaletin, menfaatin ve korkunun tutsaklığından kurtulmanın mümkün olabileceğini belirtmektedir.

Felsefenin "bilgi sevgisi" değil de "bilgelik sevgisi" olarak tercüme edilmesi bu noktada önemlidir. Bilgiyi sevmek ile bilgeliği sevmek farklıdır. Bilgiyi sevmek insanı belki bilgi sahibi kılar, ancak felsefenin asıl amacı da insanı bilgi sahibi kılmaktan ziyade, ona bilgi elde etme yollarını; metodunu ve akletmeyi öğretmektir. Bu akletme sonucunda ancak Hikmet'e yani evrensel, genel-geçer doğrulara ve değerlere ulaşılabilir. Kur'ân da bizden sürekli akletmemizi istemektedir. O halde akıl ile vahyin birbirinden ayrılmaz olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Yalnız burada konumuzla direkt bir ilişkisi olmasa da yanlış anlaşılabilir, ;belki bizim de yanlış anlaşılabilen bir noktaya da temas etmemiz gerekmektedir. O da din ile dini bilgi arasındaki farktır. .

6-Din ve Dinî Bilgi

Bilindiği gibi Din nebevî vahyin ürünüdür. Biz dini kendimizde bulunan yetilerle algılar ve yorumlarız. Din üzerindeki beşerî yaklaşımlar; yorumlar her dönemde insanların buldukları sosyal çevre içinde bulunan ruhsal durum

²² -Şârâvî M. Mütevelli. Kur'ân Mucizesi, çev. Sait Şimşek, İst. 1993, s. 81-82

vesairenden etkilenmektedir. Dolayısıyla din zamanlarüstü bir özellikte iken, dini bilgi yani insanların dinden anladıkları değişebilmektedir.

Akıl yani insandaki anlama yetisi; idrâk gücü sınırlı bir yapıya sahiptir. Bu noktada insan kutsal kitabın vahyini yaşadığı zaman dilimi içerisinde varolan akli yetileriyle kavrar. Bu anlamda Yaraticının bütün maksatlarını kavraması düşünülemez. Zaten her insan yaratıcının bütün maksatlarını kavramış olsaydı, her dönemde bir tek dinî anlayış olurdu. Oysa kitabî vahiy din'in kaynağı; akıl ise anlama aracıdır. Dolayısıyla aklın kitabî vahiyden anladığı din'in bütün maksatları değildir. Din evrensel, zamanlarüstü; dinî bilgi ise sınırlıdır. Bunun böyle olması akıl ile vahyin çatışması demek değildir. Biz yaşadığımız çağda muhatab olduğumuz dinden anladığımızla hayata bakmaktayız. Dini anlayışımızı bu çerçevede oluşturmaktayız. Bu yaklaşımlarımız elbette dinin bütün maksatlarını kuşatıyor değildir. Bir çok meselenin illetini kendi zamanımızla sınırlı olarak algılamaktayız. Ancak en çok yanlışya düşülen konulardan biri de illet ve hikmetin birbirine karıştırılmasıdır. Bir konunun illeti ayrı, hikmeti ayrıdır. Yaşadığımız dönemde bize illetler hikmet olarak görülebilir. Örneğin salgın bir hastalık ile kırılan bir topluluk belli bir hikmet gereği kırıldı sanılabilir; ancak o hastalık zaman içindeki gelişmelerle yenilebilir. Hastalık illettir; ama onda belli bir hikmet aramak yanlıştır. Hikmet, her dönemde insanî (fitrî) genelgeçer ve evrensel doğrular ve değerlerdir. Bir konunun illeti ise zamanla sınırlıdır. Biz bazen illetleri hikmet sanabiliriz.

7-Akıl ve İmân'ın Uygunluğu

Özellikle Avrupa aydınlanmasıyla birlikte Din ile bilim arasındaki gerginlik daha bir keskinleşmiş, dinin akıl ve bilimin önünde en büyük engel olduğu özellikle Mantıkçı Pozitivistler tarafından iddia edilmiştir. Onların "Din" dedikleri elbette Avrupada egemen olan Kilise teolojisi idi. Bu noktada Kilise teolojisinin bütün verilerini büsbütün kabul etmemekle beraber büsbütün karşı çıkamayanlar da ortaya çıkarak Akıl ile din arasında belli bir uzlaşma zemini aramaya koyuldular. Bu karşılıklı iddialar ve iddialara verilen cevaplar genelde hep Kilise teolojisi ile modern bilim'in

verileri arasında gerçekleşiyordu. Kilise teolojisini (Din) savunanlar dinin dogmalarını bir biçimde varolan akli verilere uydurmaya çalışıyor, diğer kesim ise varolan akli verileri; bilimsel sonuçları eksen alarak Dinin dogmalarına hücum ediyorlardı. Hatta Papazlarla bilim adamları arasındaki bu tartışmalara örnek olarak Alain ile bir gurup papazın güneşin aydan büyük olup olmadığı konsundaki tartışmaları gösterilir. Alain varolan deneyci anlayışla güneşle ay arasında büyüklük açısından pek de fark olmadığını iddia ederek iddiasını isli bir cam alıp güneşe bakma deneyi ile ispatlamaya çalışır. İsli camın arkasında güneş aydan pek de büyük görünmemektedir. Ama yine de zaman papazları haklı çıkardı. Çünkü çoğu kere bilim adına ortaya atılan hipotezler sürekli bir biçimde yanlışlanmaya mahkum olmaktadır. Popper'in dediği gibi "bilimsel tezler doğrulanmazlar; yanlışlanırlar". Bu yüzden bilim ve din arasında varolan tartışmalara ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Bilimsel teorileri mutlak bilimsel hakikatlermiş gibi ele alıp buna aykırı görülen dini buyrukları örnek göstererek dini bilime karşı olduğu şeklinde iddialarda bulunmak ya artniyetin ya da cehaletin ürünü olacaktır. Kaldı ki bu tartışmalarda din olarak bilinen fenomen asırlar boyu din adamlarının vesayeti altında kalmış bir dindir. Yani tahrif edilmiş bir din sözkonusudur burada. Bu anlamda ne dinin ne de bilimin verilerine mutlak denilebilecek bir durum sözkonusudur. Ancak hemen şunu belirtelim ki en temelde Dinin de bilimin de evrensel, genel-geçergenelgeçer ilkeleri bulunmaktadır. İşte biz de burada, bu evrensel ilkeler birbiriyle çatışır mı, çatışmaz mı konusunu ele alacağız. Yani ele alacağımız dinin mutlak verilerinin selim akla aykırı olup olamayacağı meselesidir.

Bu tartışmalara örnek olarak Leibniz "İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşması"nı ele alarak İman ve Akıl arasındaki ilgiye buradan yola çıkarak bakmayı deneyeceğiz. Burada Leibniz'i ele almamızın özel bir sebebi bulunmamaktadır. Ancak yaşadığımız ortamda akıl ve vahiy ilişkisi tartışılırken yanlış yargılara varılmasının sebeplerinden en önemlisi bu konuda kimi kere Batıdaki tartışmaların aynen buraya aktarılmasıdır. Bu yüzden bizim doğru sonuçlara varmamız için Batıdaki tartışmaların mantığını kavramamız ve orada din ve akıl derken nelerin kastedildiğini iyice anlamamız gerekmektedir. Bu yüzden Leibniz'in İman ve Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşmasını bu bu konuda bir örnek olması açısından incelenmeye değer gördük.

a- Leibniz'in İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşması

"Aklın nuru da tıpkı vahyin nuru gibi Tanrının bir armağanıdır"²³ (İst. 1986 s. 43)

Leibniz (1646-1716) "İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma" adlı eserinde "insan zihninin imân nurundan yardım görmeksizin elde ettiği hakikatler olduğunu kabul ediyor. Ancak burada akı "doğru ve gerçek akıl" diye katagorize etmekten de kaçınmıyor. Doğru ve gerçek akı saf ve önyargısız akıl olarak anılıyor. Leibniz'e göre aklın hakikatleri iki çeşittir. Bunlar;

a-Ebedî hakikatler ve,

-b-Pozitif hakikatlerdir.

Pozitif hakikatler ya deney yardımıyla (aposteriori), ya da akıl sayesinde (a priori) edinilir.

Hakikatler konusunda en büyük yanılgının açıklamak, anlamak, ispat etmek ve müdafâaa etmek arasındaki farkı anlamamaktan kaynaklandığını söylüyor. Leibniz'e göre dinî hakikatleri biz belki büsbütün anlayamayız; ama açıklayabiliriz. Bazen açıklayamayız; ama anlarız. Bazen anlarız; ama ispat edemeyiz; ona imân ederiz, onu müdafâaa ederiz diyor, ancak şunu unutmamak gerekir ki Leibniz'in burada dinî hakikatler ya da dini sır olarak ifade ettiği konular daha çok kilise teolojisinin ortaya koyduğu imâan esaslarıdır. Yani o, teslis'i, vücut bulma öğretisini, kutsal yemek ritüelinin anlamını hep dini sır olarak anlamakta; bunların imâan esasları olduğunu vurgulayarak bu konuda sorgulamadan kaçınmak gerektiğini belirtmektedir. Oysa kilisenin ortaya koyduğu her yaklaşımı imân esası ve "sır" olarak görürsek asla sağlıklı bir inanca varamayız. Bu noktada Leibniz'e aslında net bir fikre sahip olmadığı görülür. Leibniz'e kilisenin ortaya koyduğu esasları (teolojiyi) imâan esasları kabul etmek ve bunları sorgulamamakla beraber şunu da belirtmeden geçemiyor "Sırları müdafâaa edeceğim diye, zorunlu ve ebedî hakikatlere yüz çevirmek asla doğru değildir; hatta tehlikelidir de. Aksi takdirde dinin düşmanları hem dini, hem

sırları çiğneyip geçmeğe hak kazanırlar.²⁴ Burada zorunlu hakikatlerden kastı elbette aklın hakikatleridir. İman esaslarının asla akla aykırı olmadığını vurguluyor. Burada Leibniz akla zıt şeylerle akli aşan şeyler ayrımı yapıyor ve diyor ki "eğer zihnimiz bir hakikati kavrayamıyorsa, bu hakikat aklımızı aşıyor demektir; bence kutsal üçleme bu türden hakikatlerdendir."²⁵ Teslis'in bir imâni hakikat olduğunu ve aklımızı aştığını belirtiyor. Ancak bu yaklaşımla biz asla sağlam bir düşünceye ve yaklaşım biçimine varamayız. Çünkü her insanın, her toplumun kendine özgü inançları bulunmaktadır. Bu yaklaşımla biz mensup olduğumuz dini esasları körükörüne savunma durumunda kalacağız demektir. Bu ise aklın devre dışı kalması demektir. Bu noktada bütün hakikat savunucularının, hakikatın anlaşılması noktasındaki çabaları da devre dışı kalacaktır. Çünkü bu anlayışa sahip olan herkes kendi inançlarını-yanlış da olsa- izah edemediği zaman aklımızı aştığı yargısı ile yanlışta ısrar etmeye devam edecektir. Bu yaklaşım imânın akla uygunluğunu değil belki aklın devre dışı bırakılmasını göstermektedir.

Kur'ân daima kendi teklif ettiklerini rasyonel bir temele oturtmuş, bu anlamda körükörüne bir bağlılığı ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Kur'ân insanın etrafına bakmasını ve mevcut yaşama ve anlayış tarzının bile sorgulanması gerektiğini belirtmiştir. Bu noktada Hz. İbrahim (a.s) 'ın arayışı önemlidir. Hz. İbrahim varolan dinî anlayışın yanlışlığını kendisinde bulunan akli ve fitrî yetilerle anlayarak doğru bir yaklaşıma ulaşmıştır. Bu doğru yaklaşım bütün insanların kabul edebilecekleri tarzda açık ve seçik hakikatlerdir. Nitekim İbrahim (a.s) putları kırdıktan sonra büyük putun bu işi yaptığını söylemesi, bunun üzerine Nemrud ve yanındakiler kendilerinde bulunan "cansız varlıkların hareket etmeyecekleri" şeklindeki evrensel/akli ilkeye dayanarak itiraz etmeleri ve İbrahim'in öyleyse bu cansız, kendilerine bile faydası olmayan taşlara neden tapmış olduklarını belirterek, aciz varlıklardan medet ummanın akıldışlığını onlara yeniden hatırlatması önemlidir. Aciz varlıklardan medet ummanın anlamsız olduğu, yine insanın özünde bulunan evrensel bir hakikattir. Onlar da bu gerçeği İbrahim'in (a.s) bu yaklaşımlarıyla anlamışlar; ancak başka sebeplerle yine yüzçevirmişlerdir. Bu konuya daha önce temas etmeye çalışmıştık.

²³ -Leibniz, İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma, çev. Hüseyin Batu. İst. 1986 s. 43

²⁴ -Leibniz, a.g.e., s. 35

²⁵ -Leibniz, a.g.e., s. 36

Ayrıca Leibniz, imânın akıldan önce geldiğini de belirtmekte, bunu da aziz kişi örneğini vererek açıklamaya çalışmaktadır. Yani toplumda aziz olarak bilinen bir insan suç işlese, onun iyi bir insan olduğuna olan inancımız suç işleyebileceğini aklen kabul etmemize engel olabilir. Bu da Leibniz'e göre imânın akıldan önce geldiğine delildir. Oysa burada da yine bir akıl yürütme sözkonusudur. Leibniz'in düştüğü en önemli hata, imân ile aklın verilerini iki ayrı alanmış gibi değerlendirmeye çalışmasıdır. Biz, azizin aziz olduğuna olan inancımızdan çok onun hayatını gözden geçirerek belki onun suç işleyemeyeceği yargısına varabiliriz. Burada o insanın hayatıyla ilgili kimi akli çıkarsamalarda bulunarak yargıya varmaktayız ki, burada da aklımız ön plandadır. Zaten Kur'ân bu konuda da insanları uyanık olmaya çağırmaktadır. Çünkü kimi kere kötülükler iyi ve kutsal bir çehre ile insanlara sunulabilmektedir. Belki tarih içerisinde işlenen bir çok kötülük kutsal kavramlar kullanılarak işlenmiştir. Bu yüzden Kur'ân "sakın aldatıcı (lar) şeytan seni Allah adıyla aldatmasın. "²⁶ buyurmuştur. Ayrıca atalarını körükörüne takip edenleri de uyarmış, onları akletmeye çağırmıştır:"ya ataları akletmeyen kimseler idiyse de mi onların peşinden gidecekler. "²⁷ Kur'ân özellikle kutsal bir çehrenin insanları yanlışta sürükleyebileceği konusunda da önemli uyarılar içermektedir. "Onlar bilginlerini ve rahiplerini Rabb edindiler.. "²⁸

İmânın akıldan önce geldiğini söyleyenler, insanın (imân eden insanın) imân etmeden önce zihnen boş olduğunu da kabul etmiş oluyorlar: Oysa insan, imân öncesindeki yaşamı içerisinde bir çok anlayışa sahip olmuştur; bu anlayışlar (zihniyet) çerçevesinde hayata ve dünyaya bakmıştır. Zaten büsbütün zihnen boş olmak mümkün değildir. İslâm'ın tebliğinden önce Mekke'de şirk üzere yaşayanlar da belli bir zihniyet çerçevesinde hayata bakıyorlardı. İslâm çağrısının onlara nasıl bir hayat teklif ettiğini tam olarak anlamasalar da, bu çağrının kendi anlayışlarından oldukça farklı bir çağrı olduğunu idrâk ediyorlardı. Bu yüzden çağrıyı kabul ya da red tavrını seçiyorlardı. Bu çerçevede imân ve aklın öncelik ve sonralığı meselesi de anlamını yitirecektir. Ancak eğer imânın ilkelerini Leibniz döneminde

²⁶ -Fâtır (35) /5, Lokman (31) /33

²⁷ -Zuhruf (43) /21-22-23)

²⁸ -Tevbe (9) /31

rasyonalizmin tanımladığı akla aykırı olduğu söylenecekse, burada rasyonalizmin akli ne ölçüde sağlıklı tanımlayıp tanımlamadığı da sorulması gereken önemli bir soru olacaktır. Schuon'un dediği gibi "kurbağanın rasyonalizmi dağların inkarını" getirecektir.²⁹ Ama dağların inkar edilmesi dağların olmadığı anlamına gelmeyecektir. Leibniz'in de yerinde tespitiyle "doğru ve gerçek akıl"imân ilkeleri ile asla çatışmaz. Bu noktada imânın ilkelerinin belki akli aşan yönü de bulunabilecektir. Ancak akli aşan her ilkenin akla aykırı olduğunu iddia etmek de anlamsızdır.

Leibniz azize olan inanç örneğini Allah'a olan imâna vurgu yaparak geliştirmeye çalışmaktadır. Ancak bunları söyledikten sonra "Zerdüşün uydurma tanrısından"³⁰ bahsetmektedir. Peki Leibniz bu yargıya nasıl varıyor? Bir Zerdüşfi de kendi tanrısına inanır. Leibniz'in yaklaşımına göre o da inancını akla üstün görürse o zaman "uydurma tanrı" ifadesi nereye konacaktır? Bir dine göre imân olan, bir başka dine göre inkar olabilir. Mesela Hz. İsa (a.s) 'ın "Allah'ın oğlu" olduğu yolundaki yaklaşım, Hıristiyanlıkta imân esası, İslâm'da ise şirk olarak değerlendirilir. İslâm'ın Hz. İsa (a.s)'yı Allah'ın oğlu saymaması Hıristiyanlık açısından inkâr (imânsızlık) sayılır. Burada önemli olan karşılaştırdığımız şeylerin aslî özelliklere sahip olup olmadıklarıdır. Yani din derken acaba neden sözediyoruz; imân derken neden söz ediyoruz; akıl derken neden söz ediyoruz? Eğer din derken belli bir sınıfın tekelinde şekillenmiş bir karmaşık inanç yumağından; imân derken herkesin kendi toplumunda egemen olan ve düşünmeden kabullenilen inançlardan, akıl derken bizlere hep kötülük getiren ve şeytana has bir özellikten söz ediyorsak, bu meselede hiç bir zaman aydınlığa ulaşmamız mümkün olmayacaktır. Zaten Leibniz'de düştüğü çıkmazın farkına varmış olacak ki şunu da vurgulamaktan kaçınmıyor: "Ama imânı dinlemek için akla yüz çevirmemiz yahut hakikati göreceğim diye gözlerimizi oymamız gerekmez " ³¹ Leibniz "aklı kötü kullananlardan"³² da sözediyor. Ancak burada yine muğlaklığa ve çelişkiye düşmekten kurtulamıyor. Eğer "Akli kötü kullananlar " teslisi kabul etmeyenlerse

²⁹ -Schuon Frithjof, Varlık Bilgi ve Din, çev. Şehabettin Yalçın, İst. 1997, s. 56

³⁰ -Leibniz, a.g.e., s. 54

³¹ -Leibniz a.g.e., s. 54

³² -Leibniz, a.g.e., s. 55

teslisi kabul etmemeyi biz akli kötü kullanmak olarak değerlendirebilir miyiz? O zaman bir Zerdüşti de Leibniz'i kendi tanrılarını uydurma kabul ettiği için akli kötüye kullanmakla suçlamaz mı? O halde, din, imân ve akıl arasındaki ilişkileri evrensel bir bakış ile çözüme kavuşturabiliriz. Din, imân ve akıl birbirine muarız göstermek muharref dine meşruiyet kazandırmak anlamına gelecektir. Batılı bir çok düşünürün düştüğü çıkmaz, bu noktada kendini gösteriyor aslında. Onlar egemen dinin muharref olduğunu biliyorlar; ancak dine karşı olanların tahribatını daha derinden hissediyorlar. Bu yüzden muharref bile olsa fitratın zorlamasıyla dinin kutsalına sığınmak zorunda kalıyorlar. Materyalist yaklaşımların muharref dinden daha takripkar olduğunu görerek dine koşuyor; dine yönelik saldırıları -sanki bu saldırılar akıl adına yapılmış gibi- da yeni bir akıl ve imân tanımıyla izale etmeye çalışıyorlar. Dini savunmak adına körükörüne bağlanmayı imân olarak ortaya koymaya çalışıyorlar. Çelişiklerinin kökünde de bu yatıyor. Ellerinde sağlam referansları bulunmadığı için muharref din ile din karşıtı yaklaşımların çatışmasında mecburen kendilerini din safında buluyorlar. Daha önce Tolstoy'un bu konudaki düşünsel yapısını anlatmaya çalışmıştık. Tolstoy "İtiraflarım" adlı eserinde, Kilise ile din arasındaki ayrımı farkettiğini anlatıyor. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu yolundaki yaklaşıma inanmadığını ve bunun dine ne zaman sokulduğunu öğrenmek için kutsal kitabı aslından okumak için önce Latince'yi, sonra İbrance'yi öğrendiğini anlatıyor. Ekmek, şarap ayinini de anlamsız bulduğunu söylüyor.³³ Bu tavır ile onun müslüman olduğu da söylenmektedir. Tolstoy'un bu yaklaşımına benzer yaklaşımı Descartes de de görebiliriz.³⁴

Leibniz'e göre Musa ve İsa (a.s) nın getirdikleri dışında her din uydurmadır. Ona göre gerçek dinin uydurma dinlerde olmayan bir takım vasıflara sahip olması gerekir.³⁵

Leibniz imân hakikatlerinin anlaşılabilir oluşu ve gerçeğe benzerlikten uzak oluşu gibi özellikleri olduğunu söyler. ancak bu hakikatlerin müdafaa edilebileceklerini belirtir.³⁶ Örneğin kokuların ve tatların mahiyetini

³³ -bkz. Tolstoy, İtiraflarım, çev. Kemal Aytac, İst. 1994, s. 114-115-116

³⁴ -bkz. Descartes, Metod Üzerine Konuşma, çev. K. Sahir Sel, İst. 1984, s. 25

³⁵ -Leibniz, a.g.e., s. 44

³⁶ -Leibniz, a.g.e., s. 58

anlayamıyoruz; ancak duyu organlarımızın şahadetine borçlu olduğumuz bir nevi imâna dayanarak bu niteliklerin eşyanın mahiyetinde mevcut olduklarına, yani birer hayal olmadıklarına inanıyoruz. Aziz Pavlus'un dediği gibi "bize yolunuzu gösteren görme duyumuz değil, imânımızdır"³⁷ Ayrıca Leibniz bu konuda Luther'in sözlerini de zikrediyor. Luther:"Sevginin en yüksek şekline tenimize ve kanımıza bu derece sevimsiz bir varlığı, yani Tanrı'yı sevmekle ulaşılır. Hem öyle bir Tanrı ki sefillere karşı son derece sert ve insafsızdır. Küçük bir günah işleyeni cehennemlikler arasına atmakta bir an tereddüt etmez; üstelik cezaya çarptırdığı kimselerin günah işlemelerine sebep de kendisidir, yahut aldatıcı kanıtlara kanıverenlerin bu aldanmalarında muhakkak kendi parmağı vardır." Bunları aktardıktan sonra, o halde diyor Leibniz, tanrısal lütuftan nurunu alan gerçek aklın zaferi imânın ve sevginin zaferi oluyor. Ancak yukarıdaki Tanrı anlayışının, tamamen Hıristiyan teolojisinin tanımladığı bir Tanrı anlayışının uzantısı olduğu ortadadır. Bu Tanrı anlayışı insanları kısır bir fatalizmin kucağına atmakta, insanın dünyada iradesiz bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle bir Tanrı tanımı ya bu tarz bir yaklaşımla körükörüne bir itaati, ya da bu anlayışa karşı çıkarak aklın verilerini mutlaklaştırmayı getirecektir. İşte Leibniz'in eserine yansıyan imânla aklın çatışması bu Tanrı anlayışıyla, buna karşı çıkanların tartışması şeklinde görüntüyor. Leibniz rasyonalizmin dar kapsamlı akıl tanımına karşı imânın üstünlüğünü vurgulamak için alıntılarını peşpeşe sıralıyor. Bu çerçevede Çiçero'nun şu sözlerini de naklediyor. "Akıl, tanrıların bir hediyesi ise bize zararından başka bir şeyi dokunmayan böyle bir hediyei kullarına verdiğinden dolayı tanrıları suçlamak gerekir."³⁸ Dünyadaki kötülükleri akıl sahibi insanların yaptığını görüp de aklı Tanrı'nın verdiği en büyük ceza olarak değerlendirmek, meseleye tek yönlü ve kısır bir çerçevede bakmak demektir. Oysa insan dünyayı da aklı ile imar etmiş; ilâhî mesajı da aklı ile almış; anlamıştır. Kur'ânda aklın hiç bir zaman bu şekilde olumsuzlandığı görülmemektedir. Bilakis kötülüklerin sebebi akıl değil akılsızlıktır.

