

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Bülent Sönmez

Peygamber ve Filozof

Bülent Sönmez

1964 yılında Adıyaman'da doğdu. İlk, orta ve liseyi Adıyaman'da okudu. Çeşitli dergilerde yazılar yazdı. Halen Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak akademik çalışmalarını sürdürmektedir.

Araştırma Yayınları: 4

Dizgi, kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, cilt, kapak baskısı: Özkan Matbaacılık
Birinci basım: Ocak 2002

ISBN: 975 - 6788 - 03 - 8

Araştırma Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara

Tel/faks: (0312) 341 06 90

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Peygamber ve Filozof

Bülent Sönmez

**Araştırma Yayınları
Ankara/2002**

Mubterem pederim Hikmet Bey'e

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
I. BÖLÜM	
GİRİŞ	9
A- HİKMET KAVRAMI	9
1- Hikmet Kavramı	9
2- Kur'ân'da Hikmet	11
a- Lokmana Hikmet Verilmesinin Anlamı	18
3- Bilgi ve Hikmet.....	21
a- Kur'ân'da Aklın Fonksiyonları.....	31
b. Hikmet ve Sanat.....	42
c- Kur'ân'da Aklın Çerçevesi	44
d- Zann ve Yakî(y)n.....	45
4- Din ve Hikmet	48
a- İslâm Dünyası Felsefeyi Yunandan mı Öğrenmiştir?	52
b- Hikmet ve Felsefe	53
B- VAHİY FITRAT VE HİKMET	56
1- Vahiy Kavramı.....	56
a- Vahyin Sahası ve Sınırları	57
aa- Tabii ve İçgüdüsel Vahiy	58
ab- Cüz'i Vahiy.....	58
2. Fıtrat ve Hidâyet	59
a- İnsan Sadece İyiye mi Eğilimlidir?.....	62
aa- Tekvinî Hidâyet	64
ab- Teşriî Hidâyet	64
b- Fıtrat Konusunda Değişik Bazı Yaklaşımlar	65
c- Fıtrat Açısından Seküler insan Mümkün mü?	67
d- Fıtrat, Hikmet Ve Rölativizm (Relativisme).....	70
1- Genel Olarak Rölativizm.....	70
2- Rölativizmin Boyutları.....	73
II- BÖLÜM	
A- AKIL VE VAHİY	79
1- Hakikat Nedir	79
2- Kur'ân, Akıl, Tabiat ve İnsan İlişkisi	80

3- Kur'ân'a Göre Aklın Önündeki Engeller	82
4- Kur'ân'da Düşünmenin önemi.....	85
5- Esas Olan Bilgi Sahibi Olmak mı, Akletmek mi?	85
6- Din ve Dini Bilgi.....	87
7- Akıl ve İman'ın Uygunluğu	87
a- Leibniz'de İmanın ve Aklın Uygunluğu	89
b- İnanmak ve Anlamak	98

III. BÖLÜM

Â- NEBÎ NÜBÜVVET VE HAKİM	103
1- Kutsal Kitaplarda Nebî ve Nübüvvet	103
2- Kur'ân'da Nebî ve Nübüvvet	104
a- Nebî	104
b- Nebîlerin Görevleri	105
c- Hakim.....	105
3- Gazalide Akıl/Vahiy, Nübüvvet	108
4- Din/Felsefe İlişkisi Bağlamında Nebî ve Hakim	114
5- İslâm Filozoflarında Nübüvvet.....	123
6- Râvendî ve Ebûbekir Zekeriya Razî'nin Nübüvvetle İlgili Görüşleri.....	131
SONUÇ.....	139
BİBLİYOGRAFYA.....	145
DİZİN	149

ÖNSÖZ

Tarih boyunca insanların üç tür düşünme biçimi ile hayata baktıklarını görülmektedir. Bunlar teonomik, heteronomik ve otonomik düşünme biçimleridir. Teonomik düşünme biçimi Tanrı merkezli bir düşünme biçimi, heteronomik düşünme biçimi, çevresel etkilerin merkezde olduğu düşünme biçimi ve otonomik düşünme biçimi de bireyin eksene alındığı düşünme biçimidir. Bu düşünme biçimlerinin birbirinden hüsbütün ayrı olup olmadığı önemli bir sorun olarak duruyor karşımızda. Bu düşünme biçimleri çoğu kere akıl/vahiy ilişkisi çerçevesindeki tartışmalar olarak öne çıkıyor.

Akıl/vahiy, ya da felsefe/din arasındaki ilişki uzun bir süre gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında belli bir problem olarak tartışılmış 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 taktirde Din'in ya da Peygamberlerin işlevi nedir? Bu konuda insan aklının sınırları nelerdir? Bu bağlamda Allah'tan gelen ile insandan sūdūr 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 ilâhi buyruklar karşısında insan aklının konumu nedir ve ne olmalıdır? İnsan, akli ile mutluluğa, iyi ve doğru bir yaşama ulaşabilir mi? vb. gibi meseler 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 elhette farklı olmuştur. İşte biz de bu çalışmamızda bu sorular etrafında gelişen tartışmalara değinerek Hikmet kavramının boyutlarını sorgulamaya ve irdelemeye çalıştık. Ayrıca Din ve Felsefe arasındaki ilişkinin boyutlarını Kur'ân'daki Hikmet kavramı çerçevesinde irdeleyerek bu tartışmalara belli bir açıklık getirmeyi denedik. Bunu yaparken bizzat Kur'ân'ın kullandığı hikmet kavramını, Kur'ân çerçevesinde ele alarak bu kavramla ilgili olarak ortaya konulan yaklaşımları vermeye; hakim ve nebi arasındaki ilgiye hikmet ve nübüvvet arasındaki ilgi çerçevesinde hakmaya gayret ettik. Çünkü insana bilgi ya akıldan ya da haberden 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 aklı ile Nebevî vahiy arasındaki ilişki araştırmamızın ana eksenini oluşturdu. Bu yüzden Nübüvvet konusunu Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'daki durumunun yanısıra İslâm dünyasında Nübüvvete 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 zamanlara Ali Bulaç'ın "Din Felsefe/Akıl-Vahiy ilişkisi" 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.

Bu çalışmamızda özellikle Batı'da 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 İslâmî literatürdeki akıl kavramı ile ilişkisini; farklarını da ortaya koymaya çalıştık. Birçok yetersizliklerimiz ve eksikliklerimizin bulunduğunun farkındayız. Umulur ki bu çalışma konuyla ilgilenenlere bir çıkış noktası olur. Konunun seçiminden, planlanıp yazılmasına, yazım esnasındaki düzeltmelere kadar bizlerden yardımını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Hüsameddin Erdem'e, yanısıra saygıdeğer dostlarım Hüseyin Kubat ve İbrahim Coşkun'a ayrıca çalışmalarımda bana sabırla tahammül eden S.Ü. İlâhiyat Fakültesi kütüphanesi yetkililerine de teşekkür ederim.

Bülent SÖNMEZ
Konya 1999

I. BÖLÜM

A- HİKMET KAVRAMI

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 bilinmiştir. Nebî ile Hakîm arasındaki fark nehinin hakikat menbâından direkt idrâke ulaştırılması, hakimin ise dolaylı olarak aynı hakîkati 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 hulunan 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 durumunda olduğumuz ortadadır. Bu noktada temel referansımız Kur’ân-ı 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- Hikmet Kavramı

Hikmet (HKM) den türemiş bir kavramdır. Ha ke me fiilinin masdarıdır; Hükm; bir güç; karar verme egemenlik ifade etmektedir. Hükm kelime anlamı olarak yönetme ve idare etme demektir. Ayrıca Araplar atı gemlemeğe de hükm derler.² Demek ki hükmde zaptu rapt altına alma anlamı vardır. Fiil tef’il bahına nakledildiğin-

1 İbni Rüşd, Fasl’ul Makâl, Çev. Süleyman Uludağ, İst. 1985, 164

2 Akıl kavramının da “gem” anlamına geldiğini hatırlarsak, hikmette bir akli yönelim, bir akli sonuç görebiliriz. Akıl, kelimesinin aslı olan “akale” kelimesi tutmak, hapsetmek, menetmek anlamlarına gelir. Akale’l Baira bi ikal: “deveyi gemle bağladı” cümlesinde gem ve yular anlamı öne çıkmaktadır. (bkz. Rağıb el-İsfehâni, el-Müfredat fi garibi’l Kur’ân)

de hakem tayin etmek demek olur. Hakîm de insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözümlmek için seçilen kişidir.³ Bu çerçevede hikmet doğru ve isabetli 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. Hakim 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 menin, düzeltmek maksadıyla menetmek manasına geldiğini görürüz. Bu nedenle gem, yular anlamına gelir. “hakem-tü 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 es-sefinete” 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. Rağıb el-İsfehânî ha ke me’nin masdan 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 ve gayesine uygun olarak sağlamca yaratılmasıdır. İnsanın hikmeti ise mevcudâtın bilinmesi ve hayırlı işlerin yapılmasıdır. Hz. Lokman buna örnektir. Rağıb el-İsfehânî hikmeti Kur’ân’ın tefsiri olarak da görmüştür.”⁵

Bu tanımlardan çıkacak olan sonuç şudur: “Kullanım alanlarını gözönünde bulduğumuzda 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 zihne gelen anlam budur. Ayrıca... hikmet sıfatının “uyanıklık, esneklik ve tecrübe kelimeleriyle buluştuğunu 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

3 Ünal Ali, Kur’an’da Temel Kavramlar İst. 1986, 182-183, Ayrıca bkz. el-İsfehani, Müfredat, Beyrut, tarihsiz. s. 24,25

4 el-İsfehânî, 127.

5 el-İsfehânî, 127. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

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 yansıtmaları gerekmektedir. Bu noktada "hikmet neyin doğru, neyin yanlış olduğunu anlamaya yarayan bilgi anlamına (da) kullanılmaktadır."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 yaşayış 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?

2- Kur'ân'da Hikmet

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

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

"Hani Allah Peygamberlerden kesin söz (misak) almıştı: "Andolsun size Kitap ve hikmet verip sonra size beraberinizdekini doğrulayan bir

6 Fadlallah M. Hüseyin, Kur'ân'da Davet Metodu, İst. 1994, 51

7 Mecvudi Ebül A'lâ, Tefhimü'l-Kur'ân, çev. Komisyon, İst. 1986, I, 140

8 İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, Beyrut, tahrir, XII, 140

peygamber geldiğinde, ona kesin olarak imân edecek ve ona yardım-
da bulunacaksınız.. “Demışti ki: “Bunu ikrar ettiniz ve bu ağır yükümü
aldınız mı?” Onlar “ikrar ettik” demislerdi de “Öyleyse şahid olun ben
de sizinle birlikte şahid olanlardanım”⁹ demişti.

“De ki: “Biz Allaha, bize indirilene, İbrahim, İshak, Yakup ve torunla-
rına indirilene, Musa’ya ve İsa’ya ve Peygamberlere Rablerinden veri-
lenlere imân ettik. Onlardan hiçbirisinin arasında ayrılık gözetmeyiz.
Ve biz Ona teslim olmuşlarız.”¹⁰

“Allah şöyle diyecek: “Ey Meryemoğlu İsa, sana ve annene olan nime-
timi hatırla. Ben seni Ruhul Kuds ile destekledim. Beşikte iken de ye-
tişkin iken de insanlarla konuşuyordun. Sana Kitabı hikmeti Tevratı İn-
cili öğrettim...”¹¹

*Ayrıca hikmet, Kur'an'da bütün zamanların genel-geçer, de-
ğişmeyen ve değiştirilmeyen ölçüsü (bilgisi) olarak da ele alınmış-
tır.*

“Andolsun ki Allah, mü'minlere büyük bir lütufta bulundu: Zira daha
önce açık bir sapıklık içinde buluyorken onlara, kendi içlerinden ken-
dilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, kendilerini temizleyen ve kendile-
rine kitabı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi.”¹²

Kur'an'a 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 nebîle-
rin bir görevi de kitab ile beraber hikmeti öğretmekti. Hikmet hem
kitabın yaşanan pratiği olmakta, hem de kitabın nebevî yorumunu
ortaya koymaktaydı. Çünkü Kur'an'ın vurguladığı anlamıyla, hik-
met olmaksızın insanlar kitab ile de şaşkınlıktan kurtulamayabilir-
ler. Çoğu zaman kitab ile de yanlış yollara sürüklenebilirler. Hik-
metin olmaması çoğu zaman tahrifi ortaya çıkarır. Bu anlamda hik-
met kitabın doğru yorumu olmaktadır.

“Beşerden hiç kimsenin, Allah kendisine kitabı, hükmü ve peygam-
berliği versin de, sonra o insanalara: “Allah'ı bırakıp bana kulluk edin”
deme (hakkı ve yetki)si yoktur. Fakat o, “öğretmekte olduğunuz ve
ders alıp vermekte bulunduğunuz kitaba göre Rabhanîler olunuz (de-
me görevindedir)”¹³

9 Al-i İmran, 3/81

10 A. İmran, 3/84

11 Maide, 5/110

12 A. İmran 3/164

13 Al-i İmran, 3/79

Kur'ân'da 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

İslâm hukukunda "*Makasiaduş-şeria*" kavramı geliştirilmiştir. Bu kavram Şeriatın maksatlarına dikkat çekmektedir. Mesela "hırsızın elini kesin!" hükmünün aç insanın hırsızlık yapması durumunda uygulanmaması gerektiği yolunda yaklaşım ve uygulamalar görülmüştür. Burada, Kur'an metninden önce metnin maksadı önplana çıkarılmıştır. Dolayısıyla metin, maksadıyla belli bir anlam kazanmaktadır. Metne uygun olan onun maksadına uygun olandır. İslâm dünyasında yazılı metinle amel edeceklerini söyleyenlerin metnin maksatları dışına taşarak İslâm'ın yanlış anlaşılmasında önemli rol oynadıkları kabul edilmektedir. Mesela Haricilik akımı bu çerçevede değerlendirilmektedir. "Hüküm ancak Allah'ındır" ayetini salt metin bazında ele alarak insandan bir hakem olamayacağını iddia etmeleri metinle varılan yanlış noktaya örnek gösterilmektedir. Bu konuyu metin ve maksat arasındaki ilişki ile ilintilersek maksattan kopuk bir metnin pek de sağlıklı sonuçlar doğurmayacağı ortadadır. Burada hikmet kavramının maksatla metnin bütünlüğünü ortaya koyan anlam içerdiği söylenebilir.

Hikmetin H K M den "gem" anlamına geldiği düşünülürse insanların kitabın amaçlarından sapmaması için hikmetin gerekliliği anlaşılır. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerim İslâma davetin de hikmet ile yapılmasını emretmektedir. Bu da insanın yapısını kuşatıcı bir bakışla ele alma ve muhatabın durumunu iyi tahlil etmeyi gerekli kılmaktadır. Yani Kur'ân açısından hikmetin kuşatıcı genelgeçer, evrensel bir bilgi olarak ortaya konulduğu söylenebilir. Bu çerçevede Zemahşeri'nin el-Keşşaf'ta "hikmet muhkem ve doğru olan sözdür. Yani hakkı açıklayan ve şüpheyi gideren delil demektir."¹⁵ sözü de buna vurgu yapmaktadır.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de bazı değerlerin zikredilerek bunun vahyedilmiş hikmetler olduğunun vurgulanması hikmetin evrensel, genel-geçer bir özellik taşıdığı şeklinde anlaşılabilir. İsra Sure-sinde hikmet bağlamında bazı tavsiyelerde bulunmaktadır ki bu tavsiyeler, Allah'a ibadet, ana babaya iyilik, yakınlardan yetim ve

¹⁴ İsra, 17/39

¹⁵ Fadlullah. 52 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

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, tecessüste 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 Yaraticının mesajını içeren kitab olduğunun yanında kitabın hikmeti de içerdiğini anlarız. Ayrıca ayetteki tavsiyelere dikkat ettiğimizde hikmetin amelî bir boyutunun olduğunu da görürüz.

Buradan yola çıkarak hikmet’in bütün tarifleri iki katagoride değerlendirilebilir. Bundan bir kısmı hikmeti; bilgi anlayış kavrayış gibi düşünsel boyutta ele almakta, diğer bir kısmı ise “icâd etmek”, “doğru davranmak” gibi amelî boyutta ele almaktadır. Bu konuyu Hz. Muhammed (a.s.)’in sözlerinde de görmekteyiz örneğin; “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. Tabîî alimlerden Buşeyr İbni Kâ’b, İmran b. Husayn’dan bu hadisi işitince: “hikmet kitaplarında şüphesiz vakâr hayâdandır, şüphesiz sekinet de hayâdandır” diye yazılıdır demiştir...”¹⁸

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

Ayrıca karşılıksız sırf Allah için harcama, fakirlik korkusuyla çocukları öldürmeme de Kur’ân’da hikmet kapsamında değerlendirilmiştir ki burada bu ifadeler önce hikmetin teorik, ilke kanun yönünü, sonra da pratik/ahlâkî yönünü göstermektedir.¹⁹ Kur’ân da ima insanın yaratılışında bulunan öze (fıtratına) dönük bir çağrı içerdiğini vurgulamaktadır. İnsana insanın dışında bir şey empoze

16 İsra, 17/23-397

17 İbni Mâce, Zühd 1

18 Buhârî, Edeb, 77

19 Bakara, 2/261-269

etmediğinin altını çizmektedir. Bu noktada, Kutsal Kitabın da, insanî özün de yaradan tarafından verildiğini, bu yüzden her emir ve nehiy'in bir hikmete mebnî olduğu belirtilmiştir. Meseleyi bu bakışla ele aldığımızda Kitap gayr-i insanî şeyler içermemesi hasebiyle hikmetin kendisi olmaktadır. Sanıyoruz bu yüzden hikmet, kitabın kitap olma özelliklerini yok eden tahrifi önlediği için Kitabın kendisi olarak da nitelendirilmiştir.²⁰ Bu noktada İsa (as); "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 K. Kerim'e göre insanlar tarafından Kutsal Kitap üzerinde onların ihtilafa düşüldüğünde kendilerinde bulunan evrensel insanî değerlere yaslanarak bu ihtilaftan kurtulmaları mümkün olacaktır. İhtilaflar sürse bile doğrunun ancak hikmet ile ortaya konulacağı vurgulanmaktadır. Kitabın sağlam bir biçimde ortada durması sağlıklı bir bakış ile algılanmasına; 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. Bu yaklaşıma göre 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'in bu bulanıklığı ortadan kaldırdığı kabul edildiğinden ihtilaflara da son noktayı koyduğu belirtilmektedir.

K. Kerim'de insanların hakkın uzağına genel üç sebepten dolayı düştüklerine dair vurgular bulunmaktadır. Bunlar cehalet, menfaât ve korkudur. Bunlara ileride değinmeye çalışacağız. K. Ke-

20 *Tabrif*: "Tahrif inhıraf, harf aynı köktendir. Harf yön, taraf, kenar, ağız demektir. "Tahrif. kıyısından köşesinden yaklaşmak, dengeyi bozmak, yönünü şaşırtmak demektir. Çünkü cismin dengesini kenarlarının eşit oranı 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)

21 Zuhurf, 43/63 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

rim'e göre her insanda hakkı idrâk edebilecek bir öz vardır. Bu noktada insanlar evrensel ortak değerlere sahiptir. İşte hikmet insanların fitri olan ortak değerlerini ortaya koyduğu belirtilmektedir. Kurtubî, İbn Abbas'ın hikmet için "güzele götüren ve çirkinliği önleyen ilim olarak tarif ettiğini söyleyerek, hikmeti "*bak* ile batılı ayıran ifade olarak tarif etmiştir."²² İnsanlar *hakki* ve batılı kendilerinde bulunan fitri yetilerle idrâk edebilirler. Bu açıdan haklılığında fitratın bozulması yani dejenere olması insanın meselelere hakkını da olumsuz yönde etkileyecektir. Böyleleri çoğu zaman kutsal kitaba hile sağlıksız bir biçimde yaklaşacaklardır. Bu noktada insanlar kimi kere kitab ile de yanlışla kayabileceklerdir. Kur'ân insanların hakkı kabul etmemelerini hem ilimden, hem rehberden, hem de Kitaptan yoksun olmaya bağlamaktadır. Bu çerçevede ilim, rehber (peygamberi kılavuzluk) ve kitap birbirini bütünleyen öğeler olarak belirtilmiştir.

"İnsanlardan kimi ilimsiz, ne bir yol göstereni ne de aydınlatıcı bir Kitabı olmadan Allah hakkında tartışır"²³ Bu ayet Kitap ile hikmetin beraber zikredildiği ayetlerle uyum arzetyemekte hikmet, nebî ve Kitap arasında bütünlüğü vurgulamaktadır.

"Andolsun biz, İsrail oğullarına Kitap, Hüküm (hikmet ve hükümrancılık) ve peygamberlik verdik, onları güzel rızıklarla besledik ve onları âlemlere üstün kıldık."²⁴

Bu anlamda Kur'ân'ın çizdiği çerçevede hikmet hüküm ifade eder ki hükümde belli bir bağlayıcılık sözkonusudur. Bu bağlamda Kur'ân'da kitap ile hikmetin kâinat ile uyum içinde yaşamının yollarını gösterdiği vurgusuna da rastlanır. "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

²² Kurtubî, El-Camiû li Ahkâmîl-Kur'ân, Kahire, 1967 (h. 1387) c. XVI, 108

²³ Hacc, 22/8

²⁴ Casiye, 45/16

²⁵ Cuma, 62/1-2 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ilkelerine pratize ederler. Bu yüzden Kur'ân'da Peygamberlerin kitap eksenli pratikleri de hikmet olarak nitelendirilir.

Toparlayacak olursak "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 da bir bakıma adâletin ikâmesi demektir. Kitab da her insanın kabul edebileceği evrensel; genel-geçer değerlere hitab etmektedir. İyi ve kötünün, mâruf ve münkerin herkes tarafından kolayca benimsenebilecek şeyler olduğu vurgulanmakta; bunun için selim bir fitratın gerekliliğine işaret edilmektedir. Ancak çevresel etkenler çoğu zaman bu selim fitratı ortadan kaldırmaktadır. Bu noktada hikmet insanın fitrî değerlerini ortaya çıkarma yolunda bir imkandır. Kur'ân'da 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 latiftir, habirdir. Yavrum Namazı kıl mâ'rufu emr, münkerden nehy et ve başına gelenlere sabr et; çünkü bunlar azmoluncak işlerdendir. Hem insanlara böbürlenip kibirlenme! ve yeryüzünde çalımla yürüm! 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 Kur'ân açısından *şirk* insanın fitrî yetilerini dumura uğratan ve onun kemâline 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 tavrıyla ortaya koyması (namaz gibi), yanısıra bilinen doğruları (*mâ'ruf*) insanlara ulaştırması ve bilinen yanlışlardan (*münker*) da insanları sakındırması gibi hu-

suslar yer almaktadır. Mârufun 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 aşağılatma, böbürlenmeme, yüksek sesle konuşmama gibi amelî boyuta taalluk eden eylemler tavsiye edilmektedir ki bu, hikmetin amelî bir boyutunun olduğunu da göstermektedir. Çünkü bu anlayışa göre insanlar her şeyi kitaplardan öğrenmezler, hayata aktarılıp öğretilmeyen şeyler de vardır. Bunu belirlemek için şu âyete bakmakta yarar bulunmaktadır.

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

a- Lokman (as)a Hikmet Verilmesinin Anlamı

Kur’ân’da Lokman’a 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 yakînî 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 Lokman’a hikmet verilmesi ona nübüvvet verilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Süddî de hikmeti nübüvvet olarak nitelendirmiştir.³¹ Lokman’ın nübüvvetle ödüllendirilmesi onun Allah’ı sevmesi Allah’ın onu sevmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Buradan hikmetin

28 Ali İmran, 3/92

29 Kurtubî, XIV, 59

30 Casiye, 45/16, Zuhur, 43/63

31 Rağib, 128 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

verilen bir şey olduğu; yani Allah tarafından bağışlandığı anlaşılmaktadır. Ancak bu konuda çoğu zaman yanlış anlamalar ortaya çıkmaktadır. Mesela “hikmet verilen bir şeydir. Kazanılan (keshî) bir olgu değil lütfedilen (ledünnî) bir olgudur.”³² ifadesini yanlış yerlere taşıyarak yanlış sonuçlara ulaşanlar da görülmektedir. Özellikle bu iki konu; yani keshîlik ve vehbîlik hep birbirine karıştırılan iki mesele olarak öne çıkmaktadır. *Vehbî* olan şeyi hiçbir çaba harcamaksızın elde edilen şey olarak tanımlamak ve keshîlikten ayrı bir alanmış gibi almak önemli bir yaklaşım yanlışlığı gibi görülmektedir. Bizce *keshîlik* ile *vehbîlik* iki ayrı alan değil; bilakis birbiriyle içiçe olan alanlardır. Çünkü vehbîlik, keshîliğin bir sonucudur. Kur’ân’ın bu konudaki yaklaşımı kulun bir şeye layık olması sonucu Tanrı’nın ona o şeyi layık kılmasıdır. Bir başka açıdan da şu şekilde değerlendirmede bulunulabilir. Keshîliğin kendisi de bir vehbîlik içermektedir. Bizdeki kesh yeteneği de vehbîdir. Lokmana verilen hikmet insana verilen rızık gibi değerlendirilmelidir. Burada Hakikate ulaşma yolunda büyütülen çabalar sonucu Tanrı’nın insanı hikmete ulaştırarak mükafatlandırması söz konusudur. Tıpkı tarlasına ekin ekip uğraşan insanı rızık ile mükafatlandığı gibi. Buradan çıkan sonuç aslında peygamberliğin de hem vehbî hem de keshî olduğudur. Layık olmayana hikmet verilmediği gibi peygamberlik de verilmez. Kimse Tanrı katında hak etmediği bir makama getirilmez. Kur’ân açısından hak edilmeyen makama getirilmemek de ilâhî hikmetin bir gereğidir. Ki bu da adâlet demektir. Bu konuda aşağıdaki ayetler konuyu anlamamıza daha fazla yardımcı etmektedir.

“İman edenler ve imânlarını zulümle karıştırmayanlar, işte güvenlik onlar içindir ve onlar hidâyete ermişlerdir. Bu İbrahime kavmine karşı verdiğimiz isbatlı delilimizdir. Biz dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Şüphesiz senin rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, bilendir. Ve ona İshakı ve Yakubu armağan ettik, hepsini hidâyete erştirdik, 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 hana! Meşakkat ve elem ile Şeytan bana dokundu.’ ‘Ayağını depre, işte serin bir yıkanacak ve içecek’ dedik ve katımızdan ona bir rahmet ve te-

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

33 En’am, 82-85 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

miz akıl sahiplerine öğüt olmak üzere kendi ailesini ve onlarla birlikte bir benzerini de bağışladık.”³⁴

Eyyub (a.s.) başına gelen meşakketlere ve hastalıklara sabretmiş ve bunun sonucu olarak ilâhî bir ikrâma mazhar olmuştur.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın da önemle altını çizdiği gibi; “Hikmetin aslı ihsandır, hikmet eseri olan şeyler hem ihsandır, hem de kesbîdir.”³⁵

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

“Müjdeler olsun! Vallahi Allah seni asla utandırmaz. Sen daima akrabalarını gözetir; doğru konuşursun. Yetimleri ağrılar, fakirlere kazandırır-sın. Misafire ikram eder musibette uğrayanlara yardım edersin.”³⁶

Hz. Hatice burada Hz. Peygamber'in kimi evrensel insanî özelliklerine dikkat çekerek onun peygamber olmadan önceki kişiliği ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Bu noktada âdeta onun peygamberliğe liyâkati vurgulanmış olmaktadır.

Hikmetin *ilim* ve *fık* olduğu da söylenmiştir ki “Kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiştir.”³⁷ hükmüne paralel olarak Hz. Muhammed'den gelen bir rivayette: “Allah kime hayır murad ederse onu dinde fakih kılar”³⁸ buyruğunda aynı anlama işaret etmektedir. Burada da kesbîlikle 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.

34 Sa'd, 38/42-49, Enbiya, 21/83-88

35 Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İst. trz, II,204

36 Gazalî Muhammed, Fıkhu's-Sire, çev. Resul Tosun, İst. 1987, 103

37 Bakara, 2/269

38 Darimî, Mukaddime, 34

39 Bkz. Yazır, Elmülhik, 212-213; Ayni, Nemat, 27/15-16; Sorî, 26/83

3- Bilgi ve Hikmet

Felsefenin en önemli meselelerinden birisi de bilgi meselesidir. Bilgi kısaca (pek de kullanışlı olmayan tarife göre), genel olarak şuur sahibi bir varlık (suje) ile dış dünya (obje) arasında kurulan ilişki olarak tarif edilmiştir. Bilgi, gündelik, bilimsel, felsefî, 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. Zihni faaliyet ise duysal etkinin yorumudur. İnsan bu yolla fizikî olarak elde edemediği bazı şeyleri bulur ve idrâk eder. Ayrıca çözümleme ve tahlil yoluna giderek duyu organlarıyla elde edilmiş bilgilerden yeni bilgilere ve sonuçlara varır. Burada insanın apaçık kavrayışlarla nazarî kavrayışlarını da ayırmak gerekir. Apaçık kavrayışların tahlil ve terkiibe ihtiyacı yoktur. Oysa nazarî 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 değeri haizdir.⁴⁰ “Bilgiyi ya biz duyularımızla alırız, ya zihnimizde belli analizler, tahliller yaparak ulaşırsınız, 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; felsefî problemlerle ilgili bilgilerdir. Bu bilgiler ne tür bilgilerdir? Hangi kaynaktan neşet etmektedir? Doğruluk dereceleri nelerdir? Gerçek bilgiye nasıl ulaşır? Öğrenilen ya da algılanan şey bilgi değeri taşıması için hangi özelliklere sahip olması gerekir? gibi sorular çerçevesinde meseleyi aydınlatmaya çalışacağız.

