

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

**KUR'AN'DA
BİLGİ İMKÂN LARI AÇISINDAN
İNSANIN BİLİŞSEL DİNAMİZMİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

HAZIRLAYAN

Hasan PEKER

KONYA – 2005

ÖNSÖZ

Düşünce tarihine baktığımızda, ilk düşünürlerin doğa felsefesi yaptıklarını, daha sonraki kimi düşünürlerin insana yöneldiklerini görürüz. İnsanı düşünce eksenine alan filozoflar elbette ki, ‘insan-bilgi’ ilişkisine dair düşünceler de serdetmişlerdir.

Ancak, bilgi kuramının temel problemleri bu ilk dönemlere dayanmasına rağmen, bu problemlerin sistemli incelenmesi modern felsefenin başlangıcına kadar yapılmamıştı. Modern felsefeyle birlikte, insanın bilme imkanı ve kapasitesi felsefenin temel konusu olmuştur.

Bilinen odur ki, en genel anlamıyla insanı, insanın bilgisini temsil eden felsefede, öncelikle bilgi denilen şey, insana aittir. O halde bilgi felsefesinin konusu olan bilgi, insanın bilgisidir.

Kur’an’a baktığımızda, O’nu, insanlığa bir mesaj ve O’nun en temel konusu olarak da insanı görürüz. Gözlemleyebileceğimiz diğer bir husus, Kur’an’ın, insanı tek bir yönü ile değil, bütün varlığı ile kendine konu edindiğidir.

Bu realiteden hareketle biz, felsefenin insana, insanın bilgisine dair sorgulama ve araştırmasını Kur’an çerçevesinde yürütmek çabasında olduk. Kur’an’da, insanı, onun varlık yapısı ve bilgisi ile ilişkisi bağlamında incelemeye koyulurken göz ardı etmediğimiz husus şudur: Kur’an’da, ‘bilen’ sadece insan değildir; bilgi ile ilişkili başka varlıklar da vardır. Ancak, biz insan bilgisini problem edinen felsefi arayışın takipçisi olacağımızı önceden tayin ettiğimizden, bilen varlık olarak sadece insanı eksen aldık. Kur’an’da, insan sadece bilen de değildir. Ancak, Kur’an’da bilgi imkanları açısından insan derken, yapmak istediğimiz, ‘insan’ı, ‘bilgi’ bakımından neyi havi ise, onu öylece öne çıkarmaktır. İnanan, taatte bulunan insanı, sadece ‘bilen’ olarak ya da bilgi ile ilişkileri kurulabilen yönleri ile ele aldık.

Kısacası, insanı, epistemolojik açıdan ve Kur’an çerçevesinde ele alırken, felsefenin ve din felsefesinin ve tabii ki Kur’an’ın insan ile ilgili bazı konularına, merkezinde epistemolojik yaklaşımın yer aldığı bir çerçevede, gerektiği kadarıyla, bilgi ile ilişkisi bağlamında insan kavrayışımıza zenginlik katabileceği ölçüde yer verdik.

Giriş hariç, üç bölüm olan bu çalışmamızın ilk bölümünde, Kur’an’da, bilgi ile ilişkisi bağlamında ‘insanın varlık yapısı’ni, ikinci bölümünde ‘insanın bilgi imkanını’ ve üçüncü bölümünde ise, ‘insanın bilişsel dinamizmi’ni, bir başka ifadeyle, insanın bilgi istidadının dinamik veçhesini araştırıp inceledik. Bu arada, ‘bilgi görüşü’ne temel olması, en azından onun daha sağlıklı anlaşılmasını kolaylaştıracağı düşüncesiyle, birinci bölümde, Kur’an’da, ‘insan görüşü’nün, bir ön basamak olarak işlenmesinin, çalışmamızın bütününde de, ön

planda tutulmasının yararlı olacağı düşüncesiyle, insan felsefesi ve bilgi felsefesi hamulesinde yaptığımız bu araştırmamızda, Kur'an'ın ele aldığı insanı, bilgi imkanını ve insanın dinamik yapısının -her yönüyle değil- bilgide yansımalarını incelemekle ne tür kazanımlarımız olabileceğini görmeğe çalıştık.

Çalışmamızı yürütürken, Kur'an'ı bir felsefi eser olarak algılama yanlışlığına düşmeden, Kur'ani bilgiler ile Kur'an'dan çıkartılan bilgilerin ışığında, problemimizin ve onu ele alış tarzımızın felsefi veçhesini koruma, çok geniş bir araştırma ve sorgulama alanına sahip bu problemimizi ana ekseninde tutma, ayrıca Kur'an'ın incelenişi ile Kur'an'da 'bilgi'nin idrak edilişinin ahenkli bir bileşimini tutturma gayretinde olduk.

Başta Kur'an olmak üzere, Kur'an'a dair yapılan araştırmalardan, ayrıca felsefe ve bilgi felsefesine dair kaleme alınan eserlerden hareketle ele aldığımız bu çalışmamızda, öncelikle bilgide, olmazsa düşüncede, hiç olmazsa terkipte -tabii ki, öncelikle üçünü de bir arada gerçekleştirebilme hedefini gözeterek- bir özgünlük kaygısı güdülmesini esas aldığımızı ifade etmek isteriz.

Tercih ettiğimiz kısaltmalara, ilgili bölümde yer verdik. Kur'an çerçevesinde yapılan bir çalışma olduğundan, kaçınılmaz olarak referans alacağımız ve sıklıkla başvuracağımız Kur'an ayetlerinin metinlerini, orjinal (Arapça) olarak kaydetmedik. Türkçe meallerine zaman zaman yer vermekle beraber, sure ve ayet numaralarına göndermede bulunmayı daha çok tercih ettik. Ancak, Kur'an'ın sure ve ayet numaralarını dipnot yerine, bizzat ana metin kısmında, parantez içerisinde ve italik olarak belirttik.

Tez konusunun belirleniş ve işleniş safhalarında rehberliklerini esirgemeyen hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM'e ve yakın ilgilerinden dolayı tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Muammer MUŞTA ve Doç. Dr. Naim ŞAHİN'e şükranlarımı sunmayı görev bilirim.

Hasan PEKER
KONYA-2005

KISALTMALAR

- a.g.e : Adı geçen eser
a.y. : Aynı yer
B. : Basım,baskı
bkz. : Bakınız
ev. : Çeviren
Der. : Derleyen
Haz. : Hazırlayan
İlh. : İla ahirih
M.E.B.: Milli Eğitim Bakanlığı
c. : Cilt
s. : Sahife
Ts. : Tarihsiz
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve devamı
Yay. : Yayıncılık, yayınevi, yayın(lar)ı

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR	iii
İÇİNDEKİLER	iv

GİRİŞ	1
I. EPİSTEMOLOJİ ve PROBLEM ALANLARI	1
I.I. Terim Olarak Epistemoloji ve Tarihçesi	1
I.II. Epistemolojinin Problem Alanları	3
II. KONUNUN EPİSTEMOLOJİK MÜNASEBETİNİN ANLAM ALANI	15
II.I. Kur'an, Bilgi ve İnsan	15
II.II. Kur'an ve İnsanın Bilişsel Dinamizmi	26

-BİRİNCİ BÖLÜM-

KUR'ÂN'DA İNSANIN VARLIĞI, VARLIK-YAPISI, VARLIK ALEMİNDEKİ YERİ VE BİLGİ İMKANI

I. KUR'ÂN'DA İNSANIN VARLIĞI VE BİLGİ İMKANI.....	37
I.I. Yaratılış Öncesi İnsan ve Bilgi İmkânı.....	51
I.II. İnsanın Yaratılışı ve Bilgi İmkânı	69
II. KUR'AN'DA, İNSANIN VARLIK-YAPISI VE BİLGİ İMKÂNİ.....	81
II.I. Bedensel Varlığı ile İnsan ve Bilgi İmkânı	83
II.II. Ruhsal Varlığı ile İnsan ve Bilgi İmkânı	86
II.III. İnsanda Ruh-Beden Münasebeti ve Bilgi İmkânı.....	92
III.KUR'AN'DA İNSANIN VARLIK ÂLEMİNDEKİ YERİ ve BİLGİ İMKÂNİ	96

-İKİNCİ BÖLÜM-

KUR'AN'DA BİLGİ, BİLGİ ÇEŞİTLERİ, İNSANIN BİLGİ İMKANI ve VARLIK ALANLARI

I. KUR'AN'DA BİLGİ ve BİLME OLGUSUNA DAİR BAZI KAVRAMLAR.....	101
I.I. İlim.....	105
I.II. Hikmet.....	109
I.III. Ma'rifet	115
I.IV. Fıkıh.....	119
II. KUR'AN'DA SÜJESİ AÇISINDAN BİLGİ ÇEŞİTLERİ	123
II.I. Kadim Bilgi	125
II.II. Hadis Bilgi	128

II.II.1. Mücerred varlık ve bilgisi	129
II.II.2. Müşahhas varlık ve bilgisi	132
III. KUR'AN'DA İNSANIN BİLGİ İMKÂNI ve VARLIK ALANLARI.....	133
III.I. Mümkün Varlık Olarak İnsan ve Bilgi İmkânı	134
III.I.1. İnsanın bilgi imkanı ve vahyî hidayet	137
III.I.2. İnsanın bilgi imkanı ve tecrübi hidayet.....	139
III.II. Bilgi İmkanı ve Bilgiye Konu Olan Varlık Alanları	141
III.II.1. Varlığın bilinebilirliği.....	142
III.II.2. İnsan bilgisine konu olan varlık alanları.....	148
III.II.2.A. Allah	150
III.II.2.B. Alem.....	156
III.II.2.C. İnsan.....	161
III.III. Kur'an'da İnsanın Bilgi Kaynakları	164
III.III.1. Duyu	167
III.III.2. Akıl.....	173
III.III.3. Haber(/Vahy).....	178
III.III.4. Sezgi	185
III.IV. Kur'an'da İnsan Bilgisinin Çeşitleri, Dereceleri ve İnsani Bilgi ile Beraber Görülen Nitelikler.....	191
III.IV.1. İnsan bilgisinin çeşitleri	192
III.IV.1.A. Hars	192
III.IV.1.B. Zan.....	193
III.IV.1.C. İlim	195
III.IV.2. İnsan bilgisinin dereceleri	195
III.IV.3. İnsani bilgi ile beraber görülen nitelikler	197
III.IV.3.A. Cehalet (bilgisizlik)	197
III.IV.3.B. Şek (Şüphe)	199
III.IV.3.C. Sehv (Yanılgı, yanlış)	201
III.IV.3.D. İnanç (iman)	202
III.V. Kur'an'da Değeri Açısından İnsan Bilgisi	205
III.VI. Kur'an'da İnsan Bilgisinin Sınırı	213
III.VI.1. İnsanın varlık-yapısı ve bilgi kaynakları açısından bilginin sınırı	214
III.VI.2. Bilgiye konu olan varlık alanları açısından bilginin sınırı	218

-ÜÇÜNCÜ BÖLÜM-

KUR'AN'DA İNSANIN BİLİŞSEL DİNAMİZMİ

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	224
II. KUR'AN'DA VARLIK DÜNYASI, İNSANIN VARLIK-YAPISI ve DİNAMİZM. 228	
II.I. Evrenin Yapısı ve Dinamizm	229
II.II. İnsanın Varlık-Yapısı ve Dinamizm	236
II.III. İnsanın Bilişsel Dinamizmi	240
III. KUR'AN'DA İNSANIN BİLGİ İMKANLARI ve BİLİŞSEL DİNAMİZM	247
III.I. Yapısal Açıdan Bilgi İmkanları ve Bilişsel Dinamizm.....	248
III.II. İşlevsel Açıdan Bilgi İmkanları ve Bilişsel Dinamizm	257
III.II.1. Sem'a (Duymak/Dinlemek).....	258
III.II.2. Basar (Görmek/Bakmak).....	260
III.II.3. Fuad (Düşünmek/Anlamak)	263
IV. KUR'AN'DA, BİLGİNİN İNŞASINDA İNSANÎ SÂİKLER-TOPLUMSAL YÖN ve BİLİŞSEL DİNAMİZM.....	268
IV.I. Kur'an'da, Bilginin İnşasında İnsanî Sâikler ve Bilişsel Dinamizm.....	268
IV.II. Kur'an'da, Bilginin İnşasında Toplumsal Yön ve Bilişsel Dinamizm.....	276
SONUÇ.....	289
BİBLİYOGRAFYA.....	292

GİRİŞ

I. EPİSTEMOLOJİ ve PROBLEM ALANLARI

I.I. Terim Olarak Epistemoloji ve Tarihçesi

Felsefenin, “İ.Ö.VII-VI y.y. da Thales ile başladığı, ancak Thales’in böyle bir sözcüğü kullanmadığı, tanımlamadan ilk kullanılanın ise Samos’lu Pythagoras olduğu”¹ ifade edilir. “Sözcüğü, bugün ondan anladığımız az çok yaklaşıyor ya da bugünkü anlamına başlangıç olabilecek şekilde ilkin Aristoteles “ilk felsefe” (Prima philosophia) diye dile getiriyor ve bunu aşağı yukarı bugün “metafizik” dediğimiz şeyle bir tutuyordu. Bu durumda, aradan geçen iki yüz yıllık zaman içinde, ne olduğu açıkça bilinip söylenmeden felsefe yapılmış olduğu”² söylenebilir.

Tartışmasız beşeri bir etkinlik olan ve “bu etkinlikte, ya bir hakikatın araştırılması, ya bir şeyin var oluşunun tespiti, ya da bir şeyin değerlendirilmesini içeren”³ felsefenin, bu üç esaslı probleminden biri olan ‘bilgi problemi’ için de benzer bir durum gözlemekteyiz. Şöyle ki; “Sokrates öncesi dönem olarak bilinen doğa felsefesinin ilk filozofları, felsefenin bir alt disiplini olan bilgi felsefesi ile değil, değişimin doğası ve olanağıyla ilgili problemlerle ilgilenmişlerdir.”⁴ Yani bilgi ve “bilen özne üzerinde değil, ‘varlık’ bir başka deyişle bilginin konusu olan nesne üzerinde yoğunlaşmışlardır.”⁵ “Buna rağmen bilgi sorunu, özel bir felsefe disiplinin konusu olmazdan önce de her zaman filozofları meşgul etmiştir. O çağın metafiziğinde işlenmiştir.”⁶

Ancak, “Herakleitos, Parmenides, Demokritos, Anaksagoras gibi yine bu ilk döneme ait Yunan filozoflarında bilginin imkanına, kaynağına, sınırlarına, ölçütlerine ilişkin ilk sorular, ilk şüpheler, ilk tartışmalar ortaya çıkmışsa da, bilgi konusunun bir daha ayrılmamak üzere felsefi düşüncenin gündemine gelmesi Sofistler, Sokrates ve onu takip eden Platon ve Aristoteles gibi büyük filozofların döneminde olmuştur.”⁷ Zira “M.Ö. 5. yüzyılın sonları ve 4. yüzyılın başlarına doğru Atina ve Yunanistan’ın diğer bölgelerinde başlayan ekonomik, sosyal, siyasal ve tarihsel değişimler sonucu felsefi sorunlar doğa

¹ SÖZER, Önay, Felsefenin ABC’si, Simavi Yay., İstanbul, 1992, s. 17.

² SÖZER, Ö., a.g.e., a.y.

³ ÜLKEN, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Kürsi Yay., Ankara, Ts., s. 210.

⁴ ÇÜÇEN, A. Kadir, Bilgi Felsefesi, Asa Kitabevi, I.B., Bursa, 2001, s. 98. ; KEKLİK, Nihat, Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1987, s. 65.

⁵ ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yay., 4.B., Ankara, 1999, s. 27.

⁶ HEINEMANN, Fritz, <<Bilgi Kuramı>>, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, (Der./Çev.), Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, 2.B., İstanbul, 1997, s. 181.

⁷ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 27-28.

felsefesinden farklı bir konuma girmiştir. Düşünürler evrenin ilk maddesi yerine, değişen toplum ve insanın sorunlarını araştıran felsefeler üretmişlerdir.”⁸

Felsefe kadar eski olduğu açıkça görülen “bilgi problemi, özellikle Yeniçağ felsefesinde, metodlu şekilde incelenmeğe başlanmıştır.”⁹ Bilgi probleminin, “felsefi bir araştırma alanı olmasının, modern dönemin başlatıcısı olan Descartes’ın felsefesine dayandığını”¹⁰ ileri sürenlerin yanında, “bilgi kuramının kurucusunun ‘İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme’ adlı yapıtıyla John Locke olduğunu”¹¹ kabul edenler de vardır.

‘Bilgi kuramı’ ya da ‘bilgi teorisi’ adlarına gelince, “Bugün yaygın olarak benimsenmiş olan ‘bilgi kuramı’ adı, esaslı olarak ancak 19. yüzyılın ortalarından bu yana kullanılmaya başlanmıştır. Bu ad yanında, gnoseoloji (Grekçe; gnosis: tanıma, bilme), epistemoloji (Grekçe; episteme: bilgi) adları da kullanılır. Fransızca ve İngilizce konuşulan ülkelerde daha çok bu son ad yaygındır.”¹² “İlk kez J. F. Ferrier’in ‘bilgi teorisi’ yerine, onunla eşanlamlı olarak, ‘epistemologya’ terimini kullanmış”¹³ olduğu ifade edilir.

Geniş “bir ilişkiler alanını içeren episteme,”¹⁴ “sanı, inanç ve kanı bilgisinden farklı olarak doğru bilgi, bilimsel bilgi veya sistematik bilgiyi”¹⁵ ifade eder ve “ ‘nasıl’lığı ile değil ‘ne’liği ile epistemolojiye konu olur.”¹⁶ Böylelikle, psikoloji veya beyin fizyolojisinin konusu olmaktan uzak kalır. Zira “psikoloji, zihnin çalışma şartlarını ve öğrenme koşullarını incelerken, bilgiyi veya öğrenmeyi beynin fizyolojik yapısıyla açıklamaya çalışır.”¹⁷ Bir çokları, felsefi problemlerin bu tarzda konuluşunu ‘psikolojizm’ diye adlandırarak asıl felsefi düşüncenin gelişmesi bakımından bunu tehlike saymışlardır.”¹⁸

⁸ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 100.

⁹ KEKLİK, Nihat, Türk İslam Felsefesi..., s. 58.

¹⁰ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 11.

¹¹ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 181.

¹² DIEMER, Alwin, <<Bilgi Kuramı>>, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Der.Çev., Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, 2.B., 1997, İstanbul, s. 163 ; DICTIONARY OF PHILOSOPHY -Ancient/Mediavel/Modern- Ed.by. Dogubert D. Runes, Philosophical Library Inc., Iowa, 1956, s. 94 (Epistemology md.).

¹³ ATAY, Hüseyin, Kur’an’da Bilgi Teorisi, Furkan Yay., İstanbul, 1982, s. 11 ; ÖZCAN, Hanifi, Epistemolojik Açından İman, İfav. Yay., İstanbul, 1997, s. 9.

¹⁴ FOUCAULT, Miche, Bilginin Arkeolojisi, Çev. Veli Urhan, Birey Yay., 2.B., İstanbul, Ts., s. 245-246.

¹⁵ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 29.

¹⁶ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 17 ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 31 ; ÇOTUKSÖKEN, Betül, Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak, Kabcacı Yay., I.B., İstanbul, 1995, s. 27.

¹⁷ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 33.

¹⁸ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 205.

O halde bilme olayının nasıl işlediği büyük ölçüde hatta bütünüyle psikoloji veya beyin fizyolojisini ilgilendiriyorsa da, onun ‘ne’liği, yukarıda da belirttiğimiz gibi felsefenin ve onun bir alt disiplini olan ‘bilgi felsefesi’nin araştırma alanıdır. Bu konuda, “felsefi düzlemdeki özbelirleyiciler, araştırmacıların yol göstericisi durumundadır.”¹⁹

I.II. Epistemolojinin Problem Alanları

Bilgi felsefesine dair bu açıklamalardan sonra, felsefenin bu alt disiplininin problem alanına işaret edebiliriz. Bilgi felsefesinde ilk olarak incelenmesi gereken problem, “acaba bilgi daha doğrusu doğru bilgi olanaklı mıdır?” Yani doğru bilgi elde etmek imkan dahilinde midir? İnsan zihni, ister bizden bağımsız, ister bize bağımlı olsun gerçek denilen varlık hakkında bilgi sahibi olabilir mi? Bu sorunun özellikle sorulması ve yanıtlanması gerekir. Daha sonra, “doğru bilginin kaynağı nedir?” sorusu problem olarak ele alınmalıdır. Doğru bilgi, tek bir kaynağa mı yoksa birçok kaynağa mı bağlıdır? Acaba bu kaynak(/lar) ne(/ler)dir? Bir başka problem olarak, “bilginin değeri” konusu belirmektedir. Yine, “doğru bilginin ölçütü nedir?” konusu, ayrıca önem arz etmektedir; hangi kriterler sonucu bu bilgi doğru olmaktadır? Bilgiyi doğru kılan şey nedir? Bilgi felsefesinin son problemi de “nereye kadar bilebiliriz?” konusudur. Bilginin sınır ve kapsamını sorgulayarak neyi bilip neyi bilemeyeceğimizi belirlemek mümkündür.

Bilgi felsefesinde sözü edilen insan bilgisi olduğuna göre, yukarıda sıralanan problemlerden ilk olarak da işaret edilen ‘insanın bilme imkanı’ndan kastedilen nedir? Ve bu konuda ne tür düşünceler ileri sürülmüştür?

M-K-N kelime kökünden türetilen “imkan, varlığı mümkün olmak anlamına geldiği gibi, güç/kudret ve kabiliyet içeriğine de sahiptir.”²⁰ S. Hüseyin Nasr, aynı sözcüğün kavramsal tahlilini şu şekilde yapar: “...imkan (possibility) teriminin kökü “potentiality” ve “puissance” ile ilgilidir; ‘olma gücünde’ anlamına gelen her üç kelime de posse kelimesinden türetilmiştir. İmkan (possibility), gerçekte iki anlama sahiptir. Birincisi, herhangi bir şeyin niteliği ya da karakteridir ki, mevcut olabilir ya da olmayabilir ve ikincisi, herhangi bir şeyin niteliği ya da karakteridir ki, iş görme gücünde ve

¹⁹ ÇOTÜKSÖKEN, B., a.g.e., s. 27.

²⁰ bkz. el- MU’CEMU’L ARABİYYİ’L-ESASİ, Heyet, Larus Yay., Tunus, 1988, s. 1147; MESUD, Cübran, er-Raid, I-II, Daru’l ilm, 5.B., Beyrut, 1986, II/1424 ; MUTÇALI, Serdar, el-Mu’cemu’l Arabiyyi’l Hadis - Arapça /Türkçe Sözlük-, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995, s. 843 ; SARI, Mevlüt, el-Mevarid -Arapça/Türkçe Lügat-, Bahar Yay., İstanbul, 1982, s. 1455.

kabiliyetindedir.”²¹ O halde, “insan için bilgi mümkün müdür?” derken; öncelikle, insanın, bilme istidadına sahip olup olmadığını, ardından, bunun gerçekleşme tezahürünü anlıyoruz demektir. Çünkü, “bir şeyin imkanı, onun gerçekliğinden önce gelmektedir.”²²

Bilgi, süje ve obje denilen iki öge arasında bir ilişkiden ibaret olduğuna göre, bu ilişkinin bulunup bulunmaması hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm sahibi olan ile bu hususta hiçbir hüküm sahibi olmayanlar başlıca iki gruba ayrılmışlardır. Bilgi hakkında olumlu veya olumsuz bir fikir ileri sürenler bilginin imkanını kabul edenlerdir. Bilgi hakkında herhangi bir fikir ileri sürmekten çekinenler de bilginin imkansızlığını benimsemiş olanlardır. “Bilginin olabilirliğini yadsıyan kuramların en köktencisi agnostisizmdir (Grekçe: a-gnosis, tanımazlık, bilinmezlik). Her şeyden kuşku duymayı savunan haliyle septisizm (Grekçe: Skeptis, kuşku) agnostisizme göre daha az köktencidir.”²³ Onlar, bilginin varlığından şüphe duymaktan ziyade “kesin ve mutlak bilginin olmadığını ileri sürmüşlerdir.”²⁴ “Bilgi meselesi denebilir ki bir mesele olarak felsefede yerini almasını Sofistlere borçludur.”²⁵ “Sofistler’in <<hiç kimse bir şey bilemez>> şeklindeki aşırı kuşkucu duruşları olan ‘bilgi kuşkuculuğu’ndan başka, <<doğru bilgi üzerinde yargıda bulunmamayı>> ifade eden ve bilgi anlayışında sistemli bir kuşkuculuk öğretisi oluşmasına neden olan <<yargı kuşkuculuğu>>”²⁶ şeklinde bir anlayışları olduğunu da görüyoruz.

Bu yer verdiğimiz açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, kuşkucular kendi içlerinde farklı görüşlere sahiptir. Bir kısmı her tür bilgiyi tamamen olanaksız bırakırken, bir kısmı yalnızca kesin doğru bilgiyi olanaksız yaparak, eksik ve yetersiz bilgi sahibi olduğumuzu ileri sürerler. Bu kuşkucu anlayışlar, bilgi felsefesinin ilk problemi olan ‘bilginin/doğru bilginin imkanı’ probleminden öteye geçememiştir. Çünkü bu soruya olumsuz yanıt vermelerinden dolayı diğer soruların anlamı ve önemi kalmamıştır. Buna karşılık, düşünce dünyasında, bilgiyi mümkün gören, onun kaynak, değer ve ölçütlerine dair görüş ihtiva eden, ağırlıklarını hissettiren felsefeler vardır.

²¹ NASR, Seyyid Hüseyin, Bilgi ve Kutsal, Çev. Yusuf Yazar, İz yay., İstanbul, 1999, s. 151.

²² BERGSON, Henri, Düşünce ve Devingen, Çev., Miraç Katircioğlu, 2.B., M.E.B., Yay., İstanbul, 1986, s. 139.

²³ DIEMER, A., a.g.m., s. 164.

²⁴ ÇÜÇEN, A.K., a.g.e., s. 59.

²⁵ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 11.

²⁶ bkz., ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 89.

Bilginin mümkün olduğunun kabulünün yanı sıra, onun ne olduğu da önem arz eder. Şu kadar var ki, bilginin mahiyeti hakkında ileri sürülen fikirler herkesin anlayışına göre değişebilmektedir. “Bu husustaki fikirlerin sınıflamasında rol oynayan unsurun varlık sahasının değişik olmasından ileri geldiği”²⁷ ileri sürülebilir. Zira, “filozof genellikle varoldan neyi anlıyorsa, felsefesini de ona göre kurar.”²⁸ H. Atay, bilginin mahiyetine dair görüşlerin farklılığına temel olarak görebildiğimiz ‘varlık anlayışı’ nı, insanın yapısıyla ilişkilendirerek şunları dile getirir: “İnsanın bir görünen, bugünkü deyimini ile labaratuvarında üzerinde deney icra edilen bir varlığı ve bir de bunun dışında kalan bir varlığı vardır. Aslında bu, bir nesnenin iki ayrı varlığı anlamında değil, bir ve tek varlığın iki tamamlayıcı cüzleridirler. İşte, insana önce bu maddi varlığı ve bu heykeline bakıp ve incelemelerinde onu ön plana alana göre bilgi başka şekilde anlaşılıyor. İnsanın diğer varlığı, zihin varlığı (ruhu veya nefsi veya aklı olsun), bu durumda ikinci dereceye ve yardımcı duruma düşüyor. Bir de bunun aksini yapanlar vardır. Onlar önce insanın zihin varlığını ön plana alıyor, kuracağı düşünce sistemini insanın ruh yapısı üzerinde kuruyor ve diğer maddi varlığını, yardımcı olarak kullanıyor. Birinci yoldan gidenlere ‘realist’, ikinci yoldan gidenlere ‘idealist’ deniyor. Bunların da, kendi aralarında çeşitli grupları vardır.”²⁹ Öyleyse “her filozofun varlığa ilişkin bir tasarımı vardır; başka deyişle bir ontolojisi, ayrıca da temelinde bunlara ilişkin görüşlerin yer aldığı bir epistemolojisi -bilgi felsefesi- vardır”³⁰ diyebiliriz.

O halde, “bilgi olayını süje-obje ilişkisinden hareketle, ama bu ilişkide süjeye veya objeye verdikleri öncelik ve öneme göre ele alan çok çeşitli bilgi kuramı tipleri”³¹ olacaktır. Yani F. Heinemann’ın ifadesiyle “ne bilgi ne de bilgi kuramı diye bir şey vardır; tersine sadece bilgiler ve bilgi kuramları vardır.”³² “Bilgiye dair “bütün teoriler iki akım etrafında maddecilik ve ülkücülük etrafında”³³ toplandığına göre, bilgi problemini bu iki ana akım çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

²⁷ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 14 ; POLİTZER, Georges, Felsefenin Başlangıç İlkeleri, Çev. Ayda Düz, Doğa Yay., Ankara, 1987, s. 34.

²⁸ ÇOTUKSÖKEN, B., a.g.e., s. 14.

²⁹ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 14-15 ; bkz. POLİTZER, G., a.g.e., s. 35 vd.

³⁰ ÇOTUKSÖKEN, B., a.g.e., s. 16.

³¹ DIEMER, A., a.g.m., s. 164.

³² HEINEMANN, F., a.g.m., s. 197.

³³ POLİTZER, G., a.g.e., s. 63.

Bilgi kuramlarından daha önce adları geçen ‘idealist’ ve ‘realist’ bilgi kuramlarında, dikkatimize sunulan “üç şey vardır; biri dış dünya, ikincisi zihin, üçüncüsü de dış dünyanın zihne aksetmesidir.”³⁴

H. Atay, idealistler için “süjeyi müstakil, kendi başına bir varlık olarak kabul ettikleri halde, objeyi süjenin meydana getirdiğini ve onun varlığının süjeye bağlı olduğunu ileri sürerler”³⁵ der. H. Ziya Ülken de, idealistlerin dış dünyanın “gerçekliğini inkara kadar vardıklarını ve onu şuurumuzun icadı sayacak kadar ileri gittiklerini”³⁶ belirtir. Bu noktada V. Hacikadiroğlu’nun bir açıklamasına yer vermemizin uygun olacağı kanaatindeyiz. V. Hacikadiroğlu, şunu söyler: “İdealistler dış dünyayı insan düşüncesinin yarattığını söylerken, onların bu düşüncesi, genellikle yanlış bir tutumla, dünyayı fiziksel olarak insan düşüncesinin yarattığı biçiminde anlamsız bir görüş olarak yorumlanmıştır. Oysa onlar da gerçekliğin ya da dünyanın kavranılabilecek bir düzen içine sokulmuş olan biçimini insan düşüncesinin yarattığını söylemek istemiş olmalıdırlar.”³⁷ Yani “varolanın düşünme tarafından varedilmesi anlamında değil, bilinebilmesi anlamında alınmalıdır.”³⁸ Bu görüşü, daha anlaşılabilir mahiyette görüyoruz.

Bilginin temelini objede gören realistlerin, “bilgi hakkında ana görüşleri şöyledir. Bunlara göre bilgi, dış dünyadaki şeylerin zihindeki suretleridir.”³⁹ Kısacası, “idealistlere göre, doğru bilgi, dış dünyanın zihindeki uyuşmazlığına uymaması iken, realistlere göre doğru bilgi, zihindeki dışarıdaki nesneye uyuşmazlığıdır.”⁴⁰ “Görülüyor ki, “idealistlerin bilgi görüşüne göre süje-obje ilişkisinden ibaret olan bilgi teorisinde denge süjenin lehine olmak üzere bozulurken, realist bilgi teorisinde süje-obje ilişkisi olan bilgi objenin ağırlık merkezi olmasıyla denge objenin lehine bozulur.”⁴¹

Şimdi bu iki fikirden yani idealizm ile realizmden hangisi doğrudur? “Bu konuda bir netlik, açık bir hakikat söz konusu değildir.”⁴² “Bütün felsefe tarihi bunların mücadeleleri ile doludur. Descartes’in karşısında Locke’u, Berkeley’in karşısında Leibniz’i, Hume’un

³⁴ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 16 ; AÇIKGENÇ, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s. 118.

³⁵ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 20.

³⁶ ÜLKEN, H. Ziya, Bilgi ve Değer, s. 16.

³⁷ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, Cem Yay., 2.B., İstanbul, 2000, s. 132.

³⁸ ÇOTUKSÖKEN, B., a.g.e., s. 197.

³⁹ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 16.

⁴⁰ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 21 ; DEVİT, Michael/Kim Sterelny, Language and Realty, The MIT Press, 4th Printing, Cambridge, 1993, s. 189.

⁴¹ ÜLKEN, H. Ziya, Bilgi ve Değer, s. 80. ; KEKLİK, Nihat, Türk İslam Felsefesi..., s. 201 ; ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 20.

⁴² DEVİT, M./K. Sterelny, a.g.e., s. 189.

karşısında Kant'ı görürüz"⁴³ diyen H. Z. Ülken, epistemolojik 'idealizm' ile 'realizm' arasında, "karşıtlıkları bugün de devam ediyor olmakla beraber uzlaşma teşebbüslerine"⁴⁴ işaret eder ve bizim önemli bir tespit olarak görebileceğimiz şu açıklamada bulunur: "...her ilimde olayların dayandığı ilk ilkeler en sonunda çatışkan dikotomik teoriler halini alır. Bu dikotomik açıklama sistemlerinden hangisini ilk olgu saysak, ötekileri -belki- haksız yere mahkum etmiş oluruz."⁴⁵ Bir teorinin ötekinin lehine haksızca mahkum edilmesi, ötekileri reddeden inhisarcı ve mutlak görüşü insanı, karanlıkta ışısız ve rehbersiz bırakacaktır.

Bu realiteden hareketle, biz, bilgiye dair teoriler ve tabii en uç şekilleri ile onları temsil eden bu iki teori "arasında geçişlerin var olduğuna, bu geçişler ve birbirinden almalarla çok çeşitli ara biçimlerin oluştuğuna,"⁴⁶ "bilgi kuramlarında alternatiflerin var olduğuna, bu olguyu görmezlikten gelmekle yanılığlara sürüklenebileceğimize"⁴⁷ işaret etmekle yetiniyor ve bilgi felsefesinin bir başka problemi olan 'bilginin kaynakları' probleminde değinmek istiyoruz.

Öncelikle bu problem alanının karşımıza çıkardığı a priori (önsel/deney öncesi) ve a posteriori (sonradan/deney sonrası) kavramlarına yer vermemizin yararlı olacağı kanısındayız. Kimi düşünürler, "a priori (önsel) bilgiyi kabul ederek, insan zihninin doğuştan boş olmadığını ileri sürerler. İnsanlar doğduklarında bazı bilgilerle donatılmışlardır; zamanla bunları anımsarlar. Bu görüşe göre, aklın ilkeleri doğuştan gelen a priori ilkelerdir ve herkeste ortak olarak bulunurlar."⁴⁸ Bunun tam karşısında bulunup, a priori (önsel) bilgiyi reddeden "bilginin kaynağının duyum ve deney olduğunu söyleyen, insan zihninin doğuştan boş levha (tabula rasa) olduğunu, yazılmamış bu levhanın, deneylerimizden gelen basit izlenim ve basit izlenimlerin oluşturduğu idelerle yavaş yavaş dolmaya başladığını ileri sürerek, bilgilerimizin a posteriori özelliğini"⁴⁹ öne çıkaran düşünürler de vardır.

Bilgiye dair bu farklı yaklaşımların, temellendirilmek istenmelerinde, tıpkı daha önce işaret ettiğimiz süje ile objenin varlık karakterlerini belirlemede olduğu gibi, problemler ve bu problemleri farklı tarzda işleyen bilgi teorileri ile karşılaşılıyor. "A priori bilginin

⁴³ ÜLKEN, H. Ziya, Bilgi ve Değer, s. 82.

⁴⁴ bkz. ÜLKEN, H. Ziya, Bilgi ve Değer, a.y.

⁴⁵ ÜLKEN, H. Ziya, Bilgi ve Değer, s. 6.

⁴⁶ DIEMER, A., a.g.m., s. 167.

⁴⁷ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 197

⁴⁸ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 80.

⁴⁹ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 81.

varlığından kuşku duymayan <<rasyonalizm (akılcılık, usçuluk) ile a priori bilginin olmadığını, a priori olarak kabul edilen bilgilerin de en sonunda denemeye, alışkanlığa, çağrışıma, doğada egemen olan konformiteye (düzen birliğine) dayandığını öne süren <<empirizm (deneycilik)>>,”⁵⁰ göstermektedir ki, doğuştan bilgiyi kabul veya red eden bu “izm”ler aynı zamanda bilginin kaynakları probleminde temel yaklaşımların en karakteristik olanlarıdır.

‘Kur’an’da bilgi imkanları açısından insanın bilişsel dinamizmi’ adlı bu çalışmamıza yön verecek olarak gördüğümüz, her filozofun varlığa, insana, dolayısıyla insanın varlık-yapısına dair tasarımlarının, epistemolojileri ile ilişkili olduğu gerçeği burada da karşımıza çıkmaktadır.

“İnsanın ruhi yönünü esas alan ve bilginin kaynağını ruhi kuvvetlerden birisi olan ‘akıl’a dayandıranlar; bunlara <<Akılcılar (rasyonalistler)>> denir. İnsanın maddi yönünü esas alanlar, bilginin kaynağı olarak duyuları ve duyu verilerini gösterirler ki bunlara <<Duyumcular (sensualistler)>> denir. Duyular aracılığı ile algılanan varlıkları tekrar tekrar algılamak, onlarla karşılaşmak ve onları denemek suretiyle bilgi elde edileceğini savunanlara göre bilgi, ‘duyu’ ve ‘deney’den doğar ki, bu görüşü benimseyenlere <<Deneyciler (empiristler)>> denir.”⁵¹

Bilginin kaynağı problemini farklı uçlarda temsil eden rasyonalizm ve “ona tepki olarak ortaya çıkan deneyci felsefenin”⁵² -ki sensualizmi de kapsar diyebiliriz- yanı sıra, “bilginin kaynağını uzlaşımçı (hem akıl hem deney) bir tavırla”⁵³ işleyen felsefeler de vardır. Bilginin kaynağını akılla, deneyle ve uzlaşımçı bir tavırla açıklamanın ötesinde, “sezgi” adı verilen kaynakla da açıklamak mümkündür. “Bu görüşe göre gerçek, doğru, sağlam ve tam bilgiyi ancak aracısız ve doğrudan bilmeyi içeren sezgi verir.”⁵⁴ Sezgicilere göre sezgi, “bizi aldatan duyulardan veya eşyayı parçalayan akıldan farklı,”⁵⁵ “istidlali (delil göstermeyi) bir yana bırakan,”⁵⁶ “bütünsel bir bilgi ile hakikatın sırrına eriştirir.”⁵⁷

⁵⁰ bkz., MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1988, s. 74 ; ÇÜÇEN A. K., a.g.e., s. 79-81.

⁵¹ bkz. ERDEM, H., Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti, Hü-er Yay., 2.B., Konya, 1999, s. 122-123 ; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 45 ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 61-62.

⁵² HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 16.

⁵³ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 63.

⁵⁴ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., a.y.

⁵⁵ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 30.

⁵⁶ KEKLİK, N., Türk İslam Felsefesi..., s. 203.

⁵⁷ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s.30.

Felsefede, duyu, tecrübe ve akıl sahalarının dışında tamamen farklı bir bilgi kaynağı olarak görülen, “eskiden ‘hads’ denilen sezgi,”⁵⁸ Gazali’ye göre, “kalbe ait bir faaliyet olarak görülürken,”⁵⁹ “hem Aristoteles hem de İbn Sina’ya göre, orta terimi akla çabuk getiren zihnin bir faaliyeti”⁶⁰ olarak görülür. Ancak, “filozof İbn Sina, Aristoteles gibi, onu aklın çevik bir isabeti şeklinde tarif ediyor ama, aklın kendisine ait bir özellik olarak saymıyor. Kendisinin tabiriyle o, ilahi bir feyz’dir”⁶¹ diyor.

A. Carrel’in, “bilginler arasında iki çeşit zekaya rastlanıyor: Mantıki zeka ve entüitif zeka”⁶² şeklindeki açıklaması, sezgiyi aklın incelmış, keskinleşmiş hali diyebileceğimiz zekaya bağlıyor. S. H. Nasr da, sezgiyi dolaylı olarak akla bağlar. Ona göre “gerçekte, tüm anlamlarıyla insan akli hem kalbe ait olan ve hem de zihne ait olan veçheleriyle şu iki fonksiyonun doğru bir biçimde işliyor olmasına işaret eder; birincisi sezgisel, ikincisiye analitik ve istidlalidir.”⁶³ Konya enerjetizm felsefe okulunun, “her beynin tahliye yapması ve iş meydana getirmesi aynı şekilde değildir. Bu fonksiyon başlıca iki şekilde meydana gelmektedir. Adım adım tetkik ve gözleme müsait olan şekil, hamlevi sezgiye dayanan faaliyetlere daha müsait olan şekil”⁶⁴ biçimindeki yaklaşımları da bu minvalde okunabilir.

A. Carrel,“... istisnaidir, iptidai şekliyle pek çok insanda vardır, pek az kişide gelişir”⁶⁵ dediği sezginin “günlük hayatta olduğu gibi ilim hayatında da bir bilgi vasıtası”⁶⁶ olduğunu belirtir.

Bilgi felsefesinin temel problemlerinden olan, “bilginin imkanı, mahiyeti ve kaynakları,” problemlerine kısaca yer vermeğe çalıştık. Şimdi ise, bilginin ‘değer’ yönünü ele almağa çalışacağız.

H. Z. Ülken, “değer her şeyden önce bir varlığın tespitine dayanır”⁶⁷ der. Elbette ki, varolanın değeri olabilir. Varolmayanın değerinden söz edilemez. Bu nedenle, varlığın ve doğru bilginin olabileceği imkanı kabul etmeyen agnostikler ya da köktenci septikler için bilginin ‘değeri’ diye bir problem doğal olarak bahse konu olmayacaktır. Öte yandan,

⁵⁸ KEKLİK, N., Türk İslam Felsefesi..., s. 198-199.

⁵⁹ GAZALİ, İhyau Ulumi’ d-din, I-IV, Çev. M. A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1990, III, 27.

⁶⁰ KUŞPINAR, Bilal, İbn Sina’da Bilgi Teorisi, M.E., Basımevi, Ankara, 2001, s.126.

⁶¹ KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 128.

⁶² CARREL, Alexis, İnsan Denen Mechul, Çev. Refik Özdek, Yağmur Yay., 4.B., İstanbul, 1987, s. 148.

⁶³ NASR, S. H., a.g.e., s. 165.

⁶⁴ MUŞTA, Muammer C., Konya Enerjetizm Felsefe Okulu, Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. 54.

⁶⁵ CARREL, A., a.g.e., s. 150.

⁶⁶ CARREL, A., a.g.e., s. 149.

⁶⁷ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 211.

bilgiye imkan tanıyan ancak “eksik ve yetersiz bilgi sahibi olduğumuzu ileri süren”⁶⁸ kuşkucular da vardır. “Birincisi her türlü bilgiyi ve doğruluğunu reddederken; ikincisi bazı bilgi türlerini reddeder.”⁶⁹ O halde, bu ikinciler, bilginin değeri konusunda birincilerden farklı bir konumda ele alınabilecektir.

Septiklerin aksi istikametinde, bilginin mümkün olup olmadığı sorusuna “olumlu cevap veren, felsefe tarihinde ‘dogmatik filozoflar’ olarak adlandırılan”⁷⁰ düşünürler vardır. Asıl bilginin değeri konusunda düşünceler ileri süren, kuramlar geliştirenler bu filozoflardır. Çünkü bilgiye imkan tanımakla bilginin değerine de kapı aralamışlardır. Ancak, “dogmatik bilgi kuramcıları, bilginin kesinlikle olanaklı olduğunu ileri sürmeleri bakımından ortak bir ilkeyi savunmalarına karşın, doğru bilginin kaynağı konusunda farklı görüşlere sahip”⁷¹ olduklarından, bilginin ‘değer’ ine bakışlarının da bu görüşleri paralelinde ve yine birbirinden farklılıklar arz ettiğini görüyoruz.

Mesela rasyonalistler, “bilgilerimizin doğuştan ve aklın ürünü olduğunu; ancak bu tip bilgilerimize güvenebileceğimizi; bu bilgilerimizin varlığı ve hakikatı tam olarak yansıttığını”⁷² ileri sürerler.

Doğuştancılığın ifadesi olarak a priori (önsel) bilgiyi reddeden deneyci anlayış, “bilgi alanı olarak olguları, nesnelere görürler ve deneye konu olmayan her şeyi metafizik sayarak anlamsız kabul ederler.”⁷³ Bu anlayışa göre, duysal olmayan bir şeyin bilgisi mümkün değildir. Dolayısıyla mümkün olmayan bir bilginin değeri de olmayacaktır. “Aklın duyular ve gözlemlerden ibaret olduğunu öne süren”⁷⁴ bu anlayış, bilginin değeri konusunda insan zihninin duyulardan şu veya bu anlamda bağımsız olduğunu⁷⁵ ileri süren anlayıştan elbette farklı olacaktır.

Bilginin değeri konusunda yer verilecek düşünceler sadece bunlar değildir. Biz bilginin kaynağı meselesinde iki uç örnek olarak bunlara yer verdiğimiz için, bilginin ‘değer’i meselesinde de bu iki uç örneği yinelemiş olduk. Aynı şekilde, bilginin kaynağı konusunda bunlardan ayrı görülebilen ve bilgide sezgiyi esas alanların, bilginin değerine

⁶⁸ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 51.

⁶⁹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., a.y.

⁷⁰ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 28.

⁷¹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 61.

⁷² ERDEM, H., Problematik Olarak..., s. 127.

⁷³ ERDEM, H., Problematik Olarak..., s. 130.

⁷⁴ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 30.

⁷⁵ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, a.y.

dair düşüncelerini, kısaca ifade etmek gerekirse: “hakikatın bilgisi ancak anlık bir sezgiyle olanaklıdır. Akıl ve deney bilgisi, kendini dille ifade eder; böyle bir ifade yetersizdir; çünkü dilsel ifade kavram ve terimlerle olanaklıdır. Kavram ve terimlerin kapsamı kadar düşünceler anlatılır. Akıl ve deney bilgisi dolaylıdır ve aracısız olamaz. Sezgi ise terim ve kavrama ihtiyaç duymayan,”⁷⁶ “kişiye ait bir kavrayış olarak,”⁷⁷ muhatap olduğu kişiyi “hakikatın sırrına”⁷⁸ “açık ve seçik”⁷⁹ ve “emin”⁸⁰ bir şekilde erdirir. “Bilimsel anlamda hiçbir zaman apaçık ve kesin görülme de”⁸¹ ve kimi “filozoflarca inkar edilse de,”⁸² sezgisel bilgiye değer atfeden düşüncelerin olduğunu, engin bir bakış ve kavrayışla değerlendirmek gerektiğini söyleyerek, bilgi felsefesinin bir başka sorununa ‘bilgi (/doğru bilgi)nin ölçütleri’ sorununa yönelebiliriz.

Varlığı olanaklı görülen bilginin kaynağı ile ilgili bir takım sorular, bizi kaçınılmaz olarak, bilginin ‘değer’i meselesiyle karşı karşıya getirdi. “Bilgiyi değerli kılacak şey de, onun doğruluğu olduğuna göre,”⁸³ doğru yahut doğru bilginin varsa standartları meselesi, önemli bir mesele olarak karşımızda duruyor demektir. Zira, doğru ile yanlış birbirinden ayırt etmeye yarayan ölçütler, felsefenin en eski problemlerinden biridir. İnsanın elde etmiş olduğu bilgi tam olarak hakikatı (doğruyu) yansıtabilir mi? Başka deyişle, bilginin doğru bilgi olduğunu nereden biliyoruz? Doğru bilginin ölçütleri nelerdir? Bu konuda verilen cevaplar farklı farklıdır.

A. Arslan, “tekabül, tutarlılık ve pragmatizm diye belli başlı üç kuram”⁸⁴a yer verir. Ona göre “en yaygın olan ve sağduyuya da en uygun düşer görünen bir görüşe göre, doğru, düşüncemizin gerçekle uyuşmasından ibarettir. Eğer bir nesne hakkında oluşturduğumuz bir görüş, nesnenin kendisine uyuyorsa doğru, ona uymuyorsa yanlıştır.”⁸⁵ Doğru ile ilgili olarak ortaya atılmış yukarıda yer verdiğimiz tutarlılık kuramında ise doğru, “zihindeki tasarımın dış dünyada bulunan nesneye veya olguya uyması olarak değil de yine zihindeki bir başka tasarıma, bu tasarımdan önce gelen ve daha asli olan bir tasarıma uyması, onunla

⁷⁶ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 63.

⁷⁷ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 65.

⁷⁸ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 30.

⁷⁹ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 125.

⁸⁰ CARREL, A., a.g.e., s. 150.

⁸¹ bkz. FERSAHOĞLU, Yaşar, Kur’an’da Zihin Eğitimi, Marifet Yay., 2.B., İstanbul, 1998, s. 30.

⁸² MEVLANA, Mesnevi, I-VI, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., 1, 263.

⁸³ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 64.

⁸⁴ bkz., ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 65.

⁸⁵ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 31-32.

uyuşması olarak⁸⁶ tanımlanır. Yani bu kurama göre, tutarlılık, “düşüncenin gerçeklikle uygunluğundan çok düşüncelerin kendi aralarındaki tutarlılığı doğruluğun ölçütüdür.”⁸⁷ Söz konusu edilen “bir bilgi ile bir başka bilgi arasındaki uyuşma”⁸⁸dir. A. Arslan’ın zihinde daha önce bulunan ve daha asli olan dediği tasarımı, A. K. Çüçen’de, “bir bütün olarak verilen evren hakkındaki inançlarımızın genel yapısı, var olan evren hakkındaki önermeler”⁸⁹ diye görürüz. O halde, bir bilginin doğruluğu, o bilginin gerçeklikle (olgu/nesne) olan uygunluğunda değil, verili evrenin önermeleriyle tutarlı olmasında aranmalıdır. Bilginin ölçütü konusunda birbirinden ayrılan kuramlardan birisi de pragmatizmdir. “Pragmatistlere göre, bir bilgi yararlı olduğu sürece değerlidir ve doğrudur. Fakat yararın ne olduğu konusunda kendi içlerinde farklılıklar olsa da ortak noktaları yarar değerinde birleşmeleridir.”⁹⁰ Bunlara göre “klasik filozofların iddia ettiği gibi öyle ezeli ve ebedi hakikatlar yoktur. Hakikatlar, hayat dediğimiz olgular bütününde bizim işimize yarayan, bize faydalı olan şeydir. Hakikatın değeri mutlak değil, onun bize sağladığı fayda ile orantılıdır.”⁹¹

Pratik hayatta bizim için büyük önemi olan hakikate ölçüt olarak, teorik alanda pratik yararı gören bu görüşe dair ayrıntılı açıklamalara girmeden, bilgi problemine açıklık getiren, bir başka noktaya, ‘bilginin alanı, sınırları ve kapsamı’ konusuna eğilelim istiyoruz.

İnsan neyi bilir?, Neyi bilemez? Bilebildiklerini nereye kadar bilebilir? İnsan bilgisinin kapsamında görülen bilgiler sadece fiziki alanın bilgisi midir? Yoksa fizik ötesine de uzanır mı? İnsan bilgisinin sınırının, insan bilgisinin kaynakları ve alanları ile bir bağlantısı var mıdır? Bu vb. soruları çoğaltmak mümkündür.

Düşünce tarihini bir bütün olarak göz önünde tuttuğumuzda, insan için, fizik alana dair bilgilerin yanısıra, metafizik alana uzanan bilgilere sahip olmak da mümkün görülmektedir. A. Arslan, “klasik anlamda bütün filozoflar veya daha doğru bir ifadeyle, klasik yani ‘bilgelik peşinde koşmak’ anlamında felsefenin kendisi, insan bilgisine sınırlar konulmasından hoşlanmaz. İnsan, sahip olduğu bilgi yetileri aracılığıyla Tanrı, ruhun özü, evrenin kaynağı, insanın kaderi gibi sorular da içinde olmak üzere, her türlü soruyu felsefi

⁸⁶ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 32.

⁸⁷ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 68.

⁸⁸ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, 32.

⁸⁹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 68.

⁹⁰ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s.74.

⁹¹ JAMES, William, Pragmatizm, Çev. Muzaffer Aşkın, 2.B., M.E.B., Yay., İstanbul, 1986, s. 55, 80.

anlamda, upuygun bir biçimde cevaplandırabilir”⁹² demekte ve “demek ki doğal veya fiziksel dünyayı ve olayları aşan konularda bilgi elde etmek mümkündür. Kısaca tek cümle ile söylemek istersek metafizik mümkündür”⁹³ hükmünü vermektedir.

Buna karşılık, bilginin mümkün olduğunu kabul eden düşünürlerden bazıları “farklı tarzlarda olmak üzere, her şeyin bilgisinin mümkün olmadığını, ancak bazı şeylerin bilgisinin mümkün olduğunu söylemişlerdir.”⁹⁴

Elbette insan bilgisinin kapsamını dar veya geniş tutmanın, hatta sınırsız kabul etmenin, insan bilgisinin kabul edilen kaynakları ile ilişkili olabileceği gibi, neticede yine bu anlayışa dayanan felsefi sistemlerle de bağlantısı vardır. Mesela, “Bilgilerimizin sınırını deneylerimiz belirler ilkesini benimseyen, deneycilik olarak adlandırılan bu kuram, tüm bilgilerimizin kaynağını, duyu deneylerine indirgediği gibi, sınırlarını da duyu deneyleriyle belirler. Deneylerimizin dışındaki bilgilerin, gerçek varlığın bilgisi olmadığını ileri süren bu görüş, metafiziğe karşı çıkmaktadır.”⁹⁵ Çünkü bu görüş sahipleri “varlık kuramında olduğu gibi, bilgi felsefesinde de duyu ve deneyi esas alırlar.”⁹⁶ Bir şeyin gerçekliğinin ve doğruluğunun olgusal olarak tecrübe edilmesi ve kanıtlanması onların olmazsa olmaz koşuludur.

Hâlbuki bilgimizin kaynağını akılda gören akılcılar, “bilgimizin sınırlarının deney ötesine geçebileceğini söyleyerek metafizik bilgiyi olanaklı”⁹⁷ görürler. Bu görüş sahipleri bilgimizin kaynağını deneycilerden daha geniş tutarlar.

Bu konuda, neo-pozitivist görüşü de, anmak gerekir. “20. yüzyılda ortaya çıkan neo-pozitivism, bilgiyi doğrulanabilir önermelerle sınırlamışlardır.”⁹⁸ “Bu genel mantıkçı pozitivist yaklaşımın öngördüğü felsefe problemlerini çözme metodunun ayrılmaz bir parçası durumunda olan ‘doğrulama ilkesi’ şöyledir. Bir hükmün doğrulanması, ya tecrübenin verileri aracılığı ile, ya da -totolojik nitelikteki hükümlerde olduğu gibi- bir zihin işlemi sonunda mümkün olur. Bu yollardan biri veya ötekisi ile doğrulanamayan hükümler anlamsızdır.”⁹⁹ M. Aydın, bu anlayışın bir temsilcisi olan A. J. Ayer’in bir

⁹² ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 31.

⁹³ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, a.y.

⁹⁴ bkz. ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, a.y.

⁹⁵ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 81.

⁹⁶ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 84.

⁹⁷ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 80.

⁹⁸ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 79 ; ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 130.

⁹⁹ AYDIN, Mehmet, Din felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 2.B., 1990, s. 92.

eserine izafeten “sadece dini önermelerin değil, metafizik, ahlaki ve estetik hükümlerin de yukarıdaki ilkeye göre doğrulanamayacağını dolayısıyla onların ‘anlamsız’ olduğunu”¹⁰⁰ ileri sürüldüğünü söyler.

Bilginin kaynağını belirleyen kriterler aynı zamanda bilginin sınırlarını belirlemekte olduğundan, bilginin kaynağına dair farklı açıklamaları olan sezgicilerin, bilginin sınırına dair açıklamaları da aynı paralelde görülmektedir. Bilgiye, deneyci ve akılcılardan “daha geniş sınırlar çizen sezgiciler, bilginin sınırlarını öznel sezgilere veya aşkın varlığın sezgisel bilgisine kadar vardırırlar.”¹⁰¹ “Aklın ve deneyin bilgiyi sınırladığını, bilginin alanının daha geniş olduğunu kabul ederler.”¹⁰² Bilgi kaynağı olarak sezginin kabul edilmesi, aynı zamanda, bilgi alanının aklın ve deneyin ötesine uzanan bir genişliğe sahip olduğunun kabulüdür.

İnsan bilgisinin imkânı, kaynağı, değeri, ölçütleri ve kaynakları ile ilişkisi içerisinde yer verdiğimiz sınıra dair açıklamalarımızla, bilgi felsefesinin problemlerini tüketmiş olmuyoruz. Zira “bilgi teorisinin problem alanı bu kadarla bitmez. İnsan bilgisi göz önünde bulundurulursa, onun araştırmalar içinde bulunduğu, bu araştırmalar sonunda onun durmadan gelişip ilerlediği kolaylıkla görülebilir.”¹⁰³ Bu da, bilgi teorisinin problem alanının farklı uzantıları olabileceğini gösterir.

Nitekim biz de, bilgi felsefesinin, yer verdiğimiz temel problemlerini eksen alarak, bu çalışmamızda, Kur’an çerçevesinde ‘insanın bilgi imkânı (bilgi olanağı ve kaynakları anlamında)nı’ ve ‘insanın bilişsel dinamizmi’ni araştırma amacını güdüyoruz. Felsefenin ve din felsefesinin önemli bir problem alanı kapsamındaki konumuzu, Kur’an çerçevesinde çalışırken, felsefi bakış açısını bir yöntem olarak kollama, dini bir metin, daha doğrusu dinin metni üzerinde araştırma yapıyor olsak bile, felsefeyi ve felsefi bakış açısını konumunda tutmak zorunluluğunda olduğumuzu müdrükiz. Öte yandan çalışma alanı olarak belirlediğimiz Kur’an’ı da, nasılsa öyle görme, O’nu kendine dair söz ettiği nitelikleri ile tanıma, değerlendirme gereği yanında, O’nu incelerken, diğer herhangi bir kitaba yönelik tarzımızın, alışkanlığımızın güdümünde kalmadan, O’nun ele aldığı konulara yaklaşım, sunuş ve çözüm biçiminin bütünüyle kendine özgü olduğunun farkındayız.

¹⁰⁰ bkz. AYDIN, M., a.g.e.,s. 92.

¹⁰¹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 82.

¹⁰² ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 88.

¹⁰³ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 93.

Atıfta bulunduğumuz niteliğinden dolayıdır ki, bilgiyi ve problem alanlarını Kur'an çerçevesinde inceleyecek olmamız, daha önce yer verdiğimiz sıra düzenini kaçınılmaz kılmamakta ise de, konu takibin güçleştirmeyecek, yaklaşık bir yol takip etmek mümkündür.

II. KONUNUN EPİSTEMOLOJİK MÜNASEBETİNİN ANLAM ALANI

II.I. Kur'an, Bilgi ve İnsan

Kur'an'ın, herhangi bir konuyu hiçbir zaman, bir bilgin, bir yazar gibi sistematik bir biçimde ele almadığı, O'nun, öğretisinde, bilgi verişinde dar bir bölümlenme ve sınıflamanın olmadığı, O'nun, bütün olgulara, görüntülere, oluşlarındaki bileşikliği içinde yer verdiği, kendine has, değişkenlikler sergileyen iç içe bir anlatım biçimine sahip olduğu vb. hususlar, O'nun, herkesçe gözlemlenebilecek, paylaşılabilir özellikleridir.

Kur'an'a ve özelliklerine dair teferruatla inceleme ve açıklama yeri burası olmadığından, bütünüyle kendisine özgü bir yapısı olduğuna işaret etmiş olmakla yetiniyoruz.

Daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi, “öteden beri, genellikle filozoflar felsefenin konusunu teşkil eden problemleri “varlık”, “bilgi” ve “değer” gibi üç ana kavramda toplamağa çalışmışlardır. Bu kavramların genel açılımı ise, filozofun meşgul olduğu üç ana meseleyi ortaya koymaktadır: Allah, alem ve insan.”¹⁰⁴ Kur'an'a baktığımızda da, O'nda yer alan “bilgilerin üç ana konu etrafında dönüp dolaştığını müşahade etmekteyiz. Bu üç ana konu ise, ‘Allah, kâinat ve insan’dır.”¹⁰⁵ “Kur'an, Allah'ı insana tanıtmak için inmiştir.”¹⁰⁶ Ve O, aynı zamanda “evrene ve insana dair bilgi içeriğine sahiptir.”¹⁰⁷ Apaçık görülen bu paralelliğe rağmen, Kur'an'ın bir felsefe kitabı olmadığı gerçeği de gün gibi ortadadır.

Bundan dolayıdır ki, felsefi problemlerden olan, bilgi teorisini, yahut kapsamına giren bir araştırmayı, Kur'an çerçevesinde yapmağa kalkıştığımızda farklı muhtevalar, farklı yaklaşım ve üsluplar görebiliyoruz. Öncelikle, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi

¹⁰⁴ ERDEM, H. Problematik Olarak ..., s. 68.

¹⁰⁵ KIRCA, Celal, Kur'an ve Bilim, Marifet Yay., İstanbul, 1996, s. 18.

¹⁰⁶ GÖLCÜK, Şerafettin, Kur'an'da İnsanın Değeri, Pınar Yay., İstanbul, 1983, s. 52.

¹⁰⁷ ÜNAL, Ali, Kur'an'da Temel Kavramlar, Beyan Yay., I.B., İstanbul, 1988, s. 19.

alışılmış bir sistematik gözlemleyemiyoruz. Mesela, bilginin mahiyeti, imkanı, kaynakları, değeri gibi meseleler, O'nda bir sıra düzeni içerisinde yer almış değildir. Kur'an'da, bazı kavramlara dair sorular sorulduğu ve tanımları mahiyetinde cevaplar verildiğini görürüz. (bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 101/1-5, 8-11 ; 104/4-7 ; 97/1-5 vb.) Fakat bilgiye çok büyük bir önem verdiğini gördüğümüz Kur'an'da, bilginin ne olduğuna, onun mahiyetine dair bir tanım yer almamaktadır. Ancak, "Kur'an'ı gayet dikkatlice incelersek görürüz ki Kur'an, yine her şeyden önce bilgiyi nitelendirmektedir."¹⁰⁸ Ve Kur'an, "kullandığı terimleri genel günlük yaşantıdan seçmektedir. Mesela, bilgi kavramındaki 'olgusal alan' terimine, Kur'an'da 'şehadet alemi' karşılık gelmektedir."¹⁰⁹

H. Z. Ülken, "bilgi fenomenlerine ait her tasvir bir varlık tetkikine, bir varlık tespitine gidecektir"¹¹⁰ demektir. Dolayısıyla bilgi kavramları, bu varlık tespitleri ile ilişkili hatta paralelinde olacaktır. "Din de, her şeyden önce bir varlıkbilim"¹¹¹ olarak düşünüldüğünde ve bu bakış açısıyla İslam'ın temel kaynağına bakıldığında, "üç temel ontolojik-epistemolojik, yani varlık-bilgisel alanda merkezileştiği görülür : 1) Mutlak alan (veya mutlak gayb), 2) Aşkın alan (veya aşkın gayb), 3) Olgusal alan."¹¹² Fakat biz, Mutlak alanı da, aşkın (gayb) alan kapsamında ele aldığımızda, Kur'an'a göre birisi görünen fiziki, olgusal alan, diğeri de görünmeyen gayb, aşkın alan olmak üzere iki varlık alanını tespit etmiş oluruz.. Demek oluyor ki, "Kur'an'daki bilgiler, bu iki varlık alanına; gayb alemine ait bilgilerle şehadet alemine ait bilgileri ihtiva"¹¹³ etmektedir.

Aslında, Kur'an'a göre, bu iki alan birbirini içeren ve biri diğerini gerektiren, iki varlık alanıdır. O'na göre, "temelde alem bir bütün olduğuna göre, şehadet aleminden her bilme olayı, bilen varlığın gözlerini gayb dünyasına çevirebilir. Kur'an'a göre çevirmelidir de. Böylece ilim, insanı imana götüren vasıtalarından biri olabilmektedir."¹¹⁴ Çünkü "Kur'an, insana göre varlığı görünen fiziki dünya ile bilgi, görünmeyen gayb dünyası ile de, bu bilgiye dayanan sağlam bir iman ilişkisi kurulmasını istemektedir."¹¹⁵

¹⁰⁸ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 46.

¹⁰⁹ bkz., AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 218.

¹¹⁰ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 22.

¹¹¹ ELİADE, Mircea, Kutsal ve Dindışı, Çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yay., 1.B., Ankara, 1991, s. 187.

¹¹² AÇIKGENÇ, a., a.g.e., s. 221.

¹¹³ KIRCA, C. a.g.e., s. 18.

¹¹⁴ AYDIN, Mehmet, <<İslam ve İlmi Gelişme>>, İslam Üzerine Düşünceler, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 3.B., Ank., 1988, s. 86.

¹¹⁵ ÖZCAN, Hanifi, Maturidi'de Bilgi Problemi, İfav Yay., İstanbul, 1993, s. 45-46 ; AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 103.

Yukarıda temas ettiğimiz, iki varlık alanı (şehadet ve gayb) ve bilgi ile ilişkileri ve bu ilişkide, imanın üstlendiği rol yani iman-bilgi ilişkisi, bilgi teorisinin, Kur'an'da gözlemlenebilen özgün bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Varolana, varlığa ilişkin tasarımların, bilgi felsefelerinin inşasındaki rolünü bize hatırlatan bu satırlardan sonra, varlık-bilgi ilişkisinde, Kur'an'ın bir başka özgün açıklaması olarak görebileceğimiz, 'yaratma', bütün varlık alanlarının, bütün varolanların, Allah'ın yaratması ile varolduğu (*Kur'an-ı Kerim*, 6/102 ; 13/16 ; 39/62 ; 40/62) meselesine de yer verebiliriz. Antikçağ Yunan düşüncesinde "yoktan varlığa gelme anlayışının olmamasına"¹¹⁶ karşın Ortaçağ felsefesine baktığımızda, "yaratma edimiyle bağlantılı olarak yoktan varetme, varolma ilkesini bağlayıcı ve açıklayıcı"¹¹⁷ olarak görüyoruz.

Yaratma ilkesi, Yaratıcı bir varlığı, Tanrı'yı gerektirir. Felsefe tarihine baktığımızda, "Yunan felsefesinde 'Tanrı' diye bir mefhumun olduğunu"¹¹⁸ bildiğimiz gibi, 'yaratıcı' vasfı ile anılmadığını da biliyoruz. Yunan düşüncesinde, "Sokrates öncesi politeist (çoktanrıcı) tasavvurların hakim olduğu dönemde de izlerini gördüğümüz 'Tek Tanrı' tasarısı"¹¹⁹ 'yaratma' tasarısına yer vermiyordu. Mesela, Yunan filozoflarından monoteizmi temsil eden bir sima olarak gördüğümüz "Aristoteles'in evrenin ilk hareket ettiricisi, aynı zamanda bu evrenin Tanrısı'dır,"¹²⁰ fakat "yaratıcısı değildir."¹²¹

Düşünce tarihinin daha sonraki dönemlerinde, lehte veya aleyhte olsun 'yaratma' kavramının Tanrı ile ilişkili olarak yer aldığını görmekteyiz.

M. Aydın'ın, "felsefe tarihinde yer tutmuş hemen hemen hiçbir ciddi filozof yoktur ki, bu konu hakkında bir şeyler söylememiş olsun"¹²² dediği 'Tanrı' problemine dair ifadesine paralel gelecek bir açıklamanın da, T. Koç tarafından dini alan için dile

¹¹⁶ ARSLAN, A. Felsefeye Giriş, s. 231 ; ÇOTUKSÖKEN, B., a.g.e., s. 271.

¹¹⁷ ÇOTUKSÖKEN, B., a.g.e., a.y.

¹¹⁸ BAYRAKTAR, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yay., Ankara, 1988, s. 123.

¹¹⁹ bkz. WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi. Eralp, Sosyal Yay., 4.B., İstanbul, 1991, s.123 ; TİMUÇİN, Afşar, Düşünce Tarihi, BDS Yay., İstanbul, 1992, s. 243.

¹²⁰ GILSON, Etienne, <<Tanrı ve Yunan Felsefesi>>, Çev. Mehmet Aydın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1987, XXIX, 118.

¹²¹ GILSON, E., a.g.m., a.y.

¹²² AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 14.

getirildiğini görüyoruz. Ona göre, “dini söylemdeki her türlü konuşma, aslında Tanrı eksenli bir konuşmadır.”¹²³

Bununla beraber, M. Aydın’ın yukarıda yer verdiğimiz görüşünde, ‘ciddi filozof’ vasfı nasıl ki, bir ayırım olarak önemli ise, dinler için de ‘semavi/ilahi’ vasfı bir ayırım olarak önemini korumakta, yukarıdaki genellemeye bir sınır getirmektedir. Zira, “Tanrı inancına yer vermeyen -en azından semavi dinlerde olduğu şekliyle- bazı dinler vardır.”¹²⁴

Semavi dinler (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam), Kâinatı yaratan, ilim, kudret, irade sahibi Mutlak bir varlığın var olduğunu ilk ve temel bir ilke olarak kabul etmekte birleşirler. Genelde dinler, özelde semavi dinler arasında, ilahiyat yaklaşımlarında ortak noktaların yanı sıra bir çok farklılığın tarihi süreç içerisinde tezahür ettiği bir realite olarak görülse bile, bilhassa ‘yaratma’ fikrinin, ortak noktalardan biri olarak apaçık bir şekilde gözlenebilmekte olduğu ortaya çıkmaktadır. (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 59/24 ; *Yeni Ahit-Matta*, 9/4 ; *Eski Ahit-Tekvin*, 1/1)

“En muazzam tanrısal eser olarak evrenin yaratılışının bahse konu edilmesi, bir çok dinde önemli bir rol oynar.”¹²⁵ Semavi din İslam’ın temel kitabı Kur’an’a baktığımızda, Kâinat ve alemin yaratılışına dair pek çok ayet görürüz. (*Kur’an-ı Kerim*, 6/101 ; 7/54 ; 10/3 ; 11/7 ; 15/85 ; 16/3 ; 21/30 ; 25/59 ; 32/4 ; 41/11 ; 50/38 ; 57/4 ; 65/12) Kur’an’da, alemin içinde yaratılışça üstün bir konuma sahip olarak görünen insanın (*Kur’an-ı Kerim*, 2/35 ; 6/165 ; 7/69 ; 10/14,73 ; 27/62 ; 35/39) yaratılışını konu edinen ayetler daha çoktur. Bu da, Kur’an’ın insana bir hitap olmasındandır. (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 14/52)

Esasında, Allah’ın yarattığı “alem, mevcudatın bütününe şamil olduğundan,”¹²⁶ madde (cansız), bitki, hayvan gibi varlıkları içine aldığı gibi, bunlardan farklı yaratılmışlar olarak, “melek, cin ve insanı da içine alır.”¹²⁷ “Ruh ile en yüksek düzeyde bu üç varlık yaratılmıştır. Yaratılış sırası da yine kaynakların ifadesine göre melek, cin ve en sonunda insan şeklindedir.”¹²⁸

¹²³ KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey. Yay., Kayseri, Ts., s. 33.