³⁷ -Korintlilere V. 7. Leibniz'den, a.g.e., s. 62. Leibniz'in alıntıladığı bu metni biz de Kitab-ı Mukaddeste şu şekilde gördük ve aktarmayı gerekli bulduk; "İmdi her vakit itimat eder ve biliriz ki bedende mukim olduğunca, Rabbden uzaktayız çünkü görüntüde değil, imân ile yürüyoruz"Kitab-ı Mukaddes, Pavlus, Korintoslulara. . Bap-5/7-8, İst. 1993

³⁸ -Leibniz, a.g.e., s. 63

Akla böyle bir anlam yüklediğimizde hayvanları insanlardan daha üstün bir seviyede görme yanlışlığına düşmekten de kurtulamayız. Leibniz, akla karşı imânı savunmak adına, Bayle'nin şu sözlerini de naklediyor. "Akıl, nerede durmasını gerektiğini bilmeyen bir koşucuya yahut gündüz ördüğünü, gece söken bir penelop'a benzetilebilir."³⁹ Ayrıca Cajetan'ın; "Zihnimiz, bilinen hakikatın apaçıklığında değil, fakat gizli olan hakikatın o nüfuz edilemez derinliğinde sükunet bulur." sözünü de kendi görüşlerini pekiştirmede delil olarak koyuyor.⁴⁰

Bütün bu yaklaşımlar yukarıda da belirttiğimiz gibi sanıyorum bilgi kaynağı olarak vahyi ya da dini kabul etmeyerek katı bir akıl taraftarlığı yapanlara cevap vermek için ortaya konulmuş tepkisel yaklaşımlardır. Ancak her halükarda bu yaklaşımlar sorgulanmaya muhtaç yaklaşımlardır. Bu yaklaşımların en önemli yanılığı tepkisellik temeline dayanmasıdır. Tepkisellik daima bir yanılığı izale edeyim derken, bir başka yanılışa düşmeye sebep olan bir olumsuzluk olmuştur. Bize göre akli kısır bir daireye hapsedenlere ve dinin getirdiklerini kabul etmeyerek zihni, mutlak ölçü kabul edenlere karşı akli kötül lemek yerine, tense Dinin getirdiklerini kabul etmeyerek akli (zihni) mutlak ölçü kabul edenlerin in ne ölçüde akıldan yana oldukları sorgulanmalıdır. öncelikle. Mesela Örneğin Leibniz'in şu sözleri o dönemdeki tartışmalara ışık tutacak mahiyettedir. "Tanrının başkalarından daha iyi olmayanlara ebedi saadeti bahşetmesini doğru buluyorsan, diğerlerinden daha fena olmayanları ebedi lanete terk etmesini kötü görme".⁴¹

Akli sürekli imândan aşağı gören Leibniz burada, Tanrı'nın adâletini sorgulayanlara Leibniz yine akli çıkarımlarla cevap vermekten de geri durmamaktadır.

Ayrıca Leibniz Origenes'ten naklen şu yaklaşımları ortaya koyar. İnsanların dini öğrenme ve akli temele oturtma konusunda eşit olamayacaklarını; akli araştırmanın küçük bir azınlığın işi olduğunu vurgular. Bu yüzden "sıradan insan için imân etmek yeterli olacaktır; çünkü onların akletmeye vakitleri olmayacaktır."⁴² Bu yaklaşımda bile net bir akıl ve imân anlayışının olmadığını görmekteyiz.

³⁹ -Leibniz, a.g.e., s. 63

⁴⁰ -Leibniz, a.g.e., s. 66

⁴¹ -Leibniz, a.g.e., s. 68

⁴² -Leibniz, a.g.e., s. 71

Akletmeyen insanın bu imânı ne işe yarayacaktır. İman, bir tercih; bir ayrışma kararıdır. İmân gayr-ı insanî ve gayr-ı dini (tevhid dini dışında) inançlar tarafından örtülen aklın önündeki engellerin kalktığına bir göstergesidir. Akli örten çevresel etkiler zihni bir aydınlanma süreci olmadan kalkmayacaktır. Origenes'in bu yaklaşımları peygamberlerin çağrısını da basitleştirmektedir. Oysa dini anlamak ayrı, dini konularda hüküm vermek ayrıdır. Dini herkes anlayabilir; ancak belki heir insan dini konularda hükümler veremez. Hüküm verebilmek için ilimde derinleşmek gerekmektedir. Ayrıca iman etmek için anlamak lazımdır. İman neyi kabul, neyi reddettiğini anlamakla başlar. Ancak teslimiyet merkezi konuları kavramakla başlar. Bir de gelen dine kulak verilmesi varolan anlayışın sarsılmasına; sarsıntı geçirmesine bağlıdır. Varolandan rahatsızlık duyanlar; ancak yeni bir çağrıya kulak verirler. Bu anlamda imân etmek, kulak vermenin bir sonucu; işin özüne nüfuz etmek de imân etmenin bir sonucudur.

Kur'ân'ın akletmek ile imân etmek arasında kurduğu ilişki önemlidir.

"Allah'ın izni olmaksızın, hiç kimse için imân etme (imkanı) yoktur. O, akletmeyenlerin üzerine pislik atar."⁴³

"Allah, kimi Hidâyete eristirmek isterse, onun göğsünü İslâma açar; kimi de saptırmak isterse, onun göğsünü, sanki göğe yükseliyormuş gibi dar ve sıkıntılı kılar. Allah imân etmeyenlerin üzerine işte böyle pislik atar."⁴⁴

Yani akletmeyen ve imân etmeyenler daima yanlış bir durumdan kurtulamayacaklardır. Çünkü imân akıldışı bir fenomen değil, "iradenin akla iştirâakidir"⁴⁵ İman insanın salt dünyevi alana; yani fiziksel alana hapsolmasına engel olan bir faktördür. İman, metafizik alandan gelecek olan haberlere kapalı olmamak demektir. İnsanın çok boyutlu bir biçimde bilgiye açık olması demektir. Çünkü insan sadece fiziksel bir varlık değildir. Kur'ân iki âlem kabul eder. Bunlardan birisi duyulur

⁴³ -Yunus (10) /100

⁴⁴ -Enam (6) /125

⁴⁵ -Schuon Frithjof, a.g.e., s. 80

âlem; içinde yaşayıp müşahade ettiğimiz âlem (şehadet âlemi), bir de gayb âlemi, yani duyularımızla idrâk edemediğimiz; ama şehadet âlemindeki bazı verilerden yola çıkarak anladığımız ve kavradığımız âlem. İşte Kur'ânın ortaya koyduğu imân esasları bu iki âlemi kuşatan bir yapıya sahiptir. Allah, melek, ahiret, kader, ğayb âlemiyle ilgili, Kitap ve Peygambere imân ise şehâdet âlemiyle ilgilidir. Ancak Ğayb âlemi ile ilgili bilgilerimiz sınırlıdır. Burada Leibniz'in aklı aşan şeyler ile akla aykırı şeyler arasındaki ayrımına dikkat çekmekte yarar var. Ğayb âlemi ile ilgili bir çok meseleyi biz şehadet âleminden yola çıkarak anlayabiliriz; ancak bu konudaki bilgilerimizde de belli bir sınır bulunmaktadır. Bu sınır ğayb âleminin başladığı yerde başlar. Biz ğayb âlemine anlayabiliriz (ilme'l yakîn); ancak büsbütün künhüne varmak için şehâdet âleminden uzaklaşmak gerekmektedir.

LeibnizLeibnz ise dinin imâan esaslarını sırlar olarak ortaya koyar. Sırların başında Teslis inancı geliyor⁴⁶ Sırlar Leibniz tarafından İsa (a.s) ın Tanrı ile birleşip insan şeklinde zuhur etmesi olarak anlaşılır. Sıradan insanların ise bu sırları anlayamayacaklarını vurgulayarak onlar için sadece imân etmenin yeterli olacağını belirtir.

Leibniz'in "nasıl'a cevap vermek aklımızı aşan bir şeydir" şeklindeki yaklaşımı önemli bir yaklaşımdır. O, dinin bazı esaslarını aklımızla kavrayamayacağımızı belirtmekle beraber, buna karşılık onu müdafaa edebileceğimizi vurgulamaktan da geri durmamaktadır. Mesela, mahkemede hakkını müdafaa eden bir kimse haklı olduğunu ispat için tapu senedini göstermek mecburiyetinde değildir; fakat davacının iddialarına cevap vermek zorundadır.⁴⁷ demektedir.

"Bir dogmanın çözümlenemez oluşu, onu reddetmemizi gerektirmez"⁴⁸ diyerek ilk elde aklımıza zıtmiş gibi görünen bir şeyi, peşin hükümlerle mahkum etmek yerine önyargısız bir tutum takınarak kesin yargılardan kaçınmak gerektiğine işaret eder.

Böylece Leibniz, Kilisenin ilâhî buyruk ve imân ilkelerinin savunulmasına karşı çıkmasını bu yaklaşımla bertaraf etmeye çalışır. Ona göre

⁴⁶ -Leibniz, a.g.e., s. 75

⁴⁷ -Leibniz, a.g.e., s. 77

⁴⁸ -Leibniz, a.g.e., s. 78

"Aklı aşan şeyler akla zıt şeylerden ayırılır. (ancak) "

Ancak "anlaşılması ve açıklanması mümkün olmayan şeyler akli aşarlar. Buna mukabil yenilemez kanıtlarla çürütülebilen, yahut çelişigi kesin ve sağlam bir şekilde ispat olunabilen her görüş, akla zıttır" ⁴⁹ diyerek kesin kanıtlar karşısında boyun eğilmesi gerektiğini de vurgulamaktan geri durmuyor.

Leibniz, "İlâhîyatçılar Hıristiyanlığın bütün dogmaları akla uygundur; insan akli bu dogmaların akla uygun olduklarını tasdik eder. " diyorlar. Sırlara zıt olan bilgisizlik, peşin hükümler, karanlıklardır. "⁵⁰ diyor; ancak imân esaslarının muharref olup olmadığını sorgulamıyor. .Yani ya dinin dogmaları asli özelliğini yitirerek özünü kaybetmişse? Bu soruyu sormuyor ve "sırlara zıt olan gerçek akıl değil bozulmuş akıldır." diyor. Ama ya akla zıt olan şey bozulmuş inançsa? Bu soru da en az öteki kadar anlamlıdır. Zaten bir yerde inanç ve akıl çatışması varsa, ya akıl ya da din tahrif edilmiş demektir. Ayrıca "sırlarla aklımız arasında bir uyumsuzluk yahut zıtlık olduğunu da bilmiyoruz"⁵¹ diyor. Bu anlamda bir şeye saçma olduğu için inanmak gibi bir garip durumla ve tutumla karşılaşmak durumunda kalacağız demektir.

Tüm bunlara karşın Leibniz hakikatin çürütülemeyeceğini de önemle belirtmektedir. "Bizi aşan şeyleri kavrayabiliriz; fakat onların içine nüfuz ederek değil, onları desteklemekle, mesela gökleri görmeyi duyumuzla kavrayabiliyoruz; ama bunu dokunma duyumuzla yapamayız. "⁵² "Bağımlı olduğumuz illetleri idrâk edemiyoruz diye bunlardan bağımsız olduğumuz sonucunu çıkaramayız" Schuon'un belirttiği gibi "bir hakikat ispat edilebildiği için değil, gerçekliğe tekabül ettiği için doğrudur"

"Bir hakikat anlaşılmaz olabilir; ancak, hiç bir mana ifade etmeyecek kadar anlaşılmaz olmasına imkan yoktur. ⁵³ Bu tartışmaları yaparken "eleştiri zihniyetine değil, hakikati ortaya çıkarma arzusuna sahip olmalıyız" Kaldı ki ". . İspat inkar edene düşer"⁵⁴ diyerek önemli ve doğru tespitlerde de bulunuyor. İnsana niçin imân ettiğinden çok, niçin inkar ettiğinin sorulması daha anlamlıdır.

⁴⁹ -Leibniz. a.g.e., s. 79

⁵⁰ -Leibniz. a.g.e., s. 81

⁵¹ ~~Leibniz. a.g.e., s. 84~~

⁵² -Leibniz. a.g.e., s. 96

⁵³ -Leibniz. a.g.e., s. 104

⁵⁴ -Leibniz. a.g.e., s. 109-106

Aslında Leibniz de muğlak bir imân anlayışına sahiptir. Özellikle LeibnizLeibnz'in bu eserinde ortaya koyduğu imân ile aklın uygunluğu meselesi yaşadığı dönemde muharref bir din ile o dine; o dinin getirdiği baskılara karşı aklın bağımsızlığını savunan, ancak bunu yaparken de bir başka yanlışa düşen (aklı sadece intellecte mahkum eden) lcr arasındaki tartışmalardan ortaya çıkan bir meseledir. Bu anlamda iki ayrı yanlışın meseleyi elbette yanlış yerlere taşıyacakları muhakkaktır. Çünkü yanlışların tartışılmasından doğruya ulaşılması mümkün olmayacaktır. Buna göre, ne ortada sağlıklı bir inanç vardır, ne de ortada sağlıklı bir akıl vardır. Bu meseleyi çalışmamızın ilerleyen aşamalarında ele almaya çalışacağız.

b-İnanmak ve Anlamak

Kur'ânda bazen anlamak için inanmak gerektiği vurgulanmaktadır. Bu anlamda inanmak bir değer sistemine bağlanmaktadır. Kur'ânı sağlıklı bir biçimde anlayabilmek için belli bir değer sistemine bağlı olmak gerekmektedir. Bir çok evrensel gerçeği anlamak için de aynı şey gereklidir. Platon'un felsefe yapmak için bile belli özellikler zikretmesi anlamlıdır. ⁵⁵ Çünkü hakikate ulaşmak ciddiyet ve samimiyet ister. İman bir yerde mesaja kulak vermek, kulak açmak, dinleme noktasında samimiyet demektir. Samimiyet olmadan hiç bir çağrıyı sağlıklı bir biçimde anlamak mümkün olmayacaktır. Mesela kibr'in insanı anlamaktan uzaklaştırması hususu önemlidir. İnsanın kendisine sunulan bir çağrıyı sağlıklı bir biçimde anlayabilmesi için o çağrıya karşı mütevazi olması gerekmektedir. Kendini çağrıdan üstün gören insanın o çağrıyı anlaması düşünülemez. Bu sadece Kur'ân için değil, bütün çağrılar için gereklidir. "Dinleyip de en güzel söze uyan kullarımı müjdele" ⁵⁶ Bu ayet insanda hakkı idrâk edecek, güzel söz ile kötü sözü birbirinden ayırabilecek bir fitrî yeteneğin olduğunu anlatmasının yanısıra, bütün çağrılara karşı dinleme durumunda olma tavrını tavsiyeyi de içermektedir. Demek ki sağlıklı imân olmadan sağlıklı anlayış da olamaz. İman etmek ile körükörüne bağlanmayı ayırtmak gerekmektedir. Körükörüne bağlılığı imân

⁵⁵ -Platon, Devlet, çev. Sabahattin cülboğlu, M. Ali Cimcoz, İst. 1995, s. 174

⁵⁶ -Zümer (39) /18

olarak nitelendirmek mümkün değildir. Çünkü ortada bilinçli bir seçim varsa; bilinçli bir tercih varsa orada imândan sözedilebilir. Bu yüzden Kur'ân inkar edenlerin "hevâ"larına uymalarından bahseder. "Hevâ" ise boş ve temelsiz arzuları karşılamaktadır. Hevâyâya takılmak, temelsiz arzuların peşisıra gitmek demektir. Hevâsına tabî olan insan hiç bir değere bağlanamaz. Samimi değildir. Bu yüzden önce helvadan put yapar acıkınca onu yer.⁵⁷ Bu noktada o, çıkarına ters düşen her değere karşıdır. Bağlanır gibi görüldüğü şeyleri de çıkarı sözkonusu olduğunda bir çırpıda silebilmektedir. İşte bu yüzden biz bu tutuma imân diyemiyoruz. Bu tutum imân olmayınca onun akıl ile uygun olup olmadığını tartışmak da anlamını yitiriyor haliyle. Çünkü aklın devreye girebilmesi için üzerine basacağı bir zemin olması gerekmektedir. Bu yüzden samimi olarak herhangi bir dine bağlanan (örneğin Hıristiyanlık) insan eğer bağlılığındaki samimiyet sürüyorsa mutlaka belli bir sonuca ulaşacak, bağlılığı bir imâna dönüşebilecektir. Tarih içerisinde bir çok din mensubu ve düşünürün belli bir aşamadan sonra aynı ortak paydada buluşmalarını sanıyorum böyle izah etmek gerekmektedir. Gerçi Kur'ân bile bile inkar edenlerden,⁵⁸ bildiği halde yüz çevirenlerden bahseder.⁵⁹ Ancak bir şey hakkında bilgi sahibi olmakla o şeyi *bilmek* farklıdır. Sadece bilgi sahibi olmak ise anlamaya yetmemektedir.⁶⁰ Bir insan belki kalben bir çağrının doğruluğuna kâil olabilir ancak kimi çevresel faktörlerin etkisiyle zihni onu inanmaktan alıkoyacak alternatifler geliştirebilir. Kimi kere zihnen o çağrıyı bilebilir, idrâk edebilir ancak imân etmeden çağrının özünü bütün boyutlarıyla anlayamaz. İnkâr, zihnin anlamama noktasında çaba içerisine girmesini de getirir. Bu anlamda imân bir değer sistemine bağlı olmayı ifade eder. Bir değer sistemine bağlı

⁵⁷ -Mekke müşriklerinin bu konudaki yaklaşımlarını ortaya seren bir çok rivayet vardır. Bunlardan ikisini kısaca aktarmayı gerekli görüyoruz.

"Müşriklerden birinin babası öldürülür. Babasının katili hakkında hüküm vermek için bir putun önünde fal oku çeker. Ancak fal oku babasının katilinden intikam almaması gerektiği şeklinde çıkar. Bunun üzerine adam öfkelenerek "Ey Zül-Halasa, eğer sen benim yerimde olsaydın/senin baban da benim babam gibi öldürülmüş olsaydı/O zaman sen "Zalimler öç alma!" diye rezil bir şey söylemezdin" diyerek oradan uzaklaşır.

Bir başka olayda da; adamın biri develerini putlardan bereket almak için putların önüne getirir. Ancak develer aniden yüzleri belli bir tören için kurban kanı sürülerek boyanmış olan putları görür ve ürktüp kaçarlar. Adam develerinin peşine düşer ama develerini yakalayamaz. Bunun üzerine geri dönerek develerinin ürkmesine sebep olduklarına inandığı putları taş-tutmaya başlar. Aynı zamanda da "Allah kahretsin! Alacak tanrı, ben deve sürümü bereket olsun diye sana getirdim, ama sen onların kaçmalarına sebep oldun" şeklinde bağırır. "~~(Bkz. Mevdudi, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber, c. 2, çev. N. Ahmed Asrar, İst. 1983, s. 483-484)~~

⁵⁸ -Neml (27) /14

⁵⁹ -İsra (17) /102

olmak bütün çağrılara karşı bağımsız olmak demektir. Bu noktada insanın özgür düşünmesinin önündeki en önemli engel kimi sağ akılların iddia ettikleri gibi imân etmek değil, imân etmemektir. Çünkü imân etmemiş insan hakikatı idrâk edecek özünü kapatmakta, kendisini bütün çağrılara karşı kilitlemektedir. Daha baştan reddetme tavrını seçerek önyargılarının esiri olmaktadır. O bütün çağrılara ta başından kendini kapatmakta ve kilitlemektedir. Kur'ân onları sağır, dilsiz ve kör olarak nitelendirmektedir.⁶¹ Bu insan mütevâzi olup çağrıya kulak vermeye başladığı an zihni yetenekleri de çalışmaya başlamaktadır.

Şimdi önemli bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Buraya kadar insan'ın özünde bulunan yetenekler ile dış dünyadan aldıklarını ne ölçüde anlamlandıracağı üzerinde durmaya çalıştık. Şimdi ise ona dışarıdan; ilâhî ve aşkın bir kaynaktan gelen haber ve bu haberi getirenler üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi Vahiy insana kendi ötesindeki âlemden gelen bir bilgi imkanı; bir haber kaynağıdır. Bu bilgiyi bize getirenler ise peygamberlerdir. Bize gelen bilginin niteliğini sağlıklı bir biçimde tahlil edebilmemiz için nübüvvet müessesinine biraz daha yakından bakmamızda yarar bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi insana gelen bilginin bir kaynağı da haber'e dayanmaktaydı. İnsanlara gelen bu haberin en önemlisi peygamberler aracılığı ile gönderilen ilâhî haberdir. Bu çerçevede şu sorularla yola çıkmamız gerekmektedir: Öncelikle bu haberin niteliği nedir? Haberin kaynağı nedir? Haberci kimdir? Onların nitelikleri nelerdir? Nebîlerin getirdikleri haber ile aklın ortaya koyduğu yaklaşımlar arasında ne türden bir ilişki vardır? İnsana akıl verilmişse peygamberliğin anlamı nedir? Peygamberler insanlara ne sunmaktadırlar? İnsanların nebîlere ihtiyacı var mıdır? Peygamberlerin çağrısı dışında hakikate ulaşılabilir mi? Nebîler ile Hakîmler arasında ne fark vardır? Şimdi bu konuları öncelikle nebî ve nübüvvet meselesini ele alarak incelemeye çalışalım.

⁶⁰ -Hûd (11) /91

⁶¹ -Bakara (2) /18



III. BÖLÜM

A-NEBÎ, NÜBÜVVET VE HAKÎM

1-KUTSAL KİTAPLARDA NÜBÜVVET

Kur'ânı Kerim dışındaki kutsal kitaplarda (Kitab-ı Mukaddes) peygamber anlayışı çok bulanık ve müphemdir. Nübüvvet derken biz, Yüce Allah'ın insanlara kendi cinslerinden gönderdiği elçileri; yani ilâhî haberi taşıyan elçileri kastediyoruz. Oysa gerek Tevrat'ta, gerekse İncilde bu anlamda bir nübüvvet anlayışına rastlayamıyoruz. Çünkü bu kitaplarda bizim peygamber olarak bildiğimiz şahsiyetler birer ilah ya da ilahtan bir parça olarak yansıtılmaktadır. Bu da onların Allah anlayışlarındaki çarpıklıktan kaynaklanmaktadır. Sağlıklı bir Allah anlayışının olmaması sağlıklı bir peygamber anlayışının da olmamasını getirecektir. Mesela Tevrat'ta Allah'la gürleşen ve Allah'ın yenemediği peygamberden¹, İncilde ise tanrılaşan peygamberden sözedilmektedir.² İncilde Hz. İsa (a.s), ilâhî mesajı taşımak ve aktarmaktan ziyade Allah'ın bir parçası (oğlu) durumundadır.³ Bu çerçevede peygamberler birer insan olmaktan ziyade ilahlaşan varlıklar olarak öne çıkmaktadırlar. Peygambere bu tarz bir yaklaşım insan aklının devre dışı bırakılmasını getirecektir. Çünkü bu anlayış insanın değersizliğini içermektedir. Buna göre insan, ilâhî mesajı bile taşıma liyâkatine sahip değildir. Bu yüzden ilâhî mesajı ancak insan suretine girmiş Allah'ın oğlu getirebilir. Ayrıca biz genelde nübüvveti insanlar için model olan; örnek alınacak bir kurum olarak değerlendirmekteyiz. Ancak Tevrat'ta kızlarıyla zina eden peygamberlerden⁴ hanımını para karşılığında Firavuna satan peygamberden⁵ putlara tapan peygamberden⁶ bahsetmektedir ki bu özellikleri taşıyan insanlar, diğer insanlara nasıl örnek olacaklardır. Dolayısıyla gerek Tevrat'ta, gerekse İncil'de net bir peygamber anlayışı bulunmamaktadır. Bu yüzden biz bu konuyu fazla uzatmadan, bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Çünkü bu çalışmada bizim asıl amacımız, beşerî düşünce ile ilâhî mesaj arasındaki ilgiye eğilmek; bunlar arasındaki ilgiyi tespit etmektir. İlah-peygamber anlayışı ise böyle bir kıyaslamaya asla izin vermemektedir.