Felsefe tarihi içerisinde bilginin kaynağı olarak kimileri aklı (*rasyonalizm*), kimileri *duyumu* (*sansualizm*), kimileri *sezgiyi* (*intuitionizm*), kimileri de deneyi (*emprizm*) öne çıkarmışlardır. Bilginin değeri konusunda imkânını kabul etmeyen şüpheçiler de

bulunmuştur. Her ne kadar bu felsefî yaklaşımlar hüsbütün ayrı gibi görülüyorsa da özde belli noktalarda buluşmaktadırlar. Örneğin duyumcuların temsilcisi olarak bilinen Condillac akla karşı çıkmalarının yanlış akıl tanımlarından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ona göre akıl müdrikeyi donatıp onarır. Akıl ruh ameliyelerimizi bir düzene koyma tarzının bilinmesidir.⁴¹ Burada rasyonalistlerle, sansualistler arasındaki ihtilafın akıl ya da duyumu merkeze alma meselesi olmaktan çok, aklın işlevine yükledikleri farklı anlamdan kaynaklandığını sanıyoruz. Biz bu 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 arıza olduğuna inanmayız. Burada doğru bilgiye ulaşmamızda bize zihnimiz yardımcı olur. Bazan gözlerimizin yanılttığı noktada bir başka duyu organı yardıma yetişerek doğru bir değerlendirmeye ulaşmamıza destek olur. Bazan zihnin yanılgısına duyu organları 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 çerçevesini tanımasını sağlayan merkezdir. 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. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bilgi konu-

41 Condillac, E. B. İnsan bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme, çev. Miraç Katircioğlu, 1st. 1992, 411. <https://rantey.org>

sunda 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 tabiatın edinir. Bu anlayışa göre bilgi dış dünyayı kontrol etme aracıdır. Bu anlayışın tam karşısında *ruhbanlığın* bilgi anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayışa göre bilgi, insanın içsel kamâlinin 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 duyularının hakikatı anlamaktan aciz olduğu anlayışına dayanmaktadır. İnsan hakikate ulaşamıyorsa o halde kendisi Tanrıya 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 insan öz olarak 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 yaratıcıyla ilişki kurabilir ancak bilgiyi içe dönük bir tefekkür ameliyesiyle direkt menbâından aldığını 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 Tanrı'ya doğru bir yükseliş, ikincisinde Tanrı tarafından bir kabul. İşte peygamberlik, genel anlamda, dinin hakışına göre Tanrı tarafından yapılmış bir seçimdir. Tanrı sadece peygamberine değil, yarattığı her insana değer vermiş onu da hakikatı idrak edecek yetilerle donatmıştır. Ona da özünü vahyetmiştir. Peygamberleri de insanın hakikatı idrak edecek özünü örten çevresel etkilerden kurtarmak için göndermiştir. Bu çerçevede bilgiye ulaşmak iki uçlu bir mesele olarak karşımıza çıkar.

Bilgi insana ya akıl vasıtasıyla, ya da bir haber ile gelir. Kimileri buna duyu organlarını da eklerler fakat Kur'ân açısından meseleye bakıldığında duyu organlarını akıldan ayrı değerlendirmek de aklın kapsamını daraltmak anlamına gelecektir. Çünkü Kur'ân'da 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'ân'da 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 hakkında 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 böhürlenme dolayısıyla bunlar inkar ettiler. Artık sen bozguncuların nasıl bir sona uğratıldıklarına bir hak."⁴³ Kur'ân açısından gerçeği apaçık görmeleri ve vicdanlarının kabul etmesi kimi insanların hakikate teslim olmalarını sağlayamamaktadır. Onların hakikate teslim olmamaları kalbî bir hastalıktan kaynaklanmaktadır. O hastalık da burada zulüm ve böhürlenme olarak ortaya konulmaktadır. "Yeryüzünde haksız yere büyüklenenleri ayetlerimden uzaklaştıracam. Onlar her ayeti görseler de ona inanmazlar, doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Ancak azgınlık yolunu gördüklerinde onu yol edinirler. Çünkü onlar ayetlerimizi yalanladılar onları umursamaz oldular."⁴⁴ Kur'ân'da benzer bir örnek de İbrahim (as.) kıssasında bulunmaktadır. O dönemde kendilerine tapınan 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 taptıklarını sorar. Bu soru onların vicdanlarına dönmesini sağlar ve İbrahim'e hak verirler. Çünkü Kur'ân'a göre onlar vicdanlarından ka-

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

44 A'raf. 7/146 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

çamazlar. Zihni yanlışlıklar vicdanları tarafından düzeltilir. Ancak bunu farkedebilmeleri vicdanlarını örten perdeleri kaldıracak peygamberî bir soluğa bağlıdır. Buna rağmen yine de özellikle Nemrud'dan "korkma"ları sebebiyle hakikatten yüz çevirebildikleri de görülmektedir. 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 temelsiz arzularına (hevâsına) tabi olur.⁴⁷ Burada akıl ve kalb diye bir ayırım yapmadığımızı ve Kur'ân açısından da böyle bir ayırım yapılmadığını vurgulamakta yarar var. Özellikle tasavvufî anlayışların uzantısı olan akıl kalb ayrımı, belki belli bir dönem kimi meseleleri izah etmede bir çıkış yolu sunmuştur; ancak bu ayırım akıl kavramının net bir biçimde anlaşılmasına da önemli ölçüde engel olmuştur. Akıl kalbten ayrı değerlendirmek kimi kere akıl yürütmeyi ve ilimle uğraşmayı sakıncalı gören yaklaşımları da getirmiştir. Meselâ, İbn Arabî; "Kur'ân'da, "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. İşî tahdit ile tek bir esasa bağlar. Halbuki hakikat kendi nefsinde böyle bir tahdit ve inhisarı kabul etmez. Şu halde, Kur'an akıllı olan kimse için bir öğüt kitabı değildir. Yani o, ancak kalb sahipleri için indirilmiştir."⁴⁸ demektedir. İbn Arabî'nin bu yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Çünkü Kur'ân bu şekilde bir akıl kalb ayrımı yapmamaktadır. Hatta dinin çağrısını inkar edenleri "akletmeyen", "aklını kullanmayan" insanlar olarak nitelemektedir. Akıl/kalb ayrımı belki İbn Arabî'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 itibattandırılmaya çalışmak Kur'an'ın vermek istediğinden bizleri uzaklaştıracak; Kur'an'ı kişisel yanlışlarımızı destekleyen bir kitap durumuna düşürecektir. Buradan anlamamız gereken Kur'an'ın bu tür bir akıl kalb ayrımını ortaya koymadığıdır. Çünkü insanın zihinsel yapısı ile duyuşsal algılayışları, duyuşsal algılayışları ile kalbî yapısı

45 Bakara, 2/171

46 En'am., 6/25

47 Rum, 30/29. Ra'd, 13/37

48 İbn Arabî, Füsûsü'l-Hikem, çev. Nûr Güneşoğlu, İstanbul 1992, 153

arasında önemli bağlar bulunmaktadır. Kur'an'da kalb, idrak etmenin merkezi olarak ele alınmıştır. Kalbin örtülü olması akletmeyi engelleyebilmektedir. Bu yüzden biz Kur'an'dan çıkardığımız şekliyle insana gelen bilgileri (duyuyu da aklın bir parçası olarak görerek) iki kaynağa indirmeyi daha doğru buluyoruz. Bu da akıl ve haberdır. Haber ya ilahî 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 indilikten kurtulamamışlardır. Gerek bilgi, gerekse bilginin kaynağı konusu özellikle akıl kavramının sağlıklı bir tahlili sonucu net bir biçimde anlaşılacaktır. Bu konuyu ileriki bölümlerde de irdelleyeceğimiz için şimdi Kur'an'da bilgi kavramına tekabül eden önemli bir kavramı; ilim kavramını da irdellemek durumundayız.

İslâmî literatürde ilim kavramı genel olarak bilgi kavramını karşılamaktadır. İlim, bir şeyin hakikatini idrâk etmek olarak tarif edilmiştir. Daha sonraki nazârî ve amelî ilim olarak bölümlere ayrılmıştır. Amelî ilim ibadetler ilmidir. Bu noktada hikmetten oldukça farklıdır. Kur'an'da 'kendilerine ilim verilenlerden' bahsedilmektedir. Burada "ilim verilenler" daha çok kendilerine kitab (Kur'an) verilenler olarak da anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'an'ın bir adı da ilim'dir. Bu çerçevede Kur'an'da 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, *bevan*ın karşısındadır. Kur'an'da Tanrı'nın sıfatlarından alîm ve hakimın sık sık birlikte kullanılması da anlamlıdır.⁵⁰ Bu da ilim ve hikmetin ne ölçüde birbirleriyle içiçe olduğunu göstermektedir. Tanrı'dan gelen mesaj da bir bilgidir aynı zamanda. Bu anlamda Kur'an hem ilim hem de hikmettir. İlmi teori olarak ele alırsak -Kur'an açısından- Kur'an teoriiyi de pratiği de içermektedir. Peygamberler insanlara kitabı ve hikmeti öğretmektedirler. Bu çerçevede hikmet hem kitabın doğru yorumunu (teorik boyutu), hem de kitabın hayata ve davranışlara yansıyan yönünü (pratik boyutunu) ortaya koymaktadır.

Kur'an'da ilim kavramı daha çok idrâk etme, inceleme, anlama-anlatma, duyumsama, onaylama, müşahade etme, dini emir ve yasakları bilme, kitabın bilgisine sahip olma gibi anlamlara gelmek-

49 Yusuf, 12/22, Enbiya, 21/74

50 Nisa, 4/11-17 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tedir. İlme sahip olanlar da kimi kere basiret sahipleri olarak adlandırılmıştır. Basiret Kur'ân'da aklın bir fonksiyonu olarak ortaya konulmaktadır. Kur'ân'da kimi kere ilim, hissetmek olarak da anlatılmıştır. Mesela "Allah'dan gereği gibi ancak alimler korkar."⁵¹ aye-tindeki ilim, zâhirî bir ilim olmaktan çok içsel bir idrâkî ifade eder. İnsanlar duyu organlarıyla aldıklarını iç âlemlerindeki yetilerle anlamlandırıp ortaya koyarlar. Bu ortaya koyuşta kimi kere Kutsal Kitap ile gelen haberin de fonksiyonu olur. İlim mutlak anlamda doğrudur. Sanı ve vehimden ayırır; bilgisizliğin (cehl'in) karşısındadır. İlimin kaynağı selim bir akıl (duyu, his, kalb) ve haberdır. Oysa bilgisizliğin (cehl'in) kaynağında *beva* 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 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 sapırdığını kim yola getirebilir? Onların hiçbir yardımcısı 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 *hevâ*larına 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 Tanrı Ademe (insanâ) eşyanın isimlerini öğretmiştir." Kur'ân, insandaki anlama sürecinde en fazla kalb diye nitelediği yetinin etkisinin bulunduğunu vurgulamaktadır. "Kalbin de insandaki zahirî duyulara tekâbül eden sem'i, basar ve fuad adlı duyuları vardır. Eşyanın bilgisine ulaşmak için kalbin bu duyularının faal olması gerekir. Bu da onu tezkiyeyle (temizlemek)

51 Fatır, 35/28

52 Rum, 30/26-29. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

mümkündür.⁵³ Çünkü insanın bu yetileri çevresel faktörlerle örtülebilir; kirlenebilir. İnsan hakikati unutabilir. İşte Kur'ân'a göre peygamberler insana *Zikr* (Kutsal Kitabın bir adı da Zikr'dir) ile unuttuklarını hatırlatırlar. İnsanlar *Zikr*e 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

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 bilgisizlik (cehl) olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü zihni ile kalbi uyum içinde değildir. İşte hikmet zihinle kalbin, kalb ile amelînin 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 ayırma bilginin nesnelere, eylemlere, çabalara ait bir adlandırma olduğu oysa hikmetin ilahî ve aşkın olduğu iddiası

53 Ünal Ali, 462-463

54 Hacc, 22/3

55 Ankebut, 29/43

56 İsrâ, 17/102

57 Şuarâ, 26/83. Bu ayetten önceki ayetlerde İbrahim (a.s.) müşriklerin puta tapmalarını onlardan herhangi bir yardım görüp gömediklerini 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..." isteminde bulunuyor. Bu yüzden ayetin siyak ve sibakına bakarak hikmetin doğruyla yanlış ayıran kesin bir hüküm olduğu ortaya çıkıyor. Buradaki hikmeti, kimileri Kitap, kimileri peygamberlik kimileri de akıl olarak yorumlamışlardır.

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 ilâhî alan ayrımı, hep aynı bölme bakışın uzantısı olarak öne çıkmaktadır. Biz bu ayrımları tutarlı bulmuyoruz. Çünkü kainatta gördüğümüz bütün karşılıklar birbirinden kopuk değil, bilakis içiçedirler. Din, dünya için indirilmiştir. Kutsal olan profan olanı anlamlı kılmaktadır. İlâhî olan beşerî olana kapı açmakta; beşerî olan ilâhî olanı anlamakta; ilâhî 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 üzerinde şöyle ya da böyle olması hususunda etki eder; hüküm verir.”⁵⁹ Yani bilgi, olayların ve nesnelerin kavranması, hikmet ise bilgiler arasındaki irtibatın sağlanarak kesin ve şaşmaz sonuca ulaşılmasıdır. Yani bir yaklaşımın hikmet olarak nitelendirilmesi sabit ölçüleri yansıtmaya bağlıdır. Hikmet bir yanılma değildir. Yanılma, gerçekliği olmayan, hayali, temelsiz düşüncelerdir. Bu yüzden biz yanılma ya da yanılma bilgisi 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 ârî bir kesinlik ifade etmeli, zaman karşısında tükenmemeli, doğruluğu zorunlu olmalı ve sağlam sonuçları ifade etmeli”⁶⁰dir.

Bilginin öz ve biçim gibi iki boyutu da vardır. Biçim bilgisi fenomenlerin dış yönüne dönük bir bilgidir. Örneğin bir Hristiyan için kilisede pazar ayininin nasıl yapıldığını bilmek, biçimsel bir bilgidir. Bu bilgi aktarılıp öğretilen bir bilgi iken öz bilgisi akıtarılıp öğretilen; bireyin tamamen kendi içsel yönüyle kimi kere metafizik bir yönelimle elde edeceği bilgidir. Mesela bir Hristiyan için pazar ayininden zevk almak gibi. Pazar ayinindeki kuralları öğretmek ve aktarmak mümkünken, bu ayinden zevk almak aktarılıp öğretilen değildir. Ya da namazın nasıl kılınacağı aktarılıp

58 Sevim Seyfullah, İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabî, İst. 1997, 57

59 İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, çev. Mahmut Kanık, İst. 1997, 57

60 Mortimer J. Adler, The Conditions of Philosophy, Filiz Şahin, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Üretimi, 1995, Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

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 tekrar ifade edersek; her bilinen şey bir bilgi değeri taşımamaktadır. Bilinen şeylerin çok olması insanın bilgi sahibi olduğu anlamına gelmez. İnsan zanlarını bilgi zannederek doğrudan ve adâletli yaklaşımlardan uzaklaşabilir. Bu yüzden anladığımız kadarıyla Kur'ân sanı olarak nitelediği yaklaşımları (temelsiz yaklaşımları) bilgi olarak değerlendirmez. Kur'ân kendisi açısından bilgi diye nitelendirdiği şeyleri önemserken bilgisizliği yerer. Özellikle putatapanları bilgisiz; bilmeden yol tutan insanlar olarak yorumlar. Bu yargı onların dışı yansıyan davranışları için verilen bir yargıdır. Tanrı'ya ortak koşanlar 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 kanıta 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

Kur'ân açısından bakıldığında 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 dışı yansı-mıyordu. Bütün bunlardan anlaşılması gereken ise Kur'ân nazarında 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 geçmiş-

61 Ahkâf, 46/4

62 Rum, 30/6-7

63 Elmalılı, Yazır, 1, 219

te ve günümüzde bir çok felsefeci zihinsel çabalarla ulaştıkları sonuçlardan yola çıkarak kimi kere insanların yanlış yollara sürüklenmesine zemin hazırlamışlardır. Bu yüzden hikmet, salt belli dünsel çabalarla elde edilen bir sonuç da değildir. Bu konuda İslâm dünyasında *İşrâkî* ve *Meşşâî* eğilimler iki ayrı anlayışın temsilcidir. *İşrâkî* eğilim hakikate ulaşmada sezgi ve ilhama yer verirken. *Meşşâî*ler hakikatı daha çok zihni (*intellect* veya *ratio* anlamında) çabalarla ulaşılacak bir sonuç olarak görürler. *Meşşâî* ve *İşrâkî* 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 sadeci *intellect*'e mi mahkum ediyor? Yoksa ona başka anlamlar da mı yüklüyor? Şimdi bilgi kaynaklarından birisi olan Akli Kur'ân çerçevesinde incelemeye çalışalım.

a- Kur'ân'da Aklın Fonksiyonları

Akıl kavramının tamamlanması 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'ân'da ve İslâm felsefesinde, *Aydınlanma* döneminde ortaya çıkan felsefî 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'ân aklın fonksiyonlarını daha geniş tutmaktadır. Kur'an'ın akla yüklediği anlam ile gerek Antik Yunan felsefesindeki *logos* ya da *nous*, gerek *Aydınlanma* dönemi Batı düşüncesindeki *ratio* kavramlarından oldukça farklı görülmektedir. Bu yüzden Antik Yunan felsefesinin *nous*'u ile Kur'ân'da akla yüklenen anlam arasındaki fark ayrıca araştırılmaya değer bir konudur. Ancak Aydınlanma akli ile Kur'ân'ın akla yüklediği anlam arasında fark olduğu ortadır. 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 ve diğer insanlara yararlı olur."

ğunu bilen insandır.”⁶⁴ Bu tanım Kur’ân’daki “*Fikb*” tanımına yaklaşılmaktadır. *Fikb*, kişinin kendi lehine ve aleyhine olanı bilmesi şeklinde tanımlandığı gibi, görünen gerçeklerden yola çıkarak görünmeyen gerçekleri kavramak olarak da tanımlanmıştır. Ayrıca Kur’ân’ın fayda ve zarara yüklediği anlam da farklıdır. *Fikb* kavramından yola çıkarsak, Kur’ân havanın sıcaklığını bahane ederek savaş için sefere çıkmaktan geri duranları cehennemin sıcaklığının daha şiddetli olduğunu hatırlatarak uyarmakta ve “keşke fikhetselerdi”⁶⁵ ifadesini kullanmaktadır. Burada havanın sıcaklığı gerçeğinden (görünen gerçeklikten) cehennemin sıcaklığı (görünmeyen gerçekliğe) na vurgu yapılmakta bunu idrâk etmek de fikh etmek olarak ortaya konulmaktadır.

Kur’ân fikh etmeyi (tefekkuh), aklın sadece bir fonksiyonu olarak ele almaktadır. Bu konudaki örnekler çoğaltılabilir. Şimdi konuyu irdelemeye devam edelim.

“Akıl ilmi elde etmeye dönük potansiyel güçtür.. “bir anlamı da kök olarak sığınak, tutmak, tutunmaktır. Devenin yularına da denir. Korunma anlamı da vardır. Mesela: “akelet’il mer’etü: kadın saçını kapadı; korudu”, “akale lisane hü: dilini tuttu denir”; bu çerçevede kale için ma’kil denilmiştir ki, kale de insan için korunaktır.⁶⁶ Bu yüzden akli, insanı yanlışlardan ve sapmalardan koruyan, potansiyel bir kuvvet olarak tarif edebiliriz. Elbette bu tanım Kur’ân’a göredir. Kur’ân’a göre Aklın kaynağı kalbdır. Kur’ân’da akleden, fikheden hep kalb olarak gösterilmektedir.⁶⁷ Buradaki kalbin insandaki anlama yetisine işaret ettiğini vurgulamalıyız. “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 iş-

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

65 Tevbe, 9/81

66 el-İsfahâni, Müfredat. 342

67 Ünal Ali, 442

68 A’raf, 7/179

69 Hacc. 22/46 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

levleri vardır. Kur'ân'da 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 zâhiri duyularla hissetmek demektir. Yani hemen görülüp duyulduğunda veya dokunulup tadıldığında henüz duygu halinde bulunan ve akla/hafızaya hütünüyle 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 hatinî şu'r'dur."⁷⁰

Kur'ân'da 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, hissedilen, 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. Kısaca tefekkür, akıl yürütmek, nesneler, olaylar ve oluşlar üzerinde belli sonuçlar çıkararak hakikate ulaşma çabasıdır.⁷² Akıl, karşılaştığı meseleleri tefekkürle arıyıştırarak 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.

70 el-İsfahânî, 262/ Ayrıca bkz. Ünal, 436-437

71 Sarı Mevlüd, el-Mevarid, s. 1179, Ayrıca bkz. En'am, 6/50

72 Bakara, 2/266

73 el-İsfahânî, 104-105; Ayrıca bkz. Ünal, 478; Ma'mûn, 23/98

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 büyüledikleri" yani inanmama yolunu seçerek kendi kendilerini nasıl aldattıkları, şaşırma ifadesiyle sorulmuştur.⁷⁵ Kur'an nazarında meselelerin aslının bilgisi kendilerinde varolmasına rağmen tezekkür etmeyen (hatırlamayan) insanlar ancak büyülenmiş olabilirler. *Büyü* de insanın doğruya yönelişini engelleyen bir göz yanılsaması halidir.

iv- Nazar: Bir şeyi görmek, idrak etmek, anlamak amacıyla gözün; basiretinin 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 (rû'yet)dir. Tabiri caizse "Nazar" madde gözü, "Basar" ise kalb gözüdür. Nazar çok yönlü bir bakış ve algılayış olarak da değerlendirilir.

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 organı, 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, hakikati idrâk etme anlatılmaktadır. Görmek bir anlamda eşyanın üzerindeki perde ve karanlığın kalkmasıdır. Kalb gözü olarak da tanımlanabilir. Çünkü Kur'ân'da

74 el-İsfehâni, 179. Ayrıca bkz. En'am, 6/80, A'raf, 7/57

75 Mü'minun, 23/84-91

76 el-İsfehâni, 497-498. bkz. Bakara, 2/69, Hud. 11/122, A'raf, 7/108, Basar-Nazar farkı için bkz. En'am, 6/104

77 el-İsfehâni, 384. bkz. A'raf, 7/179, Tevbe, 9/87. Enfal, 8/65

78 el-İsfehâni, 1. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

“Gözler değil kalbler körelir”⁷⁹ buyurulmuştur. Basar, bir *nûr* 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’ân’da kimi kere, anlamak, (fehm) anlamında.⁸³ kimi kere hakkı idrâk etme anlamında⁸⁴ kullanılarak anlama işinde duyuların da büyük rol oynadığını ortaya koymuştur. Kur’ân’da “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 gözlem-den, iç aydınlanmasından ayrı, müstakil bir yapı olarak kabul etmek daha baştan akli yanlış tanımlamak demektir. Bu yüzden *ras-yonalist*lerin ne ölçüde akıldan yana oldukları da sorulabilir. Deneyci ekole karşı zihni savunan, bilgilerimizin kaynağını sadece zihne bağlayan *ras-yonalistler* akli iyi tahlil edemeleri için onlara belki “zihinci”, “hesapçı zihin taraftarı” denilebilir; ama akılcı denilemez. Akılcı denilse bile bu akıl, kısır ve dar kapsamlı bir akıl tanımını olacağından meseleleri tahlil etmekten bizi uzaklaştıracaktır. Bunların yanı sıra Kur’ân akıl sahipleri için belli terkipler kullanmıştır. Bu terkiplerde akıl sahiplerinin “vicdan sahipleri”, “öz sahipleri” olarak nitelenmesi anlamlıdır. Bu nitelemede 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’ân’ın aklın fonksiyonlarını

79 Hacc, 22/46

80 Bakara, 2/17

81 A’raf, 7/198, Ayrıca bkz. Fâtır, 35/19

82 Farâbî, Medinetü Fazıla, çev. Nafiz Danışman, İst. 1956, 61

83 Şuarâ, 26/121

84 Enfal, 8/20

85 Gâfir, 40/35, İhtisâs, 2/74

ortaya koyarken altını çizdiği önemli bir vurgudur. Kur'ân'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 yönden 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 alılayacakları ortadadır.

ab- Fuad: Fuad kelimesinin yürek, vicdan, gönül anlamlarına geldiği de söylenmiştir.⁸⁸ Bu anlamların hepsi de Kur'ân'da 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 "gözü körelmez, kalbler körelir."⁹⁰

ac- Ulu'n-Nuha: Bir şeyin sonu, akli bir şeyden geri durdurma, yasak, yere çakılan kazığın başındaki kertik. Çok akıllı adam, ihtiyatlı uyanık kimse⁹¹ gibi anlamlara gelir; Kur'ân'da "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, dışı kısırak, hısımlık, kucakta yahut önde olan, elbise gibi anlamlara gelmektedir.⁹³ Akla nefsin isteklerini engellediğinden dolayı "hicr" denilmiştir.⁹⁴ Hicr'e irade dememiz uygun olacaktır. Terkip olarak Kur'ân'da sadece bir yerde geçmektedir.⁹⁵

86 el-İsfelhâni, 446

87 Bkz. Bakara, 2/269

88 İbn Manzur, III/329

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

90 Hacc, 22/46

91 Sarı Mevlüd, 1568

92 bkz. Tâhâ, 20/54

93 Sarı Mevlüd, 274

94 el-İsfelhâni, 108-109

95 bkz. Fecr, 89/4 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ae- Ulu'l-Ebsar: Ebsar kelimesi idrâk kuvveti, yakîn, marifet ve feraset, basiret, akıl, zeka, hüccet burhan, av izini bırakan kan, ilberet, zırh, kalkan, şahit, kapı aralığı gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁶ Duyularüstü bakış, görüş kudreti olarak Kur'ân'da 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, "birşeyi bir yönden başka bir yöne çevirmek"⁹⁹ anlamlarına gelir.¹⁰⁰ "Sem'a ve hasar dışı yönelik duyulan ifade ederken, fuad ise bu duyuların aldıklarını anlamlandırıp marifet haline getiren merkez olarak tanımlanır."¹⁰¹

Kur'ân anlamada; idrâkte kalbin büyük bir fonksiyonu olduğunu belirtmiştir. Kur'ân'ı 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 "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 kalbdır. İşte imân bize bunu öğretir. İman Allah'ın bir lütfudur."¹⁰³

"Pascal'in ince düşünce (l'esprit de finesse) kalb gözü, içgüdü veya duygu diye adlandırdığı yetenektir. Bununla beraber onun duyarlılıkla 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 Farabî'ye göre de hünyenin hakim unsuru kalb'dir. Onun altında dimağ vardır. Dimağ kalbe hizmet etmekte; diğer uzuvlar da ona hizmet etmektedir.¹⁰⁵

96 Sarı Mevlüd, 105

97 el-İsfehâni, sh. ayrıca bkz. En'am, 6/103-104, Kıyamet, 75/14

98 İbn Manzur, I/685

99 el-İsfehâni, 41

100 bkz. Bakara, 2/144, Al-i İmran, 3/196, Hacc, 22/11

101 Ünal, 259

102 Muhammed, 47/23.24

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

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

105 Farabî, Medinetü'l-Fazîlî, çev. Nurettin Topçu, İstanbul, 1998, 94

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 sezinin bileşkesi olan bir gücü anlamamız halinde daha geniş boyutlu bir *akıl* tanımına ulaşmış olacağımız ortadadır.

Zihin ile ruhu iki ayrı alanmış gibi kabul etmek bir çok çıkmanın kaynağını oluşturmaktadır. Kimi filozoflara göre "ruhu uyusuktan 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.

Batı'da 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, dinden ve kutsal olandan sıyrılmış değerlerden uzaklaşmıştır. Artık bu aklın "insan onuru", "erdem ve fazilet" gibi ifadeleri anlamlandırması mümkün olmayacaktır. Akıl mânevî olandan sıyrıldığında; yani kalbin ifade ettiği anlamı kaybettiğinde, 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. Ağırlık 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 zihninini 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 etmemektedir. İşte hikmet insanın içsel biliş sürecinde; zihnin onayladığı, kalbin, vicdanın, duyumun kabul ettiği bir sonuç olmaktadır. Bununla birlikte bu, pratik hayatın, ahlâkî davranışın, insanın tarihsel tecrübesinin ve ilahî Kitabın da reddetmediği bir sonuçtur. Yani hikmet, hem insanın kalb, zihin, amel, vicdan bütünlüğünün, hem de kitab, evren, fıtrat ve insanî, tarihi pratiklerin bulunduğu ortak noktadır. Dolayısıyla hem akıl (kalb, zihin) hem amel, hem ilahî kitab, hem fıtrat hem de insânî/tarihî pratiklerle desteklenmektedir.

Hikmet, insan aklının bir değerler sistemiyle buluşması demektir. Değerlerden soyutlanmış 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 çerçeveye 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'ân'a göre insanda sağlam bir bakış (nazar), tefekkür, tedebbür, kalb, kulak verme (sem'), vicdan (lühb) gibi özellikler vardır. Bu özelliklerden her biri yanlış konusunda diğerini uyarır. Bu özelliklerin uyum içinde olduğu insanlara Kur'ân'da kimi kere "*Ulu'l-Elbâb*", kimi kere "*Ulu'n Nuba*", kimi kere "*Zi Hicr*" ya da "akledenler" denilir.

Genel olarak toparlarsak insanda zihinsel özelliklerin yanı sıra hem duygusal hem de vicdânî özellikler vardır. Duygusal özellikler sanat ile, vicdânî özellikler ahlâk ile ilintilidir. Akli sadece intellecte 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. Belki bu yüzden “şiirden bir kısmı hikmettir”¹⁰⁹ denilmiştir. Ayrıca insanlar fitrî ve vicdânî ortak değerlere sahiptirler. Bu noktada ahlâkı da akıl dışında değerlendiremeyiz. Akli 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. Toynbee “Mısır piramitlerinin nasıl yapıldığını öğrenmem onun estetik değerini unutturdu” demiştir. Burada insanın bir sanat eserini vicdânî yaniyla da değerlendirebildiğini görmekteyiz.