¹²⁴ AYDIN, Mehmet, <<Tanrı Hakkında Konuşmak>> -*Felsefi Bir Tahlil*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1983, 1, 25.

¹²⁵ ELİADE, M., a.g.e., s. 84.

¹²⁶ VEHBİ, Mehmed, Büyük Kur’an Tefsiri -*Hülasatü'l Beyan*-, I-XVI, Üçdal Neşriyat, İstanbul, Ts.

¹²⁷ es-SABUNİ, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefahür*, I-III, Dersaadet, 1, 25.

¹²⁸ ATEŞ, Süleyman, *İnsan ve İnsanüstü*, Dergah Yay., 1.B., İstanbul, 1979, s. 19 ; bkz. el-BEHİY, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kurani Kavramlar*, Çev. Ali Turgut, Yöneliş Yay., 3.B., İstanbul, 1995, s.133 vd.

Kur'an'da bilgi ile ilişkili varlıklara baktığımızda, en başta mutlak anlamda bilen olarak Allah'ı görürüz. (*Kur'an-ı Kerim*, 2/244, 256) Ancak, yaratılmışlar içerisinde, “şuurlarının farkında olan varlıklar olarak melek, cin ve insanları görürüz.”¹²⁹ Aslında Kur'an'da bütün varlıkların, canlı olsun, cansız olsun, gökteki ve yerdeki bütün varlıkların Allah'ı tesbih (Yaratıcının şanının yüceliğini ifade) ettikleri belirtilir. (*Kur'an-ı Kerim*, 61/1 ; 62/1 ; 64/1) Ancak İsrâ suresinin 44. ayet-i kerimesinde, “onların tesbihlerinin, insanlarca anlaşılmayacağına” vurgu yapılır.

M. H. Yazır, “çokları bu tesbihin lisanı hal ile delalet veya hal-ü kalden eamm olduğuna kail olmuşlardır. Fakat bazı müfessirlerin manayı hakikisi üzere kavlen tesbih demek olduğunda ısrar etmiştir”¹³⁰ demektedir. Her ne şekilde olursa olsun bu “lisan, insan lisanı olmadığından insanlarca anlaşılmaz.”¹³¹ Yahut “Kâinatın dilinden ve varlıkların işaretlerinden anlamayan kimseler, bunu anlamazlar.”¹³²

Açıklamamız gereken bir husus şudur ki, felsefede bilginin yalnızca insanlarda gelişen bir etkinlik olduğunu kabul ettiğimize göre, bilgide yahut bilgiye benzer durumlarda payları bulunan ve Kur'an'da karşılaştığımız diğer varlıkları, çalışmamızın dışında bırakacağız. İnsanı da, Kur'an'da geçtiği bütün yönleri ile değil, yalnızca ‘bilgi’ ile ilişkili yönüyle çalışmamıza konu edineceğiz. Gerçi, “çeşitli felsefe akımları veya filozoflar, insanın yalnızca ‘bilen’ insan gibi tek boyutlu bir varlık olmadığına dikkat çekmişlerdir.”¹³³ Ancak bizim, insanı Kur'an'da ‘bilen’ yönüyle ele almamız; ne insanın Kur'an'da sadece bu boyutuyla yer aldığı anlamındadır, ne de bizim insanı Kur'an çerçevesinde (ve genel olarak) böyle algıladığımız anlamındadır.

Kur'an'a göre bilgi nazariyesini ele alırken Kur'an'ın insanı nasıl bir varlık olarak kabullendiğini bilmek gerekir. O halde, Kur'an genel olarak, insana nasıl bakar ve bu insan tasarısının, bilgiyle ilişkisi nedir?

“Bir şeyi o şey yapan anlamdır; neliğe ilişkin soru, anlamına ilişkin sorudan başka bir şey değildir. Felsefe bunun için <<nedir?>> diye sorar. <<İnsan nedir?>> sorusu da, artık bu bağlamda insani varlığın anlamı nedir? sorusuna ve insanı asıl insan kılanın ne

¹²⁹ ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 19 ; el-BEHİY, M., a.g.e., 133.

¹³⁰ YAZIR, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul, V, 3180.

¹³¹ es-SABUNİ, M. A., Safvetü't-tefâsir, II, 161.

¹³² HİCAZİ, Mahmud, Furkan Tefsiri, I-VI, Terc. Mahmut Keskin, İlim Yay., İstanbul, Ts., III, 427.

¹³³ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 61.

olduğunu araştırmaya götürür.”¹³⁴ Tamamen insanı hedef alan bir kitap olan Kur’an’a baktığımızda, insanın doğrudan bir tanımının yapılmadığını değişik yerlerde değişik hususiyetlerine temas edildiğini görürüz. Aynı şekilde, Kur’an’da bilginin tanımını da göremeyiz. Ancak, bilen varlıkla ilişkisine; insani bilginin insanla ilişkisine dair bazı nitelemeler görürüz.

Kur’an’da, insanla ilgili olarak ‘beşer’ ve ‘Âdem/beni Âdem’ kelimeleri sık kullanılan kelimelerdir. (*Kur’an-ı Kerim, 15/28 ; 3/59 vb.*) Bizzat insan terimi de kullanılır. (*Kur’an-ı Kerim, 15/26*) “Kur’an’da ‘beşer’ kelimesinin geçtiği yerde, insanın varlıklar içinde dış yapısı ve genel dışsal özellikleri nedeniyle vurgulanan zahiri yanı görülür.”¹³⁵ Ama, insan yalnız beşeri yönüyle değil, kendisini vahy alan ve melekleştiren bir beşer yapan yönüyle de insandır. İşte insanın meleki yönü, Âdemiyyet kelimesiyle ifade olunur. Âdemiyyet, Allah’ın ruhundan alıp gerçeği gören ve duyan bir kalbe sahip olan yanıdır. İnsan, çamurdan şekil verilen bir beşer olduğu zaman, Allah kendisine ruh katmış ve gören, duyan bir kalp sahibi olan insanın önünde melekler secdeye kapanmıştır. Demek oluyor ki, insan hem beşeri hem de Âdemi yönden oluşan bir varlıktır. “Bu durum insan kelimesinin anlamında da görülür.”¹³⁶

İnsanın yapısal niteliklerinin, bilişsel varlığı ile ilişkili olduğu, burada kendini göstermektedir; topraktan yaratılan insanın beşeriyet yanı bilgisizliğinin, zayıflığının, Âdemiyyet yanı da üstünlüğünün işaretidir.

A. Carrel, felsefede, ruh ve beden düalizmi yaratıldıktan sonra, “kemmi ile keyfi arasındaki ayrılığın daha da derinleştiğine, o zamandan beri ruhun tezahürlerinin anlaşılmasız olduğuna, maddi olanın, manevi olandan kesin olarak ayrıldığına”¹³⁷ işaret eder. Felsefenin alt disiplini olarak “kurulu epistemolojiler, insan anlayışı üzerinde kurulup geliştiğinden,”¹³⁸ insanın bu iki yönlü olan yapısının algılanış biçimi, epistemolojilerin farklılıklarına kaynaklık etmiştir ki, bunun örneklerine daha önce yer verdik

¹³⁴ ÇOTÜKSÖKEN, B., a.g.e., s. 24.

¹³⁵ ÜNAL, A., a.g.e., s. 264.

¹³⁶ bkz., ÜNAL, A., a.g.e., s. 267.

¹³⁷ CARREL A., a.g.e., s. 330.

¹³⁸ DAVİES, Merrly Wyn, İslami Antropolojinin Oluşturulması, Çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay., İstanbul, 1991, s. 25 ; HEINEMANN, F., a.g.m., s. 187.

Göz önünde bulundurulması gereken husus, “kendine has bazı unsurlardan mahrum bırakılmasıyla bozulan insan kavramı (anlayışı)”¹³⁹ üzerine bina edilecek epistemolojilerin, o nispette zaafı taşıyacağıdır.

Ayrı varlık derecesi olarak ontolojilerin konusunu teşkil ettiklerini bildiğimiz madde ve ruh, “Kur’an’da bir bütün olarak değerlendirilmiştir.”¹⁴⁰ Zira, “insan, ruh-beden bütünlüğü halinde varlıklar arasında bir varlık derecesidir.”¹⁴¹

Buraya kadar dile getirdiğimiz, Kur’an’da insanın yaratılan bir varlık olduğu (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 15/28-29) gerçeğidir. O halde, Kur’an’da araştırılacak insan ‘bilgi’si, bütün uzantılarıyla bu realiteler çerçevesinde olacaktır demektir.

İnsanın maddi ve manevi yapısal nitelikleri ve “insanın yaratılışıyla neyin sağlandığını anlamak için birbiriyle bağlantılı üç kavram; fitrat, hilafet ve din”,¹⁴² yeri geldiğinde incelenme alanına girecektir. Çünkü, bizi “insan tanımına götüren bu kavramlar”¹⁴³ “insanın zaman ve mekana yani tarih sahasına girdiği kapasite, statü ve koşulları tarif etmektedir. Bu kavramların açıklayıcı bir gücü yani anlam ve tezahürleri açma potansiyeli vardır, onlar bilgi birikimi ve bilginin düzenlenmesi, kullanılması ve sınıflandırılması için bir değerlendirme ölçüsüdürler.”¹⁴⁴ Bunları araştırmak demek, insanın varlık bütününe araştırmak demektir. O halde, insanı Kur’an çerçevesinde inceliyor isek, onu “Allah tarafından metafizik ve değer yüklü bir yapıda donatılan şekliyle incelememiz”¹⁴⁵ kaçınılmaz olacaktır. “Kur’an’ın bu insan görüşü göz önünde bulundurulduğu zaman, bilgi teorisindeki görüşlerini ortaya koymak”¹⁴⁶ yahut ‘bilgi imkanları (bilgi olanağı ve kaynakları anlamında) açısından insan’ı araştırmak mümkün olacaktır.

Kur’an’a baktığımızda, insanın bir bilme arzusu (*Kur’an-ı Kerim*,5/113) taşıdığı, bilebileceği, (*Kur’an-ı Kerim*, 2/151 ; 16/43 ; 21/7) bilgisinin artışının söz konusu olabileceği (*Kur’an-ı Kerim*, 20/114) ve bilenlere değer verildiğine (*Kur’an-i Kerim*,39/9)

¹³⁹ CARREL, A., a.g.e., s. 321.

¹⁴⁰ GÖLCÜK, Ş, a.g.e., s. 15 ; KIRCA, C., a.g.e., s. 220.

¹⁴¹ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 20.

¹⁴² DAVIES, M. W., a.g.e., s. 123.

¹⁴³ DAVIES, M. W., a.g.e., 123.

¹⁴⁴ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 214.

¹⁴⁵ UYANIK, Mevlüt, Bilginin İslamleştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1995, s. 118.

¹⁴⁶ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 33.

dair beyanlar görüyoruz. Bu durumda, Kur'an'ın, “insanın varlıklar hakkında doğru hiçbir bilgiye sahip olamayacağını öne süren felsefi görüşleri reddettiği ortaya çıkmaktadır.”¹⁴⁷

Kur'an'da, insan için bilginin mümkün olduğu açıklıkla görülür. Zaten Kur'an'ın gönderilmesi ve bütün insanlığı muhatap almasının (*Kur'an-ı Kerim, 14/52*) temelinde de bu gerçek yatmaktadır.

Acaba Kur'an'a göre, insan için imkan dahilinde olan bilgi doğuştan mıdır? Sonradan mıdır? İdealistlerin veya empiristlerin savundukları fikirlere ne derece yakın yahut uzak olarak algılanabilir?

H. Erdem, yer verdiği bazı Kur'an ayetlerinden (*Kur'an-ı Kerim, 22/46 ; 16/78*) sonra, konu ile ilgili şu açıklamada bulunur: “Kur'an'ın bu ifadelerinden anlaşılıyor ki insan ne J. Locke'un iddia ettiği gibi tamamen bomboş beyaz bir levha (tabula rasa) gibi dünyaya gelmiş, ne de dogmatik rasyonalistlerin iddia ettiği gibi doğuştan bir takım temel bilgilerle gelmiştir; belki o sadece bu bilgileri elde edecek yeteneklerle donatılarak yaratılmıştır.”¹⁴⁸

Kur'an'a göre insanlığın ilk atası olarak bildiğimiz Hz. Âdem'in yaratıldığı gibi, kendisine bazı isimlerin öğretildiğini de biliyoruz. (*Kur'an-ı Kerim, 2/31*) “isimlerden her şeyin (el-eşya) bilgisinin (el-ilm) kastedildiği”¹⁴⁹ sonucu çıkarılabilir. Bu durumda “Âdem ile Havva, ruhlarındaki ameliyelerin faaliyetini deneye borçlu değillerdi; dolayısıyla de, Tanrı kendilerini yaratınca, doğaüstü bir yardım sayesinde düşünmek ve düşündüklerini de birbirlerine anlatmak durumundaydılar”¹⁵⁰ şeklindeki bir bakış, ne kadar yeterli olur? Hz. Âdem'in Yaratıcı'sı tarafından bilgilendirildiğini ifade ederken, Yaratıcısının ona tecrübe ile de bilgi edinme imkanını verdiğini de görmek gerek. Kur'an'da zikredilen yasak (*Kur'an-ı Kerim, 2/35 ; 7/19*) ve yasağın çiğnenmesi (*Kur'an-ı Kerim, 2/36 ; 7/22 ; 20/121*) ve tevbe olayı, (*Kur'an-ı Kerim, 2/37*) vb. ayetler, Hz. Âdem ve Havva'nın ilahi rehberliğin yanısıra, tecrübe yoluyla da bilgilenmeye açık olduklarına birer örnek olarak anlaşılabilir. Elbette Kur'an'da, Hz. Âdem'in Allah tarafından bilgilendirildiği ifade edilmektedir. (*Kur'an-ı Kerim, 2/31*) Ancak, bilgi meselesi, sadece Hz. Âdem -ve tabii ki

¹⁴⁷YAVUZ, Yusuf Şevki, Kur'an'da Tefekkür ve Tartışma Metodları, İlim ve Kültür Yay., Bursa,1983, s. 62.

¹⁴⁸ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 128-129.

¹⁴⁹ el-ATTAS, M. N., <<Bilginin Tabiatı ve Eğitimin Tanımı ve Amaçları Üzerine Ön Düşünceler>> Çev. Ali Çaksu, İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-, Endülüs Yay., İstanbul, 1991, s. 48.

¹⁵⁰ CONDİLLAC, İnsan Faaliyetlerinin Kaynağı Üzerine Deneme, Çev. Miraç Katırcıoğlu, Maarif Basımevi, İstanbul, 1954, s. 177.

sadece peygamber Âdem- için değil de, ‘insan’ için söz konusu olduğuna göre, başta Hz. Âdem’in kendisi olmak üzere, gerek Hz. Havva gerekse diğer Âdemoğulları bilgilerini tecrübeye de borçlu olmalıdırlar.

Burada dile getirilmesi gereken bir husus da, “İslam antropolojisinde ‘ilkel’ kavramının yeri olmadığıdır.”¹⁵¹ Çünkü, ilahi vahyin belirttiğine göre ‘ilk insan’ ve ‘İlk peygamber’ Hz. Âdem ‘dir. Âdem’e konuşmayı, isimleri, kavramları öğreten ise, Kur’an’da belirtildiğine göre Allah’tır.

O halde, “doğuştanlık her entelektüel ve zihni operasyonun kökeninde yer alır; insan ‘sıfır’ dan başlayamaz”¹⁵² yargısı ile “bilgi sürecinin, herhangi bir anda ve hiç yoktan başlayabileceği”¹⁵³ yargısını, tek başlarına, birbirinden bağımsız düşünüp kabul etmek mümkün olmayacaktır. Hz. Âdem, doğrudan Yaratıcı’sından bilgiler almıştır ve Hz. Âdem’in yaşamında tecrübeye dayalı bilgiler de olmuştur. Bu her iki tespit, Hz. Âdem’de var olmasını kaçınılmaz kılacak, bilgi edinme ‘istidadı (kabiliyeti)nı dikkatlerimize sunar. Hz. Âdem’i takip eden insanlık, Kur’an’a göre, yine Yaratıcı’dan bilgi (vahy) almış iseler de, (*Kur’an-ı Kerim*, 4/163-164) bilgiye istidatlı oluşları ile, bilgi sürecini tecrübeyle de yaşamaktadırlar.

İnsanın bilgili olarak doğmadığını, “Allah sizi annelerinizin karnından çıkardı(ğı zaman) hiçbir şey bilmiyordunuz, size işitme (duyusu), gözler ve gönüller verdi ki şükredesiniz” (*Kur’an-ı Kerim*, 16/78) ayetinde açıkça görüyoruz. O halde, “doğuştan bilgili olmayan insan,”¹⁵⁴ doğar doğmaz bilgi sürecini başlatmış olmamakta; sonradan ve zamanla kazanmaktadır. Fakat bu, insanın bilgiye istidatlı oluşunu hem de doğuştan istidatlı oluşunu perdelememekte bilakis bu yeteneği açığa çıkarmaktadır. Gazali’nin, “bilgi insan ruhunda gizli bir güç olarak mevcuttur. Tıpkı topraktaki tohum gibi...”¹⁵⁵ ifadesini bu çerçevede değerlendirmek lazımdır. Hakikat açık; insan ilmi bir istidat taşımaktadır. Bu vasfıyla diğer yaratılmışlarda üstün olduğu görülüp duruyor.

Kur’an’a göre, bilgiye istidatlı yaratıldığını söylediğimiz insanın, bu istidadını devreye sokan, onu, bilebilen ve bilgi sahibi kılan, kendisini, çevresini, eşyayı hasılı

¹⁵¹ DAVIES, M. W., a.g.e., s.179.

¹⁵² SCHUON, Frithjof, Varlık, Bilgi ve Din, Der. ve Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay.,İstanbul,1997,s. 88.

¹⁵³ HACIKADİROĞLU,Vehbi, Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine,Cem Yay.,2.B.,İstanbul,2002,s.69-70.

¹⁵⁴ bkz. BAYRAKLI, Bayraktar, İslam’da Eğitim -*Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli-*, Anda Neşriyat, 2.B., İstanbul, 1983., s. 192 ; HACIKADİROĞLU , V., Bilginin Doğası..., s. 115.

¹⁵⁵ bkz. BAYRAKLI, B., a.g.e., 192.

kendisinin bilgi alanına giren şeyleri tanımasını, bilgiye dönüştürmesini sağlayan bilgi vasıtaları neler olabilir?

Felsefede, bilginin kaynaklarının; duyu, akıl ve sezgi olmak üzere üç noktada toplandığını dile getirdik. Dikkat edildiğinde, Kur'an'da temel bir bilgi kaynağı olarak yer alan <<vahy>>, bu tasnifte yer almamaktadır. “Ancak ilk defa, din filozofu sayılabilecek Philo, vahyi bir bilgi kaynağı kabul etmektedir.”¹⁵⁶ İslam kelimine dair eserlerde de, “bilgi edinme yolları; duyu, akıl ve haber-i sadık olarak sıralanırken keşf ve ilhama yer verilmemiştir.”¹⁵⁷ Kelamcılar, vahyi de “bilgi nazariyelerinde doğrudan bir kaynak olarak ele almıyorlar. Onlar, doğru haberi bilgi kaynağı olarak alıyor ve vahyi doğru haberlerden biri olarak zikrediyorlar.”¹⁵⁸

O halde, bilgi teorilerinde, ağırlıklı olarak “duyu ve akıl” olmak üzere, “sezgi” ve “vahy” de tartışma alanına girmektedir. Böylelikle insan için, dört tür bilgi vasıtası söz konusu olmaktadır.

Y. Ş. Yavuz, “Öyle görülüyor ki, bedihi bilgilerden biri olan sezgi ve vicdan, Kur'an tarafından filozoflarca pratik akıl diye bilinen akıl türü içinde kabul edilmiş ve aklın bir basamağı olarak görülmüştür. Şu halde Kur'an'a göre bilgi, duyular, akıl ve vahiy kaynaklarından doğmaktadır”¹⁵⁹ derken. C. Kırca da, “İslam dinine göre, bilgi kaynağı biri vahiy, diğer ikisi de akıl ve duyu organları olmak üzere üçtür”¹⁶⁰ demektedir. H. Atay ise, Kur'an'da bilgi kaynağı olarak, duyu, akıl, sezgi ve vahyi tespit edip, onlardan kaynaklanan bilgileri mahiyetlerine uygun olduğunu söylediği şu tertibe koyar; “birinci derecede duyular ile elde edilen bilgi, ikinci derecede akıl ile elde edilen bilgi, üçüncü derecede sezgi ile elde edilen bilgi, dördüncü derecede vahy ile elde edilen bilgi.”¹⁶¹

Kur'an'a göre bu bilgi kaynaklarının, birbiriyle çok sıkı bir münasebeti vardır. Daima bir alt basamak bir üste destek verir ve onun temellenmesini sağlar. Çünkü onlar birbirlerinin bir bütünleyicisidirler.

¹⁵⁶ ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., s. 43.

¹⁵⁷ ULUDAĞ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., 1.B., İstanbul, 1979, s. 111 ; GÖLCÜK, Şerafeddin/ Süleyman TOPRAK, Kelam, Selçuk Üniversitesi Yay. Konya, 1988, s. 71-72.

¹⁵⁸ ATAY, H. Kur'an'da Bilgi..., s. 43 ; GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 77-78.

¹⁵⁹ YAVUZ, Y. Ş., Kur'an'da Tefekkür ve..., s. 78.

¹⁶⁰ KIRCA, C., a.g.e., s. 68.

¹⁶¹ bkz. ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., s. 35 ; UYANIK, M., a.g.e., s. 91.

Kur'an, kimi zaman bilgi vasıtalarından duyularla akli bir arada dile getirir, (*Kur'an-ı Kerim*, 2/171 ; 8/22) kimi zaman duyularla beraber kalbi zikreder (*Kur'an-ı Kerim*, 7/179 ; 16/78 ; 18/57 ; 23/78 ; 46/26) ki, "Kur'an'da geçen kalp, fuad , basiret kelimelerinin kalp gözü, iç görü, sağ görü ve hepsinin sezgi anlamında olduğu"¹⁶² dile getirilir.

İslam'ın bugünkü "bilimsel anlayıştan farklı olan yönü, vahyi, bilgi kaynağı olarak kabul etmiş olmasıdır."¹⁶³ Kaynağı itibariyle Mutlak alemle, (*Kur'an-ı Kerim*, 4/166) insanlara gönderilmiş olma yönüyle (*Kur'an-ı Kerim*, 14/52) de olgusal alemle ilgili bulunan "vahiy, bir ucundan ele alındığı zaman metafizik, öteki ucundan ele alındığı zaman epistemolojik bir mesele"¹⁶⁴ olarak karşımızda durmaktadır.

Kur'an'a göre, Allah her şeyi bilen (*Kur'an-ı Kerim*, 2/29) olduğundan, "bilenlerin en üstüne, "Mutlak bilgin" Allah'ı koymakla gerçek bilgi kaynağını O'na dayandırdığı gibi, en güvenilir, en doğru bilginin de Allah'ın ilminden, bilgisinden olan <<vahy>> bilgisi olduğunu ortaya koyar."¹⁶⁵ Bununla beraber, insani bilgiye ve mutlak anlamda olmasa da onun doğruluk değerine imkan tanır. Gerçekte, "insanın kendi imkanlarıyla sağladığı duyu, deney, akıl ve sezgi bilgileri belirli ölçüde bir rölatifliği içerirse de,"¹⁶⁶ insanın "bu bilgilerini geçersiz ve anlamsız saymak mümkün değildir."¹⁶⁷ Bu "bilgiler eksik, sınırlı ve insana göre izafi olarak doğrudurlar."¹⁶⁸

İnsana, sahip olduğu realiteleri ile yer verişinden hareketle, insana ait bilgiler için ortaya konulan doğruluk ölçütlerini Kur'an'da görmek istemek, bir anlamda anlaşılır şeydir. Ancak, mahiyetleri ile farklılık arz edebilen bu ölçütleri tanımlayan insandır. Dolayısıyla, önemli olan, tanımlamaların Kur'an metninde bulunması, ya da verilerle bütünüyle örtüşmesi değil, tanımlanmalara uygun düşen, hatta yeni tanımlamalara açık örnek olguların görülüp görülemeyeceği meselesidir.

Bilgi kaynaklarına, birbirlerini bütünleyici tarzda yer vermekte olduğunu gördüğümüz Kur'an'ın, yine birbirlerini tamamlar nitelikte, "tekabül" (*Kur'an-ı Kerim*, 12/26-28) ve "tutarlılık" (*Kur'an-ı Kerim*, 3/65) gibi bilgi ölçütlerini çağrıştıracak örnekler içermekte olduğu, ancak, fayda ve zararı, bir olgu olarak ele almakla beraber,

¹⁶² ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., s. 40.

¹⁶³ KIRCA, C., a.g.e., s. 68.

¹⁶⁴ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 10.

¹⁶⁵ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 134.

¹⁶⁶ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 135.

¹⁶⁷ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 134.

¹⁶⁸ YAVUZ, Y. Ş. , Kur'an'da Tefekkür ve..., s. 75.

(*Kur'an-ı Kerim*, 2/102 ; 22/12 ; 26/73) Kur'an'ın, doğru bilginin ölçütü olarak, terim anlamını aşan, felsefi argümanları ile kastedilen pragmatik yaklaşımı, doğru bilgiye bir ölçüt olarak yer vermediği söylenebilir.

Bilgiye temel olan duyu organları, kimi zaman işlevsiz kalır, (*Kur'an-ı Kerim*, 6/103 ; 7/143) kimi zaman da bizi aldatırlar. (bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 7/116) “Bilginin her aşamasında zorunlu olduğu saptanılan zihinsel etkinlik”¹⁶⁹ de her zaman bilgi ile sonuçlanmayabilir yahut doğru bilgiye götürmeyebilir. (*Kur'an-ı Kerim*, 2/170) Kısacası, insanın bilgisiz kaldığı alanlar vardır. (*Kur'an-ı Kerim*, 3/66) Tüm bu tespitler, insan için bilginin imkan dahilinde olmadığını değil, onun bilgisinin kısmen izafiliğini ve sınırlılığını gösterir. Mutlak bilen olarak Allah'tan gelen ve insana bilmediklerini bildiren vahy (*Kur'an-ı Kerim*, 2/151) bile, insana bütün bilgilerin kapısını açmamaktadır. (*Kur'an-ı Kerim*, 6/59 ; 31/34)

Kur'an'da, gerek bilgi kaynakları gerekse bilgiye konu olan alanlar açısından, insanın bilgisinin sınırlı oluşu vb. konulardaki açıklamalar, acaba insanın bilişsel istidadı ve imkanlarının dural ve kısır olduğunu gösterir mi? İnsanın bilişsel başarısı dinamik bir yapı taşıyor olamaz mı?

II.II. Kur'an ve İnsanın Bilişsel Dinamizmi

Hareket edebilen canlılar, bir takım fiil ve davranışlarda bulunurlar. “Herhangi bir fiil ve davranış sergileyen canlı, iki ayrı sebep ve saikin tesiriyle fiil ve davranışlarda bulunur. Bunlardan biri <<i>ıçgüdü>> dediğimiz sebeptir”¹⁷⁰ ki, “insan dışındaki canlı hareketlerinin sebebi; bu içgüdü eskilerin tabiriyle <<i>sevk-i tabii>> olarak görünmektedir.”¹⁷¹ “Canlıyı harekete geçiren ikinci sebep, düşünce ve iradedir.”¹⁷² Bilinen ve görünen canlılar içinde yalnızca insanın fiil ve davranışları, bu davranışların büyük bir kısmı, düşünceye bağlı görünmektedir. “Gerçi pek çok hayvanın belli seviyelerde bilgilerinin olduğu, bir kısmının düşük seviyede de olsa düşündüğü ileri sürülmüş ise

¹⁶⁹ DESCARTES, Rene, Metod Üzerine Konuşma, K. Sahir Sel, Sosyal Yay., 2.B., İstanbul, 1994, s. 37; HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 57 ; SPRANGER, Eduard, İnsan Psikolojisi -Bir Kişilik Psikolojisi-, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2001, s. 151.

¹⁷⁰ OLGUNER, Fahrettin, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine, Ötüken Yay., 2.B., İstanbul, 2001, s.7.

¹⁷¹ OLGUNER, F., a.g.e., s. 11; KIRCA, C., a.g.e., s. 8.

¹⁷² KIRCA, C., a.g.e., a.y. ; OLGUNER, F., a.g.e., s. 8.

de,¹⁷³ “mevcut varlıkları, görünen ve cereyan eden hadiseleri dikkate almak, onları bilgi dairesine sokmak”¹⁷⁴ şeklinde tanımlayabileceğimiz düşünmek, insana has bir realite olarak karşımızda durmaktadır.

Esasında, hayatiyet sahibi olan bir varlık, doğası gereği muhtelif dinamiklerden beslenen bir enerjiye sahiptir. Hayat sahibi varlıkların en mükemmeli olarak görünen insan da doğası gereği, cevval bir yapıya sahiptir. Bizim de problem edindiğimiz nokta, insanın her açıdan dinamik yapısını değil, bilgi bağlamında dinamik yapısını araştırmaktır.

İster duyuya dayalı, ister duyudan bağımsız olsun, “bilen varlığın bilinen varlık hakkında elde ettiği zihinsel farkındalığa <<bilgi>>”¹⁷⁵ diyoruz. “Bilgi eylemini, bilme faaliyetini meydana getiren süreci; düşünme, kavrayış, akıl yürütme türünden zihinsel davranışları gösteren şemsiye terime ise <<biliş>>”¹⁷⁶ diyoruz. Dolayısıyla <<bilişsel>> terimi, “bilgiyle ilgili olanı, bilgiyi içereni; zihinsel yaşamın bilgilenmeyle bağlantılı yönleri için kullanılan bir sıfat”¹⁷⁷ olmaktadır. Kısacası, “insan varlıklarının akıl ve akıllılığı içeren yönü için kullanılan niteleme olarak bilişseli”¹⁷⁸ genel çerçevesi ile ele aldığımızda; akıl, zihin gb. terimlerle dile getirilen bilme, anlama, düşünme edimlerinin içinde yer aldığı bir işlevler alanı ile, varlık dediğimiz, anlaşılacak, üzerinde düşünülme üzere aklın, zihnin önüne konulan ifade eden bir alanı gerektirdiğini görürüz.

A. Cevizci, ‘bilgi teori’lerini, “insan varlıklarının anlamlar üretir ve dünyalarını anlamlı hale getirirken, etkin olduklarını vurgulayan kuramlar”¹⁷⁹ olarak açıklıyor. İnsana has bu etkinliğin dinamik yönü, süjede, objede ve aralarındaki bilişsel münasebetin niteliğinde ve de bu münasebetin ürünü olan ‘episteme (bilgi)’ de irdelenebilir. Sonuncusundan başlayarak diyoruz ki:

“Episteme, bir gün görünmüş sonra da birden bire ortadan silinip gidecek olan hareketsiz bir biçim değildir; o kurulan ve bozulan, kesilmelerin, dengelenmelerin, rastlaşmaların sonsuzca hareketli bir bütünüdür”¹⁸⁰ Zira, “bilgi sürecinin doğasında, kendi

¹⁷³ OLGUNER, F., a.g.e., s. 11 ; bkz. BERGSON, Henri, Yaratıcı Tekamül, Çev., Şekip TUNÇ, M.E.B. Yay., 2.B., İstanbul, 1986, s. 183 vd ; CHITTICK, William/ Sachiko Murata, İslam’ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 195.

¹⁷⁴ OLGUNER, F., a.g.e., s. 13.

¹⁷⁵ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 75.

¹⁷⁶ CEVİZCİ, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 146-147.

¹⁷⁷ CEVİZCİ, A., a.g.e., s. 147.

¹⁷⁸ CEVİZCİ, A., a.g.e., a.y.

¹⁷⁹ CEVİZCİ, A., a.g.e., s. 148.

¹⁸⁰ FOUCAULT, M., a.g.e., s. 246.

birikimlerinin gücüyle açılıp genişlemek ve bu genişlemelerin sağladığı birikimlerle yeniden açılıp genişleme olanakları bulmak biçimindeki kesintisiz ve sonsuz oluşum”¹⁸¹ söz konusudur.

J. Krishnamurti, “bilgi ile bilme arasında bir fark yok mudur?”¹⁸² diye sorar. Eğer bir fark varsa, elbetteki bilgi sürecinin dinamik yönüyle de ilgisi olacaktır. J. Krishnamurti, ‘bilgi’ ile ‘bilme’ arasında bir fark olduğunu ve bu farkın da dinamik tezahürden kaynaklandığına işaret ederek, kendi belirlediği soruyu, yine kendisi cevaplar ve der ki: “Bilgi, kuşkusuz hep zamana ilişkindir. Oysa bilme zamana ilişkin değildir. Bilgi bir kaynaktan, bir birikimden, bir sonuçtan gelir, ama bilme bir harekettir.”¹⁸³ Aslında bilgi sürecindeki dinamik yapının, ‘bilme’ için olduğu gibi, bizzat ‘bilgi’ için de dile getirildiğini gözlemleyebiliyoruz. Nitekim, “ruhbilimci-filozof Jean Piaget, bir <<değişmekte olan bilgi>> kavramı getiriyor ve bilgiyi, bir durum olarak değil bir süreç olarak görüyor.”¹⁸⁴ O, “her yeni bilginin yeni bir algılama biçimi getireceğinden ve bu durumda dural bir bilgi türü olamayacağından yola çıkarak, bir ‘gelişme durumundaki bilgi’ görüşünü”¹⁸⁵ benimsemektedir.

Bu bağlamda, bilgi sürecinde, hem bilginin, hem bilgi edinmenin dinamik bir fonksiyonu haiz olduğunu öne sürer isek, yanlış bir iddia ileri sürmüş olmayız. Gerçi ‘bilme’nin dinamik yönü, bilgiye nazaran daha bir açık görünmektedir. Bununla beraber ‘bilgi’nin bu sürece aktif katkısını göz ardı edemeyiz. “Bilgi ilginç bir şeydir, eklenerek çoğalır”¹⁸⁶ ve tabii ki, eksilebilir de. Yani “bilgiye daha çok bilgi eklenebilir ya da bilgiden bilgi çıkarılabilir.”¹⁸⁷ Kısacası “bilgi, her zaman bilmeyi renklendirir.”¹⁸⁸

J. Krishnamurti, bilme “eylemi sürekli bir harekettir,”¹⁸⁹ “başı ve sonu yoktur, oysa bilginin vardır”¹⁹⁰ diyerek, ‘bilgi’nin durağan; ama ‘bilme’nin dinamik bir mahiyet taşıdığını belirtir. Kanaatimizce bilgi sürecinde, bilme, dinamik açıdan kuşkusuz daha bir öne çıksa da, onunla ilişkili olan ‘bilgi’nin de bu dinamizmde payı olmalıdır.

¹⁸¹ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, s. 60.

¹⁸² KRİSHNAMURTI, J., Öğrenme ve Bilgi Üzerine, Çev. Anita Tatlıer, Ayna Yay., 2.B., İstanbul, 2000, s. 127.

¹⁸³ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 127.

¹⁸⁴ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, s. 63.

¹⁸⁵ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, a.y.

¹⁸⁶ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 172.

¹⁸⁷ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 179.

¹⁸⁸ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 172.

¹⁸⁹ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 135.

¹⁹⁰ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 179.

Süjenin, bilgi fenomenlerine ait her bir tasvirinin, bir varlık tetkikini gerektirdiğini daha önce ifade etmiştik. Nihayetinde insan tecrübesinde akseden, biri beşeri, diğeri ilahi olan “felsefe ile dinin en temel ve vazgeçilmez meselesi olarak varlık meselesi,”¹⁹¹ “aslında varlığın bilgisinin meselesidir.”¹⁹²

Görünen odur ki, “insan zihninin duyulardan şu veya bu anlamda bağımsız olduğunu düşünen biri, duyuşsal olmayan, duyularla kavranılamayan bir alanın varlığını ve bilgisini kabul etmekte herhangi bir güçlük çekmeyecektir.”¹⁹³ Zaten Kur’an, insan bilgisini salt bir kaynağa dayandırmadığından, bilgi alanını da, Kur’anî bilginin mihverini teşkil eden Allah-kâinat-insan olmak üzere, geniş bir varlık anlayışı ile belirlediğinden, kaynakları ve konusu ile insanın bilişsel münasebetine ve bu münasebetin işlevselliğine zenginlik katmaktadır. Bu zenginliği, insanın bilme süreci ve alanındaki etkinliğinde görürüz.

“En geniş anlamıyla bilgiyi, varolanı tanıtan, varolanı zihinde temsil eden şey”¹⁹⁴ olarak değerlendirdiğimizde, varlık alanının en temel meseleleri olan; Allah-kâinat ve insana yönelen insanın, aslında bir bilgi konusu olarak bunlara yönelmiş olduğunu düşünebiliriz.

Tanrı problemi, vahyin rehberliğine ihtiyaç hissettirse de -ki bunu Kur’an temsil etmektedir- “daha çok akıl ile esaslı bir bağlantıya sahip olduğu”¹⁹⁵ tespiti, düşünce tarihinde “nice filozofların sistemlerinin hep Tanrı merkezli, büyük ölçüde ‘Mutlak Varlık’ ve bu Varlık’ın alemle münasebetini açıklamaya dönük olmasının”¹⁹⁶ sırrını anlamamıza imkan vermektedir.

İnsan düşüncesinin araştırmalarına konu olan bir diğerk alan da evren (alem)dir. M. H. Yazır, “alem kelimesinin iştikakı itibarı ile bir mefhumı aslisi vardır ki <<mayu’lemü bih>> yani ilim edinmeğe alet ve vesile olan şey demektir”¹⁹⁷ diyerek, alem-bilgi ilişkisini, alem kelimesinin tahliliyle kurar. A. İzzetbegoviç, “tabiatta pek çok gerçeğe işaret eden Kur’an’ın, hazır ilmi hakikatler ihtiva etmekten ziyade, esaslı ilmi bir tavır ve dış dünyayla bir münasebet kurduğuna, fikri merak uyandırıp, zihni tahrik ederek araştırma ruhu teşvik

¹⁹¹ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 69.

¹⁹² BAYRAKTAR, M., a.g.e., s. 148.

¹⁹³ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 30.

¹⁹⁴ ÖNER, Necati, <<Bir bilgi Türü Olarak Din>>, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Ankara, Yıl:1999, Sayı:29, s.1.

¹⁹⁵ KEKLİK, Nihat, Sadrettdin Konevi’nin Felsefesinde, Allah, Kâinat ve İnsan, Çığır Yay., İstanbul, 1997, s.12.

¹⁹⁶ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 70.

¹⁹⁷ YAZIR, M. H., a.g.e., 1, 70.

ettiğine”¹⁹⁸ işaret eder. İbn Rüşd ise, Kur’an’ın, “varolanları akıl ile değerlendirmeyi ve bu yolla onların bilgisini araştırmayı,”¹⁹⁹ vacip veya mendup düzeyinde teşvik ettiğini belirtir.

Gerçekten Kur’an’a baktığımızda, insanın dikkatini evrene yönelttiğini, onu araştırmaya, düşünmeye, anlamaya sevkettiğini sıklıkla görürüz. (*Kur’an-ı Kerim*, 49/6 ; 3/191 ; 17/44 ; 18/57)

Kur’an, insanın dikkatini dış dünyaya yönelterek onda ilmi merak uyandırdığı gibi, insanın kendi nefsinin de, yine kendisinin nazar-ı dikkatine sunar. (*Kur’an-ı Kerim*, 41/53 ; 51/20-21 ; 86/5)

Vakıa odur ki, İnsanın dışında hiçbir yaratılmış ilmi araştırmacı olarak tespit edilmemiştir. Bilinçli bir varlık olan insan, “hep bir şeyin bilincinde olma olanağı olarak var olan bilincine,”²⁰⁰ bazen kendisini araştırmaya konu edebilmektedir; maddi yahut manevi yönüyle kendi varlık yapısına yöneldiği gibi, kendi bilincini kendine konu edinebilmektedir. “Her şeyde bir şuur olmakla beraber görünen alemde insanlar dışındaki canlılar şuurlu olduklarını idrak edecek bir sistemden yoksun oldukları için kendileri, bu şuurlarının farkında olmamaktadırlar.”²⁰¹ İnsan, “kendisi ile şuur arasında bir vasıta olmadığı için onu doğrudan algılayarak şuur ile kendi arasında bir bilgi ilişkisi kurabilmektedir.”²⁰² Bunun ise, insanın “refleksif bir düşünce faaliyeti olduğu söylenir. Refleksiyon, kendi üzerine dönme anlamına gelir. Burada zihin kendi üzerine dönerek sahip olduğu bilgiler üzerinde”²⁰³ ve bu bilgilerin ilişkili olduğu unsurlar üzerinde düşünür. Bilgiyi ve bilgi sürecini sorgular. İşte, epistemoloji, bu biteviye arayış ve sorgulamanın kanıtı olarak tezahür etmektedir.

Bilişsel süreçte, süjenin dinamik rolüne gelince, S. Ateş, “her şeyin, her zerrenin Allah’ın koyduğu şuur ve dinamizm ile O’nun buyruğu doğrultusunda görevini yapmakta olduğuna”²⁰⁴ işaret eder. Bu görevlerini, “insanların dışında kalan mahluklar ilhamla temadi ettirmeye mecbur tutulurken,”²⁰⁵ şuurlu olduğunu idrak edecek bir sisteme sahip olan insanoğlu, akıl ve iradesi ile farklı ve tabii ki, daha dinamik bir konumda yerine

¹⁹⁸ İZZETBEGOVIÇ, Ali, Doğu ve Batı Arasında İslam, Türkçesi, Salih Şaban, Nehir Yay., İstanbul, 1993., s. 240-241.

¹⁹⁹ İBN RÜŞD, Faslu’l-Makal (*Felsefe-Din İlişkisi*), Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992., s. 64.

²⁰⁰ ÇOTUKSÖKEN, B., a.g.e., s. 26.

²⁰¹ ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 17.

²⁰² ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 120.

²⁰³ ARSLAN A., Felsefeye Giriş, s. 17.

²⁰⁴ ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 17.

²⁰⁵ ÇEKMEGİL, M. Said, Bilginin Gücü, Timaş Yay., 2.B., İstanbul, 1996, s. 145.

getirebilmektedir. Arının öğrenmiş olarak, insanın öğrenmek üzere dünyaya gelmiş olması, basit bir örnek olarak verilebilir. Arıların yaşamında da insanı hayran bırakacak bir dinamizm vardır; “arı gibi çalışkan” ifadesi, bunu te’yid etmektedir. Fakat genel olarak bu dinamizm bir yeknesaklık içinde çerçevenmiştir. Onların uğraşları bir dinamizmi aksettiriyor ise de, gelişime, dönüşüme kapalıdır. En önemlisi de ‘bilgi-bilme’ ile alakalı bir dinamizm değildir. Daha önce de yer verdiğimiz gibi tamamen içgüdüselidir. Buna karşılık, insanın orjinalitesi, biri gayr-ı iradi; diğeri iradi olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir. İnsanın doğru bir açıklamasını veren, insana asıl anlam kazandıran da, onun iradi yönüdür. Bu nedendir ki, şair Pope, “İçgüdüyü Tanrı, akli da insan güder”²⁰⁶ demektedir.

Kur’an’da da istenen, bilgilenmede, kişinin bizzat bilgi kaynaklarıyla kendisinin faal olmasıdır. (*Kur’an-ı Kerim*, 31/21 ; 43/22-25) Fakat insanların çoğu, bilgilenmenin aktif sürecini, şahıslarında tecrübe etmekten ziyade, “zihin için en kolay olanı bir başkasının söylediğini izleyerek yalnızca bir izleyici, ikinci el bir insan”²⁰⁷ konumunda kalmayı yeğlerler. “İbn Hazm’ın, <<benim mezhebim, başkasının binitiyile yola çıkmamaktır. Ben emanet zinet eşyası kullananlardan değilim>>”²⁰⁸ dediği gibi, insanın en güzel zineti olan aklını, bizzat kendi üzerinde taşıma zahmetine katlanan insan sayısı fazla değilse de, Kur’an’ın öngördüğü bu tip insandır.

Süjenin, başta akıl olmak üzere, ‘bilgi edinme’ kabiliyetinde rol üstlenen diğer kaynakların, bizzat kendi işleyişlerinde bir dinamizmin söz konusu olup olmayacağı meselesi de, üzerinde durulmağa değer bir konu olarak görülmektedir.

Varlık dünyası hakkında bilgilenmemizi sağlayan duyu, akıl, sezgi ve vahy’in, bilgilenme sürecinde, birbirini destekleyerek işlev görmesi, başlı başına dinamik bir yapıyı aksettirir.

Örneğin, algı aktına istinad eden gözlem, “aktif olarak yönetilen algı aktı”²⁰⁹ diye tanımlanır. Zira “gözlem, bizim yoğun biçimde işlev aldığımız bir süreçtir.”²¹⁰ Bundan dolaydır ki, Kur’an insana hitap ederken, “bakmazlar mı?”, “görmez misin?” diye ifadelerle sıkça yer verir.

²⁰⁶ CONDİLLAC, a.g.e., s. 95.

²⁰⁷ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e.,s. 36.

²⁰⁸ EBUZEHRA, M., İslam’da Fıkhi Mezhepler Tarihi, 1-II, Çev. Abdülkadir ŞENER, Hisar Yay., II, 477.

²⁰⁹ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., 96.

²¹⁰ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, s. 52.

Descartes'ın, “her durumda işe yarayabilen evrensel bir alet olan aklın, hiç bir yerde kesintiye uğramayan eylemi”²¹¹ diye, daha tanımlarken dinamik yapısını öne çıkardığı düşünme de, “hiçbir zaman dingin olamaz; doğası gereği yerinde duramaz, sürekli ileri ve geri hareket eder. Düşüncenin düzeneği, gürültülü ya da usulca, yüzeyde ya da gizli, sürekli hareket halindedir. Kendisini ortadan kaldıramaz. Düşünce kendini geliştirebilir, devinimlerini yönetebilir, kendi yönünü seçebilir.”²¹²

Düşünceye kaynaklık eden “aklın, Kur'an'da isim olarak değil, ‘akletmek’ şeklinde fiil olarak geçmesi,”²¹³ bu anlamda çok manidardır.

“Hem din, hem felsefe adına söz konusu edildiği görülebilen,”²¹⁴ M. Aydın'ın, diğer bilgi kaynakları yanında bir başka “bilgi kaynağı olduğu iddiasını dini epistemoloji ciddiye almak zorundadır”²¹⁵ dediği ‘sezgi’ nin de bilgi sürecinde dinamik yönü var mıdır? “Sezgi yoluyla elde edilen bilgiye sahip olma tarzı, bilgi sürecinde ne derece aktif katkı sağlar?

V. Hacıkadiroğlu, ‘sezgi’ kavramını, “bilgide emeğin, kararlılığın, yeteneğin ve özverinin önemine gölge düşürebilecek nitelikteki”²¹⁶ bir içerikte ele alır. İslam düşünce tarihinde, “kelamcıların sufilere yönelttikleri itirazlarının başında da bu görüş gelmektedir: <<İlham, çalışma ve çabalama bahis konusu olmadan kalbe atılan bir feyz ve manadır, diye tarif edildiğine göre, ilim sahibi olmak için çaba ve gayret harcamanın ne manası vardır?>>”²¹⁷ Acaba sezgiyi böyle değerlendirmek mümkün müdür? Böyle bir yaklaşım bütünüyle doğru olabilir mi? Bu görüşün, tamamen yahut kısmen hakikat ifade etmesi durumunda, sezginin dinamik tezahürleri, bütünüyle imkansız mı olacaktır?

Sezgi, duyu, deney ve akıl ile elde edilen bilgilerin reddi olarak değil de, “duyu, deney ve akıl ile doğrudan algılanıp kavranılamayan bilgilerin kaynağı durumunda”²¹⁸ görüldüğünde, diğer bilgi kaynakları ile, alanlarındaki bilgiye erişimdeki çaba ve gayreti boşa çıkaran bir unsur olarak görülemeyecektir. Nitekim Gazali de, öğrenme ve istidlale

²¹¹ DESCARTES, R., a.g.e., s. 53 ; bkz. MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 95.

²¹² KRISHNAMURTI, J., a.g.e., s. 32.

²¹³ bkz. ABDÜLBAKİ, Muhammed Fuad, Mu'cemu'l Müfehres li Elfazi'l Kur'an'ı'l Kerim, Çağrı Yay., İstanbul, 1986, s. 468-469.

²¹⁴ bkz. GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 278 ; TAYLAN, Necip, İlim-Din (İlişkileri-sahaları-sınırları), Çağrı Yay., İstanbul, 1979, s. 318 ; ÜLKEN, H. Z., Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., 3.B., İstanbul, 1992, s. 361.

²¹⁵ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 75.

²¹⁶ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, s. 61.

²¹⁷ ULUDAĞ, S., a.g.e., s. 111.

²¹⁸ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 124.

dayalı bilgi reddedilmedikten sonra “diğer alimlere keşfolunmayan bir rahmeti beklemekte herhangi bir beis yoktur”²¹⁹ demektedir.

Öte yandan sezgiye dayalı bilginin meşakkatsiz olduğu noktasındaki bir iddia da doğru görünmemektedir. Zira tasavvuf ehline göre, sezgisel bilgiye erişmek için “çıkar yol, her şeyden evvel mücahadeyi yapmak, kötü sıfatları silmek, dünyevi alakaların tamamını kesmek, himmetin hakikatiyle Allah’a yönelmektir.”²²⁰ Bu tür bir bilgiye imkan tanıyanların, hatta bizzat tecrübe ettiklerini söyleyenlerin kendilerine kulak verdiğimizde, sezgisel bilgi sürecinde de dinamik bir veçhe olarak yorumlayabileceğimiz açıklamalar bulabilmekteyiz. Bu açıklamalarda görürüz ki bilgiye talip olanın, aktif olarak katıldığı gerekli ön hazırlıklar sonrasında “hakkın pırıltıları kalbinde parlar. Bu parıltılar başlangıçta durmaksızın çakan şimşekler gibi çakar geçer. Sonra tekraren gelir. Bazen de geç gelir. Eğer gelirse, durur. Bazen de uzun sürmez. Bazen benzerleri arka arkaya görünür.”²²¹ Bu hal, sezgisel bilgi sürecinin dinamik bir yapı taşıdığını göstermektedir.

Diğer bir bilgi kaynağı olarak Kur’an’ın öngördüğü ve kendisinin temsil ettiği vahiy bilgisinin dinamik boyutu konusunda neler söylenebileceğini görmeğe çalışalım.

“Yerde ve kendi öz nefislerinizde başınıza bir şey gelmesin ki, biz onu yaratmadan önce, bir Kitap’ta bulunmuş olmasın...”(*Kur’an-ı Kerim*, 57/22) ayetini, A. Ünal, şu şekilde açıklamaya çalışır: “Demek ki, Kitab’ın aslı, anası evrendeki her varlık ve meydana gelen her olaydır. Kur’an buna <<Kitap, Ümmü’l Kitap, Levh-i Mahfuz>> gibi adlar verir ki, hemen hemen hepsi de aynı anlamdadır. Evren bu Kitab’ın açılmış biçimidir, her geçen an bu Kitap’tan bir kelimeyi daha ortaya koymaktadır. Allah, insanlık tarihi boyunca zaman zaman bu Kitab’ı, insanlar arasında seçtiği elçileri aracılığıyla harflerden oluşan kelimeler, kelimelerden oluşan ayetler ve ayetlerden oluşan sureler halinde gayet toplu olarak insanlara göndermiştir. Bu bağlamda, Tevrat, İncil, Kur’an gibi İlahi Kitaplar evrenin sayfalara sığdırılmış toplu bir açıklamasıdır denilebilir.”²²²

O halde, vahyin dinamik yönünü görmeye çalışırken yer verdiğimiz bu kısa açıklamalardan açığa çıkan şu olmuştur: Vahiy, obje olarak bütün evrenden, kendine konu olması yönüyle, bilen olarak insan’dan bahsetmekle -ki Kur’an, evreni de, insanı da fizik

²¹⁹ GAZALİ, İhya..., III, 40.

²²⁰ GAZALİ, İhya..., III, 38.

²²¹ GAZALİ, İhya..., a.y.

²²² ÜNAL, A., a.g.e., s. 31-32 ; NASR, S. H., a.g.e., s. 204.

alanla sınırlı tutmaz- geniş bir bilgi alanına işaret eder. Bu zengin, gelişime açık, sürekliliği olan alan, insanın bilişsel dinamizmine zemin teşkil eder.

Kur'an, süje olan insanın, duyu, sezgi ve akıl gibi kendinin dışındaki bilgi kaynaklarını reddetmemek, onları kabul etmekle, biri yetersiz kaldığında öbürünün devreye girmesine imkan tanımakla, bilişsel sürece ayrıca bir zenginlik katmakta, en nihayetinde vahyin desteği ile, bir itminan kazandırmaktadır. Bu, bilgilenmeye arzulu insanı daha da motive edecektir. Zira, farklı ve zengin 'varlık alanları' ve birbirini besleyen bilgi kaynakları, insanın bilişsel etkinliğini artıracaktır. "İnsanın bilişsel etkinlikleri artıkça, çeşitli düzlemdeki varolanlara ilişkin bilgisi genişledikçe felsefesinin boyutları genişleyecektir."²²³

Hak olan, (*Kur'an-ı Kerim*, 35/31 ; 69/51) hak olarak inen, (*Kur'an-ı Kerim*, 2/252 ; 17/105) hak ile batılı ayıran (*Kur'an-ı Kerim*, 2/185 ; 16/64) Kur'an, hak (doğru) olanı önermek, (*Kur'an-ı Kerim*, 103/3) hedef olarak koymakla da, insanın bilişsel eylemine dinamik bir veçhe vermektedir. Kur'an'da da algıladığımız odur ki Allah, 'doğru'yu hedef göstererek, doğrunun arayışı çabasını gerekli kılarak, insanın bilişsel sürecine bir dinamizm getirdiği gibi, bir anlam da kazandırmaktadır. Böylece, Allah'ın, insan zihnini eğitirken, onun yanlışa yönelerek yahut "lüzumsuz meselelerle uğraşıp enerji sarfetmesini önlemektedir."²²⁴ Zira, sağduyuyla yaklaşıldığında, "bir zihin ve hayatın, israf edilecek en son şeyler"²²⁵ olduğu kendiliğinden ve açıkça görülebilecektir.

İbn Rüşd, bu konuda, "şeriatın maksadı; sadece gerçek bilgiyi ve gerçek ameli öğretmektir"²²⁶ demektedir. Bilgi edinme sürecinde, yanlış bilgilere varmak söz konusu olduğu gibi, "yanlış bilgileri düzeltme olanağını da içinde taşıdığından"²²⁷ insan, bu süreci "yanlış kanımlarla yetinmeyip, zihnini hakikatlerle besleyerek"²²⁸ anlamlı, yararlı kılabilir.

İbn Sina, "akılla, en seçkin bir varlık olan insanın, aklının faal olması durumunda mükemmel, sürekli faal olması durumunda en mükemmel"²²⁹ olacağını belirtir. Elbetteki, aklın faaliyeti de, 'hakikat'ı maksat edindiğinde anlamlı olacaktır. Kendine yaraşır bir

²²³ ÇOTÜKSÖKEN, B., a.g.e., s. 40.

²²⁴ BAYRAKLI, B. a.g.e., s. 193.

²²⁵ BARKER, Alan, Üretken Düşünme, Çev. Ali Çimen, Timaş Yay., 2.B., İstanbul, 2000, s. 12.

²²⁶ İBN RÜŞD, a.g.e., s. 99-100.

²²⁷ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, s. 90.

²²⁸ DESCARTES, R., a.g.e., s. 98.

²²⁹ KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 145.

aktivite ile yine kendine yaraşır bir hedefe, ‘hakikat’a yönelmiş akıl, bilgilenme sürecindeki dinamizmin motoru olacaktır.

Kur’an, insanın birden fazla bilgi kaynaklarından yararlanabilme imkanına ve ayrı ayrı yapılarının rolüne işaret etmekle kalmamakta, onlarla bağlantılı olan bilgilenme yöntemlerine de yer vererek, sözü edilen süreçteki dinamik veçheye bir başka açıdan dikkatimizi çekmektedir.

Bilindiği üzere Kur’an’ın ilk gelen vahyi, okumayı konu edinmektedir. (*Kur’an-ı Kerim, 96/1*) Aynı surede, ‘kalem’e (*Kur’an-ı Kerim, 96/4*) dolayısıyla ‘yazı’ya işaret edilmiş olmakla beraber, okumayı -daha önce de değindiğimiz gibi-, hem Allah’ın yazılı vahyine hem de yazıya dökülmemiş ayetlerine , bütün bir evrene (afak ve enfüs) yönelik olarak, geniş bir yelpazede anlayabiliriz. Hem devasa bir okuma alanı, hem de, bu emir yahut göreve muhatap olmadaki süreklilik, bilgilenmedeki aktif yansımalar olarak algılanabilir. İlk mesajı ‘okuma’yı içeren Kur’an’ın, bizzat “<<Kur’an>> adının, <<okumak>> anlamına gelen ‘Ka-Ra-E’ fiil köküyle irtibatlı masdar bir isim”²³⁰ olması da, ayrı bir anlam taşımaktadır.

Kur’an’da büyük bir önem taşıdığını, sıklıkla yer verildiğini gördüğümüz bilgilenme yöntemlerinden biri de ‘dinlemek’tir. (*Kur’an-ı Kerim, 7/204 ; 10/67 ; 17/36*)

Bilgilenme yöntemlerinden olan ve oldukça aktif ve uyanık olmayı gerektiren bir diğeri de ‘gözlem’dir. Hem göz, hem kulak ve tabii ki akıl gibi , bilgi kaynaklarının bütünü bu sürece dahildir. Daha önce yer verdiğimiz bir ayet-i kerimeyi (*Kur’an-ı Kerim, 41/53*) yeniden düşündüğümüzde, bu ayetin, hem ‘dış gözlem’i hem ‘iç gözlem’i kapsadığını görürüz. Zira, İnsanın hem ‘dış’ hem de ‘iç’ olmak üzere iki dünyası vardır.

Bilgi edinme yollarından biri ve de en önemlisi sayılabilecek olan ‘düşünme/akletme’, bilgi sürecinde en dinamik unsurdur. Kur’an’da da, buna sıkça göndermede bulunulması (*Kur’an-ı Kerim, 3/191*) dikkat çekicidir.

Son olarak işaret edeceğimiz, bilgi edinme sürecinde, dinamik bir yapıyı kendinde taşıyan ve insanı faal kılan bilgilenme kanallarından biri de ‘tartışma’dır. Kur’an, tartışmaya, bir insan gerçeği olarak yer verdiği (*Kur’an-ı Kerim, 15/54*) gibi, bir yöntem

²³⁰ bkz. es-SUYUTİ, Celaleddin, El-itkan fi ulumi’l Kur’an -*Kuran İlimleri Ansiklopedisi*-, I-II, Çev. Sakıp Yıldız Avni Çelik, Hikmet Neşriyat A.Ş., İstanbul, 1987, 1, 122 ; ÜNAL, A., a.g.e., s. 14.

olarak da yer verir. (*Kur'an-ı Kerim*, 16/125 ; 29/46) Ancak, hizmet ettiği amaç ve yöntemiyle çeşitlilik arz eden tartışma, olgusal olarak muhtelif biçimleriyle Kur'an'da yer almış olsa bile, "tartışmanın öngörüleni, Kur'anî mesajla uyumlu olanıdır."²³¹

Kur'an'da, ilim-iman, (*Kur'an-ı Kerim*, 2/260) ilim-amel, (*Kur'an-ı Kerim*, 62/5) ilim-takva ilişkisi ve insanın ilim ile erişeceği kemal (*Kur'an-ı Kerim*, 8/29 ; 35/28) vb. göndermelerde bulunabileceğimiz konularla ilgili ihtiyaç duyulacak açıklamalara, ilgili bölümde yer vereceğiz. Yine yeri geldiğinde, ilmin sosyal değerini (*Kur'an-ı Kerim*, 9/122) ya da, sosyal varlık olarak insanı dinamik veçhesiyle bahse konu edecek, sosyal ortamdaki etkileşimin, insanın bilişsel sürecine dinamik katkısının olup olmadığını görmeğe çalışacağız.

H. Atay, "Kur'an-ı Kerim'de, Bilgi Teorisi" adıyla bir çalışma ortaya koymasının amacı olarak, "Kur'an-ı Kerim'in, bugün ve gelecekte ilim anlayışına ışık tutacak prensibi, her zaman sağlam ilim yapma ve ona dayanmaya verdiği önemi belirtmek, ilimsizlikten, cehaletten, safsatadan kurtarmak için gösterdiği titizliği anlamaya çalışmak"²³² olarak gösterir. Bu çalışmamızda paylaştığımız bu maksatların yanı sıra, Biz, M. Aydın'ın işaret ettiği "insanın duygu dünyasına kıyasla daha ağır işleyen fikri yapısının, ilmi alanda hamleler yapabilen"²³³ dinamik boyutunu araştırma maksadını da güdüyoruz.

²³¹ bkz. el-ELMAÎ, Zahir b. Awad, Kur'an'da Tartışma Metotları, I.B., Çev. Ercan ELBİNSOY, Pınar Yay., İstanbul, 1984, s. 53-72.

²³² ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., s. 47.

²³³ AYDIN, M., <<İslam ve İlimi Gelişme>>..., s. 76-77.

-BİRİNCİ BÖLÜM-

KUR'ÂN'DA İNSANIN VARLIĞI, VARLIK-YAPISI, VARLIK ALEMİNDEKİ YERİ VE BİLGİ İMKANI

I. KUR'ÂN'DA İNSANIN VARLIĞI VE BİLGİ İMKANI

Bilindiği üzere “felsefenin tarihi, doğa, insan ve Tanrı’ya ilişkin olarak gittikçe çoğalan soruların sorulmasına iten bir başlangıçla ortaya çıkmıştır.”²³⁴ Konu edindiği varlık aleminin kapsamını, “insan ve insanı kuşatan dış dünyanın öğeleri”²³⁵ ile sınırlayan, insanı sadece “cisimsel olan doğanın bir parçası”²³⁶ olarak gördüğünden, “doğa bilimine dayanan bir insan bilgisi, bir antropoloji”²³⁷ olarak onu tanımlayan, “insanı böyle kavramayı ona ödev olarak”²³⁸ bilen anlayışların yanında, “felsefenin, bütün açılardan madde ve mana dünyasına bakmak amacıyla”²³⁹ bir disiplin olduğu şeklindeki yaklaşımların varlığı ve ağırlığı da yadsınmaz. Biz de felsefeyi ve felsefi bakış açımızı sadece ‘insan’la ve onu da sadece ‘doğa’ ile sınırlamadan, çalışmamızın kendisini ‘insan’ ve ‘bilgi’ siyle sınırlayarak, diğer varlık alanlarına da gerektiğinde bu çerçevede yer vererek yol alma gayretini güdüyoruz.

“İnsan adını alan varlığın bütününe başka bir deyişle insanın somut varlığını, bu varlıkta anlatımını bulan başarıların anlamını, varlık-niteliğini, bunu yöneten ilkeleri, bundan başka insanın kendisinin ne olduğunu, onun başka varlık-alanlarıyla olan bağlarını; insanla birlikte varlık-dünyasına katılan anlam-boyutlarıyla yeni varlık sferlerinin ne olduğunu; bunlarla insan arasındaki ilişki vb. gibi problemlerle insanın kosmostaki yeri problemini inceleyen felsefe dalına “insan felsefesi” (felsefi antropoloji, insan ontolojisi) adının”²⁴⁰ verildiğini belirten T. Mengüşoğlu, “antropolojinin, insanın somut ontik bütününde temelini bulan başarıları, aktarı, varlık-öğeleriyle uğraşması gerektiğini”²⁴¹ ve “bunları araştırmanın, onun varlık-yapısını, varlık-bütününe araştırmak demek”²⁴²

²³⁴ FAHRİ, Macit, İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay. 3.B., İstanbul, 2002, s.11.

²³⁵ ÇOTUKSÖKEN, B., a.g.e., s. 13.

²³⁶ GÖKBERK, M., a.g.e., s. 462.

²³⁷ GÖKBERK, M., a.g.e., a.y.

²³⁸ GÖKBERK, M., a.g.e., a.y.

²³⁹ KEKLİK N., Türk İslam Felsefesi..., s. 51.

²⁴⁰ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 253.

²⁴¹ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 259.

²⁴² MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., a.y.

olduğunu söyler. Ayrıca “bilgi, sanat, teknik, değer dünyası, inanç sferi ve bunları gerçekleştiren aktarlara da onun “varlık koşulları” adını alan başarıları”²⁴³ olarak yer verir.

İslam antropolojisine bakıldığında, “İslam’ın dünya görüşünün kavramsal yapısı içinde bir inceleme”²⁴⁴ olduğu görülür. İslamî dünya görüşü ise Kur’ân ve Sünnet temelinde biçimlenir. “Sünnet ise, zaten Kur’ân’dan kaynaklandığı için onun bütünlüğünün de belki biraz daha ayrıntılı Kur’ânî dünya görüşünden ibaret olduğu”²⁴⁵ söylenebilir. O halde, İslam’ın ‘insan’ ve ‘bilgi’ye dair görüşü, Kur’ân’da temel bulacaktır. Bundandır ki, “bir çok ciddi ilim ve fikir tarihçisi, İslam dünyasının ilim ve fikir tarihini anlamak için Kur’ân’ın temel görüşlerini anlamının şart olduğunda hemfikirdir.”²⁴⁶

Bu arada, başta felsefi olmak üzere bilimsel ve teolojik çalışmalardan doğal olarak yararlanmak durumundayız. Çünkü, tarihin farklı evrelerinde, ağırlıkları farklılık arz etse de en ciddi ilahiyat tartışmaları, bilim adamları, filozoflar ve ilahiyatçılar çevresinde cereyan etmiştir. Ayrıca, bizi, bu disiplinlerin verilerinden yararlanmaya teşviki, Kur’ân’ın kendisine dayandırabiliriz. Kur’an’ın, akli hakikate tanık kılması, tefekküre davet etmesi bunu gerektirir.

Dinî yahut felsefi düşünce sisteminde oluş ve insanın varlığı meselesi en büyük meseledir. Bilim için de böyledir. İnsanlığın bilgi dünyasının böylesine yükseldiği bir dönemde artık insan konusundaki bilginin de tam bir açıklık kazanması beklenebilir. Ancak, bilim, bu konuda ne kadar ve nereye kadar söz sahibi olacaktır? Oluş, varlık, insanın varlığı gibi konularda, cevapları muhtelif olsa da, yeterli yahut yetersiz görülse de, felsefe ve din, görüş bildirmeğe nispeten daha selâhiyetli gibi görünmektedir. Her ikisinin de, salt fizik alanla sınırlandırılmamaları bu düşünceye dayanak olabilir. Yalnız, kabul edilsin, edilmesin, bu konularda bilim adına yapılan açıklamalar daha bir ağırlık taşımış gibi görünmektedir. Öncelikle batı dünyasında görülen ve oradan da, dalga dalga yayılan din karşıtı duruş, sözü edilen konuda da etkisini göstermiştir. Kilisenin, olur olmaz konularda, açıklamalarda bulunması, kutsallık atfettiği bilgileri bağlayıcı görmesi, bir gerçeklik taşısa da, her türlü bilimsel gelişmenin önüne set çekip, aykırı fikirlere karşı durup, sahiplerine şiddet göstermesi, zamanla güç kazanan bilim adamları ve yandaşlarında da benzer akislere neden oldu. Bu sefer bilim adına, kutsal addedilen metinlerin, kutsal

²⁴³ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 259.

²⁴⁴ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 44.

²⁴⁵ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 43.

²⁴⁶ AYDIN, M., <<İslam ve İlimi Gelişme>>, s. 77-78.

add edilen beyanlarına adeta savaş açıldı ve varlığın, insan varlığının menşesine dair konular da, bu yaklaşımdan payına düşeni aldı. Ayrıca, “evren, evrenin aslı ve insanın oluşumuyla ilgili bilgiler de içeren Yahudiliğin, Hıristiyanlığın kutsal kitapları; Tevrat ve İncil güvenilir olmaktan çıkmış olduklarından, Batı bilimcisi, kutsal kitap yerine bilimi tercih eder olmuştur.”²⁴⁷ Tabii ki, engizisyonları olmayan İslam ve kitabı Kur’an da, farklılıklarının olup olmadığı ciddi bir kritiğe tabi tutulmadan, benzer değerlendirmeye muhatap olmuştur. Bu hengâmede, bilimin duruşunun, bilimsel olup olmadığı, bilimsel çıkışların bilimsel kalıp kalmadığı üzerinde durulmağa değer konu olarak görünmektedir. Mesela, yerkürenin yuvarlaklığını ve hareketini, kilisenin kabulünün aksine açıklayan bilim, kiliseye bir tepki olsun diye değil, gerçekten bilimsel keşfin bir sonucu olarak bunu yapmıştır. Böyle bir tepki olmuş olsa bile, yerkürenin düz ve sabit olmadığı realitesinin kendisi, bağımsız bir gerçeklik olarak, er veya geç zaten kendini gösterecekti. Ancak, kendi alanını aşacak ve yönteminin dışına çıkacak şekilde “insanın kökeni”ne dair yaptığı açıklamalar da, gerçekten bilimsel kaygılara dayanan bilimsel çıkışlar mıdır? Bütünüyle böyle olduğu söylenemez. Zira, bu ve benzeri konularda, bir kutsala karşı muhalefetin belirleyici olduğu da gözlenebilmektedir.

İnsanın varlık sahasında yer almasının, sadece bilimsel değil, ereksel nedenleri üzerinde de fikirler serdedilmiştir. Aslında felsefe ve dinin sözünü ettiğimiz selâhiyeti, daha çok bu noktada kendini gösterir. E. Lazslo: “Filozofların dört bin yıldan beri sordukları soruların neredeyse tamamı bu güne kadar cevapsız kaldı; acaba varoluşun bir amacı var mı, acaba ruh ve bilim sahibi bir varlık olan insan evrende farklı eğilimde bir tecelli midir? Yoksa öteki milyarlarca varlık arasında sadece yaşamı devam ettirme sorununa yönelik bir çözüm müdür? Bilmiyoruz.”²⁴⁸ demektedir. Gerçekten de, insanın bu dünyadaki varoluş kaynağının ne olduğu insanın nereden geldiği, insanın varlığının bir ‘yaratma’ya mı dayandığı, eğer yaratılan bir varlık ise, yaratılış gayesinin ne olduğu, niçin yaratıldığı gibi sorular, insanlığı meşgul edegelmiştir.