¹ -Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 32/23-32

² -Kitab-ı Mukaddes, Matta/25:31-46)

³ -Kitab-ı Mukaddes, Luka/1:3, Markos/14:62

⁴ -Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 19/30-38

⁵ -Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 12/11-20

⁶ -Kitab-ı Mukaddes, Krallar I, 11/5-8

Bu yüzden biz, özellikle İslâm düşüncesi içerisinde nebî ve nübüvvet kavramlarını ele almak durumundayız.

2-KURANDA NEBÎ VE NÜBÜVVET

a-Nebî

Nebî "haber getiren", "haber veren", "haberci" anlamlarına gelmektedir. Kelimenin kökünde hem elçilik yapmak, hem de yüce makam sahibi olmak anlamları bulunmaktadır. ¹ Her haber verene nebî denilmez. Nebîlik yüce bir konudur. İnsanın bilgi kaynaklarından birisi de Haber'dir. Bu haber ya direkt yaratıcıdan gelmekte ya da insanlardan gelmektedir. İşte Nebî, Allah tarafından gönderilmiş habercilere verilen isimdir. Allah tarafından görevlendirilen habercinin getirdiği haberin üç boyutu vardır:

-Geçmişte olup bitmiştir. (önceki rasul ve toplumların haberi)

-Şimdiki zamanda (nebînin yaşamı içinde) devam etmektedir. ²

-Gelecekte olacaktır. (kıyamet, hesap/kitab, cennet/cehennem gibi) Haberci bu haberi kaynağından (menbâından) alır ve aktarır.

Bu durumun şeması da dört unsurludur: -Menba' (haber kaynağı) :Yani Allah (c.c) .

-Nebe (haber/olay) :Yani vahiyle bildirme.

-Nebîyy (haberci) :Yani peygamber.

-Haberdar edilenler (insanlar/toplum) ³

Rasul ile nebî arasındaki fark rasul kavramının daha genel olması yani Allah'ın (c.c) hem insanlardan hem meleklerden olan elçilerini kapsamasıdır. Oysa nebî Yüce Allah'ın insanlardan olan rasullerine (elçilerine) verilen isimdir. "Kitap verilen peygamberlere rasul, verilmeyenlere nebî denir" şeklindeki yaygın kanaatin yanlışlığı bizzat Kur'ân ayetleriyle sabittir. Bu yanlışlığın nasıl ve ne şeklide meşhur olduğu ise ayrı bir konudur.

¹-Rağîb el İsfahânî, Müfredat, s. 482

² Tahrîm (66) /1-3

³-Varol Tahsin, Nebî Rasûl, Vâride dergisi, Ağustos-1991

b-Nebilerin Görevleri

- Kitap aracılığıyla anlaşmazlıkları giderirler; müjdecî ve uyarıcıdırlar⁴
- Kitabı ve Hikmeti öğretirler. ⁵
- Nur'u getirirler. ⁶
- Güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilmişlerdir. ⁷
- Takvâ sahiplerinin imamı ve âlemlere rahmettirler. ⁸

c-Hakîm

Gerek Kur'ândan gerekse İslâm düşüncesinden anladığımız kadarıyla Hakîm yüce Allah'ın ayetleri üzerinde düşünen ve fıtrî özellikleri ile hakikate ulaşmaya çalışan insandır. Allah'ın ayetleri Kur'ânın ifadesi ile⁹ kainattaki varlıklardır. Kainattaki bütün varlıklar Allah'ın birer ayetidir. Bu noktada insan da Allah'u Teâla'nın bir ayetidir. İşte hakîm, bu ayetler üzerinde düşünen Allah-insan ve kainat ilişkileri, iyilik-kötülük, irade, ölüm, ölümden sonraki hayat, ebediyet, insanın kökeni, mukadderâtı, doğru ve yanlış vb. gibi konular hakkında akli yaklaşımlarla hakikati kavramaya çalışan kimsedir. Gerçi buradaki akli yaklaşım meselesi İslâm filozofları arasında değişik şekillerde yorumlanmaktadır ki bu meseleye ileride değineceğiz.

Peygamberlerin Hakîmlik yönleri de vardır. Bir rivayette Hz. Muhammed (a.s) 'in şöyle buyurduğu aktarılmaktadır:"ilkin ben Allah'ın enfüs ve âfâkımdaki ayetlerini gözlemlemek suretiyle tevhidin gerçekliğini kesin biçimde kavradım. Sonra aynı gerçeklik vahiyle bana teyid edildi" Bu tüm peygamberlerin gaybın bilgisine müşâhede ve tefekkürle ulaştığını göstermektedir. Bu bilgiye ulaştılar ve sonra Allah onları rasul tayin ederek aynı zamanda fiilî bir bilgiyle lütuflandırdı"¹⁰ Şu ayetler de konuyu aydınlatacak mahiyettedir.

"Dedi ki: Ey kavmim görüşünüz nedir? söyleyin. Eğer ben Rabbimden bir belge üzere isem ve Rabbim bana kendi katından bir rahmet vermiş de (bu) sizin için

⁴-Bakara (2) /213 (Ayrıca bkz. Ahzab (33) /45)

⁵-Cuma (62) /2

⁶-Mâide (5) /15-16

⁷-"Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim", Tirmizi, Güzel Ahlâk, VIII

⁸-Enbiva (21) :107

⁹-Ayat:İz; işaret, belirtî anlamına gelmektedir. Bu anlamda kainat ve İnsan da Allah'ın birer ayetidir; varlığının işaretleri; belirtileridir.

gözardı edilmişse....¹¹ Bu yaklaşıma karşı çıkanlar ellerinde bunun aksini gösteren delliler olduğunu ileri sürmekte ve Hz. Peygamberin peygamberlikten önce "Kitap nedir? imân nedir? bilmeyen"¹² olarak nitelendirildiğini, bunun ise yukarıdaki yaklaşıma aykırı olduğunu vurgulamaktadırlar.¹³

Elbette Rasulullah teklifi anlamda kitabı ve imânı bilmiyordu; ancak o da bir insan olarak fitrî bir yönelimle (tekvîni) hareket ediyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi, peygamberler de kainattaki ayetler üzerinde belki bir çok insandan daha fazla tefekkür eden insanlardı. Kitabı ve imânı bilmemek ayrı, fitrî yönelimle belli hakikatleri idrâk etmek ayrıdır. Kaldığı zaten böyle bir yönelim olmasa onların kitaba ve imâna mazhar olmaları da mümkün olmayacaktı.

Hakîm ile nebî arasındaki farklardan biri de hakîmin ulaştığı hakikatlerin Yüce Allah'ın direkt te'yidine mazhar olmamasıdır. Ayrıca peygamberlerin toplumsal görevleri ve mesajlarının bağlayıcılığı sözkonusudur. Peygamberler bu yüzden açık seçik ve anlaşılır bir dil kullanırlar ve mucizelerle desteklenirler. İnsana gelen ilham ile peygambere gelen vahiy arasındaki fark, vahyin peygambere ilâhî âlemden gelmesi, ilhamın ise kişiden Allah'a (hakikate) dönük çabaları sonucu oluşmasıdır. Vahiyde mutlak bir ilişki, ilhamda ise mukayyed ve sınırlı bir ilişki sözkonusudur. Tabiri caizse nebide hem aşağıdan yukarıya hem de yukarıdan aşağıya doğru bir ilişki; hakimde ise sadece aşağıdan yukarıya doğru bir ilişki sözkonusudur. Her iki ilişki biçiminde de ilahî bir boyut bulunmaktadır. Ancak ilham kavramının bu şekilde bir anlam kazanması Kur'ân'ın nazil olduğu dönemden çok sonraları gerçekleşmiştir. Biz burada konunun netleşmesine katkıda bulunması için ilham kavramını vahiyden ayrı değerlendirdik. Kur'ânda ilham ve ilka gibi kavramlar daha çok vahiy anlamında kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerimde Hakîm kavramına uygun düşen kimi kavramlar bulunmaktadır. Mesela Ulu'l-Elbâb¹⁴, Zi Hicr¹⁵, Ulu'l Ebsar, Ulu'n- Nuha¹⁶, Selim Akıl

¹⁰-Mevdudi Ebu'l A'la, Tefhim'ul Kur'ân, İst. 1987, c. II, s. 363

¹¹-Hud (11) /28. (ayrıca bkz. Hud; 63)

¹²-Şûra (42) /52

¹³-Bulaç Ali, Din-Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi, İst. 1995, s. 365

¹⁴-Bakara (2) /179, 197, 269

¹⁵-Fecr (89) /5

¹⁶-Tâhâ (20) /54

sahipleri¹⁷. (kimi filozoflara göre -İhvan-ı Safa ve İbni Rüşd-) Rasihûn gibi. Hakîmler din va'zetmemekte; ~~ancak dinin doğru anlaşılması ve yaşanması için dinî metinlerin~~ yorumunda peygamberlerin varisleri konumunda bulunmaktadırlar. Ancak kimi kere Hakîmler de yanılırlar. Nebîlerin yanılırları ilâhî otorite tarafından düzeltilmiş için sadece onlar masûmiyet makamındadırlar.

Hakîmler akıl yürütme yoluyla hakikatın açığa çıkması yolunda çaba gösteren kimselerdir.

Akıl ve akıl yürütme Kur'ânın perspektifinde çok yönlü; çok boyutlu bir meseledir. Bu kavramın alanı içerisine kalb, vicdan gibi unsurlar da girmektedir. Ki insanın duyguları ve hisleri de zihni bakışını etkilemektedir. Aklın fonksiyonları olarak Kur'ân Tefekkür, Tedebbür, Tezekkür, Nazar, Tefekkuh, Basar, Sema, Fuad gibi kavramları kullanır. Bunlardan daha önce bahsetmiştik. Ayrıca Kur'ânda Akl kelimesi isim olarak kullanılmamıştır. Yunan felsefesinin "Akl"a yüklediği anlam ile Kur'ânın yüklediği anlamın farklı olup olmadığı ayrıca sorulması gereken önemli bir sorudur. Kavramları ait oldukları dünya çerçevesinde ele almak ve anlamaya çalışmak lazımdır. Kavram kargaşaları ve zihin bulanıklığının en önemli sebebi, kavramları kendi dünyalarını gözardı ederek ele almaktır. Sokratesin Menon dialogunda Menon'a "Her kim olursa olsun erdeme erdemi üzerinde düşünmeksizin, Tanrı'nın lütfü sayesinde sahip olur demek ve erdeme sahip olan kimse erdemi tanrının lütfuyla kazanmıştır"¹⁸ diye de ayrıca belirterek zihnin dışında ilâhî lütfün da bilginin elde edilmesinde fonksiyonel olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede "Yunan felsefesindeki akıl ile İslâm'daki akıl farklıdır" iddiasının da çok üstünkörü bir iddia olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca biz İslâm filozoflarında böyle bir değerlendirmeyi bulmamaktayız. Örneğin özellikle akılla aşk arasında çelişki bulanlar, genellikle filozofları "kuru bir akıl" dan yana olmakla suçlarlar. Oysa İslâm dünyasında Aristonun tavizsiz savunucusu bilinen İbni Rüşd'ün Batı edebiyatı üzerindeki etkisi de gözden uzak tutulamayacak bir gerçektir. Dante, Ezra Pound, Cavalcanti, J. L. Borges, ayrıca çağdaş arap şâiri Adonis hep İbni Rüşd'ten etkilenmişlerdir. İbni Rüşd şiir ile felsefeyi birleştiren insan olarak

¹⁷ -Şuerâ (26) 89. Saffat (37) /84

¹⁸ -Platon. Menon, çev. Ahmet Cevizci, Ankara 1989, s. 62

lanse edilmiştir. ¹⁹ Bu çerçevede Aristoteles'in de akıl ve aşk arasındaki ilişkiye bakışı incelenmeye değer bir konudur.

Bütün bunlardan sonra ana meselemize tekrar dönecek olursak, aklın gârizi ve müktesep akıl olarak ikiye ayrıldığını görürüz. Gârizî akıl her insanda doğuştan varolan ve insanı diğer canlılardan ayıran asıl akıldır. Bunun içinde fitrî özellikler ve yönelimler bulunur. Bütün insanlar Allah vergisi olan bu akla sahiptir. Bu akla bu özelliğinden dolayı mevhub, matbû ve kuvve-i kudsiyye adları da verilmiştir. ²⁰ Müktesep akıl ise gârizî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla mesmû, müstefâd ve tecrübî akıl adı da verilir. ²¹ Müktesep akıl ile elde edilen bilgiler çevresel faktörlere dayandığı için insanların farklı düşüncelerinin sebebi budur. İşte bu aklın çevresel faktörleri aşip değişmez hakikatle buluşması için nübüvvet müessesine ihtiyaç vardır. İslâm filozofları da ileriki bölümlerde belirteceğimiz gibi bu konunun altını önemle çizmişlerdir. Ancak bu noktaya gelmişken bu konuda önemli yaklaşımlarda bulunan Gazâlî'nin akıl ve vahiy ilişkisine bakışını da incelememiz yerinde olacaktır.

3-GAZÂLÎDE AKIL /VAHİY VE NÜBÜVVET

Gazâlî genelde filozofları tekfir etmesi ile bilinmektedir. Gazâlî filozoflarla yirmi konuda ihtilaf etmiş bunlardan üçünde onları tekfir yolunu seçmiştir. Gazâlînin filozoflardan ayrıldığı noktalar hep zikredilmiştir de onlarla birleştiği buluştuğu noktalar nedense pek zikredilmemiştir. Oysa meseleye bir de bu çerçeveden bakılıysaydı hem Gazâlî'nin düşünce yapısı daha iyi kavranacaktı, hem de onun tekfirinin niteliği daha sağlıklı anlaşılacaktı.

Bize göre Gazâlî filozoflarla önemli konularda beraberdir. Ancak bunu biraz farklı bir üslup ve biraz farklı kavramlar kullanarak ortaya koymaktadır. Özellikle

¹⁹-Aleksic Branko, Şiir Ortamı: İbni Rüşd'ün Batı Edebiyatına Etkisi Üzerine, Aşyan dergisi, Ekim, 1997, çev. Murat Çallı

²⁰-Şevki Yavuz Yunus, Akıl (Kelam) D. İ. A, II/244

²¹-Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İst. Tarihsiz, c. I, s. 566, 568

akıl/vahiy ilişkisinde, peygamberliğe bakışta, hakîm diye nitelenen insanların konumlarını ortaya koyuşta hep filozoflarla benzer yaklaşımları paylaşmıştır.

Gazâlî'nin akıl ve vahiy ilişkisinde öne çıkardığı en önemli -hatta ana- kavram Nûr kavramıdır. Gazâlî akıl ve ve vahiy bütünlüğünü Nûr kavramı çerçevesinde ortaya koymaktadır.

Gazaliye göre akıl otonom bir yapıda değildir. Akıl en üstte; yaradandan yansıyan bir nûr'dur. Dolayısıyla insana düşen bu nûr'un üstünü örtmemektir. Peygamberler bu nûrun yanan kandilleridir. Aynı zamanda imân ve ilim de bir nûrdur. Yararıncıdan yansıyan nûr'dan varlıklar kademe kademe pay alırlar nûr'un kaynağına en yakın olan ondan daha fazla pay alır. Bu çerçevede Gazâlî şunları söylemektedir.

-“Allahû Teâla akla Nûr adını verir.

“Allah göklerin ve yerin Nûrudur. Nûrun temsili sanki bir mişkât”¹

Nûr akıl demekse ; Allah göklerin ve yerin nûru ise bu yaklaşım Allah'ı (c.c) ilk akıl olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Gazâlî devamla şunları belirtmektedir. “(Yüce Allah) Akıldan elde edilen ilme ise ruh, vahiy ve hayat adını vermiştir.

“İşte biz,sana da böylece emrimizden bir ruh vahyettik.”²

“Hem bir adam ölü iken biz onu diriltmişiz ve kendisine bir Nûr vermişiz, insanlar içinde onunla yürüyor.”³

¹- Nûr(24)/35) Yalnız Gazali bu ayeti ele alırken bu ayeteki nur kavramını akıl olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla Yüce Allah'ı da akıl-ı evvel olarak kabul etmiş görülmektedir.

²-Şûra(42)/52

³-Enam(6)/122)

Hak Teâla zulmeti aydınlık ve karanlığı zikretti; aydınlıktan ilmi karanlıktan cehaleti murad etti. Nitekim Allahû Teâla buyuruyor: “Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır”⁴

-Akıl da Nûrdur.. Buna bağlı olarak imân ve ilmi de Nûr olarak değerlendirmektedir.⁵

-Gazâlî Nübüvveti de Nûr kavramı ile izah etmektedir.⁶

Meseleyi özetleyecek olursak; Gazâlî Yüce Allah’ın Nûrundan yola çıkarak kâinatın da bu nûrdan aydınlandığını vurgulamaktadır. Özellikle Mişkâtü’l Envar adlı eserinde aklın ilâhî alemde yansıyan bir nûr olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım onun hem akıl ve vahiy arasındaki bağın boyutlarını, hem de İslâm filozofları ile bulunduğu ortak noktaları ortaya koymasından önemlidir. Şimdi bu yaklaşımını ele alalım.

“...Nûr vasıtasıyla çeşitli marifetler yaratıklar üzerine saçılmaktadır. Biz bunu Allah’ın (c.c) Muhammed (a.s)’ı Sirâcen Müniren diye adlandırmasından anlayabiliyoruz. Peygamberlerin hepsi birer kandildir. Alimler de öyledir. Ama peygamberlerle alimler arasında çok büyük farklar vardır.

Kişi gönlündeki ateşi dünyadaki ruhlardan almaktadır. Bu ruhlar da Hz. Ali ve İbn-i Abbas (Allah her ikisinden de razı olsun)’ın şöyle tarif ettikleri ulvî ilâhî ruhtur: “Allahû Teâlanın bir meleği vardır ki bu meleğin yetmiş tane yüzü vardır, her yüzde de yetmiş bin dil vardır.”⁷ Bu melek bu dillerin bütünü ile Allah’ı tesbih etmektedir. Bu melek bütün meleklerle bedel olarak kabul edilmiş olup kıyamet günü şöyle denecektir: “O gün Cebrâil ve melekler saf halinde duracaklar”⁸ Bu ruhtan yeryüzü kandillerinin ateş aldığı sayıldığına göre bu ruhun benzeri, ateşten başka bir şey değildir. Bu ateş de ancak Tûr dağının yanında görülebilir.⁹

⁴ - Gazali, İhya, çev. Ahmet Serdaroğlu, s.210, Ankara, 1974

⁵ - Gazali Mişkât’ul Envar, s.84, Kahire, (1383) m. 1964

⁶ - a.g.c, s.51

⁷ -Gazalinin Akıl ile melek arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koyması İslam filozoflarının faal akıl görüşü ile örtüşen yaklaşımlardır. Bkz. Olguner Fahrettin, Farabi, İzmir 1993, s. 142

⁸ -Nebc suresi/38

⁹ -Mişkât’ul Envar, Kchire(1383), m.1964, s.51,52

Gazali burada, vahiy meleğini yeryüzüne ilâhî alemden nur (aynı zamanda akıl anlamında) taşıdığını vurgulamakla melek ile akıl arasında irtibat kurmaktadır. Bu da İslam filozoflarının faal akıl'a yükledikleri anlam ile örtüşmektedir. Gazali devamla şunları söylemektedir:

“...semâvî Nûrlar ve onlardan bu Nûrları iktibas eden yeryüzü aydınlıkları arasında bir tertip ve sıralama yapacak olursak şöyle diyebiliriz: Kaynağa en yakın olan, Nûr ismini almaya en layık olanıdır. Çünkü O, en yüksek rütbededir. Bu Nûr'un yeryüzündeki yansımasının sıralanmasını da şu örnekle açıklayabiliriz: Ayışığı bir evin penceresinden giriyor; duvardan, asılı bir aynaya yansıyor. Bu aynadan da ışık karşıdaki başka bir duvara aksediyor. Sonra bu duvardan yer aydınlanacak şekilde yere yansıyor. Bilinmektedir ki yerdeki aydınlık duvardakine tabidir. Duvardaki de aynadakine, aynadaki de Aydaki aydınlığa, Aydaki aydınlık da Güneşteki aydınlığa tabidir. Çünkü aynadaki Nûr ondan yansımaktadır. Bu dört Nûr en üstün ve en mükemmel bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır. Ve bu Nûrların herbirinin, sınırını aşmayan belli bir makam ve özel bir derecesi vardır.

Bilmeliyiz ki, hakikat gözüyle bakıldığında ilâhî Nûrların bu tertip üzere olduğu anlaşılmıştır. Ve mukarreb (yakında tutulan; değer verilen) en uzaktaki Nûr'a en yakın olanıdır. O halde İsrâfil'in rütbesinin Cebrâilin rütbesinin üstünde olduğu uzak değildir. Şu da uzak görülmez ki bu Nûrların içinde hepsinin kaynağı olan İlâhî Nûr'a en yakın olanı bulunduğu gibi, O'na en uzak olanı da vardır...”¹⁰

Bu yaklaşımıyla Gazali aklın anlamını genişletmekte; akli ilâhî alemden yansıyan bir nur olarak görmektedir. Bu anlamda akıl ve vahiy arasında uyum ya da uyumsuzluk tartışmalarına da önemli bir cevap vermiş olmaktadır. Bu anlayışla akıl ve vahiy arasında kopmaz bir bağ ve uyumun olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bütün bu yaklaşımlara rağmen Gazaliye göre Allahû Teâlânın âlemle münasebeti problemi daima insan idrâkini aşan bir problem olmuştur. Âlemin nasıl yaratıldığı konusundaki süpekülasyonlar saçmadır; açıklanamaz. Bütün açıklanabilseydi O yaratıcı olmayacaktı. İnsan idrâkinin kendisi bu fiilden yaratılmışsa Allahın yaratma fiilinin mahiyetini nasıl kavrayabilir. Bu noktada insanındaki hakikati kavrama yetisi olan “aklın faydası bize nübüvveti tanıtmak, peygamberleri astık ettirmek ve nübüvvetin

doğruluğuna şahadet ettirmek, nübüvvet gözüyle idrâk edilen sırları anlamaktan aciz olduğunu itiraf ettirmek, bizi elimizden tutup körleri rehberlerine, şaşkına dönmüş hastaları şefkatli doktorlara teslim eder gibi nübüvvet makamına teslim etmektir. İşte aklın hududu, anlayacağı ve yürüyeceği yer buraya kadardır.”¹¹

İşte aklın gerçek mecrasına kavuşması bu şekilde olacaktır. Bu şekilde ilahi alemde yansıyan nur açığa çıkacak ve insanı aydınlatacaktır.