Aklın anlamının daraltılması özellikle Avrupa *aydınlanması* ile gerçekleşmiştir. *Aydınlanma* derken “17. y. yılın II. yarısında başlayıp 19. y. yılın ilk yansına 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 oturmadiğı için anlamsızdır. Ancak Aydınlanma ile başlayan süreç *Aydınlanmanın* getirdiğı yaklaşımların da sorgulandığı bir süreç olmuştur. Özellikle İ. Kant (1724-1804) Aydınlanma felsefesinin ahlak ve din için önemli bir problem yarattığının farkındaydı.¹¹² 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 bilğimiz sınırlıdır. Aklımız belli kategoriler çerçevesinde çalışmaktadır. Bu kategoriler aklımızın sınırlarını

109 Buharî, Edeb, 90

110 Cevizci Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Ankara 1997, 29

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

112 West Davit, a.g.e., 341

belirlemektedir. Kant'a göre dünyayı algılamada hem "duyu"lar hem de "akıl" rol oynamaktadır. Ona göre insanın dünyayı kavrayışını çevreleyen iki şart söz konusudur. Bunlar dış şartlar ve insanın içinde bulunan şartlardır. Dış şartlar duyularımızla algılamadan önce hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız şartlardır. İnsanın içinde olan şartlara gelince bunlar aklımızı sınırlayan; katagorize 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 müşahade edemediğimiz şeylerin varlığını inkâr edemeyeceğimizi, çünkü aklımız'ın ancak müşahade ettiğimiz âlem çerçevesinde çalıştığını belirtmektedir. Bu yüzden ona göre Tanrı'nın 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 değeri 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, ahlâki 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 özlerinden kaçamadığı bir alandır. Hikmetin de

evrensel, genel-geçer apaçık hakikatler olduğunu 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

Hiz. Muhammed'den gelen rivayetlerden birinde "şiiirden bir kısmı hikmettir" diye buyurulmaktadır. *Şiir* Şuur kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. Hiz. Muhammed (a.s.) döneminde toplumda insanlara yol gösteren, onlara akıl veren ve bunu da şiirin imkanlarına yaslanarak yapan bir zümre vardı. Onların şiirlerinde bir çok evrensel doğru bulunmaktaydı. Bunun sebebi de bir çok felsefî düşüncenin *şiir* diliyle kuşatan kuşağa aktarılması yanısıra insanların düşünceden çok duygusal yönünden bir tezahürü olması sebebiyledir. Çünkü insanlar belli sebeplerle farklı düşüncelere sahip olsa da ortak duygusal tepkiler ortaya koyabilmektedirler. "Şiirden bir kısmı hikmettir" sözü bize göre bu iki yöne işaret etmektedir. Yani felsefî yaklaşımları taşıyan bir araç olarak *şiirin* önemli bir işleve sahip oluşunun altı çizilmekte ve insanın duygusal yönden çoğu kere kendini gizleyemediğini vurgulamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi insanlar çoğu kere menfaâtleri sebebiyle bile hakkı gizleyebilmişlerdir. İnsan bu hakkı gizleme işini düşünce farklılığı düzeyinde ortaya koymakla birlikte, duygusal açıdan vicdanî bir kabul ediş içerisinde. İşte *şiir* de düşünceden çok insanın bu içsel yapısını ortaya koymakta, kimi kere evrensel genel-geçer hakikatleri yansıtabilmektedir. Bu yüzden peygamber, Ümeyye b. Ebi Salt için "şiiri mü'min fakat kalbi kafir"¹¹⁴ değerlendirmesini yapmıştır. Şayet şiir düşüncelerin propagandası haline gelirse o zaman şiir olma özelliği de ortadan kalkmış olur. Hiz. Peygambere şâir denilmesi anlamlıdır; çünkü Peygamber'in anlattıkları ona şâir diyenleri vicdanlarından yakalıyordu. Onlar küçümsedikleri için değil bilakis yüceltikleri için Peygambere şâir diyorlardı. Ancak Kur'ân'ın anlam örgüsü içerisinde Kur'ân bir *şiir* değildi ve Peygamber de şair değildi. Peygamberin anlattığı mutlak hakikat menbâından akan şeylerdi. Bunu *şâir* gibi bir ücret karşılığında da anlatmıyordu. Kur'ân *şâirlere* hakışını ortaya koyarken aslında gerçek sanatın şâirleri aşacak bir öze sahip olduğunu da vurgulamaktadır. Kur'ân açısından Musa (a.s.) dönemindeki sihirbazların işlevi ne ise, Hiz. Muhammed (a.s.) dönemindeki şâirlerin durumu da odur. Her iki zümre de kendi yetenekleri doğrultusunda hakkın

karşısında bir konum almışlardır. Ancak nasıl Musa'nın asası sihir-bazların sihrinin sahteliğini ortaya koymuşsa, Muhammed (a.s.)'a verilen mucize olan Kur'ân'da şâirlerin şiirlerinin değerini ortaya koymuş, şâirlerin gerçek kimliklerini topluma tanıtmıştır. Kur'ân bu anlayışını şu ayetle pekiştirir. "Şeytanların kime indiğini sana heber 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 inkılâpla 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. Bu konumdaki insanların Kur'ân nazarında ilham kaynağı şeytânî fısıldamalardı. Yani belli bir değere bağlanmadıkları için özlərini hevâlarının emrine âmâde kıldıkları için şeytânî 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 yansıtmıyorlardı. Örneğin cömertliğin faziletinden bahsediyorlar; ancak kendilerinde cömertlik görülüyordu. Bu yüzden peygamber Ümeyye bin ebî Salt'ın şiirini duyduğunda "şiiri mü'min fakat kalbî kafir" değerlendirmesini yapmıştır. Kur'ân'ın Hikmetin salt düşünsel değil eylemsel yönü de olduğunu vurguladığını önceki bölümlerde işlemiştik.

Ayrıca o dönemdeki Arap toplumunda hikmet ehli olarak bilinen kimi insanlar vardı. Bunların başında Ekrem b. Safiyy geliyor-du.¹¹⁶ Bu insanlar toplumda parlak zekalı ve meseleleri köklü bir biçimde kavrayan insanlar olarak tanınıyorlardı. Bu kimseler felsefî düşüncelerini de çoğu zaman *şîir*'in imkanlarına yaslanarak ortaya koyuyorlardı. *Şîirden* bir kısmı, hem insanın evrensel ortak duygularından izler taşıması açısından, hem de düşünce düzeyinde, kimi evrensel doğruları yansıtmaları açısından hikmet olarak nitelendirilmiştir kanaatindeyiz.

115 Suarâ, 26/221-227

116 bkz. Derveze İzzet, Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, İst. 1989, c. 1, 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 değerlendiriyoruz.
Uçgeniz BDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Buradan yola çıktığımızda hikmet, insanın düşünce ve duygularının bulunduğu ortak bir nokta olduğu görülmektedir. Bu anlamda Kur'an'ın tanımladığı akıl hem düşünce hem de duyguyu kapsayan bir akıl olduğu gözönüne alınırsa akıl ile hikmet arasındaki ilgi daha net anlaşılır.

Özet olarak söylemek gerekirse, *Aydınlanma* ile birlikte sistleştirilmeye çalışılan gerek *rasyonalizmin*, gerek kutsal olmayan *seküler* dünya görüşlerinin, gerekse felsefi sistemlerin tanımladığı akıl ile Kur'an'ın ortaya koyduğu akıl oldukça farklılık arz etmektedir. "*Rasyonalistler* Allah'a inanmakla birlikte günlük hayatı belirleyen bir ilâhi irade kavramını kabul etmiyorlardı. İnsanın doğa üstü bir işığa 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 aslında akli tek bir boyuta hapsetmiştir.

Kur'an'ın tanımladığı akıl ne salt *intellect*'e hasredilmiş bir akıldır, ne de salt sezgi, duyum vesaireye hasredilmiş bir akıldır. Akıl sadece zihne indirgenirse duyuların insanın hayata hakışına etkisi de yok sayılmış olur. Çünkü âlemde zihni aşan şeyler de bulunmaktadır.¹¹⁸ Kur'an ne, materyalist/potitivistlerin *intellect*'e mahkum ettiği akıldan yanadır; ne de ruhbanların daima emre âmâde kıldıkları akıldan yana. Kur'an'ın tanımladığı akıl, her iki boyutu da bünyesinde barındıran bir akıl olarak görülmektedir.

Yukarıda Kur'an'ın kavramlarıyla aklın boyutlarını belirlemeye 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'an'ın yüklediği anlam arasındaki fark ortaya çıkabilsin.

c- Kur'an'da Aklın Çerçevesi

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

¹¹⁷ Horkheimer, 64

¹¹⁸ Bakara, 2/30-35-23. Yücel, 114/6, İkman, 31/34

Doğruluk; Ablâkî/Akıl: Sağduyu (sadr), vicdânî akıl (Fuad, Lübb, Hicr, Sem'i).

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

Düşünme (fikir yürütme; çıkarında 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. Kur'ân'a göre bu akılda ilâhî olan ile dünyevi olan arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Bu akıl insanı; onun fitratını (yaratılış özünü) kuşatan bir akıldır.

Bu noktada Kur'ân'da bilginin elde edilmesinin şartları da ortaya çıkmaktadır. En başta insanın sağlam ve önyargısız bir yaklaşımına sahip olması; vicdanının kirlenmemiş olması gerekmektedir. Bu durum "*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 Elbâb'ı çevresel yanlışlarla kirlenmemiş; temiz akıl sahipleri olarak anılamamız mümkündür. Tüm bunlardan 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 ahlâki tutum sonucu eklenir. 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 bilgi (ilm) hareket edilmesi gerektiği vurgulanıyor. Bunun sorumluluğu da hatırlatılıyor. Rağîb el-İsfahani ayette geçen “la tagıf” (ardına düşme) kelimesini tefsir ederken onun “herhangi bir sanı ve iz, belirti (kifaye) ile yargıya varma!” demek olduğunu söylemektedir. Öte yandan Beydâvî de bu kelime hakkında: “... bilginin alanına girmeyen bir şeye ne taklitle, ne de zan ile tabi olma!” demektedir.¹²⁰

Yakîn Kur'an'da İlm'in bir sıfatı olarak kullanılmıştır. Kişinin (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 yanlış onu bulandırmasın. Bu, kalbin şüphe barındırmadığı ve şüphe kaldırmadığı mertebedir. Bu yakiyn mertebesine erişmeyen bilgi eksiktir, yanlışla düşürmeye elverişlidir.”¹²¹ Platon’a göre de felsefî 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 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 duyuşal 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

Bu konuyu daha önce açıklamaya çalışmıştık. Bir de Kur'ân'da bilginin derecelendirilmesi söz konusudur.

Bilindiği gibi insanın hakikatı arayış sürecinde belli bir zihinsel çabaya girmesi söz konusudur. Bu zihinsel çabayı etkileyen bazı

120 Beydâvî, Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Tevil, 1st. Trz. (h. 257), I, 697

121 Corbin Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, çev. Hüseyin Hatemi, 1st. 1994, 322, bkz. Gazalî, El-Munkızu Mined'Dalal, M.E.B. yayını Ankara 190

122 Platon, Devlet, 1st. 1995, VII, Kitap

123 Matûridî, Kitab'ut-Tevhid, 1st. 1979, s. 7

124 bkz. Aktas Ümit, ARIF AKIF ve İlm, 1st. 1997, s. 198

duyusal, deneysel, ahlâksal faktörler bulunmaktadır. İşte Kur'an bu kesin bilgiye ulaşma çabasını bazı bilgi derecelerini söz konusu ederek ortaya koymaktadır.

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'an'a göre gerçeği *ilme'l-yakîn* göremeyenler öldüklerinde onu hakkal yakîn göreceklerdir. ilmel yakînden *aynel yakîne* ulaştırdığı için ölüm yakîn olarak adlandırılmıştır.¹²⁸ *Hakkal yakîn* ise aynel yakîn görünenin yaşanması olarak belirtilmektedir. 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 yakîni bir değer ifade etmektedir. Çünkü hikmet insan'ın bütün anlama ve algılama yetilerinin birbirini nakzetmediği bir sonuçtur.

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

Bunları belirttikten sonra şu sorulara da cevap aramamız gerekmektedir. Acaba tarih içerisinde insanın ortaya koyduğu yaklaşımların hikmet ile ilişkisi nedir? İnsanların hakikati anlama yolundaki beşeri 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.

125 Tekâsür. 102/5-7

126 Hakka. 69/51

127 Serif M.M. İslâm Düşüncesi Tarihi. İst. 1986, I, 174

128 Hicr. 15/93 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

4- Din ve Hikmet

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 söylerken¹²⁹ kimileri hikmetin Kur'an olduğunu vurgulamış,¹³⁰ kimileri de sünnet (peygamberî pratik) olarak ele almışlardır.¹³¹ Bu tariflerin hepsi kendi bağlamında doğru olmakla birlikte, her birinin bazı eksiklikleri taşıdığı da ortadadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'an açısından, hikmet hem bilgiyi hem Kitabı hem de Nebvî kılavuzluğu kapsamaktadır. Ayette şöyle buyrulmaktadır:

“İnsanlardan kimi de vardır ki, ne bir ilm'e ne bir rehber, ne de aydınlatıcı bir kitaba istinad etmeksizin Allah hakkında mücadele eder.”¹³² 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 ilâhi kaynaklı olduğunu vurgulaması noktasından doğru; ancak beşerî hikmetin de olduğu anlayışını hatırlatması açısından yanlıştır. Çünkü hikmet, beşerî ya da ilâhî olarak nitelendirilemez. Bu 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.¹³³ Yani insanlık önceleri din kaynaklı hikmete sahipti, ancak daha sonra özellikle Antik Yunan hikmetin ilâhî yönünü ortadan kaldırarak hikmeti laikleştirdi, ki buna felsefe denilmektedir.¹³⁴ Bu anlayışa göre felsefe, insanların ilâhi olan yaklaşım biçimlerinden sıyrılma çabası olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa felsefe, insanın dü-

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

130 Özellikle İslâm Dünyasında *Kur'ânîyyun* olarak bilinen ve din için Kur'an dışında ikinci bir kaynak kabul etmeyen akım hikmeti sadece Kur'an olarak anlamışlardır.

131 *İmam-ı Şafî* ve bir çok âlim hikmeti *Sünnet* olarak da anlamışlardır. Özellikle Kitap ile Hikmet kavramlarının birlikte kullanıldığı ayetlerde geçen hikmet kavramını Sünnet olarak anlamışlardır ki bu da yerinde bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. (bkz. İmam-ı Şafî, *er-Risale*, çev. A. Muhammed, Ankara, Trz, s. 78)

132 Hacc, 22/8

133 Jolivet, Jean, *İslâm Bilim, ve Felsefe*, çev. Ali Zengin, İst. 1990, 46

134 Jolivet Jean, *Ücretsiz PDF Kitap Arsivi* - <https://rantey.org>

şünce süreci, hikmet ise bu süreç sonucu elde edilen bilgidir. Bu bilgi evrensel, genel-geçer ve mutaktır. 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 yakınyıye (burbana dayalı)* ve *felsefe-i maznune (zanna dayalı)*" felsefe¹³⁵ olarak ikiye ayıranlar da olmuştur. Oysa hikmet için 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 çözümlemesini¹³⁶ 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" Cürcâniye göre "ebedi mutluluğu elde etmek için beşerîn gücü nispetinde Allah'a benzemeye çalışması, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması"¹³⁷ çabası olarak anlaşıldığında bütün tariflerden çıkan ortak sonuç felsefenin bir süreç olduğudur. Kısacası felsefe aklın son sözü bulma çabasıdır. Hikmet kavramının kökü olan "Hükm kavramında zaten sonuç anlamı da bulunmaktadır."¹³⁸

135 haz. Arnağan 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 de lalete çıkan bir yoldan başka bir şey değildir."

136 Batuhan Hüseyin, Anlam Kavramı, Ankara, 1970, V-VI,

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

138 Yazır, Hak Dinî, II, 205

Bizdeki felsefe tarihi eserleri felsefeyi genelde eski Yunan düşüncesi ile başlatırlar. Oysa, eğer felsefe "*bilgelik 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 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.¹³⁹

İlkçağ filozoflarını dikkate alırsak örneğin;

"Thales gibi İonyalı asıldan olan Pythagoras, VI. y. yılın ilk yarısında Sisamda doğdu ve önce ilâhîyatçı Pherekydesin ve belki fizikçi Anaksimândros'un öğrencisi oldu. Eski tanıklıklara dayanmayan bir söylentiye göre Fenike'yi, Mısır'ı, Babil'i gezdi ve orada Doğunun ilâhîyat sahasındaki düşüncelerini ve matematiğin vatanı olan bu yerde o zamanda en yüksek mükemmellik derecesine varmış olan geometriyi öğrendi. Dini, sosyal, felsefi 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."¹⁴⁰ Hatta Pythagoras'ı *Brahmanların* öğrencisi ve Budanın öğretilerini savunduğunu söyleyenler çıkmış; isminden yola çıkarak Python, Pythagoras; esinlendirilmiş, kahin ve Budda: aydınlanmış anlamı yükleyen filologlar da çıkmıştır. bu da Pythagoras'ın öğretileri ile *Budist* öğretinin önemli ölçüde aynılık göstermesinin sonucudur.¹⁴¹ Tüm bunların yanı sıra Antik Yunan felsefesinin *Mezopotamya* kökenli olduğu; bu felsefenin Mezopotamya'dan göçler sonucu oluştuğunu iddia edenler de bulunmaktadır.¹⁴² "Ölümden bir keffâret gibi sözeden Anaksimândros, duyular âlemini küçük gören ve saf ide âlemine dönmeyi şiddetle özleyen Platon; vücudundan ve girdiği şekilden utanan Plotinos, Empedokles de aynı görüşü kabul etmiş bulunuyorlar. Düşme, ilk günah, keffaret gibi dini fikirler, Asya'ya olduğu gibi, Ârî Avrupa'ya da yabancı değildir."¹⁴³

139 Göngör, Erol, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, İst. 1984, 32 (Örneğin *Brahmanizm*'in 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)

140 Weber Alfred, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, İst. 1993, 24

141 Weber Alfred, 25

142 Şeriatî Ali, Medeniyet ve Modernizm, çev. Ahmet Yüksel İst. 1984, 71

143 Weber, 30

Ayrıca "*Philon*'un Yunan felsefesini ele alıp bunda *Tevrat*'ın yüksek anlamını bulması, Yunan filozoflarının düşüncelerini Yahudiliğin dinî belgelerinden devşirdiklerine inanmasındandır; ona göre *Ploton*, kendisinden sekiz asır önce yaşamış olan *Musa*'nın bir öğrencisidir.¹⁴⁴" Plotinos'a göre cisimler dünyasının varoluşu dönümlüdür (periodik); İdeaların maddede gerçekleşmeleri tükenince, aynı nesneler yeniden tekrarlanırlar.¹⁴⁵ Bu da *tenasüh* fikriyle örtüşmektedir.¹⁴⁶ Buradan anlaşılan 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."¹⁴⁷ "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"¹⁴⁸ Eflatun'un Musa'nın öğretilerini okuduğu için bu isimle anıldığı, hatta Eflatun'un Timaeus adlı eserinin *Tekvin* kitabından nakledildiği söylenmektedir.¹⁴⁹ Ancak biz bu iddianın doğruluğuna kâni değiliz.

Anlaşıldığı gibi insanlığın tarih içerisinde geliştirdikleri düşünsel çabalar din kökenlidir. "*Hellenlerin* felsefesi ilâhîyat ve hikmetler ahlâkı (morale gnomigue) şeklinde dinlerden ayrılmaktadır. Yani felsefe nispeten yeni ortaya çıkmıştır; halbuki tarihi sırada ondan daha önce gelen din, ulusların hatta insanlığın 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."¹⁵⁰ Buradan anlaşılması gereken felsefe diye adlandırılan hakikat arayışının dinden neşet ettiği ve beslendiğidir.

144 Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, İst. 1990, 130

145 Gökberk, 135

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

147 Russel Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İst. 1994, I, 105

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

149 el-Cabiri Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İst. 1997, 237, (Ancak biz bu iddianın doğruluğunu kâil değiliz. B.S.)

150 Weber Alfred, 10

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 girmesi arasında doğrudan bir bağlantı kurulamaz. Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi felsefenin altyapısı çok önceleri İslâm dünyasında vardı. Ayrıca İslâm'ın kısa bir sürede yayılmasında belli bir *entellektüel* boyutun varlığı gözardı edilemez. Bizim gerek Hz. Muhammed'in sözlerinde, gerekse sahabenin büyüklerinden Hz. Ali 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 İslâm'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 filozofları Batı'da (Avrupa'da) değer görüyorsa, bu onların orijinal 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 Yunan'dan başka yerlerde de aramak gerekiyor. Bu konuda yüzeysel benzerliklere takılıp yanlış yargılara varılabilir. Burada *Aydınlanmaya* olumlu bir anlam yüklediğim sanılmasın. Ayrıca *Aydınlanma* gerçekten bir *Aydınlanma* mı? *Ortaçağ* gerçekten karanlık bir çağ mı?¹⁵¹ gibi sorulara ne olumlu ne olumsuz bir cevap vermeden

151 *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* *Ortaçağ* öncelikle "*ilerleme*" (progress) fikrinden yola çıkarak karanlık görmektedirler. 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. *Ortaçağ* karanlık görmenin asıl önemli sebebi ise o dönemde Kilisenin her alanda kendini hissettiren bir

bu konuda meşhur olmuş yargıların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulayarak bu kadarkı yetinmenin uygun olacağını düşünüyorum. Aksi halde bunlar çalışmamızın sınırlarını aşıp 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 filosof, bu iki etkenin sistemine giriş orantısına göre, büyük ölçüde ayrılık göstermiştir. Fakat felsefenin öz çizgisini bu iki etkenin bir aşamaya değin varlığı biçimler."¹⁵² Buradan anlaşılan ise felsefenin temelinde din'in bulunduğu gerçeğidir. "Tanrıbilimden bağımsız felsefe, Yunanistan'ta İ.Ö. VI. yüzyılda başlamış; eski çağda kendi yolunu kendi izlemiş; Roma düşüp Hristiyanlık doğunca, tanrıbilim üste çıkmıştır.¹⁵³ İşte daha önce de belirttiğimiz gibi kimi düşünürlere 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 bütünü bağımsız olamamıştır.

egemenliği sahip olmasıdır. O dönemde Kilisenin dışında geliştirilen düşüncel çabalar mahkum ediliyor; reddediliyordu. *Skolastik* bir anlayış egemendi Avrupa'ya. *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 ilahî buyruklarda bulunmaktadır. Bu anlamda hakikat arayışı hem anlamsız, hem de Allah'a başkaldırmak anlamına gelmektedir. *Skolastik* felsefe, Vahyin (Hristiyan teolojisi) getirdiklerini akli verilerle daha bir anlaşılır kılmayı amaç edinmiş, vahye yönelik saldırılan da böylece bertaraf etmeyi denemiştir. Bu anlamda Avrupa Ortaçağı belli bir düşünsel yoğunluğun olduğu dönemdir. Aynı zamanda İslâm Felsefesinin Batıyı etkilemesi daha çok bu dönemde yoğunluk kazanmıştır. Karanlık diye nitelenen bu dönemde çok büyük filozoflar yetişmiştir Avrupa'da. *Aydınlanmacılara* göre Ortaçağ karanlığı Vahyin tek hakikat kabul edilmesi ve Dinin egemen olmasıdır. Onlar hakikatın bize göklerden görünmez varlıklardan değil bizzat aklımızdan gelebileceğini vurgulamışlar; çoğu kere haklı olarak Kilise dogmalarını sorgulamışlardır. Eğer Ortaçağ Kilisenin zulüm ve baskıları sebebiyle karanlık deniliyorsa, aynı zulümler Ortaçağın kapanmasıyla sona ermemiş bilakis Kileseyi tasviye edenler zulümlerin en katmerlisini işlemekten çekinmemişlerdir. Ortaçağa karanlık diyenler insanlığa ne gibi bir aydınlık getirdiklerini de izah etmek zorundadırlar.

152 Russel Bertrand, *Felsefe Tarihi*. İst. 1994, 1, 93

53 Russel Bertrand. 95

Felsefe, klasik ifade ile Yunanca Philo (bilgi/*bilgelik*) ve sophia (sevgi) kelimelerinin birleştirilmesinden oluşmuş bir kavramdır ve "*bilgelik sevgisi*" anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımları da dikkate alarak şunları söyleyebiliriz; insanların 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 koymayı deneyecekse de, 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 felsefeye uğraşmanın amelî; ahlâkî bir boyutu olduğunu vurgulamaktadırlar. Örneğin Platon "Devlet"te geçen diologda 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, doğruluğu, yiğitliğin, tokgozlülüğün dostu olmayan başaramaz"¹⁵⁴ Korkak, aşağılık bir yaradılış da gerçek felsefeye erişemez".¹⁵⁵ İnsanın amelî bozulması felsefeden uzaklaşmasını getirir.¹⁵⁶ Buradan anlaşılan İlkçağ filozofları felsefe yapmak için amelî (pratik/ahlâkî) bir arınmaya da vurgu yapmalarıdır. 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."¹⁵⁷ 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 aklı mahkum etme sonucuna varmıştır. Bir iddiaya göre 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. Bizce de "aklı savunuyorum" iddiasında olmak ayrı, gerçek anlamda

154 Platon, Devlet Çev. Sabahattin Eyüboğlu M. Ali Cimcoz, ist. 1995. 174

155 Platon, 173

156 Platon, 178

157 Bulaç, 54

aklın önem ve değerini teslim etmek ayırdır. Aynı şey nakil için de geçerlidir. Yani “nakli üstün tutuyorum” iddiasında olmak ayrı, gerçek anlamda nakli üstün görmek ve naklin değerini teslim etmek ayırdır. 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. Bu çerçevede Bulaç’ın “seküler insan” ifadesi de muğlak ve müphem bir ifade gibi görünmektedir. Seküler insan olur mu? Ayrıca insanın sekülerliği ne ölçüde mümkündür? Ya da “vahiy temeline dayalı insanî düşünce” ifadesi ne ölçüde sağlıklı bir yaklaşımdır? Bunlar irdelenmeden konunun netleşmesi mümkün değildir.

Özellikle *Aydınlanma* dönemi Avrupa’sında Kilise’nin hakikati ilâhî alana atfederek insânî düşünce ve yaklaşımları sakıncalı görmesine tepki olarak hakikatı insanda arayan bir eğilim gelişmiştir. Kiliseye göre hakikat sadece Kutsal Kitab’da (kilise teolojisi demek daha doğru olur) bulunmaktadır. İnsan bu hakikate uymakla görevlidir. Kitab dışında bir hakikat arayışı sapmadır.

Bu anlayışa karşı hakikatın kutsal kitaplardan 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.¹⁵⁸ 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, kuşku-cu ve yaratıcı yanına değil, onun olgular evrenini kavrama bunu düzenleyip sistemleştirme yetisine duyulan bir güvendir.”¹⁵⁹ Modern akılçılık, aklın kuşkucu yanına güven duyarken *scolastik* akılçılık bunun tersine aklın sistemleştirici yanına güven duymaktadır.

Kilisenin muharref anlayışı ve insan aklını İlâhî Kitabın emrine verme tavrı karşısında vahyi (Kilise teolojisi) küçümseyen ve insan aklını (*intellect*) yücelten yaklaşımları doğurmuştur. Bu anlayışla

158 Aydın Mehmed S., Tanrı ve Ahlâk, Ankara, 1991, 134-135

159 Akyürek Engin, Ortaçağdan Yeniçağa Felsefe, ve Sanat, İst. 1994, 37

hakikatin idrâkinde insan aklının bir başka şeye ihtiyacı olmadığı sonucuna varılmıştır. İşte bu yaklaşım farklılıkları 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, fıtrat ve hikmet arasındaki ilişkiyi inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

B- VAHİY, 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. Bazen mücerret söz ile yani kurulmuş cümlelerle, bazen de organların işaretiyle; bazen de kitaba yazmayla olur."¹⁶⁰ Başka anlamları da şu şekilde ortaya konulmuştur; "birinin kalbine bir şey ilka etmek, gizli bir şekilde meseleyi anlatmaktır."¹⁶¹ Vahy kavramıyla iç içe olan bir kavram da *ilham*'dir.

Ilham "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.¹⁶² Bu noktada *Ilham*'ın Vahy gibi kesinlik ifade etmediği söylenmiştir. Şems suresinde "nefse fücürünü da takvasını da ilham edene yemin olsun ki, nefsinin artan felaha erdi; onu örtüp kirlüten ise ziyana uğrattı"¹⁶³ denilmektedir. Burada "*ilham etmek*" ifadesi "İbn Abbas'a göre "hayr'ı ve şerri açıklayana" diye yorumlanmaktadır.¹⁶⁴ Ki devamındaki ayette "nefsini arıyan felaha ermiş, onu örtüp kirlüten ise ziyana uğramıştır." diye belirtilerek bütün olumlu ve olumsuz değişimlerin nefiste meydana geldiği vurgulan-

160 el-İsfehânî, 510

161 el-İsfehânî, 455

162 Mevdûdî, VII, 132

163 Şems. 91/7,8,9,10

164 İbnî Kesîr, Hadisle Kur'ân Tefsiri, İst. 1993, , XV., 8421, Aynı yorum için bkz. Yazır. IX. 242

maktadır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki "bütün insan toplumlarının hayır ve şer tasavvurundan yoksun olmaması evrensel bir gerçektir."¹⁶⁵ 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 fücuru ve takvayı *ilham* etmesi, hem bir elçi göndererek onlara hildirmesi, hem de insanı fitrî yeteneklerle donatması anlamında da değerlendirilebilir. Çünkü Kur'ân'da vahy, *ilham* ve *ilka* gibi kavramlar hep aynı anlamda kullanılmıştır. Bu kavramlar özünde Tanrı'nın yarattıkları ile bir terbiye ilişkisini belirtmektedir.¹⁶⁶ Bu belirleme kimi kere sözlü, kimi kere de sözsüz bir şekilde gerçekleşir. Kur'ân'a göre Tanrı kainattaki işaretleri ile insanlara haberler verir. Bu işaretlere *ayet* denir. Kainat, Tanrı'nın ayetleriyle doludur. İnsan da Allah'ın bir ayetidir; yıldızlar, ay ve güneş de. Tanrı adeta bu ayetlerle insanlara varlığını anlatmakta ve gönderdiği Kitapla da bu ayetlerin nasıl okunması gerektiğini ve özünü açıklamaktadır. Kur'ân, Tanrı'nın gönderdiği vahiy cümleciklerine de ayet demiştir ki bu, Tanrı'nın insanlarla sözlü konuşmasıdır. Ayrıca Kur'ân'da kainat için Kitap kavramı da kullanılmıştır. Yani kainat da okumasını bilenler için Tanrı'nın bir kitabıdır. Ayetleri anlamak için de derin bir tefekkür ve tedebbür gereklidir. Anlamanın kaynağı da kalbtir. Kalb gerçeklere kapandığı zaman insanın bütün zihni faaliyetleri dümûra uğrar.¹⁶⁷ Yüce Tanrı'nın sözsüz vahyi bütün insanların aracısız olarak okuyabilecekleri ayetlerden oluşmaktadır.¹⁶⁸

a- Vahyin Sahası ve Sınırları

Kur'ân-ı Kerim'de vahiy kavramı çok kapsamlı bir anlama sahiptir. Genelde "Allah Tealanın peygamberleriyle olan haberleşmesi; irtibatı" olarak dar anlamıyla tanımlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de "göklerde bütün düzenin vahye göre devam ettiği belirtilir."¹⁶⁹ Yeryüzü de vahiy alarak görevini yerine getirir.¹⁷⁰ Meleklerle de vahiy iner; buna göre görevlerini yerine getirirler.¹⁷¹ Hatta arıya

165 Mevdudî, VII, 133

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

167 Tevbe, 9/87-88

168 Fussilet, 41/53

169 ahkaf, 46/3

170 Zilzal, 99/4-5

171 Infitar, 82/9-12

bile işleri vahiy yoluyla öğretilir.¹⁷² 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

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.)'ın 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 kaldırma-ya 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 huzulmasını ve dümûra uğramasını önlemektir.