Felsefe ile dinin en temel ve vazgeçilmez meselesinin varlık meselesi olduğu ve özellikle dinde, muhalif düşünür ve muhtelif düşüncelere rağmen felsefede de, oluş ve varlığın kaynağı olarak Tanrı’ya yer verilmekte, insanın varlığının da O’nun ‘yaratma’sı olarak açıklanmakta olduğunu gözlemek mümkündür. Zira “dinlerde de, felsefî akımlarda

²⁴⁷ SAĞIROĞLU, Ekrem, Bilgiden Tevhide Yükseliş, Timaş Yay., İstanbul, 1993, s. 43.

²⁴⁸ LAZSLO, Ervin, Evrensel Düşünmek -*Küçülen Dünyanın Yeniden Şekillenışı*- Çev. İbrahim Serhat, İşaret Yay., I.B., İstanbul, 1992, s. 195-196.

da ‘yaratılış olayı’nın önemi büyüktür. Çünkü bu olaya bakış, bir bakıma insana ve evrene bakışı belirler.²⁴⁹

Kaçınılmaz olarak, insanın varlığının ‘yaratma’ çerçevesinde ele alınması, insanın bilgisine bakışımızı da belirleyebilecektir. Çünkü, “insanî bilginin tahlili, insanî varlığın tahlili ile bağlantısız”²⁵⁰ değildir. İnsanın varlığı, varlık-yapısının tahlili, insanî bilginin tabiatı hakkında; insanî bilginin tahlili de, insanın varlığı, varlık-yapısı kısaca onun tabiatı hakkında bizlere ışık tutabilecektir.

M. Bucaille, “<<İnsanın kökeni nedir?>> sorusunun cevabı kuşkusuz yalnızca insanların inançlarının gücüne değil, büyük ölçülerde konunun içerdiği alanlarda sahip olunan bilginin derecesine de bağlı olacaktır”²⁵¹ diyerek, <<İnsan nereden geliyor?>>, <<İnsanın bu dünyada varoluşunun kaynağı nedir?>> gibi insan kafasını meşgul eden soruların, başlıca iki etmene; inanç ve bilgiye dayanılarak cevap arayışlarına girildiğini dikkatlere sunmaktadır. E. Gilson da, “... Eğer bir mutlak hakîkât varsa, bir çok problemin iki sonucunun varolduğu alçakgönüllülükle itiraf edilecektir; biri vahye ait olan, diğeri de felsefeye, tabii akla ait olandır”²⁵² demektedir. “İnsan problemlerini çözüm yolunda önceliği vahiy kaynaklı bilgiye veren din ile, bu önceliği akla yükleyen felsefenin”²⁵³ “<<Allah var’dır ve Bir’dir>> şeklindeki ortak hükmü”²⁵⁴ ile, yakınlıkları ve benzerlikleri olan iki taraf olarak bir ‘Mutlak’ın olduğunu itiraf ettiklerini söyleyebiliriz. Demek oluyor ki, <<İnsanın ne olduğu?>>, <<Nereden geldiği?>> gibi sorular “sadece felsefi antropolojinin değil, aynı zamanda metafiziğin”²⁵⁵ ve tabii dinin sorularıdır da. Felsefe ve dinin, bu konudaki açıklamaları, bilgiden de inançtan da beslenir. Nitekim, semavî din İslam’ın kitabı Kur’an’ın, insanın hayat sahnesine çıkışı hakkında verdiği bilgiler, gerçek bilgi ve hakiki inanç unsurları olarak görülür. Kur’ân’a göre oluşun kaynağı Allah’tır. (Kur’ân-ı Kerim, 16/40 ; 19/35 ; 36/82) Varlık, insana Allah’ın bir lütfudur. (Kur’ân-ı Kerim, 7/11) Çünkü Allah, yaratma kudreti olan, (Kur’ân-ı Kerim, 17/99;36/81) yarattığını bilen, (Kur’ân-ı Kerim, 67/14) tek ve gerçek yaratıcıdır. (Kur’ân-ı Kerim,

²⁴⁹ ŞİMŞEK, M. Sait, Yaratılış Olayı, Beyan Yay., İstanbul, 1998, s.7.

²⁵⁰ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s . 123.

²⁵¹ BUCAİLLE, Maurice, İnsanın Kökeni Nedir?, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1984., s. 260.

²⁵² GILSON, Etienne, <<Latin İbn Rüşdçülüğü>>, Çev. Murtaza Korlaelçi, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Ankara,Yıl: 1999, Sayı: 29, s. 119.

²⁵³ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 197.

²⁵⁴ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 70-71, 181.

²⁵⁵ ÖZLEM, Doğan, (Der.ve Çev.), Günümüzde Felsefe Disiplinleri, İnkılapYay., 2.B., İstanbul, 1997, s. 368.

13/16;31/11;35/3;40/61) İnsanı yaratıp bilgiye istidatlı kılan da O'dur. (*Kur'ân-ı Kerim*, 55/3;96/1-5)

Varlığın kaynağının ne olduğu, insanın varlığını, varlık-yapısını ve bilişsel niteliğini neye borçlu olduğu hususu, tartışmaların odağını oluşturur. J. Locke'un şu ifadeleri, 'varlık-bilgi' ilişkisine bir açılım getirmektedir. "... ya dünyada bilen hiçbir varlığın bulunmadığı ve bilginin başladığı bir zaman vardır ya da öncesizlikten beri bilen bir varlık bulunmuştur denecek. Eğer hiçbir varlığın bilgisinin bulunmadığı ve sonsuz varlığın da bilgisiz olduğu bir zamanın bulunduğu söylenirse, ben de bu durumda bilginin ortaya çıkmayacağı yanıtını veririm; çünkü tümüyle bilgiden yoksun olup körü körüne davranan ve algılayamayan şeylerin bir bilen varlık üretmesi, bir üçgenin kendi üç açısını iki dik açıdan daha büyük yapmasının olanaksız olduğu gibi olanaksızdır."²⁵⁶ "Eğer bir gerçek varlığın bulunduğunu ve yokluğun bir gerçek varlık üretmeyeceğini biliyorsak, bu öncesizlikten beri bir şeyin bulunduğu açık bir kanıttır; çünkü öncesizlikten gelmeyen başlangıcı olacak, başlangıcı olanı da bir şeyin üretmesi gerekecektir."²⁵⁷ "Eğer ilksizlikten beri bir şeyin varolmasının zorunluluğu apaçıkça"²⁵⁸ yani "eğer ilksiz sonsuz bir şey varsa önce bunun düşünceli bir varlık olmasının zorunluluğu açıktır. Çünkü salt bilgisiz bir maddenin düşünen bir ussal varlık üretmesi"²⁵⁹ imkansızdır.

Kur'ân'a bakıldığında da, O'nun, Allah'ı, tek ilah (*Kur'ân-ı Kerim*, 4/87), başlangıçsız (*Kur'ân-ı Kerim*, 57/3), bilen yaratıcı (*Kur'ân-ı Kerim*, 10/86), her şeyin yaratıcısı (*Kur'ân-ı Kerim*, 6/102;13/16;39/62;40/62) olarak takdim ettiği görülür. Kur'an, Allah'tan gayri bütün varlıkların, yaratılmış varlıklar olmasının bir sonucu olarak 'yaratma'ya kudretli olmadıklarını dile getirir (*Kur'ân-ı Kerim*, 7/19 ; 16/20 ; 25/3) ve bilginin kaynağının O olduğunu bildirir (*Kur'ân-ı Kerim*, 2/32 ; 4/113 ; 5/110 ; 96/5).

J. Locke'a göre, "İki tür varlık vardır; düşünen ve düşünmeyen olmak üzere. Dünyada insanın bildiği ya da düşünebildiği iki tür varlık vardır.

Birincisi, (...) salt özdeksel duygusuz, algısız ya da düşüncesiz olanlar.

²⁵⁶ LOCKE, John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., 2.B., İstanbul, 1996, s. 354.

²⁵⁷ LOCKE, J., a.g.e., a.y.

²⁵⁸ LOCKE, J., a.g.e., s. 357.

²⁵⁹ LOCKE, J., a.g.e., s. 356.

İkincisi de, kendimizi öyle bulduğumuz gibi duyarlı, düşünen, algılayan varlıklar...²⁶⁰ Bu açıklamada, gerek <<kendimizi öyle bulduğumuz>>, gerekse <<dünyada insanın bildiği>> şeklindeki ifadeler, zaten insanın bu kategorideki yerini de tayin etmiş olmaktadır.

Kur'ân'da, *abd* (Kur'ân-ı Kerim, 19/93 ; 25/63 ; 40/31), *beşer* (Kur'ân-ı Kerim, 5/18 ; 30/20 ; 15/28), *benî âdem* (Kur'ân-ı Kerim, 7/26,172 ; 17/70) ve *insan* (Kur'ân-ı Kerim, 15/26 ; 19/67 ; 55/3) olarak zikredilen varlığın, bilginler tarafından değişik şekillerde tanımı yapılmıştır. İnsanın sahip olduğu niteliklerin çoğu, bitki ve hayvanlar gibi diğer canlı varlıklarca da paylaşıldığından, 'insan'ı belirlemeye dair tanım denemelerinde, bu unsurların insana daha bir aidiyeti ifade edecek şekilde dile getirildiğini görürüz. "Yaygın olan tanımlara göre insan, tanrısal bir varlık, akıllı hayvan (homo sapiens), âlet kullanan hayvan (homo faber), toplumsal hayvan (homo kinoninons) veya ekonomik hayvan (homo economicus) olarak tarif edilmiştir."²⁶¹ Yine insana aidiyeti ile öne sürülen "özü" ²⁶², "lisan" ²⁶³ gibi unsurlar, "beğenilerinin seçkinliği" ²⁶⁴, "ahlakîliği" ²⁶⁵ gibi değer ifade eden vasıflar, onu belirleyen nitelikler olarak ileri sürülmüştür. Tüm bunlar, 'insan'ı, 'bilgi' ile ilişkili kılan özellikler olarak görülebilir. Gerçekten de o, evrende, Hegel'in ifadesiyle "düşünen bir varlıktır. Düşünmek evreni bilmek" ²⁶⁶ olduğundan, konuşlandığı evreni de bilen bir varlıktır.

İbn Sina, "Yaratılışın gayesinin, insandan başka bir şey olmadığını" ²⁶⁷ belirtir. Zira, "Yer ve gök yaratıldıktan ve yerin insanın üzerinde yaşamaya elverişli hale gelmesinden sonra Yüce Allah İnsanı yaratmayı dilemiştir." ²⁶⁸ İnsan, bu bağlamda nazar-ı itibara alındığında, insana ve tabii onun en temel işlevi olan zekaya, Sir James Jeans'ın ifadesiyle,

²⁶⁰ LOCKE, J., a.g.e., s. 355-356.

²⁶¹ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 242.

²⁶² ÖZLEM, D., a.g.e., s. 414.

²⁶³ ÖZLEM, D., a.g.e., s. 509; CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, Kitabu't-Ta'rifât, Daru'n-Nefais, 1.B., Beyrut, 2003, s. 96 ; DEVÎT, Michael/Kim Sterelny, a.g.e., s. 1, 127.

²⁶⁴ TİMUÇİN, Afşar, Düşünce Tarihi, BDS Yay., İstanbul, 1992, s. 181.

²⁶⁵ SOROKİN, Pitirim, A., Çağdaş Sosyoloji Teorileri, I-II, Çev. M. Münir Raşit Öymen, İstanbul, 1974., II, 234.

²⁶⁶ BOLAY, Süleyman Hayri, <<Hegel'in insana bakışı>>, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Ankara, Yıl: 1999, Sayı:30, s. 18.

²⁶⁷ KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 144.

²⁶⁸ ÖZSOY, Ömer/İlhami GÜLER, Konularına Göre Kur'an -Sistemik Kur'an Fihristi-, Fecr Yay., Ankara, 1996, s. 1, 38; ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 22, 31 ; AYDIN, Hüseyin, Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi -İnsan/Psikoloji/Bilgi/Ahlak Görüşü-, (Yayınevi yok), Ankara,1976, s. 175.

“maddenin ülkesine tesadüfen girivermiş bir sığıntı gözüyle bakılamayacak”²⁶⁹ demektir. Çünkü, yaratılış gayesi insan olan evren, tesadüfen varolmamıştır.

Kur’an’a göre, Allah bu geniş kainatı yaratmıştır. (*Kur’an-ı Kerim*, 6/73 ; 14/19 ; 16/3) O kainat ki, onun sayısız yıldızlarından biri de üzerinde yaşadığımız dünyadır. Allah yerin imarını gerçekleştirmek için, beşerin ilki olarak Adem’i yarattı, sonra Havva’yı yarattı. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/35 ; 7/19 ; 19/117) Arzularını tatmin edecek olan her şeyi hazırladı, ihtiyaçlarını karşıladı; hava ve suyu ihtiyaçlarına uygun kıldı, Allah ondan ayrılincaya kadar arzın insanlar için, mesken olmasını buyurdu. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/164) Tüm bunlar, insanın seçkin bir varlık olduğunu, bizzat varlığını ve kendisini üstün kılan meziyetlerini Allah’a, O’nun yaratmasına borçlu olduğunu gösterir. Zira Kur’an’da, Allah’, insan varlığının kaynağı, O’nun yaratması fikri bütün düşünce sistemini kuşatmaktadır. Kur’an’a baktığımızda, yeryüzünde ne varsa hepsinin insan için yaratıldığını (*Kur’an-ı Kerim*, 2/29 ; 14/32-34) görürüz. Fakat bu, “insan yalnız bu görülür (şehadet) aleminde yaşamak için yaratılmıştır. Onun bilgisi de, tabiat sınırlarının ötesine gitmez”²⁷⁰ şeklindeki, gerek Kur’an’ın nüzülü, gerekse sonraki dönemlerde ileri sürülen, bu tür bir görüşe imkan tanımamaktadır. Zira Kur’an’da hayatın sadece dünya hayatı olmadığı (*Kur’an-ı Kerim*, 23/115 ; 75/36) ve yaratılışın ötelere de uzanan bir gayesi olduğu (*Kur’an-ı Kerim*, 11/7 ; 18/7 ; 51/56) yer almaktadır.

Fizik alemde yararlanır bir tarzda ve fiziki bir yapıda yaratılmış olması, bilgi istidadıyla fiziki unsurlarla da ilişkili bulunması, insanın bu alemle sınırlandırılmış olduğu sonucunu gerektirmemektedir. Kur’an’a göre insan, varlığı ve bilgisi ile bu dünyanın ötesine de uzanmaktadır.

İnsanın belli “bir amaçla yaratıldığını kabul etmek için bir neden bulunmadığını,”²⁷¹ “böyle bir bilgi ve böyle bir insan anlayışıyla, felsefenin, ne doğa bilimleri için yararlı olabilecek açıklamalar yapma, ne de insan bilimlerine herhangi bir katkıda bulunma olanağının varolacağını”²⁷² ileri süren, “bilgiyi, bilinçsiz varlıklardan bilinçli varlıklara yükselmekte olan bir süreç”²⁷³ ve bu sürecin “aşama aşama yükselen bir bilinçlenme ve

²⁶⁹ ÇEKMEGİL, M. S., s. 119-120.

²⁷⁰ İZUTSU, Toshihiko, Kur’an’da Allah ve İnsan, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Ts., s. 103-104.

²⁷¹ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 14.

²⁷² HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s., 8.

²⁷³ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 226.

bilgilenme etkinliği ile en tepe noktada, insanda²⁷⁴ nihayet bulunduğunu ve insanın bu aşamaya akli sayesinde eriştiğini, aklını da Tanrı'nın ya da “doğanın bir armağanı olarak değil, kendi emeği ile kazandıđını²⁷⁵ iddia eden, <<evrim teorisi>> çatısı altında temsil edilen, Kur'an'ın insan anlayışı ile asla telif edilemeyecek olan görüşler de vardır. Bu teori, hem kendi içinde ve hem de kendisiyle birliktelik içindeki felsefe ve teolojiler içinde önemli bir rol oynamıştır.

Esasında, “İnsana gelinceye kadar doğadaki bütün varlıkların çevrelerine uymak yoluyla yaşamlarını sürdürdüklerini, ortak ata hayvanınca çevresine uyamamak yüzünden insanlaştığını ileri süren²⁷⁶ bu vb. görüşlerle, “insanın kökeni fikri açıklık kazanmış,²⁷⁷ “böylece yıllardır süren sonuçsal neden fikri yani Yaratıcı'nın yaratıkları bir amaca göre yaratmış olduğu fikri iyice gerilemiřtir²⁷⁸ düşüncesi, bir iddiadan öte anlam ifade etmemektedir.

Kimilerinin bilimsel bir “hakikat,²⁷⁹ kimilerininse “bilim-kurgu²⁸⁰ olarak gördüğu bu anlayış, yalnızca din adamlarınca değil, filozof ve bilim adamlarınca da yoğun bir muhalefetle karşılanmıştır. Bu evrimci insan anlayışına duyulan tepki, “bencil olan, kendini ekme-i mevcudat ve gaye-i hilkat gören insan, varlığını taş ile toprak ile bir esasa indirgeyecek olan bir felsefeyi kabulden her zaman ürkmüřtür²⁸¹ yorumuyla izah edilemez. Kabul edilemez olan, evrimci insan anlayışının, “katiyet ifade etmeyen ilme²⁸² dayan(dırıl)masıdır. Zira “insanın hangi tarih bölümü içinde ortaya çıktığı kesin olarak bilinemediğinden,²⁸³ “insanlığın evrime tabi olarak hayvanlıktan beşer düzeyine ve ardından insanlık düzeyine yükseldiğini söylemek için elimizde bir delil de bulunmamaktadır.²⁸⁴

²⁷⁴ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 226.

²⁷⁵ İLİN, M., SEGAL, E., İnsan Nasıl İnsan Oldu?, Çev. Ahmet Zekerya, Yeni Dünya Yay., İstanbul, 1979, s. 26.

²⁷⁶ HANÇERLİOğLU, Orhan, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1977, s. 3 ; TİMUÇİN, A., a.g.e., s. 610.

²⁷⁷ TİMUÇİN, A., a.g.e., a.y.

²⁷⁸ TİMUÇİN, A., a.g.e., a.y.

²⁷⁹ bkz. MUşTA, M. C., a.g.e., s. 76.

²⁸⁰ bkz. NASR, S. H., a.g.e., s. 254.

²⁸¹ bkz. MUşTA, M. C., a.g.e., s. 76.

²⁸² ERDEM, Mustafa, Hazreti Âdem (İlk İnsan) Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 4. B., Ankara, 2003, s. 2 ;

ÇEKMEGİL, M. S., a.g.e., s. 117.

²⁸³ HACIKADİROğLU, V., İnsan Felsefesi, s. 14.

²⁸⁴ MORRİSON. A. Cressy, İnsan, Kainat ve Ötesi, Çev. Bekir Topaloğlu, Nesil Yay. İstanbul, 1986, s. 52; ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 55.

Bu konuda, Kur'an'ın; “*insan yaratılıp bahse değer bir şey haline gelmeden (yani vahye muhatap bir duruma gelmeden) önce, uzun bir zaman geçirmemiş midir? Biz insanı böylece, çeşitli unsurlar içeren bir damla sudan yarattık. Sonra ona doğru yolu (vahiyle) gösterdik...*” (Kur'an-ı Kerim, 76/1-3)

“*Sizi yarattık, sonra size biçim verdik, sonra da meleklerle: <<Ademe secde edin!>> dedik; hepsi secde ettiler...*” (Kur'an- Kerim,7/11) ayetlerinden hareketle, insanın kökeninden, vahye muhatap olduğu ve meleklerin boyun eğdiği Adem haline gelinceye dek çok aşamalardan geçirildiği ortaya çıkmaktadır. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken, bu tür bir yaklaşımın, Kur'an'la telif edilebilir, ‘tekamül’ olarak değerlendirilen bir evrim anlayışı olarak ele alındığıdır. Çünkü, “insanın tarih süreci içerisinde bir takım değişimlere uğradığını söylemek ile evrime tabi olduğunu söylemek arasında bir fark vardır.”²⁸⁵

Bizce, insanın “bugünkü olgun halini zamanla elde edebilmiş olduğunu, insanın hayatının başlangıcında bugünkü gibi bir insan olmadığını, evrimin bir basamağında bulunan hayvanların insan olarak nitelenen bir türü olduğu”²⁸⁶ şeklinde anlamak, Kur'an'ın insan görüşü ile telif edilemez görünmektedir.

Burada yapılan, lehte ve aleyhte çokça yazılar yazılmış bulunan bu teorinin detaylarına girmek değil, bu çalışmanın içeriğiyle ilgili yönüne işaret etmekle yetinerek, evrimci insan anlayışı ile bu insanın bilgi ile ilişkisini ve bu ilişkinin Kur'an çerçevesinde nasıl değerlendirilebileceğini öne çıkarmaktır.

Materyalist temele dayanan görüşlere göre, “dünya, bilgili ve bilinçli bir iradenin yarattığı bir şey değildir. Öyleyse dünyanın yaratılmasında bir hedef gözetilmemiştir.”²⁸⁷ Bu nedenle, “insan yapısının da ereksel bir tasarım sonucu olmadığı”²⁸⁸ varsayılacaktır. Ve tabii kaçınılmaz olarak “insan, bu saçma, hedefsiz, başı sonu olmayan hiçlik aleminde, kendi kendine bilgiye ulaşmış biricik öge”²⁸⁹ olarak görülecektir. Acaba böyle bir anlayışın Kur'an'daki yeri nedir? Kur'an, böyle bir insan tasarımına imkan vermekte midir?

²⁸⁵ ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 53.

²⁸⁶ MORRISON, A. C., a.g.e., s. 52 ; HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 14 ; HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Sözlüğü, s. 3.

²⁸⁷ ŞERİATİ, Ali, Kendini Bilmek, Çev. Selim Naci Karaarslan, Endişe Yay., İstanbul, 1990, s. 17.

²⁸⁸ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 62.

²⁸⁹ ŞERİATİ, A., a.g.e., s. 17.

Şu bir gerçektir ki, “ontolojik bakımdan Kur’an’ın dünyası, çok açık bir biçimde theocentrictir. Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır.”²⁹⁰ Kur’an’ı okuyan her insan, “kendi zihninden ayrı olarak var olan, varlığıyla, kemal sıfatlarıyla tam bir yaratıcılık ve faaliyetle kainatta ve tarihte, ve ferdin bizzat kendi varlığında, kudretini izhar eden bir uluhiyyetle karşı karşıya bulunur.”²⁹¹ “Tamamıyla akılcı bir yaklaşımla Kur’an’daki Allah kavramı incelendiğinde, bunun önemli unsurlarının yaratıcılık (halık olma), ilim, kudret-i kamile ve devamlılık olduğu görülür.”²⁹² Açıktır ki, uluhiyyet ancak, tezahürlerle ortaya çıkar; tezahürsüz uluhiyyet olmaz. “Varolan, varlığını hissettirmelidir. Varolan varlığı ile bilinmelidir.”²⁹³

Kur’an’ın bütününde, uluhiyyetin tezahürü olarak ‘yaratma’ ağırlıklı olarak yer alır. (*Kur’an-ı Kerim*, 9/164 ; 3/190-191) Ve ‘yaratma’ sadece Allah’a izafe edilir. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/54 ; 31/11) İnsan olsun, diğer varlıklar olsun hepsi O’nun yaratıklarındandır (*Kur’an-ı Kerim*, 15/85 ; 21/16 ; 95/4) Yine Kur’an’da, Allah’ın yaratıcı vasfının yanında, ‘bilen’ olduğu da yer alır. (*Kur’an-ı Kerim*, 15/86 ; 36/81) Bu da, yaratmanın bilgili ve bilinçli bir iradeye bağlı olduğunu ve evrenin boşuna yaratılmış olmadığını gösterir. (*Kur’an-ı Kerim*, 3/191 ; 38/26) Bilgiye istidadı ve diğer meziyetleriyle evrende seçkin bir konumu olan insan (*Kur’an-ı Kerim*, 2/30 ; 6/165 ; 35/39) da, başı boş değildir. (*Kur’an-ı Kerim*, 23/115 ; 75/36)

M. W, Davies, “yaratılışın çeşitli seviyeleri arasında insanın yaratılışının özel bir statüsünün olduğunu, bunun, ilişkiler yoluyla tanımlanmış ve insanın varoluş ortamını oluşturan bir ilişki ağıyla ilgili sonuçlarının bulunduğunu”²⁹⁴ belirtir. Kur’an’da geçen, “Biz insanı en güzel biçimde yarattık.” (*Kur’an-ı Kerim*, 95/4) “Yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık” (*Kur’an-ı Kerim*, 17/70) ayetleri, yine onu diğer varlıklardan hatta meleklerden üstün kılan bilgi istidadını konu edinen ve katiyet ifade etmese de, bu istidadıyla anlam bulan yeryüzüne ‘halife’ kılınışı (*Kur’an-ı Kerim*, 2/30-34 ; 6/165) vb. ayetler ve “mahlukat içerisinde özellikle insanın yaratılışça Allah’ın bütün esmasına ayna olabilecek toplayıcılıkta”²⁹⁵ yaratılmış olması gibi nitelikler, bize, insanın taşıdığı özel önemi gösterdiği gibi, Kur’an’ın insan anlayışına dair ip uçlarını da vermektedir.

²⁹⁰ İZUTSU, T. Kur’an’da Allah ve İnsan, s.126.

²⁹¹ YILDIRIM, Suat, Kur’an’da Uluhiyyet, Kayıhan Yay., I.B., İstanbul, 1987, s. 30.

²⁹² İKBAL, Muhammed, İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay, İstanbul, Ts., s. 95; GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 47.

²⁹³ YILDIRIM, S., a.g.e., s. 30.

²⁹⁴ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 129.

²⁹⁵ ULUTÜRK, Veli, Kur’an-ı Kerim Allah’ı Nasıl Tanıtıyor?, Çağlayan Anonim Şirketi, İzmir, 1985, s. 88.

Ş. Gölcük, Kur'an ile insan ilişkisini ortaya koyarken şöyle demektedir: “İnsan Kur'an'da adeta kendini okur, kendini bulur. Gerek fert olarak ve gerekse toplum olarak Kur'an, insanı okur, anlatır.”²⁹⁶ Nitekim Kur'an'ın kendisi de : <<Andolsun, size kendisinde anıldığımız bir kitap indirdik. Hala aklınızı çalıştırmayacak mısınız?>> (*Kur'an-ı Kerim, 18/63*) diye bunu bildirmektedir.

İnsanın varlığı ve bilgisini, Kur'an ekseninde ‘yaratılış’, ‘yaratıcı’ ve ‘insan’ kavramları çerçevesinde ele alarak geldiğimiz bu noktada, son olarak söylemek istediklerimiz şunlardır: Kur'an'da, “Allah'ın yaratması, rızık vermesi, hidayet etmesi ve (ahirette) sorguya çekmesi...”²⁹⁷ uluhiyyetinin tezahürleri olarak sunulur. İlk üçü, insanın dışındaki diğer varlıkları da kapsar olsa da, insanda yansıması farklılık arz etmektedir. S. Havva, “insana yapılan en büyük ilahi ihsanı, onun, insan olarak yaratılması ve baştan aşağı gizli ve açık nimetlerle donatılmasıdır”²⁹⁸ demektedir. Allah, insanı kendine münhasır bir biçim (*Kur'an-ı Kerim, 40/64*) ve yine ona münhasır bir kabiliyette (*Kur'an-ı Kerim, 2/33*) yaratmıştır. İbn Teymiye ise, “aklın, akleden insanın nefsiyle kaim”²⁹⁹ olduğunu belirtir. Gerçekten de, ‘bilen İnsan’dan söz edilebilir olması için, evvela varlık sahasına çıkmış olması gerekir ve Allah onu var etmiştir. Çünkü, “hayat ilmin bir ön şartıdır.”³⁰⁰ onun varlığına can katmıştır. (*Kur'an-ı Kerim, 15/29*) Allah, bu yaratıştan sonradır ki, onu rızıklandırır (*Kur'an-ı Kerim, 30/40 ; 40/64*) ve rızıkıyla onu hayatta tutar. (*Kur'an-ı Kerim, 3/169 ; 45/5 ; 50/11*)

Aslında Allah'ın insanla ilgisi, onu yarattıktan sonra <<varlıkta tutma>> dan da ibaret değildir. O, yaratıp, biçimlendirdikten sonradır ki, insana hidayet de sunmuş, (*Kur'an-ı Kerim, 20/50 ; 87/3*) varlıkta tutuşunu ‘hidayet’le anlamlandırmıştır. (*Kur'an-ı Kerim, 16/121*)

Bilen süjenin, evvela, bu tanımı hakkeder bir yapıda varlık sahibi olması, varlıkta kalması gerektiğini ve insana bu yapı ve nitelikleri bahşedenin Allah olduğunu, Kur'an'da bunu böyle okuduğumuzu ifade ettikten sonra, yine Kur'an'da, Allah'a ait ve varlıklara

²⁹⁶ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 77.

²⁹⁷ FAZLURRAHMAN, Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., I.B., Ankara, 1987, s. 54.

²⁹⁸ HAVVA, Said, İslam'da Allah İnancı, Çev. Ramazan Nazlı, Hilal Yay., İstanbul, Ts., s. 104.

²⁹⁹ bkz. GÜNEŞ, Abdülbaki, Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer –*Akıl Kavramının Semantik Analizi*-, Ahenk Yay., I.B., İstanbul, 2003., s. 121.

³⁰⁰ FAHRİ, M., a.g.e., s. 97.

özellikle insana dönük <<hidaye>> vasfının bilgi ile, insanın bilgisi ile ne tür bir ilişkiyi içerir olduğunu ele almağa çalışabiliriz.

Allah'ın uluhiyyetinin tezahürü olan <<hidaye>>: “lütf ile yapılan rehberlik demektir.”³⁰¹ Bu anlamda Allah, “doğru yola ileten,”³⁰² “yol gösterendir.”³⁰³

M. S. Şimşek, “insan için üç çeşit hidayet söz konusudur. Biri, içgüdülerin hidayetidir. Yeni doğan bebeğin ağlaması. Bir dış etken olmaksızın, ağzını annesinin memesine götürüp süt emmesi, bu hidayet kapsamına girmektedir.

İkinci çeşit hidayet, öncekine üstün bir dereceye sahip olan beş duyunun hidayetidir. Dış dünya hakkında bilgi elde etmemize yarayan görme, duyma, tatma, dokunma ve koklama gibi beş duyunun fonksiyonları, bu hidayet çeşidinin kapsamındadır.

Bu iki hidayet çeşidi hayvanlarda da mevcuttur. İnsanda bir üçüncü hidayet çeşidi vardır ki ilk ikisinden çok daha üstün bir derecededir. Bu hidayet çeşidi ise, aklın bir fonksiyonudur. Kur'an değişik vesilelerle insan aklına yönelmekte ve bu hidayete varmasını istemektedir.”³⁰⁴ Yine Kur'an, Allah'ın hayır ve şerrin yolunu birbirinden ayırt edebilmesi için insana akıl ve idrak bahşettiğini (*Kur'an-ı Kerim, 2/33*) ifade etmenin yanısıra, bu akıl ve idrake rağmen, Allah'ın rahmeti Ademoğluna doğru yolu gösteren, kötü yoldan koruyan peygamberler göndermede (*Kur'an-ı Kerim, 65/11*) yani <<vahy>> de tecelli ettiğini de beyan etmektedir. Zira, Kur'an'da, “vahyin mesajı bilgi kutbu çevresinde döner ve vahiy insana gerçekle gerçek olmayanı ayırt edebilen ve Mutlak'ı bilebilen akla sahip varlık olarak hitap eder.”³⁰⁵ Akıl gibi vahiy de insan için bilgi imkanıdır. Lessing'in ifadesiyle “Tanrı'nın insanlığı eğitmek için kullandığı bir araçtır.”³⁰⁶

T. İzutsu'ya göre, “Kur'ani düşüncenin en tipik özelliklerinden biri, dini <<Allah'ın rehberliği>> olarak nitelemesidir. Bu anlayışa göre, İslam-iman manasında din, kelime anlamı <<doğruya iletilmek>> olan ihtidadan başka bir şey değildir. Bu, Kur'an'da, vahyin esas olarak inanma eğilimi gösterenler için, merhamete dayalı bir yol gösterme olduğu

³⁰¹ YILDIRIM, S., a.g.e., s. 199.

³⁰² GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud, Esmâ ü'l-Hüsna Şerhi, Çev. M. Feriştat, Merve Yay., İstanbul, Ts., s. 196.

³⁰³ GAZALİ, Esmâ ü'l-Hüsna..., s. 110

³⁰⁴ ŞİMŞEK, M. S., Kur'an'ın Ana Konuları, Beyan Yay., 2.B., İstanbul, 2001, s. 225-226.

³⁰⁵ NASR, S. H., a.g.e., s. 23.

³⁰⁶ GÖKBERK, M., a.g.e., s. 367.

şeklindeki temel vakıanın yalnızca bir adımı”³⁰⁷ ve aynı zamanda, “Allah’ın vahyinin, gerçeğin tek garantisi olduğunun, üç büyük dinin yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyetin en karakteristik ve ayırt edici müşterek yanı”³⁰⁸ olduğunu gösterir. E. Lazslo’nun da, “Musa, İsa ve Muhammed (a.s.) tarafından ilan edilen mesajlar, beşeri varoluşun temelini oluşturan manevi gerçekleri her defasında yeni bir biçimde dile getirir ve bunları yayarlar”³⁰⁹ şeklindeki ifadesi aynı paralelde bir kanaat olarak kayda değer.

Hikmet sahibi “bir yaratıcının insanı yaratıp, onu akıl ve hikmetle donatıp, güç ve kuvvet bahşedip, sonra onu hiçbir sorumluluk taşımadan, iyi ya da kötü yaptıklarının hesabını vermeden istediğini yapmakta serbest bırakacağı düşünülemez.”³¹⁰ Uluhiyyetin tezahürleri çerçevesinde, son olarak gösterdiğimiz; Allah’ın sorguya çekmesi, bu yüzden önem arz eder ve sorguya muhatap olmaya, varlıklar arasında en liyakatli bir mahiyete sahip oluşundandır ki, bu sorgu daha çok insanda tezahür eder.

“*Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, on(un sorumluluğunun)dan korktular; onu insan yükledi...*” (Kur’an-ı Kerim, 33/72-73) ayeti ile ilgili olarak S. Ateş şunları söyler: “ insana yüklenen emanet, düşünce ve akıl kabiliyetidir. Çünkü insan, ancak akıl ve buna bağlı duyularını kazandığı zaman Allah’ın tekliflerine muhatap olmuştur; sorumluluk o zaman kendisine yönelmiştir... Bu emaneti vermekle Allah, insanı teklifleriyle sorumlu tutmuş ve böylece onu imtihan etmiştir.”³¹¹

Gerek mealiyle yer verdiğimiz yukarıdaki ayet, gerek insanın halifeliğini beyan eden (Kur’an-ı Kerim, 2/30) ayet ve işbu ayetler, (Kur’an-ı Kerim, 23/115 ; 75/36) insanın başıboş bir varlık olmadığını, olamayacağını göstermektedir. Hem Kur’an, sayılamayacak kadar nimetle taltif edilen insanın, (Kur’an-ı Kerim, 14/34 ; 16/18) tüm bu nimetlerden sorulacağını (Kur’an-ı Kerim, 102/8) belirtir. Nedir bu nimetler? diye sorulacak olursa: Evvela, yokluktan varlığa çıkma, yaratılma, tabii ki insan sûretinde yaratılma insan için bir nimettir. S. Ateş, İsrâ sûresinin 70. ayetini şöyle ele alır: “<<Andolsun biz, Adem oğullarına (güzel biçim, mizaç ve akli kabiliyetler vermek sûretiyle) çok ikram ettik. Onları karada ve denizde taşıdık. Onları güzel rızıklarla besledik ve onları yaratıklarımızın bir

³⁰⁷ İZUTSU, Toshihiko, Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 2.B., İstanbul, Ts., s. 256.

³⁰⁸ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan..., s. 143.

³⁰⁹ LAZSLO, E., a.g.e., s. 155.

³¹⁰ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, Tefhimü’l Kur’an -Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri-, I-VII, Çev. Heyet, İstanbul, 1986, II, 477.

³¹¹ ATEŞ, Süleyman, Kur’an-i Kerim ve Yüce Meali, Kılıç Kitabevi, Ankara, Ts., s. 426.

*çoğundan üstün kıldık.>>*³¹² Demek oluyor ki, insanın akli kabiliyeti ve bu kabiliyetini sürdürmesinin imkanı olan hayatıyeti de, insanın sorulacağı nimetlerdendir. Buna ilahi bilgi kaynağı vahyi de eklediğimizde, insan bütünüyle diğer varlıklardan apayrı bir konumda olur. Kısacası insan, diğer varlıklara nazaran, farklı ve sadece ona has (akıl ve onu muhatap alan vahy gibi) nimetlere erdirilmiş ise, yine sadece ona has bir muamele, bir sonuçla muhatap olacaktır. S. Ateş, Mülk sûresinin 15. ayetinin mealinde: “<<Size verdiği nimetlere karşı şükredip etmediğinizi sizden soracak, sizi hesaba çekecektir>>”³¹³ açıklamasına yer verir. Kur’an’da, şükürün insanlara atfen kullanılması, insanların nimetlerin tezahürlerine konu olması ve o nimetleri inkar etmeyip ikrar ve ifşa etmeleri yönüyledir.

Kur’an’da, verilen nimetlere karşı, insandan istenen şükür nedir? Gazali’ye göre, “şükürde esas olan “ilim”dir. İlim: Nimetin Allah’tan geldiğini bilmektir”³¹⁴ ve şükür, ameli boyutuyla; “insanın, -Allah’ın emrine verdiği- bütün şeyleri, O’nun arzusu ve rızasına, yaratılış gayelerine uygun olarak kullanma esasına dayanır.”³¹⁵ Aynı yaklaşımı, Cürcani’de de görürüz. Yalnız o, bu yargıya yer verirken, “Allah’ın nimetlerini, göz, kulak ve bunların dışındakiler”³¹⁶ diye belirterek, açıklayıcı bilgi de verir ki, bizim, “sorgu”, “nimet”, “şükür” kavramları arasında dönüp dolaşırken dile getirmeğe çalıştığımız budur. İnsan, Kur’an’a göre Allah vergisi olan bilgi imkanlarını; bedensel ve ruhsal varlığıyla kendisini, duyularını, aklını ve de sözsüz-sözlü vahyi yine Kur’an’a göre Allah’tan bilecek ve bu imkanlarını, O’nun yol verdiği, üzerine bina ettiği yapıda işler kılacaktır.

V. Hacıkadiroğlu, “idealist filozoflar arasında özdekçi görüşte en ileri giden Kant bile, duyularımızdan gelen izlenimleri, duyulardan tümüyle bağımsız ve onlara öncel olan gizemsel bir “arı us”un görülerine (intuitions) dayanarak bilgiye dönüştürebileceğimizi savunduğunu”³¹⁷ belirtir ve şunu ekler: “Böyle bir savın sonucu ise, idealizmin bütün büyük filozoflarında (Kant da içlerinde) görüldüğü gibi, öncesiz-sonrasız bir Tanrı varsayımdır.”³¹⁸ Bunu, şunun için kaydetme gereği duyuyoruz; bilgi vasıtası olan bedendeki duyusal organların kendi başına ‘bilgi’ kurmada yeterli olmayacağını savunan,

³¹² ATEŞ, S., Kur’an-ı Kerim ve..., s. 288.

³¹³ ATEŞ, S., Kur’an-ı Kerim ve..., s., 562.

³¹⁴ GAZALİ, İhya..., IV, 302 ; el- CEVZİYYE, İbn Kayyim, Sabredenler ve Şükredenler, Çev. Zeynelabidin Tatlıoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1989, s. 176.

³¹⁵ GAZALİ, İhya..., IV, 302 ; ABDUH, Muhammed, Tevhid, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986, s. 113.

³¹⁶ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 213.

³¹⁷ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, s. 14.

³¹⁸ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, a. y.

bilgi sürecinin temelinde ‘Tanrı’yı gören düşünörlere gösterilen tepki, henüz bedenlenmemiş en azından bildiğimiz fiziki varlık kazanmamış varlıklar için bir tür bilgi söz konusu edildiğinde ve tabii yine, öncesiz-sonrasız bir Tanrı’nın varlığı ile ilişkilendirildiğinde de gösterilecektir. Buna karşın, fiziksel varlığımızla taşıdığımız bilgi istidadını Tanrı’dan bilen, farklı mahiyet taşısa da bir başka varlık alanı için bunu -Tanrı temelli algılandığından- imkansız görmeyecektir.

Kur’an’da, fiziksel olarak varlık kazanması ve bilgi istidadı ele alınmadan önce, ruhsal (manevi) alemde ve bir tür ruhsal varlığı ile muhatap alınan -Bezm-i Elest- insanın, (*Kur’an-ı Kerim, 7/172*) bilgi ile ne tür bir ilişki içinde olabileceğini görmeğe çalışmak uygun düşecektir.

I.I. Yaratılış Öncesi İnsan ve Bilgi İmkânı

M. Fahri, “İnsanlar ilahi sıfatların eksiksiz yansıdığı biricik varlıklar ve Allah’ı tanımaya muktedir varlıklar olma yönüyle yaratılmış bütün diğer varlıklardan ayrı, yaratılışça bilmeye muktedirler”³¹⁹ sözleri ile insanların yaratılmış, bilme istidadına sahip kılınmış ve bu istidadıyla öncelikle Yaratıcısı’nı, “bir taraftan tek hakikat olan manevi bir varlık, diğer taraftan yaratılıştaki görünen tecellisiyle bilen”³²⁰ yegane varlık olduğuna yer verir.

İnsan, yaratılışının başlangıcından itibaren diğer varlıklardan farklılık arz eder. Varlık alemine çıkar çıkmaz, kendisine yöneltilen hitabı, anlamaya muktedir bir varlık olarak kendini görür. Kur’an-ı Kerim’de: “*Rabb’in, Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve : <<Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?>> diye onları kendilerine şahit tutmuştu. <<Evet, şahidiz!>> dediler. Kıyamet günü <<Biz bundan habersizdik!>> demeyesiniz*” (*Kur’an-ı Kerim, 7/172*) ayetinde, insanların henüz görünen dünya hayatları öncesinde bir varlık hallerine ve bilişsel istidatlarına dikkatimiz çekilmektedir. “İslam mistisizminin gelişim sürecine en köklü biçimde etki etmiş”³²¹ bu ayet, “yaratılmazdan önce bile insanın ‘tanıma’ ve ‘bilme’ kudretine sahip olduğu bir manevi hayatının³²² varlığına işaret etmiştir. “Rabb’in sonsuz olarak Rabb, kulun da

³¹⁹ FAHRİ, M., a.g.e. s. 111.

³²⁰ FAHRİ, M., a.g.e., a. y.

³²¹ FAHRİ, M., a.g.e., s. 105.

³²² FAHRİ, M., a.g.e., a. y.

sonsuz olarak kul ve insanın hiç şüphesiz mahlukattan olduğunu³²³ sembolize eden, bu ‘tanıma’ ve ‘bilme’, “manevi hayatın esası” olarak görülmüştür. Ayette zikredildiği haliyle insanın ‘tanıma’ ve ‘bilme’ kapasitesini açığa çıkaran bu olayın vukuu, insanın bilgi imkanlarını inceleme yönüyle önem arz eder. Mevdudi’nin de işaret ettiği gibi, Kur’an’da, sadece bu ayet bile, “insanoğlunun hayata ‘insan’ olarak başladığını ve bütün tarih boyunca insanın, insanlık öncesi veya dışı bir hal ile hiçbir ilişkisi olmadığı, hayatının daha ilk gününde bir insan olarak yaratılmış ve hayatının henüz daha başlangıcında idrak ve şuur ile techiz edilmiş³²⁴ olduğu fikrini, -hem de dünya hayatının çok daha öncesini söz konusu ederek- vermeye kafi gelebilir.

Hucviri, ilmi tanımlarken: “İlim bir sıfattır ki, canlı bir varlık onunla alim olur³²⁵ demekte ve Amidi’de, “bilmek ancak hayatla mümkün³²⁶ olabileceğini belirtmektedir. Farabi’nin, “hayatı, akli idrak eylemi³²⁷ için gerekli bir ön şart olarak dikkatimize sunması da aynı gerçeğe işaret eder. Zira ilim bir idrak işidir ve bir idrak edenden söz etmek için onun varlık ve hayatiyetinin bulunması gereklidir. “Ölü şeyler bilmeyeceğinden, hayat bilgiden öncedir.”³²⁸ İşte bundandır ki, ayetin işaret ettiği vakıada, insanın şuur, bilişsel yanı açığa çıktığından, onun bir hayatiyet taşıdığı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ancak, bu olay nasıl cereyan etmiştir? Ne tür bir hayatiyetten söz edilebilir? Ruhsal mı? Cisim(/beden)sel mi? Ruh ve bedenin bütünlüğünde mi gerçekleşti? Yoksa bazılarının ileri sürdüğü gibi, söz konusu olay, sadece Kur’an’ın sembolik bir anlatımı mıdır? Bunları imkanımız nispetinde ve tabii ki ‘bilgi’ ile ilişkilendirilebilecek yönüyle irdelenebilecek çalışalım.

Platon’un, “<<insan ruhu her şeyi önceden biliyor>> teorisinin, duyu verilerini kapsamadığı için yetersiz görülmesi ve Platon’cu ruh kavramının ve bilgi kuramının, anlığın anlamasını ve bilmesini açıklayamadığı³²⁹ yaklaşımı, söz konusu ettiğimiz hadiseyi yorumlamak açısından yinelenebilir mi? Yok, eğer insanın bu olayı cisim(/beden)sel olarak da yaşadığı kabul edilirse, bu, elest bezmindeki sözü edilen

³²³ KEKLİK Nihat, Muhyiddin ibn’ül Arabi El- Futuhat El- Mekkiyye, Kültür Bakanlığı Yay, 1990, s. 435.

³²⁴ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 16-17.

³²⁵ HUCVİRİ, Ali b. Osman Cüllabi, Keşfü’l-mahcub -*Hakikat Bilgisi*- , Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., 2.B., İstanbul, 1996, s. 91.

³²⁶ YÜKSEL, Emrullah, Amidi’de Bilgi Teorisi, İşaret Yay., 1.B., İstanbul, 1991, s. 101,103-104.

³²⁷ FAHRİ, M., a.g.e., s. 64.

³²⁸ CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 199.

³²⁹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., 153.

idrakin, illa ki duyuşsal olduğu sonucunu verir mi? Olayın farklı yorumlarının, insanın bilişsel yanını kavramamıza katkısı olur mu?

Bilindiği üzere, bilgi problemi denildiği zaman bilginin hangi vasıtalarla ortaya çıktığını ve değerini araştırmak anlaşılır. Bu açıdan baktığımızda, esasında bizim için iki değerlendirme imkanının bulunduğu anlaşılabilir; ilki, 'Bezm-i Elest' diye ma'ruf olan bu olayın bize intikal ediş biçimi ve değeri, ikincisi ise, bu olayda taraflardan biri olan 'insan'ın bilgi kaynakları ve bilgisinin değeri.

Fiziksel anlamda, -şu anki biçimiyle- gözlem alanımızda cereyan etmemiş olarak görülebilecek olan bu olaydan nasıl haberdar olduk? Ayette, bütün Ademoğlu kastedildiğinden ve olay bir 'şahitlik' olarak tahakkuk ettiğinden, kendine ait mahiyette bir gözlemi göz ardı etmemek önerilebilecektir. Fakat bu olayı hatırladığını -inandığını değil!- kaç kişi dile getirebilmiştir? Doğuştan bilginin olmadığı tezini ileri süren J. Locke'a göre: "Doğuştanlık taraftarları, zihnin bilincinde olmaksızın, bir takım fikirlere sahip olabileceğini kabul etmek zorundadırlar. Fakat bir kavramın ruhta kazılı olarak bulunduğunu söylemek ve aynı zamanda ruhun bunu bilmediğini iddia etmek, bu algıyı sırf bir yokluk derecesine indirmektir."³³⁰ Aziz Thomas da, yine Platon'un <<insan ruhu her şeyi önceden biliyor>> tarzındaki düşüncesine eleştiri getirirken: "Doğal olarak anlıkta bir şey varsa, onu doğal olarak bilmesi gerekir"³³¹ demektedir. Fikirlerin doğuştanlığı meselesi çerçevesinde dile getirilen bu yaklaşımlardan esin alarak, böyle bir olayın yaşanmışlığını buna rağmen hatırlanmayışını nasıl izah edebiliriz? Bu olayın, bilinen anlamıyla bir 'doğal'lık içermediğini bir tür manevi nitelik taşıdığından farklı değerlendirilmesi gerektiğini mi öne süreceğiz? Yoksa, doğaüstü (metafizik) olan bu hadisenin, doğal açıklamalarına yol bulunabileceğini mi düşüneceğiz? Bir hikmete binaen (imtihan olunmak gibi) esasında herkesçe yaşanmış bir hadise insanlara unutturulmuş mudur diyeceğiz? Ya da, bir tür bilinçaltı realitesi mahiyetinde mi değerlendireceğiz?

Bilindiği üzere Freud'a göre, "bilinçaltı ya da bilinç dışı, hiçbir zaman bilincinde olmadığımız ve unutulmuş ya da bastırılmış unsurları içeren kişisel bir şey"³³² dir. Freud'a katılan ancak ondan farklı olarak, "bilinçaltının bunlardan çok daha fazla şey barındırdığına inanan Carl Gustav Jung, "bilinçaltını bilincin asıl kaynağı olarak görüyor

³³⁰ WEBER, A., a.g.e., s. 260.

³³¹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., 153.

³³² CAPRA, Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., 2.B., İstanbul, 1992, s. 411.

ve hayatımızın, Freud'un inandığı gibi bir tür tabula rasa ile değil, bilinçaltımızla başladığımızı iddia ediyordu. Jung'a göre bilinçli zihin, 'ondan yaşlı olan ve onunla birlikte, hatta ona rağmen faaliyet gösteren bilinçaltı bir ruhtan husule gelir.' Buna uygun olarak Jung, bilinçaltı ruha ait iki bölgeyi birbirinden ayırır: Bireye ait kişisel bir bilinçaltı ve ruhun daha derin bir tabakasını ifade eden ve tüm insanlık için ortak olan kolektif bilinçaltı."³³³

'Bezm-i Elest'i, -ister vuku bulmuş, ister sembolik bir bildirim olarak- ileride değineceğimiz gibi, bilinçdışı bir olay değil, bir bilinç olayı olarak görmek kaçınılmazdır. Ancak onu, yukarıda işaret ettiğimiz, psikolojide sözü edilen bilinçaltı(/dışı) ile paralellikler içinde, en azından ilintili görmek ne derece mümkündür? Ciddi anlamda paralellikler görmek güç olsa da, Jung'un, zihni, 'tabula rasa' olarak görmeyişi ve bilinçaltını; bireysel ve kolektif diye ikili bir tasnife tabi tutması, konumuz açısından dikkat çekicidir. Yeryüzü yaşantısını kişisel ve kolektif bazda yaşamamış varlıklar olarak Ademoğlunun bir hitaba mazhar olması, kişisel ve kolektif yeryüzü yaşantılarından, -ahd (şehadet) leri gereği- sorumlu tutulacak olmaları ve 'bilmeyiş (/haberdar olmayış) lerine dair mazeretlerinin kabul edilemez olarak dile getirilmesi, anlamlı görünmektedir ve ister istemez kimi çağrışımlara yol açmaktadır. Jung'un dikkat çekici dediğimiz yaklaşımı, en azından bu hadiseyi kavrama konusunda katkı sağlayacak ip uçları barındırır görünmektedir. İleride değineceğimiz üzere, bu olayı 'fitrat' çerçevesinde yorumlayan; bildiğimiz dünya hayatı öncesinden akdedilen bu misakın, yaşamakta olduğumuz dünya hayatında tezahürünün insanın eğilimleriyle belireceğini dile getiren alimler vardır. Ve bu hadise, tek tek insanlar için olduğu gibi, kolektif olan yöne de sahiptir; insan, zürriyet olarak topluca muhatap alınıp, topluca cevapta bulunmuş olsalar da, bu bireysel olandan soyutlama imkanını vermeyecektir. Çünkü, misaka bağlı olmak, dünya hayatında, kolektif olarak söz konusu edilse bile, daha açık olarak bireysel varlıkta gerçekleşecektir.

Y. N. Öztürk, Fatiha sûresi ile ilgili bir açıklamasında şunu söyler: "...Fatiha'da dikkat ederseniz Allah konuşuyor ve sonra da insan konuşuyor. Hatta ilginç bir biçimde insanın konuştuğu kısım daha fazladır. Fatiha'da; ona da dikkat çekmek lazım. Cenab-ı Hak'ın bizi bir meta gibi kullanmadığını, Kur'an'ın anlayışında insanın bir robot-varlık, bir malzeme-varlık olarak değerlendirilmediğinin de işaretidir. Yani Cenab-ı Hak uluhiyetine, mutlaklığına halel getirmemek şartıyla insanı bir ego, bir ben, bir varlık olarak

³³³ CAPRA, F., a.g.e., s. 411.

bizzat kendisi karşısına alıyor ve kabul ediyor.”³³⁴ Diğer maddi ve maddi olmayan yeryüzü varlıklarından farklı olarak, “bilinçli, kendi bilincine varmış, kendi önünde <<hazır>> olan insan,”³³⁵ açıktır ki, “Bezm-i Elest”te de, bilinçli, irade sahibi bir varlık, bir muhatap olarak görünmektedir.

J. Locke, “bir tanıklığın, kaynaktaki doğrudan uzaklaştığı ölçüde gücünün ve inandırıcılığının azaldığı sonucu çıkarılabilir. Kaynaktaki doğru diye, şeyin kendisinin varlık ve varoluşuna diyorum. Kendi bildiği şeyi bildiren güvenli bir kimse iyi bir kanıttır...”³³⁶ der. Kendisi bir ‘tanıklık (şehadet)’ olan bu vakıya tanıklık ettiğini, kişiler hatırlayamıyor olsalar da, buna tanıklık eden Allah, vahiyle insanlara bildirmektedir. İslam’ın kutsal ve ana kaynağı olan Kur’an’ın bildirmesi olduğundan, zerrece tereddüt taşımaksızın kabul edenler için de, başkaları için de, bu olayın, şu anki insan yaşantısına göre “gaybi (duyusal bilgi kaynaklarına kapalı olan),” felsefi ifadesiyle “metafizik (fizik ötesi)” bir olay olduğu ortadadır.

Metafizik, “duyular ve tecrübenin hudutları dışında kalan her çeşit konu”³³⁷ diye tanımlandığına göre, “bu konuda, sadece akıl -ve belli bir ölçüde inanç- sayesinde bazı fikirler yürütmek kabildir.”³³⁸ Yine, “bazı filozofların, metafiziği, sadece aklın hudutları dışında kabul etmek sûretiyle, metafizik agnostisizm (metafiziğin bilinemezliği) görüşüne ulaşmış”³³⁹ olduklarını “bundan maksatlarının, metafiziğin inkarı değil, sadece aklın hudutlu olduğunu belirtmekten ibaret bulunduğunu”³⁴⁰ söyler. Ancak metafiziksel olanın, “akıl üzerinde değil, inanç üzerinde temellendiğini”³⁴¹ öne sürmekle, onun ‘akıl-üstü’ değil büsbütün ‘akıl-dışı’ olduğunu iddia edenler de vardır. Doğal olanın, doğaüstü ile açıklanmasına itiraz edenler, kendisi bizatihi doğaüstü olan böyle bir konuyu, haliyle gündem dışı tutacaklardır.

Burada, J. Locke’un, “birçok durumlarda bir şeyin doğasını anlayamadığımız için onun varoluşunu yadsımanın sağduyuya aykırı olduğunu”³⁴² belirten görüşünü hatırlamak yararlı olacaktır. Ayrıca, “er veya geç, bilimin aşkın alana doğru sınırlarını

³³⁴ ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, <<İnsan- Allah Diyalogu>>, I. Kur’an Sempozyumu, -Tebliğler-Müzakereler-, Bilgi Vakfı Yay., I.B. Ankara, 1994, s. 355.

³³⁵ SURUŞ, Abdülkerim, Evrenin Yatışmaz Yapısı, İnsan Yay., İstanbul, 1984, s. 88.

³³⁶ LOCKE, J., a.g.e., s. 383.

³³⁷ KEKLİK N., Muhyiddin ibn’ül Arabi..., s. 63.

³³⁸ KEKLİK N., Muhyiddin ibn’ül Arabi..., s. 63, 270

³³⁹ KEKLİK N., Muhyiddin ibn’ül Arabi..., s. 63.

³⁴⁰ KEKLİK N., Muhyiddin ibn’ül Arabi..., a.y.

³⁴¹ HUME, David, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Çev. Serkan Ögdüm, İlke Yay., Ankara, 1988, s. 117.

³⁴² LOCKE, J., a.g.e., s. 312.

genişleteceği,³⁴³ hatta, “bilim ve fizikötesinin birbirlerine daha çok yaklaşp ve elele çalışacakları”³⁴⁴ beklentisini de anabiliriz.

H. Erdem, “hakiki dinin kaynağının ilahi olduğunu, insan problemlerini çözüm yolunda önceliği vahiy kaynaklı bilgiye verildiğini; felsefede ise bu önceliğin akla yüklendiğini belirtir.”³⁴⁵ Aslında, bir insan problemi olan, vahyin bu bildirimini, metafizik bir mesaj olarak, “metafizik ve hikmeti profan felsefeden ayıran hakikat sorunu”³⁴⁶ çerçevesinde, felsefenin mahiyetine dair tartışmalara açılım kazandıracak bir husus olarak görülebilir. Ancak, biz, bir insan problemi olarak görülebilecek ‘Bezm-i Elest’ konusunu, vahyin verileri ve çevresinde geliştirilen akli izahlarla anlamağa çalışmak durumundayız.

Ö. N. Bilmen, “Hak Teala Hazretleri insanlara ne zaman, nerede ve ne veçhile <<elestu bi Rabbikum>> diye hitap buyurmuş, insanlar da ne veçhile <<bela>> diyerek rububiyeti ilahiyeyi itiraf etmişlerdir?”³⁴⁷ diye konu ile ilgili önemli soruları art arda sıralar ve aslında en başta sorulması gereken -zira, bir olgu veya olayın vücudiyetinin tartışılması mahiyetinin tartışılmasından önce gelir- bir soruya yer verir: “Böyle bir sual ve cevap hakikaten vaki olmuş mudur?”³⁴⁸ ve ardından belki bu sorunun tamamlayıcısı olarak gerekli olan, “Yoksa bu, bir temsilden mi ibarettir?”³⁴⁹ sorusunu dile getirir.

Ö. Nasuhi Bilmen, konunun “vukuunun itikadi mesele teşkil ettiğini, ancak mahiyetinin hakkında, kati ve mütevatir tafsilat mevcut olmadığından itikadi bir mesele olmadığını, bundan dolayı bu bapta muhtelif rivayetlerin, tevcihlerin var olduğunu”³⁵⁰ belirtir. Biz, muhtelif görüşlerin serdedildiği yönleri bahse konu ederek, ‘insan-bilgi’ ilişkisini görmeğe çalışıyoruz.

Ayette zikredilen ‘sual’ ve ‘cevabı’nın vukuu hususunda, Ö. Nasuhi Bilmen: “Allah Teala kullarından bir ahd almıştır. Bunlar Hak Teala’nın rububiyetini tasdik etmişlerdir”³⁵¹ şeklinde, olayın mahiyetini -hakiki yahut sembolik- içermeyen bir açıklamada bulunur. M.

³⁴³ CAPRA, F., a.g.e., s. 409.

³⁴⁴ JAMES, W., a.g.e., s. 38.

³⁴⁵ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 197.

³⁴⁶ NASR, S. H., a.g.e., s. 288.

³⁴⁷ BİLMEN, Ömer Nasuhi, Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, Ts., II, 1119.

³⁴⁸ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., a.y.

³⁴⁹ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., a.y.

³⁵⁰ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., a.y.

³⁵¹ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., II, 1119.

Vehbi, “mekan tayını bizim için lazım değildir”³⁵² dediği halde, hadisenin yeri hakkında bir dizi rivayete yer vermekten geri kalmaz ve nihayetinde “zürriyet-i Adem’i ihraçla sualin ve işhadin vukuu kat’idir”³⁵³ diyerek, olayın sadece vukuunu değil hakikaten - sembolik değil- vuku bulduğunu da beyan eder.

“Bu olayın gerçekten meydana gelmiş olduğu, temsili bir kıssa olarak görmek için hiçbir neden bulunmadığı”³⁵⁴ görüşü yanında, “hakiki anlamın yanı sıra “te’vil yolunun uzak bir ihtimal olmadığı”³⁵⁵ görüşünü benimseyenler de vardır. es-Sabuni, her iki görüşe yer verdikten sonra, bu olayın temsilen değil, bizzat vuku bulduğunu ileri süren görüşün “daha sahih”³⁵⁶ olduğunu kaydeder. Hülaseten bize beliren husus, Allah’ın beşer fitratından kendisinin birliğini kabullenmek hususunda bir ahd almış olduğudur.

Bu misakın hakikatte mi vuku bulduğu, yoksa bir temsil mi olduğu şeklindeki görüşlerin farklılığı, doğal olarak bu olayın zamanı ve mekanı konusunda serdedilen görüşlere de yansımaktadır. Bu misakı, cismani ve kavli olarak görenler, “Hz. Adem’in yaratılışı esnasında”³⁵⁷ ve O’nun şahsında vuku bulduğunu söylemekle zamanına da işaret etmiş olmaktadır. Suale muhatap olanın Hz. Adem sulbünden değil de “Ademoğullarının sulbünden alınan zürriyetler olduğunu”³⁵⁸ ifade edenleri de aynı bağlamda değerlendirebiliriz. Çünkü, bunların arasında hakiki bir ihtilaf mevcut değildir. “Bir kere <<Beni Adem>> tabiri adeta insan ve beşer tabirleri gibi insan nevinin bir ismidir.”³⁵⁹ “Bu halde zürriyetin Beni Adem’den alınması, hem Adem Aleyhisselam’dan hem de evlat ve ahfadından alınmış olması, demektir.”³⁶⁰ M. H. Yazır da, “alel icmal nev’in misakı sulbi Adem’den başlamış, fakat alettafsil ferdlerin misakı da Beni Adem’den bil’fiil kendi babalarının sulbünde başlamış”³⁶¹ olduğunu söyler. Kısacası, “bidayetten kıyamete kadar doğacak bütün nefisler bir kerede ve bir yerde hepsi toplanılmış”³⁶² ve bu misak gerçekleşmiştir.

³⁵² VEHBİ, M., a.g.e., V, 1800.

³⁵³ VEHBİ, M., a.g.e., a. y.

³⁵⁴ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 103-104.

³⁵⁵ KUTUP, Seyyid, Fizılal-il Kur’an -Kur’an’ın Gölgesinde-, I -XVI, Çev. İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, Hikmet Yay., İstanbul, Ts., VI, 311.

³⁵⁶ es-SABUNİ, M. A., Safvetü’t-Tefasir, I, 481. (Dipnot)

³⁵⁷ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 103 ; BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., II, 1119 ; HİCAZİ, M., a.g.e., II, 365.

³⁵⁸ es-SABUNİ, M. A., Safvetü’t-tefasir, II, 63.

³⁵⁹ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., II, 1122; ERDEM, M., a.g.e., s. 114; ÖZSOY, Ö.İ.GÜLER, a.g.e., s. 34.

³⁶⁰ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., a. y.

³⁶¹ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2330.

³⁶² MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 103.

Bunu bir işari ve manevi ahd olarak görenlere göre: “Allah Teala Hazretleri Adem Aleyhisselam ile O’nun evlat ve ahfadını sulblerinden zürriyetlerini kıyamete kadar mutat veçhile neslen bade neslin, karnen bade karnin vücut sahasına çıkarmakta ve her birinin delillerini fitratlarında göstermektedir.”³⁶³ “Allah’u Teala’nın Ademoğlunun soyundan almış olduğu bu ahid fitri ahiddir. Fıtrattan onları tek başına Allah’ın rububiyetini itiraf edecek tarzda meydana getirmiştir.”³⁶⁴

Bu açıklamalardan sonra gördüğümüz şudur: İnsanın kendisinin varlık sahasına çıkışının kesin tarihini bilemediğimiz gibi, Kur’an’da sözü edilen bu ahidin kesin tarihini de bilememekteyiz. Ancak ister bütün insan zürriyeti, bidayette ilahi kudretle bir araya getirilip topluca ilahi kelam’a muhatap kılınmış olsun, ister fitraten tek tek insanların şahsında tahakkuk ediyor olsun, bu olay ‘insan’ denilmeğe layık varlığın, varlık kazanmış olmasından sonra tahakkuk etmektedir ki, bizim için bu önemlidir. Kimi alimler, “en mükemmel sıfatlara sahip bir insan varlığını”³⁶⁵ mündemiç olan zerrattan, kimisi “insan fitratına girmiş, insan şahsiyyetini almış”³⁶⁶ zerrattan, kimisi bizzat insan sûretini almış varlıktan”³⁶⁷ söz etmektedir. Bu, bize, konu ile ilgilenme ve konumuz ile ilintilerini arama konusunda destek vermektedir.

Bu ahd’in vuku bulduğu mekan konusunda, kimisi “gayb aleminde,”³⁶⁸ kimisi “şuhud sahasında”³⁶⁹ vuku bulduğunu söylemektedir Mevdudi’nin konu ile ilgili yer verdiği bir hadiste, “ruhlar aleminde”³⁷⁰ vuku bulduğu ifade edildiği halde, O bilahare yaptığı açıklamasında; “biz gerçekten bu olayın fizik dünyada meydana gelmiş olduğuna inanıyoruz”³⁷¹ demektedir. Her halde söylemek istediği; bu fizik dünyada, insanın ruhsal (manevi) varlığının misakta bulunmuş olduğudur. İnsanüstü diye tanımlanan, manevi varlıklar olarak bilinen melekler ve cinlerin yeryüzündeki faaliyetleri (*Kur’an-i Kerim*, 6/61; 50/17-18 ; 53/5 ; 72/1-2,13) göz önünde bulundurulursa, bu anlaşılır görünmektedir. Aslında bu olayın mekanını tayin bizim için birinci derecede önemli görünmemektedir. Bizim için önemli olan, insanın, ister manevi, ister maddi varlık alanında ; ister manevi,

³⁶³ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., II, 1122.

³⁶⁴ KUTUP, S., a.g.e., VI, 309.

³⁶⁵ KUTUP, S., a.g.e., VI, 306-307.

³⁶⁶ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2324.

³⁶⁷ İMAM-I AZAM, el-Fıkhu’l Ekber, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, Çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İst., 1981, s. 68 ; MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 103.

³⁶⁸ KUTUP, S., a.g.e., VI, 306.

³⁶⁹ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., II, 1119 ; VEHBİ, M. , a.g.e., V, 1800.

³⁷⁰ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 103.

³⁷¹ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., a.y.

ister maddi bir varlık yapısı içinde, yukarıda da değindiğimiz gibi bir insan şahsiyeti olarak, varlığının ilk adımında, bilgiye, bilginin tezahürlerine medar olmasıdır.

Bu olayın hakiki anlamda cereyan ettiğini kabul eden Selef (Ehlu'r-rivaye/Ehlu'l-hadis) alimleri ile hakiki manasıyla bir sual ve cevap, bir mukavele olarak düşünmenin lazım gelmediğini, bunun temsili olduğunu ileri süren halef (Ehlu'd-diraye/ Ehlu'r-rey) alimlerinin, olayın vukuunun mahiyetine dair görüşlerine, yine olayın, hangi zamana tekabül ettiğini, manevi alemde mi, yoksa maddi evrende mi gerçekleştiğine dair görüşlerine - tarafların delil ve tartışmalarına girmeden- yer verdikten sonra, insan varlığına, insan-bilgi ilişkisine dair verileri sağlamamıza imkan verecek yönleri ile yetinerek, mezkur ayet ve çerçevesindeki yorumları ele almağa devam edeceğiz.

Kendisine sual tevcih olunmuş varlık, ister insan potansiyelini mündemiç zerrat olarak, ister bizzat müşahhas varlığı ile insan olarak yorumlansın, ya da temsili olarak dile getirilsin, farklı olan bu anlayışların bizi ilgilendiren en önemli ortak yönü, bu varlığın her hal ü karda bilgiye istidatlı kabul edilmesi, öyle sunulmasıdır.

İster ruhlar aleminde, ister fizik dünyada vuku bulduğu kabul edilsin, ister Adem (a.s.)'ın yahut Ademoğullarının sulbünden alınan zerrat yahut tamamıyla insan sûretinde misaka muhatap olunmuş olsun, hatta olay, bütün insan bireylerinin fitri yapıları cihetiyle bahse konu edilsin, yahut böyle bir olayın gerçekte vuku bulduğunun düşünülmemesi gerektiği, bir mecaz olarak yorumlanmasının lazım geldiği şeklinde sunulsun, tüm bu görüşler sözü edilen varlığın 'anlama', 'bilme', 'konuşma' imkanlarını tanımaktadır.

Bilen süjeden bahsedebilmek için, öncelikle var olması, bir varlığa malik bulunması gerekecektir. Misak, ruhlar aleminde de, fiziksel alemde, her nerede cereyan etmiş olursa olsun, vuku bulmuş olmakla zaten bir muhatapın varlığını gerektirmektedir. Muhatap, gerek ruhlar aleminde, gerek fiziksel alemde kendine ait bir tür varlık taşımaktadır. Bilen süjeden bahsetmek için, onun 'hayatiyet' sahibi olması da gerekecektir. Yine ruhlar aleminde de, cisimsel alemde de bir tür hayatiyeti söz konusudur. M. H. Yazır'ın, "bu tekvinin bir tekvini ruhi olması ve bir kelamı nefsi haysiyetini de mütezammın bulunması itibariyle buna mukavele itlakı hakikat olur"³⁷² dediği gibi, bu olayın iki varlık arasında gerçekleşmiş bir sözleşme olarak, bir 'hakikat' cephesi vardır ve bu da, muhatap süjenin

³⁷² YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2327.

varlığını ve hayatiyetini; idrak ve nutkunu tescil eder. Açıktır ki, soru, muhatabın varlığıyla anlamlı olur ve muhatabın onu idrak etmesiyle anlam bulur.