Gazâlinin insan aklının aşkın alemle ilgili meselelerde sınırlı olduğunu ve son sözü söyleyemeyeceğini vurgulamasına rağmen onun ortaya koyduklarının akılla elde edilen bilginin bir eleştirisi olduğu yolundaki yaklaşımlar yanlıştır. Gazali'nin akıl ile sezgiyi birbirini bütünleyen unsurlar olarak ele aldığı görülmektedir. Tabiatındaki olağanüstü olaylar karşısında (mucizeler) Gazalinin yaklaşımı mucizelerin tabii olduğu noktasındadır. Ona göre mucizeler tabîî, tabîatın kendisi de mucîzevidir. Bu da aklın idrâk gücü noktasında önemli bir yaklaşım olarak görülmelidir. Gazâli akli fitri olarak doğruyu görme yetisi olarak kabul etmektedir. “Cehaletleri sebebiyle hayvanlara benzeyen kimi kavimler bile fitri olarak büyüklerine hürmet ederler. Yine aklın üstün değerindedir ki ; peygamber efendimize sui kasd için yoluna çıkan inadçılar onun parlak simasına bakıp nübüvvet ve akıl nûrunu gördüklerinde bu işten vazgeçtiler.”¹²

Gazâliye göre K.Kerim akıldan elde edilen ilmi de ruh, vahiy ve hayat diye nitelendirmiştir. “İşte biz, sana da böylece emrimizden bir ruh vahyettik”¹³

Bu da filozofların faal akılı (Cebrâil ya da vahiy meleği) olarak nitelemelerine paralel görüşler olarak öne çıkmaktadır. Çünkü Kur’anda Cebrail için kimi kere ruh ifadesi kullanılmıştır.¹⁴ Gazalinin K. Kerimde geçen ruh ifadelerini akıl olarak ele almakla aynı şeyi söylediği kanaatindeyiz.

Gazâliye göre aklın dört manası bulunmaktadır:

1-İnsanlar diğer canlılardan ayıran haslet.

¹⁰-a.g.e.. s. 53

¹¹ - Gazali Mumkız, Çev. Yapla Pakiç. İst.1998,s. 112

¹² - İhya I, Bab.7, İst.1974, s.1

¹³ - Şura(42)/ 52

¹⁴ -Kadir (97)/4

“Akıl kendisine has vasıf ile şekil ve renkleri göstermekte, diğer cisimlerden ayrılan ayna ile sırrı gibidir. Göz de böyledir. Görmeye istidadı olan heyet ve sıfatları ile cepheden ayrılır. Akıl garizasını ilimlere nispet etmek, gözü görmeğe nispet etmek gibidir. İlimlerin inkişafını sağlamakta Kur’an ve şeriatın akla nispeti güneş ışığının göze nispeti gibidir. Kur’ân güneş ışığı, göz akıldır.¹⁵

2-Küçük bir çocuğun caiz olan şeyleri caiz, muhal olan şeyleri de muhal kabul etmesi. İkinin birden çok olduğunu, bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi gibi zaruri ilimlerdir.

3-Tecrübelerden elde edilen ilim de akıldır.

4-O garizânın bir dereceye yükselmesidir ki bütün bu işlerin neticesini anlar ve akibeti tehlikeli olan bu gibi muvakkat lezzetlere davet eden şehvetleri yener.

Bu sayılanlardan ilk ikisi doğal diğerleri kesbidir. Gazali birincilere fitri akıl diğerlerine de kesbî akıl demekte; bu konuda Hz. Alinin (r.a) şu sözünü nakletmektedir.

“Biri doğal diğeri kesbî iki akıl buldum. Görmeyen göze güneş ışığının kârı olmadığı gibi fitrî akıl olmadan kesbinin kârı olmadığını bildim”¹⁶ Bu da bizim ötedenberi söylemeye çalıştığımız meselenin anlaşılmasında önemli bir yaklaşımdır. Yani ilâhî çağrı fitrî temel üzerinde anlam kazanmaktadır.

Ayrıca Gazâlî bu konuda Rum suresi(30)/30. Ayetini zikrederek Yüce Allaha kâlû belâda verilen sözün dillerin sözü değil akılların; fitratların sözü olduğunu belirtmektedir.¹⁷ İnsanlardan kimisi fitratından yüz çevirdi; unuttu. Bu yüzden Allahû teâla ilâhî çağrıya tezekkür ismini vermiştir.¹⁸ Tezekkür (hatırlama) iki çeşittir; önceden hatırdaki olan şeyi unuttuktan sonra hatırlamak. Diğeri de yaradılıştaki kendisinde mevcut olan bir şeyi hatırlamaktır. Bunlar basiret nûru (kalb gözü) ile görürler.”¹⁹

Gazâlî akıllı olmakla imânlı olmak arasında kopmaz bir bağ bulunduğunu vurgulamaktadır. Şeriatın akıl olmaksızın anlamının olmadığını belirtmektedir:

¹⁵ - Gazalinin bu örneği Farabînin faal akli güneş bilkuvve akli ise göze benzetmesini çağrıştırmaktadır. Bkz., Farabi, M.Fazıla, İst.1956

¹⁶ - İhya-I, Bab.7, İst.1974, s. 216

¹⁷ -a.g.e. s.209

¹⁸ -Bakara(2)/221

“Şeriâtın doğruluğu akıl ile değil imân nûru ve yakîn gözü ile bilindi diyenin sözünde kıymet yoktur. Zira biz akıl demekle onların yakîn gözü ve imân nûru dedikleri şeyi kastediyoruz...”¹⁹ “Akıl öğülmeye layıktır. Eğer öğülen peygamberin getirdiği Şeriat ise bunun doğruluğu ne ile bilinmiştir? Eğer yerilen akıl ile bilindi ise böyle akıl ile bilinen de mezmumdur.”²⁰ Gazâlî Fuad kavramını da kalb gözü olarak ele almaktadır.

İslâm filozoflarının hakime yükledikleri anlama bir başka kavramla da olsa Gazalide de rastlamaktayız. Gazali aklın önemini anlatırken “Cemâati arasında alim, ümmeti arasında peygamber gibidir.”²¹ hadisini zikreder. Bu da İslâm filozoflarının hükemaya yükledikleri anlam ile örtüşmektedir. İslâm filozofları bu yüzden nassları te’vil yetkisini hükemâda görmektedirler.

Bunları belirttikten sonra Din ve Felsefe ilişkisi çerçevesinde Nebi ve Hakim kavramlarını irdeleyebiliriz.

¹⁹ -a.g.c. s.220

²⁰ -a.g.c. s.15

²¹ -a.g.c. s.1

4-DİN/FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEBÎ VE HAKİM

Geçen bölümde de açıklamaya çalıştığımız gibi "Nebî"; Allah'ın insanların içinden insanları uyarmak için gönderdiği haberci ve resullere verilen genel addır. ¹ "İnsanlar tek bir ümmet idi. Allah nebîleri müjdecî ve uyarıcı/korkutucu olmak üzere gönderdi..." ²

Yüce Allah her dönemde insanları uyarmak üzere bazı elçilerini (nebîler) göndermiş ve onlara hak kitaplar indirmiştir. Ancak insanlar zaman zaman kendilerine gönderilen bu mesajı çarpıtarak aslî özelliğini yoketmişlerdir. ³

Kur'ânı Kerim'in beyanına göre Yüce Allah nebîlere sadece kitap değil, aynı zamanda, "Hikmet" de vermiştir. Bu nedenle "Allah aranızdan size Kitabı ve Hikmeti öğretti ve sizi tezkîye eden bir elçi gönderdi. .." ⁴ denilmiştir. Demek ki peygamberlik misyonu salt kitabî tebliği değil, yanısıra hikmet ve tezkîyeyi ⁵ de kapsamaktadır. Bu noktada düşüncelerin yaklaşımların kitabî olması salt kitap metinlerinin ifade edilmesi ile değil, hikmet ile ve peygamberî pratikle mümkündür. Zaten nebîleri hakîmlerden ayıran en önemli özellik onların model insan olmalarıdır. Model olma, onların yaşantılarının inananları bağlayıcı olması demektir. Hakîmler rehber olabilirler; ancak nebîler modeldirler. Model olmak ayrı, rehber olmak ayrıdır. Nebîlerin model olması Yüce Allah'ın kendileriyle özel bir vahiy biçimiyle ilişki kurması sebebiyledir. Hakîmlerin ulaştığı hakikatler ile Nebîlerin ki aynı olmasına rağmen, nebi şeriat getirir; ama Hakîm şeriat koyamaz ve söyledikleri direkt olarak Yüce Allah'ın te'yidine mazhar olmayabilir. Bu da model olarak seçilmiş olmamaları sebebiyledir. Yüce Allah nebîlerle özel bir ilişki biçimiyle irtibat kurmaktadır. Bu ilişki biçiminin en belirgin yanı Kitabî vahiydir. Ancak nebîler kitabî vahyin yanında hikmet ile de

¹- Kur'ânın beyanına göre Yüce Allah'ın iki tür elçisi vardır. Bu elçiler (rasuller) meleklerden ve insanlardandır. Nebî insanlardan olan rasullerin ortak adıdır. (bk. Bakara (2) /213)

²-Bakara (2) /213

³-Tahrif ve sebeplerini daha önceki bölümlerde açıklamıştık. (bkz. Kur'ânda Hikmet bölümü)

⁴-Al-i İmran (3) /164, Cum'a (62) /2

⁵-Tezkîye:Zeka, zekka (artma; çoğalma) kökünden gelen tezkîyenin bir anlamı da temizleme, paklama, arıtmadır. (Bkz. Müfredat) Nefsin tezkîyesi olarak Kur'ânda geçen kavram nefsi her türlü günah ve isyan kirlerinden temizlemek anlamına geldiği gibi (bkz. Şems (91) /7-10) nefsi temiz çıkarma anlamında da (bkz. Necm (53) /32) kullanılmıştır. Peygamberin insanları arındırması, onlardaki saf fitrati dejenere eden çevresel etkenlerden yani yanlış düşünme ve yaşama biçimlerinden kurtarması anlamına gelmektedir. Bunu da onlara Kitabı ve hikmeti öğretmekle yapmaktadır. Kitap onların yanlış kanaatlerini, hikmet ise yanlış yaşama biçimlerini doğruya dönüştürmektedir.

donatılmışlardır. Onların hakim özellikleri kitâbî vahye anlam verdiği gibi evrensel hikmete de anlam vermektedir. Buradan anlaşılan en önemli nokta nübüvvetin hikmeti de ayakta tutmasıdır. Yani nübüvveti sadece kitâbî tebliğ olarak algılamamak gerekmektedir. Kimileri felsefi/düşünsel çabaların kitabı ölçü alarak tashih edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Ancak ilk elde sağlıklı gibi görünen bu yaklaşım aslında bizi çok değişik bir çıkmazın ortasında bırakmaktadır. Çünkü bir düşünceyi desteklemek için Kur'ân metninin delil getirilmesi o düşüncenin Kur'âni olması anlamına gelmez. Yani Kur'an ayetlerini kullanmak Kur'âni olmak anlamına gelmez. Bu noktada Kur'âni olmak çoğu kere hikmet ile mümkün olmaktadır. Tarihde İslâm dünyasında ortaya çıkan her ekol kendi haklılığına mutlaka Kur'ândan deliller getirmiştir. Ancak Kur'ân delil getirilerek bir çok zulüm de işlenebilmiştir. Hikmetsiz bir Kur'ân anlayışı Kur'âni yaklaşımın uzağına itecektir insanları. İşte bu noktada nebilerin tarihî pratikleri ve hikmet doğrunun ortaya çıkmasında önemli bir işlev görecektir. Bu işlev insanlarda çevresel etkenlerle oluşmuş bulunan zihniyeti aslı temeline irca edecektir. Zihniyet insanda çevresiyle etkileşimi sonucu oluşmuş bulunan kanâatlerdir. "Bilgi kuramı (epistemoloji) açısından zihniyet, insan aklının algılama biçimidir... Akıl, genellikle karşılaştığı soruları daha önce cevapladığı sorular çerçevesinde ele alır ve bunlara böylece cevaplar vermeye çalışır.. Bu cevapların tümü hep birden zihniyet dediğimiz dünya görüşünü oluşturur. İşte aklın herhangi bir sorunu algılama biçimi oluşturduğu bu dünya görüşüne göre düzenlenir. "⁶ Yani insanlar karşılaştıkları yaklaşım biçimlerini edinmiş oldukları zihniyetleri çerçevesinde algılar ve anlamlandırmaya çalışırlar. Peygamberler ise insanların çevresel etkenlerle oluşmuş olan zihniyetlerini onlarda bulunan fitrî temayülleri açığa çıkararak düzenler; aydınlatır. Peygamberlerin en önemli misyonu budur. Ayrıca nübüvvet fitratta bulunan ham özü doğruya kanalize eden bir eğitim müessesidir. İnsanın fitratında bulunan kimi temel dürtüleri doğru bir hedefe kanalize eder. Mesela başkalarına yardım etme, bağışlama dürtüsünün, ne sefihliğe, ne de cimriliğe dönüşmemesini sağlar. Bunu saldırganlık, sevme, tapınma için de söyleyebiliriz. Rousseau'nun dediği gibi "İnsan doğa halinde yaşamak için gereken her şeye içgüdüsünde sahiptir. Toplumda yaşamak

⁶-Açıkgenç Alparslan, Bilgi-Felsefesi, İst. 1992, s. 326

için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir. "7 İşte akli işleyen bu nebevî misyondur. Bu misyon hem saf fitratı açığa çıkarmak, hem insanların akılları üzerindeki perdeleri kaldırmak işlevini görmektedir. Yani nübüvvet müessesesi insanları ıslah eden bir müessesedir. Oysa Hakimler belki insanlığa büyük hizmetlerde bulunmuşlardır; ancak hizmet ayrı ıslah ayrıdır. Örnek verecek olursak, hizmet bir insanın çevresindeki pislikleri temizlemek iken; ıslah çevreyi başkalarını rahatsız etmeyecek şekilde temiz tutma tutumunu kazandırma işidir. Aşağıdaki ayette de bu vurgu öne çıkmaktadır.

"Andolsun ki Allah, mü'minlere büyük lütufta bulundu: Zira daha önce apaçık bir sapıklık içinde bulunuyorken onlara kendi içlerinden kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, kendilerini temizleyen ve kendilerine kitab ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi. "8

"Peygamberlerin getirmiş olduğu hiç bir şey insanın ona karşı lakayt ve tarafsız olduğu şeyler değildir; aksine , tamamen insanoğlunun yaratılışı ve zatının gerektirdiği şeylerdir. Peygamberler, bir çiçek veya ağacı yetiştiren bahçıvana benzerler. Çiçek ve ağaçta özel bir istidat, yani özel duruma bir temayül vardır. Eğer bir bahçıvan bir kayısı çekirdeğini yere ekiyorsa, bu çekirdek aynı zamanda hurma veya vişne olmaya müsait ve bu türlere eğilimli bir varlık değildir. Keza bahçıvan da onu bir hurma veya vişne olarak yetiştirme yetki ve seçeneğine sahip değildir. İnsanda adına fitrat denilen özel bir eğilim türü vardır. Peygamberlerin gönderilmesi olayı insanoğlunun yaratılışındaki bu eğilime verilen olumlu bir cevaptan ibarettir. Gerçekte insanoğlunun yaratılışı gereği aradığı ve arayabileceği her şeyi peygamberler ona sunmuşlardır. "9 Eğer insanda bu fitrat olmasaydı ilâhî çağrının ve nebevî misyonun bir anlamı kalmazdı.

Bunların yanında Peygamberler insanların yaratıcıya nasıl ibadet etmeleri gerektiğini öğreten birer öğretmendirler. Zeyd İbn Amr ibn Nüfeyl için İbni Hişamda şöyle bir rivayet geçmektedir: Zeyd belini Kâbe'nin duvarına yaslayarak dedi ki: "Ey Kureys halkı, nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, benden başka hiçbiriniz

⁷-Rousseau J. J., İnsanlararası Eşitsizliğin Kaynağı, İst. 1995, s. 117

⁸-Al-i İmran (3) /164

⁹-Mutahhari Murtaza, Fitrat, çev. Cafer Kırım, İst. 1992, s. 160-161

İbrahim dini üzere değildir", sonra diyordu ki: "Aliahım, sana hangi şekilde ibadet edersem daha iyi olacağımı bilmiş olsaydım öyle ibadet ederdim, ancak bilmiyorum ki.."¹⁰ İbadetler ruhî arınmanın en önemli etkenidir. Nübüvvet insanlara yaradıcıya ibadetin nasıl yapılacağını öğretir. Bu konuda insanları eğitir. Nübüvvet olmazsa o zaman kimi filozoflar "ruhen hasta olan toplum fertlerini yargıçlara, bedenen hasta olanları ise doktorlara öldürtmek suretiyle sağlıklı bir toplum oluşturmayı düşünebileceklerdir."¹¹

Kur'ânın bir ismi de Furkandır ki, doğruyu yanlıştan ayırt eden demektir. Ancak doğru ve yanlış çevresel etkenlerde birbirine karıştığında Zîkr ile insana doğrunun ve yanlışın ölçüsü verilebilir. Bu anlamda Furkan, Kur'ândır. Kur'ân ise ne hikmetten ne de kâinattaki işaretlerden (ayet) bağımsız değerlendirilemez. Kur'ân bu yüzden Kâinata da "Kitab" demektir.¹² Ki Kur'ânda insan da, kâinattaki her bir varlık da birer âyet olarak nitelendirilir.¹³ Öz olarak söylemek gerekirse, nübüvvet Yüce Allah tarafından insanlardaki insanî özü ortaya çıkarma misyonudur. Hakîm ise kendisine nübüvvet görevi verilmemekle birlikte, nübüvvetin getirdiklerine hikmet ile ulaşan (ki buna İbni Rüşd, "Burhan" da demektir) kişidir. Bu noktada Hakîm fitrî ve aklî melekelerle nübüvvetin getirdiklerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını sağlarlar. Mesela Rasulullah (a.s) "Ben hikmetin eviyim, Ali de onun kapısıdır"¹⁴ buyurmuştur. Ayrıca Hz. Peygamberin Hz. Ali (r.a) ye "Ben Kur'ânın tebliği (tenzili) sen de te'vili için savaşacaksın"¹⁵ diye buyurduğu rivayet edilmiştir. Yani bu rivayete göre Hz. Ali (r.a) ye Resulullah "Sen Kur'ânın hedefi dışındaki yaklaşımlara karşı mücadele edeceksin" demektir. Kanaatimce Hz. Ali'nin (r.a) hikmetin kapısı olması bu şekilde izah edilmelidir. Eğer Hakîmler olmasa nübüvvet binası da ayakta kalmaz. Hakimler

¹⁰-İbniHişam, Es'siretü'n-Nebevîyye, Mısır, 1955, (1375) c. I, s. 225

¹¹-"... -İşte devletimizde böyle hekimler böyle yargıçlar bulunacak. Bunlar yurttaşlar arasında, bedenleri ve içleri doğuştan iyi olanlara bakacak, iyi olmayanlara gelince, bedenleri bozuk olanları hekimler bırakacak ölsün. İçleri yara dalaştan kötü olanlara gelince, onları da yargıçlar öldürecek değil mi?

-Evet galiba bu kötü olanlar için de, devlet için de en iyi yol.." Piaton, Devlet, İst. 1995, s. 99

¹²-Kitab kavramı: Kainat da Kitab olarak nitelendirilir Kur'ânda. Bu Kitabı doğru okumayı sağlayacak olan da sahifeler halindeki Kutsal Kitabdır. Peygamberler insanın Kainatı doğru okumasını sağlayacak yetilerini açığa çıkarmak için gönderilmişlerdir.

¹³-Ayat kavramı: Ayet, iz ve işaret anlamlarına gelmektedir. Kainat Allah'ın ayetleriyle doludur. Bu ayetler Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleridir. Bunlar, insan tabiatındaki varlıklar, tarihte yaşamış eski şehirler vbg. Allah'ı ve O'nun kudretin gösteren işaretlerdir. bkz. 30/23-24, 29/34-35

¹⁴-Tirmizi/Menkabe-68

Kitab'ın yanlış yorumlarla maksadı dışında yerlere taşınmasına engel olduklarından dolayı nübüvvetin getirdiklerinin sağlıklı bir şekilde yaşatılmasını sağlarlar. Bu yüzden İbni Rüşd de te'vil yetisini sadece hükemâya has görmektedir. Örneğin İbni Bâcce'ye göre Peygamber kendisiyle Faal Akıl¹⁶ arasında bütün perdelerin kalktığı kimsedir. Bu noktada filozoftan (hakimden) üstündür. Filozof (Hakîm) kimi kere hakikati bulamayabilir; ancak bu peygamberler için sözkonusu değildir. Onlar değişmez hakikatin bilgisine ulaştırılırlar. Nebinin filozoftan bir farkı da Birûnî'nin dediği gibi "insanlar arasındaki düşmanlık, ancak bir peygamberin, bir ilâhî elçiden tebliğ ettiği ilâhî bir kanun ile yenilebilir."¹⁷ Yani nübüvvet insanlar arasındaki ihtilafları giderici bir işleve sahiptir. Nübüvvet bir önderliktir; ancak yanında hikmet bulunan bir önderliktir. Hikmetsiz önderlik insanı yanlışlara sürükleyen bir işlev görecektir. Ayrıca hakimin bilgilerinin kendisini bağladığı söylenmiştir ki bu da tartışılır. Çünkü bir insanın ortaya koyduğu yaklaşımlar eğer "hikmet" ise bu elbette evrensel ve genel geçerdir. Ancak Hakîmlerin ilâhî sevk ile bilfiil kontrol edilmediklerinden, ortaya koyduklarını hem evrensel Hikmetin hem de Nübüvvetin getirdikleriyle ölçmek ve değerlendirmek gerekir. Eğer hakimin bilgilerinin kendisini bağladığını söyleyenler onların model olmadıklarını söylemek istiyorlarsa bu doğrudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi model insan nebi'dir, hakim ise rehberdir. Bu konuda Molla Sadra hikmetin üç temel üzerine oturduğunu belirtmektedir; bunlar "akli sezgi ya da aydınlanma (keşf, ya da zevk, yahut işrak), akıl ve rasyonel çıkarım (zihin ya da istidlal), ve din ya da vahiy (şeriat ya da vahiy) Demekki hikmet ötedenberi belirtmeye çalıştığımız gibi salt insanın düşünsel çabalarıyla ulaşabileceği bir sonuç değildir. Ama insan kimi kere iç aydınlanma ile, kimi kere zihni istidlâlle, kimi kere de nübüvvet ile hikmet'e ulaşabilir. Bu noktada nebilere ve hakimlere aynı evrensel genel-geçer hakikate işaret ederler. Bu konuyu gerek İbni Sina gerek İbni Tufeyl "Hayy İbni Yakzan" adlı eserlerinde dile getirmişlerdir. Bu üç yoldan elde edilen sonuç yine bu üç yol ile test edilebilir. Molla Sadra'ya göre nebi ile hakim arasındaki fark hakimin vahiy meleğini görmemesi ancak gayreti nisbetinde kendisine melek tarafından yol gösterilmesidir.

¹⁵ İmam-ı Nesai Hadislerle Hz. Ali, İst. 1992, s. 125. Ayrıca bkz. Müsned-i Ahmedi b. Hâmel, III/31. Usdu'l-Gabe IV/32 Goldzihler İgnaz, İslâm Tefsir Ekolleri, İst. 1997, s. 303.

¹⁶ Faal Akıl çoğu kere vahiy meleği olarak anlaşılmıştır.