Özetleyecek olursak Kur'ân açısından kainat, vahiy üzere hayatini devam ettirmektedir. Hiç bir varlık vahiyden bağımsız hareket edememektedir.¹⁷³ Bu açıdan bakıldığında insanların ortaya koydukları yaklaşımlarda, düşüncelerde, problemleri çözme çabalarında hep vahiyle içli dışlıdır. İnsandaki Fitrat 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 edebi-

¹⁷² Nahl, 16/68-69

¹⁷³ Şeytan da dostlarına vahyeder. Çevresel etkenlere kendini kaptıran insan telkine daha açık bir hale gelir. Bkz. Kâf, 50/16, Nas, 114/6. En'am, 6/112

liyorsa o zaman kutsal kitapların indirilmesi ve peygamberlerin gönderilmesi ne anlama gelmektedir?

İslâma göre, insandaki yaratılış özüne fitrat 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- Fitrat ve Hidâyet

Yüce Allah insana fitrat 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.) Fırvun'a: "Rabbimiz herşeye yaratılışını verip sonra onu doğru yola ileterdir"¹⁷⁴ derken aslında bu gerçeği dile getiriyordu. Yaratılışını veren o yaratılışa uygun bir yönelimi de göstermektedir.¹⁷⁵ "Sen yüzünü Allah'ı birleyici olarak doğruca dine çevir; Allah'ın yaratma kanuna (uygun olan dine dön) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler"¹⁷⁶ burada geçen *Hanif* kelimesi saf ve katıksız anlamına gelmektedir. Ayrıca fitrat kavramı Kur'ân-ı Kerim'de Sıbgat ve *Hanif* kavramlarıyla da örtüşmektedir. Sıbğa boyadır demektir. Ayette geldiği gibi "Boya Allah'ın boyasıdır; boyası O'nun boyasından daha güzel olan kim var"¹⁷⁷ "*Sıbğa*" Tanrı'nın insana verdiği yaratılış rengidir. Yani Kur'an açısından Tanrı insana yaratılışında kendi rengini vermiş ve yönelimini göstermiştir. *Hanif* ifadesi ile ilgisine gelince "İbrahim, Yahudi ve Hristiyan değildi. O *Hanif* bir Müslümandı.¹⁷⁸ Burada "haniflik fitrat ile eş sayılmıştır. Tanrı insanı *hanif* olarak yaratmıştır. Yani, Hakka, hakikate ve Allah'ı tevhide yönelik olarak yaratmıştır."¹⁷⁹

"Kur'ân'da ve hadiste din kelimesi hiç bir zaman çoğul olarak kullanılmamıştır. Çünkü bu anlamda din bir yönüyle Kur'an'a göre

174 Tâha, 20/50

175 Şuâtâ, 26/78

176 Rum, 30/30

177 Bakara, 2/38

178 Al-i İmran, 3/38

179 Mutahharî Murtaza, Fitrat, çev. Cafer Kırım, İst. 1992, 22

fitrattır; yoldur ve insanın tabiatındaki bir hakikattir. İnsanlar çeşit çeşit yaratılmışlardır. Bütün peygamberlerin emirleri fitrî duyguları, uyandırmak, eğitmek ve geliştirmek içindir.”¹⁸⁰

Kur’ân’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 kalemle yazmasını öğretti, bilmediğini öğretti.”¹⁸¹

Burada fitrat kavramının anlamını da irdeleyecek olursak, fitratın “F TR” kökünden yarmak, ayırmak anlamlarına geldiği görülmektedir. Ayrıca “fatertü’s-şâte: koyunu sağdım” ve “fatertü’lacin: hamuru ekme yaptım” gibi ifadelerde varlık üzerinde belli işlemler yapmak ve ona kimi özellikler kazandırmak¹⁸² anlamlarını da içermektedir. Ayrıca fitrat, “Allah’ın insanlarda yarattığı ve yerleştirdiği kendini tanıma yeteneğidir.”¹⁸³ şeklinde de anlaşılmıştır.

Alûsî, “Ruhu’l Meânî” de Fatr kelimesi için *ibdâ* demektir. *Ib-dâ*’da başlatma anlamı vardır. “Ene ibtede’tüha”: ben onu başlattım demektir.¹⁸⁴ Ayrıca *Ibdâ*’ (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.¹⁸⁵ 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? mü-sünüz.”¹⁸⁶ İbni Esir bu hadisteki Fitrat kelimesini “El İhtidâu ve’l ihtira” olarak tanımlamış ve onu ilk yaratılış olarak; yaradılışın başlangıcı olarak ifade etmiş; eğer o özelliklerine müdahale edilmeden bırakılırsa olduğu hal üzere devam eder; başka şeye dönüşmez.¹⁸⁷ demiştir. Ayrıca “başlangıç” anlamında Araplar hayvanın memesinden ilk gelen süte “fotr” demektedirler ki bu da kavramın daha iyi anlaşılması noktasında önemli bir veridir.

180 Mutahharî, 19

181 Alak, 96/1-5

182 İsfahanî, 382

183 el-İsfahanî, 382, İbni Manzur, 36, 363

184 Alusî Şihâbuddin, Ruhu’l-Meânî, Beyrut, Trz., VII, 110

185 el-İsfahanî, 38

186 Buharî, İst. 1988, c. III, Kitabu’l-Cenaiz, Bab: 83 ve 93

187 İbnü’l-Esir, en-Nihâye, Kahire, 1963 (h. 1383), III, 457

Özetleyecek olursak Kur'ân açısından insanda yaratılıştan gelen belli özellikler bulunmaktadır. İnsan bu özellikleriyle insan olmakta ve ilâhî çağrıya muhatab olmaktadır. Bu noktada fitrat evrenselidir ve insan aynı zamanda fitri 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 sapmalara karşı insanı uyarmak; onları fitrî hakikatle buluşturmadır. İlâhî kitapların ortak adının "*Zikr*" olması bu açıdan anlamlıdır.

Peygamberler insanın çevresel etkenlerle unuttuğu değerleri hatırlatmak için gönderilmişlerdir. Hz. Ali bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Allah zikr'i (Kur'ân'ı) kalbler için cila kılmıştır. Seni onunla sağırlıktan sonra işittirir. Körlükten sonra gördürür. İnanıktan sonra onunla boyun eğdirir. Yüce Allah zaman zaman insanların düşüncelerini fısıldar ve onların akıllarıyla konuşur."¹⁸⁸ Hz. Ali'nin bu yaklaşımı, 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.¹⁸⁹ 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 belittikten 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 söz ediyorsak da insanın yaratılışında hep olumlu yetilerin olduğunu kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Onlar bu yargılarını Kur'an'daki 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.

188 Mutahhari Murtazâ, Hatemiyet, çev. Şamil Öcal, İst. 1989, 31

189 Kılıç Sadık. Fitratın Dirilişi, İst. 1991, 17

a- İnsan Sadece İyiye mi Eğilimlidir?

Kur'ân'da "nefse ve onu şekillendirene, ona fücürünü da takvasını da ilham edene.."190 yemin edilmektedir. Buradan yola çıkarak insanın fıtratında belli bir kötülük bulunduğunu iddia etmek yanlış olur. Çünkü burada *nefs* kavramı sözkonusu edilmektedir. Kur'an'da bir de *ruh* kavramı bulunmaktadır.

Ruh tekil olarak kullanılmakta, değişmeyen, temiz ve insanî özü simgelemektedir. İnsanın yaratılışında Allah'ın ona kendi katındaki Ruhdan üflediğini hatırlarsak191 insanda temiz bir öz bulunduğunu anlayabiliriz. Oysa Kur'ân'da *nefs* kavramı, daha çok değişebilen, dereceleri olan192 bir yapı olarak zikredilir. Dolayısıyla *Nefs*'te bulunan fücûr (kötülük) insanın temiz bir özü olmadığı anlamına gelmez. İnsandaki tekâmül ve değişim daha çok *nefs*'te meydana gelmektedir. Dolayısıyla hayat süreci içerisinde insan nefsinde belli bir mücadele gerçekleşmekte, insan nefsinin arıtma ya da onu örtüp gizleme potansiyeline sahip bulunmaktadır.

Bu noktada Şeytani iğva (şeytansal aldatış) ile de muhatap 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.*

190 Şems, 91/8

191 Hicr, 15/29

192 Fecr, 89/28-29

* Kimi kelimacılar Kur'ân'da insanın nankör, zalim ve cahil olarak vurgulandığını söyleyerek insanın özünde kötülüklerin bulunduğunu iddia etmektedirler. Bize bu ayetlerde ontolojik/varoluşsal bir insan kavramı değil inkar eden bir insandan bahsedilmektedir. İnkarcıların zalim, cahil ve nankör oldukları vurgulanmaktadır. Kur'ân'da ontolojik bir insan kavramı "insanlar" (en-Nâs) olarak öne çıkmakta; evrensel bir insan kavramına vurgu yapılmaktadır. Mesaja karşı durumunu ortaya koymaktadır.

82/6, 84/6

Yani ilahi mesajı işitip de ondan yüz çevirene hitap ederek "ey insan seni hangi şey aldatı. Sen bunun doğru olduğunu idrak edebilirdin" denilmektedir. Bu çerçevede aldanma insanın dış çevre ile iç âleminin uyumaması sonucu ortaya çıkmaktadır. İnsanın daima kendisi için iyi'i istemesi fitri bir durumdur. Ancak kimi kere iyi diye yöneldiği kendisine zarar verir. 17/11 Kısacası Kur'an'daki *insan* ifadesi çoğu zaman ilâhî çağrışıyı inkar edenler için kullanılmıştır. "İnsan nefislerini biraraya getiremeyeceğini mi sanır" derken burada ahireti inkar eden kimse kastedilmektedir. Ayetin devamında bu kişinin (insanın) "fücür ister ve kıyamet ne zaman diye sorar." dediği vurgulanmaktadır ki bu tarz bir soru üslubu inkarcıların üslubudur. (Kıyame, 3-10) Ayrıca 42/48'de de insanın nankörlüğü mesaj karşısındaki inkarcı tutumu ifade

"Nevvas b. Sem'an r.a'den gelen bir rivayette; demiştir ki, Ne-hiyy-i Ekrem (sav) şöyle buyurdu: *Birr* (yani iyi iş, iyilik) ahlâk güzelliğidir. İsm (yani günah) da nefsinde iz bırakıp da başkalarının malum olmasını istemediğin şeydir."¹⁹³

Ayrıca *Vabışete İbn Ma'bed* (r.a.)den gelen bir rivayette de o; şöyle demiştir:

"Rasulullah'ın huzuruna vardım. *Birr*'in ne olduğunu sormaya mı geldim" 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 verse-ler bile yine tereddütten kurtulmadığın (vicdanı teskin etmeyen) şeydir."¹⁹⁴

édilirken kullanılmıştır. Yine çok açık olarak "..... öyle iken tuttular kullarından ona bir cüz tasladılar. Hakikat insan çok nankördür." (43/15) Yani bu kadar Tanrısal nimet karşısında yine de inkârı seçiyorsa bu onun nankörlüğünü göstermektedir. *Nankörlük* ve *cahillik* kavramlarının ahlâkî tutuma işaret eden kavramlardır. Bilmediği halde bilmediği şeyin peşine düşen kişinin bu tutumu ahlâkî bir tutumdur. Ahlâkî tutumda doğal tutum değildir. Ahlâkî kavramları doğal kavramlar gibi ele almak son derece önemli bir yanılgıdır. Bu yanılgı sanıyorum Aydınlanma sonrası insan kavramından yola çıkarak Kur'an'daki *insan* kavramına bakmaktan kaynaklanmaktadır. Kur'an'da o anlama insan kavramını karşılayan bir kavram bulunduğu yönünde bir veri bulunmamakta ve yaradılışa hiç kimsenin kötü olmadığına altı çizilmektedir. Bir de insanın zalim oluşu meselesini ele alalım. Kur'an'da insanın zalim olması tamamen amelinin sonucu olarak belirtilmektedir. Şeytan insana küfret (nankör ol/inkar et) diyor, o da küfrediyor (nankör oluyor) sonra ikisi de ateşte kalıyor. İşte zalimlerin cezası (59/16-17) İnsanda olumlu ve olumsuz yönelimlere potansiyel vardır. Nankörlük vefayı, zulüm adaleti, cehalet ilmi değerli kılacaktır. İnsan kendisi için iyi olanı ister ama çoğu zaman bunu yaparken yanlışlara düşebilir. Ancak hiç kimse ben fesadçıyım, ben zalimim, ben nankörüm demez. Zaten insanın dışı yansıyan tavırları ahlâkî bir hakıyla iyi ya da kötü değeri kazanır. İnsanın puta taparken bile yaradana nankörlük olsun diye tapmaz. O yaradılışının gereğini yapar. Bu tavrı ilâhî bakış açısından nankörlük diye nitelenir. Çünkü tapınma potansiyeli yaradana değil yaradılana yönelmiştir. Demek ki nankörlük onun aslı temel ve merkezi özelliği değildir. Bu anlamda hiç kimse cehatte kalmak için ilâhî çağrıya sırf dönmez. O kimi kere bu çağrıyı gereksiz bularak reddeder; bilgi olarak görmez ve "eskilerin masalları" der. Burada ilâhî bakış bu tavrı cehalet olarak niteler. Demek ki insan *hakki* reddederken bile bilgiye düşman olduğu için değil, belki de bilgi adına reddetmektedir. Hiç kimse zulüm zulüm olduğu için yapmaz bilakis o zalimliğini bile kendince haklı gerekçelerle besler. Bozgunculuk yapanlar bile bozgunculuklarını "ıslah edicileriz" mantığıyla açıklamaya çalışırlar. İnsan tatminsiz yaratılmıştır ifadesi olumsuz bir ifade değildir. Tatmin olmaması onun gelişme ve mutluluğa ulaşmasını sağlayacaktır (70/19). Bu konuda daha detaylı bir çalışmayı ileriye eteleyerek şimdilik geçiyoruz.

193. Müslim ve Tercemesi Mütercim, Mehmed Sofuoğlu, İst. 1970, VIII, 20-21, (itâbu'l Birr ve'ssıla ve'l Â'dab)

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

Bu hadisin yorumunu yapanlar bu rivayetlerin insandaki fitrî öze dikkat çektiğini vurgulamaktadırlar. Sanıyorum İbn-i Sina ve İbni Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* 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 var 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 olmasının anlamı olmazdı. Bu noktada Kur'ân çerçevesinde hidâyeti iki kategoride 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.”¹⁹⁵ Bu ayet kâinatın belli bir işleyiş yasasının olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca “O yeri sizin için beşik kıldı ve doğru gitmeniz için yeryüzünde size yollar yaptı.”¹⁹⁶ “Rabb'in balasına şöyle vah-yetti. Dağlardan, ağaçlardan ve kurdukları çardaklardan evler edin. Sonra her çeşit meyvelerden ye de Rabb'in yollarından boyun eğerek yürü.”¹⁹⁷ Kâinatta yaratılan her varlığa, varlığını dengeli bir biçimde sürdürebilmesi için belli özellikler verilmiştir. insandaki fitrat hayvandaki içgüdü, diğer varlıklardaki tabiat hep bu özelliklerdendir. Fitratı ve içgüdüğü veren ise zatı itibarıyla hâdî'dir. Dolayısıyla her varlık yaratıcının kendilerine verdiği yaratılış özünü taşımaktadır.

ab- Teşriî Hidâyet: Kur'ân'ın vurguladığı 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 düşme-

195 Zümer, 39/21

196 Zuhruf, 43/10

197 Nahl, 16/68-69

sin diye yaradan kitabını ve nebisini göndermiştir. "İliç şüphesiz biz insanı karmakarışık olan bir damla sudan yarattık: onu denemekteyiz. Bundan dolayı onu işiten ve gören yaptık. Biz ona yolu gösterdik (artık o) ya şükredici olur ya da nankör"¹⁹⁸ "Semud'a gelince; biz onlara doğru yolu gösterdik fakat onlar körlüğü hidâyete tercih ettiler. Böylece kazanmakta oldukları şeyler yüzünden onları alçaltıcı azabın yıldırımı yakalayiverdi."¹⁹⁹

Burada teşrî hidâyetin tekvinî hidâyetle bağlantısını açıkça görmektedir. Tanrı insanı hak üzere yaratmıştır. Sapma ise arızidir; aşağıdaki ayette vurguladığı 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."²⁰⁰

"İşte sizin gerçek Rabbiniz olan Allah'tır. Öyleyse Hak'tan sonra sapıklıktan başka ne var. De ki nasıl hala çevriliyorsunuz."²⁰¹

"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 ulaşmayan mı?, ne oluyor size; nasıl hükmediyorsunuz?"²⁰²

Kur'ân'ın öne çıkardığı anlayış açısından bakıldığında buradan anlaşılması gereken, insanın yaradılış Hidâyeti ile Yaradanın Peygamberler aracılığıyla gönderdiği Kitabi kılavuzluğun içiçe olduğu; birbirini bütünülediği 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 fıtratı reddetmektedir. Çünkü onlara göre insan biyolojik bir kalıtım ile zaman süreci içerisinde insan olma melekesine ulaşmaktadır. İnsanı insan yapan zamanın *ilerlemeci* (progressive) sürecidir.

Aşırların geçmesi bu yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymuştur. İnsan teknolojik ve sosyal alanda belli bir ilerleme katetmesine

198 İnsan. 76/2-3

199 Fussilet. 41/17

200 Bakara. 2/120

201 Yunus. 10/32

202 Yunus. 10/35

rağmen, aynı şey ahlâkî alanda geçerli olmamıştır. Zulüm, haksızlık, yalan, hile, katliam geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Bu alanlarda belli bir kemâl söz konusu değildir. Kaldı ki fitratın yasaları fizik yasalarına benzetilebilir. Nasıl suyun kaldırma kuvveti, yerçekimi gibi yasalar asırlar boyu değişmeden gelmişse, fitratın 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 gelişecekse 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. Ordunun 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 ulaşmamıştır. Zulümde, sömürde, haksızlıkta, birbirlerine 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 insânî 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 vb. faktörler ilerlemenin bir kemâl olmadığını göstermeye yetmektedir. Aynı zamanda çağımızdaki bunalımların bütün ülkelerdeki düşünen insanlar tarafından tesbit edilme-

si, 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 özümsemişi; insanî olandan sapılmaması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede insanı zaman sürecinin insan yaptığı yolundaki anlayış da XIX. yüzyılda öne çıkarılmış bir yanlış yapılmaktan öteye gidememektedir.

ç- Fitrat Açısından Seküler İnsan Mümkün mü?

Bilgiyi beşerî ve ilahî 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 dışında 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). Bir yaklaşım bilgi ise, bu zaten beşerî de olsa, ilâhî de olsa hakikatle örtüşecektir. İlâhî olan mutlak hakikat ise bilgi buna aykırı düşmeyecektir. Bu yüzden bilginin beşerîliği ya da ilâhîliğini tartışmak yerine, bu bilginin ne ölçüde evrensel, genel-geçer ilkelere yansıttığını tartışmak daha yerinde olacaktır. Ki, eğer bilgi gerçek anlamda beşerî ise bu bilgi ilâhî olanla mutlak örtüşecek, ilâhî bilgiyle bir yerde buluşacaktır. Bu açıdan bakıldığında saf fitrattan neşet eden bilgi de fitratın ilâhî olması hasebiyle ilâhî; beşerînin üret-

mesi hasebiyle de beşerîdir. Bu konuda genel yanlış, yaklaşımları beşerî ve ilahî olarak niteleyerek beşerî olan yaklaşımları dışlamaya çalışmaktadır. Beşerî olanı dışlamaya çalışmak ilâhî denilen yaklaşımları dışlamaya çalışmak kadar yanlış ve yanılıcıdır. *Aydınlanma*, insan zihnini, ilâhî diye sunulananın vesayeti altından kurtarmak adına, ilâhî olan her türlü yaklaşımı reddetmiş, kutsalı yıpratarak sadece kendi tanımladığı bir akli kutsallaştırmıştır. Bu anlamda yarılama 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 hapsedmiştir. 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 Kur'ân'ın altını çizdiği gibi 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 ruhânî insan mümkün olsaydı, ruhbanlığın egemen olduğu toplumlarda beşerî zaaf- lar en alt düzeylerde bulunacaktı. Oysa ruhbanlığın uzun dönemler egemen olduğu toplumlar, ruhbanlığın tam karşısı 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 se-

küler yaklaşımlardan söz edebiliriz. İnsan çevresel etkenlerle fitranın uzağında kimi yaklaşımlarda bulunabilir. Bu onun bütün boyutuyla *seküler bir insan* olduğu anlamına gelmez. Tanrı fitratı da insana vahyetmiştir. Bu anlayışa göre vahiyden bağımsız insan mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında da Kur'an'a göre insan kendisindeki yetileri şeytanî fısıldamalarla örterse bu durumda ortaya şeytanî yaklaşımlar çıkar; beşerî değil.

Kur'an'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."²⁰³ 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 yaratılıştan verilen yetilerle hikmete ulaşmaya çabalayacaktır. Zaten eğer insanda bu yetiler olmasaydı nübüvvetin de yaslanacağı bir temel olmayacaktı. Yani ilâhî çağın bu yaratılış yetileri ile belli bir anlam kazanmaktadır. Ki Kur'an'ın yaklaşımına göre 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 insânî eğilimleri tanımasını sağlamaktadır. Bu anlamda hikmet, insânî olan mutlak ve beşerî bilgiyi de içeren hakikatın yansımasıdır. İnsânî olanla ilâhî olanın ayrıldığı iki alan fikrinin uzantısı olan yaklaşımlar²⁰⁴ 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 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

203 Alak, 96/1-5

204 Yaygın olan bu yanlış yaklaşım bilimsel olmaktan oldukça uzak ve daha çok belli şartlanmış mantığı sergileyen bir çalışma olan Celaleddin Vatandaş'ın "Vahiyden Kültüre" adlı eserinde bolca bulunmaktadır. bkz. Vatandaş Celaleddin İst. 1991, 57-59. ayrıca aynı yanlış yaklaşıma araştırmacı Ali Bulaç'ın eserinde de rastlanmaktadır. Bkz. Bulaç, 52

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 ilkelerde mevcuttur. Hikmetin nübüvvette 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 temel fitrî bir özün bulunduğunu belirlemeye çalıştık. Buna bağlı olarak mutlak ve genel-geçer doğrulardan bahsettik. Ancak burada, sınırlı bir dünyada mutlak bir hakikatın bulunmadığını iddia edenler de bulunmaktadır. İşte hiç bir genel-geçer hakikatın 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.

d- Fıtrat Hikmet ve Rölativizm

1- Genel Olarak Rölativizm

Görecelik, izâfilik, izâfiye anlamlarına gelen *relativisme* (*Rölativizm*) "bütün bilgilerimizin bizzat bize; ölçülerimize ve duygularımıza göre izafî olduğunu, bizim mutlak ve yakınî bilgiye ulaşamayacağımızı, bizim ancak fenomenleri ve onlar arasındaki münasebetleri bilebileceğimizi ileri süren felsefi meslek"²⁰⁵ olarak tarif edilmektedir.

"Hiç bir mutlak hakikat yoktur" sonucuna varan rölativizm, hikmet, vahiy ve fıtrat 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 çağrıyı, hem de insandaki ortak

fitrî yapıyı inkara dayanmaktadır. Fıtrat ve hikmetle ilgili söylediklerimizin biraz daha netleşmesi için şimdi rökativizmi tartışalım.

Bu görüşü özellikle ilkçağ filozoflarından *Pratagoras*'ın savunduğu varsayılmaktadır. A. Weber *Pratagoras*'ın "insan herşeyin ölçüsüdür. derken aslında insandan ziyade bireyi kastettiğini dolayısıyla ne kadar birey varsa, doğrunun ve yanlışın da o kadar ölçüsü olacağını kabul ettiğini"²⁰⁶ belirterek bunun bir yanlış olduğunu ifade ediyor ve ekliyor: "*Pratagoras*'ın hatası, *anthropos* kelimesiyle, genellikle insanı değil bireyi, insan zihnini değil, bir tek insan zihnini kastetmesidir."²⁰⁷ Ancak bu yaklaşım irdelenmeye muhtaç bir yaklaşım konumundadır. Kimi düşünürlere göre *Pratagoras* "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. *Pratagoras* bir bakıma insandaki sağduyu (fıtrat; akl-ı selim) yu öne çıkarmıştır. Ancak insanların akılları çeşitli sebepler örtülür. İşte *Pratagoras*'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 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.²⁰⁸ 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 dolusan
gaybi olan gönüldeki sır duyulmaz."²⁰⁹

Pratagoras'a izafe edilen *rölativizm*, kanaatimizce her insanın ayrı ayrı hakikat ölçüsüne sahip olmasından değil, hakikatin tek ve insan eksenli olmasından bahsetmektedir.²¹⁰

206 Weber, 40

207 Weber, 40

208 Gazali, 9

209 Mutahhari Murtaza, *Ahlâk Felsefesi*, çev. M. Recâi Elmas, İst. 1990, 84

210 bkz. Feyerabend Paul, *Akla Veda* çev. Ertuğrul Başer İst. 1995,60, 69-70

Daha önce fıtrat hölümünde ele almaya çalıştığımız gibi, insan özü itibarıyla evrensel değerlere sahiptir. Bu görüşü Rousseau "*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 özde 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 "sani"lerini 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 getirmekte; böylelikle anlaşmazlık son bulmaktadır. Bu kişiyi Prtagoras'ın *akl-ı selim sabibi (wisemen)* dediği kişi olarak anlayabileceğimiz gibi, *Velîyullah*, Nebî, ya da Hakîm olarak anlayabiliriz.²¹¹ 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 anlamaktadır. Ancak bunu alırken insanın kendi hünyesinde bulunan menfaât, yükselme arzusu, korku vb. temel duygular etkili olmaktadır. Bu perdeleri aralayacak potansiyel de kendinde bulunmaktadır. İşte özellikle nebî'ler bu potansiyeli açığa çıkarma görevi görmekteydiler. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerim'de kutsal kitab'lara "*Zikr*" denilmesi²¹² anlamlıdır. *Zikr*, hatırlama, hatırlatma anlamına gelmektedir. ki insan çevresel faktörlerin etkisiyle çoğu zaman kendisini bile unutabilmektedir. İnsan kavramının "nsy" (unutmak) dan geldiğini kabul edersek²¹³ nebî'ler insana unuttuğunu hatırlatmak için gönderilmiştir diyebiliriz.

211 İslâm filozofları Nebilerin Hakimlik yönlerinin de olduğunu kabul etmektedirler. Nebilerde hem Nebilik, hem de Hakimlik vardır. (bkz. İbni Rüşd, *Faṣl'u'l-Makaâl*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1985)

212 Hicr, 15/9, "Zikr'i biz indirdik onu koruyacak olan da biziz"

213 Tâha, 20/115

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.²¹⁴

Bu örneklerle biz de, daha başka bir çok örnek ekleyebiliriz. Ancak bu iddiaların hiçbiri insanların ortak değerleri olmadığını ispatla yetmez. Çünkü verilen bu örneklerin insanın zihinsel ve eylemsel dejenerasyonunun sonucu olmadığını kim iddia edebilir? Akli başında biri bu kabilelerin insanlık için iyi ve güzeli temsil ettiklerini iddia edebilir mi? İddia edilemezse burada yanlış bir durum söz konusudur. İnsan zihni -ileride de belirteceğimiz gibi- kimi kere adet ve alışkanlıklar tarafından örtülebilmektedir. Örneğin Hz. Muhammed (a.s.) döneminde kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi adeti yaygındı. Kur'ân bu eylemi kınayarak onların "hangi suçtan dolayı öldürüldüklerini" sordu. Bununla insan fıtratında suçsuz yere öldürülmeye karşı olan tepkiyi açığa çıkarmaya çalıştı. Ayrıca o dönemde müşrikler (paganistler) her dönemde olduğu gibi elle riyle yaptıkları putlara tapıyorlardı. Kur'ân kendilerine zarar ya da yarar vermeyen varlıklara neden taptiklarını sordu. Burada da insanların temelsiz inançlardan sıyrılmasını 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 hakikati 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 an için geçerli saymak

mümkün değildir.²¹⁵ Elbette insanların meselelere farklı açılardan bakabileceklerdir. İnsanların tarih içerisinde değişik kültürlerle sahip olmaları bunu göstermektedir. Ancak burada karşımıza “değerler alanında bir *rölativite* söz konusu 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 hakikati 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.

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. *Aristoteles* 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 yanılmanın farkına varmak mümkün mü? Duyuların yanılmasından yola çıkarak mutlak bir hakikatin olmadığını söylemek ne ölçüde doğrudur? Şimdi bu sorulara cevaplar arayalım.

Kur’ân’da görünmeyen âlem (*gayb*), görünen âlemden (*şebâdet*) 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’ân’da ahiret tasvirleri bizim müşâhade ettiğimiz; duyularımızla algıladığımız âlemden yola çıkarak

215 “Bilimsel tek hakikat vardır, tek yaşama biçimi vardır. “anlayış Modernizmin sürüklediği bir anlayış olmuştur; bu anlayışın sonucu olarak bütün dünyaya tek bir tip bir kültür egemen kılınmak istenmiştir.

ortaya konulan tasvirlerdir. Bu yüzden âlemin varlığı asla şüphe kaldırmayacak derecede apaçıktır. İnsanın duyuların yanıltılması âlemin varlığının gerçekliğinin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü duyularımızın yanıltılması iki uçlu bir konudur. Birinde duyu organının durumu; diğerinde algılanan nesnenin durumu önem arz etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, insan, 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 hile yine insanda en temelde köklü bir bilinç bulunmaktadır; o da hastalığını bilmesi; haslatığının farkında olmasıdır. Gazali'nin bu konuda verdiği örnek anlamlıdır. Gazali: "bir insan üç rakımının on rakamından büyük olduğunu iddia etse ve bunu ispat etmek için elindeki asayı yılan haline çevirse, ben yine de üçün ondan büyük olduğuna inanmam; ancak adamın bu işi nasıl yaptığına şaşarım."²¹⁶ demektedir.