Özellikle rivayetlerin, fiziksel olarak ve fiziksel alanda gerçekleştiği görüşünde yoğunluk kazandığını hatırlatarak, konunun tetkikine devam ediyoruz.

Kendisinden misak alınacak muhatap, evvela “varlık alemine getirilmiş”³⁷³ zerrat olarak söz konusu edildiğinde, “henüz babalarının sulbünde ve görülen aleme çıkıp gelmeden önce cansız”³⁷⁴ ancak, potansiyel olarak “bir hayat gizli”³⁷⁵ ve henüz “şuursuz olan bu zerrelere”³⁷⁶ “can verilip diriltmişlerdir.”³⁷⁷ M. H. Yazır, “belki henüz hayatı hayvaniyye haline de gelmemiş hayatı nebati uzviyyetinde bir büzeyr, bir tohumcuktur ki bundan insan halk olunacaktır...”³⁷⁸ demektedir.

Henüz zerrat olarak ele aldığımız bu varlıkların, hayatiyet taşıyor olmaları, misak alınacak bir varlık olarak yeterli olduklarını gösterir mi? Başka nitelikleri de var olmalı değil mi? Ö. N. Bilmen, “bu kadar küçük zerrelere, böyle bir hitaba nasıl müstatit bulunurlar? Rübubiyeti ilahiyeyi nasıl anlayabilip tasdik edebilirler?”³⁷⁹ sorusuna, şu cevabı verir: “Hayat için, ilim ve nutuk için herhalde bünye şart değildir. Bünye bunlar için bir şartı adidir. Bunun tehallüfü aklen müstahil değildir. Hak Teala Hazretleri dilerse en küçük bir zerreye de hayat, idrak ve saire ihsan buyurabilir...Halıkımızın büyük kudretini itiraf ettikten sonra o zerrelere bu kudret ile ilmü irfana nail olabilmelerini inkara mahal kalmaz.”³⁸⁰ Bu satırlardan da anlaşılmaktadır ki, Yaratıcı'nın kudreti ile var ettiği zerrat, sadece hayat sahibi kılınarak değil, başka, algılama, anlama ve nutk gibi istidatlar da bahşedilerek suale muhatap olunmuşlardır.

Yer verdiğimiz bu vakıa ve ilgili açıklamaların, bilimsel ve felsefi bakış açılarından konumu ne olabilir? Cevaplar, elbette kişinin bilimi ve felsefeyi tanımlamasına göre değişecektir; salt nicelikle ilgilenen ve münhasıran ölçüme dayanan bir bilim, bu şartlarda, tabiatı gereği, ‘Bezm-i Elest’in doğasını ve onu yaşayan varlığın bilincinin doğasını

³⁷³ MEVDUDİ, Ebu'l A'la, a.g.e., II, 104 ; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 288.

³⁷⁴ KUTUP, S., a.g.e., VI, 306.

³⁷⁵ KUTUP, S., a.g.e., a.y.

³⁷⁶ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2324.

³⁷⁷ HİCAZİ, M., a.g.e., II, 365.

³⁷⁸ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2328.

³⁷⁹ BİLMEN, Ö. N., Kur'an-ı Kerim'in..., II, 1121.

³⁸⁰ BİLMEN, Ö. N., Kur'an-ı Kerim'in..., a.y.

anlamayacaktır. Yine salt “bilim felsefesi ne indirgenmiş”³⁸¹ bir felsefe için de durum farklı olmayacaktır. Bu durumda sorulması gereken şudur: Tamamen ölçmeye dayalı olmayan, nitelik ve deneyimi de kucaklayan ve üstelik bilimsel olarak adlandırılabilir bir gerçeklik kavrayışı, bir bilim mümkün müdür? “Böyle bir kavrayış pekala mümkün gören, bilimin, ölçümler ve niceliksel analizlerle sınırlı olmadığını”³⁸² ileri sürenler vardır. Ayrıca felsefe de, “hapsedilmek istenildiği bilimsel alanla sınırlanamaz.”³⁸³ Kaldı ki, “bilimsel yaklaşım ile felsefi yaklaşım arasında açık bir ayrım söz konusudur.”³⁸⁴ Bilimin ve felsefenin alanı, metafizik alana da uzanacak şekilde esnetilemeye ve böyle bir kabul paylaşılmasa bile, kendi yöntem ve ölçümü dışında kalan alanların varlığını teslim edip, en azından indirgemeci ve reddedici bir tutumdan uzak kalınabilir. Felsefenin, bu konuda, doğası gereği bilimden daha farklı ve daha uyumlu olacağını söyleyebiliriz.

Yararlandığımız kaynaklar ışığında, insanın ‘Bezm-i Elest’teki konumuna yeniden döndüğümüzde şunları görebiliyoruz: Varlıklarını ve onları ‘misak’a müsait kılan hayatiyetlerini borçlu oldukları Allah, onlara bilişsel bir “kabiliyet”³⁸⁵ vermiş; “akıl”³⁸⁶ melekesi olarak tezahür eden bu kabiliyet sayesinde, “suali fehmedip, rübubiyeti ilahiyeyi anlamalarını”³⁸⁷ ve “nutuk”³⁸⁸ melekesi olarak tezahür eden kabiliyetleri sayesinde de, bu anladıkları suale, “lisan-ı hal ile cevap verme ihtimalleri varsa da, esas olan lisanlarıyla söylemek sûretiyle cevap vermelerini”³⁸⁹ “ilham etmiştir.”³⁹⁰ Hasılı bu zerrat, “hiç bir şey değilken Rabbul’aleminin hükmi rububiyeti ve bir kanunı intişar tahtında halk u terbiyesi ile şuursuz zerrelere halinde vücuda çıkarılıp bütün zevkleriyle şuurlu bir insan fitratına girerek bir şahsiyeti alarak”³⁹¹ bu misakı yaşadılar.

“Bir şuur fitratına girip mükemmel bir irade ve ihtiyar hayatının, her hücrelerinde gelişme, görünme izni bekleyen en mükemmel sıfatlara sahip bir insan varlığının”³⁹² inkişafına medar olan zerratta bilişsel imkan tecelli edebiliyorsa, bu kabul edilebiliyorsa, inkişaf eden insanda bizzat tecellisi kaçınılmaz görülecektir. Binaenaleyh “Allah’ın,

³⁸¹ bkz. ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 61

³⁸² CAPRA, F., a.g.e., s. 427.

³⁸³ bkz. ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 63.

³⁸⁴ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 62.

³⁸⁵ KUTUP, S., a.g.e., VI, 306.

³⁸⁶ VEHBİ, M., a.g.e., V, 1800 ; HİCAZİ, M., a.g.e., II, 365.

³⁸⁷ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., II, 1119 ; VEHBİ, M., a.g.e., a.y.

³⁸⁸ VEHBİ, M., a.g.e., a.y. ; BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., a.y.

³⁸⁹ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., a.y. ; VEHBİ, M., a.g.e., a.y.

³⁹⁰ VEHBİ, M., a.g.e., a.y. ; HİCAZİ, M., a.g.e., II, 365.

³⁹¹ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2324 ; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 220.

³⁹² YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2328 ; KUTUP, S., a.g.e., VI, 306-307.

kıyamet gününe kadar yaratacağı Adem neslinden her bir ferdi varlık alemine getirip, ona anlama ve konuşma iktidarı vermiş olduğunu ve sonra da hepsini bir kerede ve bir yerde huzurunda toplayarak onlardan, kendinden başka ilah ve kendinden başka Rab bulunmadığını itiraf etmelerini istediğini”³⁹³ ileri sürenler için, insanın bilişsel tezahürleri olan akıl, irade ve nutuk kabiliyetleri kendiliğinden açığa çıkacak, kendiliğinden tanınacaktır.

Misakı, yukarıda yer verdiğimiz -zerratin veya şahsiyetiyle insanın muhatap alınmış olması- şekliyle, fiili olarak görmeyip, “Kur’an’da sık sık görüldüğü üzere, Allah’ın ‘konuşması, söylemesi, ya da sorması’, insanın da ‘cevap vermesi’ gerçekte Allah’ın yaratıcı eylemini ve insanın da buna varoluşsal cevabını, tepkisini dile getirmek için kullanılan temsili ifadeler durumunda”³⁹⁴ anlayıp, yorumlayanların görüşlerini eksen aldığımızda da ortaya çıkacak olan yine insanın bilişsel yanı; onun akıl, irade ve lisanıdır. Bu konuda, M. Hicazi, şu sözlere yer verir: “Bu anlatılanlar, temsilidir. Yoksa Cenab-ı Allah ile ruhlar arasında böyle bir soru ve cevap olayı cereyan etmiş değildir. Ancak noksanlıklardan münezzehtir Yüce Allah, insanoğlunun bileşimine kattığı akıl, idrak vasıtasıyla; bütün kainatın Rabb’i olduğuna, ayrıca birliğine delalet eden doğal deliller aracılığıyla, yaratıklara sanki: Benim için sizin Rabb’iniz olduğumu ve benden başka tanrı bulunmadığını ikrar edin, demiş; onlar da lisan-ı hal ile : <<Evet, Sen bizim Rabb’imizsin ve Sen’den başka tanrı yoktur>> demişlerdi. Onların Allah tarafından mükemmel olarak donatılarak bilgi ve marifet sahibi kılınmaları ve böylece Allah’ı Rabb olarak bilmeleri, şehadet ve itiraf mertebesindedir.”³⁹⁵ Her hal ü karda, bu misak, “Kuvve-i marifetin, insanda, fitraten tekvin-u tekevvününü ifade etmektedir.”³⁹⁶

“Temsil tarikiyle bir işhad ve itiraf, bir muahede mesabesinde görülen, Hallak-ı hakim hazretlerinin beşeriyeti böyle hak ve hakikatı anlamaya müstait kılması; beşeriyetin de bu anlayışa muktedir bulunması”³⁹⁷ manasının, M. H. Yazır, “ekseriyetin fehm-ü mizacına muvafık”³⁹⁸ olduğunu söylemektedir. Biz de deriz ki, böyle bir anlayış çerçevesinde meseleyi ele almanın, bize konumuzu rahatça işleme olanağı vermektedir. -

³⁹³ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 103-104.

³⁹⁴ ESED, Muhammed, Kur’an Mesajı, -Meal/Tefsir-, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 4.B., İstanbul, 1998, s. 262.

³⁹⁵ HİCAZİ, M., a.g.e., II, 365 ; YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2324 ; es-SABUNİ, M. A., Safvetü’t-tefasir, 1, 481.

³⁹⁶ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2325; ESED, M., a.g.e., s. 262.

³⁹⁷ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., II, 1120.

³⁹⁸ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2325.

‘bilgi’yi, somut varlığıyla gözlemlediğimiz insanda araştırmayı gerektireceği cihetiyle-. Buna rağmen, fiili olarak düşünüldüğünde de -Allah’ın Kudret’i hesaba katılmak kaydıyla- anlaşılmasında bir güçlük görmüyoruz. Çoğunluğun anlayışına daha uygun olacaktır diye, bu misakı, ille de selef’in anladığı hakiki anlamının ötesine taşımak gerekmez. Düşüncemiz, yer verdiğimiz her iki anlayışı aynı derecede savunma imkanını açık bırakmanın, çelişki değil zenginlik getireceğidir.

Burada, “din dili açısından sembolik söylemin sağladığı imkanları görmezlikten gelemeyiz.”³⁹⁹ “Kur’an’da ve Sünnet’te bu uslubun çokça kullanıldığı”⁴⁰⁰ da göz önünde bulundurulduğunda, bir tür imkan olarak önemi daha bir ortaya çıkmaktadır.

“Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, ondan korktular; onu insan yükledi.” (Kur’an-ı Kerim, 33/72)

“Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza: <<isteyerek veya istemeyerek (buyruğuma) gelin>> dedi. <<İsteyerek geldik>> dediler.” (Kur’an-ı Kerim, 41/11)

“Biz bu Kur’an’ı bir dağa indirseydik, Allah korkusundan onu, baş eğmiş, çatlamış görürdün. Bu misalleri düşünsünler diye insanlara veriyoruz.” (Kur’an-ı Kerim, 59/21)

Bazı müfessirlerin hakiki manasıyla, bazılarının ise, lisan-ı hal anlamında, sembolik olarak yorumladıkları, yukarıda yer verdiğimiz sadece birkaç örnek bile, sembolik anlatımın din dilindeki ehemmiyetini dikkatlerimize sunmağa kafi gelir. Ancak, bizim söylemek istediğimiz, din diline “yaklaşımımız bütünüyle sembolik olur ve başka türlü bir dile yer verilmeyecek olursa, bu kez de dini kavrayışımızda, başka olumsuz etkiler ortaya çıkacağıdır”⁴⁰¹ Nitekim, Kur’an’da ağırlıklı olarak yer alan “inanca müteallik kimi konularda (Cennet-Cehennem gibi) sadece sembolik yaklaşımda bulunularak, öte dünyaya ait realiteler olarak algılanamayacakları iddiası”⁴⁰², bu konudaki problemlerin boyutuna ışık tutacak yeterliliktedir.

Kur’an-ı Kerim’in A’râf sûresi, 172. ayetinde, haber verilen hadiseyi, ‘insan-bilgi’ ilişkisi yönünde tahlil etmeğe çalışırken, işaret ettiklerimizin haricinde, başka cihetlerde

³⁹⁹ KOÇ, T., a.g.e., s. 270.

⁴⁰⁰ HİCAZİ, M., a.g.e., II, 365

⁴⁰¹ KOÇ, T., a.g.e., s. 270.

⁴⁰² bkz. GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud, Tehafüt el- Felasife -Filozofların Tutarsızlığı-, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. 195.

-‘haber/vahy’, ‘bilgi/iman’ ilişkileri gibi- de bu ilişkiyi okuma imkanı buluyoruz. Şöyle ki; sözü edilen ayete yeniden göz attığımızda, insan-bilgi ilişkisini başka boyutları ile de yansıttığını görürüz. Ayetin sonundaki “...<<Biz bundan habersizdik!>> demeyesiniz” ifadesini nasıl anlamak lazımdır? <<...Biz bundan gafildik...>> mazeretine mahal vermeyecek olan, insanlığın bizzat şahsiyetlerinde gerçekleşen misakın yaşanmışlığı mı? Yoksa, bunun haber verilmesi midir? Ya da her ikisi midir? es-Sabuni : “<<Biz bu misaktan ve senin ilahlığını ikrardan gafildik. Bu hususta uyarılmadık>> demeyesiniz diye...”⁴⁰³ biçiminde tefsir etmektedir. Bu açıklamayı esas aldığımızda, misakın ‘haber’ yönüyle bilgiyle ilişkili olması söz konusudur ve bu haber ‘vahiy’ özelinde gerçekleşmektedir. O halde, bu haber ilk peygamberden son peygambere kadar bütün vahiylerde belirtilmiş olmalıdır. Çünkü, bütün insanlık bu ahitte bulunmuştur. Bu nedenle, bütününe hatırlatılmalıdır. Ö. N. Bilmen, hatırlatmayı bu yönüyle ele alıyor. Ona göre: “Bu ahdi bugün beşeriyet kitlesi hatırlayamıyor. Fakat böyle bir ahdin vukuunu her veçhile sadıku’l kavlı olan Peygamberan-ı Zışan Hazretleri haber vermişlerdir. Allah’ımızın mukaddes kitapları da bunu müeyyiddir.”⁴⁰⁴ Mevdudi, “yapılan bu anlaşmanın, peygamberler(/vahy) ile, bütün ümmetlere bildirildiği görüşünü dile getirmektedir.”⁴⁰⁵ Bu anlayışlara referans olarak alınabilecek olan, “Allah, peygamberlerden şöyle söz almıştı.” (Kur’an-ı Kerim,3/81) diye başlayan ve ‘şehadet/ahd’i işleyen ayetin mealini, M. Esed, “Allah, geçmiş vahiylerin izleyicilerinden peygamber vasıtasıyla şu taahhüdü talep etti.”⁴⁰⁶ diye verir. Bu da, peygamberlerden alınan ahdin, onlarla sınırlı kalmayıp onlar vasıtasıyla ümmetlerini dolayısıyla bütün insanlığı kapsadığını, tabii bir zamanlar yaşadıkları misakın hatırlatıldığını göstermektedir. Olayın bizzat yaşanmışlığının, mazerete engel yönünün bulunduğunu da hatırlatmakta yarar vardır.

Âl-i İmrân sûresinin 81. ayeti ve Arâf sûresinin, 172. ayetinde geçen ‘şehadet’ kavramı da, ‘bilgi’ ile ilişki kurmaya ayrıca müsait yapıdadır. “Allah: ...<<Bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı?>> demişti. <<Kabul ettik!>> dediler. <<O halde şahid olun, ben de sizinle beraber şahid olanlardanım>> dedi.” “Onları kendi nefislerine karşı şahidler kılmıştı: <<Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?>> onlar: <<Evet, şahit olduk...>> dediler.” Bu beyanlarındaki şehadetin ‘bilgi’ ile münasebet yönünü şöyle ortaya koymak mümkündür:

⁴⁰³ es-SABUNİ, M. A., Safvetü’t-tefâsir, II, 376.

⁴⁰⁴ BİLMEN, Ö. N., Kur’an-ı Kerim’in..., II, 1122.

⁴⁰⁵ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 103.

⁴⁰⁶ bkz. ESED, M., a.g.e., s. 112.

M. Vehbi, F. Razi'ye atfen, "şehadet; bilerek bir hakikatı olduğu gibi haber vermektir"⁴⁰⁷ diye açıklar. Şehadeti, bu tanımıyla, 'bilgi-şehadet ilişkisi'ni yansıtan: "Allah, kendisinden başka Tanrı olmadığına şahitlik etti. Melekler ve ilim sahipleri de O'ndan başka tanrı olmadığına adaletle şahitlik ettiler"(Kur'an-ı Kerim, 3/18) ayetinde görebiliriz; "Allah, kendisinin bir olduğunu, kendisinden başka Tanrı bulunmadığını ilmiyle haber verdi."⁴⁰⁸ İlim sahibi olan insan da, "lisan-ı hal ve lisan-ı kal"⁴⁰⁹ ile buna şahadet etti. Lisan-ı hal ile şahadeti, "üzerinde fitraten böyle bir taahhüd bulunması,"⁴¹⁰ lisan-ı kal ile şahadeti ise, dili ile ikrar etmesidir. Sözü edilen ayete dair açıklamalarda bulunan el- İsfehani, 'ilim sahipleri'nin şahadetini, "sözü edilen hükme muttali olmaları ve onu dil ile ikrar etmeleri"⁴¹¹ yani, haberdar olup anlamaları ve lisanen itiraf etmeleri şeklinde açıklar. "Şehadet, ilim sahibi insana has"⁴¹² olma cihetiyle, yine insana has imkanlar olarak 'anlamak' ve 'nutk'u da içerecektir. Konuyla ilgili olarak, M. Vehbi, şu açıklamayı yapar: "(Allah,) halikiyetine ve rububiyetine delalet edecek delilleri gösterdi ve Rab'leri olduğuna sual etti. Onlar da suali fehmedip akılları idrak ederek lisanlarıyla söylemek sûretiyle cevap verdiler."⁴¹³

A. Ünal, bilgi ile ilişkisini görmeğe çalıştığımız 'şehadet'in anlamını daha geniş çerçevede ifade eder ki, bu, bilgi ile ilişkili boyutunu daha kapsamlı görmemize imkan verir. Ona göre, "iç ve dış duyularla herhangi bir şeyi kapsamına almak bu fiilin anlamı içindedir."⁴¹⁴ O halde, şahadet: "Müşahadeyle hazır olma, nefiste gerek hazır olarak, tüm duyularıyla vakıf olarak, gerekse meydana gelmek sûretiyle karar kılan bir ilim ve bu ilimle şahit olduğunu ikrar etme, açığa vurmadır."⁴¹⁵

Bezm-i Elest, bize bilgi ile "gerçekte, ilk önce bilme ve idrak ile; yani bilgiyle ilgili bir kategori olan"⁴¹⁶ iman ile ilişkisini de duyurur. Şöyle ki, Allah, "insanları tevhide şahadet ettirmektedir;"⁴¹⁷ "şehadetin temeli kesin ilimdir."⁴¹⁸ O halde, "ilim tevhide

⁴⁰⁷ VEHBİ, M. , a.g.e., V, 1800.

⁴⁰⁸ HİCAZİ, M. M., a.g.e., 1, 260.

⁴⁰⁹ KUTUP, S., a.g.e., VI, 309.

⁴¹⁰ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2333.

⁴¹¹ el-İSFEHANİ, Ragıb, El- Müfredat Fi Garibi'l Kur'an, Darü Kahraman, İstanbul, 1986, s. 394.

⁴¹² el-İSFEHANİ, R., a.g.e., a. y.

⁴¹³ VEHBİ, M., a.g.e., V, 1800.

⁴¹⁴ ÜNAL, Ali, a.g.e., s. 446.

⁴¹⁵ ÜNAL, A., a.g.e., s. 447 ; YAZIR, M. H, a.g.e., II,1055.

⁴¹⁶ el-FARUKİ, İsmail Raci, Tevhid -Tevhidin Hayata ve Düşünceye Yansıması-, Çev. Dilaver Yardım/Latif Boyacı, İnsan Yay., 2.B., İstanbul, 1985, s. 56.

⁴¹⁷ ÜNAL, A., a.g.e., s. 448.

⁴¹⁸ ÜNAL, A., a.g.e., s. 450.

ulaşmaktır.”⁴¹⁹ “Bilginin ilkesi olarak Tevhid, Allah’ın gerçek (el-Hakk) ve Bir olduğunun bilinmesidir.”⁴²⁰ M. H. Yazır’ın ifadesiyle, “insanda mutlak, en hakiki bir ilmi yakın varsa o da vücut ve vahdeti ilahiyeyi ilimdir.”⁴²¹

“Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (*Kur’an-ı Kerim,39/9*) ayet-i, geniş bir manaya şamil olarak algılanabilse de, hususi anlamından varestede tutulamaz. Bu ayetin sibakında; ‘Hak yoldan saptırmak için Allah’a eş koşan’ bir müşrik örneği, bir de ‘Ahiretten korkarak, Rabb’inin rahmetini umarak gecenin saatlerinde secdeye kapanan itaat ehli mü’min’ örneği görülür. Bunları destekleyen başka ayetler de mevcuttur. (*Kur’an-ı Kerim, 13/19 ; 34/16*) Öyleyse, Bezm-i Elest’te Hakk’a, O’nun rububiyetine şهادette bulunan insan, ‘bilen’ olduğu kadar ‘tasdik’ eden insandır da. Rububiyete şهادetin, Bezm-i Elest’te tüm insanları, dünya hayatında ise kimi insanları -bu şهادete sadık kalan- kapsaması da buna bir işaret olarak alınabilir.

İbn Kesir, İbn Abbas’dan şu ifadelere yer verir: “O gün misakda bulunanlar doğmadıkça kıyamet vaki olmayacaktır. Onlardan kim son misakı idrak eder ve onunla vefat ederse, ilk misak ona fayda verir. Kim son misake ulaşır; ama onda karar kılmazsa, ilk misak ona fayda vermez. Son misaka ulaşmadan kim çocuk yaşta ölürse ilk misak üzere, fitrat üzere vefat etmiş olur.”⁴²² Bu beyanı nasıl anlamak lazımdır? Söz konusu olan, İki ayrı misak mıdır? Bu konuda M. H. Yazır’ın açıklaması bize ışık tutar niteliktedir. M. H. Yazır, ayette geçen misak ve taahhüdün zamanının, bülüğ zamanı olduğuna kail olanlara işaret ettikten ve görüşlerine yer verdikten sonra şunu ifade eder: “Bülüğ zamanı bu misakın akd-ü teahhüdü zamanı değil, vücutu icrası zamanıdır.”⁴²³ Demek oluyor ki, Allah’ın, “zürriyetlerin her birine şuhud ve şهادet fitratını kendi nefsinde te’siri hakkı duymak ve duyurmak, itiraf ve şهادet etmek hilkatini, insanlık ruhuna verib hepsini vahdaniyet ve rububiyetine şahid kılmasını,”⁴²⁴ ilk misak, dünya hayatındaki akıl ve bülüğe erip teahhüdü yenilemeyi, teahhüd üzere bulunmayı da, ikinci misak olarak anlayabiliyoruz. Ve her iki misakta da insan, ‘akıl, anlayış, irade, eylem (kavli ve fiili) ve inancı’ ile ön plana çıkmaktadır.

⁴¹⁹ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 71.

⁴²⁰ el-FARUKİ, İ. R., Tevhid ..., s. 57.

⁴²¹ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 1058.

⁴²² es-SABUNİ, Muhammed Ali, Muhtasar-ı İbn Kesir, I-III, Dersaadet, Ts., II, 63.

⁴²³ YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2331.

⁴²⁴ YAZIR, M. H., a.g.e., a.y.

Arâf sûresinin 172. ayetinin sonunda, "...Kıyamet günü <<Biz bundan habersizdik>> demeyesiniz" ifadesi, insan-bilgi(/iman) ilişkisinin bir başka boyutunu bize göstermektedir. 'Kıyamet' gününden maksat, 'hesap' günüdür. Hesap vermek, 'akıl ve irade' sahibi olmayı gerektirir. "Akıl mevcut olduktan sonra bilgisizlik mazeret sayılmaz."⁴²⁵ Ayetin buna işaret etmesi, insanın bilişsel yanına bir işarettir. Misakın yaşanmışlığının şu an için bilinmiyor oluşunun mazeret olmasını da, onu insanlığa bildiren ve yine akıllara hitap eden 'vahiy' ortadan kaldırmaktadır. İnsan, ahd ü misakda bulunduğunu hatırlamamakta, vahiy bunu bildirmektedir. İnsan, bu ahd ü misaktan sorulacağı ifade edilen ahiret hayatına da akıl ve bilgisiyle nüfuz edememekte, vahiy bu konuda da onu haberdar etmekte, bilgilendirmektedir.

Mezkur ayette gördüğümüz ve "Bezm-i Elest" diye tanımladığımız olayın, "hayatın sonunda insanın Rabb'ına karşı bir mazereti olmasın diye, henüz hayatın başlangıcında yapılan bir sözleşme"⁴²⁶ olması ve bunun ayrıca vahiyle hatırlatılıyor bulunması, işaret ettiğimiz bilgi ile bağlantılı yönüyle beraber, insanlığın geçmişi ve geleceği olmak üzere iki varlık alanını da dikkatlere sunmaktadır. Ayette, beyan edilen 'Bezm-i Elest'in bu yönü, bizler için önem arz etmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, 'Bezm-i Elest' bizim için 'gayb' olanı ifade etmektedir. 'Ahiret' de bizim için 'gayb' olana işaret etmektedir. İnsan, biri varlığının bidayetine diğeri, nihayetine -mebde ve mead- atıfta bulunan ve kendisine meçhul olan fakat kendisiyle ilgili bulunanı idrak etmekte ancak, buna, Kur'an'da bilgi kaynağı olarak gördüğümüz 'vahiy' ile vakıf olabilmektedir. Şematik olarak şöyle gösterebiliriz:

İnsan(/Vahiy)
 <<Bezm-i Elest(/ezel)*>>MEBDE** ←→ MEAD*** <<Dar-ı Ahiret(/beka)****>>
 Dar-ı Teklif*****

Kur'an'ın bildirmesiyle, vukuunda şüphe olmayan ve bugüne uzanan bir geçmiş. (*Kur'an-ı Kerim, 7/172*) Yine O'nun bildirmesiyle, vukuunda şüphe olmayan ve bugünle

⁴²⁵ HİCAZİ, M. M., a.g.e., II, 365.

⁴²⁶ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 9.

* Elest(/ezel) meclisi; Cenab-ı Hak'ın ruhları yarattığında <<Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?>> diye sorduğunda, ruhların <<Evet Rabb'imizsin>> diye cevap verdikleri anın tabiri (ÖZÜN, Mustafa Nihat, Osmanlıca-Türkçe Sözlük, 7.B., İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 90; YEĞİN Abdullah, Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat, Hizmet Vakfı Yay., İstanbul, 1992, s. 64.)

** Başlangıç (el-İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 52; YEĞİN A., a.g.e., s. 390.)

*** Dönülen zaman, dönülen yer; ahiret (el-İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 525; YEĞİN A., a.g.e., s. 389.)

**** Ahiret(/beka) yurdu; öbür dünya, sonsuz alem (ÖZÜN, M. N., a.g.e., s. 152; YEĞİN A., a.g.e., s. 97.)

*****Dünya; Allah'ın teklif ve emirleri ile vazifeli olunan yer (YEĞİN A., a.g.e., s. 97.)

ilişkili bir gelecek. (*Kur'an-ı Kerim*, 3/9) İbn Abbas, 'gelecek' olarak yer verdiğimiz 'mead' ın, aslında 'geçmiş' veya 'mebde' olarak ifade ettiğimiz "bezm-i elest'in vuku bulunduğu alemleri işaret ettiğini,"⁴²⁷ oraya dönüş anlamını içerdiğini kaydeder. Bu iki alem, vahyin bildirdiği kadarıyla bilinen iki 'gayb' alanı. Bu iki aleme uzanan dünya hayatındaki geçmiş ve geleceği de göz önünde bulundurduğumuzda, aslında, hem 'gayb-ı şuhudi', hem de 'gayb-ı mutlak' alanını kapsayacak bir bakış açısıyla değerlendirilebilecek alanlar olarak görebiliriz. Bunu, bir başka ayeti eksen alarak görmeğe çalışalım:

"Beni Adem'in yolları üzerine oturup tarassud ettikten sonra ben onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından elbette gelir her taraftan iğfal ederim."(*Kur'an-ı Kerim*, 7/17)

Yukarıdaki ayetle ilgili yorumunda Kadi Beydavi, "önlerinden denilmekle; bilip sakınma imkanları olan tarafları, arkalarından denilmekle; bilmeyip sakınamayacakları tarafları, sağlarından ve sollarından denilmekle; bilip sakınabilecekleri ancak uyanık ve ihtiyatlı olmadıkları için bilip sakınamadıkları tarafları kastedilmiş olabileceğini"⁴²⁸ belirtirken, ayrıca, "<<önlerinden>> 'ahiret öncesi', <<arkalarından>> 'dünya öncesi' ; <<sağlarından>> 'iyilikleri' ciheti, <<sollarından>> 'kötülükleri' cihetinin"⁴²⁹ anlaşılabilirliğini de dile getirir. Bu arada, bizim, iyilikleri temsilen 'sağ'ı, kötülükleri temsilen 'sol'u da, "Dar-ı Teklif" i işaret eden ifadeler olarak görmemizin isabetli olacağını düşünüyoruz.. Çünkü iyilik ve kötülük imtihan yurdu olan bu dünyada anlam bulur. Bu nedenle, "<<arkalarından>> ifadesinin, dünya öncesi"⁴³⁰ diye tefsir edilmesi, bizim için önem arz etmektedir. Şöyle ki; Hz.Adem ve eşinin, kaldıkları nimet yurdundan, Şeytan'ın aldatması sonrası yeryüzüne inmeleri, bundan böyle onlara ve nesillerine yeryüzünün mesken olmasını (*Kur'an-ı Kerim*, 2/35-36 ; 7/24-25 ; 20/120,123) göz önünde bulundurduğumuzda, <<arkalarından>> ifadesinin, özelde, yeryüzü yaşamı öncesi insanlığın atasının yaşadığı bir sürece, genelde ise, insanın ve insanlığın geçmiş tarihine işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda yer verdiğimiz tüm bu açıklamalar bize, birisi insanın varlık alanı, diğeri de bilgi imkanı olmak üzere iki şeyi göstermektedir; Şeytan'ın, insanın fitratını dört cepheden

⁴²⁷ el-İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 525.

⁴²⁸ BEYDAVİ, Kadi,Ebu'l hayr Nasıruddin Abdullah b. Ömer eş-Şirazi, Envaru't- Tenzil ve Esrarü't-Te'vil, Mecmeu't-Tefasir, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul, Ts., II, 530.

⁴²⁹ BEYDAVİ, a.g.e., a.y.

⁴³⁰ bkz. HAZİN, Lubabu't-Te'vil Fi Meani't-Tenzil, Mecmeu't-Tefasir, I-VI, Çağrı Yay., İst.,Ts., II, 531.

kuşatıp, “doğru yoldan çevirip sapıtmak, şaşırıp soymak için ne yapabilirse yapacağını” söylediğini gördüğümüz A’raf Sûresi’nin 7. ayetini, Şeytan’ın Adem ve eşine musallat olup, içinde buldukları nimet yurdundan çıkarılıp yeryüzü yaşamları sürecinin başlamasına neden olan ‘hata’yı işlemelerine sebebiyet verdiğini ihtiva eden diğer ayetlerle beraber mütalaa ettiğimizde, bilgi açısından daha anlaşılabilir olarak şöyle dile getirmek mümkündür: Arkalarından ifadesiyle; insan ve kainat hakkındaki tüm geçmiş kısaca ilk insanın yaratılışından günümüze değin geçen, gayb olan tarihi süreç, önlerinden ifadesiyle de; aynı şekilde geleceği ifade eden süreç, önümüzdeki gaybtır. Hatta bu gayb ölüm ötesi, ahiret alemine kadar uzanır. Aslında, geriye dönük olana, insan ve evren tarihinde bilip çözdüklerimiz, bilebilip çözebileceklerimiz ama henüz bilinemeyen ve çözülememiş olan ve asla bilemeyeceklerimiz. Aynı şekilde, geleceğe dönük olana da; bildiklerimiz, en azından bilip çözebileceklerimiz ve asla bilemeyeceklerimiz şeklinde ele alabiliriz ki, bunları karşılayacak en güzel kavramlar da, ‘gayb-ı şuhudi’ ve ‘gayb-ı mutlak’ kavramlarıdır.

Bezm-i Elest diye tabir edilen bir varlık aleminde, insanın varlığını ve bilgi ile ilişkisini görmeğe çalıştığımız bu satırlardan sonra, insanın yeryüzündeki varlığını ve bilgi ile ilişkisini ele alabiliriz.

I.II. İnsanın Yaratılışı ve Bilgi İmkani

Kur’an- Kerim’de, insanın yaratılışı ile ilgili hayli bilgi vardır. Bazı ayetler, insanın yaratılışını genel bir haber niteliğinde verirken, (*Kur’an-ı Kerim, 2/30*) bazıları onun yaratılışını detaylı bir şekilde anlatmaktadır. (*Kur’an-ı Kerim, 4/1 ; 32/6-9 ; 7/11 ; 23/12-16*)

Kur’an’ın bu konuda detaya inmesi, insanın kendini ve Yaratıcı’sını tanıması bakımından önemlidir.

Kur’an’a göre Allah, her şeyin yaratıcısıdır. İnsan da diğer yaratılan varlıklar gibi Allah’ın yarattığı bir varlıktır. Ancak, bu varlıkların en önemlisidir. Çünkü Allah, ona Ruhunu nefhetmiştir. “Bu yönüyle insan, diğer bütün yaratılışlardan ayrılmıştır.”⁴³¹ Adem(/insan)’i, halifelik makamına yükselten ve secde edilmeğe medar bir konuma

⁴³¹ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 68.

getiren, Allah'ın ona ruhunu nefhetmesi; "ilahi özelliklerin bir yansımasını vermesidir. Bu, insan ruhunun hayat, bilgi, kudret, istek, basiret ve ortalama tüm diğer insani özelliklere sahip olduğunu gösterir."⁴³² Bu bağlamda, "ilahi özelliklerden bir kısmına sahip olmanın, ilahlığın bir kısmına sahip olmak anlamına gelmediğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü, Allah, kendinde sınırsız bir düzeyde bulunan sıfatlarından sınırlı bir seviyede vererek insanı yaratmıştır."⁴³³

İnsanın kendini ve Yaratıcısını tanıması, 'bilgi imkânı' açısından da önem arz eder. J. Locke'un, "kendi varlığını ve doğuşunu başkasından almış olanın, kendinde bulunan ve kendisinin olan her şeyi de ondan alması ve bütün güçlerinin aynı kaynağa bağlı ve ondan alınmış olması gerektiğini"⁴³⁴ belirtmesi bunu desteklemektedir. İnsanın varlık sahasına çıkışı, 'yaratılış' ve tabii Allah'ın yaratışı değil de, farklı şekilde mesela, 'kendiliğinden ve tesadüfen' meydana geldiği yönünde bir açıklama ile yorumlanırsa, sahip olduğu 'bilgi istidadı'nı da, zamanla, hiçbir ilahi müdahale ve gözetilen bir hikmet olmaksızın, bütünüyle kendi doğal çabasıyla kazandığı da kaçınılmaz olarak kabul edilecektir. Ancak Kur'an'a göre, insanı ve bilgi istidadını böyle yorumlamak mümkün gözükmemektedir. Kur'an'a göre, "insan tabiatın bir parçası olması yönüyle tabii bir yaratık"⁴³⁵ ise de, yukarıda yer verdiğimiz gibi, ilahi bir yaratmayla var kılınmış ve ilahi ruh katılmış varlığı tamam kılınmış olması yönüyle, özel bir varlığa sahip görünmektedir. Kaldı ki Kur'an'a göre, varlığını Allah'a borçlu olmayan hiçbir varlıktan bahsedilemez.

V. Hacıkadiroğlu, "günümüzde, insanlığın dünyanın belli bir noktasında başlayıp oradan mı yayıldığı, yoksa ayrı ayrı yerlerde birden çok insanlaşma olaylarının mı ortaya çıktığı sorusu henüz inandırıcı biçimde yanıtlanmış değildir"⁴³⁶ demektedir. Bilimsel olarak yeterince ispatlanamamış olması, yahut kanıtların yeterince inandırıcı olmamasını bir yana bırakıp konu hakkında şunu söyleyebiliriz; "Monogenizm doktrini (bütün insanlığın tek bir kaynağa sahip olması) ile poligenizm (insanın yaratılışı işleminin birden çok defa meydana geldiği)"⁴³⁷ biçimindeki başlıca her iki yaklaşım da, insanın varlık sahasına çıkışını açıklamayı öngörmektedir. İnsanın varlığını, ilahi bir yaratma ile sunan "Kur'an, açıkça göstermektedir ki, İslam antropolojisinin temel anlayışı insanın birliğe

⁴³² MEVDUDİ, Ebu'l A'la, a.g.e., II, 537.

⁴³³ MEVDUDİ, Ebu'l A'la, a.g.e., a.y.; ÖZSOY, Ö.İ. GÜLER, a.g.e., s. 37.

⁴³⁴ LOCKE, J., a.g.e., s. 354.

⁴³⁵ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 68.

⁴³⁶ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, s. 49.

⁴³⁷ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 57.

dayalı bir yaratık olduğudur.”⁴³⁸ Yani “bütün insanların ortak başlangıcı tek bir varlıktır”⁴³⁹ ve bu varlık da, “insanlık türünün sembolü olan Adem’dir.”⁴⁴⁰ “Bu varlıktan kadın da yaratılmış”⁴⁴¹ ve “başlamış bulunan insanlık tarihi, çocukları ile yeryüzüne yayılmıştır.”⁴⁴²

Yeryüzündeki “mevcut insanlığın atası Adem’den önce binlerce Adem’in gelip geçtiği şeklindeki görüş hakkında, birbirine karşıt fikir ve iddiaların”⁴⁴³ var olduğunu, ancak, bu konuda, Kur’an ekseninde tetkikte bulunanların, vahye muhatap olan, mevcut insanlığın başlangıcı ve atası Hz. Adem’i tartışmaya konu etmediklerini belirtmekle yetiniyoruz.

İnsanlığın yaratılışıyla ilgili Kur’an referanslarında iki temel boyutu gözlemleriz: “Birinci olarak insanın toprak (kil/çamur/balçık vb.)tan oluşumuyla ilgili oldukça sık referanslar. (*Kur’an-ı Kerim, 15/26-29*) İkinci boyut, insana ilahi ruhun nefhedilmesi. (*Kur’an-ı Kerim, 32/6-9*) İlgili ayetler incelendiğinde, bu ikinci boyutun, insanın tamamlanması, insan potansiyellerinin ve bilincin, duyuların, içgüdü ve aklın meydana getirilmesi boyutu olduğu görülür.

Yukarıdaki ifadeler, Kur’an’da insanın ‘türeme’sini konu edinen referanslardır. Kur’an’da insanın ‘üreme’sini konu edinen referanslar da vardır. Bunlarla ilgili ayrı ayrı referansların yanında, her iki varoluş biçimini içeren referansları görmek de mümkündür. “O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun zürriyetini nutfeden, hakir bir sudan yaratmıştır” (*Kur’an-ı Kerim, 32/7-8*) ayetinde görüldüğü gibi.

Kur’an’da, insanın ‘türeme’ ve ‘üreme’ yoluyla varlık sahasına çıkışlarının, safha safha olduğunun dile getirildiğini görürüz. İlk insanda, ana rahmi dışında, tabiattaki oluşum ve gelişim safhalarına benzer merhalelerin yerini bu sefer ana karnındaki safhalar almıştır. Ancak, ana rahminde değişik safhalardan geçen ve gelişimini tamamlayan varlık, nasıl ki insanın dışında başka bir tür olarak algılanmıyorsa, ana rahmi dışında ilk insan Adem (a.s.) gerçeğinde, sözü edilebilecek safhaların da bir başka tür olarak algılanmaması gerektiği daha makul görünmektedir. Hele Kur’an çerçevesinde mesele ele alınıyorsa,

⁴³⁸ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 116.

⁴³⁹ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 143.

⁴⁴⁰ ŞERİATİ, A., a.g.e., s. 30.

⁴⁴¹ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 143 ; bkz. ÖZSOY, Ö./İ. GÜLER, a.g.e., s. 38.

⁴⁴² ŞERİATİ, A., a.g.e., s. 30.

⁴⁴³ bkz. AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 279; ERDEM, M., a.g.e., s. 132; ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 55.

işaret ettiğimiz biçimde anlaşılması kaçınılmaz görünmektedir. Allah, “Hz. Adem’i ilk yarattığı anda, daha sonra hayatını sürdürdüğü şekil ve sûret üzere yaratmıştır. Hz. Adem, yaratılışında şekil değiştirmemiş ve devre devre gelişerek son halini almamıştır.”⁴⁴⁴ Dolayısıyla insan, “en mükemmel (gelişmiş) değil, en mükemmel (tamlık içinde yaratılmış) varlıktır”⁴⁴⁵ şeklindeki bu görüşleri, insanın menşe itibariyle farklı türe indirgenmesine reddiye içeren yaklaşımlar olarak dile getiriyoruz. Yoksa Adem (a.s.)’ın, bir yaratılışla çıktığı varlık sahasına kimi evrelerden sonra geçtiğini reddetmeyi hedef alan bir yaklaşım olarak değil.

İnsanın varlığını, Adem (a.s.)’ın şahsında ve bilgi ile ilişkisini gözlemlemeğe çalışacak olursak.

Kur’an’da, insanın topraktan, (*Kur’an-ı Kerim*, 3/59 ; 18/37 ; 22/5 ; 30/20 ; 35/11 ; 40/67) çamurdan, (*Kur’an-ı Kerim*, 6/2 ; 7/12 ; 17/61 ; 32/7; 38/71,76) süzölmüş çamurdan, (*Kur’an-ı Kerim*, 23/12) yapışkan çamurdan, (*Kur’an-ı Kerim*, 37/11) cıvık balçıktan, (*Kur’an-ı Kerim*, 15/26 ; 27/33) pişmiş çamurdan (*Kur’an-ı Kerim*, 15/26,28,33 ; 55/14) yaratıldığı anlatılmaktadır.

Yukarıdaki ayetlere dikkat edildiğinde, bir kısmında bizzat Hz. Adem’in ismi anılarak, yaratılışın işlendiği, bir kısmında ise insanlığın yaratılışının işlendiğini görürüz. İnsanın, üreme dışında bir tür türeyişle varlık kazanması, her ne kadar Adem (a.s.)’ın şahsında gerçekleşmiş ise de, kendi kökeni O’na dayandığından Ademoğullarını da ilgilendirmektedir.

İnsanın, yukarıda yer verdiğimiz ayetlerde görüldüğü üzere, farklı kıvam ve biçimlerde de olsa temel olarak toprağa dayanmasının özel bir anlamı var mıdır? Ve biz bunu bilebilir miyiz? Ş. Gölcük, “Allah’ın ilmince bilinen hususlardan dolayı...”⁴⁴⁶ diye, özel bir anlamının olabileceğine ancak bunun Allah’ın ilmi dahilinde bulunduğu işaret eder. Ş. Kocabaş’ın, “M. 11. yüzyıl devri kelimcilerinin Kur’an’da yaratılışla ilgili bir düzineden fazla kelimeyi (mesela, haleka, kada, ceale, besse, nebete, beneu, sevva, hadese, savvere, enşea, fatara gibi kelimeleri) neredeyse bir tek kelimeye (haleka kelimesine) indirgediklerini görüyoruz. Kelamcılar böylece fiziksel, kimyasal ve biyolojik olayları bir

⁴⁴⁴ el-BUTİ, Said Ramazan, *İslam Akaidi -Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi-* Çev. Mehmet Yolcu, Madve Yay., İstanbul, 1986, s. 147-148; ATEŞ, S., *Kur’an-ı Kerim ve...*, s. 570.

⁴⁴⁵ NAR, Ali, *İslami Düşünüş ve Yaşayış Çevresinde*, Gonca Yay., 2.B., İstanbul, 1982, s. 93.

⁴⁴⁶ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 8-9.

tek kelimenin kendi çizdikleri gramer çerçevesi içinde açıklamaya çalışmışlardır”⁴⁴⁷ tespitine baktığımızda da, elbette Allah’ın ilmince kuşatılan bu oluşun, insanlarda analiz edilebilecek, fiziksel, kimyasal ve biyolojik yönlerinin olduğunu bize göstermektedir. Burada, insanın topraktan türeyişinin, insan üzerinde ne gibi etkileri vardır? Muhtemel etkilerin, insanın bilişsel yanı ile bir tür etkileşimi var mıdır? Var ise nasıl ve ne düzeydedir? vb. soruları çözümlenebilme imkanımız, insanın menşee itibarıyla toprağa dayanmasının hikmeti ve bu maddenin yapısındaki katkısının anlaşılmasına bağlı olacaktır. Adem (a.s.)’ın yaratılışındaki, fiziksel, kimyasal ve biyolojik açıklamaları, böyle bir yaratılış ürünü olmanın, kişilerin şahsında tezahür eden bilişsel istidatla ilgisinin çözümünü, ilgili uzmanlara bırakarak, Kur’an’ın bu yönüyle bir haber, naklî bilgi niteliğinde, insanın bilişselliğini uyarıyor olduğunu dile getirerek, Adem (a.s.)’ın yaratılacağı haberini konu edinen ayetle sorgulamamızı sürdürmeğe devam edebiliriz.

“Ve düşün ki Rabbin melaikeye, <<Ben yerde muhakkak bir halife yaratacağım>> dediği vakit, <<A!...orada, fesat çıkaracak ve kanlar dökecek bir mahluk mu yaratacaksın, biz hamdinle tesbih ve seni takdis edip dururken!>> dediler. (Allah), <<Şüphesiz ben sizin bilemeyeceğiniz şeyler bilirim>> buyurdu.” (Kur’an-ı Kerim, 2/30)

“Ve Adem’e bütün esmayı (isimleri) talim eyle(yip öğret)di, sonra o alemini melaikeye gösterip <<Haydin, davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin!>> buyurdu.” (Kur’an-ı Kerim, 2/31)

“<<Sübhansın (Seni her türlü eksiklikten tenzih ederiz. Sen yüceler yücesisin) ya Rab! Bizim için senin bize bildirdiğinden başka ilim ne mümkün. O alim-hakim sen, şüphesiz sensin>> dediler.” (Kur’an-ı Kerim, 2/32)

“<<Ey Adem! Bunlara, onları isimleriyle haber ver!>> buyurdu. Bu emr üzerine Adem onlara, isimleriyle onları haber verince de buyurdu ki: <<Demedim mi size, ben herhalde semavat u arzın (gökler ve yerin) gaybını bilirim... ve biliyorum ne izhar ediyor (açığa çıkarıyor) sunuz da, ne ketmeyliyor (gizliyor) sunuz!>>” (Kur’an-ı Kerim, 2/33)

“Ve o vakit melaikeye, <<Adem’e secde edin!>> dedik, derhal secde ettiler; ancak İblis dayattı, kibrine yediremedi, zaten kafirlerden idi.” (Kur’an-ı Kerim, 2/34)

⁴⁴⁷ KOCABAŞ, Şakir, İslam’da Bilginin Temelleri, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 21.

Allah, yeryüzünde bir halife yaratacağını bildirmesi üzerine, meleklerin dile getirdikleri iddialarını “yalanlamamakta, fakat meleklerle Adem’i bilgi yönünden imtihan ederek, Adem’in meleklerde bulunmayan bilgi edinme yeteneğini”⁴⁴⁸ ön plana çıkarmaktadır. Demek oluyor ki, “Adem’i yeryüzünün halifesi olma yönüyle meleklerle üstün kılan, Allah’ın kendisine verdiği ilimdir. Adem’in bu niteliği ortaya çıktığında ise, Yüce Allah meleklerle, Adem’e secde etmelerini emretmiştir.”⁴⁴⁹

M. S. Şimşek, bu sahne ile ilgili olarak şunları söyler: “Oysa o yüce yaratıklar, ne yaparsa yapsın Allah’ın mutlaka bir hikmete mebni olarak Adem’i yaratacağını bilmeliydiler. İşte bu nedenle secde emri verilmesinde, meleklerle bir nevi uyarı da söz konusudur. Nitekim ‘isim verme’ konusunda Adem’le yarıştırmaları ve neticede yenilmeleri de bundan dolayı olmalıdır. Böylece onlara, yeryüzüne halife olma bakımından insanın kendilerinden daha ehil olduğu anlatılmıştır. Kuşkusuz bu uyarıda bir eğitime ve bilgilendirme de vardır.”⁴⁵⁰

Bu son açıklamalarda dikkatimizi çeken bir husus, ayette sözü edilen meleklerle yönelik uyarının, melekler için bir eğitime, bir bilgilendirme yönünü de içerdiğidir. Kanaatimizce bu olayda sözü edilen ve kabul edilebilir görünen ‘eğitime’ ve ‘bilgilendirme’ işlevinin sadece melekler için değil Adem (a.s.) için de geçerliliğinin düşünülebileceğidir. Bilgisiyle temayüz eden bu ilk insan, kendisinin, bilgisinin ve seçkinliğinin farkında kılınmıştır. Ayrıca sonradan gelen insanlar için de, Adem (a.s.)’ın kıssasının kapsamındaki bu olay, yine bir bilgilendirme hüviyetindedir. İnsanlar, ataları Adem (a.s.)’ın şahsında beliren ‘bilgi’ istidatları ve tabii ki üstünlüklerine işaret eden bu olayı kutsal saydıkları kitaplarda görebilmektedirler.

Âdem (a.s.) kıssası, Hz. Âdem (as)’ın şahsında bütün insanlığın kaderini yansıtmaktadır. Çünkü bu kıssa, insan kaderinin müşterek özeti niteliğindedir. Dolayısıyla “isimlerin öğretilmesinde muhatap sadece Âdem (a.s.) değil, belki Âdemoğullarıdır da. Âdem (a.s.)’a öğretilen şeyler, hepsi bir öz, bir çekirdek mahiyetindedir. Yani nasıl ki O’nun sulbünde bütün insanî nitelikler toplanmıştı. Aynı şekilde, ona bildirilen ve öğretilen şeylerde de bütün ilimlerin özü, çekirdeği vardı. Onları geliştirme, onlarla yeni

⁴⁴⁸ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 70 ; el-ELMAÎ, Z. b. Awad, a.g.e., s. 46.

⁴⁴⁹ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 70 ; el-ELMAÎ, Z. b. Awad, a.g.e., s. 45 ; ŞİMŞEK, M. S., Kur’an’ın Ana Konuları..., s. 236-237; ERDEM, M., a.g.e., s. 139-140.

⁴⁵⁰ ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 103.

terkipler oluşturma ise, Âdemoğullarının vazifesiydi. Zira, bilgi edinme güç ve kabiliyeti, Hz. Âdem'in şahsında, bütün Âdemoğullarına geçmiştir.⁴⁵¹

Açıklamak lazım gelir ki, Hz. Âdem'in şahsında, bütün bir insanlığa geçiş keyfi bir yaklaşım değildir. Bunu Kur'an'ın değil bütününde, sadece bu mezkur ayetlerde bile gözlemek mümkündür. Bu nedenle, sözü edilen kıssa, sadece Âdem (a.s.)'in değil, genel anlamda, insanın bilgice temayüzünü açığa çıkaran bir olay olarak apaçık görünmektedir. Ayrıca, ayette bahsi geçen olay, Âdem (a.s.) ve O'nun şahsında bütün insanlığın hem 'vehbi' hem de 'kesbi' bilgilere açık bir yapıda olduğunun ipuçlarını da içermektedir. Bu da, insanın bilgilerinin Âdem (a.s.)'in şahsında bütünüyle 'vehbi' görüp, tecrübi yolla bilgilenme imkanını, Ademoğulları şahsında da bütünüyle kesbi görüp, vehbi (/vahy) yolla bilgilenme imkanlarını yok sayamayacağımız anlamına gelir.

Ayette geçen 'bütün isimler' sözünden ne kastedildiği müfessirler arasında tartışma konusu olmuştur. Biz bu tartışmalara tamamen kapılmadan, sadece ortaya konulan fikirler arasında, Âdem (a.s.) ve tabii Âdemoğullarının sahip olduklarını düşündüğümüz 'vehbi' ve 'kesbi' bilgiye yol bulmağa çalışacağız.

Ayet-i Kerime ile ilgili olarak, tartışılmayan, tartışmasız kabul edilen konu, Allah'ın Hz. Âdem'i bilgilendirdiği, bilginin yegâne kaynağının Allah olduğudur. Yusuf Has Hacib'e göre, "iki türlü insan konuşmaz: biri bilgisiz, biri de dilsiz"⁴⁵² olandır. Terkibi toprak olan Âdem (a.s.), hem bilgilendirilmiş hem de ifade gücüne sahip kılınmış olarak, insan tanımını temsil eden mükemmel bir varlığa sahip kılınmıştır. Kur'an'da, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmiş olduğunu kabullenemeyenlere, babasız ve annesiz varlık verilen Âdem (a.s.)'in hatırlatılmasını (*Kur'an- Kerim, 3/59*), bir de bu açıdan tahlil edebiliriz. Kur'an, bilgilenme ve konuşma çağına ermemiş çocuk yaşta hatta bebek olan İsa (a.s.)'in, henüz doğumu müjdelenirken beşikte konuşacağını (*Kur'an-ı Kerim, 3/46*) ve nitekim bilgi dolu içerikle konuştuğunu (*Kur'an-ı Kerim, 19/29-33*) bize bildirir. İşte, bir de bu noktada, Âdem (a.s.) ile İsa (a.s.) in karşılaştırılmaları mümkündür; topraktan yaratılan Âdem (a.s.) de bilgilendirilmiş ve dillendirilmiş, İsa (a.s.) da. Ancak, Kur'an, her ikisinin gerek yaratılışlarının başlangıcı ile yaratılış sonrası sahip oldukları olağanüstü durumlarının Allah'ın yed-i kudreti ile olduğunu, O'na borçlu olduklarını da mutlaka vurgular. (*Kur'an-ı Kerim, 2/31-33 ; 3/46-48,59*)

⁴⁵¹ bkz. ESED, M., a.g.e., s. 43 ; ERDEM, M., a.g.e., s. 127, 145.

⁴⁵² KEKLİK N., a.g.e., s. 241.

Bu açıklamalardan sonra, insanın bilgi istidadını yine Âdem (a.s.) örneğinde ele almayı sürdürebiliriz.

Allah'ın, Âdem (a.s.)'a 'isimler'i öğretmesiyle, ona bir şeyler hakkında bilgi kapısı açtığını gözlemliyoruz. Nitekim, M. H. Yazır, Âdem (a.s.)'a öğretilen bu isimlerin ne(/ler) olabileceği hususunda, sıraladığı görüşlerin birinde, "isimlerden 'zihin ve lisan'ın da kastedilmiş olabileceğini"⁴⁵³ belirtir. Nihayetinde insan, bilgi istidadı ile temayüz eder ve bilgi istidadı da, bu unsurlarla iç içedir. İşte bundandır ki, "dilbilimcilere göre; Âdem (a.s.)'a öğretilen bütün isimler, bir maddenin, bir eylemin veya bir niteliğin bilgisini temsil eden ayırt edici ifadelerdir ki, felsefe terminolojisinde <<kavram>>a işaret eder."⁴⁵⁴ Kavram ise, "belli bir adın temsil ettiği nesne ya da nitelikleri, başka nesne ya da niteliklerden ayırt etme gücünde kendini gösterir."⁴⁵⁵ "Buradan hareketle, tüm isimlerin bilgisinin, bu anlam örgüsü içinde, mantiki tanımlama ve dolayısıyla kavramsal düşünme melekesine delalet ettiği sonucuna"⁴⁵⁶ varılabilir. "İnsanın, meleklerden üstün olmasının, insanın kavramsal düşünme yeteneğine dayandırılması da,"⁴⁵⁷ bunu desteklemektedir.

Tanım amacıyla bir şeyin maddesi, özellikleri hakkında bilgiyi ifade eden 'isimler', kavramsal düşünce ve mantıksal tanım kapasitesi olarak kabul edildiği gibi, "algılanabilir, dokunulabilir ilişkilerle ilgili bilgi"⁴⁵⁸ olarak da yorumlanarak, "bu bilginin, tecrübi bilgiyi içerdiği de"⁴⁵⁹ dile getirilmiştir. Bu da bize, Âdem (a.s.)'ın ve âdemoğullarının, hem kavramsal hem de tecrübî bilgi istidadını taşımakta olduklarını ve öyle bir fitrata sahip bulduklarını göstermektedir. Bu fitrat, M. W. Davies'in ifadesiyle "bir kabiliyet, bir mizac ve doğuştan gelen bir bilgi olarak yaratılmıştır. Bu bilgi, geleneksel İslami terimler içinde, görülen ve görülmeyeni içine alır. Fitrat, Allah'la ilişkili olduğunu bilir ve içinde yaşadığı fiziksel dünyanın farkındadır. Fitratın sahip olduğu bilgi sadece duyulara yani görmeye, duymaya, dokunmaya ve tatmaya ait bir kapasite değil aynı zamanda açık konuşma, dil, kavramsal düşünce, mantık, içgüdü ve hayal gücünün yardımıyla oluşan kültürel varlığa ait bir kapasitedir."⁴⁶⁰ "Hz. Âdem ve Havva için çocuklukta alınan eğitim

⁴⁵³ bkz. YAZIR, M. H., a.g.e., 1, 310.

⁴⁵⁴ ESED, M., a.g.e., s. 43.

⁴⁵⁵ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi..., s. 233.

⁴⁵⁶ ESED, M., a.g.e., s. 43 ; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 199.

⁴⁵⁷ ESED, M., a.g.e., a.y.

⁴⁵⁸ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 124-125.

⁴⁵⁹ KİRMANİ, M. R. <<İslam'ın Epistemolojik Temelleri>>, Çev. Mehmet Paçacı, İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, I.B., Fecr Yay., Ankara, 1991, s. 122.

⁴⁶⁰ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 124-125.

ve toplumun etkileri söz konusu olmasa bile,⁴⁶¹ Âdemoğullarında, sözü edilen fitratın kültürel boyutu açıktır.

İnsan, ilahi dinlerin ortak inancına göre, “Hz. Âdem’den itibaren ilahi bilgiyle donanmıştır. Yani ilk insandan itibaren insan tabiat ilişkilerinde vahyi bilgi türü fonksiyoneldir.”⁴⁶² Fakat bu, insanın bilgilenmesindeki kesbi yönü görmemize engel değildir; Nitekim, Allah’ın Adem (a.s.)’a isimleri öğretmesinin, “vahiy ve ilhamla Adem (a.s.)’ın ruhuna işlenmesi şeklinde olabileceği gibi, onun özüne yerleştirdiği ihtiyaç ve zaruret hisleriyle, yine onun benliğine dercettiği öğrenme arzusu ve istidadı sayesinde de olabileceği”⁴⁶³ yorumları, bizi te’yit etmektedir.

Öğrenme arzu ve istidadını, Âdem (a.s.) kıssasının başka bir sahnesinde de gözlemlene imkanı buluyoruz.

M. S. Şimşek’in “Hz. Âdem ve Havva hiçbir emek harcamadan bahçede diledikleri gibi yiyip içiyorlardı. Yasak ağaçtan yemeleri üzerine bahçeden kovulmuşlar ve bu kovuluşları, <<ihbitu>> kelimesiyle ifade edilmiştir. Sanki kendilerine: <<Bu bolluğa layık olmadığınız daha aşağılık bir hayata alçalın. Bundan böyle kendi emeğinizle geçineceksiniz>> denilmektedir”⁴⁶⁴ değerlendirmesi, Hz. Âdem ve Havva için keskin bir ifade olarak görülse de -zira, “bir koğuluş ve ceza olarak değil, takdir olarak görenler de vardır-”⁴⁶⁵ Âdem (a.s.)’ın şahsında vehbi ve kesbi bilgiye kapı aralayacak bir imkanı bize vermektedir. Şöyle ki; Hz. Âdem, ilk insan olarak ilahi hitaba muhatap olmuş, vehbi bilgilere açık olmuştur. Bir yasağı işleme iradesi ve neticesinde, “ilk zihni tecrübesini geçirmiş,”⁴⁶⁶ ‘yanlış’ı farketme bilgililiğini göstermiştir. Tecrübi hatası sonrası tevbesini yine vehbi kelimelere borçlu olan (*Kur’an-ı Kerim*, 2/37) Âdem (a.s.), daha sonraki yeryüzü yaşantısında da ilahi hitaptan mahrum bırakılmamış, hatta bu yeni yaşamında, ilk peygamber olarak, özel içerikte ilahi hitaba(/vahy) mazhariyetle beraber, ‘kesb’e dayalı bilgilerin adeta kucağına bırakılmıştır. “Nietzsche’nin, Prometheus’un etkin suçu karşısına Âdem ile Havva’nın ilk günahını koymasını ve bunu da, bilmek için çırpınan insan,

⁴⁶¹ ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 84.

⁴⁶² UYANIK, M., a.g.e., s. 124.

⁴⁶³ YAZIR, M. H., a.g.e., 1, 308-309; ERDEM, M., a.g.e., s. 141.

⁴⁶⁴ ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 79.

⁴⁶⁵ YAKIT, İsmail, <<Kur’an’da Hz. Adem>>, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 1999, Sayı: VI., s. 15.

⁴⁶⁶ YAKIT, İ., <<Kur’an’da Hz. Adem>>, s. 14.

bilmesini ödemek zorundadır”⁴⁶⁷ şeklinde ifade etmesini de, bu paralelde bir yorum olarak görebiliriz. Aslında Âdem (a.s.)’ın, bir ceza olarak değil bir takdirle yeryüzüne inmiş olduğunu, bilgiye istidatlı kılınışının buna bir işaret olarak alınabileceğini, zira henüz yaratılmadan önce bile “halife” olarak anılmasının böyle bir anlam içeriğini taşıdığı görüşünü benimsiyoruz. Yine bu paralelde, Âdem (a.s.)’ın, “bu yasağı çiğnediği takdirde bunun cezayı gerektireceğini ve bu davranışının Allah’ın emrine bir muhalefet olacağını bilmediği, O’nun, bilerek yasağı çiğnemiş olmadığı”⁴⁶⁸ yorumu, yukarıdaki değerlendirmelerimizi, destekler görmektedir.

Kur’an’da insanın yaratılışının bazı ayetlerde Hz. Âdem (a.s.)’ın şahsında, bazı ayetlerde, Âdemoğulları genelinde ve kimi ayetlerde de her iki biçimde bahse konu edilmesinin bir yönü de, topraktan türeyiş ve üreme ile varlık sahasına çıkmalarına dikkatlerin çekilmesidir. Toprakтан yaratılan, bir şekle büründürülüp, akabinde ilahi nefha ile hayat bulan insanın benzer bir serüveni de, üreme zemininde gerçekleşmektedir. Yine mücessem bir yapı, bir şekil kazanmakta ve yine ilahi nefha ile insaniyete erdirilmektedir.

“Biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra kan pıhtısından, sonra da hilkati belli belirsiz bir çiğnem etten yaratmışızdır. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimde tutarız; sonra sizi çocuk olarak çıkartırız, böylece yetişip erginlik çağına varırsınız. Kiminiz öldürülür, kiminiz de ömrünün en fena zamanına ulaştırılır ki bilirken bir şey bilmez olur.”
(Kur’an-ı Kerim, 22/5-7)

Yukarıdaki ayet, insanın varlık kazanma evrelerine, hem de insan-bilgi ilişkisine yer vermesi cihetiyle dikkatlere sunulacak bir referans niteliğindedir. Ayette yer alan, ‘toprakтан yaratılış’ evresine daha önce yer verdiğimizden burada sadece Ademoğullarının üreme yoluyla varlık bulmaları ve bilgi ile ilişkileri yönünü ele alacağız.

“Yeryüzüne inen ve maddesi topraktan teşekkül eden insanın, orada hayatını devam ettirebilmesi için bir mekanizmaya gerek vardır. Bu mekanizmanın işleyişi nutfeden itibaren bir seri operasyona bağlanmıştır artık”⁴⁶⁹ İnsan, bu operasyonun ileri bir aşamasında insani varlık kazanmaktadır. Bu noktada, S. Ateş’in “anne rahminde belli bir süre kaldıktan sonra cenine ruhun nefhedilmesi -Allah bilir- çocuğa, organlarının

⁴⁶⁷ KUÇURADİ, İoanna, Sanata Felsefeyle Bakmak, Ayraç Yay. 2.B., İstanbul, 1997, s. 35.

⁴⁶⁸ ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 108.

⁴⁶⁹ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 11.

oluşmasından sonra insani şuurun verilmesidir”⁴⁷⁰ biçimindeki açıklaması, kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görünmektedir. Yaratıcı'nın, sonradan insani yapı kazandırdığı “bu kan pıhtısı, O'nun lütfuyla öğrenen ve öğreten üstün yaratılışa sahip bir insan şekline çıkarılmaktadır.”⁴⁷¹

İnsan, hiçbir varlık sahibi değilken, sonradan varlık kazanmakta ve bir süre sonra yine sonradan kazandığı biçimiyle varlığını yitirmektedir. Bilgi ile ilişkisi de bu minvaldedir; önceden hiçbir bilgiye sahip değilken, sonradan bilgi edinmekte ve nihayetinde edindiği bilgiyi varlığında muhafaza edememekte, çünkü kendi varlığını muhafaza edememekte ve yeryüzü yaşamındaki bilgi süreci, bu varlık sürecinin son bulmasıyla paralel olarak nihayet bulmaktadır.

Şu bir gerçektir ki, “hem bilgi sahibi olmak, hem de bilgisizlik; her ikisi de insan hayatını etkilemektedir.”⁴⁷² Bir şey bilmez bir başlangıçla (*Kur'an-ı Kerim, 16/78*) dünyaya adım atarak hayata başladığını gördüğümüz bu varlık, bir anlamda “bilgisizliği yüklenmiş”⁴⁷³ bir durumdadır. Öyle bir bilgisizlik ki, insanın önünde “bilginin doğup gelişmesine fırsat vermekte, bilgiye hayat alanı açmaktadır.”⁴⁷⁴ İnsanın, bilgisizliğine koşut olarak “meçhule saygı”⁴⁷⁵ içerisinde olması gerektiği fikri, bir anlamda bilgiye hayat alanı açıyor olmasındandır.

Ancak bilgiye imkân tanıyan, ona yol açan bir imkân olarak görülen bilgisizliğin problemleri bir yanı vardır. Acaba insan büsbütün mü bilgisiz? Yoksa doğuştan bilgilere en azından kimi bilgilere sahip midir? Mezkur ayetten hareketle apaçık bir sonuç çıkarabilir miyiz? Bu mesele, düşünce tarihinde tartışmalara konu olmuştur. Kimileri, insanı “doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığını,”⁴⁷⁶ kimisi insan için “doğuştan bilgilerin var olduğunu”⁴⁷⁷ öne sürmüş ve kimileri de, insanı “doğuştan bilgilere sahip olarak değil de, bilgiye istidatlı, ona yatkın olarak doğduğunu”⁴⁷⁸ savunmuşlardır. Aslına bakılırsa tüm bu görüşlerin, bilgi ve bilgi istidadının doğuştan mı, yoksa sonradan mı olduğu noktasında

⁴⁷⁰ ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 159.

⁴⁷¹ KUTUP, S., a.g.e., XVI, 283.

⁴⁷² SURUŞ, Abdülkerim, Peygamberler Aydınların Önderleri, Çev. Abdullah Kutlu, Kıyam Yay., I.B., İstanbul, 1990, s. 30.

⁴⁷³ ÖZEL, İ., Bilinç Bile..., s. 22.

⁴⁷⁴ ÖZEL, İ., Bilinç Bile..., s. 22-23.

⁴⁷⁵ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 32.

⁴⁷⁶ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 61 ; HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 50.

⁴⁷⁷ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 62 ; POPPER, Karl R., Daha İyi Bir Dünya Arayışı –*Son otuz yılın makaleleri ve bildirileri*- Çev. İlknur Ata, Yapı Kredi Yay., I.B., İstanbul, 2001, s. 64.

⁴⁷⁸ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 61 ; WEBER, A.a.g.e., s. 257 ; GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 22.

ihtilafları çetin olsa da, hepsinin birleştiği bir noktanın var olduğunu söylemek mümkündür ki, o da; insanın şöyle veya böyle bilgi ile ilişkili olduğu, bilgi edinme imkânına potansiyel olarak sahip bulunduğu.

İnsanı, bilgi ile ilişkili yönüyle Kur'an'da da görüyoruz. Ancak tartışılan yönüyle, bu bilginin Kur'an'da nasıl yer aldığı farklı değerlendirilebilmesi söz konusudur. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'an, insanın henüz bildiğimiz ve yaşamakta olduğumuz biçimiyle şu fizik dünya hayatı öncesinde (Bezm-i Elest) bir varlığından haber vermektedir. Bu, ilk etapta şu fizik dünyadaki varlığa çıkarken, insanın doğuştan bazı bilgilere sahip olabileceği düşüncesini çağrıştırsaydı de, hatırlanılmayan bir vakıa olduğu için, bu yönde çok açık bir yapı taşımamaktadır. Ayrıca, Kur'an'ın haber verdiği bu olayın, bir gerçeklik taşıdığı, yahut sembolik bir mahiyete sahip olduğu biçimlerinde, farklı algılanması da, bu olaydan hareketle, doğuştan bilgiye imkan tanıyıp, tanımaması yönüyle ele alınmasını etkileyebilecektir. Nitekim bu olayı, sembolik gören ve insan fitratı ile açıklamağa kalkışan müfessirlerin daha önce yer verdiğimiz yorumları penceresinden bakarsak, bu olay, hiç olmazsa 'bilgi istidadı' nın doğuştanlığına katkı sağlar bir görünüm arz eder. Fitratı, insanın "kendi içindeki doğası olarak,"⁴⁷⁹ "duyu, akıl, içgüdü, ve ruhsal haberdarlık yoluyla, doğru ve yanlış arasında ayırım yapmayı sağlayan bir araç"⁴⁸⁰ diye tanımlayabildiğimize göre, bu mümkündür demektir.