¹⁷ Corbin Henry, a.g.e., s. 91

Zaten vahiy ile tarîh içinde kazandığı anlam itibarıyla ilham arasındaki fark da buradadır. Molla Sadraya göre gönlümüze bilgi aktarılması da ancak melek aracılığıyla olmaktadır.¹⁸ Bu konuda benzer düşünceleri savunanlar genelde şu ayeti delil getirirler. "Kendisiyle Allah'ın konuşması bir beşer için olacak şey değildir; ancak bir vahy ile ya da perde arkasından veya bir elçi gönderip kendi izniyle dilediğine vahyetmesi (durumu) başka. Gerçekten O yüce olandır, hüküm ve hikmet sahibidir."¹⁹

Kimileri akıl için "içimizdeki peygamber" nitelemesini yapmıştır ki bu da Sadra'nın görüşüyle örtüşmektedir. (Ancak bu bilginin Şeytânî telkinden ayrılabilmesi için Nebevî çağrıya ihtiyaç vardır. Bu Nebevî çağrı da korunmuş bir kaynağa dayanmalıdır ki korunmuş kaynak da Kutsal Kitab ve Nebevî Sünnettir) Zaten İslâm filozofları da gerçek bilgiye ahlâkî bir arınma sonucu ulaşabileceğini vurgulamışlardır.²⁰ Öncemine binaen İbni Sina'nın bu konudaki yaklaşımını zikretmeliyiz. İbni Sina bütün bilgilerin Faal Akıldan sudur ettiğini söyleyerek Allah'ın (c.c) akıl, makul ve âkil olduğunu belirtmektedir.²¹; ancak bizim aklımız makula tabi olmasına rağmen, Allah için böyle bir şey sözkonusu değildir" der.²² "her bilgi ve hatırlama melekten gelen bir ilhamdır."²³ İnsan aklında yeti halinde (biikuvve) melek tabiatı vardır. İnsan aklının iki cephesi bir yapısı vardır. Bir cephesi pratik (ameli) aklıdır; diğer cephesi murakebeye yönelik, nazari aklıdır (intellect contemplatif). Bu iki cephe arzî melekler olarak ifade edilirler.²⁴ Ru'ların yazgısındaki sırda da aynı durum vardır. Murakebeye yönelik (contemplatif) aklın dört durumundan, akl-ı kutsî (kutsal akıl=intellect saint) diye ifade edileni; akl-ı faal demek olan melek ile mahrem olma haline tekabül eder, Bu mahremiyet mertebesine yücelebilen insan aklı, akl-ı kutsî adını alır. Akl-ı kutsînin en yüce mertebesinde doruğunda "nüvüvvet" in mümtaz makamı demek olan peygamberlik ruh hali vardır...²⁵ Bu konuda İbni Sina'nın görüşleri Farabi'nin görüşleri ile örtüşmektedir. Farabi idrâki, Nazari/müşahedeci;

¹⁸-Corbin Henry, a.g.e., s. 21-22

¹⁹ Şûra (42)/50-51

²⁰-İbni Sina, Şifa, (İlâhiyat II), İntişârâtı Nâsır-ı Hüsrev, 1343, s. 446

²¹-İbni Sina, a. g. e. s. 357

²²-Henry Corbin "İbni Sina Faal Akıl Tanrı kavramı ile de özleştirmez" (Corbin, a.g.e., s. 307) demektedir ki bu da önemli bir tepittir

²³-İbni Sina, a. g. e. s. 357, 435

²⁴-İbni Sina, a.g.e., s. 435-436 (bkz. Corbin Henry, a.g.e., s. 306)

²⁵-Corbin Henry, a.g.e., s. 306.

murakebeci (contemplatif) idrâk ve pratik idrâk (intellect) olarak ikiye ayırmaktadır. Nazarî (kuramsal) idrâki, bilkuvve mümkün idrâk (bilgi edinmeden önce) bilfiil (bilgi kazanma sonrasında) idrâk ve kazanılmış idrâk (akl-ı müstefâd:intellectus adeptus) olarak üç aşamalı olarak değerlendirmektedir. Kazanılmış idrâk durumunda olan akıl, akl-ı faal'in kendisine yansıttığı suretleri sezgi ve iç aydınlanması, işrâk ve ilham (intuition et illumination) yolu ile algılayabilir.. "Faal Akıl, insan idrâki bakımından güneşin göze nispeti gibidir. Zulmet içinde, karanlıklarda olduğunda, gözün görme gücü sadece yeti durumundadır; bilkuvvedir. Bu Faal Akıl, insan üzerinde ve varlıkların aşamalı sıralanması içinde insana ve insanın evrenine en yakın varlıktır. " ²⁶

"Bilkuvve akıl ancak tecrübe ile bilfiil akla dönüşür"²⁷ Bu noktada Hakîm de akli çabalar ve ruhî arınma ile -ki ruhî arınmanın yolu ibadetlerdir- melek ile ilişkiye girebilir. ²⁸bu anlayış doğrultusunda hikmetin nübüvvetten farkı nerededir? "Farabiye göre, Hakîm (bilge; feylesof, sage) Faal Akıl ile nazari-felsefi düşünce, tefekkür ve murakebe vasıtasıyla ittisal sağlar. Nebî ise Faal Akıl ile tahayyül ve tasavvur aracılığıyla (imagination) temas kurar. Bu da nübüvvetin ve nebilere gelen vahyin kaynağıdır. Bu telakki ancak dindeki büyük melek Cebrail; Ruh'ul Kuds ile akl-ı faal'in özdeşleştirilmiş olması halinde mümkündür. "²⁹ Farabi, nebîlerin üç tane temel özelliklerinin olduğunu kabul eder. Bunlar: "melâikeyi mütehayyile yoluyla müşahede ve ondan Tanrı'nın kelamını işitecek, mucizeler gösterecek, nübüvmete sahip olan kişinin ruhunun aynası pas tutmayacak"³⁰ Aynı çerçevede İbni Sina insanların arınması için peygamberlerin terbiye ediciliğine ihtiyaç olduğunu söylemekte ve insanların ruhî arınma ile ancak belli hakikatleri idrâk edebileceklerini vurgulamaktadır. Bu arınma yolları Allah katındandır.. Peygamberin bir insan olması nasıl gerekliyse onu diğerlerinden ayıran hususiyetlerinin olması da gereklidir. Bu da mucizelerdir. Ayrıca peygamberlerde başkasında olmayan çok güçlü bir anlayış ve zekâ vardır. Onların

²⁶-Corbin Hanry, a.g.e., s. 291

²⁷-Farabi, Fusulu'l Medeni, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s. 44

²⁸-İbni Sina. a.g.e., s. 445

²⁹-Corbin Henry, a.g.e., s. 295, Ayrıca bkz. Taylan Necip, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul 1994, s. 142-143

³⁰-Farabi, Er-Risale Fil'Akl, es-Siyasetul Medeniyye, Ara'u-ehli'l Medineti'l Fazıla) Taylan Necip, a.g.e., s. 144

gönderilmesi ilâhî hikmetin bir gereğidir. Bu yüzden insanların peygamberlerin yolunda yürümesi gereklidir"³¹

İslâm filozofları Hakîm ile filozofu aynı kabul etmişlerdir. Ancak bize göre Hakîm felsefî çaba içerisinde olana değil, evrensel fitrî/insanî kriterlere ve tarih içerisinde nübüvvetin getirdiklerine kulak veren kimselere denir. Bu nedenle, el-Kindî Peygamberlerin getirdiklerinin hiç bir beşer felsefesiyle ifade edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Kur'ân ayetlerinin inkarcılara verdiği cevapları mantık dilinin ifade etmekten aciz olacağını belirtmektedir.³² Bu noktada filozof akli istidlallerle hakikatın peşine düşen insandır. Bunun ulaştığı kimi sonuçlar hikmet olabilir ancak bu ona hakim dememizi gerektirmez. Yani her hakim bir filozof olmakla birlikte her filozof Hakîm değildir. Hakîm de akli istidlal (felsefî bir çaba) içerisinde. 'Bu yönüyle filozoftur. Ancak filozofun ulaştığı sonuçların hikmet olabilmesi için, evrensel insanî kriterlerin ve tarih içerisinde süregelen Nebevî çağrının onayından geçmesi gerekmektedir. Ayrıca Kindî peygamberlerin getirdiklerinin açık, anlaşılır ve saf olduğunu, bunun yanısıra hiç bir filozofun görüşlerinin bu özelliklere sahip olmadığını söylemektedir.³³ ki bu da dikkate değer bir noktadır.

Kimi İslâm filozofları İlkçağ filozoflarını peygamber olarak görmüşlerdir. Hatta onlara "Yunan peygamberleri" bile denilmiştir. Onların ilhamlarını "nübüvvet nurları odağından" aldıkları kabul edilmiştir.³⁴ Bütün bu yaklaşımların daha iyi anlaşılması için İslâm filozoflarının Vahye, Akla ve Nübüvvete biçtikleri anlamı iyi kavramak gerekmektedir. Ayrıca ilkçağ filozoflarında Tevhidi bir anlayışın izlerine rastlamamız da mümkündür. İlkçağ filozofları kimilerine göre din karşıtı bir konumda gösterilmektedir. Oysa meseleye objektif bir biçimde baktığımızda onların din karşıtı

³¹-İbni Sina, a.g.e., s. 446. Ayrıca İbni Sinaya kendisinin çok üstün fikirlerinin olduğunu söyleyen öğrencisi onun peygamberlik iddia etmesi halinde halkın kendisini kabul edeceğini ve hemen ona imân edeceğini belirterek peygamberlerin varlığının sebebini soran öğrencisine şöyle bir yöntemle meseleyi anlattığı anlatılır. Soğuk bir gecede gece yarısı İbni Sina talabesinden su ister fakat talabesi işi yokuşa sürmek için binbir türlü bahane sıralar. O sırada ezan okunmaktadır. İbni Sina talabesine "işte bak evladım, Peygamberin çağrısıyla filozofun çağrısı arasında bu fark vardır. Onun çağrısı soğuk, yağmur dinlemez. Şu an herkes uykusunun en tatlı yerinden uyanarak camiye koşuyor ve bahane de ileri sürmüyorlar. Oysa sen benim yıllar yılı öğrencim olmama rağmen benim sadece bir su isteğime bile doğru dürüst karşılık vermiyorsun, işte fark burada. Eshedüenne muhammeden rasulullah. Peygamber O'dur ve ben ise İbni Sinayım" (bkz. Mutahhari Murtaza, Peygamberin İzinde, çev. Malik Eşter, İst. 1991, s. 183-184)

³²-Kindî, Felsefî Risaleler, çev. Mahmut Kaya, İst. 1994, s. 163

³³-Kindî, a.g.e., s. 160

³⁴-Corbin Henry, a.g.e., s. 52

olmaktan ziyade Atina paganizmine karşı olduklarını görürüz. Atina paganizmi din olarak ele alınırsa Hz. Muhammed (a.s) 'ın Mekke paganizmine karşı olması da din karşıtlığı olarak algılanabilecektir. Filozoflar egemen din anlayışına karşıydılar. Mesela Xenophanes'in yerleşik din anlayışına yönelik eleştirilerinde nebevî bir soluğun izlerini görmemiz mümkündür. Xenophanes Atina paganizmini şöyle eleştiriyor: "Tanrılar ve insanlar arasında bir tek Yüksek tanrı vardır. O ne beden, ne de düşünce olarak ölümlülere benzer... O tamamıyla görür, tamamıyla düşünür, tamamıyla işitir... Fakat hiç yorulmadan onun düşüncesi her şeyi yönetir... O hareketsiz, daima aynı halde kalır... Başka yere gitmek Ona yakışmaz... Ölümlüler tanrıların da kendileri gibi doğmuş olduklarını, kendilerinkine benzeyen duyuları, sesleri, bedenleri olduğunu sanırlar... Homeros ve Hesiodos, insanlarda ayıp ve ayıplanmaya değer her şeyi tanrılara yüklediler. Çoğu kez onlara hırsızlık, zina, birbirini aldatmak gibi canice hareketler atfederler. Fakat öküzlerin ve aslanların elleri olsaydı; onlar da insanlar gibi resim yapmasını ve çalışmasını bilselerdi, öküzler öküzlere, atlar atlara benzeyen tanrılar yapacaklardı. Onlara kendi şekillerini verirlerdi. "³⁵

Evet! o dönemde Yunan tanrıları hep Yunanlıların kişilikleriyle şekillendirilmişti. Bu da her dönemde ortaya çıkan putçuluk olayının bir tezahürüydü. Zira her dönemde insanlar hep kendilerinin kişiliklerine göre putlar yontmuşlardır. Peygamber Efendimiz'in tebliğiyle karşılaşan Mekke müşrikleri peygamberimize "bu Kur'ânı götür, başka bir Kur'ân getir, ya da bunu değiştir"³⁶türünden sözler söylemişlerdir. İşte Kur'ânın belirttiği bu husus genel insan karakterinin bir yansımasıdır. İnsanlar tevhidden şirke hep bu şekilde yönelmişlerdir. Dolayısıyla tanrıları kendi kişiliklerinde, kendi suretlerinde yontmuşlardır. Tanrılar onları yaratmamıştır; yaratamaz da. Bunu onlar da bilmektedirler. Ancak çıkarları gereği Tanrılarını kendileri yontmuşlar; tabiri caizse yaratmışlardır. Xenophanesin dediği gibi "Tanrılar insanları değil, insanlar Tanrıları yaratmışlardır" Bu konuyu Kur'ân da şu şekilde değerlendirmektedir:

"O (Allah) ki göklerin ve yerin mülkü O'nundur. (O) bir çocuk edinmemiştir. Mülkünde ortağı da yoktur. Her şeyi yaratmış, ona bir düzen vermiş; mükeddaratını tayin etmiştir. O'nu bırakıp hiç bir şey yaratmayan, kendileri yaratılan ve kendilerine

³⁵- Weber Alfred, Felsefe Tarihi, İst. 1993, s. 15-16

³⁶ Yunus (10)/15

dahi ne zarar ne fayda vermeyen, öldüremeyen, yaşatamayan bir takım Tanrılar edindiler. ³⁷

"Yardım görürler umuduyla onlar Allah'tan başka ilahlar edindiler. Onların (o ilahların) kendilerine yardım etmeye güçleri yetmez. Oysa kendileri onlar için hazır bulundurulmuş askerlerdir. ³⁸

"Sizin Allah'tan başka taptıklarınız bir takım (evsan) putlardır. Ve siz yalan uydurup düzüyorsunuz. ³⁹

Sanırım kimi filozoflar için "ilhamlarını nübüvvet nurları odağından aldıkları" iddiası biraz olsun anlaşılmuş oldu.

Akıl ve Vahiy ilişkisi konusundaki tartışmaları sağlıklı bir biçimde anlayabilmek için özellikle İslâm filozoflarının Nübüvvete ve Nübüvvetin getirdiklerine ilişkin görüşlerine de eğilmek gerekmektedir. İslâm dünyasında felsefe ve düşünce karşıtı hareketler biraz da İslâm filozofları olarak bilinen kimselerin düşüncelerinin net olarak anlaşılammış olmasından kaynaklanmaktadır. Şimdi burada insanın Nübüvvet müessesesi olmaksızın hakikate ulaşip ulaşamayacağı problemine İslâm filozofları zaviyesinden bakmayı deneyeceğiz. Bunun için önce İslâm filozoflarının vahiy ve nübüvvete yükledikleri anlamı kavramamız gerekmektedir.

5-İSLÂM FİLOZOFLARINDA NÜBÜVVET

İslam dünyasında filozofların nübüvvet anlayışlarını değerlendirmek için dönemin fikir hareketlerini de gözden geçirmemiz gerekmektedir. Özellikle Râvendî ve Râzî'ye atfedilen nübüvveti red tavrı, bu konuya akli temeller bulma çabalarına yol açtı. Nübüvveti red tavrı daha çok Raybiyye olarak bilinen akımın görüşü olarak ortaya çıkmıştı. Özellikle Farabi'nin nübüvvet anlayışı büyük ölçüde nübüvveti reddeden anlayışlara aklî planda bir cevap verme çabasını içermektedir. ¹

Farabi, Vahiy "Faal Akıl yoluyla Allah'tan gelen bir taşma ve südür" olarak yorumlamaktadır. ² Farabi'nin nübüvvet anlayışı Faal Akıl ve onun fonksiyonlarıyla

³⁷- Furkan (25) /2-3

³⁸-Yasin (36) /74-75

³⁹-Ankebut (29) /17

¹-Bk. el-Medinetü'l Fadıla-İst. 1956, s. 60, 61, 62

²-Farabi, a.g.e., İst. 1956, s. 71, Ayrıca bak. M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, çev. II/s. 82-83

ilgili anlayışına dayanmaktadır. Farabi'ye göre Faal Akıl şu şekilde ortaya konulmuştur "Allah'tan sonra kainat nizamını; biri Ay-Üstü göklerin nizamı, diğeri Ay-Altı varlıkların düzeni ve idaresi diye ikiye ayırır. Gökleri herbirine ait olan Akıl idare eder ki bu Akıllar ikinci varlıklardır. Ay-Altı ile değişmeyen varlıklar âlemi olan onun üst tarafının yönetimi değişiktir ve birinci âlemi Faal Akıl yönetir. Faal Akıl bir yandan kendinden önceki akılları ve Tanrıyı düşünür; bir taraftan da Ay-altı varlıkları düşünür. Kendisi diğerk akıllar yardımıyla hem insan ruhlarının vücudunun illeti, hem de dört unsurun illeti olduğu için kuvve halindeki varlıkları fiil haline geçirir; şekilsiz maddeye şekil verir. Bu sebeple filozof ona şekil veren (vâhibüs-suver) dediği gibi, er-Ruhu'l-Emin ve er-Ruhu'l-Kuds adlarının verildiğini de söyler. Çünkü Faal Akıl mufarak akıllar arasında Tanrı dışında onuncu sırayı alır ve ay feleğinin aklıyla aynılaştırılmıştır; ancak bütün akıllar Tanrı'dan çıktığı için ilâhî mahiyettedirler. Faal Akıl insanı mutluluğa (es-Saadet'ül Kusva) ulaştırır. "³ Farabide düşünme, bilme ve mutluluk Faal Aklın en önemli fonksiyonudur ki Faal Akıl Allah ile insanın ilişkisini de sağlar. Bu noktada "insana Faal Akılla kendisi arasında başka bir aracı kalmadığında vahiy gelir"⁴) "Faal Akılla ilişki kurmak iki yolla mümkün olmaktadır. Bu da tefekkür ve ilham yoludur. Ruh araştırma ve inceleme sonucu ilâhî nuru alabilecek mükteleb (müstefad) akıl mertebesine yükselir. Bu mertebe ancak, görünmez olana nüfuz edebilecek bir nur âlemini idrâk edebilecek olan filozof ve bilgelerin kutlu ruhları (el-Ervah el-Kutsiyye) tarafından elde edilebilir"⁵ Bu noktada insan filozof ya da peygamber mertebesine ulaşır. "Allahû Teâla'dan taşan vahiy faal akla gelir. Faal Akıldan müstefad akıl vasıtasıyla taşan vahiy münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir. Vahiy bir kimsenin faal aklından münfail aklına taşınca o kimse tam manasıyla Hakîm, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy bir kimsenin faal aklından muhayyile kuvvetine taşınca o kimse peygamber olur; gelecekte haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yücesine varmış olur. Nefsi de mükemmelleşip Faal Akıl ile birleşmiş bir halde bulunur ve saadete ulaştırılan her fiile vakıf olur. "⁶ Burada Farabi akli derecelendiriyor

³-Taylan Necip, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İst. 1994, s. 139)

⁴-Farabi/es-siyasetü'l Medeniyye-44, 45, Taylan, a.g.e., s. 140

⁵-Sevim Seyfullah, İslâm düşüncesinde Marifet ve İbni Arabî s. 79-80

⁶-Farabi, M. Fazıla, İst. 1956, s. 71

ve nebi ile Hakîmi bu noktada ayırıyor. Peygamberlik Faal Aklın muhayyile kuvvetine taşmasıyla, Hakîm ya da filozof Faal Aklın münfâil akla taşmasıyla ortaya çıkmaktadır . Farabi nazarında akıllı olmak ile Hakîm olmak aynıdır. ⁷

Bu anlayışla Farabi'nin kısmen de olsa peygamberliğin kesbiliğine inandığı söylenebilir. Filozofla nebi aynı kaynaktan (Faal Akıl) beslendikleri için hakikatin birliği ortaya çıkmaktadır. Bu da insanı en yüce saadete ulaştırmaktadır. ⁸ Farabi bu görüşleriyle biraz da yaşadığı dönemde Peygamberlik müessesesini rasyonalist yaklaşımlarla reddedenlere karşı yine rasyonel bir tavırla cevap vermeye çalışmaktadır . Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi peygamberlik sadece insanın içsel bir muhakeme ve murakebe sonucu ulaştığı bir lütuf olmaktan çok onların ahlâki tavırları ile de eriştirildikleri bir lütuftur.