Duyu organlarının insanı yanıltmasının bir diğer boyutu da dış dünyadaki varlıkların durumuyla ilgilidir. Mesela, mesafe, aydınlık/karanlık, uzunluk/kısalık gibi faktörler duyu organlarının yanıltmasında 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 çabalarında 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 varolduğu 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 düzeltililebilir

ve zihin, kalb, vicdan gibi içsel yetilerle duyuların yanılgısı izâle edilebilir. Bu yetiler hakikatı idrâkte de insana sağlam çıkış yolları gösterebilir. ki insanların akli çıkarımlar sonucu kimi meselelerdeki ihtilafları temel konulardan ziyade tâlî konularda olmuştur. Örneğin mantığın temel konuları konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. Yani bir şeyin hem var olduğunu, 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.²¹⁷

İnsanların mevzî konulardaki ihtilafları daha ziyade ferdî, çevresel ve kültürel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Her halükarda insanlarda hakikatı idrâk edecek bir fitrî öz bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, *rölativizmi* kabul ettiğimizde “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 vahiy'in 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 tartışmalar 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 kılmaya, ya da akli küçümseyerek vahyin zahiri anlamlarını ön plana çıkararak aklın fonksiyonlarını inkara yeltenmişlerdir. *Kelamcılar*, *Tasavvufçu* eğilimler (*İrfan okulu*), *Fel-*

sefeciler (*Meşşâî* ve *İşrâkîler*) 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 Kelâmcıların tartışmaları (Mutezile, Eşariyye, Hâşeviyye vb.) 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 unsurlardır. Ekollerin birbirini anlayamamalarının sebebi ise büyük ölçüde bu tepkisellikten kaynaklanmaktadır. Konuya biraz daha serinkanlı yaklaşılsaydı belki bu denli ihtilafa yol açılmayabilirdi. Bu çalışmamızda 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 dışlayanız gerekmektedir gibi bir yanlışlığa düşmenize neden olmaktadır.

Bölmeci ve ikilemci mantığı aşmadan, bu meselede sağlıklı bir sonuç hasıl olmayacaktır. Bize göre akılla vahyi, ya da Din ile Felsefeyi karşı karşıya getirerek birbirlerine muarızmış gibi göstermek son derece yanlıştır. 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 ulaşmasının mümkün olup olmadığı meselesidir. 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 şeye 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. Hz. Muhammed’in bir arkadaşına “Her *Hakk*’ın bir hakikatı vardır, senin imânının hakikati nedir?”² derken aslında hakikatı *Hakk*’ın delili anlamında kullanmıştır. Farâbi’ye göre hakk, varlık; gerçeklik, hakikat ise doğru bilgi, doğru önermedir.³ Ayrıca Allah’ın *Hakk* olması noktasında *Hakk* ve Hakikat ayırımını 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 yansıtmasıdır. 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 müşâhade ettiği ve inkar etmediği hususlar; ikincisi ise belli bir düşünüş ya da imân ile elde edilen; ulaşılan hususlar. Mesela ölümün hakk olması herkes tarafından müşâhade edildiği halde, öldükten sonra dirilme herkes tarafından müşâhade edilmemektedir. Bu husus ilâhî beyanlara göre *hakk* kabul edilmekte, dolayısıyla burada şu hu-

1 el-İsfelâhî, Müfredat, s. 125-126; Ünal Ali, Kur’ân’da Temel Kavramlar, İst. 1986, 117

2 Ünal Ali. 118

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

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

sus ortaya çıkmaktadır. Bir ateist'e 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 ölü mü tadacağı" ve öldükten sonra sonsuz bir hayatın olacağını bildirilmektedir. 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 haberle 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 felsefî 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 (alametleri, 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. Kur'ân'da selim akıl sahipleri (*Ulu'l Elbâb*) diye bir ibare geçmektedir.⁵ Ayrıca Kur'ân'da akla tekebül eden bir çok kavram bulunmaktadır ki biz bunları daha önceki bölümlerde zikretmiştik. Biz akli insanda bulunan anlama ve kavrama yetisi; gücü olarak tanımlamaktayız.

İşte Kur'ân'a göre peygamberler insanlara akıllarının üstündeki perdeleri kaldırmak yani akılları selim hale getirmek için gönderilmişlerdir. Bu yaklaşıma göre peygamberlerin çağrısının unutulduğu dönemlerde insanların akıllarının önüne çeşitli engeller girmek-

5 *Ulu'l-Elbâb* olarak geçen terkip saf ve katışıksız olma olma anlamına gelen "lûbb" kelimesi kaynaklıdır. Vicdan ve öz sahipleri diyebiliriz Ulu'l Elbâb'a. bkz. İbrahim, 14/52, Zümer. 39/53-54

te, bu engeller ise insanı *Hakk*'ın uzağına itmektedir. Böylece insanlar mutlak hakikatten bu şekilde uzaklaşmaktadır. *Hakkı* unuttuklarında ise kendilerine yabancılaşmakta, *Hakk* olmayan (sabit gerçek olmayan) şeyleri *Hakk* sanabilmektedir. İşte Kur'an'ın verdiği bakış açısına göre yaratıcı insanları bu olumsuz duruma karşı vahy ile (sosyal vahy) desteklemiştir. Bu anlamda vahy'in işlevi aklı devredışı bırakmak değil, onun önündeki engelleri kaldırmaktır. Aklın önündeki engeller kalktığında insan, hakkı idrâk edebilecektir. Bu konuyu ünlü İslâm filozoflarından İbni Sina ve İbn Tufeyl "*Hayy İbni Yazkan*" adlı eserlerinde de 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 aklı*, *Asal* ise vahyi temsil etmekte ve bunların birbirleriyle çatışmadığı vurgulanmak istenmektedir. İbn Tufeyl de sanıyorum insan aklının selim olması halinde hakikatı idrâk edebileceğini anlatmaktadır. Bu yaklaşım Peygamberlerin varlığının gereksizliği gibi bir sonuç çıkarılmaya çalışılması doğru değildir. Bu yaklaşımın, 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. Peygamberler insanlara örnek olmak üzere ve onları *Hakka* yönlendirmek için gönderilmişlerdir." denilerek bertaraf edilebilir. Zaten ötedenberi Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımını vermeye çalışıyoruz Kur'an'a göre hütun ilâhi çağrılar 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 topraga gömen insanlar, aslında bu işi atalarından gelen bir gelenek olarak gerçekleştirmekteydiler. Kur'an bu konuda onları uyarak 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 put olarak tapınılan sembolleri kırarak büyük putun boynuna baltayı asar. Bu olayı gören putperestler, putlarına bunun kim tarafından yapıldığını araştırırlar. Nihayet İbrahim'i suçlarlar. İbrahim ise bunu büyük putun yapmış olabileceğini belirtince onlar, o heykelin hiç bir şeye muktedir olamayacağını belirterek Hz. İbrahim'i yalancılıkla itham ederler. İbrahim ise, muktedir olmayan şeylere neden taptıklarını sorarak onların nefislerine (vicdanlarına) dönmelerini sağlar ve onlar gerçeği idrâk ederler. "Zalim olan bizmişiz"⁷ türünden ifadeler kullanılır.

Diğer peygamberlerin de böyle bir misyona sahip oldukları insanların akıllarının önündeki engelleri kaldırmaya çalıştıkları çalıştıkları vurgulanmaktadır. Peki acaba aklın önündeki bu engeller nelerdir? Genel çerçevede korku, menfaât ve cehâlet olarak çıkarılan bu engelleri Kur'ân'a göre ele alalım.

3- Kur'ân'a Göre Aklın Önündeki Engeller

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

a- Hevâ

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

Nedense aklın fonksiyonunu inkâr edenler, *Hevâ* ile Akl'ı birbirine karıştırmaktadırlar. Burada çoğu kere akl'a uymakla *Hevâ*'ya uymak arasındaki fark anlaşılamamıştır. Oysa Kur'ân akletmeyi meziyet sayarken *hevâ*'ya uymayı yermekte, onu aklın önündeki en önemli engel olarak görmektedir.

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

Menfaât *hevân*'ın en önemli uzantılarından. İnsanlar çoğu kere menfaâtlarını gözeterek doğrudan ve adâletli yaklaşımdan sapmışlardır.

7 Enbiya, 21/59-67

8 Kasas, 28/50

b- Ataların Yolu

Kur'ân'da cehâletin en önemli göstergesi olarak geçmişte yaşamış olanlarını göstermiştir.

Geçmişte yaşamış olanları kutsamak, geçmişe tapınmak insanın en önemli sapmalarından olmuştur. Bunun temelinde de yeterince akledememek yatmaktadır. Biz bu tutuma cehâlet diyebiliriz. Kur'an 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'a ortak koşmakta, melekleri dışı olarak görmekte, Allah'ın takdirini yanlış anlamakta ve indî yaklaşımlarını mutlak hakikat olarak görerek insanları bu yaklaşımlara uymaya zorlamaktadır. İşte onlara bu düşüncelerinin delilini soran Kur'ân bu tutumlarını da şöyle değerlendirmektedir: "Yoksa bundan önce onlara Kitap 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 varlıkları: "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)

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

"Ve dediler ki: "Rabbimiz! biz, beylerimize ve hüyüklerimize uyduk da bizi yoldan saptırdılar."¹⁰ Ayrıca Hz. Muhammed'e "biz sana uysak yurtlarımızdan sürülürüz" diyenler de korku sebebiyle *bakk*dan yana tavır koyamamışlar; zamanla güçlü bilinenlerin onlara dayattığı yaklaşımları kabullenerek yanlış bir hayat anlayışına bağlanmışlardır.

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

9 Zuhuf, 43/21-22-23

10 Ahzab, 33/67

11 Nahl, 16/78

"Sonra ona biçimi verdi, ona kendi katındaki ruhundan üflledi. 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'ân'a dikkatli bir şekilde bakıldığında özellikle konuyu anlatan ayetler üzerinde etraflıca düşünüldüğünde, hem Şeytan'ın hem de meleklerin kimi kıyaslamalar yaptığı görülür. Şeytan'ın kıyaslamaları tamamen hatalı ve sıgıdır. 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 kibir'in aklı örtmesi demektir. Ki Kur'ân'a göre şeytanın sapmasının en önemli nedeni akletmek değil, kibirlenmek¹⁵ ve *istiğna* (kendini ihtiyaçsız görme)dir.¹⁶

Burada bir de ünlü mutasavvıf Mevlâna Celâleddin Rumî'nin bir hikayesini naklederek değerlendirmekte yarar vardır. Özellikle aklın insanı hakikate ulaştıramayacağını iddia edenler bu hikayeyi anlatırlar. Hikayede bir şahıs 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 bulunduğu anlar. Kafasına ceviz yerine kabağın düşmesi halinde durumunun ne olacağını düşünür ve şükreder.

Bu hikayeden yola çıkarak aklı küçük görmek oldukça sıg bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Çünkü hikayedeki şahsın ilk değerlendirmesinin mutlak aklın verileriyle olduğunu kim iddia edebilir? Adam ilk anda olaya yüzeysel bakmaktadır. Yani yeterin-

12 Secde, 32/9

13 A'raf, 7/179. ayrıca bkz. Banoher Cevad, İnsan ve Tarih, İst. 1989, 27

14 Sa'd, 38/76

15 Sa'd, 38/71-75

16 Bakara, 2/30-34

ce akledememekte, cevizin başına düşmesiyle akli başına gelmektedir. Yaşadığı olay onun ilk değerlendirmesinin ne denli akıl dışı olduğunu anlamasına yetmektedir. Şumûllü 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 sanırım.

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

4- Kur'ân'da Düşünmenin Önemi

"Kur'ân tahmin, varsayım ve dargörüştülüğe karşı çıkararak bizi nesnelere dikkatli bir biçimde bakmaya ve onları inceden inceye anlamaya çağırır.

"Göklerde ve yerde olanlara bakın" de. Ama (gökelerde ve yerde bulunan) o ayetler ve uyarmalar 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 koru."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. Putatapanların (Tanrıya eş koşanların) atalannın yolunda git-

¹⁷ Yunus, 10/101

¹⁸ Ankebut, 29/20

¹⁹ A. İmran, 3/191, Ayrıca bkz. Bahoner, 29

tiklerini iddia ederek hakikatin uzağına düşmeleri noktasındaki kör taklitçiliklerini anlatan şu ayetleri kısaca gözden geçirelim:

“Ya ataları bir şey bilmeyen; doğru yolda olmayan kimseler idiyeler (de mi onların peşisıra gidecekler.)”²⁰

“Ya ataları bir şey akletmeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyeler (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 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 denilir. Bu yüzden Kur’ân putatapanları bilgisiz insanlar olarak değil, akletmeyen insanlar olarak nitelendiriyor. Eğer akletselerdi atalarının da bazı gerçekleri bilemeyeceklerini, 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 bilgeliliği 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 aklet-

20 Maide, 5/104

21 Bakara, 2/170

22 Şîrâvî M. Mütevellî, Kur’ân Mucizesi, çev. Sait Şimşek, İst. 1993. 81-82

memizi istemektedir. Yalnız burada konumuzla direkt bir ilişkisi olmasa da yanlış anlaşılan, bir noktaya da temas etmemiz gerekmektedir. O da din ile dinî 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 bulundukları sosyal çevre, içinde bulunulan ruhsal durum vesairenden etkilenmektedir. Dolayısıyla din zamanlar üstü 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 aklı yetileriyle kavrar. Bu anlamda yaratıcının 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 olarak değerlendirilmemelidir. Biz yaşadığımız çağda muhatap olduğumuz dinden anladığımızla hayata bakmaktayız. Dini anlayışımızı bu çerçevede oluşturmaktayız. Bu yaklaşımlarımız elbette dinin bütün maksatlarını kuşatıyor değildir. Bir çok meselenin illetini kendi zamanımızda sınırlı olarak algılamaktayız. Ancak en çok yanılgıya 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 kırıldığı sanılabilir; ancak o hastalık zaman içindeki gelişmelerle yenilebilir. Hastalık illettir; ama onda her zaman belli bir hikmet aramak yanlıştır. Hikmet, her dönemde insanî (fitrî) genel-geçer ve evrensel doğrular ve değerlerdir. Bir konunun illeti ise zamanla sınırlıdır. Biz bazen illetleri hikmet sanabiliriz.

7- Akıl ve İmânın 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 Avrupa'da 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 teolojisi (Din) savunanlar dinin dogmalarını bir biçimde varolan akli verilere uydurmaya çalışıyor, diğer kesim ise varolan akli verileri; bilimsel sonuçları eksen olarak Dinin dogmalarına hücum ediyorlardı. Hatta Papazlarla bilim adamları arasındaki bu tartışmalara örnek olarak Alain ile bir grup papazın güneşin aydan büyük olup olmadığı konusundaki 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. İslî camın arkasında güneş aydan pek de büyük görünmemektedir. Ama yine de zaman papazları haklı çıkarır. 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 dinin 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-geçer 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 almanın 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 Akıl Uygunluğu Üzerine Konuşmasını bu konuda bir örnek olması açısından incelemeye değer gördük.

a- Leibniz'in İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşması

"Akıl nuru da tıpkı vahyin nuru gibi Tanrının bir armağanıdır."²³

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

- a- Ebedî hakikatler ve,
- b- Pozitif hakikatlerdir.

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

Hakikatler konusunda en büyük yanlışın açıklamak, anlamak, ispat etmek ve müdafaa etmek arasındaki farkı anlamamaktan kaynaklandığını söylüyor. *Leibniz*'e göre dinî hakikatleri biz belki hüsbütün anlayamayız; ama açıklayabiliriz. Bazen açıklayamayız; ama anlarız. Bazan anlarız; ama ispat edemeyiz; ona imân ederiz, onu müdafaâ 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 iman esaslarıdır. Yani o, *teslî*'si, vücut hulma öğretisini, kutsal yemek ritüelinin anlamını hep dini sır olarak anlamakta; bunların imân esasları olduğunu vurgulayarak bu konuda sorgulamadan kaçınmak gerektiğini belirtmektedir. Oysa kilisenin ortaya koyduğu her yaklaşımı imân esası ve "sır" olarak görürsek asla sağlıklı bir inanç varamayız. Bu noktada *Leibniz*'in de aslında net bir fikre sahip olmadığı görülmektedir. *Leibniz* kilisenin ortaya koyduğu esasları (teolojiyi) imân esasları kabul etmek ve bunları sorgulamamakla beraber şunu da belirtmeden geçemiyor "Sırları müdafaa edeceğim diye, zorunlu ve ebedi hakikatlere yüz çevirmek asla doğru değildir, hatta tehlikelidir de. Aksi takdirde dinin düşmanları hem dini,

23 Leibniz, İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşması, çev. Hüseyin Batu. İst. 1986. 43

hem sırları çiğneyip geçmeğe hak kazanırlar.²⁴ Burada zorunlu hakikatlerden kastı elbette aklın hakikatleridir. Bu anlamda Leibniz, iman esaslarının asla akla aykırı olmadığını vurguluyor. Leibniz akla zıt şeylerle akli aşan şeyler ayrımı yapıyor ve diyor ki “eğer zihnimiz bir hakikatı kavrayamıyorsa, bu hakikat aklımızı aşıyor demektir; hence 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 oturtmaya çalışmış; bu anlamda körükörüne bağlılığa karşı duran bir yaklaşımı sürekli vurgulamıştır. Kur’ân insanın etrafına bakmasını ve mevcut yaşama ve anlayış tarzının bile sorgulanması gerektiğini belirtmiştir. Bu noktada Hz. İbrahim’in 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 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 taptuklarını belirterek, aciz varlıklardan medet ummanın akıldışılığını 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.

24 Leibniz, 35

25 Leibniz, 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 etmemiye 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 işlemeyeceği yargısına varabiliriz. Burada o insanın hayatıyla ilgili kimi akli çıkarsamalarda hulunarak yargıya varmaktayız ki, burada da aklımız ön plandadır. 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 da şu şekilde bir âyetin zikredilmesi anlamlıdır. "Sakin aldatıcı(lar) şeytan seni Allah adıyla aldatmasın."26 Kur'ân ayrıca atalarını körükörüne takip edenleri de uyarılmış, onları akletmeye çağırmıştır: "ya ataları akletmeyen kimseler idiyse de mi onların peşinden gidecekler."27 Kur'ân özellikle kutsal bir çehrenin insanları yanlışla sürükleyebileceği konusunda da önemli uyarılar içermektedir. "Onlar bilginlerini ve rahiplerini Rabb edindiler."28

Ayrıca Leibniz gibi imânın 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 hüsbütün 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 *rasyonalizmin* tanımladığı akla aykırı olduğu söylenecekse, burada *rasyonalizmin* akli ne ölçüde sağlıklı tanımlayıp tanımlamadığı da sorulması gereken

26 Fatır. 35/5, Lokman 31/33

27 Zuhuruf, 43/21-23

28 Tevbe. 9/31

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 imanin 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 "Zerdüşt'ün uydurma tanrısından"³⁰ bahsetmektedir. Peki Leibniz bu yargıya nasıl varıyor? Bir *Zerdüştî* 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 *Hristiyanlıkta* imân esası, İslâm'da ise şirk olarak değerlendirilir. İslâm'ın Hz. İsa (a.s.)'yı Allah'ın oğlu saymaması *Hristiyanlık* açısından inkâr (imânsızlık) sayılır. Burada önemli olan karşılaştığımız 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 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 hakikatı göreceğim diye gözlerimizi oymamız gerekmez."³¹ Leibniz "aklı kötü kullananlardan"³² sözediyor. Ancak burada yine muğlaklığa ve çelişkiye düşmekten kurtulamıyor. Eğer "Akıllı kötü kullananlar" teslisi kabul etmeyenlerse teslisi tabul etmemeyi biz akıllı kötü kullanmak olarak değerlendirebilir miyiz? O zaman bir *Zerdüştî* de Leibniz'i kendi tanrılarını uydurma kabul ettiği için akıllı kötüye kullanmakla suçlamaz mı? O halde, din, imân ve akıl arasındaki ilişkileri evrensel bir bakış ile çözüme kavuşturabiliriz. Din, imân ve akli birbirine muarız göstermek *muharref dine* meşruiyet kazandırmak anlamına

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

30 Leibniz, 54

31 Leibniz, 54

32 Leibniz, 55

gelecektir. Batılı bir çok düşünürün düştüğü çıkmaz, bu noktada kendini gösteriyor aslında. Onlar egemen dinin *mubarre*f 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 tahripkar olduğunu görerek dine koşuyor; dine yönelik saldırıları -sanki bu saldırılar akıl adına yapılıyor-muş gibi- da yeni bir akıl ve imân tanımıyla izale etmeye çalışıyorlar. Dini savunmak adına körükörüne bağlanmayı imân olarak ortaya koymaya çalışıyorlar. Çelişkilerinin kökünde de bu yatıyor. Elllerinde sağlam referansları bulunmadığı için *mubarre*f din ile din karşıtı yaklaşımların çatışmasında mecburen kendilerini din safında buluyorlar. Daha önce Tolstoy'un bu konudaki düşünsel yapısını anlatmaya çalışmıştık. Tolstoy "İtirafımlarım" 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 *İbranice*'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.)'nin 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 anlayamıyoruz; ancak duyu organlarımızın şehadetine borçlu olduğumuz bir nevi imâna dayanarak bu niteliklerin eşyanın mahiyetinde mevcut olduklarına, yani birer hayal olmadıklarına inanıyoruz. Aziz Pavlus'un dediği gibi "bize yolumuzu gösteren görme duyumuz değil, imânımızdır."³⁷ Ayrıca Leibniz bu

33 Bkz. Tolstoy, İtirafımlarım, çev. Kemal Aytac, İst. 1994, 114-116

34 Bkz. Descartes, Metod Üzerine Konuşması, çev. K. Sahir Sel, İst. 1984, 25

35 Leibniz, 44

36 Leibniz, 58

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

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 parmağa 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 Hristiyan teolojisinin tanımladığı bir Tanrı anlayışının uzantısı olduğu ortadır. 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 kö-rükörüne 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 görünüyor. 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 hediyeği kullarına verdiğinden dolayı tanrıları suçlamak gerekir."³⁸ Dünyadaki kötülükleri akıl sahibi insanların yaptığını görüp de akli Tanrı'nın verdiği en büyük ceza olarak değerlendirmek, meseleye tek yönlü ve kısır bir çerçevede bakmak demektir. Oysa insan dünyayı da akli ile imar etmiş; ilâhî mesajı da akli ile almış; anlamıştır. Kur'ân'da aklın hiç bir zaman bu şekilde olumsuzlandığı görülmemektedir. Bilakis kötülüklerin sebebi akıl değil akılsızlıktır. 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

38 Leibniz, 63

39 Leibniz, 63

40 Leibniz, 66

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 yanlısı tepkisellik temeline dayanmasıdır. Tepkisellik daima bir yanlışı izale edeyim derken, bir başka yanlışa düşmeye sebep olan bir olumsuzluk olmuştur. Bize göre akklı kısır bir daireye hapsedenlere ve dinin getirdiklerini kabul etmeyerek zihni, mutlak ölçü kabul edenlere karşı akklı kötülemez yerine, Dinin getirdiklerini kabul etmeyerek akklı (zihni) mutlak ölçü kabul edenlerin ne ölçüde akıldan yana oldukları sorgulanmalıdır. Öncelikle 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

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

Ayrıca *Leibniz* *Origenes*'ten naklen şu yaklaşımları da ortaya koyuyor. İnsanların dini öğrenme ve akli temele oturtma konusunda eşit olamayacaklarını; akli araştırmanın küçük bir azınlığın işi olduğunu vurguluyor. Bu yüzden "sıradan insan için imân etmek yeterli olacaktır; çünkü onların akletmeye vakitleri olmayacaktır."⁴² Bu yaklaşımda hile net bir akıl ve imân anlayışının olmadığını görmekteyiz. Akletmeyen insanın bu imânı ne işe yarayacaktır. İman, bir tercih; bir ayrışma kararıdır. İmân gayr-ı insanî inançlar tarafından örtülen aklın önündeki engellerin kalktığına bir göstergesidir. Akklı 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 her insan dini konularda hüküm 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

41 Leibniz, 68

42 Leibniz, 71

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 bağ dik-kate değerlidir.

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

"Allah, kimi Hidâyete erdirmek isterse, onun göğsünü İslâma açar; ki-mi de saptırmak isterse, onun göğsünü, sanki göğ-e yükseliyormuş gi-bi dar ve sıkıntılı kılar. Allah imân etmeyenlerin üzerine işte böyle pis-lik atar."⁴⁴

Yani bu yaklaşıma göre akletmeyen ve imân etmeyenler daima yanlış bir durumdan kurtulamayacaklardır. Çünkü imân akıldışı bir fenomen değil, "iradenin akla iştirâkidir."⁴⁵ İman insanın salt dün-yevi alana; yani fiziksel alana hapsolmasına engel olan bir faktör-dür. İman, duyular üstü alandan gelecek olan haberlere kapalı ol-mamak demektir. İnsanın çok boyutlu bir biçimde bilgiye açık ol-ması demektir. Çünkü insan sadece fiziksel bir varlık değildir.

Bu çerçevede Kur'ân iki âlem kabul eder. Bunlardan birisi du-yulur âlem; içinde yaşayıp müşahade ettiğimiz âlem (şehadet âle-mi), bir de *gayb* âlemi, yani duyularımızla idrâk edemediğimiz; ama *şehadet âlemindeki* bazı verilerden yola çıkarak anladığımız ve kavradığımız âlem. İşte Kur'ân'ın ortaya koyduğu imân esasları bu iki âlemi içine alan bir yapıya sahiptir. Allah, melek, ahiret, ka-der, *gayb* âlemiyle ilgili, Kitap ve Peygamberlere imân ise *şehâdet* âlemiyle ilgilidir. Ancak *Gayb* âlemi ile ilgili bilgilerimiz sınırlıdır. Burada Leibniz'in akli aşan şeyler ile akla aykırı şeyler arasındaki ayırımına dikkat çekmekte yarar var. *Gayb âlemi* ile ilgili bir çok meseleyi biz *şehâdet âleminden* yola çıkarak anlayabiliriz; ancak bu konudaki bilgilerimizde de belli bir sınır bulunmaktadır. Bu sı-nır *gayb âleminin* başladığı yerde başlar. Biz *gayb âlemini* anlaya-biliriz (*ilme'l yakîn*); ancak hüsbütün künkühüne varmak için *şehâdet âleminden* uzaklaşmak gerekmektedir.

Leibniz ise dinin imân esaslarını sırlar olarak ortaya koyar. Sır-ların başında *Testis* inancı gelir.⁴⁶ Sırlar Leibniz tarafından İsa (a.s.)'ın Tanrı ile birleşip insan şeklinde zuhur etmesi olarak anla-

43 Yunus, 10/100

44 Enam, 6/125

45 Schuon Frithjof, Varlık, Bilgi ve Din, Çev. Şehabeddin Yalçın, İst. 199780

46 Leibniz, 75

sılır. 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 zıtmış 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 çalışmaktadır. Ona göre

"Akli aşan şeyler akla zıt şeylerden ayırılır."

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 durmaz.

Leibniz, "İlâhîyatçılar; Hristiyanlığın bütün dogmaları akla uygundur; insan akli bu dogmaların akla uygun olduklarını tasdit 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 akıl 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 inan-

47 Leibniz, 77

48 Leibniz, 78

49 Leibniz, 79

50 Leibniz, 81

51 Leibniz, 84

mak gibi bir garip durumla ve tutumla karşılaşmak durumunda kalacağız demektir.

Tüm bunlara karşın Leibniz hakikatin çürütülemeyeceğini de önemle belirtiyor. "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" *Schuhon*'un belirttiği gibi "bir hakikat ispat edilebildiği için değil, gerçekliğe tekabül ettiği için doğrudur."

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

Aslında Leibniz de muğlak bir imân anlayışına sahiptir. Özellikle Leibniz'in bu eserinde ortaya koyduğu imân ile aklın uygunluğu meselesi yaşadığı dönemde muharref bir din ile o dine; o dinin getirdiği haskılara karşı aklın bağımsızlığını savunan, ancak bunu yaparken de bir başka yanılsıza düşen (aklı sadece *intellecte* mahkum eden)ler arasındaki tartışmalardan ortaya çıkan bir meseledir. Bu anlamda iki ayrı yanılsın 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 almayadevam edeceğiz.

b- İnanmak ve Anlamak

Kur'ân'da bazen anlamak için inanmak gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda inanmak bir değer sistemine bağlanmaktadır. Aslında kutsal metinleri de 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 hakika-

⁵² Leibniz. 96

⁵³ Leibniz. 104

⁵⁴ Leibniz. 109-16

⁵⁵ Platon. Devlet. çev. Sabahattin Eyüboğlu. M. Ali Cimcoz, İst. 1995. 174

te 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 mütevazı olması gerekmektedir. Kendini çağrıdan üstün gören insanın o çağrıyı anlaması düşünülemez. Bu sadece Kur'an için değil, bütün çağrılar için gereklidir. "Dinleyip de en güzel söze uyan kullarımı müjdele"⁵⁶ ayeti 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 ayırmak gerekmektedir. Körükörüne bağlılığı imân olarak nitelendirmek mümkün değildir. Çünkü ortada bilinçli bir seçim varsa; bilinçli bir tercih varsa orada imândan sözedilebilir. Bu yüzden Kur'an inkar edenlerin "*heva*'larına uymalarından bahseder. "*Hevâ*" ise boş ve temelsiz arzuları karşılamaktadır. *Hevâya* takılmak, temelsiz arzuların peşisıra gitmek demektir. *Hevâsına* tabi 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 söz konusu olduğunda bir çırpıda silebilir. İşte bu yüzden biz bu tutuma imân diyemiyoruz. bu tutum imân olmayınca onun akıl ile uygun olup olmadığını tartışmak da anlamını yitiriyor haliyle. Çün-

56 Zümer, 39/18

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 öfkelenek "Ey Zül-Halasa, eğer sen benim yerimde olsaydın/senin baban da benim babam gibi öldürülmüş olsaydı/O zaman sen "Zalimlerden 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 ürküp kaçarlar. Adam develerinin peşine düşer ama develerini yakalayamaz. Bunun üzerine geri dönerek develerinin ürkmesine sebep olduklarına inandığı putları taşla tutmaya başlar. Aynı zamanda da "Allah kahretsin! Alçak tanrı, ben deve sürümü bereket olsun diye sana getirdim. ama sen onların kaçımlarına sebep oldun" şeklinde bağırır." (Bkz. Mevdudî, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber, çev. N. Ahmed Asrar, İst. 1983, II., 483-484)

kü aklın devreye girebilmesi için üzerine basacağı bir zemin olması gerekmektedir. Bu yüzden samimi olarak herhangi bir dine bağlanan (örneğin Hristiyanlık) 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 helki 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 olmak bütün çağrılara karşı bağımsız olmak demektir. Bu noktada insanın özgür düşünmesinin önündeki en önemli engel kimilerinin iddia ettikleri gibi imân etmek değil helki bir yönüyle, imân etmemektir. Çünkü belli bir değer sistemine cephe almış 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'da onları sağır, dilsiz ve kör olarak nitelendirmektedir.⁶¹ Bu insan mütevâzi olup çağrıya kulak vermeye başladığı an zihnî yetenekleri de çalışmaya başlamaktadır. İmân varoluşsal bir huzursuzluğa; bir varoluş kaygısına verilmiş cevaptır aynı zamanda. Paul Tillich'in belirttiği gibi insandaki nihaî kaygıya karşılıktır. Varoluşsal kaygıdan kurtulmak çevreyi anlamlandırmada önemli bir yaşamadır.