M. S. Şimşek, Taha Sûresi 50. ayetine dayanarak, "insanın iki tür ilmi vardır: Yaratılıştan getirdiği ilim ve bir de sonradan kazandığı ilim. İnsanın doğuştan getirdiği içgüdüdür"⁴⁸¹ demektedir ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu konuda insanlar eşittirler. Bedeninde önemli bir sakatlık olmadıkça her insan bu bilgilerle doğar. Gerçekten de önemli olan, sonradan kazanılan bilgi yani ilimdir."⁴⁸² Sonradan kazanılan ilmin mevcudiyeti ve değeri konusunu şimdilik bir kenara bırakalım. İçgüdünün kendisini bir tür 'bilgi' olarak görebilir miyiz? Yoksa tam aksine bilişsel olmayı mı içgüdüsel görmekteyiz? Aslında, "içgüdüyü bilginin yerine değil, karşısına,"⁴⁸³ yahut yanına koyan yaklaşımlar, bu konuda daha kabul edilebilir görünmektedirler. İnsan, yapısının içgüdüsel yönleri ile hayvanların gerisinde dururken -içgüdü hayvanlarda daha güçlüdür çünkü- akli ve tabii bilişsel yönüyle, hayvanların fevkinde daha doğrusu kıyas kabul etmez bir

⁴⁷⁹ NASR, S. H., a.g.e., s. 322.

⁴⁸⁰ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 126.

⁴⁸¹ ŞİMŞEK, M. S., Kur'an'ın Ana Konuları..., s. 248.

⁴⁸² ŞİMŞEK, M. S., Kur'an'ın Ana Konuları..., a.y

⁴⁸³ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası, s. 75.

konumda görünmektedir. Ve insan “belirmek için devamlı bir egzersizi gerektiren”⁴⁸⁴ bu niteliğini, “kuvve halinde doğuştan getirmekte,”⁴⁸⁵ “sonradan işlemekle kemale doğru geliştirmektedir.”⁴⁸⁶

İnsanın, Kur’an’da ipuçlarını bulabileceğimiz, fitri ve vehbi olan, bilmeğe yönelik eğilim ve ihtiyacını, bilgiye götüren yatkınlıklarını ve bilgi araçlarını, genel bir ifadeyle bilgi imkânını, onun varlık-yapısıyla münasebetini kurarak görmemiz mümkündür.

II. KUR’AN’DA, İNSANIN VARLIK-YAPISI VE BİLGİ İMKÂNI

İnsanın ‘bilgi’ imkânını ele almak, onun varlık yapısını da ele almayı gerektirir. Çünkü ‘bilgi’ yi kendinde gerçekleştiren süjenin bir varlık-yapısı vardır ve bu yapı, bilgilenme sürecinin bir nevi standıdır.

G. Politzer, “Nasıl oluyorda insan düşünüyor? Buna birbirine tamamen zıt iki cevap verilmektedir;

1. cevap: İnsan düşünüyor, çünkü bir ruha sahiptir.

2. cevap: İnsan düşünüyor, çünkü bir beyne sahiptir”⁴⁸⁷ şeklindeki açıklamasından sonra der ki: “Bu sorudan çıkan sorunlara, işte bu soruya vereceğimiz 1. veya 2. cevaba göre çözümler bulmak durumundayız.”⁴⁸⁸

Yukarıda yer verdiğimiz tespit çerçevesinde bir değerlendirme yaptığımızda, insanın bilgilenme işlemine bir anlamda ev sahipliği yapan varlık-yapısının belirlenmesindeki yaklaşımlar, kişilerin dünya görüşleri ile de ilinti arz etmektedir. A. Şeriati, “varlığın zihnimize şekillenen biçimi amelimizde, inancımızda, sosyal davranışımızda, toplumsal ve bireysel yaşamımızda doğrudan etkide bulunmaktadır”⁴⁸⁹ tarzındaki beyanını “o halde dünya görüşlerinin incelenmesi, gerçekte insanların incelenmesidir”⁴⁹⁰ diye bağlar. Her iki müelliften yaptığımız bu alıntılar, şöyle bir yargıda bulunma imkanını verecektir: Varlığın zihnimize şekillenen biçimi, ruhsal yahut maddi tezahürler taşıyacaktır. Bu da bir dünya

⁴⁸⁴ CARREL, A., a.g.e., s. 147.

⁴⁸⁵ GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 182 ; ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 159.

⁴⁸⁶ GÜNEŞ, A., a.g.e., a.y.

⁴⁸⁷ POLİTZER, G., a.g.e., s. 37.

⁴⁸⁸ POLİTZER, G., a.g.e., a.y.

⁴⁸⁹ ŞERİATİ, A., a.g.e., s. 115.

⁴⁹⁰ ŞERİATİ, A., a.g.e., a.y.

görüşü olarak, yöneldiğimiz alanlara aksedecektir. Bu, “düşünce tarihinin hemen hemen her alanında, yüzyıllardır süregelen bir durumdur.”⁴⁹¹

Bu bağlamda, Kur’an’ın varlık anlayışı, insanın varlığı, varlık-yapısına dair görüşü ve bunun insanın ‘bilişsel’ varlığıyla münasebeti önem arz etmektedir.

Kur’an’da, varlığı kendinden olan bir ‘Yaratıcı’, felsefe diliyle bir ‘Mutlak varlık’ ve O’na borçlu oldukları varlıklarıyla, varlık sahasında yer bulan ‘yaratılmışlar’ vardır. Kur’an’ın bildirmesiyle de farkedilecek olan şudur: Mahiyetiyle bilinemez olan Yaratıcı, büsbütün manevi, maddi ve ikisini de barındıran varlık alanları ve varlıklar var etmiştir. Bu varlık alanlarında insanın konumu nedir? İnsanın kendi varlık-yapısının mahiyeti nedir? İnsan, iddia edildiği gibi salt özdeksel ya da salt ruhsal bir varlık mıdır? Yoksa, her iki yapının da varlığında imtizaç ettiği bir yaratık mıdır? Onu diğer varlıklardan ayıran, ayrıcalıklı kılan ‘bilişsel’ kabiliyeti midir? Ve salt bilişsel kabiliyeti midir? Bilme kabiliyetinde, temel işlev gören faktörler nelerdir? Mahiyetleri nelerdir? Bilişsel kabiliyetinde, maddi yahut ruhsal faktörlerden ayrıcalıklı olan var mıdır? Onun bilgilenmesinde aktif olan ruh mudur yoksa beden midir? Yoksa, bilginin oluşumu, paylaşımlı bir ilişki sonucu mudur?

Kur’an ekseninde irdelememiz gereken, bu vb. zihinleri meşgul edebilecek sorulardır.

Kur’an’ın, Allah kadar insana da dikkati çektiğini, Allah meselesi üzerinde durduğu gibi, insanın üzerinde de -hatta mahiyetiyle- durduğunu biliyoruz. Ancak, Kur’an’da, insanın dünya hayatı öncesi, dünya hayatı ve dünya hayatı sonrası diye bahse konu edildiği üç varlık alanını görüyoruz. ‘Bezm-i Elest’ diye bilinen, insanın bilişselliğini de alakadar ettiğini düşündüğümüz ve bizim daha önce de yer verdiğimiz bir varlık sahasından haber verilir; insanın o evredeki varlığının ruhsal mı?, bedensel mi? olduğu tartışılmıştır. Sözü edilen bildirimi, sembolik olarak bulan ve o hayatı da, yaşadığımız fizik dünyaya aksettiren, öyle yorumlayan bilginler olmuştur. Daha önce yer verdiğimiz bu konuyu, hatırlatmış olmakla yetineceğiz. Kur’an’da, dünya ötesi bir varlık alanına, insanın orada yer aldığı sahnelere ve bilişselliği ile ilintili tezahürlere dair bilgiler de görürüz. İnsanın, sözü edilen bu alemdeki varlığının, salt ruhsal mı? Salt bedensel mi? Yoksa, her iki yapıyı barındıran bir mahiyette mi? olduğu da, tartışmalara konu olmuştur. Sözü edilen hayatı

⁴⁹¹ TİMUÇİN, A., a.g.e., s. 697.

sembolik bulan, onu bu fizik dünyada gerçekleşecek bir tezahür olarak kabul eden, öyle sunan kimseler de çıkmıştır. Yeri geldiğinde, bazı açıklamalar ve de göndermeler de bulunabileceğimiz bu konuyu geçip, insanın bu dünyadaki varlığı ile Kur'an'da nasıl yer aldığını, O'nun 'insan' anlayışını daha çok bu zeminde anlamağa çalışalım istiyoruz.

A.Carrel, insan için, -onu tanımağa dair- şunları söyler: “Tam bir envanter yapmak lazımdır. İnsanın hiçbir görünüşü imtiyazlı olmamalıdır. Herhangi bir kısma diğerleri aleyhine mübalağalı şekilde bir önem vermekten kaçınılmalıdır.”⁴⁹² Aslında A. Carrel'in, insan geni ve gene dair bilgiler için söz konusu ettiği bu uyarıyı, biz usul olarak, insanın varlık-yapısında temel bulan faktörler, bu faktörlerin onun bilgisine etkileri gibi konularda takip edebileceğimizi düşünüyoruz. Açıkçası, söylemek istediğimiz; sonucu etkileyecek yönelişlerden uzak durmak, sonuçtaki realitenin bizim yönelişimizden bağımsız olmasında azami gayret göstermemiz gerektiğidir. Gerçi A. Carrel, insanı tanımak için onun “tam bir envanterinden”⁴⁹³ bahsediyor. Halbuki biz onun sadece 'bilişsel' yanını ve sadece bu yanıyla ilintili olduğu kadarıyla onun varlık-yapısını ele almakla, o uyarıyı kulak arkası etmiş görünüyoruz. Fakat, araştırmanın sınırlılığı bunu gerekli kılmaktadır. Ancak biz sınırlı alanımız içerisinde bu uyarıyı yine de gözetebileceğiz. Zaten, Kur'an'da, ister genel ister insana dair yapılan araştırmalar bir bütün olarak göz önünde bulundurulursa, böyle bir envanter anlayışı nazar-ı itibara alınmışcasına, ortaya konmuş çalışmalar olarak görülebilirler,

Kur'an-ı Kerim'in insan anlayışı, madde ve ruhdan ibaret olan geleneksel felsefi anlayışa uygun olarak; insanın, madde ve ruhtan meydana gelen bir varlık olduğunu bize gösterir. (*Kur'an-ı Kerim, 32/7-9*) Ancak biz, Öncelikle, Kur'an'da insanın yapısal-varlığında 'maddi' olanı, daha sonra ruhsal olanı, ilgili referanslar ve açıklamalar eşliğinde -bilgi ile münasebetini gözeterek- irdemeğe ve daha sonra bunların, insan varlığında bir bütünlük arz edip etmediğini görmeğe çalışacağız.

II.I. Bedensel Varlığı ile İnsan ve Bilgi İmkani

Kur'an, insanın maddi varlığı ile ruhi varlığını aynı paralelde yani aynı anda var olarak kabul etmemiştir. O, önce insanın maddi varlığının nasıl devreden devreye tekamül

⁴⁹² CARREL, A., a.g.e., s. 55.

⁴⁹³ CARREL, A., a.g.e., a.y.

ettirilerek yaratıldığını, ardından, bu maddi tekamül devresi son buldukça, onun, maddi tekamülün devamı olmayan, bambaşka bir yaratmaya tabi tutulduğunu, yani ona değişik bir yaratışla bambaşka bir unsur katıldığını belirtmiştir. Bu gerçeği aşağıdaki ayette açıkça görürüz.

“Andolsun ki, biz insanı çamurdan bir, süzmeden yarattık. Sonra onu bir nutfе (sperm) olarak sağlam bir karar yerine koyduk. Sonra nutfeyi alaka (embriyo)ya çevirdik, alakayı bir çiğnemlik ete çevirdik, bir çiğnemlik eti kemiklere çevirdik, kemiklere et giydirdik; sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık. Yaratanların en güzeli Allah, ne yücedir!”(Kur’an-ı Kerim,23/12-14)

Başlangıçta insan (ilk insan)ın menşeinin toprak olduğunu, topraktan süzülerek ve biçim verilerek insan haline getirildiğini belirten bu ayet, türünün ise, çağdaş anatomi ilminin doğruladığı bir yaratılış safhası ile, üreme yoluyla devam ettiğini belirtmektedir. İnsan, henüz topraktan oluşumu aşamasında ‘maddi’ bir yapı arz ettiği gibi, organlarının oluşumu aşamasında da maddi varlığı ile görünmektedir. İnsan varlığına, ruhun bahşedilmesi ise, hem topraktan ‘türeyiş’, hem de ‘üreyiş’ aşamasında gerçekleşmektedir. (Kur’an-ı Kerim, 32/7-9) Şu da var ki; insan, ilahi ruhla taltifi öncesinde ve sonrasında, maddi niteliklerini taşımaya devam etmektedir.

Ancak, dikkat edilmesi gereken şudur: Kur’an’da insanın varlığının maddi yapıdaki merhaleyle başlatılmış olması, onun varlığının materyalistçe bir tutumla açıklanmasına imkan vermemektedir. Çünkü gerek türeme, gerekse üreme evresini konu edinen bütün ayetler, onun yaratılmışlığını dolayısıyla ‘Yaratıcı’yı öne çıkarmaktadır ki, bu, aynı zamanda onun bilgi istidadının da, materyalistçe yorumlanmasına imkan vermeyecektir. Bu gerçeği, Adem (a.s.) şahsında algılamak mümkündür; kendisine ruh katılmış, insan olarak tamamıyet arz eden Adem (a.s.)’ın bilgisi, kendinden değil, Yaratıcı’sından kaynaklanıyor iken, (Kur’an-ı Kerim, 2/31,37) ruh katılmamış biçimiyle, yani tamamen maddi yapıdaki biçimiyle nasıl bilgi istidadı taşısın? Ve bu istidat, nasıl kendinden olsun ki?

J. Locke, “yalnızca özdeksel olan bir varlığın düşünebilip düşünemeyeceğini belki de bilmeyeceğiz; çünkü açınının yardımı olmadan yalnızca kendi idelerimizin gözlemiyle, Tanrı’nın, uygun yapıdaki kimi özdek dizgelerine algılama ve düşünme gücü verip vermediğini ya da yine uygun yapıdaki bir maddeye düşünen bir özdek dışı töz katıp

katmadığını bilmek, bizim için olanaksızdır”⁴⁹⁴ demektir. Kur’an’a baktığımızda, “atomdaki elektronlara varıncaya kadar,”⁴⁹⁵ her şeyin Allah’ı tesbih eder olduğunu beyan etmekle beraber, bizim bu olayı anlamadığımızda da yer verdiğini görürüz. (*Kur’an-ı Kerim, 17/44*) Bu durumda, yaratılış safhasında, ruh verilmezden önceki haliyle insan varlığının, ya da ruh verildikten sonraki haliyle insanın, ruhtan bağımsız salt “bedensel varlığının düşünmeyi nasıl üretebildiği,”⁴⁹⁶ daha doğrusu üretebilip üretemediği üzerinde durulmağa değer bir konudur.

Secde suresinin 9. ayeti çerçevesindeki bir değerlendirme şunu göstermektedir: Yaratılış safhasında, “ruh üfleninceye kadar bir madde”⁴⁹⁷ olan insan varlığı, “ruh üflendikten sonra, söz anlayan bir varlık, bir insan”⁴⁹⁸ olarak belirmektedir. Demek oluyor ki, “beden, bir beden, yani salt cisim olarak bilgi istidadına sahip bulunmamaktadır.”⁴⁹⁹ İnsan, yaratılma sürecinde, “bir maddi varlık olarak, lahza lahza varlık kazanarak öyle bir aşamaya gelmektedir ki, bu aşamadan sonra, yeni bir hüviyet eklenerek, ruhani ve manevi bir varlığa ermektedir”⁵⁰⁰ ki, ona yeni hüviyet kazandıran, “bilinçliliğin nihai öznesi olan ‘ruh’tur.”⁵⁰¹ Nitekim, S. Ateş, insana ruhun ilkasını, ‘üreme’ ekseninde dile getirerek şu yorumda bulunur: “Anne rahminde belli bir süre kaldıktan sonra cenine ruhun üflenmesi - Allah bilir- çocuğa, organların oluşmasından sonra insani şuurun verilmesidir. Zira cenin, (...) bu şuurla insan vasfını kazanır. Bu şuur üflenince çocuk kendini bilmeğe şuurlu olarak hareket etmeğe başlar. Bu şuur ile birlikte ona kabiliyet ve kapasitesi (yani kaderi) de verilir. Çünkü onun kabiliyeti, kaderi, büyük ölçüde kendisine verilen bu şuura bağlıdır. Bilkuvve bunun içindedir.”⁵⁰² O halde, ister türeyiş, ister üreyiş ile teşekkül eden varlık olarak insan, henüz ruh üflenilmeyen aşamasındaki varlığı ile, ‘bilişsel’ bir varlık kazanmış değildir. Ancak, Kur’an’ın bütünü göz önünde bulundurulduğunda, varlığın bu maddi merhalesinde, bilişsel istidat ister ‘bilkuvve’ ister ‘bilfiil’ olsun, meseleye Allah’ın kudreti çerçevesinde bakıldığında, mümkün görünebilir. Daha önce üzerinde durduğumuz “Bezm-i Elest” meselesini de burada hatırlamamız fayda sağlayacaktır. Çünkü, orada, muhatap alınan varlık insan zürriyeti idi ve bunu ‘zerrat (zerreler)’ olarak yorumlayanlar

⁴⁹⁴ LOCKE, J., a.g.e., s. 311.

⁴⁹⁵ bkz. ATEŞ, S., Kur’an-ı Kerim ve..., s. 285; YÜKSEL, Nevzat, Konularına Göre Kur’an-ı Kerim Fihristi, Bayrak Yay., 8.B., İstanbul, 1995, s. 167.

⁴⁹⁶ LOCKE, J., a.g.e., s. 322.

⁴⁹⁷ ATEŞ, S., Kur’an-ı Kerim ve..., s. 167.

⁴⁹⁸ ATEŞ, S., Kur’an-ı Kerim ve..., s. 414.

⁴⁹⁹ CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 313.

⁵⁰⁰ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 92.

⁵⁰¹ ERDEM, M., a.g.e., s. 313.

⁵⁰² ATEŞ, S., İnsan ve insanüstü..., s. 159.

bulunmaktaydı. Bu yorumu benimseyenlere göre, insan sûretinde teşekkül etmediği halde, bir muhavere muhatap alınan, ‘anlayan ve ‘karşılık veren’ zerrat, meselenin eksenini oluşturmaktaydı.

Hasılı, maddi varlıklarda dahi ‘bilişsel imkan’ yaratma, Allah’ın kudreti dışında bir şey değildir. (*Kur’an-ı Kerim*, 16/40 ; 19/35 ; 36/82) Bunun olabirliğine yorulacak Kur’an’dan işaretler bulunuyor olsa da, (*Kur’an-ı Kerim*, 61/1 ; 62/1 ; 64/1) bu imkanı, ruh üflenmiş haliyle Âdem ve Âdemoğullarında yani ‘insan’ da daha somut gözlemleyebiliyoruz ve tabii ki bu, ‘insanın bilgi imkanı’nı, onun ruhsal varlığında arama gereğini bize duyuruyor.

II.II. Ruhsal Varlığı ile İnsan ve Bilgi İmkânı

Kur’an, “sana ruhtan sorarlar. De ki: <<Ruh Rabb’imin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir>>” (*Kur’an-ı Kerim*, 17/18) ayeti ve diğer başka ayetlerde, ‘ruh’ un varlığına dikkatimizi çekmektedir. Gerçi ayette geçen ‘ruh’ kelimesinden kastedilenin, “vahyi getiren melek olduğu,”⁵⁰³ yahut bizzat “vahiy olgusu”⁵⁰⁴ nun kendisi olduğu -ayetin siyak ve sibakına daha uygun düşüyor diye- ileri sürülmüştür. Bu konuda A. Ünal şunları söyler: “Burada ruhu salt vahy olarak anlamak, hem vahyi, hem ruhu iyi kavramamak demekse de, vahyin de ruh olması açısından doğru bir tespittir. Zaten Kur’an vahydir, öyleyse vahy de ruhtur, çünkü o da hayat kazandırır, bilgi kazandırır ve hareket, eylem nedenidir.”⁵⁰⁵

Gerek yukarıda yer verdiğimiz ayet, gerekse benzer ayetlerden hareketle, Kur’an’ın ‘ruh’ un varlığına ve ona dair bilgimizin sınırlılığın dikkatimizi çektiğini görüyoruz. Bu, aynı zamanda, zaten insanın ruhun farkında olduğuna ve az da olsa ruha dair bilgisinin var olduğuna da işaret ediyor. Zira, ruh hakkında soru soran da, ruh hakkında az bilgisi olduğu söylenen de insandır. Ancak, “Kur’an, ruhun mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermemekte,”⁵⁰⁶ “onun mahiyetini ancak Allahın bildiğini”⁵⁰⁷ hatırlatarak “bu konuda insanoğlunu aczini idrake yöneltmektedir.”⁵⁰⁸

⁵⁰³ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., III, 121.

⁵⁰⁴ ESED, M., a.g.e., s. 489.

⁵⁰⁵ ÜNAL, A., a.g.e., s. 224.

⁵⁰⁶ ŞİMŞEK, M. S., Kur’an’ın Ana Konuları..., s. 38.

⁵⁰⁷ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 289.

⁵⁰⁸ ŞİMŞEK, M. S., Kur’an’ın Ana Konuları..., s. 38.

Mahiyetçe, “bilgisine erişemeyeceğimiz”⁵⁰⁹ ruh hakkında, yine de muhtelif açıklamalarda bulunulmuştur. “Hemen hemen açıklamaların tümü şu üç açıdan ele alınmıştır: Hareket, hayat, idrak. Bazıları, ruhun varlıkları harekete geçirici şey olduğunu ileri sürerek, ruhsuz hareket olmayacağını belirtmişler ve ruhu ‘hareket ettirici kuvvet’le özdeş saymışlardır.”⁵¹⁰ Bazıları ise, “ruhu, madde olmayan (ya da maddenin karmaşık bir görüntüsü olarak) enerji anlamında kullanarak, bu anlamda ruhu, varlığın aslı”⁵¹¹ olarak görmüşlerdir. Açık olan şu ki: Genelde ruh, “hayatın başlangıcı,”⁵¹² “her şeye canlılık veren, hayat kaynağı”⁵¹³ olarak görülmüştür. Nitekim Ragıp el- İsfehani, ruha, “hayatı hasıl eden cüz”⁵¹⁴ dür demektedir. Diğer bazıları da, “ruhu, algının, idrakın merkezi saymışlardır.”⁵¹⁵ Bu son anlama, Cürcani, “er-ruhu’l insani”⁵¹⁶ diye, ruhu insana nispetle ele alarak yer verir.

Ruh ve maddeden hangisinin asli unsur olduğu ve diğerine kaynaklık ettiği, hangisinin diğerine takaddüm ettiği; ruh ve maddeden hangisinin önce yaratıldığı kısacası, ruhun cesedle ilişkisi konusunda pek çok görüş ileri sürülmüştür; İdealist diye tanımlanan kimileri, “maddenin ruhtan neş’et ettiğini ileri sürmüşlerdir.”⁵¹⁷ Materyalist diye bilinen kimileri ise, “ruhun maddenin ürünü olduğunu ileri sürmüşlerdir.”⁵¹⁸ Bu konuya yaklaşımın, genelde ruh ve madde, özelde ise ruh ve beden arasındaki takaddüm sorununu da içerdiğini, söylemiştik. Her iki açıdan da ciddi tartışmalara sahne olan bu konuyu, biz, insan özelinde değerlendiriyoruz. M. S. Şimşek, “Yüce Allah’ın ilk olarak ruhu yaratmış”⁵¹⁹ olduğunu dile getirir. Bu, ruhun varlığının bedenden önce geldiğine işaret eder. Kur’an’da, insanın maddi varlığının devreden devreye tekamül ettirilerek yaratıldığının, (*Kur’an-ı Kerim, 71/14*) bu maddi tekamül devresi son bulunca, ona, maddi tekamülün devamı olmayan, bambaşka bir yaratmaya (*Kur’an-ı Kerim, 23/14*) tabi tutularak, bambaşka bir unsur olarak ruhun katılmış olduğunun dile getirilmesi, insanın bedeni varlığına, ruhun sonradan katıldığını ifade eder; gerek Adem(a.s.)’in yaratılışı (türeme faslında), gerekse Ademoğullarının yaratılışı (üreme faslında) ruhun bedene

⁵⁰⁹ LOCKE, J., a.g.e., s. 312, 315.

⁵¹⁰ ÜNAL, A., a.g.e., s. 221 ; el-İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 299.

⁵¹¹ ŞİMŞEK, M. S., Kur’an’ın Ana Konuları..., s. 42-43 ; SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 90.

⁵¹² ÜNAL, A., a.g.e., s. 221.

⁵¹³ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 289.

⁵¹⁴ el-İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 299.

⁵¹⁵ ÜNAL, A., a.g.e., s. 221.

⁵¹⁶ CÜRCÂNİ, a.g.e., s. 186.

⁵¹⁷ bkz. POLİTZER, G., a.g.e., s. 39.

⁵¹⁸ bkz. SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 90.

⁵¹⁹ ŞİMŞEK, M. S., Kur’an’ın Ana Konuları..., s. 42-43.

sonradan katıldığını biliyoruz. (*Kur'an-ı Kerim, 15/29 ; 32/7-9 ; 38/72*) Ancak bu, ruhun sonradan yaratıldığı anlamını da içermekte olabilir mi? Bu durumda, bir çelişki söz konusu olur mu? A. Suruş'un, "ruhun bedenden önceliği, varoluş aşaması açısından, merteye ve varlık bakımından takaddümü vardır, yoksa zaman açısından (önce yaratılmış olmak) söz konusu değildir. Çünkü, gayr-i maddi varlıklar zaman kapsamına girmezler"⁵²⁰ açıklaması, konuya ışık tutar görünüyor. Ruhun varlık bulmasını ve bedenle ilişkisini böyle yorumladığımızda, bir çelişki söz konusu olmayacaktır. Kaldı ki, ruhun bedene sonradan katılmış olması, onun bedenden sonra yaratıldığı anlamını zorunlu kılmaz. Tam aksine, "ruhun kadim olduğu bile, bazılarınca ileri sürülmüştür."⁵²¹ Tüm bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, "İslam'da yaratılışın aslı madde veya cisim değildir."⁵²² "Tezahür etmek için maddi bir ortama muhtaç olsa da ruh, varlığını maddeye borçlu değildir."⁵²³ "Varlığın özünü oluşturan ruhtur"⁵²⁴ ve o da Allah'tandır. Nitekim yer verilen ayette geçen, <<Ruh Rabb'im'in emrindedir>> ifadesi, "yani O'nun yaratma işlerinden,"⁵²⁵ aynı zamanda, "O'nun mülkiyetinde olduğunu ifade eder."⁵²⁶

Sadece insan varlığını değil, "Allah, kâinatı merteye merteye yaratmış, her mertebedeki varlıklara belli bir fonksiyon yüklemiştir."⁵²⁷ Kimi düşünürler, bu olguyu ruh için söz konusu etmişlerdir. Onlara göre, "önce bitkisel, sonra hayvani ve daha sonra da insani ruh, birbirlerine özgü ılımlılık/ölçülülük derecesine bağlı olarak, bir ilerleme süreci içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bitkisel ruh, büyüme ve yeniden-üretim; hayvani ruh, hareket ve cüz'ilerin kavranışının ve insani ruh da düşünme ve küllilerin idrakinin ilkesi olarak tanımlanırlar."⁵²⁸ "Biyolojik sürecin zirvesi diye işaret edilen insan ruhu,"⁵²⁹ gerek maddenin aslı ve hareket ettiricisi olan ruhtan, gerek bitkisel ruhtan, gerekse de hayvani ruhtan "çok daha gelişmiş"⁵³⁰ bir ruhtur. "Tabiat tezgahında insana ceset ören Allah, ona ruh da göndererek, duygular ihvan etti. Bu duygular, insanın hem kendisini bilmesine, hem

⁵²⁰ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 92.

⁵²¹ ŞİMŞEK, M. S., Kur'an'ın Ana Konuları..., s. 38.

⁵²² ÜNAL, A., a.g.e., s. 219.

⁵²³ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 90-91.

⁵²⁴ ÜNAL, A., a.g.e., s. 222.

⁵²⁵ ÜNAL, A., a.g.e., a.y.; ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 289.

⁵²⁶ ŞİMŞEK, M. S., Kur'an'ın Ana Konuları..., s. 39.

⁵²⁷ ÜNAL, A., a.g.e., s. 219.

⁵²⁸ FAHRİ, M., a.g.e., s. 75.

⁵²⁹ FAHRİ, M., a.g.e., a. y .

⁵³⁰ ŞİMŞEK, M. S., Kur'an'ın Ana Konuları..., s. 43; YAKIT, İsmail, <<Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi>>, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 1998, Sayı: V., s. 11-12.

de Allah'ı bilmesine sebep oldu.”⁵³¹ “Et, kemik, kan, bunlar şu dünyamızdan gelmiştir, temeli şu topraktır. Bunlar tekrar asılları olan toprağa döner, çözülüp toprağa karışır. Ama et, kan, kemikten oluşan şu mükemmel şekle hareket, düşünce ve kuvvet veren, tek kelime ile hayat veren öz, ruhtur.”⁵³²

Demek oluyor ki, diğer canlı varlıklarda hayatîyet kaynağı olması noktasında, paylaşılan ve insanın bedenine, tüm hücrelerine can katan ruh, onda bir başka tezahür etmekte, onun bilişselliğine kaynaklık etmektedir. A. Ünal, “insanda bilginin kaynağı da ‘sema’ a ve ‘basar’ yoluyla kalptir; kalpse ruhun merkezidir; yani bilginin kaynağı ruhtur; ruh insana hayat ve bilgi kazandıran bir ışıktır”⁵³³ diye, bu olguyu dile getirir. M. Kutup ta, insan ruhunda akseden ilahi nefhanın, “idrakin güçlü şuuru ve irade gücünü temsil ettiğini”⁵³⁴ ifade eder.

V. Hacıkadiroğlu, “Descartes’in, insan bedeninin, hayvanlarda olduğu gibi, bir makinenin çalışma ilkelerine uygun biçimde çalıştığını, <<tin>>in de özdeksel niteliği bulunmayan etsiz, kansız bir varlık olduğunu kabul ettiğini”⁵³⁵ nakleder. V. Hacıkadiroğlu’nun, Descartes’in, ruhu, maddi niteliği bulunmayan bir varlık olarak kabul ettiği görüşüne dair bir sözümüz yok, lakin Descartes’in, <<insan bedeninin, hayvanlarda olduğu gibi, bir makinenin çalışma ilkelerine uygun biçimde çalıştığı>> fikrini sunuş biçimi, belki yanlış anlaşılmasının önüne geçebilecek bir açıklamayı gerektirir görünmektedir; ruh-beden ilişkisi açısından, yer verildiği şekliyle anlaşılacak böyle bir görüş ileri sürmüş olan Descartes, bu açıklamayla sınırlı kalmamaktadır. Çünkü o, ruhun, “öteki şeyler gibi; hiçbir sûrette maddenin kudretinden çıkarılamayacağını, fakat ayrıca yaratılması gerektiğini; onun insan bedeni içinde, organlarını hareket ettirmek için bile olsa, bir dümencinin gemisinde oturduğu gibi oturmasının yetmediğini, fakat bedeni hareket ettirmekten başka, (duygulara ve iştihalara da imkan verecek) bir şekilde bedene katılmış, onunla birleşmiş ve böylece hakiki bir insan meydana getirmiş olması gerektiğini”⁵³⁶ de dile getirmiştir. Yani bu ruh, “uykuya dalan kişinin, bedenine canlılık veren kısmından öte, insana insanlığını veren şuur kaynağı bir ruh yani ruh-i insanidir”⁵³⁷

⁵³¹ HEKİMOĞLU, İsmail/Hüseyin Korkmaz, İlimler ve Yorumlar –İlimlere Bir Başka Açıdan Bakış-, Türdav Basım ve Yayım, İstanbul, 1980, s. 405.

⁵³² ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 53.

⁵³³ ÜNAL, A., a.g.e., s. 223.

⁵³⁴ KUTUP, Muhammed, İslam Düşüncesinde Sanat, Çev. Akif Nuri, Fikir Yay., İstanbul, 1979, s. 77.

⁵³⁵ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 111.

⁵³⁶ DESCARTES, R., a.g.e., s. 55.

⁵³⁷ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 60-61.

ki, daha önce de kaydettiğimiz gibi, bu ‘ruh, maddenin aslı ve hareket ettiricisi olan ruhtan çok daha gelişmiş’ bir ruhtur.

İşte, insanı diğer varlıklardan ayıran da bu ruh-i insanidir. Ş. Kocabaş, insanın yaratılışını konu edinen ayetleri (*Kur’an-ı Kerim*, 15/28-29 ; 32/79 ; 38/71-72) ele alırken şunu söyler: “İnsanları hayvanlardan ayıran özelliklerin kaynağında çok gelişmiş bir bilme ve öğrenme yeteneği olduğunu göz önüne alırsak, ayetlerden bu özelliklerin “ruh” ile bir ilgisi olduğunu çıkartabiliriz.”⁵³⁸

Bilişsel tezahürlere kaynaklık eden ruha (insani ruh) sahip oluşuyla diğer varlıklardan ayrılan insanoğlu, bu ruha sahip oluşta ortaktır. İster, türeme evresinde, bütün insanlığın ortak atası Adem (a.s.)’ın şahsında, ister üreme sürecinde, her bireyin şahsında tecelli eden ilahi nefha, teşekkül eden insan sûretine katılarak, insan sûretinin gerçekleşebilecek potansiyeline vücut veriyor. Bu yüzden, Kur’an’da, <<görmek istemeyenler, işitmek istemeyenler, fehmetmek istemeyenler,>> diğer canlılar -hatta onlardan geri- düzeyde anılırlar. (*Kur’an-ı Kerim*, 8/22 ; 10/42) Bu da bize, bilişsel istidada sahip olmanın, onu kullanmaktan ayrı olduğunu; bu istidada sahip oluşu cihetiyle insanların müşterek, fakat işler kılma yönüyle muhtelif bir görünüm arz ettiklerini sergilemektedir.

İnsan, bu kabiliyetini işler kılmadığında, fiziksel varlığı ile diğer yaratıklara yakın düşerken, insani ruhun gereğini yaptığında -bunu yapmayan- hemcinslerinden üstün olabilmektedir. F. Schoun, “manevi bir bakış açısından bakıldığında bedenin iki yönlü bir kılıç olduğu görülür; beden ya sadece fiziksel bir alet ya da bir ‘varlık bilinci’ tefekkür ya da ontolojik huzur aleti de olabilir”⁵³⁹ demektedir. İnsanın, kendi varlığını salt fiziksel bir kalıpta algılamayıp, başta bilişsel ve ilgili diğer manevi yönleri ile algılaması, fiziksel varlığını insanîyetini tamamlayacak olan manevi yapısına “bir <<ortam>>, gerekli koşul”⁵⁴⁰ olarak görmesi, ona daha yakışır görünmektedir.

G. Politzer, “peki ruhumuz nesnelere nasıl tanıyabiliyor?”⁵⁴¹ diye sorar ve cevap olarak da şu seçenekleri ileri sürer: “Ya zekamızın enerjisi, ya görülmeyen ve yabancı bir ruhun eseri ya da bilinmeyen herhangi bir sebepten olabilir.”⁵⁴²

⁵³⁸ KOCABAŞ, Ş., İslam’da Bilginin Temelleri, s. 140.

⁵³⁹ SCHUON, F., a.g.e., s. 167.

⁵⁴⁰ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 92-93.

⁵⁴¹ POLİTZER, G., a.g.e., s. 67.

⁵⁴² POLİTZER, G., a.g.e., a.y.

“Cisimlerin güçleri ve etkileri üzerine bilgilerimizin sınırlılığı yanında, tinlerle ilgili olarak daha da büyük bir karanlık içinde bulunduğumuz gerçeğini”⁵⁴³ göz önünde bulundurduğumuzda, mahiyetini idrakten aciz olduğumuz, ancak bize bilişsel ayrıcalık sağladığını söylediğimiz ruhun bunu nasıl yaptığı, yapabildiği konusunda, bu bilgisizliğimizin, daha da koyulaşmakta olduğunu görürüz. Zira, güç bir meseledir.

G. Politzer’ın, bilgi yapıcı olarak ‘zekanın enerjisi’ni göstermesinin nasıl yorumlanacağı önemlidir. Eğer, bilgiye kaynaklık eden zekadır, o da bedende yer alır ve dolayısıyla bilgiye imkan veren unsurlar tamamen maddi kaynaklıdır denilmek isteniyorsa, şu ana kadar, referanslar ışığında yaptığımız açıklamalar bunu te’yid etmemektedir. Yok eğer söylenmek istenen, ruhla hayat bulan beden, bilişsel işlevselliğini zekada aksettiriyor olduğu ise, mahiyetini bilmiyor olsak da, kabul edilebilir bir görüştür.

G. Politzer’ın, bilgi yapıcı unsurun ‘bilinmeyen herhangi bir sebep’ olabileceği açıklamasını da nasıl anladığımız önemlidir. Eğer kastedilen, bizim bilişsel mekanizmamızda etkin olan ama henüz çözemediğimiz unsurların var olabileceği ise, buna itiraz etmek için bir neden göremiyoruz. Yok eğer bununla dile getirilmek istenen, ‘bilgi’ye kaynaklık eden ruh ve onun Yaraticısı değil, bambaşka bir unsur olabilir düşüncesi ise, özellikle Kur’an çerçevesinde bunu tartışılır buluruz.

G. Politzer’ın, ruhumuzun idrak yetisini ‘yabancı bir ruh’a borçlu olabileceği düşüncesi de, farklı anlaşılmağa müsaittir. Şöyle ki, bilginler farklı ruh anlayışları, ya da ruhun farklı mertebelerine dair yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla, G. Politzer’ın kastettiği, bize bilgi imkanı veren ruh, henüz tanımadığımız, tanımlayamadığımız, mahiyetini bilemediğimiz bir ruh olabileceği yönünde anlaşılabilir. Her ne kadar biz, insanda bilgi yapıcı olanın ruh-i insanî olduğunu dile getirmiş isek de, bunun dışında bir tanımlama imkanını yok saymamızı gerektirmeyeceği kanısındayız. Yeter ki, yapılacak yeni tanımlamalar, insani olana aykırı olmasın. Ancak, G. Politzer’ın, ‘yabancı bir ruh’ ifadesiyle kastettiği, Allah’tan gayrı, O’na rağmen bir müessir ise, bunu da tezimiz çerçevesinde ve tabii Kur’an ekseninde tutarlı bulamayacağımız açıktır.

İnsanın ve bilgisinin varlığında temel rolünü görmeğe çalıştığımız ruh, acaba bilgi yapıcı olarak yeterli midir? Bedene sonradan katılmış olduğu halde, onu var olmağa değer kılacak bir ağırlıkta, onun varlığında kendisini hissettiren ruh, özellikle bilgi işleminde,

⁵⁴³ LOCKE, J., a.g.e., s. 315.

bedenin kendisinden/organlarından büsbütün bağımsız mı durmaktadır? Ruh, duyularımızın yardımı olmaksızın bir takım bilgileri edinebilir mi? Yoksa “ruh, duyuların bağımlısıdır da, duyuların kendisine ilettikleri bilgiler mi”⁵⁴⁴ söz konusudur?

Özce söylemek gerekirse, insanın bilgilenme sürecinde, onun varlık-yapısını oluşturan ruh ve beden arasında bir münasebet var mıdır? Eğer varsa, ne gibi bir münasebet vardır? İki arasında te’lif edilemez bir ayrılık-gayrılıktan ziyade, aralarında bir bütünlük, ahenkli bir yapıdan söz edilebilir mi? Ve tabii, Kur’an’da bunu nasıl gözlemleyebileceğimiz önemli bir başka nokta olarak önümüzde durmaktadır.

II.III. İnsanda Ruh-Beden Münasebeti ve Bilgi İmkânı

Kur’an’ın bize haber verdiği, daha önce de yer verdiğimiz, dünya hayatı öncesi (Bezm-i elest) ve sonrasındaki (Ahiret) varlık alanlarında, insanın konumunu; ruh-beden münasebetini incelemeyeği kendimize asli alan olarak görmediğimizden, ilgili bölümde, bu varlık alanlarındaki, insanın varlık-yapısını yine onun bilişsel istidadı ile ilişkilendirerek bir basamak olarak ve ihtiyaç duyduğumuzda, bize açıklayıcı işaretlere yer vermekten daha fazlasını gerekli görmedik. Vahyin bildirdiğinden başka, bilgisine sahip olmadığımız bu her iki alemin yerine, bizzat kendimizin yaşamakta olduğumuz ve ayrıca vahyin bize kılavuzluk ettiğini gördüğümüz varlık alanında, insan, onun varlığında ruh-beden münasebeti ve bilgi imkanına yansımaları öncelikli konumuzdur.

“Öyle görünüyor ki, ‘bilgi toplumları’nda bilimin asıl araştırma konularını madde-ruh kaynaşması oluşturacaktır”⁵⁴⁵ öngörüsü, ne derece gerçekleşir bilinmez. Ama biz, bu çalışmamızda, ruh-beden ilişkisine yönelmiş bulunuyoruz.

“Beşeri varlıklar planında, bedenlere hüküm (tesir) etmesi yönünden nefis adını almış, varlıkları idrak etmesi yönünden akıl ismini almış ve hayatiyet (canlılık) vermesi yönünden ruh ismini almış”⁵⁴⁶ unsura, bu tip bir yaklaşım, daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, insanda hayvani olan bir yan ile insani olan bir yanın varlığını öne çıkarmaktadır. “Böyle bir görüş için insan dual bir varlıktır. İnsan bir yanı ile, biyo-psişik olan yanı ile hayvandır, yani hayvan dünyasına tam olarak bağlanmıştır; öte yanı ile, yani

⁵⁴⁴ CONDİLLAC, a.g.e., s. 7-8.

⁵⁴⁵ TEMİZ, Mustafa, Bilgi Toplumu, Sena Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 112.

⁵⁴⁶ KEKLİK N., a.g.e., s. 187-188; el-ATTAS, M. N., a.g.m., s. 48.

biyo-psişik olmayan yanıyla ise akıldır, yani insandır”⁵⁴⁷ diyen T. Mengüşoğlu, “Bu görüş çok yaygın bir görüştür. Bu görüşün yaygın olmasının nedeni, onun temelinin dinlerde bulunmasıdır. Bir çok din, özellikle Hıristiyanlık ve İslamlık insanı dual bir varlık olarak görür”⁵⁴⁸ demektedir.

Bilindiği üzere dualizm, “varlıkta, birbirinden yapı veya öz bakımından farklı iki ilkeyi kabul”⁵⁴⁹ etmek olarak tanımlanmaktadır. “Varlıkta (tabii insan varlığında) hem maddi-fiziksel, hem de tinsel-zihinsel şeylerin olduğu kabulü”⁵⁵⁰ noktasında, farklı zaman, farklı mekanlarda ve farklı kültürlere açık İslami dünya görüşleri içerisinde, konu ile ilgili muhtelif yaklaşımların görülmesi imkan dahilindedir. Yalnız, Kur’an çerçevesinde meseleye bakılmak istendiğinde, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, Kur’an’a göre de, insanın madde ve ruhtan meydana gelen bir varlık olduğu, bu yüzden, Kur’an’ın insan anlayışının madde ve ruhtan ibaret olan geleneksel felsefi anlayışa uygun olduğu gözlenir. Ancak, Kur’an’a göre, “bazı felsefi ve dini düşüncelerde olduğu gibi, insan varlığında, ruh ve beden arasında müfrit bir ayırım değil,”⁵⁵¹ “bir bütünlük”⁵⁵² söz konusudur. Bu nedenle, genel çerçevesiyle bakıldığında, “İslam düşünce sistemi, insanı sadece beden ile ele alarak ruhu bir kenara bırakmayıp, her zaman ruhu bedenle birlikte anmıştır.”⁵⁵³

İnsan varlığında, ruhi cepheyi ihmal edip, maddi (bedensel) olanı öne çıkarmanın yanlışlığına işaret eden M. Sait Şimşek, bunun karşısındaki görüşün, yani insan varlığında bedeni ihmal edip, ruhi cepheyi öne çıkarmanın yanlışlığını hedef alarak şunu söyler: “Yüce Allah, meleklerle hitap ederek Adem hakkında: <<Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen secdeye kapanın>> (Kur’an-ı Kerim, 15/29 ; 38/72) buyurmaktadır. Bazıları bunu ruhun üstünlüğüne delil olarak ileri sürer ve secdenin, üfürölmüş olan ruh için yapıldığını söylerler. Oysa, yalnız başına ruh, bir kişiliğe sahip değildir. İkisinin birlikteliği, insan kimliğini ortaya çıkarır. Eğer ruhun böyle bir kudsiyeti ve bedeninin de aşağılık bir yönü bulunmuş olsaydı, meleklerin, henüz bedene üfürölmemiş olan ruha secde etmeleri emredilirdi.”⁵⁵⁴

⁵⁴⁷ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 256.

⁵⁴⁸ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., a. y.

⁵⁴⁹ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş..., s. 104.

⁵⁵⁰ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, a.y.

⁵⁵¹ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 67.

⁵⁵² AÇIKGENÇ, A., bkz. Fazlurrahman, a.g.e., s. 68.

⁵⁵³ KUTUP, M., a.g.e., s. 32 ; el-ATTAS, M. N., a.g.m., s. 48.

⁵⁵⁴ ŞİMŞEK, M. S., Kur’an’ın Ana Konuları..., s. 40.

O halde ruhun ilkasıyla, şekillenmiş olan cesed “insan” kimliğini kazanmaktadır. Ne yalnız başına ruh bir kimliğe sahiptir ve ne de yalnız başına beden. Ruh bedene girdiğinde ikisi birlikte kimlik sahibi olurlar. Ve bu kimlik, A. Carrel’in ifadesiyle, “bölünmez bir bütünden yontulmuştur.”⁵⁵⁵ Ruh ve bedenın bölünmez bütünlüğünü insanın şahsında onaylıyoruz. Çünkü, ne sadece beden ve ne de sadece ruh kendi başına insanı temsil eder. “insanların, <<Ben bir bedenim>> demeyip, <<Bir bedenim var>> demeleri”⁵⁵⁶ ve aynı şekilde, <<Ben bir ruhum>> demeyip <<Bir ruhum var>> demeleri, aslında ruh-beden bütünlüğünü, her insanın kendi şahsında onaylamasından başka bir şey değildir.

A. Carrel, “dışarıdan bakılınca insan, vücut ve ruh olmak üzere iki parçadan yapılmış telakki edilir. Fakat ruhsuz bir vücut, vücutsuz bir ruh asla müşahade edilmemiştir”⁵⁵⁷ demekte, ruh ve vücut ayrımının gerçekte değil, “bizim gözlem metodlarımızın icadları”⁵⁵⁸ olduğunu belirtmektedir.

Şu da var ki, insanın ruh-beden bütünlüğüne sahip olduğunu ileri sürmek başka, ruhsuz beden ve bedensiz ruhun olmayacağını öne sürmek başkadır. En azından Kur’an çerçevesinde meseleye baktığımızda bu bize böyle görünür. Nitekim, Adem (a.s.)’ın yaratılışının; topraktan biçimlenme evresi ve onu takip eden ruhun üflenmesi evresi olmak üzere takdir edilmiş olması, bize ruhsuz beden -ki ölü bir beden de, ruhsuz bir bedendir- ve bedensiz ruhun varlığını söz konusu edebileceğimizi gösterir. Ancak, dikkat edilmesi gereken bir noktayı gözden kaçırmamak lazım gelir; biz henüz ruh katılmamış, topraktan mücessem varlığa Adem (İnsan) demediğimiz gibi, onunla buluşmayan ruha da Adem (insan) dememekteyiz. Ancak, “beden, kendisinde yansıyan ruhla bir bütünlük,”⁵⁵⁹ “bir uygunluk, bir uyum”⁵⁶⁰ oluşturduğunda ‘insan’ dan söz edebiliyoruz ki, bu önemlidir.

Beden ve ruh, “ayrı metodların yardımıyla aynı objenin görüntüleri, tek bir varlık hakkında zihnimize yapılan abstraksiyonlar”⁵⁶¹ olarak görülmektedir. Bu yüzdendir ki, insanın varlık-yapısında olmak üzere, “aynı dünyada yer alan ve biri diğerine katılan beden ve ruha izafe edilen karşılıklı eylem,”⁵⁶² ve “faaliyetleri de, fizyolojik ve zihni olarak, ikiye

⁵⁵⁵ CARREL, A., a.g.e., s. 80.

⁵⁵⁶ CAPRA, F., a.g.e., s. 421.

⁵⁵⁷ CARREL, A., a.g.e., s. 80.

⁵⁵⁸ CARREL, A., a.g.e., a.y..

⁵⁵⁹ CAPRA, F., a.g.e., s. 394.

⁵⁶⁰ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 91.

⁵⁶¹ CARREL, A., a.g.e., s. 143-144.

⁵⁶² CAPRA, F., a.g.e., s. 409-410.

böldüğümüz mürekkep bir mahlukta (insanda) müşahade ediyoruz.”⁵⁶³ “Mahiyeti yalnızca düşünmektir dediğimiz o vücuttan farklı bölümün, yardımı olmaksızın sahip olacağımız hepsi birbirinin aynı işlevler açısından, hayvanların da bize benzedikleri; ama düşüncemize bağlı buldukları için yalnızca insan olarak bize ait olan işlevlerin hiçbirini orada bulamadığımızı görüyoruz.”⁵⁶⁴

İnsanın, işlevsel olan akli varlığıyla hayvanlardan ayrı düştüğünü, (*Kur'an-ı Kerim*, 25/44) böyle bir kıyasın, böyle bir benzetmenin bile ancak insanlara dönük olduğunu, onların algı ve anlayışını hedef aldığını (*Kur'an-ı Kerim*, 29/43) Kur'an dile getirir. Yine Kur'an'a göre, Yaratıcı olan Allah, insanı yaratmış ve ona ölçülü bir yapı vermiştir. (*Kur'an-ı Kerim*, 82/7) “Bu ölçü, onda hem maddi hem ruhani (manevi) yönde tecelli etmiştir.”⁵⁶⁵ “Tanrı'nın, akıllı bir ruh yaratıp, onu bu vücutla birleştirmiş olmasının”⁵⁶⁶ özel bir anlamının olup olmadığı, üzerinde durulmağa değer bir konudur. İnsanın, onu hayvandan ayıran bilişsel kapasitesini sadece akıllı ruha ya da insani ruha atfetmek yeterli değildir. Bu ruhun, kendisine uyum arz edecek bir bedenle, insan bedeniyle buluşması, uyuşması sözünü ettiğimiz ölçüye uygun düşer. Zira ruh, “madde içindeki en yüksek olgunluğunu insan mertebesinde bulur.”⁵⁶⁷

İnsan hayatının bu iki cephesindeki tabii ve ilahi bütünlüğün açık te'yidin, İslam'a özgü dengeli ve ölçülü yaklaşım olduğu söylenebilir. Bu yaklaşıma göre insan, “bedene girmiş bir ruh veya ruha sarılmış bir beden”⁵⁶⁸ hüviyetindedir. Ona ait olan bu terkip, yine ona ait olan bilişsel fonksiyonunda da kendini gösterir; “kâinatta, taşıdığı özellikler yüzünden mümtaz bir varlık olan insanın, cehle kabiliyeti olduğu kadar ilme de kabiliyetli olduğunu görürüz. Esasen bu ‘bütünlük’ onu öteki varlıklardan ayıran en büyük, hatta tek özelliktir.”⁵⁶⁹ İnsan, “ne tamamen maddi (=karanlık/cehl) olana, ne de tamamen ruhani (=nur/ilim) olana bağlıdır.”⁵⁷⁰ İniş çıkışlarına rağmen bu iki veçhe, onun varlık-yapısında imtizac halindedir.

⁵⁶³ CARREL, A., a.g.e., s. 143-144.

⁵⁶⁴ DESCARTES, R., a.g.e., s. 44-45; SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 87.

⁵⁶⁵ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 19.

⁵⁶⁶ DESCARTES, R., a.g.e., s. 44-45.

⁵⁶⁷ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 155.

⁵⁶⁸ ŞİMŞEK, M. S., Kur'an'ın Ana Konuları..., s. 183.

⁵⁶⁹ KUTUP, S., a.g.e., VI, 45.

⁵⁷⁰ CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 224.

İnsanın, yaratılışından gelen (/varlık-yapısındaki) bu “ruh-beden vahdetini koruması,”⁵⁷¹ yine bu bütünlüğün, ondan neş’et eden fiziksel ve bilişsel tezahürlere yansı(tıl)ması, onun diğer varlıklar ve aynı zamanda hemcinsleri arasındaki ‘seçkin’liğini ortaya koyacaktır. O, bu birlik ve dengeyi gerçekleştirdiği oranda, bilgi temelinde yükselen yeryüzündeki hilafet (*Kur’an-ı Kerim*, 2/30-31) payesine liyakat kesbedecek ve bu konumunu pekiştirecektir.

III.KUR’AN’DA İNSANIN VARLIK ÂLEMİNDEKİ YERİ ve BİLGİ İMKÂNI

Kur’an’da geçen, “...Onları (*insanları*), yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık” (*Kur’an-ı Kerim*, 17/70) beyanı, insan için bir üstünlükten bahsetme imkanı verir. Acaba, bu üstünlük, onun yaratılışında mı? Varlık-yapısında mı? Varlık yapısındaki ruh-beden bütünlüğünde mi? Bu bütünlüğün fizyolojik ve bilişsel tezahürlerinde mi? Bu tezahürlerdeki iradi ve özgür seçiminde mi? Bu vb. sorularla, insanın seçkinliğini irdeleyebiliriz.

“Allah her şeyin yaratıcısı” (*Kuran-ı Kerim*, 6/102) olduğundan, her ne kadar, ‘yaratılmış olma’ yönüyle diğer yaratıklarla aynı paralel de görülse de, insanın, öncelikle yaratılışında bir üstünlüğünden söz edilebilir. Nitekim İbn Kesir, İblis’in, Âdem’e secde etmekten geri durmasına, “Âdem’in topraktan, kendisinin ise ateşten yaratılmış olmasını” (*Kuran-ı Kerim*, 7/12) neden göstermiş olması üzerine şu açıklamada bulunur: “Şeytan, yaratıldığı aslımı, nazar-ı itibara aldı da, şereflendirme ve saygı kazandırma unsurunu nazar-ı itibara almadı. Bu unsur, Allah’ın Adem’i özel bir yaratışla yaratması, ona ruhundan üflemesidir.”⁵⁷² C. Kırca da, Sâd suresinin 71. ayetini ele alarak: “Allah Teala, Adem’i önce cisim olarak yaratmış ve bu hususu açıklayan ayette ise “halk” kavramını kullanmış “Ben çamurdan bir insan yaratacağım” buyurmuştur. Buna karşılık O’nun ruhsal yönünü anlatan ayette ise “caale” kavramını kullanmıştır. Bundan da anlıyoruz ki “hilafet” sadece insana tahsis edilmiştir. Bu ise insana ait bir saygınlıktır”⁵⁷³ yorumunda bulunur.

Henüz yaratılış evresinde, üstünlük kazandırıldığı vurgulanan insanın, özel bir yaratışla yaratılmış olması münasebetiyle, varlık-yapısı açısından da üstünlüğünün

⁵⁷¹ BAYRAKTAR, Levent, <<Mustafa Şekip Tunç’ta İnsan Anlayışı>>, Felsefe Dünyası, T.F.D., Yay., Ankara, 2002/2, Sayı: 36, s. 130.

⁵⁷² es-SABUNİ, M. A., Muhtasar ..., II, 8.

⁵⁷³ KIRCA, C., a.g.e., s. 226.

olduğunu görmek kabildir. Şöyle ki; “İnsan, melek ile hayvan arasında bir yapıda yaratılmıştır. Yeme, içme ve cinsel istek gibi yönleriyle hayvana; hikmet sahibi olmak, düşünmek gibi manevi güçleri yönüyle de meleklere benzemektedir.”⁵⁷⁴ “Melekler, sadece ulvi aleme, hayvanlar ise sadece yeryüzüne ait varlıklar olarak görüldüğünden, İnsan, hem göğe (ulvi aleme), hem de yeryüzüne ait bir varlık olarak”⁵⁷⁵ üstün bir konumda durmaktadır. Aslında, “her canlının değişmez bir özle yaratıldığı”⁵⁷⁶ göz önünde bulundurulduğunda, “İnsanın, insan olması hasebiyle üstün”⁵⁷⁷ olduğu söylenebilir. Nitekim Kur’an’ın, <<Biz Ademoğluna çok ikram ettik...>> (*Kur’an-ı Kerim, 17/70*) beyanından bu sonuç çıkarılabilir.

İster, ilk insanın yaratılışını konu edinen ayetler, (*Kur’an-ı Kerim, 15/28-29*) ister, insanın ana rahmindeki gelişim sürecini konu edinen ayetler, (*Kur’an-ı Kerim, 23/13-14*) isterse de, farklı zemindeki bu iki olguya, bir arada yer veren ayetlere (*Kur’an-ı Kerim, 32/7-9*) baktığımızda, insanın diğer varlıklardan farklı olarak “ruh-i insanî” ile varlık bulduğunu görürüz. Ruhsal ve bedensel varlığı ile bir ahenk, bir bütünlük arz ettiğini, ilgili bölümde yer verdiğimiz insan, taşıdığı ‘ruh-i insanî’nin ona kazandırdığı ve onu diğer varlıklardan farklı ve üstün kıldığı bir donanıma da sahip görünmektedir.

Kimi düşünce ekolleri, insanlar ile bitki ve hayvan gibi diğer varlıklar “arasındaki farkların esasta değil, şekilde”⁵⁷⁸ olduğunu ileri sürmüşlerdir. Halbuki, “insan diğer yaratılmışlardan farklı olarak hayat düzenini hazır bulduğu içgüdüleriyle değil, zihin etkinlikleri yolundan kazandıklarıyla kurar.”⁵⁷⁹ Çünkü, o, “sahip olduğu içgüdü, onu tamamlayan unsur olarak his ve duyulardan başka -ki, bu iki nitelik insanlarda olduğu gibi hayvanlarda da vardır- ve onların üstünde, zihin etkinliklerinde kilit konumda olan sahip olduğu ‘akıl’ ile ön plana çıkmaktadır.”⁵⁸⁰

Kendisi için ayırıcı bir unsur olan akıl ve onun işleyişini temsil eden, düşünme, anlama, kavrama melekeleri yanında, onun için bir başka ayırıcı unsur olan ‘konuşma’ yetisini de”⁵⁸¹ görüyoruz. Zeka ve kabiliyetleriyle kabili hitap olan insan, hitap etme

⁵⁷⁴ ŞİMŞEK, M. S., a.g.e., s. 117.

⁵⁷⁵ KIRCA, C., a.g.e., s. 225.

⁵⁷⁶ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi..., s. 23.

⁵⁷⁷ DRAZ, M. Abdullah, İslam’ın insana verdiği değer, Çev. Nureddin Demir, Kayhan Yay., 1.B., İstanbul, 1983, s. 45.

⁵⁷⁸ bkz. MUŞTA, M. C., a.g.e., s. 25.

⁵⁷⁹ ÖZEL, İ., Bilinç Bile..., s. 70; KEKLİK N., a.g.e., s. 188.

⁵⁸⁰ GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 219.

⁵⁸¹ CONDİLLAC, a.g.e., s. 321.

kudretine de sahiptir. Nitekim, Mevlana, “Tanrı, hakikatlerin bizim vasıtamızla anlaşılması için kadrimizi yüceltti”⁵⁸² diyerek, insanın düşünme, anlama melekelere işaret edip, bunu bir üstünlük sağlayan unsur olarak dile getirirken, Beşşar bin Bürd, “Allah seni aklın vasıtasıyla bahisleşip konuşmak için akıl sahibi yaratmıştır”⁵⁸³ ifadesiyle, insanın düşünme melekesiyle münasebeti içerisinde, onun diğer bir melekesi olan konuşma istidadına işaret etmiştir. Zaten “nutk, bizzat ‘düşünme’ anlamıyla da anlaşılmalıdır.”⁵⁸⁴ İmam Maturidi de, “temyiz etme aracı olan aklın yanında, nutuk ve iştimenin, insanı üstün kılan esaslar olduğunu”⁵⁸⁵ beyan eder. Zira, “dil, insanın hemcinsleriyle anlaşmasını sağlayan en güçlü araçtır ve anlaşılma zaruretine binaen insana verilmiştir, çünkü insan devamlı olarak anlaşma ve tanışma ihtiyacı içerisinde.”⁵⁸⁶ Görülen odur ki dil, insan için gerçekten belirleyici konumdadır. Çünkü, insanı hayvanlardan ayıran akıl ve muhakeme gibi özellikleri izhar eden onun dilidir.

“Kur’an’ın ifadesiyle topraktan yaratılan ve kendisine ilahi ruhtan nefh edilen Adem, gene bir başka ifadeyle kan pıhtısından yaratılıp da bilen bir varlık haline getirilen insan, kıvamı yönünden de manevi yönden de değerli ve güzel bir varlıktır.”⁵⁸⁷ Onun üstünlüğünde, yaratılışındaki ayrıcalık, akıl ve nutk (dil) kabiliyetleri yanında, onun ‘inanç’ boyutu da belirleyici bir unsurdur. “Kendi varoluşunun ve öteki şeylerin bilgisine sahip olmanın yanında, Tanrı’nın varoluşunun bilgisine”⁵⁸⁸ ve O’nun tarafından yaratılmış olduğunun idrakine de sahiptir. Bu, insanın, “görünmez gaybı idrak etmesi, gayb nedir bilmeyen hayvanlar aleminden uzaklaşmasının, insanda bulunan gaybı kavrama seviyesine sahip olmayan hayvanlık derekesinden kurtuluşun ifadesidir.”⁵⁸⁹

İnsanı hayvanlardan ayıran, yalnızca akıl ve muhakeme, dolayısıyla idrak ve nutk kabiliyeti değildir; inanç boyutuna zemin teşkil eden “bilişsel donanımı yanında, bu boyutu asıl anlamlı kılan, sahip olduğu ‘özgür irade’”⁵⁹⁰ de, onun varlığını farklı ve önemli

⁵⁸² MEVLANA, a.g.e., 1,284.

⁵⁸³ MAVERDİ, Ebu’l Hasan, Maddi ve Manevi Yüce Hedefler, Çev. Bergamalı Cevdet Efendi, Haz. Yaşar Çalışkan, MEB. Yay., İstanbul, 1993, s. 163.

⁵⁸⁴ GAZALİ, Tehafüt..., s. 171 ; KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 47.

⁵⁸⁵ MATURİDİ, Tevhid, Çev. Hüseyin Sadi Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981, s. 85.

⁵⁸⁶ ABDUH, M., a.g.e., s. 243.

⁵⁸⁷ AYDIN, M., <<İslam ve İlmi Gelişme>>, s. 82.

⁵⁸⁸ LOCKE, J., a.g.e., s. 352; AKKAD, Abbas Mahmud, Kur’an Felsefesi, Çev. H. ATAY, Nur Yay., Ankara, Ts., s. 69.

⁵⁸⁹ KUTUP, S., a.g.e., IV, 449.

⁵⁹⁰ BERGSON, Henri, Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, Çev. Mehmet Karasan, 2.B., M.E.B., Yay., İstanbul, 1986, s.122.

kılmaktadır. İşte bundandır ki, insanın yalnızca kendisinin hayvandan ayrımı ile yetinmesi onun için pek az bir şey ifade edecektir.

Kur'an'da, insanın yaratılışına ve evrendeki konumuna özel bir anlam yüklenmesi, insan için söz konusu ettiği, "hilafet" (*Kur'an-ı Kerim*, 2/30) ve "emanet" (*Kur'an-ı Kerim*, 33/72 ; 59/21) kavramlarında kendini göstermektedir. Bu vb. kavramlar, "ilim elde etmekte, bilgi üretebilmekte olan insanın, sorumlu bir varlık olarak, yeryüzünde halife oluşunu da göstermektedir."⁵⁹¹ Çünkü "hilafet, bilmenin yanı sıra, bir şeyi yapma kabiliyeti ve hürriyetine sahip kılınmayı da gerektirir."⁵⁹² Onu seçkin kılan en ağırlıklı vasıf ta budur.

İnsanın Allah'ın halifesi olduğunu ileri süren bazı kimseler, bunu, "insanın evrenin özü ve Allah'ın Esmâ-ı Hüsnâ'sının mazharı olarak"⁵⁹³ yorumlarlar. Bu durumda, "<<İlim>> sıfatı ve <<alim>> ismine"⁵⁹⁴ sahip olup ilme değer veren, "kendisi adil olduğu için adaletli davrananları seven," (*Kur'an-ı Kerim*, 49/9) "en güzel isimlere sahip," (*Kur'an-ı Kerim*, 7/180; 17/110 ; 20/8) "güzel yaratıcılığını," (*Kur'an-ı Kerim*, 37/125) "evrende" (*Kur'an-ı Kerim*, 15/16) ve tabii ki "insanda gösteren," (*Kur'an-ı Kerim*, 64/3 ; 95/4) "güzel olan ve güzelliği seven Allah'ın,"⁵⁹⁵ halife seçerek, "uygarlık yapabilme yetenek ve yeterliliğine işaret ettiği ve bu yönüyle muhatap aldığı,"⁵⁹⁶ "mahlukatı Allah'ın ahlaki (ethical) ve estetik amaçlarına uygun biçimde yönetme,"⁵⁹⁷ ve yeryüzünü "imar etme,"⁵⁹⁸ görev ve kabiliyetiyle onurlandırdığı insan, "yapıcı bir bilgi uğraşısı"⁵⁹⁹ ve onunla mütenasip etik ve estetik eylem içerisinde, görevini deruhte etmek durumundadır.

A. Ünal, "O (Rab) ki seni yarattı, tesviye etti ve sana ölçülü bir biçim verdi" (*Kur'an- Kerim*, 82/7) ayeti çerçevesinde şunu söyler: "Allah, insanı adl üzere, yani düzgün, eli, ayağı, gözü, kulağı, kısaca bütün organları birbirine denk gelecek ve dünya hayatını sürdürmesini sağlayacak şekilde yaratmıştır; yani tam bir denge üzerinde varetmiştir. Allah nasıl insanı adl üzere yarattıysa, onun da yeryüzünde adl üzere

⁵⁹¹ ŞİMŞEK, M. S., a.g.e., s. 236 ; KIRCA, C., a.g.e., s. 231; ÖZSOY, Ö./İ. GÜLER, a.g.e., s. 39.

⁵⁹² ÖZSOY, Ö./İ. GÜLER, a.g.e., a.y.

⁵⁹³ ŞİMŞEK, M. S., a.g.e., s. 24-25.

⁵⁹⁴ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 51.

⁵⁹⁵ el-KEYLANİ, Necip, İslami Edebiyata Giriş, Çev. Ali Nar, Risale Yay., İstanbul, 1988, s. 89.

⁵⁹⁶ HALİL, İmadüddin, İslam Medeniyeti Üzerine, Çev. Mehmet Yolcu. Madve Yay., 1.B., İstanbul, 1987, s. 13.; KUTUP, M., a.g.e., s. 89.

⁵⁹⁷ el-FARUKİ, İsmail R., Bilginin İslamileştirilmesi, Çev. Fehmi Koru, Risale Yay., İstanbul, Ts., s. 61.

⁵⁹⁸ VEHBİ, M., a.g.e., I, 92.

⁵⁹⁹ ŞERİATİ, A., a.g.e., s. 195.

davranmasını ister.”⁶⁰⁰ “Adaletin insan yaşamının bütün alanlarında uygulanması da bilgiyi gerektirir.”⁶⁰¹ “Bilginin ahlak değerlerinden ayrılamayacağını”⁶⁰² içeren bir bilgi anlayışı, bir bilgi sistemi bunun yolunu açacaktır.

Bilgice, “tümünden cehalet ile tümünden bilgelik arasında orta düzeyde”⁶⁰³ olan “insan, kâinatı her şeyiyle kavrayıp idare edecek kudrete sahip değildir. Ancak, yeryüzünde halifelik vazifesini yapabilmesi için kendisine muhtaç olduğu mahdut bir kudret bahşedilmiştir. Bu bilgi hududu içinde, Allah’ın dilediği nispette faaliyet gösterebilecektir.”⁶⁰⁴ Çünkü, “bütün kusurlarına rağmen, Allah’ın, halife olarak seçtiği en iyi yaratıktır.”⁶⁰⁵

Kabul etmiş olduğu hür şahsiyetin emanetçisi olan, (*Kur’an- Kerim*, 33/72) yeryüzünün imarına, sevk ve idaresine talip ve bu kudrete sahip insan, dış dünyayı belli bir düzen içinde kavramasını ve davranışlarını bu kavrayışa göre düzenlemesini sağlayan bilişsel nitelikleri; ahlak, güzel ve bilhassa kutsal fikri gibi zihin faaliyetlerini ihmal etmeyen, yeryüzüne bu başlıca faaliyetlerinin, yani din, estetik ve ahlak duyularının, zekasının ve ilmi tecessüsünün damgasını vuran, kamil, dürüst ve düzeltici kişiliğiyle gerçekte her şeyden üstündür.

⁶⁰⁰ ÜNAL, A., a.g.e., s. 278-279.

⁶⁰¹ SARDAR, Ziauddin, Hz. Muhammed, Çev. Doğan Şahiner, Milliyet Yay., 1.B., İstanbul, 1996, s. 58; KOCABAŞ, Ş., İslam’da Bilginin Temelleri, s. 14-15 ; ÖZSOY, Ö./İ. GÜLER, a.g.e., s. 61.

⁶⁰² SARDAR, Z., a.g.e., s. 125.

⁶⁰³ FAHRİ, M., a.g.e., s. 81, 142.

⁶⁰⁴ KUTUP, S., a.g.e., IX, 372.

⁶⁰⁵ İKBAL, M., a.g.e., s. 133-134.