İbni Sina nübüvvet anlayışında Farabi'yle bir çok ortak görüşe sahiptir. İbni Sina ve Farabi'nin nübüvvet anlayışlarında ortak noktalar şu şekilde ortaya çıkmaktadır: "insanın düşünen (natık) bir canlı yani natık bir nefse sahip oluşu, faal aklın fonksiyonları, hikmetin nazari ve ameli diye ayrılması ve Nebevî ifadedeki sembolik özellik kavramları, nübüvvetin temellendirilmesinde her iki filozofun esas aldığı hareket noktalarını oluşturur. "⁹ Ayrıca İbni Sina, nübüvvetin toplumsal siyasal boyutuna da dikkat çekmektedir. İnsanların sağlıklı bir toplumsal yapıya ancak peygamberlerin rehberliğinde ulaşabileceklerini vurgulamaktadır. ¹⁰ Bu noktada İbni Sina nübüvveti temellendirip kanıtlamada toplumsal siyasal bir yaklaşıma ve bir kaç zorunluluk fikrine yer vermesiyle selefinden farklı görülür" İbni Sina'ya göre peygamberlerin "misyonunun iki yönü vardır; kuramcı ve uygulamacı . İlki, insanın nefsi ruhunu Allah'ın varlığına, vahiy gerçeğine peygamberliğe ve ahiret hayatına olan temel imân ilkelerini öğretmekle sonsuz kurtuluş yoluna yöneltir; ikincisi ise mü'minlerin yaptığı ibadetler gibi dinin uygulamalı yönlerini öğretir"¹¹

İbni Sina insanın toplum içerisinde yaşam süren bir varlık olması hasebiyle sosyal ilişkileri düzenleyecek, adâleti sağlayacak bir takım kanunlara(sünne) bir kanun

⁷ Farabi, Fusul'ul Medeni, İzmir, 1987, shf. 44, 45, 46

⁸ -M. M. Şerif/İslam Düşüncesi. Tarihi c. II, s. 83

⁹ - Taylan, a.g.e., s. 207

¹⁰ -İbni Sina, Şifa (ilâhîyat) İsbatun'nübüvve, s. 441

koyucuya (san'n) ve âdil bir idârî mekanizmaya gerek duyulacağını belirtmekte; bu durum da doğal olarak bir yasa koyucuyu ve bu yasayı adâletle pratiğe aktarıcıyı gerektirecektir. ¹² demektir. Bu da vahiy ile öğrenilir. Mükafaat ve ceza verecek olan Tanrı anlayışı sosyal hayat için vazgeçilmezdir. Bu Tanrı'nın bilinip tanınması için de vahiy ve bir peygamber gerekir. ¹³ Ancak bu Peygamberlerin mucizelerle de desteklenmesi gerekir. " İbni Sina nübüvveti, insanın toplumsal bir varlık olduğu ve ilâhî inayet ilkelerinden ele alıp kanıtlamaya çalışır. ¹⁴ İbni Sina'ya göre veliler ve Hakîmlerle peygamberler arasında iki yönden fark vardır; "Birincisi, peygamberin ilâhî akıldan bilgiyi tam ve eksiksiz almasına karşın bilge (Hakîm) ve velilerinki parçalıdır. İkinci fark, bilge ve veliler bilgi ve iç olgunluğu ardında koşup hiç bir yasa getirici fonksiyona sahip değilken peygamber dünyaya bir yasa getirir ve insanların günlük hayatlarını yönlendirir. ¹⁵

Bir insan olan peygamber Allah'ın çizdiği çerçevede hareket eder. İnsanlara Allah'ı tanıtır ve O'na karşı sorumluluklarını öğretir. Halkın diliyle, onların seviyelerine göre hitab eder. Bu özellikten dolayı insanlar söylenenleri net olarak anlarlar. ¹⁶

İbni Sina'ya göre vahiy ile ilham arasında da bazı farklar vardır. "Vahy, "doğuştan temiz bir fitratın, Bârisine yönelmesiyle gerçekleşmektedir". İlhâm ise herhangi bir biçimde kirlenen nefsin tasfiyeden sonra Kullî Nefs nurunun onda ışıması" (ile gerçekleşir) Aslında tasfiye, nefsin fitratına, asli safiyetine yeniden dönmesinden ibarettir. İbni Arabi'ye göre nefis bu dönüşü üç şekilde gerçekleştirmektedir:

a-Tüm bilgi mertebelerini öğrenmekle,

b-Sağlam riyazet, sahih murakebeyle. Nitekim Rasulullah "kim bildikleri ile amel ederse Allah ona bilmediklerini de öğretir"* buyurmuştur.

c-Tefekkür;

¹² -İ. Sina Şifa, (İlâhîyat), İntişarat-ı Nasır-ı Hüsrev 1343 s. 441-447

¹³ -İbni Sina/ Şifa, İlâhîyat, s. 442

¹⁴-Taylan, a.g.e., s. 208

¹⁵-Nasr S. Hüseyin, a.g.e., s. 55

¹⁶-İbni Sina-Şifa (İlâhîyat) s. 442

* Hadis için bkz. Acluni Muhammed, Keşfü'l Hafa, 2. baskı, Beyrut, h. 1352, c. II, s. 265, 2542 no.lu hadis,

Bildikleri üzerinde düşünen nefis; tıpkı parasını işleten tüccarın kâr etmesi gibi, gayb kapısını açar ve bilmediklerini de öğrenir. Mütefekkir doğru yola girerse Ulu'l-Elbâb'dan olur ve peygamberin 'bir saat tefekkür yetmiş yıl ibadetten hayırlıdır' sözünün (anlamı tahakkuk eder ve) kendisine gayb açılır. ¹⁷

İhvan-ı Safa, Kur'ânda geçen Rabbanıyyun (Hukemay-ı Rabbanıyyun) ve Rasihun'u¹⁸ filozof ile aynı görmektedir. Filozof ile hakim arasında da fark görmemektedirler. Ancak Hakîm'in (filozofun) belli özellikleri olduğunu da belirtmektedirler. Onlara göre "Hakîm fiilleri ve sanatları sağlam, sözleri doğru olandır. Onların ahlâkı güzel, sözleri doğru, işleri zekice, ilimleri hakikattir. Bu özellikler eşyanın hakikatının bilinmesi anlamına gelmektedir. ¹⁹ İhvanu's-Safa "kime hikmet verilmişse ona çokca hayır verilmiştir"²⁰ ayetinden yola çıkarak, hikmet verilenlerin özelliklerini şöyle sıralamaktadırlar: "Hikmet verilenler Kur'ân bilgisinin yanı sıra, onun ayetlerinin tefsiri, manasının sırları ve "ona ancak mutahharun" un dokunabildiği (ulaştırılabildiği), "ince anlamlarının verildiği kimselerdir. Mutahharun ise şunlardır: Allah'ın hakkı ve ayetleri konusunda ayıplardan, günahlardan ve yalandan temiz olanlardır. Çünkü nice topluluklar Allah'ın ayetlerini manası hilafına tefsir etmektedirler". ²¹ Bu konuda "istiva" ayetini örnek vermektedirler. Buradan anlaşılan İhvan'ın da Kur'ân tefsirini sadece hükemâya has gördüğüdür. Eğer tefsir ve te'vil hükemâda olmazsa o zaman insanlar hakikatın uzağına düşebilirler. İbni Rüşd de bu konuda aynı yaklaşıma sahiptir. İbni Rüşd'e göre "te'vil ehliyetine haiz olanlar ilimde rasih olanlardır. ²² Burada İhvan'ın Rasihûn'a yüklediği anlam ile İbni Rüşd'ün yüklediği anlam hemen hemen örtüşmektedir.

İhvana göre, hakikat tektir. Onlar felsefenin akıldan, hikmetin ise vahiyden geldiği yolundaki genel düşünceyi kabul etmeyerek felsefe ile hikmetin aynı olduğunu vurgularlar. Hikmet, kalbin dünyevî kayıtlardan sıyrılmasıyla elde edilir.

*-Hadis için bkz. Aclunî Muhammed, Keşfü'l Hafa, 2. baskı, Beyrut, h. 1352, c. II, s. 265, 2542 no. lu hadis,

¹⁷-Sevim Seyfullah, İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabî, ist. 1997, s. 84 (bkz. İbni Arabî, İlmü'l Ledünnî/s. 202)

¹⁸-A. İmran (3) /7

¹⁹-Resail/III, s. 344, 345

²⁰-Bakara (2) /269

²¹-Resail/III, s. 345

Onlar meseleye şu şekilde yaklaşırlar:"Bil ki, ilâhî şeriat ruhânî bir halkadır. İnsan bedenindeki cüz'i-tikel-ruhtan başlar. Allah'ın izniyle herhangi bir aşamada ve herhangi bir zamanda akıl gücü aracılığı ile külli-tümel-nefisten ona feyz gelir; böylece cüz'i ruhlar cezbedilirler ve ayrı ayrı beşerî bedenlerden kurtarılırlar. Kıyamet günü de onların arası ayrılmış olur. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Bu Allah'ın temizi, temiz olmayandan ayırması ve temiz olmayanları üst üste koyup hepsini yığarak cehenneme yerleştirmesi içindir. "²³"... Allah sakınanları (muttaki) başarılarından ötürü kurtarır",²⁴ İhvân-ı Safa bu anlayışla bir yandan Allah ile külli ruhu, diğer yandan da kendine feyz gelen insan aklını birbirine bağlar. Nitekim Yeni Eflatunculuk da Allah ile külli ruh arasında bağlantı kurmaya çalışır."²⁵

Bu noktada İslâm dünyasındaki iki ayrı eğilimin meseleye farklı yaklaşımı dikkat çekmektedir. İşrakî ve Meşşâî eğilimler arasında en önemli fark İşrâkîlerin hakikati idrâkte zihni istidlal değil aynı zamanda, bir iç aydınlanmanın olması gerektiğini de kabul etmeleridir. İşrakîlere göre beden, ruhumuz için nurun yansımaları ve suretlerin görünmesini engelleyen, bir ayna üzerine asılmış perdeye benzemektedir. Diyalektik sonucu yani, bahs, cedel ve akli yöntemle ya da aşk, nefsi mücâhede ve riyâzetle, manevî bir seyr-î süluk sonucu perde kalkıp nurlar ışıtmakta ve suretler görünür hale gelmektedir"²⁶ Özellikle Suhreverdî'nin ortaya koyduğu bu yaklaşım İşrakî okulun en önemli yaklaşımıdır. Meşşâî ekol ise hakikati idrâkte zihni istidlâlî öne çıkarmaktadır. İşrakîler Eflatun'un, Meşşâîler ise Aristoteles'in takipçileridir. İhvân'ın hikmetin elde edilmesi noktasındaki yaklaşımında İşrâkî bir anlayışı benimsediği söylenebilir.²⁷

²² -İbni Rüşd/Faslu'l Makaâl, İst. 1985, Haz. Süleyman Uludağ s. 121

²³ -Enfal (8) /37

²⁴ -Zümer (39) /61

²⁵ -el-Behiy Muhammed İs. Düş. İlâhî Yönü, çev. Sabri Hizmetli, İst. 1992, s. 258

²⁶ -Mutahhari, İslâm İlimleri ile Tanışma, çev. Abdullah Kutlu, İst. 1990, s. 144

²⁷ -İslâm dünyasında öne çıkan iki önemli felsefî eğilim vardır. Bunlardan birisi Meşşâî diğeri İşrâkî eğilim. Felsefî meseleler genelde bu iki eğilim açısından çözümlenmeye çalışılmıştır. Meşşâî eğilimin temsilcisi Ebu Ali Sina (İbni Sina) İşrâkî eğilimin temsilcisi ise Şahâbeddin Sühreverdî dir. İşrakîliğin Eflatun, Meşşâîliğin ise Aristoya dayandığı söylenir. Ancak bu da tartışmaya açık bir konudur. Özellikle Ş. Suhreverdî felsefesinin Eflatundan etkilendiği iddiası Eflatun felsefesinin çok iyi tahlil edilmesiyle mümkündür. Biz burada bu konunun ayrıntılarına girmiyoruz.

Eğer insan kendini dünyevî bozulmalardan arındırmazsa, akli da sağlıklı çalışmaz. Kur'ânda da bu konuda önemli vurgular vardır.²⁸

Ancak İhvana göre, "felsefe nübüvvetten sonra beşerîyetin oluşturduğu en kıymetli birikimdir. Felsefe hakikati işaret eden ikinci önemli yoldur. Ancak felsefenin nübüvvetten sonra gelen bir oluşum olmasının belli şartları da bulunmaktadır. Çünkü filozof olmak insanlığın (peygamberlerden sonra) en üst makamıdır. Bu makam, şu şartları gerektirir. Çalışkan olmak, yalandan sakınmak, inançlarında batıl şeylerden uzaklaşmak, pratiğinde dosdoğru olmak, kötü ahlâk ve kötü fiillerden uzak durmak, işlerinde zilletten uzak olmak ve yaptıklarını eksiksiz yapmak. Bu özellikler adeta insanların gücü nisbetinde ilaha (Allah'a) benzemesi anlamına gelmektedir. Çünkü Allah, ancak doğru söyler; ancak Allah hayır yapar. Ey kardeş!bu konularda Allah'a benzemeye çalış. Bu özelliklere ise ancak şer'i terbiye ve felsefî riyâzet ile donatılmış olanlar ulaşabilir²⁹ Onlara göre hikemî ilimler ile nebevî şeriatın ikisi de ilahîdir ve ana gaye açısından birleşirler. Belki sadece detaya ait konularda ayrılırlar. Felsefedeki en yüce maksat insanın takati nispetinde Allah'a benzemesidir.³⁰ "Ancak felsefî ilimlerde nazar (akıl yürütme) çocuklar ve din ilimlerini öğrenmemiş her kişi için kerih görülür. Çünkü bu kimseler Şeriatın ahkamından ihtiyaç duyduğu konuları tam kavrayamadığı gibi, kendisine farz olanı da tam anlayamaz; cehaletine güç yetiremez. Şeriat ilimlerini, dinin ahkamını, vahyin maksadını öğrenmeye gelince, o kimsenin aklını kullanması, felsefeye göre dine zarar vermez. Bilakis dini ilmi artırır; ahiretle ilgili yakînî bilgi oluşturur; ahirete rağbet ettirir; Allah'a yaklaştırır."³¹ "Hükema ve ulema peygamberlerin varisleridir. Bu yüzden peygamberlerden sonra onların görevlerini sürdürürler... Hikmet ile şeriatın maksadı birdir. insanların ferdi farklılıkları ve sorunları sebebiyle farklı söylemlere sahip olsalar bile, (temelde aynı maksada hizmet ederler) . Nasıl ki doktor hastalıklara ayrı ayrı ilaçlar yazıyorsa, insanların farklı sorunları sebebiyle hikmette ve şeriatta kimi farklılıklar olacaktır."³² İhvan,

²⁸ -İsra (17) /82, Bakara (2) /26, A'raf (7) /146, Enfal (8) /29

²⁹ -Resail/I, s. 427-428

³⁰ -Resail/III, s. 30

³¹ -Resail/I, 157

³² -Resail/III, s. 30 ve s. 347

nebevî şeriatlerin farklılığını da aynı şekilde izah etmektedir. Dolayısıyla her topluma farklı şeriatlerin indirilmiş olmasının doğal olduğunu vurgulamaktadır. Ancak şeriat ile hikmetteki "farklılığın bir başka sebebi de insanların kapasitelerinin farklılığı ile ilgilidir. Belki söylenenlerde ihtilaf yoktur; ancak anlayan kişinin anlayışının ve zekasının farklılığı sebebiyle farklı anlayışlar oluşabilmektedir."³³ Ayrıca peygamberlere mucizeler de verilmiştir.

Bu konularda İbni Rüşd'ün yaklaşımları ile İhvan'ın yaklaşımlarının örtüştüğü görülmektedir.³⁴

Kısacası İslâm filozofları filozof ile hakim arasında fark görmemektedirler; ancak filozofta da belli özellikler aramaktadırlar. Bu özelliklerin en başında Şeriata bağlılıkları vurgulanmaktadır.

Bizce filozof ya da hakim kavramlarından çok bu kavramlara yüklenen anlam daha bir önem arz etmektedir. Kimileri felsefeye ya da filozofa illa da olumsuz bir anlam yüklemek için filozof ile Hakîmi farklı yorumlamaya uğraşmaktadır. Ancak gerek İhvan-ı Safa, gerek İbni Rüşd kimlere filozof ya da Hakîm denilmesi gerektiğinin ölçüsünü de ortaya koymuşlardır. Bu ölçü ortaya konulduktan sonra artık adlandırmaların pek de önemi kalmamaktadır. Bu anlamda filozof ya da Hakîm, gerek İbni Rüşd, gerekse İhvan-ı Safa'da Kur'ânda geçen "Rasihune fil ilm", ya da "Ulu'l -Elbâb"ı karşılamaktadır. Böylelikle İlahî mesajın anlaşılmasında Hakîmleri te'vil yetkisine sahip yegane insanlar olarak görmektedirler. Bu anlamda İlahî mesaj ile onun anlaşılması yolundaki akli çabaları bütünleştirmektedirler. Yani insanlara gelen bilgi'nin iki kaynağını akıl ve haberin uyum içinde olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu konuda İslâm filozoflarına atfedilen bir çok olumsuz iddia birer galattan öteye gidememektedir. Mesela İbni Rüşd'e atfedilen Felsefenin havassa, dinin ise avama ait olduğu iddiası gibi. Oysa İbni Rüşd "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır; onlarla en güzel şekilde mücadele et"³⁵ ayetinden yola çıkarak insanları üç sınıfa ayırmakta ve felsefeyi toplumda eğitim seviyesi yüksek insanları uyardırmada bir yöntem olarak görmektedir. İbni Rüşd

³³-Resail/III, s. 488

³⁴-Mukayese için bkz. İbni Rüşd, Faslu'l Makaâl, İst. 1985, çev. Süleyman Uludağ

³⁵-Nahl (16) /125

hiç bir zaman felsefeyi dinden ayrı; dinin karşısında konumlanmış, din karşıtı bir fenomen olarak görmemektedir.³⁶ Diğer İslâm filozofları için de aynı husus geçerlidir. Öyleki araştırmacılar çeviri yaparken bile belli önyargıların tutsağı olmaktan kurtulamamışlardır. Kimi araştırmacılar ise üçüncü elden kaynaklarla İslâm filozoflarından tek satır bile okumadan en keskin eleştirileri yöneltmeye çalışmışlardır ki biz burada bu gibi eleştirileri ilmî araştırma kapsamında değerlendirmenin yanlışlığına inanmaktayız.³⁷ Bu konuyu eski bir İran hikayesi ile geçmek istiyorum. Eskiden İran'da din adamlarına Ahund adı verilirmiş. (Bu adlandırma belki şimdi de devam ediyordur) Ahund'un yanına bir adam gelerek şöyle bir soru sorar:"Ey Ahur efendi!O hangi Veliydi ki ormanda kızını aslanlar parçaladı. "Ahund adama anlamlı anlamlı bakarak"Be hey evladım! şimdi ben senin hangi yanlısını düzelteyim. Bir kere ben Ahur değil, Ahund'um. Senin bahsettiğin zat Veli değil, Nebî'dir. Olay ormanda değil, çölde olmuştur. Kızı değil, oğludur. Aslanlar değil, kurtlar parçalamıştır" Anlatılan mesele sanıyorum Hz. Yusuf kıssası ile alakalıdır. Yani İslâm filozofları olarak bilinen insanlara karşı getirilen eleştiriler yukarıda zikrettiğimiz hikayeye oldukça benzemektedir.

İslâm filozofları nübüvvet müessesini inkar etmeye çalışan kimi inkarcı filozoflara karşı nübüvvet müessesinin insanlar için ne denli gerekli olduğunu vurgulayarak cevap vermişler; nübüvveti aklî planda da temellendirmeye çalışmışlardır. Hiç bir insanın vahiyden bağımsız olamayacağı düşünüldüğünde her insanın alemle bir tür ilişki içinde olduğu söylenebilir. Bu çerçevede düşünüldüğünde faal akıl ve ilham kavramları belli bir yere oturmaktadır.

Özetle söylemek gerekirse İslâm filozofları nübüvveti dört temel üzerinde ele almaktadırlar. Akıllar nazariyesi çerçevesinde, ruhi arınmanın bir sonucu olarak, sosyal yapı gereği, mucizelerle gelmelerini gözönüne alarak. Bu hususları önceki bölümlerde ele almıştık.

Özellikle tabiat filozofları olarak bilinen Râvendî ve Râzî (EbuBekr Muhammed İbn Zekerriyya er Râzî) nin peygamberlik müessesini kabul etmedikleri

³⁶ -İbni Rüşd, a.g.e., s. 110-111

³⁷ -Örnek için Vatandaş Celaleddin'in, Vahiyden Kültüre adlı çalışması gösterilebilir. Bu çalışma felsefe ve İslâm Filozofları hakkında üstünkörü ve seviyesiz eleştirilerin toplandığı bir üçüncü el kitabı olmaktan başka işlevi olmayan bir çalışma olarak ortada durmaktadır.

söylenmektedir. Ancak bu filozofların bu yaklaşımda oldukları yeterli bir kesinliğe sahip değildir.³⁸ Temelde doğru ile yanlışın akıl (düşünce boyutundaki akıl) ile bilinebileceği, bu yüzden peygamberlik müessesesine ihtiyaç olmadığı savından yola çıkan bu filozoflar dinler ve din kitaplarının birbirleriyle çelişkili ve insanları bölücü bir işleve sahip olduğunu savunmaktadırlar. Şimdi bu görüşleri tahlil etmeye, çalışalım.

6-RÂVENDÎ VE E. Z. RÂZÎ'NİN NÜBÜVVETLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Bu filozofların görüşlerini zikretmemizin amacı peygamberlik müessesini güya akıl adına, aklın bütün hakikatleri kuşatacağı savına yaslanarak ortadan kaldırmaya çalışmalarıdır.³⁹ Ancak öncelikle şunu da belirtmeliyiz ki, bu filozoflara atfedilen görüşlerin gerçekten kendilerine ait olduğu yeterince kesinliğe sahip değildir. Özellikle Berâhime'ye atfedilen nübüvveti inkar konusundaki yaklaşımların Râvendî'ye ait olduğu söylenmektedir.⁴⁰ Şimdi bu yaklaşımları kısaca özetlemeye çalışalım.

Bunlara göre, "doğru ve yanlış akılla bilinebilir. Bu yüzden Peygambere gerek yoktur. Peygamberlerin getirdikleri eğer akla uygunsuzsa zaten mesele yok; eğer aykırıysa o da reddedilir.

• Akla aykırı ibadetler vardır, bunlar; namaz, gusül, tavaf vbg. ibadetlerdir. Akıl Allah'ın Hakîm olduğunu ortaya koyar. Hakîm olana ancak aklın gösterdiği şekilde ibadet edilir.

• Mucizelerin olağanüstü olması da izafidir. Kainatta olağanüstü diye bilinen bir çok olay vardır. Bu yüzden mucizeler peygamberliğin kanıtı olamaz.

³⁸ -Örneğin Râzî'den ortalama elli yıl sonra ölmüş olan İbni Cülcül Râzînin Müslüman olduğunu vurgular. (bk. İbni Cülcül, Tabakatü'l etibba ve'l Hükema, s. 77--Taylan, a. g. e 71) (Ayrıca bk. İbni Ebi Üseybia (öf. 1270) Uyunu'l enba' fi Tabaki'l etibba c. I, sh. 320 Mısır 1299/1882/Ayrıca bkz. Cabiri, Arap Aklının Oluşumu, İst. 1997)

³⁹ -Nübüvveti inkar edenlerin temel görüşleri bk. Taylan Necip, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İst. 1994, s. 57 Şehristani el Milel Ven'Nihal c. II s. 251, 252, Beyrut 1975 nşr. M. Seyyid Keyhani

⁴⁰ -Kutluer İlhan, Akıl ve itikad, İst. 1996 sh. 72

- Kur'ânın i'caz ve fesahatına gelince ki bu da tartışılır, bir çok Arap kabilesi fesahat konusunda daha üstün olabilirler.

- Mucizelerin mütevatir olarak gelmesi iddiası da temelsizdir; Hz. İsa'nın öldürüldüğü bir çok kişi ve gurup tarafından söylenmesine rağmen mütevatir bir kaynak olan Kur'ân tarafından reddedilmektedir. Dolayısıyla mutevatir kaynaklar da yanlış bilgiler verebilir,

- Allah'ın Bedir'de gönderdiği melekler Uhud'da niye gelmedi.

- İnsanlar bir çok şeyi bilimle elde ederler, kainatla ilgili bilgileri almak için peygamberlere ihtiyaç yoktur. ⁴¹

- Başkalarının anlayamadığı şeyi peygamber nasıl anlıyor. Onu diğer insanlardan ayıran meziyet nedir? Peygamberlik imtiyazına nasıl sahip olabiliyorlar.

„42

Nübüvveti red anlayışını savunduğu iddia edilen Z. Râzî'nin bu görüşleri daha çok Ebu Hatim er-Râzî'nin "A'lamunnübüvve" adlı eserine dayandırılmaktadır. Ebu Hatim er Râzî bu eserinde isim vermeden bir mülhidin peygamberliği inkar eden yaklaşımlarına cevaplar vermektedir. ⁴³ Bu mülhid genel kanaate göre Zekeriyya Râzî'dir. Zekeriyya Râzî'nin doktrinini yansıtan asıl eser "Kitabu'l İlmi'l İlâhî" nin tamamı şu an elde bulunmamaktadır. ⁴⁴ Ancak önemli olan bu görüşlerin kim tarafından söylendiği değil, söylenmiş olmasıdır. Bu yüzden biz, o mu söyledi, bu mu söyledi tartışmasına fazla takılmadan söylenenler üzerinde durmak istiyoruz. Aslında nübüvveti red anlayışına tezimizin tamamı bir cevap mahiyetindedir. Bu eleştiriler tamamen yüzeysel ve artniyetli çabalar olarak ortaya çıkmaktadır. Eleştirilerin niçin bu kadar ciddiye alındığını da anlamış değiliz. Bu yüzden biz, şimdi burada genel çerçevede bir iki noktaya temas etmeye çalışacağız.