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

58 Neml. 27/14

59 İsra. 17/102

60 Hüd. 11/91

61 Bakara. 2/18

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 müessesine biraz daha yakından bakmamızda yarar bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi insana gelen bilginin bir kaynağı da habere 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.

III. BÖLÜM

A- NEBİ, NÜBÜVVET VE HAKİM

1- Kutsal Kitaplarda Nebi ve Nübüvvet

Kur'ân-ı Kerim dışındaki kutsal kitaplarda (Kitab-ı Mukaddes) peygamber anlayışı çok bulanık ve müphemdir. Nübüvvet derken biz, Tanrı'nın insanlara kendi cinslerinden gönderdiği elçileri; yani ilâhî haberi taşıyan elçileri kastediyoruz. Oysa gerek *Tevrat*'ta, gerekse *İncil*'de 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 Tanrı anlayışlarındaki çarpıklıktan kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce sağlıklı bir peygamber anlayışının olmaması, net bir Tanrı anlayışının olmaması sonucudur. Mesela *Tevrat*'ta Allah'la güreşen ve Allah'ın yenemediği Peygamberden¹, *İncil* de ise tanrılaşan peygamberden söz edilmektedir.² *İncil*'de 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 v.s. Ayrıca biz genelde nübüvveti insanlar için model olan; örnek alınacak bir kurum olarak değerlendirmekteyiz. Ancak *Tevrat*'ta kızlarıyla zina eden peygamberlerden⁴ hanımını para karşılığında Firavun'a 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

1 Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 32/23,32, İst. 1993

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

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 kısaylamaya asla izin vermemektedir.

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

2- Kur'an'da 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.⁷ Her haber verene nebî denilmez. Nebîlik anlamı itibarıyla yüce bir konuma işaret eder. İnsanın bilgi kaynaklarından birisi de Haber’dir. Bu haber ya direkt yaratıcıdan, 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 resul ve toplumların haberi).
- Şimdiki zamanda (nebînin yaşamı içinde) devam etmektedir.⁸
- Gelecekte olacaktır. (kıyamet, hesap/kitap, cennet/cehennem gibi) Haberci bu haberi kaynağından (menbândan) 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 (İnsanlar/toplum)⁹

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

7 el-İsfehânî, 482

8 Tahrîm, 66/1-3

9 Varol Tahsin, Nebî Rasûl, Vâride dergisi. Ağustos-1991

b- Nebîlerin Görevleri

Kur'ân açısından baktığımızda nebîler;

- Kitab aracılığıyla anlaşmazlıkları giderirler; müjdeci ve uyarıcıdır. ¹⁰
- Kitabı ve Hikmeti öğretirler. ¹¹
- Nur'u getirirler. ¹²
- Güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilmişlerdir. ¹³
- Takvâ sahiplerinin imamı ve âlemlere rahmettirler. ¹⁴

c- Hakîm

Gerek Kur'ân'dan gerekse İslâm düşüncesinden anladığımız kadarıyla Hakîm Tanrı'nın ayetleri üzerinde düşünen ve fitrî özellikleri ile hakikate ulaşmaya çalışan insandır. Tanrı'nın ayetleri Kur'ân'ın ifadesi ile ¹⁵ kainattaki varlıklardır. Kainattaki bütün varlıklar Tanrı'nın birer ayetidir. Bu noktada insan da Tanrı'nın bir ayetidir. İşte hakîm, bu ayetler üzerinde düşünen Tanrı-insan ve kainat ilişkileri, iyilik-kötülük, irade, ölüm, ölümden sonraki hayat, ebediyet insanın kökeni, mukadderâtı, doğru ve yanlış vb. gibi konular hakkında aklî yaklaşımlarla hakikati kavramaya çalışan kimse-dir. Gerçi buradaki aklî yaklaşım meselesi İslâm filozofları arasındaki değişik şekillerde yorumlanmaktadır ki bu meseleye ileride değineceğiz.

Peygamberlerin Hakîmlik yönleri de vardır. Bir rivayette Hz. Muhammed'in şöyle buyurduğu aktarılmaktadır. "İlkin ben Allah'ın enfüs ve âfâkımdaki ayetlerini gözlemlemek suretiyle tevhidin gerçekliğin kesin biçimde kavradım. Sonra aynı gerçeklik vahiyle bana teyid edildi." Bu tüm peygamberlerin gaybın bilgisine müşâhede ve tefekkürle ulaştığını göstermektedir. Bu bilgiye ulaşırlar ve sonra Allah onları rasul tayin ederek aynı zamanda fiilî bir bilgiyle lütuflandırdı" ¹⁶ Şu ayetler de konuyu aydınlatacak mahiyettedir.

10 Bakara, 2/213, (Ayrıca bkz. Ahzab, 33/45)

11 Cuma, 62/2

12 Mâide, 5/15-16

13 "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim". Tirmizî, VIII

14 Enbiya, 21/107

15 "Ayet; iz: işaret, belirti anlamına gelmektedir. Bu anlamda kainat ve insanda Allah'ın birer ayetidir; varlığının işaretidir; belirtileridir.

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

“Dedi ki: Ey kavmim görüşünüz nedir? söyleyin. Eğer ben Rabbinimden bir belge üzere isem ve Rabbin bana kendi katından bir rahmet vermiş de (bu) sizin için gözardı edilmişse...”¹⁷ Bu yaklaşıma karşı çıkanlar ellerinde bunun aksine gösteren deliller olduğunu ileri sürmekte ve Hz. Peygamber’in peygamberlikten önce “Kitap nedir? imân nedir? bilmeyen”¹⁸ olarak nitelendirildiğini, bunun ise yukarıdaki yaklaşıma aykırı olduğunu vurgulamaktadırlar.¹⁹

Elbette Hz. Muhammed 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 helki bir çok insandan daha fazla tefekkür eden insanlardı. Kitabı ve imânı bilmemek ayrı, fitrî yönelimle belli hakikatleri idrâk etmek ayrıdır. Kaldıki zaten böyle bir yönelim olmasa onların kitaba ve imâna mazhar olmaları da mümkün olmayacaktı.

Hâkim ile nebî arasındaki farklardan biri de hakîmin ulaştığı hakikatlerin Tanrı’nın 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 Tanrı’ya (hakikate) dönük çabaları sonucu oluşmasıdır. Vahiy’de mutlak bir ilişki, ilham da 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’ân’da *ilham* ve *ilka* gibi kavramlar daha çok vahiy anlamında kullanılmıştır.

Kur’ân-ı kerimde Hakîm kavramına uygun düşen kimi kavramlar bulunmaktadır. Meselâ *Ulu’l-Elbâb*²⁰ *Zi Hicr*²¹ *Ulu’l-Ebsar*, *Ulu’n-*

17 Hud, 11/28, (Ayrıca bkz. Hud; 63)

18 Şûra, 42/52

19 Bulaç Ali, 365

20 Bakara, 2/169,179,197

21 Fecr, 89/5

*Nüba*²² *Selim Akıl sahipleri*²³ (kimi filozoflara göre -İhvan-ı Safa ve İbni Rüşd-) *Rasibûn* 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. Bu anlayışa göre, Nebîlerin yanılırları ilâhî otorite tarafından düzeltildiği için sadece onlar masûmiyet makamındadırlar.

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

Akıl ve akıl yürütme Kur'ân'ın perspektifinde çok yönlü; çok boyutlu bir meseledir. Bu kavramın alanı içerisine kalb, vicdan gibi unsurlar da girmektedir. Ki insanın duyguları ve hisleri de zihne bakışını etkilemektedir. Aklın fonksiyonları olarak Kur'ân Tefekkür, Tedebbür, Tezekkür, Nazar, Tefekkuh, Basar, Sema, Fuad gibi kavramları kullanır. Bunlardan daha önce bahsetmiştik. Ayrıca Kur'ân'da Akl kelimesi isim olarak kullanılmamıştır. Yunan felsefesinin "Akl"a yüklediği anlam ile Kur'ân'ın yüklediği anlamın farklı olup olmadığı da 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. Sokrates'in *Menon*-dialogunda *Menon*'a "Her kim olurşa olsun erdeme edremi üzerinde düşünmeksizin, Tanrı'nın lütfu sayesinde sahip olur demek ve erdeme sahip olan kimse erdemi tanrının lütfuyla kazanmıştır."²⁴ diye de ayrıca belirterek zihnin dışında ilâhî lütfun da bilginin elde edilmesinde fonksiyonel olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede "Yunan felsefesindeki akıl ile İslâm'daki akıl farklıdır" iddiasının da çok üstün körü bir iddia olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca biz İslâm filozoflarında böyle bir değerlendirmeyi hulmamaktayız. Örneğin özellikle akılla aşk arasında çelişki bulanlar, genellikle filozofları "kuru bir akıl"dan yana olmakla suçlarlar. Oysa İslâm dünyasında Aristo'nun 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 in-

22 Tâhâ, 20/54

23 Şuarâ, 26/89, Saffat, 37/84

24 Platon, Menon, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989. 62

san olarak lanse edilmiştir.²⁵ 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 için fitrî özellikler ve yönelimler bulunur. Bütün insanlar Tanrı vergisi olan bu akla sahiptir. Bu akla bu özelliğinden dolayı mevhub, mathû ve kuvve-i kudsiyye adları da verilmiştir.²⁶ *Müktesep akıl* ise *gârizî akıl*ın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla mesmû, müstefâd ve tecrübî akıl adı da verilir.²⁷ *Müktesep akıl* ile elde edilen bilgiler çevresel faktörlere dayandığı için insanların farklı düşünmelerinin sebebi budur. İşte bu aklın çevresel faktörleri aşıp 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 hakışını incelememiz yerinde olacaktır.

3- Gazâlî'de Akıl/Vahiy ve Nübüvvet

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

Bize göre Gazâlî filozoflarla önemli konularda beraberdir. Ancak bunu biraz farklı bir üslûp ve biraz farklı kavramlar kullanarak ortaya koymaktadır. Özellikle akıl/vahiy ilişkisinde, peygamberliğe bakışta, hakîm diye nitelenen insanların konumlarını ortaya koymuşta hep filozoflarla benzer yaklaşımları paylaşmıştır.

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

25 Aleksic Branko, Şiir ortamı: İbni Rüşd'ün Batı Edebiyatına Etkisi Üzerine, çev. Murat Çallı, *Âşyan* dergisi Ekim, 1997,

26 Yavuz, Yunus, *Akıl (Kelam)*, D.İ.A. II/244

27 Yazır, I, 566, 568

Gazâlî'ye göre akıl otonom bir yapıda değildir. Akıl en üstte; yaradandan yansıyan bir *nûr*'dur. Dolayısıyla insana düşen bu *nûr*'un üstünü örtmemektir. Yaraticıdan yansıyan *nûr*'dan varlıklar kademe kademe pay alırlar. *Nûr*'un kaynağına en yakın olan ondan daha fazla pay alır. Peygamberler bu *nûr*'un yanan kandilleridir. Bu çerçevede şunları söylemektedir.

- "Allahû Teâla akla *Nûr* adını verir.

- Allah göklerin ve yerin *Nûr*udur. *Nûr*un temsili sanki bir mişkat."²⁸

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

"İşte biz, sana da böylece emrimizden bir ruh vahyettik."²⁹

"Hem bir adam ölü iken biz onu diriltmişiz ve kendisine bir *Nûr* vermişiz, insanlar içinde onunla yürüyor."³⁰

Hak Teâla zulmeti aydınlık ve karanlığı zikretti; aydınlıktan ilmi karanlıktan cehaleti murad etti. Nitekim Allahû Teâla buyuruyor: "Onların karanlıklardan aydınlığa çıkarır."³¹

Akl'ın *nûr* olmasının yanısıra Gazâlî imân ve ilmi de *nûr* olarak değerlendirmektedir.³² Ayrıca Nübüvveti de *Nûr* kavramı ile izah etmektedir.³³

Meseleyi özetleyecek olursak; Gazâlî özellikle *Mışkâtü'l-Envar* adlı eserinde aklın ilâhî alemden yansıyan bir *nûr* olduğunu belirterek kâinatın bu *nûr*'dan aydınlandığını vurgulamaktadır. Bu yaklaşım onun hem akıl ve vahiy arasındaki bağın boyutlarını, hem de İslâm filozofları ile buluştuğu ortak noktaları ortaya koyması açısından önemlidir. Şimdi bu yaklaşımını ele alalım.

"... *Nûr* vasıtasıyla çeşitli marifetler yaratıklar üzerine saçılmaktadır. Biz bunu Allah'ın (c.c.) Muhammed (a.s.)'i *Sirâcen Müniren* diye adlandırmasından anlayabiliyoruz. Peygamberlerin hepsi bi-

28 Nûr, 24/35, Yalnız *Gazâlî* bu ayeti ele alırken bu ayetteki *nûr* kavramını akıl olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla Yüce Allah'ı da akl-ı evvel olarak kabul etmiş görünmektedir.

29 Şûra, 42/52

30 En'am, 6/122

31 Gazâlî, İhya, çev. Ahmet Serdaroğlu, Ankara, 1974. 210.

32 Gazâlî, *Mışkât'ul-Envar*, s. 84, Kahire, (1383) m. 1964

33 Gazzali, a.g.e., 51

rer 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 *livî ilâhî* ruhtur: "Allahû Teâla'nın bir meleği vardır ki bu meleğin yetmiş tane yüzü vardır, her yüzde de yetmiş bin dil vardır.³⁴ 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"³⁵ Bu ruhtan yeryüzü kandillerinin ateş aldığı sayıldığına göre bu ruhun benzeri, ateşten başka bir şey değildir. Bu ateş de ancak Tûr dağının yanında görülebilir.³⁶

Gazâlî burada vahiy meleğinin yeryüzüne ilâhî alemde nûr (akıl anlamında) taşıdığını vurgulamakla melek ile akıl arasında irtibat kurmaktadır. Bu da İslâm filozoflarının *faal akıl* yükledikleri anlam ile örtüşmektedir. Gazâlî 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 yansımalarının 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, Ay'daki aydınlık da Güneş'deki aydınlığa tabidir. Çünkü aynadaki *nûr* ondan yansımaktadır. Bu dört nûr en üstün ve en mükemmel bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır. Ve bu nûr'ların herbirinin sınırını aşmayan belli bir makam ve özel bir derecesi vardır.

Bilmeliyiz ki, hakikat gözüyle bakanlarca ilâhî nûrların bu tertip üzere olduğu anlaşılmıştır. Ve mukarreb (yakında tutulan, değer verilen) en uzakdaki nûr'a en yakın olandır."³⁷

³⁴ Gazâlî'nin Akıl ile melek arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koyması İslam filozoflarının faal akıl görüşü ile örtüşen yaklaşımlardır. Bu konuda Farabî'nin görüşleri önemlidir. bu görüşler için bkz. Olguner Fahrettin, Farabî, İzmir, 1993, 142

³⁵ Nebe, 38

³⁶ Gazâlî, 51.52

³⁷ Gazâlî, a.g.e., 53

Bu yaklaşımıyla Gazâlî aklın anlamını genişletmekte; aklın ilâhî âlemden yansıdığını belirtmektedir. Ayrıca akıl ve vahiy arasında uyumsuzluk iddialarına da önemli bir cevap vermiş olmaktadır. Ancak bütün bu yaklaşımlarına rağmen Gazâlî'ye göre Allahû Teâlânın âlemle ilişkisi konusu daima insanın anlama yetisini aşan bir konu olmuştur. Bu çerçevede âlemin nasıl yaratıldığı konusundaki süpekülasyonlar anlamdan yoksun ve açıklanmasını mümkün olmayan hususlardır. Bu husus tümüyle açıklansaydı. O yaratıcı olmayacaktı. İnsan idrâkinin kendisi bu fiilden yaratılmışsa Allah'ın yaratma fiilinin niteliğini kavraması mümkün olabilir mi? Bu noktada insandaki hakikatı kavrama yetisi olan "aklın faydası bize nübüvveti tanıtmak, peygamberleri tastik 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."³⁸

Gazâlî'nin akla çizdiği çerçeve açısından baktığımızda aklın gerçek mecrasına kavuşmasının nebevi kılavuzluk ile gerçekleşeceği hususu belli bir zemine oturmaktadır. Çünkü ancak nübüvvet ile ilâhî âlemden yansıyan *nûr* açığa çıkacak ve insanları aydınlatacaktır.

Gazâlî'nin insan aklının aşkın âlemle ilgili meselelerde sınırlı olduğunu ve son sözü söyleyemeyeceğini vurgulamasına rağmen onun ortaya koyduklarının akılla elde edilen bilginin bir eleştirisi olduğu yolundaki yaklaşımlar da yanlıştır. Genel olarak Gazâlî'nin akıl ile sezgiyi birbirini bütünleyen unsurlar olarak ele aldığı söylenebilir.

Tabiattaki ilk anda akla aykırı gibi görünen kimi olağanüstü olaylar karşısında (mucizeler) Gazâlî'nin yaklaşımı mucizelerin tabii olduğu noktasındadır. Ona göre mucizeler tabîi, tabîiatın kendisi de mucîzevidir. Bu da aklın idrâk gücü noktasında önemli bir hakış olarak görülmelidir.

Gazâlî akli fitrî olarak doğruyu görme yetisi olarak da kabul etmektedir. "Cehaletleri sebebiyle hayvanlara benzeyen kimi kavimler hile fitrî olarak büyüklerine hürmet ederler. Yine aklın üstün değerindendir ki; peygamber efendimize suikast için yoluna çıkan

inatçılar onun parlak simâsına bakıp nübüvvet ve akıl nûrunu gördüklerinde bu işten vazgeçtiler.”³⁹

Gazâlî'ye göre Kur'an-ı Kerim akıldan elde edilen ilmi de ruh, vahiy ve hayat diye nitelendirmiştir. Ve şu ayeti zikretmiştir. “İşte biz, sana da böylece emrimizden bir ruh vahyettik.”⁴⁰

Bu da yukarıda da belirttiğimiz gibi filozofların faal akılı Ceb râ-il ya da vahiy meleği olarak nitelemelerine paralel görüşler olarak öne çıkmaktadır. Çünkü Kur'ân'da Ceb râil için kimi kere ruh ifadesi kullanılmıştır.⁴¹ Gazâlî'nin Kur'an-ı Kerim'de geçen ruh ifadelerini akıl olarak ele almakla aynı şeyi söylediği kanaatindeyiz.

Gazâlî'ye göre aklın dört manası bulunmaktadır:

1- *İnsanlar diğer canlılardan ayıran baslet.*

“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'ân ve şeriâtın akla nispeti güneş ışığının göze nispeti gibidir. Kur'ân güneş ışığı, göz akıldır.”⁴²

2- *Küçük bir çocuğun caiz olan şeyleri caiz, muhal olan şeyleri de muhal kabul etmesi.* İkisinin birden çok olduğunu, bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi gibi zarurî 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 keshîdir. Gazali birincilere *fitri akıl* diğerlerine de *kesbî akıl* demektedir; bu konuda Hz. Ali'nin (r.a.) şu sözünü nakletmektedir.

“Biri doğal diğer keshî iki akıl buldum. Görmeyen göze güneş ışığının kân olmadığı gibi fitrî akıl olmadan keshinin kârı olmadı-

39 Gazali, *Ihya*, I, Bab, 7, İst. 1974, I

40 Şura. 42/52

41 Kadir, 97/4

42 Gazali'nin bu örneği Farabi'nin faal aklı güneşe, bilkuve aklı ise göze benzetmesini çağrıştırmaktadır. Bkz. Farabi, M. Fazıla, İst. 1956

ğını bildim”⁴³ Bu da bizim ötedenberi söylemeye çalıştığımız meselelerin anlaşılmasında önemli bir yaklaşımdır. Yani ilâhî çağrı fitrî temel üzerinde anlam kazanmaktadır.

Ayrıca Gazâlî bu konuda Rum suresi (30/30. ayetini zikrederek Yüce Allah’a “*kâlî belâ*”da verilen sözün dillerin sözü değil akılların; fitratların sözü olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ İnsanlardan kimisi fitratından yüz çevirdi; unuttu. Bu yüzden Allahû Teâla İlâhî çağrıya *tezekkür* ismini vermiştir.⁴⁵ *Tezekkür* (hatırlama) iki çeşittir, önceden hatırdaki şeyi unuttuktan sonra hatırlamak. Diğeri de yaradılıştaki kendisinde mevcut olan bir şeyi hatırlamaktır. Bunlar basiret nûru (*kalb gözü*) ile görürler.”⁴⁶

Gazâlî akıllı olmakla imânlı olmak arasında kopmaz bir bağ bulunduğunu vurgulamaktadır. Şeriatın akıl olmaksızın anlamının olmadığını belirtmektedir. “Şeriatın doğruluğu akıl ile değil imân nûru ve yakîn gözü ile bilindi diyenin sözünde kıymet yoktur. Zira akıl demekle onların *yakîn gözü* ve imân nûru dedikleri şeyi kast ediyoruz.. “Akıl öğölmeye layıktır. Eğer öğölen peygamberin getirdiği Şeriat ise bunun doğruluğu ne ile bilinmiştir? Eğer yerilen akıl ile bilindi ise böyle akıl ile bilinen de mezmumdur.⁴⁷ Gazâlî Fuad kavramını da kalb gözü olarak ele almaktadır.

İslâm filozoflarının hâkime yükledikleri anlama bir başka kavramla da olsa Gazâlî’de de rastlamaktayız. Gazâlî aklın önemini anlatırken “Cemâati arasında âlim, ümmeti arasında peygamber gibidir.”⁴⁸ hadisini zikreder. Bu da İslâm filozoflarının hükemâya yükledikleri anlam ile örtüşmektedir. İslâm filozofları bu yüzden nassları te’vil yetkisini hükemâda görmektedirler.

Sonuç olarak Gazâlî’nin hem akli hem vahyi aynı kaynağa bağlayarak akıl/vahyin birbirini bütünleyen unsurlar olduğunu belirttiğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre akıl da, vahiy de nübüvvet de Yüce Allah’tan yansıyan birer *nûr*dur.

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

43 Gazali, Ihya, I, Bab, 7, 216

44 Gazâlî, a.g.e., 209

45 Bakara, 2/221

46 Gazâlî, a.g.e., 220

47 Gazâlî, a.g.e., 15

48 Gazâlî, a.g.e., 1

4- Din/Felsefe İlişkisi Bağlamında Nebî ve Hakîm

Geçen bölümde de açıklamaya çalıştığımız gibi “Nebî”; Allah’ın insanların içinden insanları uyarmak için gönderdiği haberci ve resullere verilen genel addır.⁴⁹ “İnsanlar tek bir ümmet idi. Allah nebîleri müjdecî ve uyarıcı/korkutucu olmak üzere gönderdi...”⁵⁰

Bu yaklaşıma göre Tanrı her dönemde insanları uyarmak üzere bazı elçilerini (nebîler) göndermiş ve onlara hak kitaplar indirmiş-tir. Ancak insanlar zaman zaman kendilerine gönderilen bu mesajı çarpıtarak aslî özelliğini yok etmişlerdir.⁵¹

Kur’ân-ı Kerim’in beyanına göre Tanrı nebîlere sadece kitap değil, aynı zamanda, “Hikmet” de vermiştir. Bu nedenle “Allah aranızdan size Kitabı ve Hikmeti öğreten ve sizi *tezkiye* eden bir elçi gönderdi...”⁵² denilmiştir. Demek ki peygamberlik misyonu salt kitabî tebliği değil, yanısıra hikmet ve *tezkiyeyi*⁵³ kapsamaktadır. Bu noktada düşüncelerin yaklaşımların kitabî olması salt kitap metinlerinin ifade edilmesi ile değil, hikmet ile, peygamberî pratikle mümkündür. Zaten anladığımız kadarıyla nebîleri hakimlerden ayıran ve 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 Tanrı’nın kendileriyle özel bir vahiy biçimiyle ilişki, kurması sebebiyledir. Hakîmlerin ulaştığı hakikatler ile Nebîlerin ki aynı olmasına rağmen, Nebî şariat getirir; ama Hakîm şariat koyamaz ve söyledikleri direkt olarak Yüce Allah’ın te’yidine mazhar olmayabilir. Bu da

49 Kur’ân’ın beyanına göre Yüce Allah’ın iki tür elçisi vardır. Bu elçiler (rasuller) meleklerden ve insanlardandır. Nebî insanlardan olan rasullerin ortak adıdır. (bkz. Bakara, 2/213)

50 Bakara, 2/213

51 Tahrif ve sebeplerini daha önceki bölümlerde açıklamıştık. (bkz. Kur’ân’da Hikmet bölümü)

52 Al-i İmran, 3/164, Cum’a, 62/2

53 *Tezkiye*: Zeka, zekâ (artma; çoğalma) kökünden gelen tezkiyenin bir anlamı da temizleme, paklama, arıtmadır. (Bkz. Müfredat) Nefsin tezkiyesi olarak Kur’ân’da geçen kavram nefsi her türlü günah ve isyan kirlerinden temizlemek anlamına geldiği için (bkz. Şems 91/7-10) nefsi temize çıkarma anlamında da (bkz. Necm 53/32) kullanılmıştır. Peygamberin insanları arındırması, onlardaki saf fitratı dejenere eden çevresel etkenlerden; yani yanlış düşünme ve yaşama biçimlerinden kurtarması anlamına gelmektedir. bunu da onları Kitabı ve hikmeti öğretmekle yapmaktadır. kitab onların yanlış kanaatlerini, hikmet ise yanlış yaşama biçimlerini doğruya dönüştürmektedir.

model olarak seçilmiş olmaları sebebiyledir. Yüce Allah nebilerle özel bir ilişki biçimiyle irtibat kurmaktadır. Bu ilişki biçiminin en belirgin yanı Kitâbî vahiydir. Ancak nebiler kitâbî vahyin yanında hikmet ile de 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 da bırakmaktadır. Çünkü bir düşünceyi desteklemek için Kur'ân metnini delil getirilmesi o düşüncenin Kur'ân'î olması anlamına gelmez. Yani Kur'ân ayetlerini kullanmak Kur'ân'î olmak anlamına gelmez. Bu noktada Kur'ânî olmak çoğu kere hikmet ile mümkün olmaktadır. Tarihte İslâm dünyasında ortaya çıkan her ekol kendi haklılığına mutlaka Kur'ân'dan deliller getirmiştir. Ancak Kur'ân delil getirilerek bir çok zulüm de işlenebilmiştir. Hikmetsiz bir Kur'ân anlayışı Kur'ân'î 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 aslî temeline irca edecektir.

Zihniyet insanda çevresiyle etkileşimi sonucu oluşmuş bulunan kanâatlerdir. "Bilgi kuramı (*epistemoloji*) açısından zihniyet, insan aklının algılama biçimidir... Aklı, 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."⁵⁴ Yani insanlar karşılaştıkları yaklaşım biçimlerini edinmiş oldukları zihniyetleri çerçevesinde algılar ve anlamlandırmaya çalışırlar. Kur'ân'ın çizdiği çerçevede 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 cimrilige

dönüşmemesini sağlar. Bunu saldırganlık, sevmeme, tapınma için de söyleyebiliriz. Rousseau'nun dediği gibi "İnsan doğa halinde yaşamak için gereken her şeye içgüdüünde sahiptir. Toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir."⁵⁵ İşte aklı 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 Hakîmler 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."⁵⁶

"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 bahçivana 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 yaradılışındaki bu eğilime verilen olumlu bir cevaptan ibarettir. Gerçekte insanoğlunun yaradılışı gereği aradığı ve arayabileceği her şeyi peygamberler ona sunmuşlardır."⁵⁷ 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 İbn Nüfeyl için İbni Hişam'da şöyle bir rivayet geçmektedir.

55 Rousseau J.J., İnsanlararası Eşitsizliğin Kaynağı, çev. Râsîh Nuri İleri, İst. 1995, 117

56 Al-i İmran, 3/164

57 Mutahtari Murtaza, Fitrat, Çev. Cafer Kırım, İst. 1992. 160-161

Zeyd belini Kâbe'nin duvarına yaslayarak dedi ki: "Ey Kureys halkı, nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, benden başka hiçbiriniz İbrahim dini üzere değildir", sonra diyordu ki: "Allah'ım, sana hangi şekilde ibadet edersem daha iyi olacağını bilmiş olsaydım öyle ibadet ederdim, ancak bilmiyorum ki.."⁵⁸ 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."⁵⁹

Kur'ân'ın bir ismi de *Furkan*'dır ki, doğruyu yanlıştan ayırt eden demektir. Ancak doğru ve yanlış çevresel etkenlerle birbirine karıştığında, Zikr ile insana doğrunun ve yanlışın ölçüsü verilebilir. Bu anlamda *Furkan*, Kur'ân'dır. Kur'ân ise ne hikmetten ne de kâinattaki işaretlerden (ayet) bağımsız değerlendirilemez. Kur'ân bu yüzden Kâinata da "Kitab" demektir.⁶⁰ Kur'ân'da insan da, kâinattaki her bir varlık da birer âyet olarak nitelendirilir.⁶¹

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 İbn Rüşd, "*Burban*" da demektir) kişidir. Bu noktada Hakîm fitrî ve aklî melekelerle nübüvvetin getirdiklerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını sağlarlar. Mesela Hz. Muhammed "Ben hikmetin eviyim, Ali de onun kapısıdır."⁶² buyurmuştur. Ayrıca Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye "Ben Kur'ân'ın tebliği (tenzili) sen de te'vili için savaşıacaksın."⁶³ diye buyurduğu rivayet edilmiştir. Yani bu rivayete göre Hz. Ali'ye Hz.

58 İbni Hişam, es'Ssiretü'n-Nebeviyye, Mısır, 1955, (1375), I, 225

59 "...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 yaradılıştan kötü olanlara gelince, onları da yargıçlar öldürecek değil mi? -Evet galibe kötü olanlar için de. devlet içinde en iyi yol.. "Platon, Devlet, İst. 1995, 99

60 Kitab Kavramı: Kainat Kitabıdır. Peygamberler insanın Kainatı doğru okumasını sağlayacak yetilerini açığa çıkarmak için gönderilmişlerdir.