-İKİNCİ BÖLÜM-

KUR'AN'DA BİLGİ, BİLGİ ÇEŞİTLERİ, İNSANIN BİLGİ İMKANI ve VARLIK ALANLARI

Varlık ile şuur sahibi olanın özel bir ilişkisi olarak, 'bilgi'yi insan şahsında (insani bilgi anlamında), ya da 'insan'ı bilgi ile ilişkili olarak ve Kur'an çerçevesinde ele alırken, öncelikle, onu, Kur'an'ın haber vermesiyle bilebildiğimiz, yaşamakta olduğu bu fizik dünya öncesi, bir tür özel varlığıyla -ki biz, tam oturan bir tanımlama olmasa da 'yaratılış öncesi' diye ifade etmiştik- Mutlak varlık olan Allah karşısında, şuur sahibi bir muhatap olarak, bilişsel münasebetiyle incelemeğe çalıştık.

İkinci adımımızda, bilgi-insan münasebetini, Kur'an ayetlerinin ışığında, insanın hayat bulduğu iki farklı durum çerçevesinde; türeme (Âdem a.s.) ve üreme (Âdemoğulları) safhalarıyla ilgili olarak, insanın varlık-yapısında, ele aldık.

Âdem (a.s.)'in, bilgi ile donatılıp yeryüzüne inmesinin, "onu imar etmesine sebep olarak görüldüğünden,"⁶⁰⁶ son olarak, bilgi istidadından kaynaklanan fonksiyonları ve görevleri açısından insanın üstünlüğünü, kısaca 'hilafet'ini ele alıp işledik.

Bu bölümde ise, 'bilgi'yi, tamamen bu fizik dünyadaki varlık-yapısına sahip ve onunla kaim olan insanla ilişkisini ve bilişsel imkanlarıyla bu insanı, Kur'an çerçevesinde araştırmaya çalışacağız.

I. KUR'AN'DA BİLGİ ve BİLME OLGUSUNA DAİR BAZI KAVRAMLAR

Kur'an'da ifade edilen Hz. Âdem (a.s.)'in meleklerle olan üstünlüğü, Allah'ın ona öğretmiş olduğu eşyanın isimlerine yani 'bilgi'sine binaendir. (*Kur'an-ı Kerim*, 2/31-34) Allah, Hz. Âdem'e, "felsefi dilde kavramsal bilgi olarak ıstılahlaştırılabilir 'eşyanın isimleri'ni öğrettiğinden,"⁶⁰⁷ Adem (a.s.), diğer varlıklara nazaran bu bilişsel niteliğiyle temayüz etti. O halde, ilk insan'ın, bilgiyle ilişkisinin bu ilk adıma izafeten, temelde

⁶⁰⁶ ABDUH, M., a.g.e., s. 135.

⁶⁰⁷ KADİR, C. A., <<İslami Bilgi Teorisi>>, İslam'da Bilgi ve Felsefe, Mustafa Armağan (Haz.), İz Yay., İstanbul, 1996, s. 34-35.

“bilgiyi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri alan”⁶⁰⁸ olarak görebiliriz.

Bilindiği üzere, bilgi teorisinin Yunancası Epistemology’dır. “Episteme kelimesi, bilgi demektir; logie (loji) sözü de, düzenli bilgi (tutarlı söz) manasındadır. Yani, bilginin bilgisi”⁶⁰⁹, “bilginin bilimi, bilgi felsefesi”⁶¹⁰ demek oluyor episteme. Ve “bilim, bir ‘bilgi arayışı’ olarak tanımlanabildiğinden,”⁶¹¹ episteme bizzat bilgiye dair bir arayış olacaktır. Biz, ‘bilgi’ kavramının bizzat kendisi ve onunla ilişkili kavramlar üzerinde anlam arayışını sürdürerek, varsa Kur’an’daki izdüşümlerini bulmağa, bize neler kazandıracaklarını görmeğe çalışacağız.

Aristoteles’e göre, “bilmek bir şeyi tanımlamaktır.”⁶¹² Bilgiye dair bilgimiz, öncelikle, bilginin ne olduğu (mahiyeti) noktasında şekillenecek, ardından imkanı, kaynakları ve değeri konularında gelişecektir. Öyleyse nedir bilgi?

Şüphesiz bilgiye dair tanım denemelerinde bulunan filozofların yanında, “bilginin tarif edilemeyeceğini savunan bazı filozoflar da olmuştur.”⁶¹³ Zira, “bilginin tanımına girişmenin imkanı konusunda, bir takım güçlükler görülmektedir.”⁶¹⁴

Bilginin tanımlanabilirliği konusunda, filozoflar arasında farklı görüşler olduğu gibi, yapılan tanımların kendilerinde de farklılığın gözleneceği tabiidir. Felsefede, herkesin ittifak edeceği bir tanımın varlığını ileri sürmek safdillik olur. Çünkü felsefenin kendisi buna imkan vermemektedir. Birbirini doğrulayan, destekleyen düşüncelerin yanında, muhtelif -çoğu kez çatışan- fikirlerin varlığı felsefenin kendi tabiatından kaynaklanır.

Bilginin tanımlanabilirliği ve tek tanımında uzlaşma sorunu, İslami bilimler sahasında da söz konusu olacaktır. Tanımlanabilirliği noktası ağırlık kazansa bile, İslami bilimlerde bilginin mutlak ve biricik bir tanımını vermek oldukça zordur. Çünkü, birden çok tanımlar vardır. Kökte <<bilmek>> manasında ilim, müştak(türev)larıyla değişik tarifler halinde görünür. Z. Sardar, “İslam uygarlığının klasik döneminin doruğunda, bilginin 500’den fazla tanımının, inananlara kendini kabul ettirmek için birbiriyle yarış

⁶⁰⁸ FOUCAULT, M., a.g.e., s. 233.

⁶⁰⁹ KEKLİK N., Türk-İslam Felsefesi..., s. 200.

⁶¹⁰ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 11-12.

⁶¹¹ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 11.

⁶¹² ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 122.

⁶¹³ KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 20.

⁶¹⁴ bkz. EFLATUN, Theaitetas, Çev. Macit Gökberk, MEB.Yay., İstanbul, 1997, s. 16-19.

halinde”⁶¹⁵ olduğunu dile getirir. Bu, M. Aydın’ın ifadesiyle “ilim kavramının, bilinebildiği kadarıyla, başka hiçbir kültür vasatında İslam fikir tarihinde olduğu kadar belirleyici olmadığını, yine İslam’da sahip olduğu mevki başka hiçbir yerde kazanamadığını”⁶¹⁶ göstermektedir.

Kur’an’a bakıldığında, “ bilgi (ilim) kökünden kelimelerin, Kur’an’da yaklaşık olarak 750’den fazla kullanıldığı görülür.”⁶¹⁷ Ancak, bilgi ile ilgili olup, hikmet, düşünce, fikh, anlayış, idrak, akıl v.s. gibi kelimeler de bu istatistiğe dahil değildir.

Müslüman bilginlerin, bilgiye dair ortaya koydukları tanımların çeşitliliğinin, Kur’an’da geçen “ilim” ve türevleri ve de ilimle ilgili diğer kelimelerin varlıklarından, taşıdıkları anlam zenginliğinden beslendiğini, en azından nedenlerinden birisinin de bu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Kur’an, müslümanların hatta tüm insanlığın ilham kaynağıdır. M. Esed, bu konuda: “...en hasmane davranan eleştirmenler bile, Kur’an’ın, insanlığın bilgi birikimine seçkin bir katkıda bulunan milyonlarca insan için, kelimenin hem dini, hem de kültürel anlamıyla, en yüce ilham kaynağı olduğunu inkar etmemektedirler”⁶¹⁸ demektedir. İslam’ın, her bölümü bilgiyle ilgili isimlere, bilginin önemine işaret eden kutsal kitabı Kur’an’ın, ağırlıklı olarak bu noktada esin kaynağı olması tabiidir.

Şu kadar var ki, ilim ve ilgili kavramlara ve de önemine bu denli yer veren Kur’an’da bilginin tanımı yapılmaz, zaten yapılması da beklenemez. Kur’an bilgiyi ve onun mahiyetini, özelliklerini belirtmez. Ancak o, bilgi elde edilebilecek alanlara, bilgi vasıtalarına dikkat çekip, duyuları ve akli kullanmayı, onlardan faydalanmayı öğretir. Durum böyle olunca, Kur’an’ın bir bilgi tanımı ve detaylı bir bilgi sistemi ortaya koymaması da tabiidir. Zira Kur’an, kendine özgü nitelikleri olan bir kitaptır. O’nun alışlagelen, kitapların sahip olduğu sistematığe sahip olmadığını, olmasının beklenemeyeceğini, çünkü O’nun, ilahi bir kaynak olarak kendini tanıttığını daha önce belirtmiştik. Bu nedenle, Kur’an’dan bilginin mahiyeti ile ilgili olarak, felsefi veya kelami bir kitap gibi, açıklamalar ve izahatlar ortaya koyması, tartışmalar vermesi beklenemez. Ancak Kur’an, ahlaki yönü itibariyle ilmin üstünlük ifade ettiğini, bilenler ile bilmeyenler

⁶¹⁵ SARDAR, Z., a.g.e., s. 78.

⁶¹⁶ AYDIN, Mehmet, <<İslam’a Göre İlim>>, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1986, Sayı: 3., s.1.

⁶¹⁷ bkz. ABDÜLBAKİ, M. F., a.g.e., s. 469-480.

⁶¹⁸ ESED, M., a.g.e., s. 22 .

arasında mutlak bir fark olduğunu, hakikatin anlaşılması ve doğru yolun tutulabilmesi için bilginin gerekli olduğunu insanlara bildirmiştir. Kur'an'ın kendisi de ancak ilim ile fayda verir. Çünkü, Kur'an, kendisinin özellikle anlaşılmasını istemektedir. O'nu anlamının yolu da ancak ve ancak bilgili (/ilim sahibi) olmakla mümkündür.

Aslında, Kur'an'da, bilginin bir tanımı yanında, kısımları hakkında da herhangi bir şey bulmak mümkün değildir. Bu nedenle, Kur'an'da geçen ilim kavramının ve ilgili diğer kavramların, 'Allah bilgisi (Mutlak Bilgi)', 'insan bilgisi (Hadis Bilgi)' vb. tasnife tabii tutulması, ve Kur'an'da geçmeyen kavramların yer aldığı bir terminolojinin kullanımı, okuyucu (/araştırmacı)nun O'nu anlamak/anlatmak için sergilediği yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bu böyle bilindikten sonra, bir derece kaçınılmaz hatta yararlı olduğu varsayılabilir. Nitekim Kur'an'da geçen 'ilim' kelimesinin yanısıra, Kur'an'da geçmeyen ancak ilim kelimesini karşıladığını -nüansına rağmen- düşündüğümüz 'bilgi' kelimesini kullanmamız, ilmi (/bilgi) de, 'ilahi' ve 'beşeri', 'maddi' ve 'manevi' diye nitelememiz bundandır. Yalnız, tanım ve tasniflerde, bilgiye ait nitelemelerde kullanılan terminolojinin mahiyeti itibarıyla, Kur'an'ın 'uluhiyyet' sunumuna ters düşmemesinin gerektiği açıktır.

Arapça'da bilgi ve bilmek demek olan ilim kelimesi, Kur'an'da sadece ilahi ilme, Allah'ın ilmine veya vahye delalet etmemekte; bunlarla birlikte insanların ve diğer varlıkların kabiliyet ve çabalarıyla elde ettikleri beşeri bilgiye de tekabül etmektedir. Kur'an, kaynak olarak Allah'ın ilmini esas alırken, insana ve onun akli ürünlerine de değer vermektedir. Bu yüzden Allah'ın bildirdiklerine ilim derken, insanın ortaya koyduğu gerçeklikleri de ilim saymaktadır. İnsana ait (beşeri) bilginin maddi boyutu yanında, ilahi boyutunun da olduğunu yine Kur'an'da görürüz. Çünkü, Kur'an'da genel olarak iki tür ilim elde etme yolundan bahsedilir. Birincisi, Cenab-ı Hakk'ın peygamberlerine vahiy yoluyla bildirmesi veya dilediği kişilere ilham etmesi; ikincisi ise, Allah tarafından verilen yetenekleri kullanması sonucu insanın ilim elde etmesi. İşte bundandır ki, sadece ilahi bilgiyi, (*Kur'an-ı Kerim, 45/17*) sadece beşeri bilgiyi (*Kur'an-ı Kerim, 28/78*) ve hem ilahi hem de beşeri bilgiyi (*Kur'an-ı Kerim, 3/66*) içeren Kur'an ayetlerini görebiliyoruz.

Yine Kur'an'daki ilim telakkisi, yalnız manevi, soyut, dini ve uhrevi bir muhtevada olmadığı gibi, yalnız maddi bir karakterde de değildir. Manayı da maddeyi de kucaklamaktadır ve bu tespit, hem ilahi hem de beşeri ilmi kapsamaktadır. Çünkü insan, maddi ve manevi niteliklere sahiptir. O'nunla münasebet yollarından biri olan vahyin de, Allah'ın insanın bu iki cephesine ahenk içerisinde yer verdiği görülür. Allah'tan gelen,

(*Kur'an-ı Kerim*, 4/82 ; 13/1 ; 18/1) ve bütün insanlığa bir hitap olan (*Kur'an-ı Kerim*, 14/52) Kur'an'ın, bir mesaj olarak (*Kur'an-ı Kerim*, 3/138) insanların manevi cephesine hitap ettiği gibi, ahiret yolunda kaçınılmaz bir uğrak olan dünya yaşamlarındaki maddi boyutu da elbet işleyecektir. (*Kur'an-ı Kerim*, 7/24-25 ; 20/123-124) Kur'an'da, “<<dünya>> kelimesi 115 defa, <<ahiret>> kelimesi de ilahi bir denge belirtisi olarak yine 115 defa geçmektedir.”⁶¹⁹ Kur'an'ı bütünü içinde okuduğumuzda, insanların, Kur'an'dan ilham alarak yaşamlarında kurmaları gereken dengeyi, ilme de teşmil etmenin imkanını görürüz. (*Kur'an-ı Kerim*, 30/7)

Hülasa, ilmin ilahi boyutundan kastedilen, Allah tarafından insanlara öğretilen ilimdir ki, vahiy, hikmet, ilham gibi kavramları karşılamaktadır. İlmin beşeri boyutunu karşılayan kavramlardan kastedilen ise, daha ziyade beşeri çaba sonucu elde edilen bilgiyi ifade eden teakkul, tefakkuh gibi kavramlardır ki bunlarla insan, hem vahyin bildirdikleri, hem de bilmek istediği konular hakkında bilgi sahibi olabilmektedir.

Biz, bilgiyi ve bilgiye dair kavramları insan eksenli işlediğimiz bu bölümde ve çalışmamızın bütününde, yukarıdaki yaklaşımı göz ardı etmemeğe özen göstereceğiz.

I.I. İlim

Filozoflar, insan yaşamıyla ilgili her şeyi, akılları yardımıyla düşünerek, felsefeyi her şeyi araştıran bir bilgi alanı yapmışlardır. Müslüman filozofların gözünde de felsefe, bir ‘ilmu’l-ulum’; yani bilgi objesi olma vasfını kazanmış her şeyin bütünlük içinde ele alındığı bir saha olarak görülmüştür. Felsefenin alan ve işlevinin böyle kapsamlı tutulmasına binaendir ki, insan yaşamında ehemmiyetli bir yer işgal eden, onun bilişselliğini ele veren ‘bilgi/bilme’ olgusu, felsefecilerin, özellikle bilgi felsefecilerinin anlamaya ve araştırmaya çalıştıkları bir konu olarak felsefedeki yerini almıştır.

Bilgiye felsefi bir bilişle (epistemolojik olarak) yaklaşıldığında, görülen şudur: “Bilgi özne ile nesne arasında bir süreç sonucunda hasıl olmaktadır. Bu süreç içinde öznenin nesneyi kendi zihni imkanı içinde taşımasına bilme denir. Bilgi ise, öznenin nesneye

⁶¹⁹ COŞKUN, Ahmet, <<Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı>>, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, 1987, Sayı: IV, s. 275.

yönelik eylemi sonucunda ortaya çıkan şeydir.”⁶²⁰ “Bütün zihinsel birikimlerimizi (temsil eden bu) bilgi, tabii (yahut) yapay süreçle elde edilir.”⁶²¹

Bilgiye, “bilen varlığın bilinen varlık hakkında elde ettiği zihinsel farkındalık”⁶²² diye genel bir tanım getirilebilir. Zira, her bilme işleminde, farkında olma, haberdar olma söz konusudur. Nitekim, “ilm(/bilgi)in zıddı olarak cehalet,”⁶²³ “bir şey bilmeme, bir şeyden haberdar olmama anlamına gelir.”⁶²⁴ Bu her iki esas anlamın, Kur’an’da yer aldıklarını gözleyebiliriz. (*Kur’an-ı Kerim*, 39/9)

Kur’an’da çok önemli bir anahtar terim olduğunu, kendisinden bir çok sözcük türleri (isim, sıfat, fiil) nin türemiş olmasından da anladığımız ‘A-Lİ-ME’ fiil kökünden olan ilim(/bilgi) kelimesine, Kur’an’da, bir tanım getirilmediğini daha önce ifade etmiştik. Ancak, Kur’an eksenli çalışmalarda bulunan ve O’nu ilham alan alimlerin, tanım denemelerinin olduğunu da görüyoruz.

“Bir ve aynı söz, ya hem insan için hem de Tanrı için kullanılmaz, ya da kullanılırsa bu sözün birbiriyle kökten farklı anlamları olmalıdır.”⁶²⁵ Bu bağlamda baktığımızda, din bilginlerinin, “ilmi tarif ederken, hem insana ve hem de Allah’a izafe edilmesinde herhangi bir problem çıkmayacak mahiyette olan mücerred kavramlar aracılığıyla yapılmasına özen göstermiş olduklarını”⁶²⁶ görürüz. Örneğin, “Ehl-i Sünnet kelimasında ‘ilim’ kelimesi bir yandan insanların elde etme imkanına sahip olduğu beşeri marifeti anlatırken öte yandan Allah’ın sahip olduğu kabul edilen mutlak bilgiyi de ifade edecek şekilde çok geniş bir anlamda kullanılmıştır.”⁶²⁷ Çünkü, Kur’an-ı Kerim’de ilim kavramı, “Allah ve yarattığı şuur sahibi varlıklar hakkında kullanılabilen müşterek bir kavramdır.”⁶²⁸ Kur’an’da bu kelimenin, Allah (*Kur’an-ı Kerim*, 2/30 ; 4/26 ; 20/114) ve insan için (*Kur’an-ı Kerim*, 35/28 ; 40/57 ; 96/5) kullanıldığını gördüğümüz gibi, ruhani varlıklar (melek/cin) hakkında da kullanıldığını görürüz. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/32 ; 7/179 ; 34/14) Kur’an’da ilim, Allah’ın bir vasfı olarak, ilk defa A’raf suresinin 200. ayetinde olmak üzere daha başka ayetlerde de geçer. Bu arada, Kur’an’da ilmin Allah’ın bir sıfatı olarak geçmesinin, ilmin ne kadar

⁶²⁰ UYANIK, M., a.g.e., s. 67.

⁶²¹ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 196.

⁶²² ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 75.

⁶²³ CÜRCÂNİ, A.G.E., s. 233 ; İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 273.

⁶²⁴ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, a.y.

⁶²⁵ CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 247 ; GUSDORF, Georges, İnsan ve Tanrı, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 1.B., İstanbul, 2000, s. 12-13.

⁶²⁶ KESKİN, Halife, İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi, Beyan Yay., İstanbul, 1997, s. 28.

⁶²⁷ KESKİN, H., a.g.e., s. 21.

⁶²⁸ KESKİN, H., a.g.e., a.y.

değerli bir şey olduğunun göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Ehl-i Sünnet alimlerinden farklı olarak, Mutezile'nin, “insani unsurları vurgulayan, fiil ifade eden kelimelerle tarif etmekteki ve bu işlemde daima antropomorfik kelimeleri anahtar kavramlar yapmaktaki gayesi, ilim diye bir sıfatın Allah'a izafetini reddetmekti. Böylelikle kendi beş asıllarından en önemlisi olan tevhid aslını daha sağlam temellendirmiş oluyorlardı.”⁶²⁹ Bizim, ‘ilm(/bilgi’y)i, antropomorfik ağırlıkta ele almayı yeğliyor olmamız, başka değil, kendi çalışmamızın çerçevesinin bunu gerektiriyor olmasındandır.

Cürcani'nin, “ta’rife (açıklamaya) gerek duymayan”⁶³⁰ diye ele aldığı ilim, Ragıp el-İsfehani'ye göre, “bir şeyin hakikatını idrak etmek demektir. Bu da ya zatını idrak, ya da bir şeyin kendisi için mevcut olan vücudunu veya kendinden yok olan şeyin uzaklığına hükmetme şeklinde olur.”⁶³¹ Bu tanıma paralel şu açıklamayı da getirebiliriz: “Bir şeyi bilmek, o şeyin ya varlığını, ya da mahiyetini bilmekle başlar.”⁶³² “Nefsin anlamları tasavvur etmesi için uyarılması, nefsin anlama ulaşması”⁶³³ diye de tanımlandığına göre, ilim kavramının hakiki anlamı, ‘anlayış ve idrak’ olmaktadır. Kur’an’da da, ilmin, mahlukat için bu içerikte kullanıldığını görürüz. (*Kur’an-ı Kerim*, 6/114 ; 10/16, 55)

İlim kavramının, hem bilgi olarak hem de bilim olarak yorumlandığı görülür. Gerçi, “bilgi, ilim kavramından daha genel anlamda kullanılmaktadır. Şöyleki bilgi; bilinen her şey yani, malumat anlamındadır. Binaenaleyh, bilinen şeylerin doğru veya yanlış olmaları mümkündür. Çünkü her malumat, Kur’an’daki ilim kavramının özellikleri olan ‘şüphesiz doğru’, ‘dünya ve ahiret için yararlı’ olma gibi nitelikleri taşıyabilir.”⁶³⁴ Halbuki “Kur’an’daki ilim, zannın, tutarsız, sahte bilginin zıddı olup, iyi oturmuş sağlam bilgidir.”⁶³⁵ Bu nedenle, “ilim mertebesinde olabileceği gibi, zan, şüphe veya cehalet seviyesinde olabilecek bilgimizin, şüphesiz ve yararlı gerçekliği ifade etme manası verilmek kaydıyla, ilim kavramı yerine”⁶³⁶ kullanılabilmesi belirtilmiştir. Kanaatimiz odur ki, bu yaklaşım, nüans olarak göz ardı edilmeyecek önemdedir. Hele bu her iki kavramı, sadece antropomorfik boyutta ele alıyorsak -ki öyle yapıyoruz- ciddi ve aşılmaz

⁶²⁹ KESKİN, H., a.g.e., s. 32.

⁶³⁰ CÜRCANİ, a.g.e., s. 233.

⁶³¹ el-İSFEHANİ, a.g.e., s. 513.

⁶³² KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 46.

⁶³³ bkz. el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 514 ; ÜNAL, A., a.g.e., s. 462.

⁶³⁴ BİLGİZ, Musa, Kur’an’da Bilgi –Kavramsal çerçeve/Bilgi türleri-, İnsan Yay.,1.B.,İstanbul,2003,s.36-37.

⁶³⁵ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s.75.

⁶³⁶ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 36-37.

anlaşmazlıklara sebebiyet vereceğini düşünmüyoruz. İlim ve bilim kavramlarının değerlendirilmesine baktığımızda durum nedir?

S. Ateş, ilmi, aynı zamanda ‘bilim’ olarak da ele almaktadır. “İki terim arasında herhangi bir ayırım gözetmeyen S. Ateş, <<ilim>> kavramıyla <<bilim>> kavramının aynı manayı ifade ettiklerini, aralarındaki farkın sadece “b” harfinin fazlalığı olduğunu söyler. Ona göre, Arapça’daki ilim kelimesi, Türkçe’leşerek bilim olmuştur.”⁶³⁷ Bu tür bir görüşe itirazda bulunanlar da olmuştur. Onlara göre, “öncelikle anlaşılması gereken İslam’ın belirlediği ‘ilim’ ile, modern insanın belirlediği ‘bilim’in başka şeyler oluşudur. Hem taşıdığı anlamlar hem de kapsadığı alanlar ve bilhassa içerik (muhteva) bakımından bilim ile ilim birbirinden farklıdır. Gerçi bilim bazı bakımlardan ilim kavramının içinde sayılabilir; fakat ilim bilimin dar kalıpları içine sığdırılmaz. Çünkü bilim, kesinlikle ilmin ulaştığı yerlere ulaşamamakta, onun alanını kapsamamaktadır.”⁶³⁸ “Kur’an açısından ‘ilim’ kavramının kapsamına, eşyaya ait bilgiler, vahiy, hadisler, doğru haberler, Allah’ın ilmi, hikmet, beşerin akli çaba, gözlem ve deneyle elde ettiği doğru ve gerçeklik değeri olan tüm bilgiler giriyorken, bilim kavramı için de aynı hususları söz konusu edebilmemiz doğru görünmemektedir.”⁶³⁹ Örneğin, “Allah’ın ilmi ile göreceli özellikleri olan, dolayısıyla her an yanılabilen salt insan bilgisi, yani bilimin aynı düzeyde algılanamayacak”⁶⁴⁰ olması, ilim ve bilim kavramlarının taşıdıkları anlam farklılığındandır.

Sadece insan için söz konusu edilecek olsa bile, yine alanları açısından, bu iki terim arasında ayrılık söz konusudur; “bilim, genellikle şehadet aleminin (bu dünyanın) bilgisi anlamında kullanıldığı halde, ilim hem şehadet hem de gayb alemi (ahiret) hakkında kullanılmaktadır.”⁶⁴¹ Kapsadıkları alanla mütenasip olarak yöntemleri de farklıdır; “bilimin alanı madde, metodu da akıl ve deneydir, gözlem ve incelemedir. Halbuki genel anlamda ilmin yolları akılla beraber ‘vahiy’ ve nakildir. Mana ve gayb alemi de onun alanı içindedir.”⁶⁴²

Aslında gerek ‘ilim-bilgi’, gerekse ‘ilim-bilim’ kavramlarının birbiriyle nispetini, Kur’an’da, genel kullanımları çerçevesinde değerlendirdiğimizde, yapılan eleştiriler tutarlı

⁶³⁷ CEYLAN, M. Canan, <<Süleyman Ateş İli Bilgi-Bilim ve Bazı Kavramlar Üzerine>>, Kitap Dergisi, Sayı, 83, İstanbul, Yıl 11, Ekim 1996, s. 15-16.

⁶³⁸ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 9.

⁶³⁹ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 37.

⁶⁴⁰ DAVUTOĞLU, Ahmet, <<İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması>>, D.İ.A.D., İstanbul, 1996, 1, Sayı: 1, s. 29.

⁶⁴¹ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 37; SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 10-11.

⁶⁴² SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 10.

görülmektedir. Ne ‘bilgi’, ne de ‘bilim’ ilmi bütünüyle karşılayamamakta, aksine her ikisi de ‘ilim’ kavramının kapsamına girmektedir. Yani, her bilgi, ilim olmadığı gibi; her bilim de ilim olmamaktadır. Buna karşın, ilim, bilgi ve bilimi kuşatabilmektedir.

Gerçi, ilim-bilim kavramlarının birbiriyle karşılaştırılmaları konusunda ortaya konulanlar, ilim-bilgi kavramları ekseninde ortaya konulanlara göre daha ciddi, nüans sayılamayacak boyutta görünüyor olsa da biz, bu üç kavramı (ilim-bilgi-bilim), insana aidiyeti yönüyle ele aldığımızdan, aralarında sorun teşkil edecek bir ayırım olmayacağını düşünüyoruz. Yeterki, bu her üç kavramı, Kur’an’da genel kullanımlarıyla almadığımızın farkında olalım. Bir başka ifadeyle, Kur’an’da, hem ilahi hem de beşeri bilgiyi ifade eden bir kavram olarak “ilm”i, insan ağırlıklı ele aldığımızdan, insana aidiyetiyle ‘bilgi’ ve ‘bilim’i de karşılayabileceğini düşünüyor, bu içeriğiyle ele alıyoruz.

Bundan böyle, Kur’an’da, ilim kelimesiyle yakın anlam taşıyan ve sıkça tekrar edilen, hikmet, ma’rifet, idrak, fıkıh, fehm, fikir ve akıl gibi diğer bazı bilişsel kavramları, insana aidiyetleri açısından, ele alabiliriz.

I.II. Hikmet

Aristoteles’in, bilgi türleri içerisinde, “bir bilgi türü olarak yer verdiği hikmetin”⁶⁴³ anlamını ve niteliğini, felsefi açıdan ve bizzat felsefe sözcüğünün tahlilinden hareketle ortaya koymağa, ardından Kur’an çerçevesinde incelemeğe çalışacağız.

A. Arslan’ın, felsefe kelimesinin kökenini irdeleyerek felsefeyi, “esas olarak bir tür bilgidir. Ancak özel bir tür bilgidir”⁶⁴⁴ biçiminde nitelemesi yine ona ait şu satırlarla açıklık kazanabiliyor: “Felsefe deyimi, Yunanca “bilgelik sevgisi” anlamına gelen “philosophia” deyiminin Arapçalaşmış şeklidir. Şimdi kelimenin kök anlamının işaret ettiği gibi felsefe bilginin (Yunancası episteme) veya bilgeliğin (Yunancası sophia) kendisi, ona sahip olma iddiası değil, bilginin, ancak bundan çok daha özel olarak bilgeliğin (Arapçası hikmet) sevgisidir. Bilgelik veya hikmet bilgiden farklı, çok daha iddialı ve çok daha zengin bir kavramdır.”⁶⁴⁵

⁶⁴³ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 19.

⁶⁴⁴ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 13.

⁶⁴⁵ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 18.

A. Diemer ise, felsefe sözcüğünün, asıl anlamlarını pratik yaşamda bulan iki sözcükten oluştuğuna işaret eder ve şu açıklamayı yapar: “‘Sophia’, herşeyden önce, beceri, yapabilme gücü (iktidar), işbirlik ve zeka anlamlarına gelir. Onun taşıdığı ‘bilme’ ve ‘bilgelik’ anlamları ikincildir.”⁶⁴⁶ Bu açıklamalar ışığında baktığımızda, “‘philo-soph’ (filozof), öncelikle deneyimli olmaya istekli, daha sonra da yapabilmek için bilmeye ilgi ve sevgi duyan kişi”⁶⁴⁷ olarak karşımıza çıkmaktadır. H. Erdem, bu yaklaşım üzerine, yerinde olarak şu açıklamayı yapar: “Aslına bakılırsa Diemer’in öne çıkarmaya çalıştığı ‘sophia’daki anlamlar ‘hikmet’ kavramında zaten mevcuttur; çünkü ‘hikmet’, hem teorik hikmeti, bilgi ve bilgeliği, hem de pratik hikmeti, her türlü anlamlı iş ve eylemi, onların gerekleri olan şeyleri de içermektedir.”⁶⁴⁸

H. Erdem’in, “İlkçağlarda hem ilahi, hem de beşeri olan şeylerin, bütün olup bitenlerin esasını, özünü bilmek anlamına geldiği için bir açıdan bilgiyi, diğer açıdan da fazileti içerir”⁶⁴⁹ dediği ve A. Açıkgenç’in, -bu açıklamaya paralel düştüğünü gördüğümüz- “gayb ile şehadeti epistemolojik yönden birleştiren bir disiplin”⁶⁵⁰ olarak tanımladığı ‘hikmet’ kelimesinin, bu anlamda ve yukarıda da görüldüğü üzere, felsefe kelimesine yakın bir içerikte Kur’an’da da geçtiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki;

Kur’an’ın, genellikle dini bakımdan sathi görüşlülük, basit hüküm manasında kullandığı cehl, insanın görünen eşya ve olayların arkasındaki ilahi iradeyi anlayamaması, Allah’ın ayetleri olan kainat varlıklarını, Allah’ın ayetleri olarak görememesidir. Halbuki cehlin zıddı olarak Kur’an’da yer alan ilim ve hikmetin gereği, insanın, kendisi, (*Kur’an-ı Kerim*, 45/4 ; 51/20-21 ; 86/5) evren (*Kur’an-ı Kerim*, 2/164 ; 3/190 ; 21/16) ve evrendekiler (*Kur’an-ı Kerim*, 13/3 ; 16/13 ; 19-25)den hasılı tüm mevcudattan hareketle Allah’a ulaşmasıdır. Nitekim, İbn Rüşd’ün, “şer’i bakış (açısı) ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın (nazar=speculation) şeriata göre mübah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu, emredilmişse mendup olarak mı, yoksa vacib olarak mı emredildiğini araştırmak maksadıyla kaleme aldığı belirttiği “Faslu’l-Makal” adlı eseri,⁶⁵¹ Kur’an’ın bu gibi ayetlerine dayanarak, ilim(/hikmet) anlamıyla özdeş gördüğü felsefi bakışın vücub ifade ettiğine kaynaklık eder.

⁶⁴⁶ DIEMER, A., a.g.m., s. 12.

⁶⁴⁷ DIEMER, A., a.g.m., a.y.

⁶⁴⁸ ERDEM, H., Problematik Olarak..., s. 17-18.

⁶⁴⁹ ERDEM, H., Problematik Olarak..., a.y.

⁶⁵⁰ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 187.

⁶⁵¹ İBN RÜŞD, a.g.e., s. 63.

Bilgiden farklı, çok daha iddialı ve çok daha zengin bir kavram olarak nitelenen ‘hikmet’in mahiyeti ve muhtevasına baktığımızda şunları görürüz:

Genel olarak hikmet, “ilahi hikmet”⁶⁵² ve “beşeri hikmet”⁶⁵³ olmak üzere iki kategoride ele alındığı gibi; beşeri hikmet de, “hikmet-i nazariye (teorik hikmet) ki, mesaili itikadiyedir ve hikmet-i ameliye (pratik hikmet) ki, mesaili feriyeye”⁶⁵⁴ olmak üzere yine iki kategoride ele alınabilmektedir. İbn Rüşd, “beşeri bilgiyi; a)-Halk Bilgisi, b)- Salt bilim bilgisi, c)- Hikmet bilgisi şeklinde üçlü bir kategoride ele alarak, en üstün bilgi türü olarak hikmet bilgisini gösterir.”⁶⁵⁵

Yine genel olarak -ister ilahi, ister beşeri planda olsun-, “hikmet, üç anlama gelir: İlki icad, ikincisi, ilim ve üçüncüsü fiillerdir.”⁶⁵⁶ el-İsfehani, Cürçani’nin verdiği bu anlamlardan “ilim(/bilgi) ve icadı Allah için”⁶⁵⁷ söz konusu ederken; “insan için, varlıkları bilmek ve hayırları işlemek”⁶⁵⁸ anlamlarını zikreder. M. H. Yazır da, “Allah teala bile kainatı bilip de halletmese idi hikmeti mevcut olmazdı”⁶⁵⁹ sözleri ile, ‘ilim ve icadı’ Allah için söz konusu etmektedir. Ancak o, “Allah dilediği insanlara da bundan bir hisse bahşetmiş, tarıkı hikmeti üzerinde onlara da velev adi ve zahiri olsun bir inşa ve vaz’ı nizam mazhariyeti ihsan eylemiştir”⁶⁶⁰ ifadeleri ile, hikmeti, ‘icad’-ve tabii ki ilim-anlamıyla insan için de söz konusu etmiştir. Yine o, “ancak insanların haddi zatında mahluk ve müsebbep oldukları ma’lum bulunmakla mazharı keşf-ü icad olanlar kendilerini sebebi evvel farz ederlerse ilmi haysiyette müsebbebden sebebe geçememiş olacaklarından Zahiriyyeden kalırlar da hükemadan olamazlar”⁶⁶¹ diye önemli bir hatırlatmada da bulunur.

Hikmeti, ‘ilim’ ve ‘amel’ ve de ‘hem ilim hem amel’ ifade eden anlamlarıyla ayrı ayrı örneklendirmek gerekirse;

⁶⁵² CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 155 ; ERDEM, H., Problematik Olarak..., s. 17-18.

⁶⁵³ ERDEM, H., Problematik Olarak..., a.y.

⁶⁵⁴ VEHBÎ, M., a.g.e., s. 501.

⁶⁵⁵ BULAÇ, Ali, Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, Beyan Yay., İstanbul, 1994, s. 240.

⁶⁵⁶ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 155.

⁶⁵⁷ el- İSFEHÂNÎ, R., a.g.e., s. 181.

⁶⁵⁸ el- İSFEHÂNÎ, R., a.g.e. a.y.

⁶⁵⁹ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 924.

⁶⁶⁰ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 920.

⁶⁶¹ YAZIR, M. H., a.g.e., a.y..

a) Hikmeti, yalnız ilmi açıdan mülâhaza eden tanımlar: Hikmet, “Akıl,”⁶⁶² “akıl fiemrillah,”⁶⁶³ “ilim ve akılla hakikatı bulma,”⁶⁶⁴ “doğru ve yararlı ilim,”⁶⁶⁵ “neyin doğru, neyin yanlış olduğunu ayırmaya yarayan bilgi,”⁶⁶⁶ “kendisiyle meselelerin yerli yerinde mütalaa edildiği ruhi bir hal”⁶⁶⁷ ve “fehm demektir;”⁶⁶⁸ “maaniyi eşyayı ma’rifet-ü fehimdir.”⁶⁶⁹ “Fehm ise, bir şeyin sureti akliyesini kavramaktır.”⁶⁷⁰

b) Hikmeti yalnız ameli açıdan mülâhaza eden tanımlar: Hikmet, “icad demektir; hikmet nisbet-i illiyeti raci, illiyetin hakikati de halk-u icad olduğundan asıl hikmet icad demektir. Fakat bu evvela Allah’ın hikmetine muntabıktır.”⁶⁷¹ Yalnız, “insanlarda dahi bir sebebiyet ve illiyeti adiyeye bulunduğundan bu hikmeti icad eden Cenab-ı Allah dilediği insanlara da bundan bir hisse bahşetmiş tariki hikmeti üzerinde onlara da velev adi ve zahiri olsun bir inşa ve vaz’ı nizam mazhariyeti ihsan eylemiş demektir.”⁶⁷² Yine hikmet, “eşyayı mevzi ve mertebesine koymak ki bu da zahiren cemii eşyaya nazır olduğundan sıfatı ilahiyeyi ve hikmeti külliyeyi ta’rifdir. Ancak herhangi bir şeyi mevzı ve mertebesine koymak denildiği zaman da hikmeti cüz’iyyeye mutabık olacağından insanların sıfatına da sadık olur.”⁶⁷³ Bir başka tanım da hikmet, “ef’ali hasenei saibeyı ikdamdır. Bunda hikmetin hüsn-ü hayra müteveccih olduğu ve bu gayenin mütenahi olmayıp müstemirren ikdam lazım geldiği ve binaenaleyh hikmetin bir meleke-i sabite, bir hulk olduğu musarrah demektir. <<Akibeti mahmud olan fiili yapmak>> tarifi de buna yakındır.”⁶⁷⁴ M. el- Behiy, Kur’an-ı Kerim, emir ve yasakların oluşturduğu tavsiyelerini belirtmesinin hemen ardından, bunların ilahi <<hikmet>> eseri gönderilmiş olduğunu (*Kur’an-ı Kerim, 17/39*) ve buna dayanarak hikmetin, “inancın karşılığı, fiili bir davranış kuralı”⁶⁷⁵ olduğunu da ifade eder.

⁶⁶² MAHLUF, Hüseyin Muhammed, *Kelimatü'l- Kur’an -Tefsir ve Beyan-*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, s. 250.

⁶⁶³ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 919.

⁶⁶⁴ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 181.

⁶⁶⁵ HİCAZİ, M. M., a.g.e., I, 220.

⁶⁶⁶ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., I, 185.

⁶⁶⁷ KUTUP, S., a.g.e., II, 287.

⁶⁶⁸ MAHLUF, H. M., a.g.e., s. 250 ; YAZIR, M. H., a.g.e., II, 919.

⁶⁶⁹ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 917.

⁶⁷⁰ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 918.

⁶⁷¹ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 919.

⁶⁷² YAZIR, M. H., a.g.e., II, 920.

⁶⁷³ YAZIR, M. H., a.g.e., a.y.

⁶⁷⁴ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 921.

⁶⁷⁵ el-BEHİY, M., a.g.e., s. 31.

c) Hikmeti hem ilmi hem de ameli açıdan mülâhaza eden tanımlar: Hikmet, en umumi olarak “ilm-u ameldir: ilim ve onunla ameldir.”⁶⁷⁶ Tabii sözü edilen ilim ve amel; “menfaat, maslahat ve ihkam manası dolayısıyla ilmi hasen ve ameli salihdir.”⁶⁷⁷ Bundan dolayıdır ki, M. H. Yazır hikmeti, “ilmi dakik ve ameli nafi,”⁶⁷⁸ diye ele alır. Yine hikmet, “kavilde ve fiilde isabettir;”⁶⁷⁹ “kavilde isabet hakka, fiilde isabet hayra müteveccihdir.”⁶⁸⁰ “Yalnız kavilde isabet hikmet olmadığı gibi yalnız fiilde isabet de hikmet olmayacaktır.”⁶⁸¹ Hülâsa hikmet, “ilmin kemali ve amelin sağlamlığıdır.”⁶⁸² N. Ayasbeyoğlu, hikmete dair yer verdiği yorumların birinde hikmeti: “ilim ve amel: Doğru bildiğini, inandığını yapmak”⁶⁸³ biçiminde sunar. Bizce, bu tür bir açıklama eksik ve yanlış anlaşılmağa müsait, hatta hikmet kavramının özüne muhaliftir. ‘Doğru bildiğini, inandığını yapmak’ ifadesi, salt bu haliyle hikmeti asla karşılamaz. Zira, doğru diye bilinen, doğruluğuna inanılan ve buna istinaden ortaya konulan bir çok söz ve eylemin yanlış olduğunu görmek uzak bir ihtimal değildir. Esas olan, doğru bilinen ve inanılan şeylerin gerçekte de doğru olması, daha doğru bir ifadeyle, hakikat ifade etmesi ve doğru bir biçimde de yapılmasıdır. Yanlış doğru bilmek, öylece inanmak ya da doğruyu yanlış bilmek öylece inanmak, kabullenmek ve gereğini öylece yapmak tehlikesine binaendir ki, hikmet ehli: “Allah’ım! Doğruyu doğru olarak görüp, ona uymayı (gereğini yapmayı); yanlış yanlış olarak görüp, ondan uzak durmayı nasip et!”⁶⁸⁴ diye niyazda bulunmuşlardır.

Hikmet’in ilim ve amel münasebeti cihetiyle farklı mütalaa edilmesi konusunda, M. H. Yazır şu değerlendirme de bulunur: “Bir çok ulemanın hikmeti tarif ederken amelde ısrar etmeleri hikmeti abesten tefrik ve celbi menfaat mefhumunu tahakkuk ettirmek içindir. Zira ilm-ü marifet pek yüksek bir şey olmakla beraber lafta ve kuvvede kaldıkça veya fi’ilde hilafı tatbik olundukça biyhude bir ibtiladan başka bir şey değildir. Buna mukabil diğer bir kısım ulemanın ilmi ahzetmeleri de ilimsiz amelin olamayacağını bilhassa anlatmak içindir. Yoksa ameli istihdaf etmeyen ve vücudda tahakkuku hayır

⁶⁷⁶ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 155 ; YAZIR, M. H., a.g.e., II, 916 ; ATEŞ, S., Kur’an-i Kerim ve..., s. 44.

⁶⁷⁷ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 915.

⁶⁷⁸ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 917.

⁶⁷⁹ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 915.

⁶⁸⁰ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 916.

⁶⁸¹ YAZIR, M. H., a.g.e., a.y.

⁶⁸² MAHLUF, H. M., a.g.e., s. 281.

⁶⁸³ AYASBEYOĞLU, Nevzat, İslamiyetin Eğitimimize Getirdiği Değerler, MEB Yay., İstanbul, 1991, s. 59.

⁶⁸⁴ TAYLAN, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, 3.B., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1997, s. 157 ; bkz. CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 41.

hedefine nazır olmayan ilme hikmet demek için değildir. Demekki asıl hakikat ikisinin ictimaıdır.”⁶⁸⁵ Zira “ ilim ve amel hikmetin birer nev’i değil, birer cüz’üdürler.”⁶⁸⁶

Hikmetin müşterek bir açıklamasını vermek gerekirse: “ilme uygun amel, Allah’ın emrine uyan akıllı selim, fıkıh ve anlayış, ince marifet, ilahi nur(işaret), Allah korkusu, itaat, herşeyi doğruya irca yeteneği, ruhun sükuna ermesi,”⁶⁸⁷ vb.

“H-K-M- kökünden gelen ve Kur’an’da 20 kadar yerde görünen hikmet”⁶⁸⁸, yukarıdaki anlam içerikleri ile -tabii ki, ‘h-k-m’ kökünün müştaklarıyla beraber-, Kur’an’da, hem Allah, (*Kur’an-ı Kerim*, 2/32 ; 2/129 ; 6/18) hem de insan (*Kur’an-ı Kerim*, 2/251 ; 2/269 ; 31/12) için kullanılır. Nitekim, Kur’an’da, “hükmedenlerin en iyisi, hakimler hakimi” (*Kur’an-ı Kerim*, 7/87 ; 10/109 ; 11/45 ; 95/8) ifadeleri, bu sıfatın sadece Allah için geçmediğini gösterir. Ancak şu da bilinmelidir ki: “Allah için ‘hakim (hikmet sahibi) denildiğinde onun manası, O’nun dışındaki varlıkların vasıflandığının dışında bir manadır.”⁶⁸⁹ Çünkü, Kur’an’da, “Allah’ın Kendisini: ‘Alim’, ‘Hakim’ vb. gibi bir takım isimler vasıtasıyla tanıtmada ve insanın O’nu böyle tanımasında, insana ait şahsi bir sebep vardır. İnsan, bu vasıfların bir kısmını, son derece sınırlı olarak kendisinde bulur. Halbuki bütün bu isimler, uluhiyyet ekseninde düşünülünce, mutlak yani mükemmel olurlar.”⁶⁹⁰

Önemli bir nokta da şudur ki: “Allah’ın sıfatlarından olan ‘hakim’ sıfatı, Kur’an’da çoğunlukla ‘alim’ ve yine ilimle ilgisi bulunan ‘habir’ sıfatıyla birlikte anılırken, (*Kur’an-ı Kerim*, 8/71 ; 9/15 ; 11/1) ‘hikmet’ olarak insan için zikredildiğinde, ‘ilim’ (*Kur’an-ı Kerim*, 2/251 ; 4/113) ve yine ilimle ilgisi bulunan ‘kitap’ (*Kur’an-ı Kerim*, 2/129, 151 ; 3/48) ile beraber kullanılır. Ve aynı ayetlerde, hikmetin insanlara Allah’ın bir lütfü, yani verili bir ‘bilgi’ ya da ‘bilgi yetisi’ olduğu ifade edilir. M. H. Yazır, bu konuda, şunları dillendirir: “Allah vasi’ olduğu içindir ki her kime dilerse hikmet verir. İlmi hak ve bil’irade fi’li savab ile alimiyeti, yalnız kendisine hasretmez de erbab-ı ukuldan dilediğine verir.”⁶⁹¹ Elbette ki, insanın hikmete sahip olması Allah’ın inayetine bağlıdır. Yalnız, hikmete ulaşmak için, M. H. Yazır’ın da işaret ettiği gibi “erbab-ı ukul (akıl sahipleri) dan”

⁶⁸⁵ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 924-925.

⁶⁸⁶ YAZIR, M. H., a.g.e., a.y.

⁶⁸⁷ ÖZSOY, Ö./İ. GÜLER, a.g.e., sz. 66 ; SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 205.

⁶⁸⁸ bkz. ABDÜLBAKİ, M. F., a.g.e., s. 213-214.

⁶⁸⁹ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 182.

⁶⁹⁰ YILDIRIM, S., a.g.e., s. 53; ÖZSOY, Ö./ İ. GÜLER, a.g.e., s. 37.

⁶⁹¹ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 913.

olmak lazım gelir. “Kezalik akıldan sonra tefekkür ve tezekkür hikmetin şartı”⁶⁹² olarak görünür. Çünkü, “hikmete ermek için vermek kafi değil almak da lazımdır. Veren Allah vasi’ olduğundan şarta muhtaç değildir, amma alacak kul şarta muhtaçtır. Hikmete ermenin mebdei tefekkür ve tezekkürdür.”⁶⁹³ Ayrıca “her akıl sahibinin derece-i aklına göre hikmetten bir hissesi vardır.”⁶⁹⁴ Şu halde, “hikmet derece farkıyla peygamberden bilgeye ve hatta sıradan insana kadar yayılma gösterebilen geniş bir kavramdır; nebevî hikmeti hemen salih amel, üstün takva, kesintisiz cehd, ilimde rüsh alanında gösterdikleri başarılarla Mukarreblerin hikmeti izler. Mukarreblerin hikmetinin altında kalbin hikmeti, onun altında akli ve nazari hikmet, en alt derecede de sadece duyu organlarıyla elde edilen tecrübi (deneysel) hikmet sıralanır.”⁶⁹⁵ Hikmetin yayılma seyrini, aşama aşama gösteren bu açıklama, bütünüyle paylaşılmayı, bir tür ittifakı gerektirmese de, hikmetten her insana pay bırakıyor olması açısından önem arz eder.

Yukarıda yer verdiğimiz bilgilerle iktifa ederek, hikmete dair açıklamalarımızı şu sözlerle tamamlamak istiyoruz: Özetle, vahyin yol göstericiliğinde insanoğlunun en meşru kalp ve zihin faaliyeti, bir nevi bilgiyi ilahi değerlerle bezeyerek, ona, kurtuluş ve özgürlüğe götüren bir araç rolünü kazandıran hikmet, düşünce ve eylemde isabet ve saadet vb. hayr ve güzelliklere iletmek fonksiyonunu da haizdir. (*Kur’an-ı Kerim*, 269)

I.III. Ma’rifet

Arapça’da, “<<A-Re-Fe>> fiilinden gelen bir masdardır. ‘İrfan’ diye de gelir.”⁶⁹⁶ “izinden, eserinden, özelliğinden tanımak anlamındadır.”⁶⁹⁷ Lügatte, “tanıma, bilgi, bilme/ biliş, vasıta/aracı, anlayış, tecrübe ve zekadan ileri gelen zihni kemal”⁶⁹⁸ olarak geçen ‘ma’rifet/irfan’, ıstılahta: “Herhangi bir şeyi görünümüne ve özelliklerine bakarak duyuyla kavramak, eserine bakarak tefekkür ve akıl yorarak bir şeyi idrak etmek”⁶⁹⁹ anlamını taşır.

⁶⁹² YAZIR, M. H., a.g.e., II, 925 ; MAHLUF, H. M., a.g.e., s. 250 ; ATEŞ, S., Kur’an-i Kerim ve ..., s. 44.

⁶⁹³ YAZIR, M. H., a.g.e., s. 914.

⁶⁹⁴ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 924.

⁶⁹⁵ BULAÇ, Ali, <<İslam Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek>>, Bilgi ve Hikmet, Kış, 1993/1, s. 7.

⁶⁹⁶ bkz. MUTÇALI, S., a.g.e., s. 563.

⁶⁹⁷ ÜNAL, A., a.g.e., s. 316.

⁶⁹⁸ bkz. MUTÇALI, S., a.g.e., s. 563 ; YAZIR, M. H., a.g.e., X, 632 ; YEĞİN, A., a.g.e., s. 283.

⁶⁹⁹ ÜNAL, A., a.g.e., s. 313.

Kur'an'da, 'marifet' veya 'irfan' şeklinde, masdar olarak değil de, fiil biçiminde ve daha çok yukarıda verdiğimiz fiil anlamıyla gelen bu bilişsel sözcük, Kur'an'daki kullanımı çerçevesinde, "esrar-ı ilahiyeye iman ve Kur'an hakikatlarına vukufiyet"⁷⁰⁰ olarak tanımlanabilir.

"İlim, ma'rifettir"⁷⁰¹ deyip, ilim ile ma'rifet arasında fark görmeyip, ikisini bir olarak kabul edenlerin varlıkları yanında, "ilim ile irfan ve ma'rifet kavramları arasında fark olduğunu"⁷⁰² dile getirenler de vardır. İkincilere göre, ma'rifet, daha özel bir anlama sahiptir. Bu farklı anlamı, kimisi, "marifetin zıddı inkar, yani tanımamadır. İlmin zıddı ise bilmemektir"⁷⁰³ diye ele alırken, kimisi, "ilim, vech-i külli ile, yani, her vechesiyle bilmektir. İrfan ve ma'rifet ise; vech-i cüz-i ile bilmektir"⁷⁰⁴ biçiminde dile getirir. Bu ikinci yaklaşımda, ilmin ma'rifetten daha kapsamlı görünüşü söz konusudur. Buna karşılık, irfan veya ma'rifet kavramının içerdiği bilgilenmeyi, ilim kavramından daha kapsamlı görenler de vardır. Bizce, 'ma'rifet' kavramının, bilgisel kapsamca tamamen zıt bir açıdan farklı mütalaasının nedeni, bu kavrama bakış tarzından, ona biçilen rolden kaynaklanmaktadır; kapsamı, sadece sözlük anlamından hareketle çizilen ma'rifet, tasavvufi tecrübeyle zenginleştirilmiş içeriğin gerisinde kalacaktır. Zira, ma'rifet, tasavvuf literatüründe mühim role sahip bir kavramdır.

İlim ve ma'rifet(/irfan) kavramları arasındaki farkın, 'Allah'ın ilmi'nin konu edinilmesi ve 'Allah'ın ilme konu edinilmesi' açılarından da temellendirilmeğe çalışıldığını görürüz; Mesela, kimisine göre, ma'rifet, "bir şeyi cüz-i vecihle bilmek"⁷⁰⁵ olduğundan, kimisine göre ise, "ilm-i Mutlak ifade etmediğinden, sonradan olma hadis ilmini ifade ettiğinden,"⁷⁰⁶ ve kimine göre de, "tefekkür yoluyla, bir gayret sonucu elde edilen ilim türü olduğundan,"⁷⁰⁷ Allah'a "irfan ve ma'rifet isnadolunamamaktadır."⁷⁰⁸ Yani, " 'Alim' olarak vasıflanan Allah, 'Arif' olarak vasıflanmamaktadır."⁷⁰⁹ Çünkü, O'nun "ilmi 'ma'rifet ' olarak nitelenememektedir."⁷¹⁰

⁷⁰⁰ YEĞİN A., a.g.e., s. 283.

⁷⁰¹ KUTUP, S., a.g.e., XII, 433.

⁷⁰² HUCVİRİ, a.g.e., s. 533 ; YEĞİN A., a.g.e., s. 283.

⁷⁰³ bkz. HUCVİRİ, a.g.e., s. 397.

⁷⁰⁴ YEĞİN A., a.g.e., s. 283 ; HUCVİRİ, a.g.e., s. 397.

⁷⁰⁵ YEĞİN A., a.g.e., s. 283, 384.

⁷⁰⁶ KESKİN, H., a.g.e., s. 33.

⁷⁰⁷ YEĞİN A., a.g.e., s. 283 ; BİLGİZ, M., a.g.e., s. 74

⁷⁰⁸ YEĞİN A., a.g.e., s. a.y.

⁷⁰⁹ HUCVİRİ, a.g.e., s. 533.

⁷¹⁰ YAZIR, M. H. a.g.e., II, 918.

Allah'ın idrake konu olmasından hareketle de, ilim ve ma'rifet arasındaki farka işaret edilmiştir. Nitekim, “falan Allah'ı biliyor denmez, fakat falan Allah'ı tanıyor denilir. Yani, Allah-ü Teala ‘ma'lum’ değildir. İlimin muhatabı değildir, fakat ma'rifetin muhatabıdır”⁷¹¹ biçiminde dile getirilmeğe çalışılmıştır. Yalnız, bu yaklaşım daha çok tasavvufi bakış açısında söz konusudur. T. İzutsu, bu konuda şu tespitite bulunur: “Kur'an'da olduğu gibi bütün tasavvuf dışı sistemlerde Allah, epistemolojik (bilgi nazariyesi) yönünden yalnız ilmin bir objesi kabul edilir. Yani Allah, insan tarafından yalnız endirek yoldan bilinebilir...”⁷¹² Halbuki “İslam mutasavvıfları, bu bilgiden başka bilgiye sahib olduklarını iddia ederler: Marifet (gnostic). Ma'rifet, direk temas yoluyla doğrudan doğruya Allah'tan alınan bilgidir.”⁷¹³ Bu tür bir bilgiyle kişi Allah'ı bilebilmektedir. Burada, şunu da hatırlatmak lazımdır: Allah'ın idrake konu olması, ister ‘ilim’ce ister ‘ma'rifet’çe yorumlansın, söz konusu olan Allah olduğundan, <<inanç>> boyutu da olacaktır. Çünkü, zıddı ‘inkar/tanınamak’ olan ma'rifeti, müspet anlamıyla aldığımızda, ‘inanmak/tanınamak’ anlamında kullanmış olacağız.

Yukarıda da geçtiği gibi, tefekkür, fikri cehd (kesb) neticesi erişilir bilgi olduğunun kabulü yanında, “ma'rifetin ilahi kaynaklı (vehbi) olduğunu”⁷¹⁴ öne süren yaklaşımlar da söz konusudur. Ancak, ‘hikmet’te olduğu gibi, hem ilahi vergiyi, hem de kişinin bilişsel cehdini mündemiç olduğunu benimseyenler de vardır. Bu açıdan bakıldığında ma'rifet: “Masnu'at-i İlahiyeyi ve Kur'ani hakikatleri, tefekkür ve tahsil ile veya lütf-ı ilahi ile kalbi inkişaf ve basirete sahip olmak”⁷¹⁵ şeklinde belirir. Aslında, “Kur'an açısından bakılınca, alemde her şeyin Allah'ın olması açısından yegane kaynak Allah'tır. Bu manada insanın duyuları, akli ve kalbiyle elde ettiği bilgilerin kaynağı da Allah'tır.”⁷¹⁶ İster ilim, ister hikmet, ister ma'rifet vb. bir şekilde adlandırılmış bilgi türlerinden birisi olsun farketmez.

Allah'ın, insan idrakine konu olması açısından ma'rifet, İslam düşüncesinde -ağırlıklı olarak İslam tasavvufunda-, kavramsal açıdan; “Ma'rifet'un-Nefs: Kendini bilme, tanıma”⁷¹⁷ ve “Ma'rifetü Allah: Allah'ı tanıma, bilme”⁷¹⁸ şeklinde, idrakin istikameti

⁷¹¹ ÜNAL, A., a.g.e., s. 313 ; UYANIK, M., a.g.e., s. 96.

⁷¹² İZUTSU, T., Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 62.

⁷¹³ İZUTSU, T., Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 63.

⁷¹⁴ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 161.

⁷¹⁵ YEĞİN A., a.g.e., s. 384.

⁷¹⁶ ALBAYRAK, Halis, Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi, Şule Yay., İstanbul, 1993, s. 218.

⁷¹⁷ YAZIR, M. H., a.g.e., X, 632.

⁷¹⁸ YAZIR, M. H., a.g.e., a.y.

açısından ise; “Nefsini bilen Rabb’ini bilir”⁷¹⁹ ve “Rabb’ini bilen nefsinin bilir”⁷²⁰ şeklinde belirlemiştir. Bu konularla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Fakat bu konularda tafsilatlı durmanın yerinin burası olmadığını düşünüyoruz.

İnsanlar fizik bakımından olduğu gibi, anlayış ve kapasite bakımından da farklıdırlar. Allah’ın nimetini en çok verdiği insanların ‘ma’rifet’iyle, anlayışları ve kapasiteleri belli düzeyde olan insanların ‘ma’rifet’i bir olamaz. İnsanların, farklı mertebelerde taşıdığı ‘ma’rifet’in, onu anlamlı kılacak hedefi içeren, asıl ve özel biçimiyle; ‘ma’rifetullah’ sözcüğüyle, “her işte Allah rızasına uygun hareket tarzını bilip amel etmek”⁷²¹ gibi, pratik (/ameli) bir nitelik de taşıdığını da söyleyebiliriz. Çünkü, bilmek, tanımak anlamıyla dile getirilen ma’rifetin, inanmayı da içerdiğinde anlam ifade ettiğini biliyoruz. Ma’rifet (/ma’rifetullah) bunu gerektirir ve “bu iman da, insan davranış ve seciyyesinin muharrir ruhudur; insanın manevi ve ameli yapısını değiştiren bir güce sahiptir.”⁷²² Bu iki önemli noktaya da işaret ettikten sonra, “tasavvuf ilminin dışındaki İslami ilimlerde bir bilgi yolu olarak kabul edilmemiş, ancak İslam düşüncesinin geniş ufuklar ve boyutlar kazanmasında”⁷²³ rolü olan bu bilgi türüne dair sözlerimizi bağlayabiliriz.

Allah’ın, “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*” (Kur’an-ı Kerim, 51/56) buyruğundaki, <<ibadet etsinler>> ibaresini, “bazıları, <<tanırsınlar>> diye bir tefsirle nakletmişlerdir.”⁷²⁴ Bu ayeti, böyle bir yorumla, “*doğrusu insan kendi nefsinin görür*” (Kur’an-ı Kerim, 75/14) ayeti vb. eşliğinde ve Kur’an’ın bütünü çerçevesinde düşündüğümüzde, “bilinmeyen ilk defa keşfedilmesi olmayıp, yeniden bilince varma, kısaca bilginin bilince yükselişi”⁷²⁵ anlamıyla marifetin, insandaki bilgisel konumunun farkına varırız. Yaratıcı’sının, Bezm-i Elest’te, “*Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?*” (Kur’an-ı Kerim, 7/172) ilahi hitabına muhatap olunmakla, bir tür yaratılışının (manevi) başlangıcında, kendisine yöneltilen hitabı ‘anlama’, ‘tanıma’ ve ‘bilme’ kudretine sahip olduğu ortaya çıkan insan, o sahnede, <<Evet!>> cevabıyla, ‘Yaratıcı’sını bilmiş, tanımış’ olmaktadır. “Kıyamet günü <<*Biz bundan habersizdik*>> dememesi ise,” (Kur’an-ı Kerim, 7/172) bu hadiseyi, bu dünya yaşamında yeniden bilmesini, muhatap olduğu

⁷¹⁹ bkz. AÇIKEL, Yusuf, << “Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir” Hadis mi?, Kelam-ı Kibar mı?>>, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 1998, Sayı: V, s. 173.

⁷²⁰ bkz. AÇIKEL, Y., a.g.m., s. 198.

⁷²¹ YEĞİN A., a.g.e., s. 384.

⁷²² MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 293.

⁷²³ AÇIKEL, Y., a.g.m., s. 186.

⁷²⁴ YAZIR, M. H., a.g.e., VI, 4546.

⁷²⁵ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 74.

sorunun ve verdiği cevabının bilincine yeniden erişini gerektirir. Çünkü, bu yeryüzü yaşamındaki mükellefiyeti, bu kavli akdin ifa yeri ve zamanıdır.

I.IV. Fıkıh

Bir bilgi türü olarak ‘hikmet’in, ‘ilm’e göre daha özel bir anlamı olduğu gibi, ‘fıkıhın’ da ‘ilim’den daha özel bir konumu vardır.”⁷²⁶ “İlimden daha özel olan fıkıh, ilmin sonucu gibidir, ancak alim olanlar fakih olabilirler.”⁷²⁷ Nasıl ki, her hikmet sahibi olan aynı zamanda ilim sahibidir, fakat her ilim sahibi olan hikmet sahibi değildir; ilim ve fıkıh arasında da, benzer bir ilişki söz konusudur. Yani her fıkıh sahibi olan aynı zamanda ilim sahibidir, fakat her ilim sahibi olan fıkıh sahibi değildir denilebilir. Ancak bu, ‘fıkıh’ı, basit sözcük anlamıyla değil de, daha çok ‘tafakkuh’ köküne dayanan ıstılahi anlamıyla söz konusu ettiğimizde geçerli olacak bir durumdur. Bu kadar ileri bir yakınlıktan olacak ki, “fıkıh kelimesi esas itibarıyla hikmet kelimesiyle eş anlamlı gibidir.”⁷²⁸ Hatta, “fıkıhın hikmet olduğunu söyleyenler de vardır.”⁷²⁹ “Mesela şunun hikmeti veya sırrı veya ruh-ü hakikati şudur yerine <<fıkıhı şudur>> denilir. Hikmet gibi fıkıh dahi vücuh ve esbab-ı mufassalası ile ilmi dakik ve ameli nafi ifade eder.”⁷³⁰ Nitekim, hikmet, “Allah’ın dininde fıkıh sahibi olmak”⁷³¹ diye de tanımlanmıştır.

Fıkıh kelimesi, Kur’an’da ‘fıkıh’ olarak, yani isim olarak geçmez. Ancak fiil olarak, Kur’an’da, ‘ilim’ ve ‘hikmet’ kelimelerinin fiil halleri sayısınca olmasa da geçtiğini görürüz. (*Kur’an-ı Kerim*, 4/78 ; 6/25,65,98 ; 7/179) ‘Tefakkuh’ masdarının fiili halinde ise sadece bir kere geçer. (*Kur’an-ı Kerim*, 9/122)

Sözcük anlamı olarak fıkıh: “Zeka ve bilgi,”⁷³² “bilmek,”⁷³³ “anlamak,”⁷³⁴ “iyice anlamak”⁷³⁵ “konuşanın maksadını sözünden anlamak,”⁷³⁶ “isabet ve manaya

⁷²⁶ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 577.

⁷²⁷ ÜNAL, A., a.g.e., s. 473.

⁷²⁸ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 917.

⁷²⁹ RIZA, M. Reşid, Muhammedi Vahiy, I.B, Çev. Salih Özer, Fecr Yay., İstanbul , 1991, s. 252.

⁷³⁰ YAZIR, M. H., a.g.e., a.y.

⁷³¹ es-SABUNİ, M., Muhtasar..., I, 242.

⁷³² SARDAR, Z., a.g.e., s. 64.

⁷³³ BİLMEN, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkıhiyye Kamusu, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, 1985, I, 13 ; es-SABUNİ, a.g.e., II, 178 ; YAZIR, M. H., a.g.e., X, 592 ; YEĞİN A., a.g.e., 1992, s. 160.

⁷³⁴ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 577 ; BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., I, 13 ; YAZIR, M. H., a.g.e., X, 592 ; YEĞİN A., a.g.e., s. 160.

⁷³⁵ MUTÇALI, S., a.g.e., s. 670.

⁷³⁶ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 246.

vukufiyet,⁷³⁷ “bir şeyi izan ile, fetanetle şuurlu bir halde idrak etmek,⁷³⁸ “bir şeyin künhüne vakıf olmak,⁷³⁹ “görünen ve bilinen verilerden hareketle bilinmeyene ulaşmak,⁷⁴⁰ “ışın gerçeğini ve arka planını kavramaktır.”⁷⁴¹ Kısacası fıkıh, “gelişigüzel bilmek ve anlamak değildir. Bilgi edinmenin ve anlama derecelerinin üst noktalarından biridir.”⁷⁴² Hatta sadece anlamak da değildir; “bir şey’i, bir sözü illet ü hikmetiyle zevkına vararak anlamak ve hatta tatbik edecek surette anlamaktır.”⁷⁴³

İstılahta ise fıkıh: “Şer’i hükümleri bilmek,⁷⁴⁴ “amel ciheti ile lehte ve aleyhte olan şer’i hükümleri bir meleke halinde bilmek,⁷⁴⁵ “ameli şeri hükümleri tafsili delillerinden bilmektir.”⁷⁴⁶ Yapılan bu tanımları göz önünde bulundurduğumuzda, fıkıhın ameli boyutunun ağırlıklı olarak kaydedildiğini görürüz. Ö. N. Bilmen, yer verdiği tanımlardan hareketle: “Demek ki, fıkıh, ameliyata müteallik ahkamı şer’iyyeyi edillei tafsiliyesile bilip kavramaktır”⁷⁴⁷ hükmüne varır. Ancak o, İmam Azam’ın, “insanın lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi”⁷⁴⁸ diye fıkıha getirdiği tanımı esas alarak, “bu tarife nazaran fıkıha itikadiyat ve ahlak mesaili de dahil bulunmakta”⁷⁴⁹ olduğunu da beyan eder. “Şu kadar var ki, bu mesail gide gide pek ziyade tevessü ve inkişaf etmiş, mevzuları başka başka bulunmuş olmakla fıkıhın tarifine <<amel cihetile>> kaydi ilave edilerek fıkıhın dairei şumulünden itikadat ile ahlakıyat hariç bırakılmıştır.”⁷⁵⁰ O halde, genel bir yaklaşımla - itikadi ve ameli boyutuyla- fıkıh: “hakikati anlamak ve <<din>> gerçeğini bilmektir. Yaratılış gayesini başlangıç ve sonucu idrak etmektir”⁷⁵¹ diye tarif edilebilir. Bu da, ameli gerektirir. Çünkü, Kur’an’a göre, hakikat ve din ilahidir ve ilmi mutlak ifade ederler. “Fıkıh da o ilimden garazı idraktır ki amele de şamildir.”⁷⁵²

Kur’an’da, ‘bilme’, ‘anlama’ anlamlarını içerir tarzda fıkıha mesned olan ayetlerden bazılarını daha önce yer vermiştik. Yine, aynı kökten gelen ve ‘tefakkuh’ fiiliyle daha özel

⁷³⁷ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 246.

⁷³⁸ BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., 1, 13 ; MUTÇALI, S., a.g.e., 1995, s. 670.

⁷³⁹ BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., a.y.

⁷⁴⁰ el- İSFEHANÎ, R., a.g.e., s. 98 ; ÜNAL, A., a.g.e., s. 471.

⁷⁴¹ GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 104.

⁷⁴² BİLGİZ, M., a.g.e., s. 98.

⁷⁴³ YAZIR, M. H., a.g.e., III, 1901.

⁷⁴⁴ el- İSFEHANÎ, R., a.g.e., s. 577. ; MUTÇALI, S., a.g.e., s. 670.

⁷⁴⁵ BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., 1, 13.

⁷⁴⁶ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 246 ; BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., 1, 13-14.

⁷⁴⁷ BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., 1, 14.

⁷⁴⁸ bkz. CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 246 ; BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., 1, 14.

⁷⁴⁹ BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., a.y.

⁷⁵⁰ BİLMEN, Ö. N., Hukukî İslamiyye..., a.y.

⁷⁵¹ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 241.