Öncelikle akıl adına nübüvveti inkara yeltenmek, akla yüklenen anlamın da sorgulanmasını gerektirir. Çünkü kainatta bir çok olayı ve olguyu biz kendi açımızdan akla aykırı bulabilir; saçma görebiliriz. Bizim akla aykırı ve saçma gördüğümüz bir çok

⁴¹ -A'lamun'Nübüvve, Ebu Hatim er'Râzî, tahkik, Sala es Savi, Tahran 1977,

⁴² -A'lamun'Nübüvve, Ayrıca bkz. Abdurrahman Bedevi'den M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, c. II, s. 60-61

⁴³ -Ebu Hatim er-Râzî, A'lamunnübüvve, Tahkik, Salah es-Savi, Gulam Rıza Avani, (H. 1397), Tahran 1977

⁴⁴ Abdurrahman Bedevi, M. M. Şerif İslâm Düşüncesi Tarihi, c. II, s. 56

şey, başkaları tarafından normal ve mantıkî görülebilir. O halde, bir meselenin akla uygun olup olmadığını salt kendi zaviyemizle değil, insanlığın tarih içerisinde getirdikleri evrensel pratikler ile anlayabiliriz. Bu evrensel pratikler içerisinde, din, nübüvvet, sanat ve hikmet bulunmaktadır. Din ve Nübüvveti ele alırsak hemen hemen her toplumda -boyutları farklı da olsa; dejenerasyona uğramış ve asli özelliklerini büyük ölçüde yitirmiş de olsa- Dini ve Nübüvvet müessesesini görürüz. Bu müesseseleri akla aykırı bulmak, bütün bir insanlık âleminin akılsızca hareket ettiğini ve sadece kendimizin doğruyu gördüğünü iddia etmek kadar büyük bir akıldışılığa kapı açar. Bu akıldışı yaklaşımı insanların akla değer verme eğilimlerine yaslanarak akliliğe büründürmeye çalışmak da iddia sahibinin doğruluğuna delil olmaz.

Ayrıca dinin kendine has bir kavramsal anlam alanı vardır. Din kendi iç düzeni içerisinde kavramlara belli anlamlar yükler ve insanların zihinlerine ve yüreklerine kendi kavramlarını yerleştirmeye çalışır. Bu anlamlandırma Din'e imân etmemiş bir insana mantıksız ve saçma gelebilir. Ancak din, insana akli veren tarafından indirildiği için, bu dinin ilkeleri insan aklına asla aykırı olamaz. Mesela nübüvveti karşı çıkanlara Kur'ân-ı Kerim hem kendi mantık örgüsü içerisinde, hem de evrensel insanî bakış çerçevesinde şöyle cevap vermektedir:

"Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik ve onlardan kimini ötekine derecelerle üstün kıldık ki biri diğerine iş gördürebilsin. Rabbinin rahmeti onların toplayıp yığdıklarından daha hayırlıdır. "45

Bu ayetten anlaşılan Yüce Allah'ın kâinatta belli insanları üstün kılmasının belli bir maslahatı gerçekleştirmek için olduğudur. Bu maslahat da insanların daha sağlıklı bir toplumsal yapıya kavuşmaları içindir. Mekke müşrikleri peygamberliği Hz. Muhammed (a.s) a layık görmüyorlardı. Buna gerekçe olarak da peygamberlik makamına getirilecek kişinin malca daha zengin, makamca daha etkili olabilecek bir konumda olması gerektiğini gösteriyorlardı. Yani yetim, öksüz ve mal varlığı kayda değmez olan bu zatın peygamber olmasını kendi varolan anlayışlarına ters buluyorlardı. Allahû Teâla onların bu biçim bir üstünlük anlayışına yukarıdaki ayetle

cevap veriyordu. Yani Allah'ın (c.c) üstünlüğe ve aşağılığa biçtiği anlam ile onların üstünlük ve aşağılık anlayışları arasında temelde bir çelişki ve aykırılık vardı. Gerçek anlamda üstünlüğe ve aşağılığa anlam verecek olan ancak Kâinatı yaradan olabilirdi. Kâinatta onların nazarında üstün ve aşağı olarak görünen şeylerde bile belli bir maslahat gizliydi. Bu maslahat üzere Allah rahmetini bölüştürmekte ve bu da kainattaki dengeyi ve uyumu sağlamaktaydı. Kainattaki denge ve rızık dağılımı bütün insanların önyargısız bir biçimde bakmaları halinde önemli işaretler içeriyordu. Yüzeysel olarak görülen uyumsuzluklar'ın arkasında elbette derin bir hikmet, engin bir maslahat vardı.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız ayet, Râzî ve Râvendî'ye atfedilen görüşlere bir cevap mahiyetindedir, Peygamberliği insanlararası eşitliğe aykırı görenler acaba kainattaki diğer olayları da bu eşitliğe aykırı görüyorlar mı? Nübüvveti bu biçim bir eleştiri ile ortadan kaldırmak isteyenlerin aslında sağlıklı bir Allah anlayışına sahip oldukları söylenebilir mi? ⁴⁶ Bunların Allah anlayışlarının sorgulanması da ayrıca önem arz etmektedir.

Peygamberlik müessesini reddetme anlayışının en temel yanılması, insandaki mükteseb aklı gözardı etmesi ve insanların eğitimini=eğitilmelerini; (yanlış eğitim de dahil) hesaba katmamasıdır. Bu anlayışta olanlar peygamberlik müessesesinin insanlararası eşitsizliği getirdiğini söylerler. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, peygamberler de liyakatleri sebebiyle peygamberlik makamına getirilmişlerdir. Ayrıca peygamberlerin pratikleri hiç bir zaman bir eşitsizlik temeline oturmamıştır. Onlar da sıradan insanlar gibi yaşamışlardır. Siyasî iktidara sahip peygamberler de bu iktidarlarını insanların ıslahı için kullanmışlardır. Son nebi Hz. Muhammed (a.s) ın yaşantısı ve insanî ilişkileri de bunu açık seçik ortaya koymaktadır. ⁴⁷ Hz. Muhammed (a.s) e ait olduğu iddia edilebilecek ne bir köşk ne de bir saray vardır. Onun geriye

⁴⁵ -Zuhruf (43) /32

⁴⁶ -Şûra (42) /12, Hucurat (49) /13

⁴⁷ -Bir seferde Resulullah ve maiyetindekiler "Binek hayvanlarından iner inmez yüklerini yere koydular. Daha sonra bir hayvan keserek yemek hazırlamaları için karar aldılar. Ashabdan biri "koyunu ben keserim" dedi. Diğer "derisini ben yüzerim". Üçüncüsü "etini ben pişiririm" dedi v. s Resulullah (a.s) "çölden odunu da ben toplarım"buyurdu. Bunun üzerine topluluk "Ey Allah'ın elçisiz zahmet etmeyip sakın bir köşede otursanız, biz bütün bu işleri seve seve yaparız"dediler. Resulü Ekrem "Evet yapabileceğinizi biliyorum, Fakat Allah'ın

bırdıkları da sıradan insanların kullandıkları malzemeler dışında başka bir şey değildir. Eğer mânevî bir imtiyaz sözkonusu ise bu insanların ferdi farklılıkları, takvaları ve faziletleri ile ilgili olarak her alanda sözkonusudur. Kainatta bir çok noktada belli bir eşitsizlik görülebilir. Ancak bu sorun İlahî Adâlet konusuylla alakalıdır. İnananlar Allah'ın adil olduğunu bilirler ve ona imân ederler. Kainata yanlış bakışlar, yanlış yargılar doğurur. Bize şer olarak görünen şey, belki bizatihi hayır olabilir. Çiftçi ve çömlekçi iki kardeşten çiftçi için yağmur iyi, çömlekçi için ise kötüdür. Çömlekçi sürekli güneş ister; çiftçi ise yağmur. Biri için iyi olan öteki açısından kötüdür; ancak ne güneş bizatihi kötüdür ne de yağmur.

Din ve din kitaplarının birbirleriyle çelişkili ve insanları bölücü bir işleve sahip olduğu savına gelince; din kitapları değil, onları tahrif eden nübüvveti içlerine sindirememiş insanlar bölücüdürler. Din kitaplarındaki çelişkilerin sebebi tahrif'tir; nübüvvetin getirdiklerine sırt dönmektir. Ki Kur'ân hep tevhid dininden ve dinlerin birliğinden bahseder. Bütün peygamberleri tasvip ederken peygamberlere muharrifler tarafından biçilen kimliğe karşı çıkar. Ayrıca insanlar ferd olarak çevresel etkenlerden uzak yaşasalardı belki hak ve hakikati aracısız idrâk edebilirlerdi. Ancak bu hiçbir zaman mümkün olamayacağından insanların Nübüvvet nuru ile aydınlanmaya devamlı ihtiyaçları bulunacaktır.

Râvendî, Berâhime'den naklen aklın Allah'ı Hakîm olarak kabul ettiğini söyler, biz de diyoruz ki; madem ki akıl Allah'ın Hakîm olduğunu idrâk ediyor, o halde Yüce Allah'ın peygamber ve mucizeler göndermesi neden akla aykırı olsun ki? Bedir'de meleklerin gelip Uhud'da gönderilmemesi meselesine gelince:Kur'âna dikkatli bir şekilde baktığımızda zaferin de hezimetin de belli şartlarının olduğunu görürüz. Allahû Teâla insanları kimi kere zaferlerle, kimi kere hezimetlerle imtihan etmektedir. Yardımını da belli şartlara bağlamaktadır. Kur'ânda hiç bir yerde mü'minlere her halükarda yardım edileceği söylenmemiş; başarı ve hezimetin belli bir bedeli ve şartları olduğu vurgulanmıştır. ⁴⁸ Kur'ân kıssalarında insan topluluklarının imtihanları anlatılarak mü'minlerin bunlardan ders almaları gerektiği belirtilmiştir.

herhangi bir kulun kendi dostlarından ve arkadaşlarından özel imtiyazlarla ayrılarak seçkin bir vaziyette görünmesini sevmez" buyurdu. Sonra çöle doğru giderek çölden çalı çırpı toplayıp getirdi. ()

⁴⁸ -Saff (61) /9-14, Cinn (72) /16, Nuh (71) /12, Enbiya (21) /105

"insanların elleriyle kazandıkları yüzünden, karada ve denizde fesat çıktı.."⁴⁹ ayeti ve buna paralel bir çok ayet insanın yaptıklarında seçme kudreti olan bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Zaten eğer mü'minlerde Allah'ın yardımı konusunda yanlış bir yargı egemen olsaydı İslâm toplumu miskinler ve uyuşuklar toplumu olurdu. Ki tam tersi olmuş, İslâm kısa zamanda bütün dünyaya yayılmış Müslümanlar medeniyet, sanat, bilim ve felsefede zirveye ulaşmışlardır. Kaldı ki peygamberlerin, medeniyetlerin oluşumunda da önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Kur'ânda geçtiği kadarıyla Yusuf (a.s) ilk defa toprak mahsulleri için silolar oluşturmuştur. Nuh (a.s) gemi yapımı gibi medeniyet ve teknoloji noktasında belli bir rehberlik yapmıştır. Davud (a.s) demirden zırh yaparak belli bir teknoloji geliştirmiştir. Hz. Süleyman (a.s)'ın Belkıs için sarayın içine havuz yaptırması ve üstünü şeffaf bir cam ile örtmesi de ayrıca zikredilmelidir. Bu vbg. örnekler çoğaltılabilir. Bunlardan anlayacağımız peygamberlerin de insanlığın medeniyet yürüyüşünde önemli köşe taşlarını oluşturduklarıdır.

Öz olarak söylemek gerekirse Râvendî ve Râzî'ye atfedilen görüşlerin çok boyutlu olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Birincisi direkt nübüvvet müessesini güya akli yaklaşımlarla inkar etmeleri, bu noktada dinin temel rüknüne dönük bir eleştiri, ikincisi ise daha çok çevrelerinde yaşanan dini paratiklere bakarak ortaya koydukları eleştiri. Ancak yaşadıkları dönem itibarıyla yaptıkları eleştiriler dinin özünü ilgili olmaktan çok, dini yaşayanların akıl ve muhakemeden uzak tavırlar sergilemelerinden kaynaklanmaktadır. Yanlış bir riyâzet anlayışı ve yanlış bir hayat anlayışının din adına yapılması elbette eleştirilmesi gereken şeylerdir. Ancak buradan yola çıkarak bütün Nübüvvet müessesini inkara yeltenmek pek akıllıca görünmemektedir. Râzî'nin en önemli yanılması da varolan bütün dinleri aynı kefeye koyarak değerlendirmiş olmasıdır. İşte şu cümleler onların meseleye bakışlarını göstermesi açısından önemlidir:"Aklın ve adâletin hükmüne göre, bir insanın başkasına acı ve ıstırap vermeye hakkı yoktur; dolayısıyla kendi nefesine de acı vermeye hakkı yoktur. Bu cümle, akla aykırı düşen bir çok olayı kapsamına almaktadır. Mesela Hindli'lerin Allah'a yakın olma arzusuyla cesetlerini yakmaları, çiviler üzerinde

⁴⁹ -Rum (30) /41, Ayrıca bkz. Ra'd (13) /11, Nahl (16) /112, Ankebut (29) /40, Kehf (18) /29, İsrâ (17) /18-20

yatmaları, Maniheistlerin cinsî münasebetten uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri, aç, susuz kalmaları ve su yerine sidik içerek kendilerini kirletmeleri gibi olaylar tamamen akla aykırıdır. Hıristiyanların dünyadan el etek çekerek manastırlara kapanmaları, bir çok müslümanın çalışmayı terkederek, az, basit yiyeceklerle yetinmeleri, kaba ve rahatsız edici elbiseler giymeleri aralarında derece farkı olmakla birlikte gene bu konuya girer. Bütün bunlar, insanların kendilerine reva gördükleri zulüm ve işkencedir ki, bundan daha büyük bir işkence düşünülemez. ⁵⁰ Bu cümleler dinin özüne dönük bir eleştiriden çok, din mensuplarının yaptıkları kimi amellerle ilgili eleştirilerdir. Râzî burada bütün din mensuplarının bu tür sapmalarda bulduklarını vurgulamaktadır. Ancak temel yanılışı yukarıda da belirttiğim gibi bütün dinleri aynı kefeye koymasındır. Bu noktada dine dönük eleştiriler onun mensuplarının uygulamalarından yola çıkarak değil, bizzat dinin temel referansından ve örnek şahsiyet olan peygamberin pratiğinden yola çıkarak yapılmalıdır. Ki Hz. Muhammed (a.s) asla dünyadan el etek çekmeyi tavsiye etmemiş, bu şekilde yaşamamış, vucuda yapılan her türlü eziyeti de yasaklamıştır. Mesela Allah'a yaklaşmak için ibadet olsun diye hiç evlenmemek, hiç uyumamak, hiç iftar etmeyip her gün oruç tutmak konusunda karar veren üç insana kendi hayatından örnek vererek kendisinin hem evlendiğini, hem geceleri uyduğunu, hem de yılın her günü oruç tutmayıp bazı günler tutmadığını belirtmiştir. ⁵¹ Ayrıca müslümanların tarih içerisinde hem bilimsel alanda, hem teknolojik ve kültürel alanda yüzyıllar boyu dünyaya önderlik ettiklerini göz önüne alırsak bu dinin insanları uyuşukluğa değil gelişmeye olgunlaşarak kalkınmaya teşvik ettiğini anlayabiliriz.

İslâmı ilk kabul edenler her toplumda en başta entellektüeller olmuştur. ⁵² Hep olumsuz örnekleri zikredip belli sonuçlara varmaya çalışmak gerçekleri kullanarak hakikatı gizlemeye çalışmak demektir. Ki Râzî'nin yapmaya çalıştığı da budur. Ayrıca her dinin kendine ait bir iç mantığı ve düzeni vardır. İbadet ve ayinler de bu mantık çerçevesinde anlam kazanır. Bir dinin ibadet şeklini değerlendirirken o ibadeti kendi iç mantığı içerisinde ele almak gerekir. Mesela Kur'ân faizin para kazandırmasına

⁵⁰ -Râzî Resail'ul Felsefiyye, s. 105-106 bak. Taylan Necip, a.g.e., s. 77

⁵¹ -Buhârî, Nikah/I, İst. c. 6, s. 116

⁵² -İzzeti Ebu'l Fazl, İslâm Yayılış Tarihine Giriş, çev. Cahit Koytak, İst. 1984, s. 138

rağmen, insanı zarara uğrattığını söylerken, sadakanın cepten para götürmesine rağmen, malı arttırdığını vurgulamaktadır. ⁵³ Bu da Kur'ânın kendi akıl örgüsü içerisinde oldukça anlamlı; oldukça tutarlı bir yaklaşımdır. Râzî'nin insanlar arası savaş ve kıtalleri çoğunlukla nübüvvet müessesinin varlığı ile izah etmeye kalkışmasına İsmaililerden gelen cevap da oldukça yerindedir. "Dinler, özüne nüfuz edilerek anlaşıldığı takdirde insanları seviyelerine göre eğiten bir müessesedir. Kaldı ki Râzî nübüvveti karşı çıkmasına rağmen, kendisi de kendisini bir üstad ve rehber kabul etmektedir. O halde, kendisinin rehberliği insanları birbirine düşüren bir işlev görmüyor da, nasıl peygamberlerin rehberliği böyle bir işlev görüyor. ⁵⁴

Râzî, Hacc ibadetindeki sa'y ve tavafı kötü ve akla aykırı bulmaktadır; ⁵⁵ ancak daha önce de kısmen belirttiğimiz gibi, bir yaklaşımı bizim kanaatlerimize aykırı bulmamız onun mutlak hakikate ters olduğu anlamına gelmez. Eğer zihni mize ters gelen her şeyi hakikate ters olarak görmeye kalkarsak, o zaman sadece kendi zihnimizi mutlak ve genel-geçer ölçü kabul etme akıldışılığına düşmüş oluruz.

İbni Sina da Berâhime'nin bu iddialarına cevap vermiştir. Şimdi İbni Sina'nın yaklaşımlarına kısaca temas etmeye çalışalım.

Berâhime peygamberliği aklın kabul etmeyeceğini söylerken, İbni Sina aklın böyle bir müesseseyi onaylayan en önemli etken olduğunu söylemekte; Allah'ı kabul eden aklın peygamberliği de sağlıklı bir düşünme sonucunda kabul edeceğini vurgulamakta, ibadetlerin insanın erdem ve faziletini artırdığını belirtmekte, peygamberliğin kabul edilmesi neden mümkünse ona verilen mucizelerin de kabul edilmesinin o sebepten mümkün olabileceğini belirtmektedir. ⁵⁶

⁵³ -"Allah râzî yökeder de sadakaları arıtır. Allah günahkar olan kafirlerin hiç birini sevmez. " (Bakara (2) / 276)

⁵⁴ -Corbin Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, İst. 1994, s. 259'dan

⁵⁵ -Ebu Hatim Er-Râzî, A'lammünübüvve., Tahkik:Sala es-Savi, Çulam Rıza A'vani, (H. 1397) Tahran, 1977

⁵⁶ -İbni Sina, Şifa (İlâhiyat), Fi İsbatin'nübüvve, 1343, İntişarat-ı Nasır-ı Hüsvrev, s. 441, 442, Râziye atfedilen görüşler için bkz. Ebu Hatim er-Râzî, A'lammün'nübüvve, Tahran, 1977 nşr. Salah es-Savi, s. 34, 182-183

SONUÇ

Hikmet kavramı genelde daha çok “hikmetli sözler” bağlamında değerlendirilen bir kavram olarak algılanmıştır. Hikmet üzerine yazılanlarda hikmet ahlâkî ve edebî eserlerdeki öğütler ve tavsiyeler olarak anlaşılmıştır.

Hikmet kavramı İslâm felsefe geleneği içerisinde çoğu kez felsefe kavramı ile eş anlamlı kabul edilmiştir. İslâm filozofları genel olarak hikmet denildiğinde felsefe, hakim denildiğinde ise filozofu anlamışlardır. Bu açıdan hikmet beşerî olan düşünme ve tavır alma olarak anlaşılırken, hakim hakikati arayan doğru düşünme ve anlama çabası içerisinde olan insan olarak görülmüştür.

Genel İslâm düşüncesi içerisinde hikmet, kimi kere kutsal kitap olan Kur’ân, kimi kere sünnet ya da nübüvvet olarak anlaşılmıştır. İslâm filozofu olarak bilinenler ise hikmeti felsefe olarak değerlendirmişlerdir.

Biz bu çalışmamızda bu yorumları ele alarak hikmet konusunda belli bir sonuca varmaya çalıştık. Bu yorumların bulunduğu ortak nokta hikmetin mutlak doğru olan yaklaşımlar ve eylemler olduğudur. O halde belli bir hakikatin olup olmadığı; eğer varsa bu hakikatin niteliğinin ortaya konulması gerekmektedir. Yani hikmetin net olarak anlaşılabilmesi için kutsal kitabın, sünnet;ya da nübüvvetin ve beşerî düşünce ve eylemlerin birbirleriyle ilişkisinin irdelenmesi gerekmektedir.

Geçmişten bu güne bu ilişkiler irdelenirken kitab, sünnet ve beşerî düşünceyi birbirinden ayrı/farklı değerlendiren eğilimlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Bu eğilimler kimi kere din adına beşerî düşünceyi, kimi kere beşerî düşünce adına dini mahkum etmeye varmıştır. Bu noktada çoğu zaman dinin ve beşerî düşüncenin sağlıklı bir şekilde anlaşılmadığı görülmüştür. Bu yüzden hem din kavramının, hem nübüvvetin ve insan aklının sağlıklı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Hikmetin net olarak anlaşılması biraz da bu üç unsurun net olarak anlaşılmasına bağlıdır kanaatindeyiz. Hikmet kavramı hakikatin tek ve genelgeçer olduğunu hatırlattığından vahiy/akıl, din/felsefe ilişkisini doğru anlamada önümüzü açacak bir kavram olarak belirlemektedir.

Hakikati idrâkte insanların önünde iki yol vardır. Bunlardan bir tanesi insanın kendinde bulunan yetilerle hakikati idrâk çabası, diğeri dış dünyadan gelen, özellikle peygamberlerin getirdiği haberde bulunan hakikati anlama çabasıdır. Bu meselede üç ana unsur öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi vahiyle bildirilen Kitab, ikincisi kitabı tebliğ eden peygamber, üçüncüsü ise bildirilen hakikate muhatab olan insan aklı ve insani bilgi. İşte asırlar boyu insanları meşgul eden sorun belli bir hakikatın var olup olmadığı; varsa eğer bu hakikate nasıl ulaşılacağı sorunudur? Hakikati sadece insanın dışında görerek insanın hiç bir yaklaşımına değer vermeyenler ile, hakikati sadece insanda gören eğilimler arasında uzun süre tartışmalar sürdürülmüştür. Bu tartışmalar kimi kere din-felsefe çatışması olarak ortaya konulmuştur. Bu tartışmaların, yapıldığı ortamdan ve sosyal şartlardan da oldukça etkilendiği görülmüştür. Mesela çoğu zaman Hıristiyan teolojisi ile bu teolojii eleştiren filozoflar arasında yapılan tartışmalar bir din-felsefe tartışması olarak algılanabilmiştir. Ya da Atina paganizmi ile genelde bazı filozofların (mesela Sokrates) arasındaki tartışmalar bir din-felsefe çatışması olarak algılanabilmiştir. Bu noktada doğru sonuçlara ulaşmak için hem dinin hem de felsefenin doğru tanımlanması gerektiği kanaatindeyiz.

Biz bu çalışmamızda İslâm felsefe geleneği içerisinde felsefe olarak nitelendirilen hikmet kavramını ve din'in insanlara sunulduğu nübüvvet müessesesini irdelemeye çalışarak meseleyi belli bir çerçeveye oturtmayı denedik. Hikmet kavramının -Kur'an eksenli bir kavram olması sebebiyle- öncelikle Kur'ân açısından irdelenmesi gerekiyordu. Ayrıca Kur'ânın insana ve insânî yaklaşıma bakışı da ortaya konulmalıydı? Mesela Hıristiyan teolojisine göre insan dünyaya sürülmüş bir suçlu iken Kur'ânda insanın yeryüzü için yaratıldığı vurgulanmaktadır. Bu yüzden din-felsefe, akıl-vahiy arasındaki tartışmadan söz ederken çok dikkatli olunması gerekmektedir. Bu çalışmada biz, öncelikle hikmet kavramını ele alarak felsefe ile ilgisini kurmaya çalıştık. Ayrıca hikmetle alakası nedeniyle bilgi kavramını da irdelemeyi denedik. Hakikat insandan gelir ya da hakikat Allaktan gelir gibi yaklaşımlara eğilerek insanın bünyesinde belli bir hakikatın bulunup bulunmayacağını ele aldık. İnsana dışarıdan gelen hakikat anlayışını nübüvvet müessesesini irdeleyerek anlamayı denedik.