61 Ayet kavramı: Ayet, iz ve işaret anlamlarına gelmektedir. Kainat Allah'ın ayetleriyle doludur. Bu ayetler Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleridir. bunlar, insan, tabiattaki varlıklar, tarihte yaşamış eski şehirler vb. Allah'ı ve O'nun kudretini gösteren işaretlerdir. bkz. 30/23-24, 29/34-35

62 Tirmizi, Menkıbe, 68

63 Nesai. Hadislerle Hz. Ali, İst. 1992, s. 125, Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel. III/31, Usdu'l-Ğabe, IV/32, Goldziher İgnaz. İslâm Tefsir Ekolleri, İst. 1997, 303

Muhammed "Sen Kur'ân'ın hedefi dışındaki yaklaşımlara karşı mücadele edeceksin" demektedir. Kanaatimce Hz. Ali'nin hikmetin kapısı olması bu şekilde izah edilmelidir. Eğer Hakîmler olmasa nübüvvet binası da ayakta kalmaz. Hakîmler Kitab'ın yanlış yorumlarla maksadı dışında yerlere taşınmasına engel olduklarından dolayı nübüvvetin getirdiklerini sağlıklı bir şekilde yaşatılmasını sağlarlar. Bu yüzden İbni Rüşd de te'vil yetisini sadece hükemâya has görmektedir. Örneğin İbn Bâcce'ye göre Peygamber kendisiyle *Faal Akıl*⁶⁴ arasında bütün perdelerin kalktığı kimsedir. Bu noktada filozoftan (hakîmden) üstündür. Filozof (Hakîm) kimi kere hakikati bulamayabilir; ancak bu peygamberler için sözkonusu değildir. Onlar değişmez hakikatin bilgisine ulaştırırlar. Nebî'nin filozoftan bir farkı da Birûnî'nin dediği gibi "İnsanlar arasındaki düşmanlık, ancak bir peygamberin, bir ilâhî elçiden tebliğ ettiği ilâhî bir kanun ile yenilebilir."⁶⁵ 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 hakimnin bilgilerinin kendisini bağladığı söylenmiştir ki bu da tartışılır. Çünkü bir insanın ortaya koyduğu yaklaşımlar eğer "hikmet" ise bu elbette evrensel ve genel-geçerlidir. Ancak Hakîmlerin ilâhî sevk ile bilfiil kontrol edilmediklerinden, ortaya koyduklarını hem evrensel hikmetin hem de Nübüvvetin getirdikleriyle ölçmek ve değerlendirmek gerekir. Eğer hakimnin bilgilerinin kendisini bağladığını söyleyenler onların model olmadıklarını söylemek istiyorlarsa bu doğrudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi model insan nebî'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 *ışrak*), akıl ve rasyonel çıkarım (zihin ya da istidlal), ve din ya da vahiy (şariat 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 istidlâl ile, kimi kere de nübüvvet ile hikmet'e ulaşabilir. Bu noktada nebilik ve hakimlik 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 edile-

64 Faal akıl çoğu kere vahiy meleği olarak anlaşılmıştır.

65 Corbin, 91

bilir. Molla Sadra'ya göre nebi ile hakim arasındaki fark hakimin vahiy meleğini görmemesi ancak gayreti nisbetinde kendisine melek tarafından yol gösterilmesidir. Zaten vahiy ile -tarih içinde kazanıldığı anlam itibarıyla- *ilham* arasındaki fark da buradadır. Molla Sadra'ya göre gönlümüze bilgi aktarılması da ancak melek aracılığıyla olmaktadır.⁶⁶ Bu konuda benzer düşünceleri savunanlar genelde şu ayeti delil getirmişlerdir. "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."⁶⁷

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.⁶⁸ Öneme 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;⁶⁹ ancak bizim aklımız makula tabi olmasına rağmen, Allah için böyle birşey sözkonusu değildir" der.⁷⁰ her bilgi ve hatırlama melekten gelen bir ilhamdır."⁷¹ İnsan aklında yeti halinde (*bilkuve*) melek tabiatı vardır. İnsan aklının iki cepheli bir yapısı vardır. Bir cephesi pratik (amelî) akıldır; diğer cephesi mura-kebeye yönelik, nazarî akıldır (*intellect contemplatif*). Bu iki cephe arzî melekler olarak ifade edilirler.⁷² Ruhların 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 "nübüvvet" in mümtaz makamı demek olan peygamberlik ruh

66 Corbin Henry, 121-122

67 Şûra, 42/50-51

68 İbni Sina, Şifa, (İlâhiyat II), İntişârâtı Nâsır-ı Hüsrev, 1343, 446

69 İbn Sina, 357

70 Henry Corbin, "İbni Sina Faal Akıllı Tanrı kavramı ile de özleştirmez" (Corbin, 307) demektedir ki bu da önemli bir tespittir.

71 İbni Sina 357-335

72 İbni Sina, 435-436, (bkz. Corbin Henry, 306)

hali vardır...⁷³ Bu konuda İbni Sina'nın görüşleri Farabî'nin görüşleri ile örtüşmektedir. Farabî, idrâki, nazarî/müşahedeci; murakebeci (contemplatif) idrâk ve pratik (*intellect*) olarak ikiye ayırmaktadır. Nazarî (kuramsal) idrâkî, 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. Zülmet 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."⁷⁴

"Bilkuvve akıl ancak tecrübe ile bilfiil akla dönüşür"⁷⁵ Bu noktada Hakîm de aklî çabalar ve ruhî arınma ile -ki ruhî arınmanın yolu ibadetlerdir- melek ile ilişkiye girebilir.⁷⁶ bu anlayış doğrultusunda hikmetin nübüvvetten farkı nerededir? "Farabî'ye göre, Hakîm (bilge; feylesof, sage) Faal Akıl ile nazarî-felsefî 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 hüyük melek Cebrail; *Ruh'ul Kuds* ile *akl-ı faal*'in özdeşleştirilmiş olması halinde mümkündür."⁷⁷ Farabî, nebilere üç tane temel özelliklerinin olduğunu kabul eder. Bunlar: "melâikeyi mütehayyile yoluyla müşahade ve ondan Tanrı'nın kelamını işitecek, mucizeler gösterecek, nübüvveti sahip olan kişinin ruhunun aynası pas tutmayacak."⁷⁸ 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 Tanrı katındadır... Peygamber'in bir insan olması nasıl gerekliyse onu diğerlerinden ayıran hususiyetlerinin olması da gereklidir. Bu da mucizeler-

73 Corbin Henry, 306

74 Corbin Henry, 291

75 Farabî, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987, 44

76 İbni Sina, 445

77 Corbin Henry, 295, Ayrıca bkz. Taylan Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İst. 1994, 142-143

78 Farabî, *Er-Risale Fi'l-Akl*, es-Siyasetül Medeniyye, Ara'u-ehli'l-Medineti'l-Fazıla, Taylan Necip, 144

dir. Ayrıca peygamberlerde başkasında olmayan çok güçlü bir anlayış ve zekâ vardır. Onların gönderilmesi ilâhî hikmetin bir gereğidir. Bu yüzden insanların peygamberlerin yolunda yürütmesi gereklidir.”⁷⁹

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.⁸⁰ Bu noktada filozof aklî istidlallerle hakikatin 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 aklî istidlal (felsefî bir çaba) içerisinde. Bu yönüyle filozoftur. Ancak filozofun ulaştığı sonuçların hikmet olabilmesi için, evrensel insanî kriterlerin ve tarih içerisinde süregelen Nebvî çağının onayından geçmesi gerekmektedir. Ayrıca Kindî Peygamberlerin getirdiklerinin açık, anlaşılır ve saf olduğunu, bunun yanı sıra hiç bir filozofun görüşlerinin bu özelliklere sahip olmadığını söylemektedir⁸¹ ki, bu da dikkate değer bir noktadır.

Kimi İslâm filozofları İlkçağ filozoflarını peygamber olarak görmüşlerdir. Hatta onlara “Yunan peygamberleri” bile denilmiştir. Onların *ilham*larını “nübüvvet nurları odağından” aldıkları kabul edilmiştir.⁸² Bütün bu yaklaşımların daha iyi anlaşılması için İslam filozoflarının Vahye, Akla ve Nübüvvete biçtikleri anlamı iyi kavramak gerekmektedir. Ayrıca İlkçağ filozoflarında Tevhidi bir anlayı-

79 İbni Sina, 446

Ayrıca İbni Sina'ya 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 talebesinden su ister fakat talebesi işi yokuşa sürmek için binbir türlü bahane sıralar. O sırada ezan okunmaktadır. İbni Sina talebesine “İşte 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 olmana rağmen benim sadece bir su isteğime bile doğru dürüst karşılık vermiyorsun; işte fark burada. Eşhedüenne Muhammeden rasulullah. Peygamber O'dur ve ben ise İbni Sina'yım” (bkz. Mutahhari Murtaza, Peygamberin İzinde, çev. Malik Eşter, İst. 1991, 183-184)

80 Kindî, Felsefî Risaleler, çev. Mahmud Kaya, İst. 1994, 163

81 Kindî, 160

82 Corbin, 52

şın izlerine rastlamamız da mümkündür. İlkçağ fizolofları kimilerine göre din karşıtı bir konumda gösterilmektedir. Oysa meseleye objektif bir biçimde baktığımızda onların din karşıtı olmaktan ziyade *Atina paganizmine* karşı olduklarını görürüz. Atina paganizmi din olarak ele alınırsa Hz. Muhammed'in Mekke paganizmine karşı olması da din karşıtlığı olarak algılanabilecektir. Filozoflar ege-men 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 ıstır... Fakat hiç yorulmadan onun düşüncesi her şeyi yönetir... O hareketsiz, daima aynı halde kalır.. Başka bir yere gitmek Ona yakışmaz.. Ölümlüler tanrıların da kendileri gibi doğmuş olduklarını, kendilerinkine benzeyen duyuları, sesleri, bedenleri olduğunu sanırlar... Homeros ve Hesiodos insanlarda ayıp ve ayıplamaya değer herşeyi 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."⁸³

Evet! o dönemde Yunan tanrıları hep Yunanlıların kişileriyle şekillendirilmişti. Bu da her dönemde ortaya çıkan putçuluk olayının bir tezahürüydü. Zira her dönemde insanlar hep kendilerinin kişiliklerine göre putlar yontmuşlardır. PeygaHz. Muhammed'in tebliğiyle karşılayan Mekke müşrikleri Ona "bu Kur'ân'ı götür, başka bir Kur'ân getir, ya da bunu değiştir"⁸⁴ türünden sözler söylemişlerdir. İşte Kur'ân'ın 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. Xenophanes'in dediği gibi "Tanrılar insanları değil, insanlar Tanrıları yaratmışlardır." Bu yaklaşım 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

83 Weber Alfred, Felsefe Tarihi, İst. 1993, 15-16

84 Yunus, 10/15

vermiş mukeddaratını tayin etmiştir. O'nu bırakıp hiç bir şey yaratmayan, kendileri yaratılan ve kendilerine dahi ne zarar ne fayda vermeyen, öldüremeyen, yaşatamayan bir takım Tanrılar edindiler.”⁸⁵

“Yardım görürler umuduyla onlar Allah’tan başka tanrılar edindiler. Onların (o ilahların) kendilerine yardım etmeye güçleri yetmez. Oysa kendileri onlar için hazır bulundurulmuş askerlerdir.”⁸⁶

“Sizin Allah’tan başka taptıklarınız bir takım (evsan) putlardır. Ve siz yalan uydurup düzüyorsunuz.”⁸⁷

Sanırım kimi filozoflar için “İlhamlarını nübüvvet nurları odağından aldıkları” iddiası biraz olsun anlaşılmış oldu.

Akıl ve Vahiy ilişkisi konusundaki tartışmaları sağlıklı bir biçimde anlayabilmek için özellikle İslâm filozoflarının nübüvvet 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 anlaşılamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Şimdi burada insanın nübüvvet müessesesi olmaksızın hakikate ulaşip ulaşamayacağı problemine İslâm filozofları zaviyesinden bakmayı deneyeceğiz. Bunun için önce İslâm filozoflarının vahiy ve nübüvvetle yükledikleri anlamı kavramamız gerekmektedir.

5- İslâm Filozoflarında 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 Farabî’nin nübüvvet anlayışı büyük ölçüde nübüvveti reddeden anlayışlara aklî planda bir cevap verme çabasını içermektedir.⁸⁸

Farabi, Vahiy “*Faal Akıl* yoluyla Allah’tan gelen bir taşma ve südür” olarak yorumlamaktadır.⁸⁹ Farabî’nin nübüvvet anlayışı *Faal Akıl* ve onun fonksiyonlarıyla ilgili anlayışına dayanmaktadır. *Farabî’ye* göre *Faal Akıl* şu şekilde ortaya konulmuştur. “Allah’tan sonra kainat nizamını; biri Ay-Üstü gökleri nizamı, diğeri Ay-Altı varlıkların düzeni ve idaresi diye ikiye ayırır. Gökleri herbirine ait

⁸⁵ Furkan, 25/2,3

⁸⁶ Yasin, 36/74-75

⁸⁷ Ankebut, 29/17

⁸⁸ Bkz. el-MFarabî, çev. Nafiz Danışman, İst. 1956, 60-62

⁸⁹ Farabî, İst., s. 71, Ayrıca bak. M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, çev. II, 82-83

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 diğer akıllar yardımıyla hem insan ruhlarının vücudun illeti, hem de dört unsurun illeti olduğu için kuvve halindeki varlıkları fiil haline geçirir; şekilsiz maddeye şekil verir. Bu sebeple filozof ona şekil veren (vâhibü-suver) dediği gibi, *er-Rubu'l-Emini* ve *er-Rubu'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.⁹⁰ Farabî'de düşünme, bilme ve mutluluk *Faal Akıl*ın en önemli fonksiyonudur ki *Faal Akıl* Allah ile insanın ilişkisini de sağlar. Bu noktada "insana *Faal Akıl*la kendisi arasında başka bir aracı kalmadığında vahiy gelir."⁹¹ "Faal Akıl ile ilişki kurmak iki yolla mümkün olmaktadır. bu da tefekkür ve *ilham* yoludur. Ruh araştırma ve inceleme sonucu ilâhî nuru alabilececek mükteseb (müstefad) akıl mertebesine yükselir. Bu mer-tebe ancak, görünmez olana nüfuz edebilecek bir *nûr* âlemini idrâk edebilecek olan filozof ve bilgelerin kutlu ruhları (*el-Ervah el-Kutsiyye*) tarafından elde edilebilir."⁹² Bu noktada insan filozof ya da peygamber mertebesine ulaşır. "Allahû Teâla'dan taşan vahiy faal akla gelir. *Faal Akıl*dan müsfedat 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 erhabından 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 ulaştıran her fiile vakıf olur."⁹³ Burada Farabî aklı derecelendiriyor ve nebî ile hakîmi bu noktada ayırıyor. Peygamberlik *Faal Akıl*ın muhayyile kuvvetine taşmasıyla, hakîm ya da filozof *Faal Akıl*ın münfâil akla taşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Farabî nazarında akıllı olmak ile hakîm olmak aynıdır.⁹⁴

90 Taylan Necip, 139

91 Farabî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 44,45, Taylan, a.g.e., s. 140

92 Sevim Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabî*, s. 79-80

93 Farabî, *Medinetü'l-Fazıla*, İst. 1956,71

94 Farabî, *Fusulu'l-Medenî*, İzmir. 1987. 44-46

Bu anlayışla Farabi'nin kısmen de olsa peygamberliğin kesbîliğine inandığı söylenebilir. Filozofla nebi aynı kaynaktan (Faal Akıl) beslendikleri için hakîkatin birliği ortaya çıkmaktadır. Bu da insanı en yüce saadete ulaştırmaktadır.⁹⁵ Farabî bu görüşleriyle biraz da yaşadığı dönemde Peygamberlik müessesesini *rasyonel* 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 ahlâkî tavırları ile de eriştirildikleri bir lütuftur.

İbni Sina nübüvvet anlayışında Farabî'yle bir çok ortak görüşe sahiptir. İbni Sina ve Farabî'nin nübüvvet anlayışlarında ortak noktalar şu şekilde ortaya çıkmaktadır: "İnsanın düşünen (natık) bir canlı yani natık bir nefse sahip oluşu, *faal akıl* fonksiyonları, hikmetin nazarî ve amelî diye ayrılması ve nebevî ifadedeki sembolik özellik kavramları, nübüvvetin temellendirilmesinde her iki filozofun esas aldığı hareket noktalarını oluşturur."⁹⁶ Ayrıca İbni Sina, nübüvvetin toplumsal siyasal boyutuna da dikkat çekmektedir. İnsanların sağlıklı bir toplumsal yapıya ancak peygamberlerin rehberliğinde ulaşabileceklerini vurgulamaktadır.⁹⁷ 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 öğreterek sonsuz kurtuluş yoluna yöneltir; ikincisi ise mü'minlerin yaptığı ibadetler gibi dinin uygulamalı yönlerini öğretir."⁹⁸

İbni Sina insanın toplum içerisinde yaşam süren bir varlık olması hasebiyle sosyal ilişkileri düzenleyecek, adâleti sağlayacak bir takım kanunlara (sünne), bir kanun koyucuya (san'ın) ve âdil bir idârî mekanizmaya gerek duyulacağını belirtmekte; bu durum da doğal olarak bir yasa koyucuyu ve bu yasayı adâletle pratiğe aktarıcıyı gerektirecektir."⁹⁹ demektedir. Bu da vahiy ile öğrenilir. Mükafat ve ceza verecek olan Tanrı anlayışı sosyal hayat için vazgeçil-

95 M. M. Şerif, II, 83

96 Taylan, 207

97 İbni Sina, Şifa, (İlâhîyat), İsbatu'n nübüvve, 441

98 İbni Sina, Şifa, (İlâhîyat), İntişarat-ı Hüsrev, 1343, s. 441-447

99 İbni Sina, 442

mezdir. Bu Tanrı'nın bilinip tanınması için de vahiy ve bir peygamber gerekir.¹⁰⁰ Ancak bu Peygamberlerin mucizelerle de desteklenmesi gerekir. "İbni Sina nübüvveti, insanın toplumsal bir varlık olduğu ilâhî inayet ilkelerinden ele alıp kanıtlamaya çalışır."¹⁰¹ İbni Sina'ya göre veliler ve Hakîmlerle peygamberler arasında iki yünden fark vardır; "Birincisi, peygamberin ilâhî aklından bilgiyi tam ve eksiksiz almasına karşın hilge (hakîm) ve velilerinki parçalıdır. İkinci fark, hilge 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."¹⁰²

Bir insan olan peygamber Tanrı'nın çizdiği çerçevede hareket eder. İnsanlara Tanrı'yı tanıtır ve O'na karşı sorumluluklarını öğretir. Halkın diliyle, onların seviyelerine göre hitab eder. Bu özellikten dolayı insanlar söylenenleri net olarak anlarlar.¹⁰³

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

a- *Tüm bilgi mertebelerini öğrenmekle,*

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

c- *Tefekkürle*

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."¹⁰⁴

100 İbni Sina İşarat, 3-IV. s. 802-806, Taylandan, 208

101 Taylan a.g.e., 208

102 Nasr S. Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, çev. Ünal, trz. 1st,55

103 İbni Sina-Şifa, (İlâhiyât), 442

* Hadis bkz. Acluni Muhammed Keşfü'l-Hafa, 2. baskı. Beyrut, h. 1352, c. II, s. 265,2542 nolu hadis

104 Sevim Seyfullah, İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabi, 1st. 1997, s. 84, (bkz. İbni Arabi, İlmü'l-Ledünni, s. 202)

İhvan-ı Safa, Kur'ân'da geçen rahbaniyyun (*Hukemâ-yı Rabhaniyyun*) ve *Rasihun*'u¹⁰⁵ 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."¹⁰⁶ *İhvanu-Safa* "kime hikmet verilmişse ona çokca hayır verilmiştir."¹⁰⁷ ayetinden yola çıkarak, hikmet verilenlerin özelliklerini şöyle sıralamaktadırlar: "Hikmet verilenler Kur'ân bilgisinin yanı sıra, onun ayetlerinin tefsiri, manasının sırları ve "ona ancak *mutahharûn*"un dokunabildiği (ulaştırabildiği), "ince anlamlarının verildiği kimselerdir. Mutahharûn ise şunlardır: Allah'ın hakkı ve ayetleri konusunda ayıplardan, günahlardan ve yalandan temiz olanlardır. Çünkü nice topluluklar Allah'ın ayetlerini manası hilafına tefsir etmektedirler."¹⁰⁸ Bu konuda "*istiva*" ayetini örnek vermektedirler. Buradan anlaşılan İhvan'ın da Kur'ân tefsirini sadece hükemâyâ 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."¹⁰⁹ 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 düşüncüyü kabul etmeyerek felsefe ile hikmetin aynı olduğunu vurgularlar. Hikmet, kalbin dünyevî kayıtlardan ayrılmasıyla elde edilir. Onlar meseleye şu şekilde yaklaşır: "Bil ki, ilâhî şariat 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 Tanrı şöyle buyuruyor: "Bu Allah'ın temizi, temiz olmayandan ayırması ve temiz olmayanları üst üste koyup hepsini yığarak cehenneme yerleştirmesi içindir."¹¹⁰ Allah sakınanları (muttaki) başarılarından ötürü kurtarır."¹¹¹ İhvân-ı Safa bu an-

105 Al-i İmran, 3/7

106 Resail, III, 344-345

107 Bakara, 2/269

108 Resail, III, 345

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

110 Enfal, 8/37

111 Zümer, 39/61

layışla bir yandan Tanrı ile küllî ruhu, diğer yandan da kendisine feyz gelen insan aklını birbirine bağlar. Nitekim *Yeni Eflatunculuk* da Tanrı ile küllî ruh arasında bağlantı kurmaya çalışır.¹¹²

Bu noktada İslâm dünyasındaki iki ayrı eğilimin meseleye farklı yaklaşımı dikkat çekmektedir. İsrakî ve Meşşâî eğilimler arasında en önemli fark İsrakîlerin hakikati idrâkte zihni istidlal değil aynı zamanda, bir iç aydınlanmanın olması gerektiğini de kabul etmeleridir. İsrakîlere göre beden, ruhumuz için nûrun yansımaları ve sûretlerin görünmesini engelleyen, bir ayna üzerine asılmış perdeye benzemektedir. Diyalektik sonucu yani, bahs, cedel ve aklî yöntemle ya da aşk, nefsi mücâhede ve riyâzetle, manevî bir seyr-i sülûk sonucu perde kalkıp nûrlar ışımakta ve sûretler görünür hale gelmektedir.¹¹³ Özellikle Suhreverdi'nin ortaya koyduğu bu yaklaşım İsrakî okulun en önem yaklaşımıdır. Meşşâî ekol ise hakikati idrâkte zihni istidlâlî öne çıkarmaktadır. İsrakîler Eflatun'un, Meşşâîler ise Aristoteles'in takipçileridir. İhvan'ın hikmetin elde edilmesi noktasındaki yaklaşımında İsrakî bir anlayışı benimsediği söylenebilir.¹¹⁴

Eğer insan kendini dünyevî huzulmalardan arındırmazsa, aklı da sağlıklı çalışmaz. Kur'ân'da da bu konuda önemli vurgular vardır.¹¹⁵

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 insanların (peygamberlerden sonra) en üst makamıdır. Bu makam şu şartları gerektirir. Çalışkan olmak, yalandan sakınmak, inançlarında batıl şeylerden uzaklaşmak, pratğinde dosdoğru olmak, kötü ahlâk ve kötü fiillerden uzak durmak, işlerinde zilletten

112 el-Behîy Muhammed İs. Düş., İlâhî Yönü, çev. Sabri Hizmetli, İst. 1992, 258

113 Mutahhari, İslâm İlimleri ile Tanışma, çev. Abdullâh Kutlu, İst. 1990, 144

114 İslâm dünyasında öne çıkan iki önemli felsefî eğilim vardır. Bunlardan birisi *Meşşâî* diğeri *İsrakî* eğilim. Felsefî meseleler genelde bu iki eğilim açısından çözümlenmeye çalışılmıştır. Meşşâî eğilimin temsilcisi Ebu Ali Sina (İbnî Sina) İsrakî eğilimin temsilcisi ise Şahâbeddin Sühreverdi'dir. İsrakîliğin Eflatun, Meşşâîliğin ise Aristoya dayandığı söylenir. Ancak bu da tartışmaya açık bir konudur. Özellikle Ş. Suhreverdi felsefesinin Eflatundan etkilendiği iddiası Eflatun felsefesinin çok iyi tahlil edilmesiyle mümkündür. Biz burada bu konunun ayrıntılarına girmiyoruz.

115 İsrâ. 17/82, Bakara, 2/26, A'raf. 7/146, Enfal, 8/29

uzak olmak ve yaptıklarını eksiksiz yapmak. Bu özellikler adeta insanların gücü nisbetinde ilâha (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 ulaşabilir.¹¹⁶ 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.¹¹⁷ 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."¹¹⁸ "Hükema ve ulema peygamberlerin varisleridir. Bu yüzden peygamberlerden sonra onların görevlerini sürdürürler. Hikmet ile şeriatın maksadı birdir. İnsanların ferdi farklılıkları ve sorunları sebebiyle farklı söylemlere sahip olsalar bile, (temelde aynı maksada hizmet ederler). Nasıl ki doktor hastalıklara ayrı ayrı ilaç yazıyorsa, insanların farklı sorunları sebebiyle hikmette ve şeriatta kimi farklılıklar olacaktır."¹¹⁹ İhvan, nebevî şeriatlerin farklılığını da aynı şekilde izah etmektedir. Dolayısıyla her topluma farklı şeriatlerin indirilmiş olmasının doğal olduğunu vurgulamaktadırlar. 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."¹²⁰ Ayrıca peygamberlere mucizeler de verilmiştir.

Bu konularda İbni Rüşd'ün yaklaşımları ile İhvan'ın yaklaşımlarının örtüştüğü görülmektedir.¹²¹

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

116 Resail, I, 427-428

117 Resail, III, s. 30

118 Resail, I, 157

119 Resail, III, 30, ve 347

120 Resail, III, 488

121 Mukayese için bkz. İbni Rüşd, *Faslu'l-Makal*.

Bizce filozof ya da hakim kavramlarından çok bu kavramlara yüklenen anlam daha bir önem arzetmektedir. 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'ân'da geçen "Rasihune fil ilm", ya da "Ulu'l-Elbâh"ı karşılamaktadır. Böylelikle ilâhî mesajın anlaşılmasında hakîmleri te'vil yetkisine sahip yegane insanlar olarak görmektedirler. Bu anlamda İlâhî 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 da 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 öğütte çağır; onlarla en güzel şekilde mücadele et"¹²² ayetinden yola çıkarak insanları üç sınıfa ayırmakta ve felsefeyi toplumda eğitim seviyesi yüksek insanları uyardırma bir yöntem olarak görmektedir. İbni Rüşd hiç bir zaman felsefeyi dinden ayrı; dinin karşısında konumlanmış; din karşıtı bir fenomen olarak görmemektedir.¹²³ Diğer İslâm filozofları için de aynı husus geçerlidir. Ancak kimi iddialar öylesine meşhur galat'a dönüştürmüştür ki araştırmacılar çeviri yaparken bile belli önyargıların tutsağı olmaktan kurtulamamışlardır. Bazı 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.¹²⁴ Bu konuyu eski bir İran hikayesi ile bitirmek istiyorum. Eskiden İran'da din adamlarına Ahund adı verilirmiş. (Bu adlandırma helki 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

122 Nahl, 16/125

123 İbni Rüşd, 110-111

124 Örnek için Celaledin vatandaş'ın Vahiyden Kültüre adlı çalışması gösterilebilir. Bu çalışma felsefe ve İslâm Filozofları hakkında üstünkörü eleştirilerin toplandığı yüzeysel bir çalışma olarak ortada durmaktadır.

ben senin hangi yanlışını düzelteyim. Bir kere ben Ahur değil, Ahund'um, Senin bahsettiği 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 almışlardır. 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 (Ebu-Bekr Muhammed İbn Zekerîyya er-Râzî) nin peygamberlik müessesini kabul etmedikleri söylenmektedir. Ancak bu filozofların bu yaklaşımda oldukları yeterli bir kesinliğe sahip değildir.¹²⁵ Temelde doğru ile yanlışın akıl (düşünce boyutundaki akıl) ile bilinebileceği, bu yüzden peygamberlik müessesine 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'nin Nübüvvetle İlgili Görüşleri

Bu filozofların görüşlerini zikretmemizin amacı peygamberlik müessesini güya akıl adına, aklın bütün hakikatleri kuşatacağı savına yaslanarak ortadan kaldırmaya çalışmalarıdır.¹²⁶ Ancak önce-

125 Örneğin Râzî'den ortalama elli yıl sonra ölmüş olan İbni Cülcül Râzî'nin Müslüman olduğunu vurgular. (bkz. İbni Cülcül, *Tabakatü'l-Etibba ve'l-Hükema*, s. 77, Taylan, a.g.e., 71) (Ayrıca bk. İbni Ebi Üseybia (öl. 1270) *Uyunu'l-enba4 fi Tabaki'l-Etibba*, Mısır, 1299/1882, 320, Ayrıca bkz. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, İst. 1997)

126 Nübüvveti inkar edenlerin temel görüşleri için bk. Taylan Necip, 57, Şehristani el-Milel Ven'Nihal, II, 251, 252, Beyrut, 1975, nşr. M. Seyyid Keylani

likle 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.¹²⁷ Şimdi bu yaklaşımların kısaca özetlemeye çalışalım.

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

* Akla aykırı ibadetler vardır, bunlar; namaz, gusül, tavaf vb. 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.

* Kur'ân'ın 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 mütevatir 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.¹²⁸

* Başkalarının anlayamadığı şeyi peygamber nasıl anlıyor. Onu diğer insanlardan ayıran meziyet nedir? Peygamberlik imtiyazına nasıl sahip olabiliyorlar.”¹²⁹

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.¹³⁰ Bu mülhid genel kanaate göre Zekerîyya

127 Kutluer İlhan, Akıl ve İtikad, İst. 1996, 72

128 A'lamun Nübüvve, Ebu Hatim er-Râzî, tahkik, Salah es-Sahavi, Ğulam Rıza Avani es-Savi, Tahrân, 1977

129 Ayrıca bkz. Abdurrahman Bedevî'den M. M. Şerif, çev. Osman BİLEN, II, 60-61

130 Ebu Hatim er-Râzî, Tahkik. Salah es-Savi, Ğulam Rıza Avani (H. 1397), Tahrân 1977

Râzî'dir. Zekeriyya Râzî'nin doktrinini yansıtan asıl eser "*Kitabu'l-Ilmi'l-Ilâhî*" nin tamamı şu an elde bulunmamaktadır.¹³¹ 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 çalışmamızın 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 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 aslî özelliklerini büyük ölçüde yitirmiş de olsa- dini ve nübüvvet müessesini 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, Kur'ân'ın verdiği bakış açısı çerçevesinde anlaşıldığında 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:

"Rabbini rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik ve onlardan kimini ötekine derecelerle üstün kıldık ki biri diğerine iş görölürebilsin. Rabbini rahmeti onların toplayıp yığıldıklarından daha hayırlıdır."¹³²

Bu ayetten anlaşılan Tanrı'nın 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.)'e 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. Tanrı onların bu biçim bir üstünlük anlayışına yukarıdaki ayetle cevap veriyordu. Yani Tanrı'nın 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 uyumsuzlukların arkasında 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 kainataki diğer olayları da bu eşitliğe aykırı görüyorlar mı? Nübüvveti bu biçimde bir eleştiri ile ortadan kaldırmak isteyenlerin aslında sağlıklı bir Tanrı anlayışına sahip oldukları söylenebilir mi?¹³³ Bunların Tanrı anlayışlarının irredelenmesi de ayrıca önem arz etmektedir.