⁷⁵² YAZIR, M. H., a.g.e., II, 917.

bir anlam içeren ve fıkha işaret eden ayeti de referans olarak göstermiştik. Mezkur ayette geçen ‘tefakkuh’ için de, “derin ve sağlam bilgi,”⁷⁵³ “istenilen hususta mütehassıs olmak, bir işin hususi yönlerini ve inceliklerini bilmeğe çalışmak,”⁷⁵⁴ “fıkıh ilmini tahsil etmek”⁷⁵⁵ gibi anlamlar verilmiştir. Sözü edilen ayetteki “talimatın her ne kadar özellikle din alanındaki bilgilenmeden söz ediyor gibi ise de, aslında her türlü bilgilenme için olumlu bir yüklem taşımakta”⁷⁵⁶ ve tefakkuh’un, “bilgilenmenin pratik uygulaması da dahil, her çeşidini içine almakta”⁷⁵⁷ olduğu belirtilmiştir.

Yukarıda vermeğe çalıştığımız, fikhın tanımında beliren donanıma sahip kişiye <<fakih>> denir. Fıkhetmek, insani bir hünerdir. Bu nedenle, “ilm-i ilahiye ma’rifet-ü fehim denilemediği gibi fıkıh da denilemez. Çünkü bunlar sebki cehli ima ederler.”⁷⁵⁸ Halbuki ilmi ilahi, sonradan edinilmiş (hadis) bir bilgi değil, ezeldir. Ayrıca fıkıh, “rey ve istinbat edilen bir ilimdir. Onda nazar ve teemmüle ihtiyaç duyulur.”⁷⁵⁹ Bu ve benzeri nedenlerden dolayı, Allah’ın ilmine fıkıh denilmediği gibi, O’nun “‘fakih’ olarak isimlendirilmesi de doğru olmaz.”⁷⁶⁰

Fıkıh, tefekkür, “teemmül ve nazar”⁷⁶¹ sonucu elde edilen bir bilgi türü olduğundan, bu bilgiye ulaşmak, “insan zihninin aktif çabası,”⁷⁶² yanında, “kulfet ve meşakkate katlanmayı”⁷⁶³ da gerektirir. Bununla beraber biz, fikhın bütünüyle kesbi olduğunu da söyleyemeyiz. Zira, Hz. Peygamber (s.a.v)’in, bir hadislerinde: “Her kime Allah hayır murad ederse onu dinde fakih eder”⁷⁶⁴ buyurduğu rivayet edilir. Bu hadis, insanın tüm sahip olduklarını -ilim de dahil- Allah’a borçlu olduğunu, zaten Kur’an’da gözlemleyebileceğimize dair açıklamamızı te’yid eden ve dolayısıyla, insani bilgi türü olan fıkıhta, kesbiliğin yanında, vehbi boyutun da olduğunu ortaya koyan bir veri olarak kaydedilebilir.

İlim, hikmet ve ma’rifette olduğu gibi, insani bir hünerdir dediğimiz fıkha sahip olmanın da farklı dereceleri vardır. Bu realiteye, M. H. Yazır, şu sözleri ile işaret eder:

⁷⁵³ ESED, M., a.g.e., s. 327.

⁷⁵⁴ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 99.

⁷⁵⁵ BİLMEN, Ö. N., Hukuki İslamiyye..., I, 14.

⁷⁵⁶ ESED, M., a.g.e., s. 327.

⁷⁵⁷ ESED, M., a.g.e., a.y.

⁷⁵⁸ YAZIR, M. H., a.g.e., II, 918.

⁷⁵⁹ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 246.

⁷⁶⁰ CÜRCÂNÎ, a.g.e., a.y.

⁷⁶¹ CÜRCÂNÎ, a.g.e., a.y.

⁷⁶² BİLGİZ, M., a.g.e., s. 327.

⁷⁶³ es-SABUNÎ, M., Safvetü’t-tefasir, I, 568 ; YAZIR, M. H., a.g.e., IV, 2646.

⁷⁶⁴ bkz. YAZIR, M. H., a.g.e., VII, 4794.

“Fıtratındaki bu kabiliyet ve isti’dadın derecesi eşhasın ihtilafı ile muhtelifdir. Kiminde seri kiminde batıy (yavaş), kiminde şedid, kiminde hafiftir. Kiminde az kiminde daha çok bir zamanda söner veya inkışaf eder.”⁷⁶⁵

Son olarak, bir bilgi türü olarak ele aldığımız ‘fıkıh’ bahsini, konuyla ilgili bulunan hemen hemen herkesin dile getirdiği bir açıklamayla bitirelim istiyoruz. “İlk asırlarda fıkıh, Kur’an ve hadiste bildirildiği üzere kalbe ve kafaya ait bir değer ve faaliyet olarak kabul ediliyordu.”⁷⁶⁶ “Fakat daha sonra, teknik bir ifade olarak, İslam Hukuk ilmine ‘fıkıh’ ismi verilince, bu kelime dış şekillerin ayrıntıları cüziyyat ile uğraşan ve İslam hukukunun külli yorumunu reddeden ‘bilim’ içinde kullanılmaya başlandı.”⁷⁶⁷ Mevdudi, Kur’an ve Hadis-i şeriflerde geçen bu lafzın taşıdığı engin mananın, ‘fıkıh bilgisini elde etmek’ şeklinde, sadece belli bir ilmi çağrıştıracak derecede sınırlandırılmasını, “fıkıh kelimesinin ‘fakahe’ ve ayette geçen ‘li-yetefakkahu’ ile aynı kökten”⁷⁶⁸ olmasına bağlar. Fıkıh sadece belli bir ilmin adı zannetmek ve onu ibadet ve muamelattaki şekilleri tanzim ve tayin eden kuralların bilgisi kabul etmek, elbetteki yanlış değil, ama noksan olur. Zira, “bu ilmin İslam’ın hayat sistemi içerisinde önemli bir yeri olduğu inkar edilemez, ne var ki, Kur’an’ın ifade etmek istediği şeyin hepsi olmayıp sadece bütünün bir parçasıdır.”⁷⁶⁹ Böyle tek yönlü bir bakış açısıyla fıkıh algılamının, “sonuçta, zorunlu olarak İslam’ın ruhuna önem vermeksizin, kuru bir şekilciliğin, müslümanların hayatının nihai gayesi haline gelmesine sebep olduğu”⁷⁷⁰ açıktır.

Çalışmamızın III. ve son bölümünde, bilişsel dinamizmi açısından insanı -Kur’an çerçevesinde- ele alırken, fıkıh anlayışına ve bu anlayış kapsamında ictihada bakış konularını da ele almağa çalışacağız.

Son olarak şunu söylemek isteriz. Kur’an’da, insanla münasebeti çerçevesinde öne çıkan bilgisel kavramlar, elbette yer verdiklerimizle sınırlı değil; ilmin insani boyutunun ağırlık kazandığı bir bilgi imkanı olarak ‘haber’i ve beraberinde, ilmin ilahi boyutunun ağırlık kazandığı bilgi imkanı olarak ‘vahy’i, aynı zamanda, insanın neredeyse kendisiyle müsemma olduğu bir bilgi yeteneği olarak ‘akl’ı, bu bölümümüzde ve ‘bilgi imkan (kaynak)ları’ başlığı altında ele alacağız. Ayrıca, aklın işlevselliğini temsil eden, onun

⁷⁶⁵ YAZIR, M. H., a.g.e., III, 1902.

⁷⁶⁶ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 240.

⁷⁶⁷ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 273.

⁷⁶⁸ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., a.y.

⁷⁶⁹ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., II, 273.

⁷⁷⁰ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., a.y.

açılımları olarak görebileceğimiz; ‘tefekkür’, ‘tedebbür’, ‘tezekkür’, ‘şuur’, ‘idrak,’ ‘fehm’ gibi, <<düşünme ve anlamayı>> ifade eden bilgisel(/bilişsel) kavramları, insanın bilişsel dinamizmindeki rolleri kapsamında bu çalışmamızın III. bölümünde işlemeğe çalışacağız. Bu çalışmamız salt kavramsal olmadığından, kendimizce ağırlıklı gördüğümüz bilişsel kavramları vermekle yetindik. Yer verdiklerimize ilaveten, bu kavramların haricindeki, Kur’an’da geçen diğer bilişsel kavramları ve bir de, bunların zıtlarını bir arada düşünürsek, Kur’an’ın epistemolojik terimler çerçevesinin ihata gücünü tahmin edebiliriz. Bu denli zengin bir alanı, bütün zenginliğiyle kucaklamak, sınırlı çalışmamızı aşacağından, bir başka konuya, ‘süjesi açısından bilgi çeşitleri’ konusunu ele alacağız.

II. KUR’AN’DA SÜJESİ AÇISINDAN BİLGİ ÇEŞİTLERİ

Yunan filozoflarından Viyana Çevresi üyelerine kadar, yaklaşık 2500 yıldan beri bilgi kuramı diye bir şeyden söz edilir. Aslında, zaman içerisinde ortaya çıkan farklı felsefe anlayışları, farklı bilgi kuramlarına da yol açmıştır. Örneğin, metafiziğin hiçbir değeri olmadığı ana iddiasına sahip pozitivistin ileri bir aşaması olarak görülebilecek olan Yeni-Pozitivizm (=Mantıkçı Pozitivizm=Viyana Çevresi), selefleri gibi metafizik önermeleri aynı şekilde anlamsız önermeler olarak, felsefenin ve tabii bilgi felsefesinin kapsamı dışında mütalaa etmişlerdir. Zira onlar, “felsefeyi, bilgi felsefesini, ‘bilim’le, bilimsel bilgiyle sınırlandırmışlardır.”⁷⁷¹

Halbuki, olgu ve olaylarla uğraşan ve değer dünyasını dışarıda tutmaya çalışan bilim, din, felsefe, sanat ve ahlak gibi, insanın hayatına anlam verme faaliyetinin birer şubesi olarak ayrı bir yere sahiptir. M. Aydın, “bir bilim adamı eğer isterse, kendisini metafizik sorulara muhatap kılmayabilir. Böyle sorulara muhatap olmadığı için de kimse onu kınayamaz”⁷⁷² demektedir. Bilim ve bilim adamı etrafında ortaya konabilecek bu yaklaşımın, -felsefeyi bilim saymadıkça- felsefe ve filozof için geçerli olamayacağı tabiidir. Filozof metafiziği, metafizik hakikatleri yok sayamaz. Çünkü, “felsefe yapan hesap vermek zorundadır.”⁷⁷³

⁷⁷¹ bkz. BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler Sözlüğü,...s. 300; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 92, 252 ; DEVİT, M./K. Sterelny, a.g.e., s. 189.

⁷⁷² AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 217.

⁷⁷³ JASPERS, Karl, Felsefeye Giriş,, Çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., İstanbul, 1981, s. 54-55.

Aslına bakılırsa, F. Heinemann'ın: "Bugün bir bilim kuramcısı, hem bilgi kuramsal sorunları, hem bilimlerin bulgularını, hem de bilimsel olmayan bilgi alanlarını bir arada göz önünde tutmak zorundadır"⁷⁷⁴ görüşü, rahatlıkla paylaşabileceğimiz bir bakış açısıdır. Bilim adına bu noktada ısrarcı olunamasa bile, felsefe namına böyle bir duruş savunulabilir ve sürdürülebilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, felsefe, bilimle sınırlandırılmayacağı gibi, bilgi kuramı da, bilimsel bilgiyle sınırlandırılmaz. Ancak, bilgi kuramında, ister olgusal ister aşkın olsun, sözü edilen bilgi 'insan bilgisi'dir. Kur'an'ın, "bugüne de hitap eden önemli tezlerinden birisi, insanoğlunun aşkınlık sahasını öğrenebileceğidir ki, bu bilgilenmenin kaynağı da vahiydir."⁷⁷⁵ Vahiy ise, felsefi bilgi kuramının kapsamını geniş tutmayı gerektirecek türden, bilgi ve süjesini konu edinir. "Kur'an'da, ilahi ve insani olmak üzere iki tür bilgi bulunduğu"⁷⁷⁶ kaydedilmesi bundandır.

Aslında, Kur'an'da, insanın dışında, bahsi geçen başka varlıklar (melek ve cin gibi) da bulunduğundan, ilahi ve insani diye belirlenen bir bilgi kategorisi eksik kalacaktır. Zira Kur'an'da, ilahi ve insani bilginin dışında kalan, başka bilgi ve süjesinden de söz edilebilir. Bu nedenle, bilgiyi 'ilahî (Allah'ın bilgisi) ve insanî (insanın bilgisi)' biçiminde değil de, 'ilahî ve ibadî (kulun bilgisi)' şeklinde dile getirmek daha kuşatıcı olur. Nitekim Hucviri'nin ilim tasnifinde bu genişlik gözlenebilmektedir. Ona göre, "ilim, biri Allah Teala'nın ilmi, diğeri halkın/kulun ilmi olmak üzere ikidir."⁷⁷⁷ Diğer pek çok İslam alimlerinde de, "ilmin, kadim ve hadis olmak üzere genel olarak iki kısımda"⁷⁷⁸ mütalaa edilmiş olmasını bu çerçevede değerlendirebiliriz.

Aslında, Kur'an kadim bilginin mahiyetini anlatmış ya da Allah'ın ezeli ilmi diye bir kavram ortaya koymuş değildir. "Öyle görülüyor ki, bilgiyi önce Allah'ın bilgisi ve yaratıkların bilgisi şeklinde ikiye ayırmak, yani Allah'ın bilgisinden başlayarak bir bilgi tasnifine gitmek, ya da genellikle bilgi tasnifi içerisinde Allah'ın bilgisine de yer vermek, Mutezile dışında, genel olarak Ehl-i Sünnet bilginlerinde görülen bir özelliktir."⁷⁷⁹ "Ehl-i Sünnet kelamcıları, tefekkür sistemleri gereği, bilgiyi tanımlarken özellikle onu kadim ve

⁷⁷⁴ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 183.

⁷⁷⁵ WATT, W. Montgomery, İslam Nedir?, Çev. Elif Rıza, 2.B., Birleşik Yay., İstanbul, 1993, s. 284.

⁷⁷⁶ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 165.

⁷⁷⁷ HUCVİRİ, a.g.e., s. 91.

⁷⁷⁸ bkz. es-SABUNİ, Nureddin, Maturidiye Akaidi, 3.B., Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1982, s. 55 ; FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 165 ; KESKİN, H., a.g.e., s. 105.

⁷⁷⁹ ÖZCAN, H., Maturidi'de Bilgi..., s. 78.

hadis olarak ikiye ayırmak mecburiyetindeydiler. Çünkü tarifte en çok zorlanma sebebi hem Allah'a ve hem de yaratılmışlara verilmesi mümkün bir ilim tarifine ulaşmanın güçlüğü olmuştur.”⁷⁸⁰ Bununla beraber, “İslam kelamcılarının, farklı mahiyette de olsa, bilginin hem Allah'ın ve hem de yaratılmış varlıkların bir vasfı olduğunu kabul ettiklerini görüyoruz.”⁷⁸¹

Bir tanımın, efradını cami (tanımlanan şeyin bütün ferdlerini içine almak), ağıyarını mani (tanımlanan şeyle alakasız olanları dışarıda bırakmak) olması gerektiği gerçeğinden hareketle, ilm(/bilgi)in de, tarifi itibariyle hem kadim ve hem de hadis ilmi içine almak durumunda olduğunu söyleyebiliriz.

Biz bu sonuncusunu, ‘mücerred ve müşahhas varlıklar’ın sahip oldukları ilim biçiminde sınıflamayı yeğledik; mücerred varlıklardan ‘melek ve cin’ leri, müşahhas varlıklardan da ‘insan’ı hedef aldık.

II.I. Kadim Bilgi

Kıdem(=ezelilik) ya da “Allah'ın sıfatı olarak kadim(=ezeli).”⁷⁸² “Varlığı zatının gereği olan; varlığını başkasına borçlu olmayan. Varlığının bir başlangıcı bulunmayan; varlığı, geçmişindeki yokluk sonrası olmayan, daima var olan”⁷⁸³ anlamlarına gelir. Ezelilik, bilgi(/ilahi bilgi) için söz konusu edildiğinde, -ki “kadim ilim, Allah'ın Zatı ile beraber bulunan ilim”⁷⁸⁴ demektir- “hiçbir özel varlık tarafından öncelenemeyen bilgi”⁷⁸⁵ olarak beliren, “nesnesinden önce var olan bilgi”⁷⁸⁶ demektir.

Felsefe ve ilahiyat eserlerinde yer alan, Tanrı'yı bilgisi ile ilişkisi bağlamında ele alan, Tanrı tasavvurlarından bazılarına, yer verecek olursak:

“Ezeli Varlık: Burada Tanrı, ezelidir, mutlaklıdır. Her şey O'ndan sudur eder, fakat o, kendisinden sudur edenleri bilmez. Ezeli olan ve sadece kendi özünü bilen. Ezeli, şuurlu ve

⁷⁸⁰ KESKİN, H., a.g.e., s. 106.

⁷⁸¹ KESKİN, H., a.g.e., s. 105.

⁷⁸² el- İSFEHÂNÎ, R., a.g.e., s. 598.

⁷⁸³ CÜRÇÂNÎ, a.g.e., s. 252 ; GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 130, 183.

⁷⁸⁴ es-SABUNÎ, N., a.g.e., s. 55.

⁷⁸⁵ ÖZDEMİR, Metin, <<Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü>>, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı,V/1-2002, s. 220.

⁷⁸⁶ ÖZDEMİR, M, a.g.m., s. 226.

alemi bilen varlık -Klasik teizmin Tanrı anlayışı budur-. Ezeli, şuurulu, bilen, zamanla ilgili bulunan.”⁷⁸⁷

Açıktır ki, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen birisi için, Tanrı'ya atfedilen sıfatlar anlamsız gelecektir. Tanrı'nın varlığını kabul edip, sıfatları konusunda farklı düşünenlerin varlığı da bir gerçektir. Ancak, yukarıda yer verdiğimiz Tanrı tasavvurlarında, Tanrı'nın 'kadim(=ezeli) sıfatı, ortak bir payda olarak gözümüze çarpmaktadır. Bununla beraber, Tanrı'nın bilgi(/bilme)si ve bilgi(bilme)sinin niteliği noktalarında muhtelif kabuller söz konusudur. Kimi, Tanrı'nın bilgisini kendisiyle sınırlı tutarken, kimisi Tanrı'nın bilgisinin evreni de kuşattığını kabul eder. Bunların bile kimisi, Tanrı'nın ilmini zamanla ilgili, zamanla kayıtlı bulurken, kimisi O'nun ilmini zaman dışı, ezeli görmektedir. Örneğin A. Kenny: “Tanrı'nın özne olduğu yerde, bilme fiilleri, kendilerine eklenen zaman zarfları alamazlar”⁷⁸⁸ görüşüne yer verirken; bir Fransız düşünürü olan Leguier ise, “zamanın Tanrı açısından geçersiz olduğu inancını reddetmiş ve Tanrı'nın zamanda gerçekleşen olay ve olguları bildiğini, geleceğin bir imkandan ibaret olduğunu, ezeli bilgi diye bir şeyin olamayacağını öne sürmüştür.”⁷⁸⁹

Allah için, “ilim sıfatı öteki bütün sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır.”⁷⁹⁰ “İlim sıfatının zıddı olan bilgisizlik, cehalet Allah katında muhaldir.”⁷⁹¹ Ve “ilim, bir şeyi tam bir şekilde bilmektir.”⁷⁹² A. Diemer, “bir Tanrı varsa, kuşkusuz onun için bilginin sınırları diye bir problem varolamaz”⁷⁹³ demektedir. Bu nedenle O, kendi Zatını bildiği gibi, “meşiyeti ile var ettiklerini de bilmektedir. O'nun bilmediği şeyler mevcut değildir. Öyleyse Allah'ın bilgisi, O'nun kendi zatının bilgisi, ve zaman ve mekan içinde veya zamansız ve mekansız olarak, O'nun meşiyet sisteminin bilgisidir.”⁷⁹⁴ “İnsan bilgisi araca, organlara, çalışmaya bağlıdır. Bundan dolayı nisbidir. Allah'ın ilmi söz konusu olduğunda bunların hiçbirisine gerek yoktur. O'nun ilmi tam ve mükemmel olarak mutlaktır, izafi değildir.”⁷⁹⁵ Gerçi “‘Mutlak bilgi’ ifadesi, felsefede dogmatiklerce insan bilgisi için de kullanılmakta ve onunla insanların bilgilerinin sınırsız ve kesin olduğu

⁷⁸⁷ bkz. AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 138-139.

⁷⁸⁸ KENNY, Anthony, <<Tanrı'nın “önceden Bilmesi” ve İnsan Hürriyeti>>, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, İzmir, 1989, s. 632.

⁷⁸⁹ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 139 ; bkz. HELM, Paul, *Eternal God -a study of God without Time-*, Clarendon Press, Oxford, 1988, s. 74.

⁷⁹⁰ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 112.

⁷⁹¹ GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., 191.

⁷⁹² YILDIRIM, S., a.g.e., s. 146.

⁷⁹³ DIEMER, A., a.g.m., s. 178.

⁷⁹⁴ KİRMANİ, M. R., a.g.m., s. 115.

⁷⁹⁵ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 47-48.

ifade edilmektedir. Fakat bu, dini literatürde sadece Allah'ın bilgisi için kullanılmaktadır.”⁷⁹⁶

Varlığı mutlak olanın, bilgisinin izafi olması beklenemez. F. Schuon, süje-obje ilişisinden hareketle, ‘mutlak’ ve ‘izafi’ bilgi konusunda şunları söyler: “Özne ile nesne bir kere birbirinden ayrıldığında, artık mutlak bilgi söz konusu olamaz, ama bu, izafi bilginin bilgi oluşunu ve dolayısıyla ‘izafi olarak mutlak oluşunu’ -eğer böyle bir ifade mümkünse- engelleyemez.”⁷⁹⁷ Ma'lumdur ki, epistemolojiler, insan bilgisini işlediğinden, bütün klasik epistemoloji teorileri için geçerli olan <<süje>>, <<obje>> ayrımı da insan için söz konusu olacaktır. M. Aydın'ın ifadesiyle, “insan bilgisinde düalizm adeta kaçınılmazdır.”⁷⁹⁸ Bu nedenle, P. Tillich'in da işaret ettiği gibi, Tanrı'yı, insani bilgi için söz konusu olan “süje-obje şeması içerisine hapsetmek imkansızdır.”⁷⁹⁹ Çünkü, “Zatı bakımından Tanrı, süje-obje ilişkisine müsait değildir. O, süje-obje birliği ve bütünlüğü içinde kalan bir <<bilen>> dir.”⁸⁰⁰ Kısaca, “Tanrı söz konusu olduğunda süje ve obje bir ve aynıdır.”⁸⁰¹

Ezeli bilgi söz konusu edildiğinde karşımıza çıkmakta olan bu problemin, “aslında, dinin problemi olmaktan ziyade dini düşüncenin, dolayısıyla felsefe ve ilahiyatın problemi”⁸⁰² olduğunu belirterek şunu söylemek isteriz:

Kur'an'da, “ilim” kelimesinin, Allah'ın her şeyi kuşatan sınırsız ilmi ve bir de, sınırlı olan yaratıkların ilmi diye, hem Allah'ın bir sıfatı olarak ve hem de yaratıkların ilmi (bilgisi)ni ifade etmek için kullanılmış olduğunu görmemiz, Tanrı'nın varlığı ve bilgisine dair antropomorfik yaklaşımları geçerli kılmaz. Zira, “uluhiyyet alanında (Metaphysical realm), Yaratıcı ve vacib bi Zatihi (Kendinden zorunlu) olan ile yaratılmış, alıntı ve bağımlı olan arasında varlık noktasında hiçbir eşitlik ve ortaklık olamayacağı”⁸⁰³ gibi, sıfatları konusunda da, bir ortaklıktan söz edilemez. Bu nedenle, ne insan ve ne de insan bilgisi ile Allah'ın Zat'ı ve de ilmi arasında özdeşlik (aynıyet) ve hatta benzerlik

⁷⁹⁶ ÖZCAN, H., Maturidi'de Bilgi ..., s. 80.

⁷⁹⁷ SCHUON, F., a.g.e., s. 55.

⁷⁹⁸ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 112.

⁷⁹⁹ bkz. ÖZDEMİR, M., a.g.m., s. 216.

⁸⁰⁰ ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 25.

⁸⁰¹ ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., a.y. ; bkz. AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 112 vd.

⁸⁰² AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 130.

⁸⁰³ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 46; KESKİN, H., a.g.e., s. 107-108.

kurulabilir. İbn Arabi'nin: "Allah daima Allah, kul ise daima kuldur ve insan hiç şüphesiz mahlukat cümlesindedir"⁸⁰⁴ ifadesi, bu gerçeği öz bir biçimde dile getirmektedir.

"Yaratan Allah hiç bilmez mi?" (Kur'an-ı Kerim, 67/14) "Karada ve denizde ne varsa hepsini O bilir, O'nun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez." (Kur'an-ı Kerim, 6/59) "Görmedin mi ki, göklerde ne var, yerde ne varsa, Allah şüphesiz hepsini bilir." (Kur'an-ı Kerim, 58/7) "O'dur ki, yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve ona yükseleni bilir." (Kur'an-ı Kerim, 57/4) "Şüphesiz O, gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir." (Kur'an-ı Kerim, 20/7) Kur'an'da bu vb. ayetler, Allah'ın mutlak anlamda, ilim sıfatıyla muttasıf olduğuna delalet etmektedir.

Daha önce, Kur'an'dan ilham alınarak, ilmin 'kadim' ve 'hadis' diye ikili bir tasnife tabi tutulduğuna dikkat çekmiş idik. Şu ana kadar da, Allah'ın zatı ile beraber bulunan ve yaratılmış (hadis) olanın bilgisine benzemeyen 'kadim' bilgiye dair, önemli, gerekli ve yeterli gördüğümüz açıklamalara yer verdiğimiz kanısındayız. Kur'an'da, gerek Yaratan ve yaratılan için -nitelikçe farklı olsa da- dile getirilen ilim, gerekse ilmin özel şekillerine delalet eden, ancak sadece mahluklar (hadis) için geçerli olduğunu gördüğümüz bilişsel ifadelerin (içgüdü, akıl, tefekkür, idrak, ma'rifet gibi) zengin kullanımı, kadim varlığın, kadim bilgisinin yanında, ondan hayat bulan hadis varlığın hadis bilgisinin realitesine ve de önemine dikkatimizi çekmektedir. Bundan böyle 'hadis' bilgiyi işleyeceğimiz bu çalışmamızı, hadis bilginin adeta mümessili ve tezimizin de konusu olan 'insani' bilgiye geçmeden önce, yine hadis bilgi ve bu bilginin kapsamına giren 'mücerred varlık'ların bilgisini ele alarak sürdürmeğe çalışacağız.

II.II. Hadis Bilgi

Kadimin karşıtı olarak hadis: "yok iken, sonradan var edilen varlıkları,"⁸⁰⁵ ifade ettiğinden, "hadis ilim, bu sonradan yaratılmış varlıkların sahip oldukları, onlara ait ilim demek olur."⁸⁰⁶

⁸⁰⁴ KEKLİK N., Muhyiddin ibn'ül Arabi..., s. 435; ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, <<Kur'an'da İnsan Kavramı>>, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2001, Sayı: III, s. 15.

⁸⁰⁵ GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., 130.

⁸⁰⁶ KESKİN, H., a.g.e., s. 105.

“Hadis ilim, zaruri ve iktisabi kısımlarına ayrılır.”⁸⁰⁷ “Zaruri ilim, Allah Taala’nın, <<bilen>> in nefsinde -kendisinin irade ve gayreti olmaksızın- meydana getirdiği bilgidir.”⁸⁰⁸ “Mesela kişinin kendi varlığını ve açlık, susuzluk, haz, elem gibi değişik hallerini hissedip kesin bir şekilde bilmesi gibi. Bilginin bu nev’i bütün canlı yaratıklarda mevcuttur.”⁸⁰⁹ “İktisabi ilim de Allah’ın, sebeplerine tevessülden kulun kendi gayret ve iradesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgidir.”⁸¹⁰

Hadis ilmin kapsamı böyle belirlenince, farklılıklar taşısada da, Kur’an’da geçen, melek, cin, insan ve çok daha farklı mahiyette, hayvan, bitki ve cematın hasılı tüm varlıkların, kendilerine özgü nitelikte bir tür bilgiyle ilişkileri kurulabileceği söylenebilir. Bu konuda M. Sait Şimşek şunları söyler: “İnsan yaratılmadan önce meleklerle cinler vardı ve onlar da Allah’ı biliyorlardı. Ama yine de insanın yaratılışıyla daha çok varlık tarafından Allah tanınmıştır. Gerçi Kur’an’ın ifadesiyle cansız varlıklar da Allah’ı tesbih etmekte. Ancak onların tesbihi Allah’ın mükemmel sıfatlarına delalet etmeleri yönüyledir. Değilse, akıl ile Allah’ı anlamak ve takdir etmek anlamında değil. Bu anlamda Allah’ı tanımak ancak akıl sahibi olan melekler, insanlar ve cinler için söz konusudur.”⁸¹¹ Kur’an’a göre, varlıkların yaratılış amacı her ne kadar Allah’ı bilmek, O’na kulluk etmek ise de, bu nihai gayeye doğru yol alırken, idrak sahibi varlıkların bilgi alanına giren, onları, nihayetinde bu gayeye ileten -dolaylı da olsa- bir varlık dünyası da vardır.

II.II.1. Mücerred varlık ve bilgisi

Mücerred ne anlama gelmektedir? Mücerred varlıktan kastettiğimiz nedir? “Eşyanın bütün vasıfları ile zihinde husulü (anlamındaki) müşahhas’ın zıddı olarak mücerred: vücuda gelmiş eşya ve e’alin şekil ve suretlerden ayrı olarak düşünülen her mefhum”⁸¹² anlamına gelmektedir.

Fiziki varlık evrenine göre farklı mahiyetleri olan, daha önce sözünü ettiğimiz ‘melek’ ve ‘cin’ gibi, bir çeşit varlık kategorilerini ifade etmek için kullanılan; ‘insan üstü’, ‘ruhanî’, ‘latif’, ‘manevi’ ‘fizik ötesi’ vb. terimlerin yerine biz, “cismaniyyun (cisimsel

⁸⁰⁷ es-SABUNİ, N., a.g.e., s. 55.

⁸⁰⁸ bkz. CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 234.

⁸⁰⁹ es-SABUNİ, N., a.g.e., s. 55.

⁸¹⁰ bkz. CÜRCÂNÎ, a.g.e., 234.

⁸¹¹ ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 119.

⁸¹² YEGİN A., a.g.e., s. 470.

olanın) mukabili”⁸¹³ anlamında onlarla aynı içerikte ‘mücerred’ kavramını seçtik. “Allah’tan başka mücerred olmadığı”⁸¹⁴ görüşüne rağmen, en azından meleklerin, “hukemanın ve bilhassa hukemai İslamiyyenin kavillerine göre mücerred”⁸¹⁵ kabul edilmesinden hareketle, kendilerine özgü varlık-yapıları olan, öz yapılarıyla bizce algılanamamakta olan cinleri de bu kavram çatısı altında ifade etmeği tercih ettik.

“İslami kosmosta cisimsiz salt nurdan varlıklar olduğu gibi, cisimli varlıklar da vardır.”⁸¹⁶ “en üstte, cisimsiz salt nurdan varlıklar olarak melekleri”⁸¹⁷ görüyoruz. Onlardan “sonra cinler gelir.”⁸¹⁸ “Melek, tamamen soyut, ruhani olan bir varlıktır. Biraz maddeye yaklaşmakla beraber ruhani tarafı fazla olan varlık ise cindir. Ruhani ve maddi yönü dengeli biçimde yaratılan varlık ise insandır.”⁸¹⁹

Gerek melek, gerekse cinlerin varlıklarına ve varlık-yapılarına dair kimi bilgilere, insanın bilgi kaynaklarından biri olan ‘vahy’in kaynaklık ettiğini görüyoruz.

Kur’an’a göre, her iki varlığın da, insandan önce yaratıldıkları anlaşılmaktadır. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/30 ; 7/11 ; 15/27) Yine Kur’an-ı Kerim, cinlerin ateşten, (*Kur’an-ı Kerim*, 55/15 ; 15/27) insanların topraktan yaratıldıklarını belirtir. (*Kur’an-ı Kerim*, 40/67 ; 15/26,28) Fakat Kur’an-ı Kerim, meleklerin neden yaratıldıkları konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak “peygamber (s.a.v.)e ulaşan rivayetlerde onların nurdan yaratıldıkları belirtilmektedir.”⁸²⁰ Bilindiği üzere, kadim bilgi ‘Yaratan’ın bilgisi’, hadis bilgi ise ‘kulun (yaratılmışların) bilgisi’ni ifade etmektedir. Bilgi, aslında şuur ile yakından ilgili bir kavram olduğundan yalnızca şuur sahibi varlıkların bilgisi olabileceği ve “insan dışında bizim tecrübe alanımıza giren şuur sahibi başka varlık olmadığı”⁸²¹ dile getirilirse de, Kur’an’ın, bir çok ayetinde, evrende -tecrübe alanımıza girmeyen-, insan dışında şuurlu varlıkların bulunduğunu haber verdiğini görüyoruz. Vahyin bildirmesiyle varlıklarından haberdar olduğumuz, hadis varlıklar olarak melek ve cin için, bilgi imkanının olduğunu da, yine vahyî bilgiden öğreniyoruz. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/32 ; 72/1)

⁸¹³ YAZIR, M. H., a.g.e., III, 2031.

⁸¹⁴ YAZIR, M. H., a.g.e., I, 305.

⁸¹⁵ YAZIR, M. H., a.g.e., a.y.

⁸¹⁶ ÜNAL, A., a.g.e., s. 220.

⁸¹⁷ ÜNAL, A., a.g.e., s. 220, 240-241.

⁸¹⁸ ÜNAL, A., a.g.e., a.y.

⁸¹⁹ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 19.

⁸²⁰ ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 91.

⁸²¹ KESKİN, H., a.g.e., s. 111.

Bilgi için gerekli olan “şuur, bu mücerred varlıklar için de söz konusudur.”⁸²² Bakara suresinin 30-33. ayetlerinde, Allah ile melekler arasında geçtiği bildirilen muhavere, başlı başına meleklerin ilim imkanına sahip olduğunu göstermeğe kafidir. Zira, “meleklerin suali, bilemedikleri esrarı anlamak ve şüphelerini izale etmek suretiyle müşkilatı halletmektir.”⁸²³ Şu da var ki, “melekler sözsüz tefhime ve hissiz idrake sahiptirler.”⁸²⁴

“*Ey cinler ve insanlar topluluğu*” (Kur’an-ı Kerim, 55/33) ilahi hitabında ve diğer bazı ayetlerde, (bkz. Kur’an-ı Kerim, 7/38 ; 11/119 ; 51/56 ; 55/39 ; 72/5 ; 114/6) insanlara hitap edildiği gibi cinlerin muhatap alınmaları, insanlarla beraber anılmaları, onların da sorumlu varlıklar olduğunu göstermektedir. Akıl ve irade olmaksızın da sorumluluktan söz edilemeyeceği açıktır. O halde, cinler de insanlar gibi, akıl ve irade sahibidirler. Zaten ıstılahta, “ateşten yaratılmış gözle görülmeyen akıllı varlıklar olarak”⁸²⁵ tanımlanmaktadırlar. Yalnız, cinlerin bilişselliklerinin, yapıları gereği, meleklerinkinden farklı ve insana daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ayet-i kerimede geçen “*And olsun ki, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık; onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler*” (Kur’an-ı Kerim, 7/179) ifadeleri, bu konuya ışık tutmaktadır.

Melek, cin ve insan diye anılan varlıklardan hangilerinin daha üstün oldukları konusunda tartışmalara dalmak yerine, bilgice mukayeselerine değinebiliriz. Genel olarak meleklerin “kuvvetçe daha mükemmel ve ilimlerinin daha çok olduğu,”⁸²⁶ “cinlerin, meleklerin yapısından daha aşağı düzeyde olduklarından onların bütün bilgilerine vakıf olamadıkları,”⁸²⁷ yani meleklerin yapıca da, bilgice de cinlerden daha üstün oldukları ifade edilmiştir. Meleklerin insan karşısındaki konumuna gelince, Allah’ın, ilim sebebiyle Âdem (a.s.)’in meleklerden üstün olduğunu açığa çıkardığını. Yine ilim sayesinde meleklerle, Âdem (a.s.)’a secde etmelerini emretmiş olduğunu, Âdemoğullarının ise, kendilerini ataları gibi, bilgice meleklerden üstün olmaya namzet kılan imkan ve istidata sahip olduklarını yeri geldikçe ifade ettik. Meleklerin, cin ve insanla kıyasından sonra, son ikisi arasındaki kıyasa gelince; “yapıları sebebiyle gelişmiş imkanlara sahip olan cinlerin,

⁸²² bkz. YAZIR, M. H., a.g.e., V, 3566; ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 89.

⁸²³ VEHBİ, M., a.g.e., 1, 91; el-ELMAİ, Z. b. Awad, a.g.e., s. 47.

⁸²⁴ ATEŞ, S., Kur’an-i Kerim ve ..., s. 5; KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 84.

⁸²⁵ YAZIR, M. H., a.g.e., III, 242, 2031.

⁸²⁶ YAZIR, M. H., a.g.e., 1, 306; ez-ZERNUCİ, Burhaneddin, Ta’lim’ül Mûteallim, -İslam’da Eğitim Öğretim Metodu-, 3.B., Terc. Yunus Vehbi Yavuz, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul, Ts., s. 11.

⁸²⁷ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 48-49.

akıl sahibi varlıklar olmalarına rağmen, insandan umumi manada geri”⁸²⁸ oldukları ifade edilmiştir. Her ne kadar, “içlerinde, insanlardan üstün olanının da var olduğu düşünülmüş ise de, kesinlikle üstün insanın, üstün cinden daha üstün”⁸²⁹ olduğu belirtilmiştir.

Yapıca ve bilgice birbirlerinden farklı -hatta üstün- olan mücerred ve müşahhas varlıkların ortak en temel noktaları, varlıklarının ‘hadis’ olmasıdır. Aynı zamanda, “muhtes olan bir şeyin kendisi gibi muhtes olan diğer bir şeye vasıl olması imkanına binaen,”⁸³⁰ bu varlıkların, vasıl olduğu ve olabileceği bilgilerinin de ‘hadis’ olmasıdır. Bu nedenle, sözü edilen varlıkların mutlak bilgilerinden söz edilemez. Çünkü varlıkları gibi, bilgilerini de hadis olmayana borçludurlar. Kur’an’da, varlıkları bildirilen, ancak mahiyetlerinden ziyade, Allah karşısındaki konumlarıyla, kulluklarıyla yer verilen melek, cin ve bilişsellikleri hakkında daha fazlasına yer vermeği zait görüyor, bu mücerred varlıklardan farklı varlık-yapısına sahip, insan adını taşıyan müşahhas varlığı ele alalım istiyoruz.

II.II.2. Müşahhas varlık ve bilgisi

Müşahhas varlıktan kastettiğimiz, mücerredin karşıtı olarak; maddi, biçimsel ve görünür bir yapıya sahip varlıklardır. Tabii ki, bilişsellikinden söz edebilmemiz için, bu varlık-yapısına sahip varlığın, hayatiyet taşıyor olması ve şuur sahibi olması da gerekecektir. Bu varlık, müşahhas yapısıyla, mücerred olandan ayrılan, hayatiyeti olmakla, cansız varlıklardan ayrılan ve şuur sahibi olmakla da, hayatiyet sahibi olan, ancak, şuur sahibi olmayan diğer varlıklardan ayrılan bir varlık, yani “insan”dır.

Kur’an çerçevesinde, müşahhas varlık ve bilgisini irdelerken, aslında cansız varlıklar ve canlı varlıklardan hayvan için de, söylenebilecek şeyler vardır. (*Kur’an-ı Kerim*, 17/44 ; 27/18,22) İlgili ayetlere bakıldığında, bütün varlıkların -özellikle İlahi varlık karşısında- bir tür idrake sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, bu konuda, daha önce münasebeti düştükçe açıklamalar verilmiş olduğundan, tekrarına lüzum görmüyoruz.

⁸²⁸ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 33; ŞİMŞEK, M. S., Yaratılış Olayı..., s. 90.

⁸²⁹ ATEŞ, S., İnsan ve..., a.y.

⁸³⁰ HUCVİRİ, a.g.e., s. 401.

Hülasa, biz müşahhas varlık ve bilgisini söz konusu ederken, bunu genel anlamda en iyi temsil eden “insan” olduğundan, bundan böyle insan bilgisini eksen alarak çalışmamızı sürdürme gayreti içerisinde olacağız.

III. KUR’AN’DA İNSANIN BİLGİ İMKÂNI ve VARLIK ALANLARI

Allah’ın, bir halife yaratacağını bildirmesi üzerine, melekler, bu yeni varlığın ne diye yaratılacağını bir anlamda ima ederek, tesbih ve takdisi söz konusu eder ve bunu da, zaten kendilerinin yapmakta olduklarını belirtirler. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/30)

Halbuki, Kur’an, sadece meleklerin değil, evrendeki tüm varlıkların -canlı/cansız-, Allah’ı tesbih ettiğini haber vermektedir. O halde, yaratılacağı haber verilen yeni varlığın niteliği sadece ‘tesbih’ olmamalıdır. Ya da, nihai gaye iman(/tesbih) olsa bile, bundan farklı meziyetleri de olmalıdır. En azından tesbihi, öteki varlıklardan nitelikçe farklı olmalıdır. Sair varlıklardan farklılık ve üstünlüğünü de, onun varlığını anlamlı kılan bu niteliğine borçlu olmalıdır.

“Hz. Âdem’in meleklerle üstünlüğünün, bilgisine -Allah’ın ona öğretmiş olduğu ‘eşyanın isimlerine’- mebni olup, takvaya mebni olmadığının ifade edilmesi, bu anlamda önemli bir hususdur. Çünkü melekler bütünüyle takva üzeredirler.”⁸³¹ Zira, “yolları vahiyle çizildiğinden, her zaman doğru olanı yaparlar.”⁸³² Bu durumda, değil diğer varlıklar, melekler karşısında bile, insanın irade ve özgürlük gibi, özel bir takım niteliklerinin olduğu ve bu niteliklerin en başında da, bilgi imkanının bulunduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Öte yandan, akıl ve inanç olmak üzere, insan için iki ayrı saha mevcut olduğunu görüyoruz. N. Öner, insanın varlık yapısı bakımından diğer canlılardan farklılığına, onun maddi ve manevi diye iki dünyasının varlığını esas alarak işaret ettikten sonra, şu önemli açıklamada bulunur: “İnsanla ilgili bir sorunun çözümü, bu iki dünya göz önüne alınarak ele alınmalıdır.”⁸³³

⁸³¹ KADİR, C. A., a.g.m., s. 25.

⁸³² ŞİMŞEK, M. S., *Yaratılış Olayı...*, s. 89; ÇEKMEGİL, M. S., a.g.e., s. 92.

⁸³³ ÖNER, Necati, <<1996 Felsefe Kongresi Açış Konuşması>> Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Ankara, Yıl: 1997, Sayı:23, s. 7.

Kur'an'da da, insanın dikkatine sunulan, hem maddi, hem de manevi alemin varlığına dair bilgiler yer aldığına göre, öncelikle insanın bilgi imkanını, ardından bu imkanının erişimine açık olup olmaması cihetiyle, varlık alanlarını konu edinebiliriz.

III.I. Mümkün Varlık Olarak İnsan ve Bilgi İmkânı

Aristoteles mantığında geçen vacip, mümkün, caiz, müstahil gibi terimler, yahut kategoriler, çok erken denebilecek bir dönemde İslam düşünürleri tarafından da kullanılmaya başlanmış ve söz konusu kelimeler, felsefe ve ilahiyat literatüründe yeni anlam boyutları kazanmıştır.

Gerek filozoflar, gerekse kelimelerin bilgileri “aklın, bir şeyin, bir ma'lumun vücud mefhumuyla münasebeti hakkında üç türlü hükmü verebileceğini öne sürmüşlerdir. Bunlar: 1. Vacib, 2. Mümkün veya caiz, 3. Muhal, müstahil veya mümteni.”⁸³⁴ “Müstahil, kendinden yok olan, yani yokluğu zatının gereği olan, varlığı mümkün olmayan bilinen (ma'lum) dir. Vacibe gelince, varlığı zatının gereği olan varlıktır. Mümkün (contingent; bağımlı veya olurlu varlık) ise, ne varlığı ne de yokluğu kendinden olan; varlığı bir mucidin vücudu ile, yokluğu da varlığının sebebinin yokluğu ile olandır.”⁸³⁵

Varlığında başkasına muhtaç olmayan, kendine mahsus özel bir varlığı olan, varlığının başlangıcı olmayan ve varlığına yokluk da arız olmayan, yani ezeli ve ebedi olan varlık ‘Vacib’ varlıktır, o da Allah'tır. “Bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf ve noksan sıfatlardan münezze”⁸³⁶ olan “Allah'ın, ilim, kudret, irade, yaratmak, adalet, rahmet gibi sıfatları, mümkünata taalluk eden yani, O'nun varlık alemi ile ilgili sıfatlarındandır”⁸³⁷ ve O'nda kemal derecesinde tecelli eder. O'nun, yaratmada, var etmede bilfiil tesir eden tekvin sıfatının tecellisiyle, diğer varlıklar gibi insan da varlık bulmuştur. O halde, “İnsan, varlığıyla mümkündür -zorunlu olana karşı- ve imkana bağlıdır.”⁸³⁸ Dolayısıyla mümkün varlık olan insanın varlığı, vacib varlık olan Allah'a bağlıdır. Yine, Allah'ın bu sıfatlarının tecellisiyle, diğer yaratılmışlardan farklı olarak, sahip olduğu -kendi varlığıyla mütenasip- ilim yetisiyle de varlığı anlam bulmuş olan insanın bu niteliği, “mümkinat içerisinde ilim

⁸³⁴ bkz. GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 76.

⁸³⁵ ABDUH, M., a.g.e., s. 89.

⁸³⁶ bkz. GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 181.

⁸³⁷ bkz. YILDIRIM, S., a.g.e., s. 81 ; GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 195.

⁸³⁸ SCHUON, F., a.g.e., s.114.

sahibi olanların bulunduğunu”⁸³⁹ ortaya koymaktadır. İmkani, ister “olasılık, ister güç, kabiliyet ve kapasite”⁸⁴⁰ anlamında alalım, her hal ü karda, insan buna, bilgi bağlamında sahiptir; İnsanın bizzat kendini gözlemesi, bu kapasitenin tezahürüne yeter delildir.

Mümkün varlık olan “insandan söz etmenin aynı zamanda ilahi olandan söz etmek demek olduğu düşüncesi,”⁸⁴¹ Kur’an’da ağırlıklı olarak yer bulur. Bu düşünce, insanın varlık sahasına çıkmasından başka, bilgi vb. niteliklere sahip olmasında da kendini hissettirir. Çünkü, varlığı, ilahi olanla açıklanan insanın, bilişsel niteliği kendinden ve bütünüyle bağımsız görülemez.

Her şeyi yaratan, (*Kur’an-ı Kerim*, 39/62) her yaratmayı bilen ya da, bilerek yaratan (*Kur’an-ı Kerim*, 36/79) ve yaratıklarından gafil olmayan, (*Kur’an-ı Kerim*, 23/17) ondaki her değişimi, kıpırtıyı bilen (*Kur’an-ı Kerim*, 35/11 ; 50/16) Allah, insanı da yaratmış, (*Kur’an-ı Kerim*, 5/3 ; 50/16) onu, söz söyleyen (*Kur’an-ı Kerim*, 16/4) ve söz anlayan (*Kur’an-ı Kerim*, 32/9) bir biçimde, bilgi imkanları olan duyu, duyum (*Kur’an-ı Kerim*, 23/78 ; 67/23) ve akıl melekeleriyle donatarak, (*Kur’an-ı Kerim*, 40/67) onu öğrenmeye istidatlı, bilen (*Kur’an-ı Kerim*, 2/31, 33 ; 4/113 ; 5/110 ; 96/5) bir varlık olarak, hemcinsleri ile tanışsın, bilişsin diye (*Kur’an-ı Kerim*, 49/13) yeryüzünde konumlandırmış, orada yaymıştır. (*Kur’an-ı Kerim*, 23/79 ; 30/20)

Kur’an’dan anlaşılmaktadır ki, Mutlak varlık ve O’nun, varlığıyla mütenasip mutlak bilgisi vardır. Mutlak Varlığın ilmi zatının gereğidir ve O’nun ilmi, zaruri olarak mümkünatından farklıdır. Hem sonra Allah, kendisi ilim sahibi olarak ilmin kaynağıdır ve mümkünattan olana insana, ilim yetisini ve de ilmi veren yine O’dur. Dolayısıyla insanın kendi varlığına nispetle, bilgisi de mutlak değildir.

M. Abduh, bu konuda şu düşüncelere yer verir: “Allah bütün kainatı çeşitli türleri ve kendine mahsus özellikleriyle yarattı ve o zamandan beri her varlık dünyaya hususi özellikleriyle geldi. Bunun böyle olması Yüce ve güçlü Allah’ın hikmetindedir. İnsan türü de dünyaya kendine has özellikleriyle birlikte geldi. İnsanı öteki canlı varlıklardan ayıran en önemli hususiyet, akıl ve fikir melekesine ve fiillerini düşündüğü tarzda yapmak

⁸³⁹ ABDUH, M., a.g.e., s. 96.

⁸⁴⁰ bkz. ENGLISH DICTIONARY, Ed. by Comission, Macmillian Press, 1st printing, Malaysia, 2002, s. 2, 263; NASR, S. H., a.g.e., s. 151; el- MU’CEMU’L ARABİYYİ’L-ESASİ, Heyet, Larus Yay., Tunus, 1988, s. 1147; MESUD, Cübran, er-Raid, I-II, Daru’l ilm, 5.B., Beyrut, 1986, II/1424 ; MUTÇALI, Serdar, el-Mu’cemu’l Arabiyyi’l Hadis -Arapça /Türkçe Sözlük-, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995, s. 843 ; SARI, Mevlüt, el-Mevarid -Arapça/Türkçe Lügat-, Bahar Yay., İstanbul, 1982, s. 1455.

⁸⁴¹ NASR, S. H., a.g.e., s. 197.

hürriyetine sahip olmasıdır.”⁸⁴² Gerçi, diğer yeryüzü varlıklarının, “bir kısıntısını bile edinemediği bilgileri edinebilen insanın, ancak, Tanrı’nın özel bir bilgi edinme gücüyle birlikte yarattığı bir insan olabileceği fikrinden yola çıkarak, insanlığın herhangi bir sorununu çözenin olanaksız olduğu ”⁸⁴³ türünden, ilginç iddialar ortaya atılmışsa da, bu iddiaların aksine, salt felsefi açıdan da görülmesi uzak ihtimal olmayan bu teolojik yaklaşımın, Kur’an’a uygun bir anlayış olduğu açıktır.

Kur’an’a göre, Allah, -ilahî hikmetinin eseri olarak- insanın durumunu irşad ve eğitim üzere bağlı kılmış ve bunun için gerekli donanımları vermiştir.

İnsanın bilgi edinme istidadının ve bilgilenme sürecinin gerisinde, ilahi hikmetin varlığı ve bunun kabulü, bu istidat ve süreçte onun beşeri niteliğine dayanan bir katkıyı yok saymayı gerektirir mi?

Bu konuda, ikili bir yaklaşımda bulunmanın imkan dahilinde olduğu görülür; “bunlar indirgemeci düzey ve kutsal düzeydir. Kur’an’a göre insanlar, nehirler, izler ve yıldızlarla yönlerini bulurlar. (*Kur’an-ı Kerim, 16/15,16*) Bu yol gösterme gerçekten indirgemeci bilgiden gelir ve indirgemeci hidayet olarak tanımlanabilir. Tecrübi (deney, gözlem ve araştırma) bilgi tarafından elde edilen hidayet daima indirgemecidir. Hidayetin diğer düzeyi kutsaldır ve vahyi bilgiden elde edilir. (*Kur’an-ı Kerim, 2/1-5*) Öyleyse vahyi hidayet ile tecrübi hidayet arasındaki ilişki, bir bütünün parçaları ile olan ilişkisidir.”⁸⁴⁴

Vahiy ve tecrübe olmak üzere, insan için geçerli olan ‘iki tür bilgi’yi, Âdem (a.s.)’ın şahsında da görebiliriz. Çünkü Âdem (a.s.), “insan olması açısından ‘akl’ı, düşünme özelliğini; peygamber olması açısından da dini yani ‘vahy’i temsil etmektedir.”⁸⁴⁵

Topraktan yaratılan ilk insan Âdem’e her şeyin isminin öğretilmesi, “insanın bilgisinin tevkifi olduğuna”⁸⁴⁶ işaret eder. Şüphesiz topraktan yaratılan ilk insan ve ilk peygamber Âdem (a.s.), bizzat Allah tarafından bilgi sahibi kılındı. (*Kur’an-ı Kerim, 2/31*) Ancak bu, Âdem (a.s.)’ın tecrübi bilgiye elverişli olmadığını göstermez. “İstihlaf ayetini hatırlayacak olursak, hidayete yapılan işaretin aynı süreklilik içinde olduğunu görürüz. Âdem, yeryüzüne indirildiği zaman, ona hidayet geleceği (*Kur’an-ı Kerim, 2/38*)

⁸⁴² ABDUH, M., a.g.e., s. 116.

⁸⁴³ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 118-119.

⁸⁴⁴ KİRMANİ, M. R., a.g.m., s. 123 ; el-ATTAS, M. N., a.g.m., s. 56-58.

⁸⁴⁵ ERDEM, H., Problematik Olarak...s. 31, 32 ; YAKIT, İ., <<Kur’an’da Hz. Adem>>, s. 7.

⁸⁴⁶ GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 9 ; YAKIT, İ., <<Kur’an’da Hz. Adem>>, s. 6.

söylenmiştir. Meleklerin itirazlarına cevap verilirken, tecrübi bilgi imkanına ve yeryüzüne inmeden önce Âdem'e verilecek hidayete işaret edilmesi, önemsiz değildir. Bu hem tecrübi veya indirgemeci hidayet, hem de vahyi veya kutsal hidayet, hilafet işlevini yerine getirmede gerekli olduğunu göstermektedir.⁸⁴⁷

Âdem'in, "günahının neticesi olarak -çünkü Âdem mümkünatın 'öteki yanını' görmek istemiştir- bizatihi mümkünata düşmüş olduğu, böylece ilahi kaynakla bağının kopmuş olduğu"⁸⁴⁸ fikrine karşı şunu söyleyebiliriz: Adem (a.s.), mümkünata düşmeden de -yaratılmış olması sebebiyle- mümkün bir varlığa sahip bulunmaktaydı. İşlemiş olduğu hatası sonrası, yine Allah'tan birtakım "yol gösterici" kelimeler alması, onlarla bağışlanma dilemesi ve bağışlanmış olması da, (*Kur'an-ı Kerim*, 2/37) Âdem (a.s.)'ın ilahi kaynakla bağının sürdüğünü gösterir. Bu durum, aynı zamanda, mümkün varlık olan insanın (Âdemoğlunun), bilgiye ulaşma imkanları olarak hem vahyi, hem de 'tecrübi' hidayete açık oluşuna dikkatimizi çeker. Şimdi bunları sırası ile ele alabiliriz.

III.I.1. İnsanın bilgi imkanı ve vahyî hidayet

İlk Çağ felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan ve bilgi kuramında akılcı bir öğretiyi savunan Sokrates, doğru bilginin ilginç bir yöntemle, maiotik (doğurtma) yöntemiyle açığa çıkarılabileceğini göstermeye çalışmıştır; kişiyi adım adım düşünmeye sevk etmek suretiyle, doğru bilgiyi kendi ruhunda bulmasını, -adeta bir ebe gibi- doğurmasını sağlamağa çalışan Sokrates, bu yöntemi için, "doğurtma yalnız Tanrıya has olan bir iştir"⁸⁴⁹ demekle ve kendisinin, "bu ebelik sanatını Tanrı'dan aldığı"⁸⁵⁰ belirtmekle, insanın bilişsel istidadının gerisinde Tanrı'yı görmüş olduğunu göstermektedir.

Düşünce tarihinin devinimi içinde, insan varlığının ve bilgisinin kaynağı olarak Tanrı'yı bilmiş, öylece kabul etmiş düşünürlerin yanı sıra, sistemlerini salt insan merkezli kuran düşünürler de olagelmıştır. Zaman zaman, "hayatın tamamının hatta bazı teolojik

⁸⁴⁷ KİRMANİ, M. R., a.g.m., s. 125.

⁸⁴⁸ SCHUON, F., a.g.e., s. 168.

⁸⁴⁹ bkz. EFLATUN, Theaitetas, s. 26-27.

⁸⁵⁰ bkz. EFLATUN, Theaitetas, a.g.e., s. 179.

ekollerin bile kutsallıktan arındırıldığı görüldüğü gibi, kutsal bilginin kaybolduğu ya da bilginin kutsallığının giderildiği de görülmüştür.”⁸⁵¹

Bilgi problemini farklı, daha eleştirel bir yaklaşımla ele alan, realizm ve pozitivizm eleştirisi üzerine yükselen bilgi teorilerine rağmen, materyalizmin etkisini bütünüyle yitirmediği günümüzde, İslami bilgi teorisinin mümeyyiz vasfı, bütün bilgilerin yalnızca duyular ve akıl vasıtasıyla elde edilemeyeceği, ilahi kaynaklı bilgilerin (/vahy) de olduğudur. İnsanlığa peygamberler gönderilmesi ve vahiyle donatılması, bilginin imkanını göstermekte olduğu gibi, bilginin yegane kaynağının Allah olduğunu da ortaya koymaktadır. Şu bir gerçektir ki, peygamber Allah’tan vahiy alan kişidir. Bu noktada, Fazlurrahman’ın, “vahiyle donanımları olmamış olsa, peygamberler, kendi fitri kabiliyetlerini başka bir insanın geliştirebileceğinden fazla geliştiremezlerdi”⁸⁵² ifadesi anlamlı gelmektedir.

Ayrıca, Yaratıcısı olduğundan, “bütün tabii faktörlerin gerisin geri Allah’a atfedilmesi gerektiği”⁸⁵³ düsturundan hareketle; insanın, bilgi imkanlarını Yaratıcı’ya borçlu olması hasebiyle, bu imkanlar kanalıyla elde edilen bilgilerinin de, nihayetinde ilahi olanla irtibatlı olduğu düşüncesi, yine, Kur’an’i bakış açısında temel bulan bir bilgi teorisinin belirleyici özelliğidir. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/31,32 ; 5/109,117)

Kur’an’da bir çok yerde ‘bilgi’, vahiyle gelen bilgiye delalet etmektedir. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/120 ; 3/61 ; 13/37) Ancak, bu ayetlerden Kur’an’ın vahiy ile bilgiyi bütünüyle özdeşleştirdiği sonucunu çıkaramayız. Nitekim bilgi ile vahyin, aynı şey olmadıklarını açıkça ortaya koyan ayetler vardır. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/52 ; 13/43 ; 27/40) Bizim söylemek istediğimiz, İslam’a göre Allah’ın, tamamen ilahi bir bilgi türü olan ‘vayh’in kaynağı olmaktan başka, genel anlamda bilişsellüğün gerisindeki nihai kaynağın da, yine Allah olduğudur. Kur’an’da, Hz. Muhammed’e yönelik “Allah, sana Kitab’ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir” (*Kur’an-ı Kerim*, 4/113) ilahi hitabında ve diğer peygamberleri konu edinen bazı ayetlerde, (*Kur’an-ı Kerim*, 3/48 ; 4/163 ; 38/20) bu gerçeği gözlemlememiz mümkündür.

Birey ve toplum hayatında, duyuların yanında, aklın daha bir temel işlev gördüğü, adeta kilit rol üstlendiği ‘tecrübi hidayet’e geçmeden önce, son olarak şunları kaydetmek

⁸⁵¹ NASR, S. H., a.g.e., s. 340.

⁸⁵² FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 197.

⁸⁵³ FAZLURRAHMAN, a.g.e., a.y.

isteriz: “bireydeki akla mukabil, topluluğun hatta bütün insanlığın akli konumunda olan vahiy,”⁸⁵⁴ “aklı faaliyete geçiren, onun için bir tahakkuk, ifade ve kontrol ilkesi olarak, entellektüel hayat için zorunlu ve vazgeçilmezdir.”⁸⁵⁵ Zira, Mevlana’nın deyişiyle, “hikmet, doğuşunu vahyin ışığına borçludur.”⁸⁵⁶ Tüm bu açıklamalar, vahyi hidayet, tecrübi hidayetle münasebet içerisinde, nihai anlamda onun varlık sebebi, onu geliştiren, zenginleştiren bir role sahip olduğunu göstermektedir.

III.1.2. İnsanın bilgi imkanı ve tecrübi hidayet

Bilindiği üzere, bilginin kaynağı konusunda, zihni tamamen duyular ve algılara indirgeyenlerden, insanlarda duyular ve algılardan ayrı ve bağımsız bir düşünme yeteneği olduğunu ileri sürenlere kadar tam bir yelpaze söz konusudur. ‘Tecrübe’ sözcüğü, “doğuşuna göre ‘duyular’a dayanan, yöntemine göre ‘empirist’ ve temeline göre ‘realist’ olan bilgileri”⁸⁵⁷ temsil ettiğinden, alt başlığımızda, her ne kadar ‘tecrübi’ sözcüğünü kullanmış isek de, onunla eş anlamlı olarak, genel anlamda deneyimi, özel anlamda deneyi kapsayan tecrübe ve akılcılığın bir sentezini hedefleyen, bilginin elde edilmesinde duyular ve algıların yanında, zihin ve akıl yürütmeyi de temsil eden olarak gördüğümüz, öylece kastettiğimiz ‘kesb’ sözcüğünü de kullanabileceğiz. Bu sözcüğü, kelam literatüründeki, dini anlamdaki sorumluluğu gerektiren genel içerikte, “fayda sağlamaya ve zararı defetmeye müteveccih fiil”⁸⁵⁸ anlamında değil, tevkifi olmayan; “çalışmak, çabalamak (sa’y) ve kazanmak, edinmek”⁸⁵⁹ anlamıyla kullanımını esas alacağız. Kur’an’ın yer verdiği bilgi imkânları, vahiy ile sınırlı olmayıp, duyu, deney ve akli da kapsadığına göre, ‘kesb’i bu çerçevede kullanabileceğimiz kanaatindeyiz.

Bize bilgi imkanı veren tecrübi bilgide, hem duyumlardan, algıdan, dış gözlemden gelen öğeler vardır, hem de zihinden ve akıldan gelen öğeler vardır. Dolayısıyla, insanın var olan iki tür bilgisinden biri olarak kesbî bilginin, ‘mahsusat (duyusal)’ ve ‘makulat (ussal)’ olmak üzere iki farklı yönelişi barındırdığını, iki farklı alanda iş gördüğünü söylemek durumundayız. Sonuçta bilgi oluşturmak için nasıl ki süje-obje arasında

⁸⁵⁴ bkz. SCHUON, F., a.g.e., s. 148 ; GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 62.

⁸⁵⁵ SCHUON, F., a.g.e., a.y.; el-ELMAÎ, Z. b. Awad, a.g.e., s. 54.

⁸⁵⁶ MEVLANA, M., a.g.e., 1, 259.

⁸⁵⁷ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 80.

⁸⁵⁸ GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 208.

⁸⁵⁹ YEĞİN A., a.g.e., s. 334 ; GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 209.

kaçınılmaz bir bağ vardır. “Bu bağın oluşturulmasında da, duyu ve düşünceyi içeren geniş bir aktlar kompleksi vardır.”⁸⁶⁰

Nitekim, Kur’an’da, bilgi edinme sürecinde zikredilen ‘kulak’, ‘göz’, “kalbi ifade eden”⁸⁶¹ ‘fuad,’ (*Kuran-ı Kerim, 17/36*) ve ilim elde etme vasıtalarından biri olarak akıl (akletmek anlamında), bütün bunlar, insanın kesbî bilgi imkanını ve bu tür bir bilginin yukarıda sözünü ettiğimiz iki tür yönelişi barındırdığını da göstermektedir.

Nahl suresi, 78. ayetine dayanarak, “bilgi organlarının sonradan verilmiş olmasından hareketle, insan bilgisinin doğuştan değil, sonradan olduğunu,”⁸⁶² ileri sürenlerin yanında, yine Kur’an’ı eksen alarak, “insan bilgisinin temelleri olan duyular, algılar, kavramlar, bunların birbirine bağlanmalarına, dağınıklıktan kurtulmalarına yarayan zihni etkinlikler ve nihayet ‘akl’ın, ilahi birer mevhibe (bağış) olarak insanın yaratılışından ve doğuştan geldiğini,”⁸⁶³ bu nedenle, bilginin de ‘doğuştan’ olduğunu iddia edenler de olmuştur.

Yukarıdaki ayetin aynısını referans alarak, “insanın doğarken bir şey bilmediğini sonradan akıl ve müşahade ile ilim elde ettiğini, fakat Kur’an’ın burada kastettiğinin ferdi akıl olduğunu, doğuştan var olduğu kabul edilen ilkeler ve bilgilerin ise, ancak külli akla göre anlaşılabilirliğini belirtip, ayetin bu her iki kabule imkan verdiğinden hareketle, her iki anlayışı muhtemel görenler de olmuştur.”⁸⁶⁴

Bizce, “akıl ilahidir ve yalnızca insanın ona iştirak etmesi ölçüsünde insanidir. O bir öz olduğu kadar bir fonksiyondur da”⁸⁶⁵ biçimindeki bir yaklaşım, yukarıda yer verdiğimiz farklı iki görüşten ve onların her ikisine de ihtimal veren bir üçüncü görüşten daha makul görülebilecek bakış açısı sunmaktadır; tüm bilgi kaynakları ve bilgi istidadının ilahi (vehbî) olduğu, fakat onlardan yararlanarak bilgi üretmenin kesbî olduğu görüşü, ayetin içeriğine daha bir açıklık getirmektedir.

Kesbî bilgide, bizzat bu bilginin üretimi, ediniminde insan aktiftir. Bu bilgi imkanının gerisinde Allah’ın kudretini, yardım ve inayetini görmek, insan kesbini yadsımayı gerektirmez. Oysa ki, vahyi bilgide, aktif olan insan değildir. Bir başka ifadeyle,

⁸⁶⁰ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 77.

⁸⁶¹ es-SUYUTİ, Celaleddin, Celaleddin Muhammed b. Ahmed, Tefsir’ül Celaleyn, I-II, Salah Bilici Kitabevi Yay., İstanbul, 1983, I, 230.

⁸⁶² FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 174.

⁸⁶³ AYASBEYOĞLU, N., a.g.e., s. 40.

⁸⁶⁴ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 40.

⁸⁶⁵ NASR, S. H., a.g.e., s. 160.

vahyi bilginin oluşmasında/üretiminde değil, öğrenilmesinde, insanın aktif olduğu söylenebilir.

Son olarak şunu söylemek isteriz: İnsana, hilafet görevinde vahiy yön verse de, kesbî bilginin asıl iş gördüğünü söyleyebiliriz. “Peygamberlerin, vahyi bilgiyi başarılı bir şekilde yorumlamalarını ve onu uygulamalarını sağlayan sebebin, onların maddi dünya tecrübeleri”⁸⁶⁶ olduğunun belirtilmiş olması da, bunu ifade etmektedir. Hem, “tanrı peygamber yaparken insanı yok etmemekte, zihni doğa-üstü ışıkla aydınlattığı zaman doğal ışığı söndürmemektedir.”⁸⁶⁷ Ayrıca, vahyin kendisi bile, peygamberden ve bilenlerden işitilmek, yahut Kitap’tan okunmakla duyusal, anlaşılma ile da zihinsel imkanları gerekli kılmaktadır. O halde, söylenmesi lazım gelen, kesbî bilgi imkanının, hilafet görevini ifa noktasında, şüphesiz vahyî bilgi kadar insan için gerekli olduğudur.

III.II. Bilgi İmkânı ve Bilgiye Konu Olan Varlık Alanları

Felsefe, “insanın aklını kullanarak var olan hakkında soru sorup, yanıt arama etkinliği”⁸⁶⁸ olarak tanımlandığında, bilginin ne olduğu, kime ve hangi alana ait olduğu noktasında açıklamalar da barındırır. Görüldüğü üzere, genel anlamda felsefe bilişsel bir etkinliktir; bilişsel etkinlikte bulunan insandır ve bu etkinliğe konu olan da ‘varlık’tır, ‘obje’dir. Bu bilme etkinliğinde özne, yani insan, bilinçli ve akıllı varlık olarak ya kendinin dışındaki varlıkları bilmek ya da kendisini bilgi nesnesi yaparak kavramak ister.

“Bilgi, herşeyden önce insanın kuramsal etkinliğinin ürünü sayıldığına göre, burada önce böyle bir kuramsal etkinliği sağlayan bir olanaktan, daha sonra bu etkinliğin yöneldiği bir bilgi alanından söz etmek ve bunu sorgulamak gerekecektir.”⁸⁶⁹ Biz, daha önce bilginin ve insanın bilme imkanının varlığına, bu imkanın, vahyi ve kesbî olmak üzere, birbirini beslemeye açık iki tür tezahürüne yer verdiğimizden, burada, bilgi alanını, bu alanın gerçekliğini, bilgiye açık olup olmadığını, bu alanın ve bilgisinin çerçevesini görmeğe çalışacağız.

⁸⁶⁶ KİRMANI, M. R., a.g.m., s. 118.

⁸⁶⁷ LOCKE, J., a.g.e., s. 403.

⁸⁶⁸ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 16.

⁸⁶⁹ bkz. DIEMER, A., a.g.m., s. 173.

III.II.1. Varlığın bilinebilirliği

Filozofların, öteden beri, felsefenin konusunu teşkil eden problemleri, genellikle ‘varlık’, ‘bilgi’ ve ‘değer’ gibi üç ana kavramda toplamaya çalıştıklarını zaman zaman dile getirdik. Diğer iki problem gibi, ‘varlık’ meselesi de, eski devirlerden beri insanın en temel meselelerinden biri olagelmıştır.

“Varlık, bir şeyin varolma hakikatına atfedilen bir kavram”⁸⁷⁰ olarak ele alındığına ve “bütün insan bilgisinin ‘varolan’ bir şeyin bilgisi olması”⁸⁷¹ gerektiğine göre, varlığın bir hakikatının olup olmadığı, varlık hakkında bilgi imkanımızın olup olmadığı, olası bilginin hakikat ifade edip etmediği, önemli bir mesele olarak, varlığın ve ona dair bilginin kimi niteliklerine yönelmemizi kaçınılmaz kılacaktır.