İnsana dışarıdan gelen haberin kaynağının vahiy olduğu dikkate alındığında vahiy kavramının da irdelenmesi gerekiyordu. Sonuçta gördük ki vahiy sanıldığı gibi sadece peygamberlerin muhatap olduğu bir gerçek değil bütün kainatın işleyişinde önemli yer tutan bir gerçektir. Bu noktada hikmet ile vahiy arasında önemli bir bağın bulunduğu ortaya çıktı.

Hikmet kavramı Kur'ân çerçevesinde hem kutsal kitabı, hem nübüvvetin pratik olarak ortaya koyduklarını (nebevî sünneti), hem de evrensel insanî yaklaşımları kapsamaktadır. Hikmeti tarif edenlerin yaklaşımlarındaki farklılıklar, çoğu zaman meseleye tek bir zaviyeden bakmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu farklılıklarda kavramlara tarih içerisinde belli sosyal şartlar sonucu biçilen farklı anlamların payı da bulunmaktadır. Hikmete Kur'ân diyenler de, hikmete Sünnet diyenler de, hikmete insanî hakikatı arama çabası sonucu oluşan evrensel yaklaşımlar bütünü diyenler de bir yönüyle doğruya işaret etmektedirler. İslâm filozoflarının da hikmete bu bütünlüğü içerisinde baktıkları görülmüştür. Hikmet Kur'anda bazan Kur'an anlamında, bazan nübüvvet anlamında, bazan de sağlam ve şaşmaz bilgi anlamında kullanılmıştır. Kitab, nübüvvet ve insanî tecrübeler; insanî yetiler sonucu elde edilen bilgi aynı hakikate işaret etmektedir. İşte Kur'ân bu yüzden Kitap, nübüvvet ve geleneksel bilgiye hikmet adını vermiştir. Burada geleneksel bilgiden kastımız insanların din ve nebevî risaletin de etkisiyle tarih içerisinde oluşturdukları, evrensel bilgidir.

Hikmet, hem bütün peygamberlerin getirdiği mesajın ortak yönü, hem de pratik evrensel ahlâkî yasaların özünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla hikmet, evrensel, genel-geçer, mutlak doğruyu içeren yaklaşımlar ve davranışlar olarak da nitelendirilebilir. Çünkü insanda hakikatı idrâk edecek bir öz bulunmaktadır. İnsan nebevî çağrıya da bu öz ile karşılık vermekte; dışarıdan gelen haberleri de bu öz ile anlamlandırabilmektedir. Bu öze fitrat denilmektedir. Bu yüzden İslâm, ne insana doğrular sadece dışarıdan gelir diyen ruhânî yaklaşımı, ne de doğrular sadece insanın kendinde bulunur diyen seküler yaklaşımı kabul etmektedir. Ne vahiy akıldan bağımsız değerlendirmeyi, ne de akli vahiyden ayırmayı benimsemektedir. İslâm, vahiyle aklın aynı kaynaktan doğduğunu ortaya koymakta ve ikisinin de bir ortak noktada buluşacağını önemle belirtmektedir. Bu yüzden biz akli değerlendirirken "İslâm akli"

"Hıristiyan akılı" ya da "Yunan akılı" gibi tasniflere iltifat etmedik. Bizce bir tek akıl vardır ve bu akıl insanı diğer varlıklardan ayırır. Bu açıdan Doğuda ve Batıda akıl kavramının boyutları ayrıca incelenmeye değer bir konudur.

Akıl tanımında zaman zaman farklılıklar başgöstermiştir. Kimi kere akılı bayraklaştıranlar akla sağlıklı bir anlam yüklemekten uzak kalmışlardır. Aynı şey nebevî vahyi önceleyenler için de geçerlidir. İlâhî mesajı öne çıkarıyor gibi görünen insanların bu mesajı savunma adına beşerî düşünsel çabaları hiçe saymaları insanların hakikatı net olarak anlamasına engel olmuştur çoğu zaman. Bu yüzden bir şeyi bayraklaştırmak onu doğru tanımlamak anlamına gelmemektedir.

Şayet hikmet evrensel bir bilgiyse en azından bu bilginin kaynağı da irdelenmelidir. Çünkü Kur'an hikmeti tek bir kanağa indirmemektedir. Bu noktada hem ilâhî mesajı, hem onu sunan ve pratize eden peygamberi, hem de hakikate muhatab olup onu idrak edecek olan selim fitratı; temiz akılı birbirine aykırı görmemekte, bilakis birbirini bütünlediğine işaret etmektedir.¹ Bu yüzden Kur'anın hem akıl kavramına yüklediği anlamı hem de kutsal kitab ve nübüvvete bakışını doğru bir biçimde değerlendirmek gerekmektedir.

Kur'ânda akıl kavramının isim olarak değil de fiil olarak kullanılması anlamlıdır. Kur'ân'ın tanımladığı akıl sadece zihine ya da duyuma indirgenmiş bir akıl değildir. Kur'ânın tanımladığı akılda hem zihin, hem duyum, hem de kalb önemli işlevlere sahiptir. İnsan bu unsurların ortak çalışması ile bir şeyi doğru tahlil eder ve sağlıklı sonuçlara ulaşır. Bu sonuç hikmet olarak belirir. Bu yüzden akıl için Kur'ân bazan fuad, bazan basar/nazar, bazan kalb gibi ifadeler kullanmıştır. Bazan düşünmeyi kalb ile ilintilendirmiştir. Aklını doğru bir biçimde kullananlar için Ulu'l Elbab (temiz akıl sahipleri, üstü örtülmemiş, çevresel etkenlerden ve yanlış yargılardan arınmış akıl sahipleri), Ulun'nuha, Zi hicr, Ulu'l Ebsar, gibi ifadeler kullanarak aklını kullanan insanların sağlam bir vicdana (öze=lübb), nefsinin isteklerine karşı muhâkemesini sağlam tutan bir irâdeye (Zi Hicr), detaylı düşünebilen bir zihne (Ulun'nuha), duyularüstü bir anlayışa (Ulu'l Ebsar) vbg. sahip olduklarını vurgulamıştır. Kur'ân aklın değişik fonksiyonlarını da belirterek çok boyutlu bir akıl anlayışı ortaya

koymuştur. Akletmek, tefekkür etmek, tezekkür etmek, tedebbür etmek gibi fonksiyonlar düşünce noktasında belli bir bütünlüğe (hikmete) ulaşmada farklı boyutları olan fonksiyonlardır. İnsan kendisine sunulan bir çok şeyi kimi kere duygusal, kimi kere zihinsel, kimi kere vîcdânî açıdan algılamakta ve anlamlandırmaktadır. Çünkü insan sadece zihinden ibaret bir varlık değildir. O aynı zamanda hisleri olan, duygu taşıyan bir varlıktır. İnsanın bu çok boyutlu yapısı gözardı edilerek onun algılayışlarında sadece zihni temel kabul edenler hem akın alanını daraltmışlar hem insanı doğru biçimde tanımaktan uzaklaşmışlardır. Bu yüzden rasyonalizmin tanımladığı aklın ne ölçüde sağlıklı bir akıl tanımı olduğu ayrıca incelenmeye değer önemli bir konudur. Kısır bir akıl tanımının özi vereceği sağlıklı bir sonuç olmayacaktır. Akıl tanımında yapılan hata hâliyle akıl/vahiy ilişkisinin de net olarak anlaşılmasına engel olacaktır.

Genel olarak hikmet ve nübüvvet, felsefe ve din meselesi gündeme getirilirken bir çok meşhur yanlışlıkların da yapıldığı görülmüştür. Bu yanlış yaklaşımların temelinde ise daha ziyade kavramlara yüklenen farklı anlamlar bulunmaktadır. Mesela akıl kavramına Kur'ânın yüklediği anlam ile Batıda özellikle deneyci akıma karşı, bilginin deneyden değil de akıldan doğduğunu iddia edenlerin, akla yüklediği anlam oldukça farklılıklar arz etmektedir. Batıda Din-Felsefe çatışması olarak öne çıkan çatışmanın Kilisenin beşerî düşünce diye felsefeyi reddetmesi sonucu ortaya çıktığı görülmüştür. Buna karşılık Kilisenin Kutsal Kitabın tahrifi ile birlikte dini beşerîleştirdiği ise gözardı edilmiş durumdadır. Yani çatışma iki ayrı beşerî yaklaşım arasında olmuştur ki bunu din-felsefe çatışması olarak algılamak da doğru değildir. Yine , bir yaklaşımın beşerî olup olmaması da pek önemli değildir; asıl önemli olan bu yaklaşımın evrensel hikmet'e uygun olup olmaması, yani evrensel doğruları yansıtmamasıdır. Evrensel doğrular hem peygamberlerin getirdikleri kutsal kitab ve mesajda, hem de insanî öz olan fitratta bulunmaktadır. İnsanlar hakikate bu fitratla muhatab olurlar ve bu fitratla hakikati idrâk ederler. Peygamberlerin getirdikleri insana kendisi dışında bir şey empoze etmemektedir. Peygamberler hem kitâbî vahiy hem de onun evrensel yorumu olan hikmeti getirirler. Eğer hikmet olmasa insanlar yanlış

¹ -A. İmran(3)/190-198

te'villerle kutsal kitabın maksatlarının çok uzağına düşebilirler. Ayrıca hikmette eylemsel ahlâkî bir yan da bulunmaktadır ki bu da peygamberlerin eğitimciliği ile örtüşmektedir. Hikmetin kelime anlamının "gem" ve "yular" olduğu gözönüne alındığında doğru düşünme ve yaklaşımların hikmet olarak nitelendirilmesi gerektiği daha iyi anlaşılır. Ancak rölativizm "hiçbir mutlak hakikat yoktur" şekilde bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Ancak hiç bir mutlak hakikat'ın olmadığını kabul ettiğimizde bu görüşün hakikat olup olmadığını da tartışmaya hakkımız olmayacaktır.

İnsan aklı doğruyu idrâk etme yeteneğine sahip olmasına rağmen, toplumsal hayatta kimi faktörler ile kirlendiği; örtüldüğü görülmektedir. İnsanın kendinde bulunan öz ile bu kirlenmeye karşı durabilmesi için nebevî bir soluğa ihtiyaç vardır. Nebevî çağrı insanda çevresel faktörlerle örtülmüş bulunan özü açığa çıkarmada bir uyarıcı işlevi görmektedir. Zaten insanda bu öz olmasa nebevî çağrının dayanacağı bir temel de bulunmayacaktır. Bu anlamda Peygamberler birer bahçıvan gibi insani özü ortaya çıkarıp sağlıklı bir mecraya sokmaktadırlar.

İslâm filozofları nazarında hikmet, Allah'ın peygamberlere ve peygamber dışındaki duyarlı; sağduyu sahibi insanlara bağışladığı bir lütuftur. Peygamberler tabiri caizse bu hikmeti yukarıdan aşağıya doğru bir irtibat ile alırlar. Hakîmler de aşağıdan yukarıya doğru sağlanan bir irtibatla bu hikmete ulaşırlar. Bu çerçevede hakîmlerin rehber insanlar oldukları ve her dönemde peygamberin misyonununu taşımak durumunda buldukları anlaşılmaktadır. İbni Rüşd ve bazı İslâm filozofları, dinî metinleri tek te'vil yetkisinin Hakîmlerde olduğunu belirtmekte, yanlış te'vil ve tefsirlerin, hem şeriâta hem de hikmete zarar verdiğini vurgulayarak bu hususta hükemâyı öne çıkarmaktadırlar. İslâm filozofları olarak bilinen insanlar hakimleri peygamberlerin varisleri olarak görmektedirler. Onlar Kur'anda geçen Ulu'lElbab, Ulu'l Ebsar, Rasihun fil İlm (ilimde derinleşenler) gibi ifadeleri hakim olarak anlamışlardır. Hakim ile peygamberler arasındaki farka örnek olarak Peygamberlerin masum olduklarını ve mucizeler gösterdiklerini belirtmişlerdir. Hakimlerin peygamberlerin varisleri olması özellikle Peygamberin(a.s) ahirete irtihalinden sonra hakikatın doğru bir biçimde anlaşılmasına öncülük etmeleri sebebiyledir. İslâm filozoflarının

peygamberlik müessesesi ile ilgili değerlendirmeleri peygamberliği akli bir temele oturtmaya çalışmaları şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Peygamberliği inkar edenlere ubu çerçevede cevaplar vermeye çalışmışlardır. Bu konuda üzerinde durulması gereken konulardan birinin de Doğu ve Batı felsefesi arasındaki farkların yüzeysel mi yoksa temel farklar olup olmadığı meselesidir. Eğer hikmet,kutsal kitab,nübüvvet ve insan aklının ulaştığı evrensel bilginin bulunduğu ortak nokta ise Doğu ve Batı felsefesinin buluşacakları ortak noktaların olup olmadığı da ayrıca incelenmeye değerdir. Bu konuda da bir çok yaklaşım yanlışlığının bulunduğu kanaatindeyiz. Bu yüzden biz hakikatın tek ve evrensel olduğunu, bunun ise dinden ve selim insan fitratından ortaya çıktığını kabul ediyoruz. Bu noktada Doğu/Batı karşıtlığı ya da zıtlaşmasını kabul etmiyoruz. Ayrıca insanların hakikatı idrâk yolundaki çabası olan felsefeyi Yunanistana has bir fenomen olarak görmenin yanlış olduğunu da söylüyoruz. Çünkü insanların bulunduğu her yerde felsefi çabalar olmuştur. Bu yüzden felsefenin Yunanistandan ya da başka yerden gelip gelmemesi de çok fazla önem arzetmemektedir. Önemli olan gelen şeyin temel doğrulara ulaşmada katkısıdır. İnsana düşen yitik malını arar gibi hikmeti araması; hikmeti bulup ortaya çıkarma yolunda bir çaba içerisinde olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

A)İlgili Kitaplar:

- AÇIKGENÇ Alparslan, Bilgi Felsefesi, İst. 1992
- AKTAŞ Ümit, Akıl, Aşk ve İslâm, İst. 1997
- AKYÜREK Engin, Ortaçağdan Yeniçağa Felsefe ve Sanat, İst. 1994
- ALÂADDİN Ali Tûsî, Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zuhr), çev. Recep Duran, Ankara, 1990
- ALÛSİ Şihâbuddîn, Ruhü'l Meâani, Beyrût, tarihsiz
- ATADEMİR Hamdi Rağıb, Filozoflara Göre Felsefe, Konya, 1947
- ATAURRAHİM Muhammed, Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa, çev. Kürşat Demirci, İst. 1985
- AYDIN Mehmet S., Tanrı ve Ahlâk İlişkisi, Ankara 1991
- BATUHAN Hüseyin, Anlam Kavramı, Ankara, 1970
- BEHEŞTÎ, Bilmek, çev. İbrahim Keskin, İst. 1988
- BEHEŞTÎ, İman Ve Sosyal Hayat; çevirmensiz, İst., 1990
- BEHİY Muhammed, İnanç ve Ameide Kur'ânî Kavramlar, çev. Ali Turgut, İst. 1988
- BEHİY Muhammed, İslâm Düşüncesinin İllâhî Yönü çev. Sabri Hizmetli, İst. 1992
- BEYDÂVÎ, Envâru't Tenzil ve Esrâru't Te'vii, İst. h. 257
- BOLAY Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinler Sözlüğü, İst. 1987
- BULAÇ Ali, Din/Felsefe, Akıl/Vahiy İlişkisi, İst., 1995
- BULAÇ Ali, Kur'ân-ı Kerim Meâli, İst. 1990
- CABİRÎ Muhammed el Abid, Arap Aklının Oluşumu, çev. İbrahim Akbaba, İst. 1997
- ÇİĞDEM Ahmet, Akıl Ve Toplumun Özgürleşimi, İst. 1997

- CONDİLLAC E.B, İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme, çev. Miraç Katırcıoğlu, İst. 1992
- CORBİN Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, çev. Hüseyin Hatemi, İst. 1994
- COTTİNGHAM John, Akılcılık, çev. Bülent Gözkan, İst. 1995
- CÜRCÂNÎ S. Şerif, Târifât, İst. 1313
- DERVEZE İzzet, Kur'âna Göre Hz. Muhammedin Hayatı, çev. Mehmet Yolcu, İst. 1989
- DESCARTES, Felsefenin İlkeleri, çev. Mesut Akın, 1995
- DESCARTES, Metod Üzerine Konuşma, çev. K. Sahir Sel, İst. 1984 EBÛ DAVUD, İst., 1987
- ERDEM Hüsameddin, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti; 1997, Konya
- FADLALLAH M. Hüseyin, Kur'ânda Dâvet Metodu, çev. Sıbğatullah Kaya İst. 1994
- FAHRÎ Macit, çev. Kasım Turhan, İslâm Felsefesi Tarihi, İst. 1987
- FARABÎ, Fusul'ul Medenî, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987
- FARABÎ, Medinet'ül Fazıla, çev. Nafiz Danışman, İst. 1956
- FEYERABEND, Akla Veda, çev. Ertuğrul Başer, İst. 1995
- FİLİZ Şahin, İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İst. 1995
- GAZÂLÎ, El Minkızı Mineddalal, Mısır, tarihsiz (Mektebetü'l Cündî)
- GAZÂLÎ, Dalâletten Hidayete, çev. Yapla Pakiş, İst. 1998
- GAZÂLÎ, İhyâu'Ulumiddin, çev. Ahmet Serdaroğlu, İst. 1974
- GAZÂLÎ, Mişkât'ul Envar, Kahire, h.1383
- GÖKBÊRK Macit, Felsefe Tarihi, İst. 1990
- GOLDZİHER İgnaz, Klasik Arap Literatürü, çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er, Ankara 1993
- GÜNGÖR Erol, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, İst. 1984
- HORKAİMER Max, Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, İst. 1994
- İBNİ ARABÎ, Fususu'l Hikem, çev. Nûri Gencosman, İst. 1992
- İBNİ ARABÎ, Hikmet ve Marifet, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1997

- İBNİ MÂCE, İst., 1983
- İBNİ MANZUR, Lisan'ul Arab, Beyrut, tarihsiz
- İBNİ RÜŞD, Faslu'l Makaan, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1985
- İBNİ SİNA, Şifa (İlâhiyat) İnan, h. 1343
- İBNİ TUFEYL, Hayy İbni Yakzan, çev. N. Ahmet Özalp, İst. 1985
- İHVAN-I SAFA, Resâil (I, II, III, IV) Beyrut, 1957
- İZİTSU Toshihiko, Kur'ânda Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, İst. tarihsiz
- İZZETÎ Ebu'l Fazl, İslâm Yayılış Tarihine Giriş, çev. Cañit Koytak, İst. 1984
- JOLİVET Jean, İslâm Bilim ve Felsefe, çev. Ali Zengin, İst. 1990
- KANT İmmanuel, Seçilmiş Yazılar, çev. Nejat Bozkurt, İst. 1984
- KESKİN Halife, İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi, İst. 1997
- KILIÇ Sadık, Fıtratın Dirilişi, İst. 1991
- KİNDÎ, Felsefi Risaleler, çev. Mahmut Kaya, İst. 1994
- KUMEYR Y., İslâm Felsefesinin Kaynakları, çev. Fahreddin Olguner, İst. 1976
- KURTÛBÎ, El Camiû li Ahkâmi'l Kur'ân, Kahire, 1967 (h. 1387)
- KÛYEL Mübahat Türker, Üç Tehafüt Açısından Felsefe-Din Münasebeti, Ankara, 1956
- LEİBNİZ, İman'ın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma, çev. Hüseyin Batu, İst. 1986
- LOCKE John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İst. 1996
- LİNDBOM Tage, Başaklar Ve Ayrık Otları, çev. Ömer Baldık, İst. 1997
- MEVDUDÎ Ebu'l A'la, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi Ve Hz. Muhammed, c. 1-2, çev. N. Ahmed Asrar, İst. 1983
- MEVDUDÎ Ebu'l A'la, Tefhim'ul Kur'ân, Çev. komisyon, İst. 1986
- MUTAHHARÎ M, Hatemiyyet, çev. Şamil Öcal, İst. 1989
- MUTAHHARÎ M., Fıtrat, çev. Cafer Kırım, İst. 1992
- MUTAHHARÎ M., Peygamberin İzinde, çev. Mâlik Eşter, İst. 1991

- MUTAHHARÎ M., İslâm İlimleriyle Tanışma, çev. Abdullah Kutlu, İstanbul, 1990
- MUTAHHARÎ Murtaza, Ahlâk Felsefesi, çev. M. Recai Elmas; İst., 1990
- NASR Seyyid Hüseyin; Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal, İst. tarihsiz
- NEVEVÎ, Kırk Hadis, İst. 1989
- PASCAL, Düşünceler, çev. Serdengeçti, Ankara, 1963
- PAZARBAŞI Erdoğan, Kur'ân ve Medeniyet, İst. 1996
- PLATON, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İst. 1995
- PLATON, Menon, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989
- PLATON, Phadion, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989
- RAĞİB el İsfehânî, Müfredat, Mısır, 1961
- ROSZAK Theodore, Bilincin Evrimi, çev. Bedirhan Muhib, İst. 1995
- ROUSSEAU, İnsanlararası Eşitsizliğin Kaynağı, çev. Râsih Nûri İleri, İst. 1995
- RUSSEL Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi (I, II, III) çev. Muammer Secer, İst. 1994
- SAHİH-İ BUHARÎ, haz. Kamil Miras, İst. 1987
- SAHİH-İ MÜSLİM ve Tercemesi, müt. M. Sofıoğlu, İst. 1970
- ŞARÂVÎ, M. Mütevellî, Kur'ân Mucizesi, çev. M. Sait Şimşek, İst. 1993
- SCHAWARZ Fernand, Kadim Bilgelik Yeniden Keşfi, Çev. Ayşe Meral Arslan, İst. 1997
- SCHUON Frithjof, Varlık Bilgi ve Din, çev. Şehabeddin Yalçın, İst. 1997
- ŞERİATİ Ali, Medeniyet Ve Modernizm, çev. Ahmet Yüksek, İst. 1976
- ŞERİF M. M., İslâm Düşüncesi Tarihi, (2) çev. Osman Bilen, İstanbul, 1990
- SEVİM Seyfullah, İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbni Arabi, İst. 1997
- TATLISU Ali Osman, Esmâ'ül Hüsna Şerhi, İst. tarihsiz
- TAYLAN Necip, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İst. 1994
- TİRMİZİ, İst., tarihsiz
- TOLSTOY, İtirafı, çev. Kemal Aytaç, İst. 1994
- TOPÇU Nürettin, İsyân Ahlâkı, çev. Mustafa Kök, Musa Doğan İst. 1995
- ÜNAL Ali, Kur'ânda Temel Kavramlar, İst. 1986

WALTERS J. Donald, Modern Düşüncenin Krizi, çev. Şehabbeddin Yalçın, İst. 1995

WEBER Alfred, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, İst. 1993

WEST David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci, İst. 1998

YAZIR Elmalılı Hamdi, Kur'ân-ı Kerim Meâli, İst. 1993

B) Tezler Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri:

YEŞİL Kamil, Dile Takılan Hakikatten Dile Gelen Hikmete Dönüş, Bilgi ve Hikmet Dergisi, Güz, 1994

ALEKSİC Branko, İbni Rüşdün Batı Edebiyatına Etkisi Üzerine, çev. Murat Çallı, Âşiyân, dergisi, sy. 13, 1997

KUBAT Hüseyin, İslâm Düşüncesinde Akıl Ve Vahiy, S. Ü İlahiyat Fak. Yayınlanmamış yüksek Lisans tezi, Konya, 1996

VAROL Tahsin, Nebî ve Rasul, Vâride dergisi, Konya, Ağustos- 1991,

YAVUZ Salih Sabri, İslâm Düşüncesinde Nübüvvet M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, ist. (Doktora tezi)