Objektif olarak hakıldığında Peygamberlik müessesini reddetme anlayışının en temel yanılgısı, insandaki mükteseb akli gözardı etmesi ve insanların eğitimini=eğitilmelerini; (yanlış eğitim de dahil) hesaba katmamasıdır. Bu anlayışta olanlar peygamberlik müessesesinin insanlararası eşitsizliği getirdiğini söylemektedirler. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, peygamberler de liyakatleri sebebiyle peygamberlik makamına getirilmişlerdir. Ayrıca pey-

132 Zuhurf, 43/32

133 Şûra, 42/12, Hucurat, 49/13

gamberlerin pratikleri hiç bir zaman bir eşitsizlik temeline oturmamıştır. Onlar da sıradan insanlar gibi yaşamışlardır. Siyasî iktidara sahip peygamberler de bu iktidarlarnı insanların ıslahı için kullanmışlardır. Son nebi Hz. Muhammed'in yaşantısı ve insani ilişkileri de bunu açık seçik ortaya koymaktadır.¹³⁴ Hz. Muhammed'e ait olduğu iddia edilebilecek ne bir köşk ne de bir saray vardır. Onun geriye bıraktıkları 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 *ilâhî adâlet* konusuyla 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; bu konuda Kur'ân'daki kimi ifadelerden anladığımız kadarıyla din kitapları değil, onları tahrif eden nübüvveti içlerine sindirememiş insanlar bölücüdür. Din kitaplarındaki çelişkilerin sebebi tahriftir; 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 aracasız 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 mucize-

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

ler göndermesi neden akla aykırı olsun ki? *Bedir*'de meleklerin gelip *Uhud*'da gönderilmemesi meselesine gelince: Kur'ân'a 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'ân'da hiç bir yerde mü'minlere her halükarda yardım edileceği söylenmemiş; başarı ve hezimetin belli bir bedeli ve şartları olduğu vurgulanmıştır.¹³⁵ Kur'ân kıssalarında insan topluluklarının imtihanları anlatılarak mü'minlerin bunlardan ders almaları gerektiği belirtilmiştir. "İnsanların elleriyle kazandıkları yüzünden, karada ve denizde fesat çıktı..."¹³⁶ ayeti ve buna paralel bir çok ayet insanın yaptıklarında seçme kudreti olan bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Zaten eğer mü'minlerde Tanrı'nın 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'ân'da geçtiği kadarıyla Hz. Yusuf ilk defa toprak mahsulleri için silolar oluşturmuştur. Hz. Nuh gemi yapımı gibi medeniyet ve teknoloji noktasında belli bir rehberlik yapmıştır. Hz. Davut demirden zırh yaparak belli bir teknoloji geliştirmiştir. Hz. Süleyman'ın Belkis için sarayın içine havuz yaptırması ve üstünü şeffaf bir cam ile örtmesi de ayrıca zikredilmelidir. Bu gibi 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 aklî yaklaşımlarla inkar etmeleri, bu noktada dinin temel rüknüne dönük bir eleştiri, ikincisi ise daha çok çevrelerinde yaşanan dini pratiklere 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 yelten-

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

136 Rum, 30/41, Ayrıca bkz. Ra'd, 31/11, Nahl, 16/112, Ankebut, 29/40, Kehf, 18/29, İsra, 7/18-20

mek pek akıllıca görünmemektedir. Râzî'nin en önemli yanılığı da varolan hütün 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 Hindliler'in Allah'a yakın olma arzusuyla cesetlerini yakmaları, çiviler üzerinde yatmaları, *Manibeistlerin* cinsî münasebetten uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri, aç-susuz kalmaları ve su yerine sidik içerek kendilerini kirletmeleri gibi olaylar tamamen akla aykırıdır. *Hiristiyanların* 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."¹³⁷ Bu cümleler dinin özüne dönük bir eleştiriden çok, din mensuplarının yaptıkları kimi amelîlerle ilgili eleştirilerdir. Râzî burada bütün din mensuplarının bu tür sapmalarda bulunduklarını vurgulamaktadır. Ancak temel yanılığı yukarıda da belirttiğim gibi bütün dinleri aynı kefeye koymasıdır. Bu noktada dine dönük eleştiriler onun mensuplarının uygulamalarından yola çıkarak değil, bizzat dinin temel referansından ve örnek şahsiyet olan peygamberin pratiğinden yola çıkarak yapılmalıdır. Meseleye önyargısız bir şekilde yaklaşacak olursak 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 uyuduğunu, hem de yılın her günü oruç tutmayıp bazı günler tutmadığını belirtmiştir.¹³⁸ 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.

İslâm'ı ilk kabul edenler her toplumda en başta entellektüeller olmuştur.¹³⁹ Hep olumsuz örnekleri zikredip belli sonuçlara var-

137 Râzî, *Resail'ul Felsefiyye*, 105-106, bak. Taylan Neçip, 77

138 Buhârî, *Nikah*, I, 116

139 İzzetî Ebu'l-Fazl, *İslam Yayılış Tarihine Giriş*, çev. Cahit Koytak. İst. 1984, 138

maya çalışmak gerçekleri kullanarak hakikatı gizlemeye çalışmak demektir. 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 değerlendirenken o ibadeti kendi iç mantığı içerisinde ele almak gerekir. Mesela Kur'ân faizin para kazandırmasına rağmen insanı zarara uğrattığını söylerken, sadakanın cepten para götürmesine rağmen, malı arttırdığını vurgulamaktadır.¹⁴⁰ Bu da Kur'ân'ın 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 taktirde insanları seviyelerine göre eğiten bir müessesedir. Kaldı ki Râzî nübüvvete 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.¹⁴¹

Râzî, Hacc ibadetindeki sa'y ve tavafı kötü ve akla aykırı bulmaktadır;¹⁴² ancak daha önce de kısmen belirttiğimiz gibi, bir yaklaşımı bizim kanaatlerimize aykırı bulmamız onun mutlak hakikate ters olduğu anlamına gelmez. Eğer zihnimize 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.¹⁴³

140 Allah fâizi yokeder de sakağaları artırır. Allah günahkar olan kafirlerin hiç birini sevmez." Bakara2/276

141 Corbin Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, çev. H. Hatemi İst. 1994, 259

142 Ebû Hatim Er-Râzî,

143 İbni Sina, eş-Şifa (İlahîyat), Fi İshâtü'n-Nubuvve, 1343, İntişarat-ı Nasır-ı Hüseyin, s. 441-442, Râzî'ye atfedilen görüşler için bkz. Ebu Hatim er-Râzî, 182-183

SONUÇ

Hikmet kavramı genelde daha çok "hikmetli sözler" bağlamında değerlendirilen bir kavram olarak algılanmıştır. Hikmet üzerine yazılanlarda hikmet ahlakî 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, beşerî düşünce ve eylemlerin birbirleriyle ilişkisinin irdelenmesi gerekmektedir.

Geçmişten bu güne bu ilişkiler irdelenirken, kitab, sünnet ve beşerî düşüncüyü birbirinden ayrı/farklı değerlendiren eğilimlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Bu eğilimler kimi kere din adına beşerî düşüncüyü, kimi kere beşerî düşünce adına dini mahkum etmeye varmıştır. Bu noktada çoğu zaman dinin ve beşerî düşüncenin sağlıklı bir şekilde anlaşılması gerektiği 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 belirmektedir.

Hakikati idrâkte insanların önünde iki yol vardır. Bunlardan bir tanesi insanın kendinde bulunan yetilerle hakikati idrâk çabası, diğeri dış dünyadan gelen özellikle peygamberlerin getirdiği haber-

de bulunan hakikatı anlama çabasıdır. Bu mesele üç ana unsur öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi vahiyle bildirilen Kitap, ikincisi kitabı tebliğ eden peygamber, üçüncüsü ise bildirilen hakikate muhatap olan insan aklı ve insani bilgi. İşte asırlar boyu insanları meşgul eden sorun belli bir hakikatin var olup olmadığı; varsa eğer bu hakikate nasıl ulaşılacağı sorunudur? Hakikatı sadece insanın dışında görerek insanın hiç bir yaklaşımına değer vermeyenler ile, hakikatı 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 Hristiyan teolojisi ile bu teolojiyi eleştiren filozoflar arasında yapılan tartışmalar bir din-felsefe çatışması 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'ân eksenli bir kavram olması sebebiyle- öncelikle Kur'ân açısından irdelenmesi gerekiyordu. Ayrıca Kur'an'ın insana ve insanî yaklaşıma bakışı da ortaya konulmalıydı. Mesela Hristiyan teolojisine göre insan dünyaya sürülmüş bir suçlu iken Kur'ân'da 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 Allah'tan gelir gibi yaklaşımlara eğilerek insanın bünyesinde belli bir hakikatin bulunup bulunmayacağını ele aldık. İnsana dışarıdan gelen hakikat anlayışını nübüvvet müessesesini irdeleyerek anlamayı denedik.

İnsana dışarıdan gelen haberin kaynağını vahiy olduğu dikkate alındığında vahiy kavramının da irdelenmesi gerekiyordu. Sonuçta gördük ki vahiy sanıldığı gibi sadece Peygamber'lerin 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.

Ayrıca anlaşıldı ki, 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 bir yönüyle doğruya işaret etmektedirler. İslâm filozoflarının da hikmete bu bütünlüğü içerisinde baktıkları görülmüştür. Hikmet Kur'ân'da bazan Kur'ân anlamında, bazan nübüvvet anlamında, bazan de sağlam, sağlamaz bigi anlamında kullanılmıştır. Kitab, nübüvvet ve insanî tecrübeler; insanî yetiler sonucu elde edilen bilgi aynı hakikate işaret etmektedir. İşte Kur'ân bu yüzden Kitab, 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; dışardan gelen haberleri de bu öz ile anlamlandırabilmektedir. Bu öze fitrat denilmektedir. Bu yüzden İslâm, ne insana doğrular sadece dışarıdan gelir diyen ruh-bânî yaklaşımı, ne de doğrular sadece insanın kendinde bulunur diyen seküler yaklaşımı kabul etmektedir. Ne vahyi 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 akli" ya da "Yunan akli" 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.

Akil tanımında zaman zaman farklılıklar başgöstermiştir. Kimi kere akli hayraklaştıranlar 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'ân hikmeti tek bir kaynağa 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 aklı birbirine aykırı görmemekte, bilakis birbirini hütünlediğine işaret etmektedir.¹ Bu yüzden Kur'ân hem akıl kavramına yüklediği anlamı hem de kutsal kitap ve nübüvvete bakışını doğru bir biçimde değerlendirmek gerekmektedir.

Kur'ân'da 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'ân'ın 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. Akılını doğru bir biçimde kullananlar için *Ulu'l-Elbâb* (temiz akıl sahipleri, üstü örtülmemiş, çevresel etkenlerden ve yanlış yargılardan arınmış akıl sahipleri), *Uhun'nuba*, *Zi hicr*, *Ulu'l-Ebsar*, gibi ifadeler kullanarak aklını kullanan insanların sağlam bir vicdana (öze=lübb), nefsinin isteklerine karşı muhâkemesini sağlam tutan bir irâdeye (*Zî Hicr*), detaylı düşünebilen bir zihne (*Uhun'nuba*), duyularüstü bir anlayışa (*Ulu'l-Ebsâr*) 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 ke-re duygusal, kimi kere zihinsel, kimi kere vicdânî 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 aklın 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 bizi vardıracağı sağlıklı bir sonuç ol-

1 Al-i İmran, 3/190-198

mayacaktır. Akıl tanımında yapılan hata haliyle 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'an'ın 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 olması da pek önemli değildir; asıl önemli olan bu yaklaşımın evrensel hikmet'e uygun olup olmaması, yani evrensel doğruları yansıtır yansıtmamasıdır. Evrensel doğrular hem peygamberlerin getirdikleri kutsal kitab ve mesajda, hem de insanî öz olan fitratta bulunmaktadır. İnsanlar hakikate bu fitratla muhatap olurlar ve bu fitratla hakikatı idrâk ederler. Peygamberlerin getirdikleri insana kendisi dışında bir şey empoze etmemektedir. Peygamberler hem kitabî vahiy hem de onun evrensel yorumu olan hikmeti getirirler. Eğer hikmet olmasa insanlar yanlış te'villerle kutsal kitabın maksatlarının çok uzağına düşebilirler. Ayrıca hikmette eylemsel ahlakî 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 nitelen-dirilmesi gerektiği daha iyi anlaşılır. Ancak rölativizm "hiçbir mutlak hakikat yoktur" şekilde bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Ama hiç bir mutlak hakikat'ın olmadığını kabul ettiğimizde bu görüşün hakikat olup olmadığını da tartışmaya hakkımız olmayacaktır.

İnsan akli 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. Kur'an açısından bakıldığında Nebevî çağrı insanda çevresel faktörlerle örtülmüş bulunan özü açığa çıkarmada bir uyarıcı işlevi görmektedir. Zaten insanda öz olmasa nebevî çağrının dayanacağı bir temel de bulunmayacaktır. Bu anlamda Peygamberler birer bahçıvan gibi insanî 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 tahiri 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 misyonunu taşımak durumunda bulundukları anlaşılmaktadır. İbni Rüşd ve bazı İslâm filozofları, dini metinleri tek te'vil yetkisinin Hakîmlerde olduğunu belirtmekte, yanlış te'vil ve tefsirlerin, hem şerîâta hem de hikmete zarar verdiğini vurgulayarak bu hususta hükemâyı öne çıkarmaktadırlar. İslâm filozofları olarak bilinen insanlar hakimleri *ulul-Ebsar, Rasibun fil Ilm* (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 Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra hakikatin doğru bir biçimde anlaşılmasına öncülük etmeleri sebebiyledir. İslâm filozoflarının peygamberlik müessesesi ile ilgili değerlendirmeleri akli bir temele oturtmaya çalışmaları şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Peygamberliği inkar edenlere bu çerçevede cevaplar vermeye çalışmışlardır.

Bu konuda üzerinde durulması gereken noktalardan birinin de Doğu ve Batı felsefesi arasındaki farkların yüzeysel mi yoksa temel farklar olup olmadığı meselesidir. Eğer hikmet, kutsal kitab, nübüvvet ve insan aklanını ulaştığı evrensel bilginin bulunduğu ortak nokta ise Doğu ve Batı felsefesinin buluşacakları ortak noktaların olup olmadığı da ayrıca incelemeye değerdir. Biz konuda da bir çok yaklaşım yanlışlığının bulunduğu kanaatindeyiz. Bu yüzden hakikatin 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 hakikati 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 Yunanistan'dan ya da başka bir yerden gelip gelmemesi de çok fazla önem arzetmemektedir. Önemli olan gelen şeyin temel doğrulara ulaşmada katkısıdır. İnsana düşen yitlik 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'Zuhr), çev. Recep Duran, Ankara, 1990
ÂLÛSÎ Şihâbuddin, Ruhü'l-Meâni, Beyrut, Tarihsiz
ATADEMİR Hamdi Rağıp, Filozoflara Göre Felsefe, Konya, 1947
ATAURRAHİM Muhammed, Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa, çev. Kürşat Demirci, İst. 1985
AYDIN Mehmed S., Tanrı ve Ahlâk İlişkisi, Ankara, 1991
BATUHAN Hüseyin, Anlam Kavramı, Ankara, 1970
BEHEŞTİ, Bilmek, çev. İbrahim Keskin, İst. 1988
BEHEŞTİ, İman Ve Sosyal Hayat; çevirmensiz, İst. 1990
BEHİY Muhammed, İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar, Çev. Ali Turгут, İst. 1988
BEHİY Muhammed, İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü, çev. Sabri Hizmetli, İst. 1992
BEYDÂVÎ, Envâru't Tenzil ve Esrârü't-Te'vil, İst. h. 257
BOLAY Süleyman Hayri, Felsefî 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
DARİMÎ, Mukaddime
DERVEZE İzzet, Kur'âna Göre Hz. Muhammed'in 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'ân'da Dâvet Metodu, çev. Sıbğatullah Kaya İst. 1994
- FAHRİ Macit, çev. Kasım Turhan, İslâm Felsefesi Tarihi. İst. 1987
- FARABÎ, Fusul'ul Medenî, çev. Hanîfî 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 Mineddalâl, Mısır, tarihsiz (Mektebetü'l-Cündî)
- GAZÂLÎ, Dalâletten Hidayete, çev. Yapla Pakış, İst. 1998
- GAZÂLÎ, İhyâu'Ulumiddin, çev. Ahmed Serdaroglu, İst. 1974
- GAZÂLÎ, Mişkât'ul Envar, Kahire, h. 1383
- GÖKBERK Macit, Felsefe Tarihi, İst. 1990
- GOLDZİHER İgnaz, Klasik Arap Literatürü, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993
- GÜNGÖR Erol, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, İst. 1994
- HORKAİMER Max, Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, ist. 1994
- İBNİ ARABÎ, Fususu'l-Hikem, çev. Nûri Gencosman, İst. 1992
- İBNİ ARABÎ, Hikmet ve Marifet, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1997
- İBNİ KESİR, Hadislerle Kur'an Tefsiri Çev.: Bekir KARLIĞA, Bedreddin ÇETİNER, İst. 1993.
- İBNİ MÂCE, İst. 1983
- İBNİ MANZUR, Lisanu'l-Arab, Beyrut, tarihsiz
- İBNİ RÜŞD, Faslu'l Makaal, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1985
- İBNİ SİNA, Şifa (İlâhiyat) İran, 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'ân'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, İst. tarihsiz
- İZZETİ Ebu'l-Fazl, İslâm Yayılış Tarihine Giriş, çev. Cahit Koytak, İst. 1984
- JOLIVET Jean, İslâm Bilim ve Felsefe, çev. Ali Zengin, İst. 1990
- KANT İmmanuel, Seçilmiş Yazılar, çev. Nejat Bozkurt, İst. 1984
- KESKİN Hanife, İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi, İst. 1997
- KILIÇ Sadık, Fıtratın Dirilişi, İst. 1991
- KİNDÎ, Felsefî Risaleler, çev. Mahmud Kaya, İst. 1994
- KUMEYR Y., İslâm Felsefesinin Kaynakları, çev. Fahreddin Olguner, İst. 1976
- KURTÜBÎ, El Camiû li Ahkâmî'l-Kur'ân, Kahire, 1967 (h. 1387)
- KÜYEL 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 Hacıkadıroğlu, İst. 1996
- LINDBOM Tage, Başaklar Ve Ayrık Otları, çev. Ömer Baldık, İst. 1997
- MEVDUDİ Ebu'l-A'la, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi, Ve Hz. Muhammed, c. 1-2, çev. N. Ahmed Asrar, İst. 1983
- MEVDUDİ Ebu'l-A'la, Tefhim'ul Kur'ân, çev. komisyon, İst. 1986
- MUTAHHARÎ M., Hatemiyyet çev. Şamil Öcal, İst. 1986
- MUTAHHARÎ M., Fitrat, 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 M., 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, çev. 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. Sofuoğlu, İst. 1970
- ŞARÂVÎ M. Müteveli, Kur'ân Mucizesi, çev. M. Sait Şimşek, İst. 1993
- SCHAWARZ Fernand, Kadim Bilgeliliğin 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 Arabî, İst. 1997
- TATLISU Ali Osman, Esmâ'ül Hüsna Şehri, İst. tarihsiz
- TAYLAN Necip, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İst. 1994
- TİRMİZİ, İst. tarihsiz
- TOLSTOY, İtirafı, çev. Kemal Aytaç, İst. 1994
- TOPÇU Nûrettin, İsyan Ahlâkı, çev. Mustafa Kök, Musa Doğan, İst. 1995

ÜNAL Ali, Kur'ân'da Temel Kavramlar, İst. 1986

WALTRES J. Donald, Modern Düşüncenin Krizi, çev. Şehabeddin 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

YAZIR Elmalılı Hamdi, Hak Dini, Kur'an Dili, İst. Tarihsiz.

B) Tezler Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri

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

ALEKSİC Branko, İbni Rüşd'ün Batı Edebiyatına Etkisi Üzerine, çev. Murat Çallı, Âşîyan dergisi, sy. 13, 1997

KUBAT Hüseyin, İslâm Düşüncesinde Akıl Ve Vahiy, S.Ü. 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, İst. (Doktora Tezi).

DİZİN

- A'lamunnübüve 131
A. Weber 50, 70
Akl-ı faal 117, 118
Akl-ı kutsî 117
Akl-ı müstefâd 118
Akl-ı selim 70
Akl-ı selim sahibi 71
Alain 86
Ali Bulaç 54
Alûsî 60
Amelî hikmet 54
Ammonius Saccas 51
Anaksimândros 50
Aristo 73, 105
Aristoteles 105, 126
Atina paganizmi 120, 140
Aydınlanma 31, 37, 40, 41, 44, 52,
55, 66, 67, 72, 85
Aynel yakîn 47
Aziz Pavlus 91
- B**
Babil 50
Basar 105
Bayle 92
Bedir 134
Belkıs 134
Berâhime 130, 134, 137
Beydavî 46
Bilgelik 53
Bilgelik sevgisi 50, 54
Bilgelik sevgisi 84
Bilkuvve 117
Bilmek 22
Birr 18, 62
Birûnî 116
Brahmanlar 51
Budist 51
Burhan 115
Burhana dayalı 49
Buşeyr İbni Kâ'b İmran b.Husayn
14
Büyü 33
- Cajetan 92
Cavalcanti 105
Cebrail 118
Cebrâil 108, 110
- Condillac 21
Çicero 92
- D**
Dante 105
Davut (a.s.) 134
Descartes 55
Duyu 22
Duyum 21
- E**
Ehsar 144
Ebu Hatim er-Râzî 131
EbuBekr Muhammed İbn Zekeriy-
ya er-Râzî 129
Eflatun 51
Eflatun 126
Ekrem b. Safiyy 43
el-Ervah el-Kutsiyye 122
el-Kindî 119
Elmalılı Hamdi Yazır 19
Emile 71
Empedokles 51
Empirizm 21, 40
Emr 11
Entellektüel 52
Epistemoloji 113
er-Ruhu'l-Kuds 122
es-Saadet'ül Kusva 122
Eşariyye 76
Evrimeci 64, 65
Ezra Pound 105
- F**
Faal akıl 108, 116, 117, 118, 122,
123, 129
Farabî 117, 118, 121
Farabi 52
Farabi 110, 122, 123
Farâbi 77
Felsefe-i yakınıyye 49
Felsefe-i maznune 49
Felsefeciler 76
Fenike 50
Feyz 126
Fıkıh 20,31
Fitri akıl 110
Firavun 58, 59
Frankfurt Okulu 31
Fuad 105
Furkan 115

- Gârîzî** akıl 105
Gârîzi 105
Gârîzi akıl 106
Gayb 73, 75
Gazâlî 107, 108, 109, 110, 111
Gazali 70, 74
Gazâli 106
Grek 51
Ğayb 94
Ğayb âlemi 94

Hak 16
Hakk 77, 78, 79, 81
Hakk 134
Hakkal yakîn 47
Hakkal yakiyn 47
Hakkı 16
Hanif 59
Haşeviyye 76
Hayy 79
Hayy b. Yakzan 62
Hayy İbni Yakzan 116
Hayy İbni Yazkan 79
Hesiodos 120
Heva 26
Hevâ 80, 97
Hevâ 27
Hiristiyan teolojisi 140
Hiristiyanlık 90, 98
Hidâyet 64
Hindliler 135
Homeros 120
Horkhaimer 41
Hukemay-ı Rabhaniyyun 125
Hükem 11
Hz. Ali 52, 61
Hz. Ali 107, 110, 115
Hz. Hatice 20
Hz. İbrahim 88
Hz. İsa 90
Hz. İsa 101, 130
Hz. Muhammed 72, 103, 107, 120, 136
Hz. Musa 58, 59
Hz. Ömer 52
Hz. Süleyman (a.s.) 134

İ. Kant 40, 41, 55, 66
İbdâ 60
İbn Abbas 15
İbn Rüşd 115

İbn Tufeyl 79
İbn-i Abbas 107
İbn-i Sina 52, 62
İbni Arabi 124
İbni Esir 60
İbni Hişam 114
İbni Rüşd 9
İbni Rüşd 104, 105, 125, 128, 144
İbni Sina 79, 117, 118, 123, 124, 137
İbni Tufeyl 62, 116
İbrahim 24, 80
İbranice 91
İhvan 125
İhvan-ı Safa 104, 125, 126, 128
İlâhî adâlet 133
İlâhî hikmet 49
İlerleme 65
İlerlemeci 64
İlham 121, 56, 104, 117, 118, 119, 122, 124, 129
İlham etmek 56
İlim 20
İlka 57, 104
İlm el yakiyn 47, 94
İlme'l-yakin 47
İmam-ı Şafiî 44
İmran b. Husayn 14
İncil 101
Intellect 30, 35, 41, 44, 56, 118
Intellect contemplatif 117
Intellectus adeptus 118
İntutionizm 21
İrfan okulu 76
İsa 15, 94
İslâm Felsefesi 76
İstiva 125
İşrak 21, 116
İşrakî 30, 126
İşrakîler 76, 126

J. L. Borges 105
J. Locke 61
Jaspers 50

Kalb gözü 111
Kâlû belâ 111
Kazancakis 37
Kelâm 76
Kelamcılar 76
Keshî akıl 110
Keshîlik 19

- Keşf 116
 Kilise teolojisi 48
 Kitabü'l-İlmî'l-İlâhî 131
 Kroton 50
 Ksehophanes 120
 Kur'âniyyun 44
 Kurtubî 15

 Latince 91
 Leibniz 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96
 Logos 31
 Lokman 17, 18
 Luther 92

Mâ'ruf 17
 Makasaduşşeria 13
 Maniheiztler 135
 Mantıkçı Pozitivistler 85
 Materyalist 91
 Maturudî 46
 Max Horkheimer 31
 Mekke paganizmi 120
 Menon 105
 Meşşâî 30, 76, 126
 Metafizik 21
 Mevlâna Celâleddin Rumî 71, 82, 83
 Mezopotamya 51
 Mısır 50, 51
 Mişkâtü'l-Envar 107
 Molla Sadra 116, 117
 Muharref 91
 Muharref din 90
 Musa 51
 Mutahharûn 125
 Mutezile 76
 Müktesep akıl 105, 106
 Munker 17

 Nazar 105
 Nefs 62
 Nemrud 24
 Nemrud 88
 Nevvas b. Sem'an 62
 Nous 31, 37
 Nuh (a.s.) 134
 Nûr 106, 107, 108, 109, 111, 122, 126

 Origenes 93
 Ortaçağ 52

 Öznel akıl 38

Pascal 37
 Pherekydesin 50
 Platon 46
 Plotinos 51
 Popper 86
 Prtagoras 69, 70, 71
 Pythagoras 50, 51
 Python 51

Rağıb el-İsfehani 46
 Rasihun 125
 Rasihun fil İlm 144
 Rasihûn 104, 125
 Rasihune fil ilm 128
 Rasyonalist 35, 44, 123
 Rasyonalizm 21, 22, 40, 44, 89, 90, 92, 143
 Rasyonel 123
 Ratio 30, 31, 35
 Râvendî 121, 129, 130, 132, 134, 135
 Raybiyye 121
 Râzî 121, 132, 135, 136
 Relativisme 69
 Relativite 70
 Roma 53
 Rousseau 113
 Rousseau 71
 Rölativist 38
 Rölativite 73
 Rölativizm 69, 71, 72, 73, 75, 143
 Ruh 62
 Ruh'ul Kuds 118
 Ruhbânî yaklaşım 141
 Ruhbanlık 22
 Ruhü'l-Emin 122

Sâdi 70
 Sansualizm 21
 Schuon 90
 Scolastik 38, 55
 Scolastikçi 55
 Seküler 44, 68
 Seküler insan 54, 66, 67
 Seküler yaklaşım 141
 Selim Akıl sahipleri 104
 Sema 105
 Septikler 73
 Seyr-i süluk 126
 Sezgi 21

Sıbğa 59
 Sirâcen Müniren 107
 Skolastik 48
 Sofistler 73
 Sokrates 75
 Sokrates 105
 Sokrates 140
 Suhreverdi 126
 Sünnet 44
 Sâir 32, 42
 Sehâdet 73
 Sehâdet âlemi 94
 Şiir 32, 41
 Şiir 42, 43

 Tabula rasa 61
 Tasavvufçu eğilimler 76
 Tedebbür 105
 Tefekkuh 105
 Tefekkür 105
 Tekvin 51
 Tenasüh 51
 Teslis 87, 94
 Tevrat 101
 Tezekkür 105, 111
 Tezkiye 112
 Thales 50
 Timaeus 51
 Tolstoy 91

 Uhud 134
 Ulu'l Elbâb 78
 Ulu'l-Ehsar 104
 Ulu'l-Ehsar 142
 Ulu'l-Elbâb 35, 39, 45
 Ulu'l-Elbâb 104, 125, 128
 Ulu'l-Elbâb 142
 Ulu'n Nuha 39
 Ulu'n-Nuha 104
 Ulun'nuha 142
 Ümeyye b. Ebi Salt 42
 Ümeyye bin ebî Salt 43

 Vehbî 19
 Vehbîlik 19
 Veliyullah 71

 Wisemen 70, 71

 Xenophanes 120

Yakînî bilgi 127
 Yakîn 46, 47
 Yakîn gözü 111
 Yaki(y)n 46
 Yeni Eflatuncu 51
 Yeni Eflatunculuk 126
 Yusuf (a.s.) 134

 Zann 46, 48, 50, 70
 Zanna dayalı 49
 Zekerîyya Râzî 131
 Zerdüşti 90
 Zeyd İbn Amr İbn Nüfeyl 114
 Zi Hicr 39
 Zi Hicr 104, 142
 Zikr 27, 61, 63, 71, 115

Bülent Sönmez

Peygamber ve Filozof

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 vahyi 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 akli” ya da “Yunan akli” gibi tasniflere iltifat etmedik. Bizce bir tek akıl vardır ve bu akıl insanı diğer varlıklardan ayırır.