“Varlık meselesi aslında varlığın bilgisinin meselesidir.”⁸⁷² Zira, “en geniş anlamıyla bilgi, varolanı tanıtan, varolanı zihinde temsil eden şeydir.”⁸⁷³ O halde bilgi bir varlık hakkında bilgi olduğuna göre -“çünkü varolmayan bir şeyin değeri olmayacağı gibi”⁸⁷⁴ bilgisi de olmayacaktır.- Burada iki problem karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki: Bilebileceğim bir varlık var mıdır? İkincisi ise eğer varlık var ise, hangi yolla olursa olsun, onun hakkında edindiğim izlenimler gerçeğe uygun mudur? Tabii ki, edinilen izlenimlerin gerçekliğe uygunluğunun tartışılması, onun imkanının tanındığını yani bilgi edinim imkanının kabulünü gerektirir. Şu halde, bilginin kıymetini, geçerli olup olmadığını belirleyebilmek için, her şeyden önce bilen (süje) tarafından herhangi bir yolla idrak edilecek olan varlığın gerçekliğinin kabul edilmesi gerekmektedir.

Bu problemin tarihine göz attığımızda, varlığın gerçekliğinden ilk şüphe eden düşünürlerin sofistler olduğunu görürüz. “Sofistler ilk şüpheler oldukları gibi, bilgide de, ilk izafiyetçilerdir...varlığı saçma olarak görürler.”⁸⁷⁵ “İlkçağ’da Yunanistan’da, ‘fizikçiler’ adı verilen ilk Yunan filozoflarına ve onların yolundan giden bir takım dogmatik düşünürlere bir aksülamel (tepki) olarak ortaya çıkan”⁸⁷⁶ sofistler, “tabiat filozoflarının duyu idrakleri ile ilgili tenkitlerini geliştirerek kendi şüpheli felsefelerini bunun üzerine bina ettiler. Buradan bilginin izafî oluşuna, oradan da varlığın gerçek olmadığı fikrine

⁸⁷⁰ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 231.

⁸⁷¹ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 112; KESKİN, H., a.g.e., s. 63.

⁸⁷² BAYRAKTAR, M., a.g.e., s. 148 ; SPRANGER, E., a.g.e., s. 107-108.

⁸⁷³ ÖNER, N., <<Bir bilgi Türü...>>, s. 1.

⁸⁷⁴ bkz. ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 217.

⁸⁷⁵ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 246-247.

⁸⁷⁶ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 245.

vardılar.”⁸⁷⁷ Onlardan olan Gorgias’ın, “hiçbir şeyin mevcut olmadığını, olsa bile bilinemeyeceğini, bilinse bile başkalarına bildirilemeyeceğini iddia etmiş olmasını”⁸⁷⁸ örnek olarak kaydetmek, yeterince bir fikir verecektir.

Descartes’ın, “şüphenin kendisini ortadan kaldırmayı amaçlayan bir yöntem, bir araç olarak kullandığını gördüğümüz, metodik şüpheciliği”⁸⁷⁹ dışarıda tutarsak, “batı felsefesi tarihinde iki tür kuşkuculuk dikkatleri çekmektedir: Aşırı ve ılımlı kuşkuculuk. Birincisi her türlü bilgiyi ve doğruyu reddederken; ikincisi bazı bilgi türlerinin varlığını reddeder. İlimli kuşkucular, bazı bilgi türlerinin varlığını reddettikleri için, onlar hakkındaki bilgileri de kabul etmezler. Örneğin; ateist düşünürler için ‘Tanrı yok’ olduğundan Tanrı üzerine bilğimiz de yoktur.”⁸⁸⁰ Bu türden kuşkuculuk, bir yöntemin gereği, felsefi bir tavrın sonucu olan kuşkuculuktan uzaktır.

Felsefede, ‘varlık’ konusunda, “yalnızca varolması (varolan olarak varolan),”⁸⁸¹ “var olarak kalması ve ister doğmak ve gelişmek için olsun, ister bozulmak ve ölmek için olsun, sürekli olarak değişmesi”⁸⁸² açılarından, apayrı istikamette ve bunların sentezini karşılayan tartışmalar da olmuştur. Mesela “Parmenides: “Varlık vardır, var olmayan var değildir”⁸⁸³ diye, varlığın, “değişmez, hareketsiz, sürekli, bölünemezliğini”⁸⁸⁴ ileri sürerken; Herakleitos: “Varlık yoktur; oluş vardır veya varlık, oluştur”⁸⁸⁵ diye, “her şeyin değiştiğini, her şeyin sürekli bir akış içinde olduğunu”⁸⁸⁶ savunur. Miletos okulu düşünürlerine göre ise, “hem varlık, hem oluş vardır.”⁸⁸⁷ Onlar, “hem değişmeyi kabul etmekte, hem de değişmenin kendisinde meydana geldiği değişmeyen bir şeyin bulunduğunu düşünmekteydiler.”⁸⁸⁸ Zira “onlara göre değişmeden söz edebilmek için değişmeye konu olan bir ‘şey’ veya ‘şeyler’den başlamak gerekiyordu. Bu, değişmenin gerisinde değişmeyi arama çabasından başka bir şey değildi.”⁸⁸⁹ O halde sonucu şöyle özetlememiz mümkündür: “Miletos okulu düşünürlerine göre hem varlık hem oluş vardır.

⁸⁷⁷ KESKİN, H., a.g.e., s. 135.

⁸⁷⁸ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 246.

⁸⁷⁹ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 37-38.

⁸⁸⁰ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 51.

⁸⁸¹ ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 181.

⁸⁸² WEBER, A., a.g.e., s. 14.

⁸⁸³ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 82.

⁸⁸⁴ WEBER, A., a.g.e., s. 17.

⁸⁸⁵ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 84.

⁸⁸⁶ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, a.y.

⁸⁸⁷ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 85.

⁸⁸⁸ ARSLAN, A., a.g.e., s. 83 ; WEBER, A., a.g.e., s. 12-14.

⁸⁸⁹ AYDIN, Mehmet, <<Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem Münasebeti>>, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1985, XXVII, 31.

Halbuki, Herakleitos'a göre eğer oluş varsa -ki vardır- varlık yoktur. Parmenides'e göre ise eğer varlık varsa -ki vardır- o halde oluş yoktur.”⁸⁹⁰

Varlık, varoluş ve gerisinde değişmeyen var olduğu bir değişimi içeren -ki bu daha uygun görülebilir bir yaklaşımdır- varlık anlayışlarına Kur'an'dan da referanslar bulmak mümkün görünmektedir. Nitekim, N. Ayasbeyoğlu, bazı Kur'an ayetlerinden mülhem olarak, “<<şe'n>> kelimesinden sezip çıkarabileceğimiz, zaman ve mekanı aşan 'sürekli bir oluş'tan söz eder.”⁸⁹¹ M. N. el-Attas ise, “olgusal olarak İslam, 'olagelmekten (becoming)' veya 'oluşturmadan (coming -into- being)' ziyade, olmayı (being) tasvip etmekte”⁸⁹² olduğunu söyler. ve aynı müellif, insanı söz konusu ederken söylediklerini destekleyen şu açıklamalarda bulunur: “İnsan kendisinin bildiğini bilir ve bu bilginin tecrübesi ona kendisinin aynı zamanda hem oluş (being) hem de varlık olduğunu, kalıcı ve bununla birlikte fani olduğunu anlatır. O bir yandan kalıcıdır, öte yandan değişimdir. Özcesi, insan olmuş bitmiş bir varlık değil, sürekli varoluşunu yaşamakta olan, varlıksal, varoluşsal ve bilgisel yönleriyle bir bütün olarak görünmektedir.”⁸⁹³

Düşünürlerin, varlığın gerçekliği ile ilgilenmeleri, aslında onun bilinmesinin imkanı ile de ilgilidir. Bu nedenle, varlık veya varoluşun gerçekliği, bilgi ile ilişkisi paralelinde sorunlar içermiştir. Hareket eden, sürekli değişen, hiçbir zaman aynı olmayan bir şey hakkında nasıl bilgi sahibi olunabilir? diye özellikle de, hareket ve değişimi içeren varoluş konusunda bu problem kendini duyurmuştur. “Bir yerden başka bir yere gitmek anlamındaki hareketi ve bir şekilden başka şekle girmek anlamındaki değişimi,”⁸⁹⁴ temsil ettiğini söyleyebileceğimiz oluş, bir süreç gerektirir. Dolayısıyla bir nesne ya da olguyu, bu açıdan görmeğe, bilmeğe çalışmak, onu “geçmiş ve geleceği açısından incelemek”⁸⁹⁵ demektir.

Platon, Herakleitos'un tüm duyusal nesnelere değişim veya akış içinde olduğu görüşünü ele alarak çürütmeye çalışır. Ona göre, “eğer Herakleitos'un kuramı doğru ise - her şey akış veya oluşa tabidir- hiçbir duyusal nesne kendine özdeş olarak algılanamaz veya bilinemez. Algılar devamlı değişmekte olduğundan akışın ve oluşun tek bir algısını

⁸⁹⁰ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 85.

⁸⁹¹ AYASBEYOĞLU, N., a.g.e., s. 44.

⁸⁹² el-ATTAS, M. N., a.g.m., s. 60-61.

⁸⁹³ el-ATTAS, M. N., a.g.m., s. 66; ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 183-184.

⁸⁹⁴ POLITZER, G., a.g.e., s. 118.

⁸⁹⁵ POLITZER, G., a.g.e., s. 151.

elde edemeyiz.”⁸⁹⁶ Platon, “ancak duran ve değişmeyen şeylerin bilgisinin olabileceğini söylüyordu.”⁸⁹⁷ Halbuki hocası Sokrates, “daha ziyade alışkanlık ve dikkatsizlik yüzünden kullanmağa mecbur olduğumuz varlık sözü kökünden kazınmalıdır. Buna karşılık, bilgeler gibi konuşmak isteniliyorsa, hiçbir zaman ‘bir şey’, ‘herhangi bir şeye’, ‘buna’, ‘bu’, ‘şu’ gibi veya sabit bir şey gösteren başka sözleri kullanmamalı, fakat ‘olmakta bulunmak’, ‘değişmekte olmak’ sözlerini kullanmalı”⁸⁹⁸ diyordu. “Her nefeste dünya yenilenir. Fakat biz, dünyayı öylece durur gördüğümüzden bu yenilenmeden haberdar değiliz diyen Mevlana da, elde hızlı hızlı oynatılan ucu ateşli bir sopanın upuzun ve tek bir ateş hattı gibi, daimi bir şekilde görünmesini, açıklık getiren bir örnek olarak verir.”⁸⁹⁹

M. Eliade, “en ilkelinden olanı da dahil, her dinin her şeyden önce bir varlıkbilim”⁹⁰⁰ olduğunu ifade eder. Biz de, -Yukarıda yer verdiğimiz bir bütünlük anlayışını da göz önünde bulundurarak diyoruz ki- İslam’ı, O’nun kutsal kitabı Kur’an’ı temel alan düşünürlere göre, varlığın gerçekliği esastır. Ve aynı zamanda, “varlık, eşyanın tanınması, bilinmesidir.”⁹⁰¹ Yani, “eşyanın bir hakikatı vardır. İlim de bu hakikatı araştırır.”⁹⁰² “Çünkü eğer hakkında bir şeyler bilebileceğim bir ‘şey’ olmadığı taktirde, ondan hareket etmem ve neticelere ulaşmam mümkün değildir.”⁹⁰³ Aynı şekilde, realiteleri kabul edilen varlık ve oluşun gerisinde, bir başka realite olarak da Allah görünür. (*Kur’an-ı Kerim*, 6/95 ; 21/33 ; 39/5 ; 86/11)

Kur’an, Allah’ın Hak olduğunu, onun dışında ilahların gerçekliklerinin olmadığını vurgularken, (*Kur’an-ı Kerim*, 10/32; 22/62) aslında bir varlık anlayışını ortaya koyar. Yine Kur’an, alemdeki bütün varlıkların yaratılışında ve onların sürekli bir hareketlilik ve değişim içinde bulunmalarında, insanlar için ibret noktaları olduğunu, bu alemin Allah’ın varlığı, birliği, ilmi ve kudreti için birer delil olduğunu da söylemektedir. (*Kur’an-ı Kerim*, 10/5; 14/19; 88/17-20) Eğer bu alemin varlığını gerçek olarak kabul etmezsek, bu durumda Allah kendisine delil olarak aslında var olmayan bir şeyi alıyor demek olur ki, bu da dinin esası ile bağdaşmayacaktır. “Yeryüzünde bulunan her şeyi sizin için yaratan odur” (*Kur’an-ı Kerim*, 2/29) hükmü gereği, kainatta insanlık için mündemiç bulunan nimet

⁸⁹⁶ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 109,110.

⁸⁹⁷ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 9.

⁸⁹⁸ EFLATUN, Theaitetas, s. 43.

⁸⁹⁹ bkz. MEVLANA, a.g.e., 1, 92-93.

⁹⁰⁰ ELİADE, M., a.g.e., s. 187.

⁹⁰¹ GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 118.

⁹⁰² GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 69.

⁹⁰³ KESKİN, H., a.g.e., s. 62.

sofrasından Allah'ın mübah kıldığı yolda, akıl ve fikirlerimizin gücü ölçüsünde yararlanmak dinin bir emridir. Zira halife insanın vazifesidir bu. O halde, gerçekliği olmadığı gibi, bilgiye de konu olmayan bir evrene neden dikkat çekilsin ve yararlanılması emir buyurulsun ki? Bu bakımdan, Kur'an'a göre, varlık ve oluşla ilgili veriler, bir gerçeklik evreninin varlığını ve idraklerimize kapalı olmadığını gösterir.

Kur'an'da, "akletmek" köküne yüklenen manaya bakıldığında, bu kökün görünene görünmeyen, yaratılanla yaratıcı arasındaki ilişkiyi keşfetme, anlama gibi insani yükümlülüğü ifade için kullandığı görülür. Bu durumda akıl, sadece duyuların algıladıklarını işleyen ve bu yolla bilgiye ulaşan bir yeti değildir. O, aynı zamanda duyuların sınırını aşan konuların, aklını işletenler tarafından anlaşılabilmesine de vurgu yapmaktadır. Bu durumda, insan bilgisine konu olan iki varlık alanından söz edilebilir: "Duyusal alan, tecrübe ve gözlem konusu olabilen varlık ve olayların alanıdır; tüm bilimsel sorunlar bu alan içinde ele alınmalıdır. Duyusal alan ise, aşkın (transcendent) konuların alanıdır. Felsefi sorun olarak görülen tüm konular bu alana dahildir."⁹⁰⁴ Kur'an'da da, insan bilgisine konu olan alanlar, kategorik olarak "şehadet alemi" ve "ğayb alemi" olmak üzere, iki farklı alan olarak geçer; "şehadet alemi" duyusal alanla, "ğayb alemi" ise, duygusal alanla ilgilidir. (*Kur'an-ı Kerim*, 6/63 ; 9/105 ; 23/92 ; 39/46 ; 59/22)

Varlık, varlığın gerçekliği ve bilgi konusunda, kimileri "duyuda bulunmayan hiçbir şeyin zihinde de bulunmayacağı kabulünden hareketle, zihinlerini asla duyulur şeylerin üstüne yükseltmezken,"⁹⁰⁵ kimileri ise, "duyusal değilse bile, zihinsel olarak da olsa, bizi herhangi bir yoldan etkileyen bir kavramın bir varlığı olmasını kabul etmemiz gerektiğini"⁹⁰⁶ ileri sürer. Ancak, bunu kavram bazında tutan, kavramın mütekabili olan varlığın realitesine geçmeyenler de söz konusudur. Mesela "Tanrı'nın, düşüncenin ürünü olduğunu söyleyip, bir gerçekliğe tekabül etmediğini"⁹⁰⁷ dile getirenler gibi.

İnsan için bilgi imkan(/kaynak)ları ve bilginin sınırı bölümlerinde de değineceğimiz gibi, insanın duyuları ve aklının gücü sınırlı olduğu için, bizzat bilmediği bir çok şeyin varlığını kabul etmek durumundadır. Çünkü ya bilen (süjenin) bilecek durumda olmaması, ya da bilmek için yönelinenin (objenin) bilinecek durumda olmaması onun var olmadığı anlamına gelmeyecektir. Çünkü, "insan açısından varlık, bilinebilirliğin ötesine

⁹⁰⁴ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 95-96.

⁹⁰⁵ bkz. DESCARTES, R., a.g.e., s. 37.

⁹⁰⁶ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 112.

⁹⁰⁷ POLITZER, G., a.g.e., s. 33.

uzanır. İnsan varlığın bilgisini sonuna kadar elde edemez.”⁹⁰⁸ Bu yüzden, kimi alanlarda, Allah’ın gönderdiğine, peygamberin tebliğ ettiğine yani vahye teslim olmak zorundadır.

Allah’a, aleme ve bu alemde bizim kendimize (*Kur’an-ı Kerim*, 64/3 ; 86/5 ; 112/1-4) dikkatimizi çeken Kur’an, üç varlık alanının gerçekliklerine, sınırsız olmasa da bilgiye açık oluşuna işaret etmiş olmaktadır.

Bilindiği üzere, varlığın gerçekliğini kabul etmiş olmakla birlikte, her düşünce sisteminin kendine özgü bir varlık felsefesi, ontolojisi olmuştur. Evrenin realitesini kabul eden, ancak “Tanrı’nın gerçekte var olmadığını ileri süren, O’nu, kesin olarak ve açıkça yok sayan, felsefi temeli ontolojik materyalizme dayanan”⁹⁰⁹ ateizm, alemin gerçekliğini ve “dinin değil, akıl ile idrak edilen”⁹¹⁰ “Tanrı’nın varlığını kabul etmekle beraber, kendi yasasına göre işleyen alemin, aynı zamanda insanın onunla canlı bir bağının sürmediğini ileri süren”⁹¹¹ deizm, “Allah’ı, insanın da bir parçası olduğu fizik alemden ayrı ve müstakil görmeyen, bir ve aynı sayan”⁹¹² panteizm, “deizmin aşkınlık anlayışını da, panteizmin içkinlik anlayışını da bir tür indirgemecilik olarak gören,”⁹¹³ “her şey Tanrı-da-dır diyerek, her şeyi Tanrıda içkin gören”⁹¹⁴ pan-enteizm vb. felsefi ve teolojik varlık anlayışlarından farklı olarak, Kur’an nazarında, varlığın yegane kaynağı Allah olmakla birlikte, alem, “insan ve Allah, ayrı ontik gerçekliklere sahiptir.”⁹¹⁵

Varlığı ve alemle münasebeti çerçevesinde, Tanrı’ya ve dolayısıyla aleme ve tabii insana dair bu farklı yaklaşımların, şöyle veya böyle varlığın realitesine dair kabullerinin olması noktasında birleştiklerini söyleyebileceğimiz kanısındayız. Buna rağmen, varlığın verili olması, varlık niteliği ve bilgi ile ilişkisi konularında farklılıklar tabii ki söz konusudur.

Varlık ve varlığın bilinebilirliği konusunda yukarıda yer verdiğimiz açıklamalardan sonra, yine yukarıda adları geçen, bilgiye konu olan varlık alanlarını -Allah, alem ve insan- bahse konu edebiliriz.

⁹⁰⁸ ABDUH, M., a.g.e., s. 189.

⁹⁰⁹ AYDIN, M., <<Tanrı Hakkında Konuşmak>>, 1, 38; ERDEM, H., Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-er Yay., Konya, 1999, s. 154; BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 27.

⁹¹⁰ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 49.

⁹¹¹ GÖKBERK, M., a.g.e., s. 363; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 228.

⁹¹² BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 201; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 231; ERDEM, H., Bazı Felsefe..., s. 152.

⁹¹³ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 154 .

⁹¹⁴ AYDIN, M., Din Felsefesi, a.y. ; AYDIN, M., <<Süreç Felsefesi Işığında...>>, s. 59.

⁹¹⁵ ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 191.

III.II.2. İnsan bilgisine konu olan varlık alanları

Klasik “felsefe, bütün düşünce imkanlarını şu üç konunun açınlanması için kullanmıştır: İnsan, dünya ve Tanrı.”⁹¹⁶ Nitekim, felsefenin bir alt dalı olan “ontoloji, birbirlerine halkalanan çeşitli gerçeklik alanlarından (varlık tabakalarından) söz eder.”⁹¹⁷ Bilgi kuramı ise, bu varlık alanlarını konu edinen, daha özel bir ifadeyle “evren ve insan hakkındaki öğretilerle bir arada gelişmiştir.”⁹¹⁸

Birbirinin paralelinde gelişen varlık görüşü ve ona dair bilgi imkanını, Kur’an çerçevesinde değerlendirdiğimizde, bu varlık tabakalarından farklı bir başka varlık olarak Allah’ı da görürüz. Bu nedenle, İslami bilgi, ‘Allah, insan ve tabiat’ kavramları ve bunların varlık gerçeklikleri temelinde yükselir. Bu “farklı gerçeklik alanları için farklı bilgi yönelimleri ve tipleri”⁹¹⁹ söz konusudur. J. Locke’un, dediği gibi insan, “kendi varlığının bilgisini sezgiyle edinir. Tanrının varlığını ise, akıl bildirir. Başka herhangi bir şeyin varoluşunun bilgisini de ancak duyum yoluyla edinebilir.”⁹²⁰ Bu ise, farklı gerçeklik alanlarının farklı bilgi yönelimlerini gerektirdiği tezini te’vid eder.

Kur’an’a göre, insan bilgisine konu olan varlık alanları, iki şekilde belirlenebilir: 1) Yalnız vahye dayanan bilgiler alanı (gayb alanı), 2) Hem vahye, hem akla ve deneye dayanan bilgiler alanı. Birincisi, imanın konusu olan bir alan olarak vahiyle insan bilgisine konu olurken; ikincisi, asıl “bilgi objesi olduğu için iman bizzat onunla ilgili olmasa bile, onun teolojik anlamıyla ilgili”⁹²¹ bulunmaktadır.

Bilginin yorumunun, “her zaman, bilinçli veya bilinçsiz, evren ve insanla ilgili bir kabule bağlı olduğu”⁹²² noktasında, İslami perspektiften baktığımızda, bu olgunun, Allah’ın varlığının odağa alınmasıyla bilinçli bir hal aldığını görürüz. Kur’an’ın, insanı aşına olduğuna (kendi bedenine, bindiği devesine, denizde seyreden gemiye v.s. ye) dikkat etmeye çağırması, hatta bir bakıma zorlamasının çok manalı görünmesini bu açıdan

⁹¹⁶ GUSDORF, G., a.g.e., s. 11 ; WACH, Joachim, Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1990, s. 24.

⁹¹⁷ DIEMER, A., a.g.m., s. 173.

⁹¹⁸ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 184.

⁹¹⁹ DIEMER, A., a.g.m., s. 173.

⁹²⁰ LOCKE, J., a.g.e., s. 361.

⁹²¹ ÖZCAN, H., Epistemolojik Açından..., s. 47.

⁹²² HEINEMANN, F., a.g.m., 184.

yorumlamak mümkün; hatta kaçınılmazdır. İnsanı, yeryüzünün halifesi olarak tanıtan Kur'an'da, bu açıkça görülür.

Kur'an'a göre, “insanın görevi ‘Allah’a karşı kulluk; kainata karşı ise halifeliktir. Dolayısıyla insanın bu konumundan kaynaklanan iki ana sorumluluğu ve görevi mevcuttur. Birincisi kulluktan kaynaklanan sorumluluk ve görev; ikincisi ise halifelikten kaynaklanan sorumluluk ve görevdir.

İnsanın kulluktan kaynaklanan sorumluluğu şöyle sıralanabilir: 1. Rabbini tanıma, bilme (iman). 2. Rabbe mensubiyet şuuru içinde olma. Bu şuuru sürekli ve canlı tutacak kurallı davranışlarda bulunmak...

İnsanın halifelikten kaynaklanan sorumluluğu ise şunlardır: 1. Üzerinde yaşadığı yeryüzü başta olmak üzere bütün varlık alemi tanıma, keşfetme ve üretimde bulunma. 2. Kendini ve varlık alemi yönetme. Bu sorumluluklardan birincisi bilgi ve bilimi, ikincisi ise sevk ve idareyi öngörmektedir ki⁹²³ o da bilgi ve bilimden bağımsız değildir.

Bu açıklamalar, Kur'an'ın temel amacının insanı, kendisiyle ve dış dünya ile barış içinde yaşayabileceği bir zihniyet sahibi kılmak olduğu söylenebilir. Bu da, Allah'a, evrene ve insanın kendisine ait bilgi, ve onun dengeli yorumuna tabi eylem olmaksızın gerçekleşebilecek bir şey değildir.

Felsefe ve dinde, bilgiye konu olan alanların -Allah, alem ve insan-, Kur'an surelerinin ilki olan ve bu nedenle “fatıhatu'l-Kitab (İlahi Kelama Giriş)”⁹²⁴ olarak da adlandırılan ‘Fatiha Suresi’nde ve onun da hemen ilk ayetinde yer almış olması anlamlıdır. (bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 1/1)

Şimdi, bilgiye konu olan alanları, icmalen bu üç varlık alanı kapsamında, ayrı ayrı bahse konu edebiliriz. Ancak, “düşünceye çok geniş kullanım alanı sağladığından ve diğer realitelerin yeri O'nunla ilişkilerine göre belirlendiğinden, adeta zorunlu bir referans olarak”⁹²⁵ öncelikle “Allah”ı bahse konu edineceğiz. Zira, O olmadan bütünün toplu bir görüşü mümkün görünmemektedir.

⁹²³ KIRCA, C., a.g.e., s. 220-221; bkz. FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 100.

⁹²⁴ ESED, M., a.g.e., s. 35.

⁹²⁵ bkz. GUSDORF, G., a.g.e., s. 11-12.

III.II.2.A. Allah

Felsefe ile dinin, temeli konumunda olan akıl ve imanın, insanın ayırımı olabilecek kadar insan için önemli olduklarını dile getiren H. Erdem, her ikisinin de “en temel ve vazgeçilmez meselesinin varlık meselesi olduğunu ve varlık meselesi denince de, ilk akla gelenin, dinin en büyük iman ve inanç ilkesi olan Allah olduğunu”⁹²⁶ belirtir.

“Varlık meselesinin aslında varlığın bilgisinin meselesi olduğunu” göz önünde bulundurduğumuzda, Tanrı’ya yönelen insan, bir bilgi konusu olarak O’na yönelmiş oluyor demektir. Gerçi, dinde esas olan inanç olmakla ve Allah da, dinin en temel iman ve inanç ilkesi olmakla birlikte, bilgiye büsbütün kapalı ve tamamen ilgisiz bir alan olduğu söylenemez. Şu kadar ki, din, tefekkür ve tahkiki yüceltmekle birlikte salt imanı da geçerli görür. Felsefede ise, -spekülatif yaklaşımlar yoğunluklu bir çaba olmasına rağmen- iman (ve inkar)a da rastlanabilir. Yani, “dinde fideizm (imancılık)ın yanı sıra rasyonel yönelimler ve felsefede rasyonelliğin yanı sıra fideizm de görülebilir.”⁹²⁷

Beşeri tecrübe olan felsefe ve dinin temel konusunu teşkil eden Allah meselesi, insanı daha ayrıcalıklı bir yere oturtur. Çünkü, hayvanların akli yoktur, bu nedenle onlar Tanrı bilgisine de sahip olamazlar; “insan, akla ve akıl üstü vizyona sahip olduğundan birtakım metafizik hakikatlere sahip olabilecek güçtedir.”⁹²⁸ Allah’ı idrak etmesi ve O’na olan inancı bu yapısı sebebiyledir. Gerçi, “Tanrı fikrine, insandaki hasletlerin en az insanca olanlarından varılmıştır”⁹²⁹ biçiminde, insan ve Allah bilinci ilişkisine dair, bu münasebeti perdelemeye kalkan aykırı fikirler de vardır. Buna rağmen, insanın varlık-yapısı ve Allah’ı idraki arasında ağırlıklı bir münasebet olduğunu söyleyebiliriz. Allah, daha çok iman ve inanç konusu olsa da, “O’na inanma özelliğinin insanda bulunması, onun mantıklı bir varlık olması bakımından ortaya çıkmaktadır.”⁹³⁰ İslam mütefekkirlerinin, “insanın en belirgin özelliği olarak bilgi sahibi olmasını ve bilgiler içinde de en şerefli olarak ise, zat, sıfat ve fiilleri bakımından Allah bilgisini”⁹³¹ göstermeleri, aynı kabulün ifadesidir.

⁹²⁶ bkz. ERDEM, H., *Problematik Olarak...*, s. 37, 169.

⁹²⁷ bkz. YARAN, Cafer Sadık, <<Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık>>, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1997, Sayı: IX, s. 218-222.

⁹²⁸ SCHUON, F., a.g.e., s. 74.

⁹²⁹ GOURMOUND, Remy de, *Fikir Üretimi*, Çev. Muammer Necip Tanyeli, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1991, s. 129.

⁹³⁰ TAYLAN, Necip, *İlim-Din...*, s. 84; bkz. YAZIR, M. H., a.g.e., 1, 18 vd.; TÜMER, Günay, *Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1986, s. 148.

⁹³¹ bkz. FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 273.

İnsan Allah'ı, O'na itaat etmek arzusu ile bilmek ister. O'nu bilmek, O'na itaat/ibadet etmek amacına binaen olduğuna ve iman (inanç)sız ibadet olamayacağına en azından anlamlı (/makbul) olmayacağına göre, iman ve bilgi bir biriyle münasebeti gerekli kılmaktadır denilebilir. Allah'ın varlığına imanın, insanın şuur ve vicdanından gelen şahsi bilgisinin genişliği nisbetinde gelişime açık olması, sözünü ettiğimiz bu münasebetten dolaydır.

Bilmeyi, “tanımak,”⁹³² bilgiyi ise, “var olanı tanıtan şey”⁹³³ olarak ortaya koyan anlayışları esas aldığımızda, “Tanrı'ya dönük, bu yüce kuvvetin tanınıp, bilinmesine adeta itilmiş bir varlık”⁹³⁴ olarak insan, “bazen hissi ile bazen da akli ile O'nu bilmeye,”⁹³⁵ tanımaya yönelmiş olmaktadır ki, “akıl ve idrak yetenekleriyle yaratılmış olması, O'nun varlığını bilmek içindir.”⁹³⁶ “Allah'ı bilme gayesi olmaksızın, akıl ve idrakin bir hiç, hayatın anlamsız olduğunun dile getirilmesi,”⁹³⁷ insanın varlık ve yeteneklerinin nihai gayesinin Allah'ı idrak olduğunu, aynı zamanda Allah'ın da, bu idrake konu olduğunu göstermektedir.

Varolanın tanınması hep aynı şekilde olmamaktadır. “Eskiler, <<Allah'a giden yol, yaratıkların nefesleri (veya yıldızların) sayısındadır>> diyerek her insanın kendine göre Allah'a götüren bir yol bulabileceğini anlatmak istemişlerdir.”⁹³⁸ Bu farklı yaklaşımlar, bilgi imkanları ile, bu imkanların farklılığı ile açıklanabileceği gibi, aynı bilgi imkanındaki derece, derinlik farkı ile de açıklanabilir.

Bilgi imkanları açısından meseleye baktığımızda, tasavvufta yegane bilgi kaynağı olarak kabul edilen ‘sezgi’ açısından, direkt bir idrakten söz edildiğini görsek bile, insan açısından Allah'ın endirekt yoldan bilinebileceğini söyleyebiliriz.

Allah'ın tanınmasının mümkün olduğunu, insanın bu yetenekle yaratıldığını ve varlığının anlamının da buna bağlı olduğunu dile getirdiğimiz bu satırlardan sonra, burada, üzerinde durmamız gereken, dolaylı olarak tanıyabileceğimizi söylediğimiz Allah'ın, hangi bilgi imkanları ile ve hangi açılardan bilinebileceği meselesidir.

⁹³² DIEMER, A., a.g.m., s. 163.

⁹³³ ÖNER, N., <<Bir bilgi Türü...>>, s. 1.

⁹³⁴ JASPERS, K., a.g.e., s. 76; ABDUH, M., a.g.e., s. 150.

⁹³⁵ ABDUH, M., a.g.e., a.y.

⁹³⁶ SCHUON, F., a.g.e., s. 159; ABDUH, M., a.g.e., s. 151.

⁹³⁷ GERBER, William, <<Tasavvuf Felsefesi>>, İslam'da Bilgi ve Felsefe, Haz. Mustafa Armağan, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 61; SCHUON, F., a.g.e., s. 159.

⁹³⁸ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 162; AYASBEYOĞLU, N., a.g.e., s. 61

Bir sonraki alt başlıkta, başlı başına yer vereceğimiz gibi, “insan için, hakikatı bilme kapasiteleri olarak, vahy, akıl, sezgi (his), duyu (beş duyu) gibi imkanların varlığını görüyoruz.”⁹³⁹ Sondan başlayıp ele alacak olursak, duyu organları, Allah’ı idrak etmede, akla uyarılar gönderen, ona malzeme veren dolaylı bir imkandır. O’nun tanınıp, bilinmesinde doğrudan rol sahibi değildirler. Hem, bu organlar nesnelere yönelişlerinde de olduğu gibi, bir sınırlılığa sahiptir, hem de Allah, varlığı(/zatı) gereği zaten duyularla idrak edilebilmenin ötesindedir. Gerçi dinde, doğrudan duyu organları ile “Allah’ın idrakinin mümkün olup olmadığı, özellikle bu dünyada böyle bir tecrübenin -velev ki peygamberlerin şahsında- yaşanıp yaşanmadığı merak konusu olduğu, buna dair soruların sorulmuş olduğu vakidir.”⁹⁴⁰ Bizzat Kur’an’da, bu meraka dair ifadeler vardır. (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 7/143; 28/38) Farklı dinlerde, aynı dinin farklı mezhep ya da kelam ekollerinde ayrı ve birbirine ters birçok görüş olmasına rağmen, biz bu konuda daha ma’kul, selim akla ve sahih dini metnin sahih yorumlarına daha muvafik olan, “Allah’ın fiziksel bir obje olarak hiçbir meteorda olmadığı”⁹⁴¹ ve bu yüzden doğrudan duyu organlarıyla idrakinin de söz konusu olmayacağı yönündeki görüşü paylaşıyor ve bu yüzden Allah’ı bilme imkanı olarak duyusal idrak, sadece eserden müessire yol alırken, dolaylı, aracı bir yerinin olduğunu belirtmekle yetiniyoruz. Yalnız, politeist dini inançların konusu olan Tanrı anlayışları veya muharref dindeki antropomorfistik hüviyetteki Tanrı anlayışları, yine felsefi yönelimlerdeki bunlara benzer Tanrı telakkileri için duyu organlarının rolünden bahsedilebilir. Fakat, Kur’an’da, bunlar gerçeklikleri olmayan, adlardan başka bir şey değildirler. (*Kur’an-ı Kerim*, 22/62 ; 31/30) İster maddi ister manevi yapıda düşünülünler ve isterse de somut varlıklarla temsil edilsinler, Kur’an’a göre bunların asla uluhiyyette payları yoktur.

N. Ayasbeyoğlu, “Allah gözlerden gizlendiği (gözlere görünmediği) gibi akıllara da gizlenmiştir. O’nu siz arayıp sorduğunuz gibi ona doğru yönelmekte epeyce yüceliklere erişmiş olanlar da arayıp sormaktadırlar mealinde bir hadis-i şerife yer verdikten sonra, şu halde her insan, kendi düşünce seviyesine göre Allah’ı bulmak için türlü yollardan faydalanabilir”⁹⁴² demektedir. Çünkü, “Tanrı, kendini hiçbir düşünme çabası göstermeyecek düşkünlerin ve tembellerin gözlerinden gizlese de yansız ve dikkatli bir zihin için bütün varlık dizgesini biçimlendiren, düzenleyen ve ayakta tutan sonsuz bilge bir

⁹³⁹ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 70 vd. ; ÖNER, N., <<Bir Bilgi Türü...>>, s.1.

⁹⁴⁰ bkz. MÜSLİM, b. Haccac, Ebu’l Hüseyin el-Kuşeyri, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, I-VIII, Çev. Mehmet SOFUOĞLU, İrfan Yay., İstanbul, 1988, I, 244 -245.

⁹⁴¹ AYDIN, M., *Din Felsefesi*, s. 32 ; ARSLAN, A., *Felsefeye Giriş*, s. 22.

⁹⁴² bkz. AYASBEYOĞLU, N., a.g.e., s. 62.

tinin yakın varlığından daha kolay okunur bir şey olamaz.”⁹⁴³ Görülüyor ki, duyularla bilinmekten uzak olan Allah, akıl yoluyla tanınıp, bilinebilir. Nitekim Hucviri, “Yüce Allah’ın sırrının yerinin ruh ve akıl olduğunu”⁹⁴⁴ belirtir. Hatta Leibniz, “Tanrı’yı akılla kavramayı bilginin en yüksek ödevi”⁹⁴⁵ olarak görür.

Kur’an, mesajının temel esasını teşkil eden “tevhidin, akıl sahiplerine hitap etmesi, akli olmayanın tevhidin muhatabı olmaması,”⁹⁴⁶ konuya açıklık getirir. Uluhiyyet anlayışında esas olan tevhid’dir ve o da akıl ile idrak edilebilir. Burada önemli bir soru şudur: Allah’ın idrakinde akıl, bir başka bilgi kaynağı olan ‘vahy’e ihtiyaç duyar mı? Yoksa başlı başına yeterli midir? İmam “Maturidi’nin, naklin yardımı olmadan, çocuklar da dahil, akla sahip olan herkesin, sadece akli ile Allah’ın varlığını bilmek zorunda olduğu kanaatine”⁹⁴⁷ karşın, İmam Eşari ise, “-Allah’ı bulabilecek güçte olsa bile- aklın, hiçbir şeyi vacip kılamayacağı ve Allah’ı bilmenin dinen vacip olduğu”⁹⁴⁸ görüşündedir. Bu her iki görüş de, aklın Allah’ı idrak etmede bir yeti olduğunu benimsemektedir. Ancak biri, insanın bu idrakten sorumlu olması yönünde akli yeterli görürken, diğeri görmemektedir. Bu konuda, F. Bacon’ın, “aklın, tek başına bırakılması durumunda, tıpkı araçlarla desteklenmeyen el gibi güçsüzleşeceği”⁹⁴⁹ açıklamasını vermek uygun düşer. İbn Rüşd’ün, bu bağlamdaki, “yalnız başına akla dayanan bir dinin mümkün olduğunu kabul eden kişi, bu dinin, hem akıl hem de vahiyden kaynaklanan dinlere göre daha az mükemmel olacağını kabul etmek zorundadır”⁹⁵⁰ hükmü, Allah’ı idrak ve O’na dair telakki için de söz konusu edilebilir.

Allah’ı idrak konusunda, aklın büyük bir rolünün olması, tek rolün onun olduğu anlamını içermez. Allah’ı idrak etmenin yanı sıra O’na iman etmekten de söz ediliyorsa dinin ve tabii onun nassının daha bir ön plana çıkması kaçınılmazdır ki o da ‘vahiy’dir. Bu ve benzeri konularda, akla en büyük desteği ‘vahy’ sağlamaktadır.

Allah’ın tanınıp, bilinmesi konusunda, akıl ve vahyin dışında, bir başka bilgi imkanı olarak, mutasavvıflarca yol edinilen ‘sezgi’ye işaret etmiş idik. M. Fahri’ye göre,

⁹⁴³ BERKELEY, George, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, Çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996, s. 131.

⁹⁴⁴ HUCVİRİ, a.g.e., s. 313.

⁹⁴⁵ GÖKBERK, M., a.g.e., s. 320-321.

⁹⁴⁶ ÖZTÜRK, Y. N., <<İnsan- Allah ...>>, s. 357.

⁹⁴⁷ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 42 ; ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 137.

⁹⁴⁸ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 42.

⁹⁴⁹ TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, <<Francis Bacon’ın Bilim Anlayışı>>, Felsefe Dünyası, T.F.D. Yay., Ankara, Yıl: 1999, Sayı: 30, s. 53.

⁹⁵⁰ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 115.

“Sufizmin mutlak hedefi hem öngörü hem de mükâşefe (contemplation) yoluyla, Tanrı’ya doğrudan iletişim kurabilecek bir kanalı araştırıp bulmaktır”⁹⁵¹ Böyle bir durumda, ne duyular, ne de akıl bir işlev görmektedir.

Kur’an’dan bilgi kaynaklarına değinenlerin bir kısmının , bir bilgi kaynağı olarak yer vermediği sezgi konusunda şunu söylemek isteriz: İnsanda, Tanrı’yı idrak imkanı olarak sezgi (kalp)’nin, hem din adına hem felsefe adına söz konusu edildiğini görürüz. Sezginin böyle kah akılla, kah dinle yakınlığı ve neredeyse iç içeliği yanı sıra, tamamen dinden bilhassa akıldan çok uzak ve ayrı bir duyuş imkanı olarak görenler de vardır. Hakkında daha geniş açıklamada bulunmayı ilgili bölüme bırakarak, Sezginin, onu benimseyenlerce, Allah’ı idrakte, vasıtasız olmasından dolayı en esaslı ve biricik yol olarak kabul edildiğinin altını çizmekle yetiniyoruz.

Üzerinde durulması gereken bir husus da, Allah’ın hangi cihetten bilgiye konu olduğudur. Allah’ın idrake konu olması, ‘varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri (nin alemde tezahürü)’ açılarından olmaktadır.

E. Boutroux, dini bir akidenin ilk unsuru olarak gösterdiği Allah’ın varlığı ve O’na iman konusunda şunu söyler: “Allah’a inanmak, Allah’ın bizim kendisine olan inancımızdan bağımsız olarak özel bir tarzda var olduğuna inanmaktır.”⁹⁵² “Her türlü konuşması, aslında Tanrı eksenli bir konuşma olan dini söylem”⁹⁵³ bunu gerektirir. Gerçi Tanrı inancına yer vermeyen -en azından semavi dinlerde olduğu şekliyle- bazı dinlerin var olduğu⁹⁵⁴ söylenmekte ise de, “esas olan dinde O’na imandır.”⁹⁵⁵ O’na iman ise, O’nun varlığını bir ön kabul olarak gerektirir.

Allah’ın “mahiyetiyle varlığının birbirinden ayrılmayacağı”⁹⁵⁶ ya da O’nun “mahiyetiyle varlığını birbirinden ayrı tutmak gerektiği”⁹⁵⁷ konusundaki tartışmalara girmeden şu kadarını söyleyebiliriz. Allah mahiyetince bilgimize konu olmamaktadır. Hatta O, “<<mahiyeti itibariyle bilinemeyen bir varlık>> olarak tanımlanmaktadır.”⁹⁵⁸

⁹⁵¹ FAHRİ, M., a.g.e., s. 14.

⁹⁵² BOUTROUX, Emile, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, Çev., Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1988, s. 386.

⁹⁵³ KOÇ, T., a.g.e., s. 33.

⁹⁵⁴ AYDIN, M., <<Tanrı Hakkında Konuşmak>>, s. 25.

⁹⁵⁵ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 126.

⁹⁵⁶ bkz. REÇBER, Mehmet Sait, <<Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı>>, Felsefe Dünyası, T. F. D. Yay., Ankara, Yıl: 2000, Sayı: 32, s. 65.

⁹⁵⁷ bkz. BOLAY, S. H., <<Hegel’in insana bakışı>>, s. 19-20.

⁹⁵⁸ AYDIN, M., <<Tanrı Hakkında Konuşmak>> s. 30.

O'na dair "nicelik, nitelik, yer zaman vb. kategorilerle ilgili sorulara verilecek cevaplar, O'nu bize yanlış tanıtır."⁹⁵⁹ Nitekim, kelam kitaplarında "<<isbat-ı vacib>> ten kastedilen, O'nun varlığı ve birliğidir."⁹⁶⁰ Yoksa O'nun mahiyeti değildir. Dinde de, felsefede de Allah, 'varlık', 'birlik', 'sıfatlar' ve 'alemle -ve tabii ki insanla- münasebeti' konularında idrake konu olmaktadır. Kur'an'a baktığımızda da, O'nun mahiyetine dair değil, bu konulara dair -ki gerekli olan da budur- referanslar bulabilmekteyiz.

Kur'an, Allah'ın varlığından çok, O'nun 'Bir'liğini işler. Zira idrak sahibi varlıklar, O'nun varlığı konusunda değil, ortaksızlığı konusunda yanlışla düşmüşlerdir. O'na asi olan İblis, O'nun kendisinin yaratıcısı olduğunu, kabul etmektedir. (*Kur'an-ı Kerim*, 7/12 ; 38/76) Allah'ın yanı sıra ilahlar edinen müşrikler de, Allah'ın yaratıcılığını kabul etmektedirler. (*Kur'an-ı Kerim*, 31/25 ; 39/38 ; 43/9) Allah'ın yaratıcılığını kabul eden, O'nun varlığını kabul etmiştir. Burada sorun, yaratıcılığını kabul ettikleri Varlık'a ortak koşulmasıdır yani şirk. Halbuki, ister Allah en Yüce olarak kabul edilerek, O'nun yanı sıra başka ma'budlar edinilsin, (*Kur'an-ı Kerim*, 10/18 ; 39/3) ister "<<henoteizm>> yahut <<monolatri>> denilen; tapınmak bir Allah'a mahsus kılınsa bile, O'nun tek olmadığına inanılsın,"⁹⁶¹ ne türden olursa olsun, Allah'ın 'Bir'liğine gölge düşürecek bütün yaklaşımlar Kur'an'da reddedilmiştir. İşte insan, 'tevhid' denilen bu telakkiyi kavramağa ve kabule müsait imkanlar taşımaktadır.

Allah'ın, sıfatları açısından idrake konu olması, problemsiz olmamaktadır. M. Aydın, "sıfatlar konusu, Tanrı'nın varlığı konusundan çok daha karmaşık bir konudur. Her şeyden önce, Tanrı'ya bir takım sıfatlar atfetme meselesinde dinle felsefe arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır"⁹⁶² diyerek, konunun ciddiyetine vurgu yapar. "Zat ve sıfatlar meselesinde insan akli daima bilinmeyi araştırır, nefsi razı edecek ikna edici bir şeye henüz ulaşmamış olsa da,"⁹⁶³ "<<teşbih (benzetme)>> ve <<Tecsim (maddileştirme)>>"⁹⁶⁴ cenderesindeki o kritik ve çetin yolda, O'nu tanıma, bilme çabasını sürdürecektir. Kur'an, bu konuda önemli referans niteliğini korumaktadır. Yeter ki, "Allah'ın sıfatları hakkındaki nasslardan, O'nun muradını anlamının insanlar için mümkün

⁹⁵⁹ TAYLAN, N., İslam Düşüncesinde..., s. 189.

⁹⁶⁰ GÖLCÜK, Ş./ S. TOPRAK, a.g.e., s. 127; bkz. el-ELMAÎ, Z. b. Awad, a.g.e., s. 139 vd., 169 vd.

⁹⁶¹ bkz. AYASBEYOĞLU, N., a.g.e., s. 6.

⁹⁶² AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 90.

⁹⁶³ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 172.

⁹⁶⁴ bkz. GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 173.

olmadığını ifade eden ‘tevakkuf’ ehli ile sıfatların tamamen anlaşılabilirliğini iddia edenlerin”⁹⁶⁵ yanlışlarına düşülmesin. Çünkü her iki görüş de, aşırılığı temsil etmektedir.

Kur’an, baştan sona Allah’ı merkeze alır, O’nu gösterir. Fakat O’nu hakkıyla bilme konusundaki güçlüğü de, yine Kur’an bize bildirir. (*Kur’an-ı Kerim*, 39/67) Hülasa, insan, “Tanrı’ya ilişkin hiçbir şey bilmeme”⁹⁶⁶ ile her şeyi bilmenin ara yerindedir.

Kur’an’ın, sıklıkla yer verdiği, bir başka varlık problemi olan “alem (evren) ve insan bilgisine konu olması yönüne gelince.

III.II.2.B. Alem

“*Bir zamanlar Rabb’in meleklerle: <<Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım>> demişti.*” (*Kur’an-ı Kerim*, 2/30) Bu ayette sözü edilen insandır ve dikkat edilirse hilafeti yeryüzünde geçerlidir. Yeryüzü, ilk insan Âdem (a.s.)’in, eşiyle sonradan vardığı yerdir. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/36 ; 7/24 ; 20/123) “Onların ve tabii çocuklarının (insanoğlunun) yeryüzünde bir süre yaşamaları hükmolunmuştur.” (*Kur’an-ı Kerim*, 2/36 ; 7/25) Bu yüzden yeryüzü, genelde canlı yaşama, özelde insanın yaşamına uygun kılınmış ve orada onlara geçimlik verilmiştir. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/10)

Bu referanslardan hareketle, insanın yeryüzüne sadece beslenmek ve eğlenmek için geldiği ve yeryüzüne mahkum olduğu, orada adeta çakılı kaldığı sonucunu çıkarılabilir mi? Bu ayetlerin siyak ve sibakı ve tabii ki başka ayetler, bu tür bir anlayışa imkan vermeyip, insanı hikmet arayışına sevk etmektedir.

“*Göklere ve yerde ne varsa hepsini kendinden (bir lütuf olarak) size boyun eğdirdi. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır*” (*Kur’an-ı Kerim*, 4/13) ayeti ve aynı içerikteki daha nice ayetler, insanın hilafetine dikkatimizi çektiği gibi, bunun yeryüzü ile sınırlı olmadığını da göstermektedir. Hilafet görevi, yeryüzünde başlamıştır, ancak ihata alanı daha da geniştir; tabir caiz ise, hilafetin üssü yeryüzüdür. Fakat, faaliyet alanı göklere, yani diğer galaksilere kadar uzanmaktadır.

⁹⁶⁵ bkz. YILDIRIM, S., a.g.e., s. 32-33.

⁹⁶⁶ NASR, S. H., a.g.e., s. 221.

“Görmediniz mi Allah, göklerde ve yerde bulunan şeyleri size boyun eğdirdi ve size zahir ve batın (dış ve iç; görülen, görülmeyen ; bildiğiniz ve bilmediğiniz) nimetlerini bol bol verdi?” (Kur’an-ı Kerim, 31/20) ayeti, sadece yeryüzünde değil, gökyüzünde de, bütün alemde, insanın hizmetine sunulmuş nimetlerden söz ederken, bu nimetlerden, insan bilgisine henüz açılmamış alanların varlığına da dikkatimizi çekmektedir. İnsan bilemeyecek ise, evrende nice bilmeyenler dururken halife niye insan olsun? Ve hiç bilinmeyecekse bu nimetler ona niye sunulsun? “Biz göğü, yeri ve bunlar arasında bulunanları eğlence için yaratmadık” (Kur’an-ı Kerim, 21/16 ; 38/27; 44/38) hitab-ı ilahisi kimedir? Ve ne içindir?

Gazali, “insan aslında, basit ve Allah teala’nın alemlerinden habersiz olarak yaratılmıştır”⁹⁶⁷ demektedir ve insanın daha sonra “farklı idrak imkanları ile alemlerden haberdar olabildiğine”⁹⁶⁸ işaret etmektedir. Halife insan, aynı zamanda bilgiyle temayüz eden insandır. Bu nedenle, onun yaşamına uygun, sevk ve idaresine açık olan evren, onun bilgisini gerekli kılmalı ve onun bilgisine de açık olmalıdır. Zira alem, insanın hilafetinde mutlaka kullanması gereken bir araçtır, çünkü emrine teshir edilmiştir. (Kur’an-ı Kerim, 31/20 ; 45/13)

Bilgi sürecinde bir unsur olan “nesne, bir bilebilene açılan bir bilinebilendir.”⁹⁶⁹ Bilgiye konu olması cihetiyle “alem” de, “ilim edinmeğe alet ve vesile olan şey”⁹⁷⁰ diye tanımlanmıştır. Alem, hem varlıkça gerçek, hem bilgiye açık olmalı, hem de ona dair bilgi hakikat ifade edebilmelidir. Çünkü hem varlığı ve hem de idrakı yaratan Allah bu ikisi arasında bir münasebet ve uygunluğu var etmiştir. Dış alem insanın bilgi yolları vasıtası ile idrak edebileceği bir mahiyettedir. Aksini düşünmek ise hem insanın apaçık tecrübelerine zıttır ve hem de akıl yoluyla elde ettiği bedihi bilgilere terstir. Kur’an baştan sona kadar Allah’ın varlığını ve sıfatlarını, ikinci yaratmayı ve diğer bütün inanç esaslarını daima duyulan ve görülen bu alemdeki varlıklardan ya da tarihi hadiselerden yola çıkarak isbat etme yolunu takip etmektedir. Eğer biz dış dünyanın gerçek olmadığını, vehm ve hayalden ibaret olduğunu kabul edecek olursak bu durumda hem Kur’an’ın kendisine ve metoduna ters hareket etmiş oluruz ve hem de gayb ile ilgili bilgilerimizi temelsiz bırakmış oluruz.

⁹⁶⁷ GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud, Dalaletten Hidayete, Çev. Ahmet Suphi Fırat, Şamil Yay., İstanbul, Ts., s. 77.

⁹⁶⁸ GAZALİ, Dalaletten Hidayete, a.y.

⁹⁶⁹ TİMUCİN, A., a.g.e., s. 9.

⁹⁷⁰ YAZIR, M. H., a.g.e., I, 70 ; AYDIN, H., a.g.e., s. 70.

Kur'an'da temellenen bir bilgi sistemi, alemin gerçekte var olduğuna, onun hakkında bilgi edinmenin imkanına ve bu bilginin güvenilir olduğuna dayanacaktır.

“De ki: <<Rabb'imın sözleri/(kelimelerini yazmak) için denizler mürekkep olsa - ayrıca deniz üstüne deniz katsak- yine de Rabb'imın sözleri bitmeden denizler tükenirdi>>” (Kur'an-ı Kerim, 18/109) ayetinde geçen, “<<kelimeler>>den maksadın; yalnız Allah'ın sözleri değil, evrendeki bilgi kaynakları da olduğu vurgulanmıştır ki, bundan Kur'an'ın çok geniş bir bilgi alanı ileriye sürdüğü anlaşılmaktadır”⁹⁷¹ Bu ayetin, “Allah'ın sınırsız ilmi karşısındaki sınırlı insan kabiliyetini ifade ettiği”⁹⁷² yönündeki bir yorumu dikkate aldığımızda da, aynı şekilde, ayetin insanın önünde duran bilgi alanının genişliğini duyurduğunu görebiliriz.

İnsanın yeryüzüne sadece beslenmek için gelmiş olamayacağını ifade etmiştik. Bunun yanında, özelde insanın yaşamına uygun kılınmış yeryüzünde, onlara geçimlik verilmiş olduğunu da Kur'an dile getirmektedir. O halde, kendisine musahhar kılınan yeryüzünde, geçimini kendine yaraşır bir şekilde sürdürmek için, insanın yeryüzüne, onun fiziki vechesine yönelik bilişsel faaliyeti olacaktır. Bu olgusal alanda bilgi imkanları olarak duyuları görürüz. Ancak, ileride de göreceğimiz üzere tek rol onların değildir. Aklın da, aynı alanda fonksiyon sahibi olduğunu biliyoruz. Zira, Allah'ın, “eşyanın dış vasıflarını -kühünü değil- tanıma ihtiyacı doğurduğu insan,”⁹⁷³ “duyularla yöneldiği nesnelere dünyasındaki kanunları aklıyla keşfetmektedir.”⁹⁷⁴

İnsanın yeryüzü serüvenindeki arayışları, bilim dediğimiz kazanımı getirdi. Yalnız, yeryüzünde geçimi için çırpınan insan, aynı zamanda halife insandır da. Bu nedenle, bilişsel arayışında “pozitif olarak tanımlananı dışarıda tutmayacak ve fakat onun sınırlılığıyla kendisini sınırlamayacaktır. Evrende fizik olarak algılanabilir olanın bilgisini, Mutlak gerçeklikle irtibatlandırarak,”⁹⁷⁵ “evrenin insan yapısı olmayıp, kutsaldan gelmiş olduğunun bilincinde olarak,”⁹⁷⁶ ondaki “Yaratan'ın kurduğu göstergeler düzenini araştırıp, anlamaya çabalarken, “onun ilahi karakterini gizlemeyecektir.”⁹⁷⁷ Zira “bu derin

⁹⁷¹ AYASBEYOĞLU, N., a.g.e., s. 51.

⁹⁷² KUTUP, S., a.g.e., IX, 477.

⁹⁷³ ABDUH, M., a.g.e., s. 105.

⁹⁷⁴ bkz. ABDUH, M., a.g.e., a.y.

⁹⁷⁵ NASR, S. H., a.g.e., s. 230.

⁹⁷⁶ NASR, S. H., a.g.e., s. 133.

⁹⁷⁷ NASR, S. H., a.g.e., s. 230; UYANIK, M., a.g.e., s. 128.

anlayışa göre bir tabiat olayı, artık bir tabiat olayı değildir; bir işarettir, bir semboldür.”⁹⁷⁸
“Bütün insanlar bu ilahi sembollerin içinde yaşamakta ve bunları kavrayabilecek kapasiteye sahip bulunmaktadırlar. (*Kur’an-ı Kerim, 10/101 ; 30/50 ; 89/17-20*)

Kur’an, insanın tabiata dönük bilişsel münasebetini “ilmi bir neticeye -mücerret manada ilmi bir neticeye- ulaşmak gayesiyle kurmaz. O, böyle bir şeyi gaye edinseydi, vahiy olmazdı. Çünkü vahyin nihai gayesi, doğru ve sağlam bir Allah-insan münasebetini kurmaktır. İlmi tecrübe de dahil olmak üzere, ahlaki, estetik, vb. tecrübeler, kendi başlarına da değerlidirler; ama son gaye olan iman hayatı açısından bakıldığında, onların hepsi birer yan tecrübe durumunda kalmaktadır. Kur’an imana giden yolun önünde duran engelleri kaldırmak için insanın bütünlüğüne hitap eder”⁹⁷⁹

Kur’an’a baktığımızda, kainat kitabı üzerinde düşünmeye o kadar önem verilmektedir ki, bu husus Allah’ı anmakla birlikte zikredilmiştir. (*Kur’an-ı Kerim, 3/191*) Kur’an, kainat hakkında çeşitli yönleriyle uzun uzun bahsederken, herşeyden önce bize kainatı, yaratıcısının varlığını ve bir olduğunun delillerini, herkesin seçebileceği şekilde nakşedildiği bir sayfa olarak öğretiyor. İbn Rüşd’e göre, “dinin alem hakkında bilgi edinilmesinden maksadı, varolanların varediciye delaletleri bakımından onları değerlendirmektir.”⁹⁸⁰

Allah, “hilkatin ve hadiselerin tekamülünü idare eden kanunların tek sebebidir.”⁹⁸¹ F. Schuon, kimilerinin evrenin ve ondaki kanunların bir yaratıcı ile açıklanmasının, sebepler hakkındaki bilgisizliğimizi örttüğü iddiasına karşı, “kozmojik ispatın, nedensellik bilgisini de ima ettiğini”⁹⁸² söyler. Nedensellik, bir düzenin varlığını içerir. M. Aydın’ın ifade ettiği gibi, “madem ki alem her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir yaratıcı tarafından var kılınmıştır; o halde orada bir gaye ve nizamın bulunduğunu düşünmeden edemeyiz. Başka bir ifadeyle yaratılmışlık fikri, insanoğlunu bir kaosla değil bir kozmozla karşı karşıya getirir.”⁹⁸³ Kozmoz, evrenin varlığını ve yapısını tesadüfle açıklamaya imkan vermediği gibi, birden fazla yaratıcı ile açıklamaya da imkan vermez. Evrende, bilgimize imkan veren bir düzen ve bu düzeni kuran bir Yaratıcı vardır. (*Kur’an- Kerim, 21/22*) M.

⁹⁷⁸ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 169.

⁹⁷⁹ AYDIN, M., <<İslam ve İlmi Gelişme>>, s. 83-84.

⁹⁸⁰ İBN RÜŞD, a.g.e., s. 64-65.

⁹⁸¹ BİN-NEBİ, Malik, Kur’an-ı Kerim Mucizesi, I.B., Çev. Ergun Göze, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991, s. 139.

⁹⁸² SCHUON, F., a.g.e., s. 89.

⁹⁸³ AYDIN, M., <<İslam ve İlmi Gelişme>>, s. 80.

Aydın bu konuda şunları söyler: “Tevhid inancının, alemin anlaşılabilirliği ve devamlılığının teminatı olduğu görülür. Böyle bir teminat düşüncesi -ama açık ama gizli- olmadan, insanın aleme güvenle bakması, onu anlamak ve tanımak hele değiştirmek için gayret sarfetmesi, hiç de kolay olmazdı.”⁹⁸⁴

Kur’an’da, Allah’ın, tabii sebeplerin yeterliliğini geçici olarak iptal etmeye veya gizlemeye ve yönlerini değiştirmeye muktedir olduğunu görüyoruz. Bunlardan, tabiatın akışına zıt olmayanlar (fırtına, deprem, sel felaketi vb.) olduğu gibi, (*Kur’an-ı Kerim*, 6/8 ; 21/40 ; 32/29) tabiatın akışına zıt olanlar da (ateşin soğuması, yakmaması, asanın yılanı dönüşmesi gibi) vardır. (*Kur’an-ı Kerim*, 21/68-69 ; 7/106-107)

Bu tür tabii ve tabiat-üstü harikuladelikler, yani “mucizeler, duyuşal alana ilahi olanın müdahalesini yansıtır.”⁹⁸⁵ Bu konuda Berkeley şunları dile getirir: “Doğayı Yaratan’ın kimi durumlarda şeylerin olağan dizisinin dışında bir görüntü ortaya koyarak egemenliğini göstermesi gerekebilir. Ayrıca Tanrı, aykırı ve şaşırtıcı olaylarla bizi hayrete düşürerek varlığına inandırmaktan çok, yapılarındaki o büyük uyumla, o büyük ustalıklarla kendilerini Yaratan’ın bilgeliğine işaret eden kanıtlar sunar.”⁹⁸⁶

Alem, gerek olağan haliyle, gerekse olağanüstülükleriyle, fizik hali ve metafizik münasebetleriyle insanın ilgisi ve bilgisine açıktır. Kur’an, insanı araştırmağa, bilmeğe teşvik ederken, alemin ve onda cereyan eden fiziki hadiselerin gerisinde Allah’ı göstermekle, araştırmayı perdelememekte, aksine istikamet ve cesaret vermektedir.

Kur’an’ın, “*Biz onlara, afakta ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz*” (*Kur’an-ı Kerim*, 41/53) ayetinde geçen “ufuklar dış dünya, nefisler ise, insanların ruhları,”⁹⁸⁷ ya da, bir bütün olarak insanın kendisi anlamındadır. Bu ayetten, “dış dünyaya ve kendine bakışlarını yönelten bir varlık olması sebebiyle, insanın farklı bir varlık olduğunu,”⁹⁸⁸ bilen bir varlık olduğu sonucu çıkarılabileceği gibi, “bilginin, duyulara çarpan dış dünya (alem) ve insanın iç kabiliyetleri, düşüncesi olmak üzere, bilginin iki önemli kaynağı ve insanın bilgisinin bu iki kaynaktan doğmakta olduğu”⁹⁸⁹ sonucu çıkarılabilir. Aynı zamanda, ondan daha açık bir şekilde, bilgiye konu olan varlık

⁹⁸⁴ AYDIN, M., <<İslam ve İlmî Gelişme>>, s. 81-82.

⁹⁸⁵ SCHUON, F., a.g.e., s. 161.

⁹⁸⁶ BERKELEY, G., a.g.e., s. 73.

⁹⁸⁷ ATEŞ, S., Kur’an-i Kerim ve..., s. 481.

⁹⁸⁸ BERGSON, H., Düşünce ve Devingen, s. 52.

⁹⁸⁹ ATEŞ, S., Kur’an-i Kerim ve..., s. 481.

alanlarına işaret etmekte olduğu söylenebilir. Bu varlık alanlarından sonuncusunu, bilgiye konu olması cihetiyle “insan”ı ele alabiliriz.

III.II.2.C. İnsan

Bilindiği üzere Kur’an, bizzat insan içindir ve bizzat ona yönelik bir hitaptır. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/2 ; 17/106) M. İkbal, “Kur’an’ın hedefinin insan olduğunu, O’nun, insanda ‘Allah’ ve ‘kainat’ ile olan çeşitli ilişkilerinin en yüksek bilincini uyandırmak istediğini”⁹⁹⁰ belirtir. İnsanın varlığını, yaratılışını vukufu işleyen Kur’an, açıklamalarıyla, bizzat teşvik ve telkin ederek, insanın dikkatini kendisine yöneltir. İşte bu nedenle, insan bilgisine konu olan varlık alanlarından, yer verdiğimiz ‘Allah’ ve ‘alem’ konularından başka, aslında Allah’ın varlık verdiği alemde konumlanmış olsa da, insanı ayrıca ele almak gerekmektedir. Çünkü kendi gerçeğini olduğu gibi tanıyamamış, kendi güç ve kabiliyetlerinin sınırları hakkında sağlıklı bilgiler edinememiş kimseler, Allah’ın kendi ilahları olduğu gerçeğini kavrayamadıkları gibi, kainatın oluş, gidiş ve sonucu hakkında da yeterli bir inanca, bir dünya görüşüne sahip olamazlar. Bu yüzden “asıl önemli olan, insanın bütün varlık alanlarından elde ettiği bilgi ile yetinmeyerek, kendi kendisini de özel bir bilginin objesi yapması,”⁹⁹¹ “kendisinin de öbür objeler arasında bir obje olduğunun farkında olarak kendi zihinsel olanakları içine yine kendisini taşımasıdır.”⁹⁹²

H. Z. Ülken’e göre, “bir şeyin algılayan olması için onun algılanan olmaması gerekir. Algılanan olması için de algılayan olmaması gerekir. Bu halin tek müstesnası vardır; o da insanın kendi kendini algılamasıdır.”⁹⁹³ Bu durum, insanın varlık ve tanımına tezat teşkil etmemektedir. Şöyle ki; ‘tekvini kitap’, ‘sözsüz ayet’ vb. sözcüklerle ifade edilen alemde yer alıyorsa da insan, “büyük alemin kendinde dürülü olduğu”⁹⁹⁴ ve sözü olan bir ayet olarak arz-ı endam etmektedir. Sözlük anlamı açısından baktığımızda bile “insan, ‘görme’, ‘görme gücü’, ‘algılayan’, ‘araştıran’ varlık gibi anlamlara gelen adıyla uyuşum göstermektedir.”⁹⁹⁵

⁹⁹⁰ bkz. YÜKSEL, Emrullah, <<İslam’ın insandan Ne İstedini Anlamaya Çalışmak>>, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2002, Sayı: IV, s. 20.

⁹⁹¹ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 253.

⁹⁹² DIEMER, A., a.g.m., s. 171.

⁹⁹³ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 76.

⁹⁹⁴ YAZIR, M. H., a.g.e., VII, 5024.

⁹⁹⁵ bkz. ÖZTÜRK, Y. N., <<Kur’an’da İnsan ...>>, s. 3.

Düşünce tarihine baktığımızda, genel anlamda düşünme, özel anlamda “felsefenin çift konusunu oluşturan ‘varlık’ ve onun örttüğü sır, bilginin,”⁹⁹⁶ “ilk olarak, bilen özne değil, bilginin konusu olan nesne, yani doğa üzerinde işlenmiş olduğu görülse de, takip eden süreçte, insana yönelmiştir.”⁹⁹⁷ “İnsanın kendini tanımadan önce madde dünyasına hakim olması,”⁹⁹⁸ belki de ilk olarak ona yönelmiş olmasındandır. İlk problem edindiği doğa olsa da, insanlık hayatının ilk çağlarından beri, kendi varlığını anlamak problemi düşünen insanın günlük felsefesinde önemini korumuştur.

Günümüzde, bütün varlık alanları gibi, insan da, birçok bilimin kendisiyle uğraştığı bir varlık alanı olmasına rağmen, “insanın kendisini inceleyen ilim pek ilerlemiş değildir.”⁹⁹⁹ Aslında, A. Carrel’in, insan ilimlerine dair yıllar önce vermiş olduğu bu hüküm, bugün de, paylaşmamızı gerektirecek bir geçerliliktedir. Bunun nedeni, yine O’nun ifadesiyle, “diğer bütün bilgilere nazaran insan bilgisinin en çok güçlük arzedeni, bizler tarafından bütünü ile kavranamayacak kadar kompleks olmasındandır.”¹⁰⁰⁰ Bu gerçek, Kur’an çerçevesinde yapılan insan araştırmalarını da etkileyecektir. Kur’andan hareketle, özgün çıkışların yapılması gerekli ise de, başta Kur’an’ın daha iyi anlaşılmasında, ardından Kur’an’ı referans alan tüm çalışmalarda, diğer felsefi, bilimsel çalışmaların da katkısı elbette olacaktır. Bu nedenle, sahip olunan birikim, bu birikimin yeterli/(siz)liği, Kur’an üzerindeki çalışmalara da yansiyabilecektir. Çünkü ilimler ilerledikçe Kur’an-ı Kerim’in daha iyi anlaşılacağı açıktır.

Bütün evrene oranla bir insanın kendi varlığı bir zerre bile sayılmaz. Fakat bize en yakın olan varlık kendi varlığımız, kendi benliğimiz ve kendi bilincimizdir. Gerçi, A. Carrel’in dediği gibi, “gerçekte, bizim uzay içindeki büyüklüğümüzün veya küçüklüğümüzün hiçbir önemi yoktur. Çünkü bize has olan şeyin fizik ölçüleri yoktur. Dünyada işgal ettiğimiz yer de, şüphesiz hacmimize bağlı değildir.”¹⁰⁰¹ Buna rağmen, yukarıda yer verdiğimiz, “alemin insanda dürülü olduğu,” “insanın, damlada denizi, denizde damlayı temsil edebilen esrarlı bir varlık olduğu”¹⁰⁰² tespitlerini de hatırd tutmak lazımdır.

⁹⁹⁶ WEBER, A., a.g.e., s. 1.

⁹⁹⁷ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 98, 100; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 27, 28.

⁹⁹⁸ CARREL, A., a.g.e., s. 13 (önsöz).

⁹⁹⁹ CARREL, A., a.g.e., s. 22.

¹⁰⁰⁰ CARREL, A., a.g.e., s. 30, 80.

¹⁰⁰¹ CARREL, A., a.g.e., s. 82.

¹⁰⁰² ÖZTÜRK, Y. N., <<Kur’an’da İnsan ...>>, s. 4.

Kur'an'da “yeryüzünü araştırmaya teşvik eden 50 kadar ayet mevcutken, insanın kendini tanıyıp bileceği konulara bakmayı emreden 350 kadar ayetin mevcudiyeti”¹⁰⁰³ anlamlıdır. İnsanı konu edinen bu ayetler, insanın varlığına, beşer olması cihetiyle diğer yaratıklardan farklı olan bilişsel yanına dikkat çektiği gibi, bir birey olarak toplumsal yapı içerisinde, onu hemcinslerinden ayrı kılan bilişsel vb. niteliklerine de dikkat çeker. İnsanın ve toplumun doğası üzerine düşünmemizi sağlar. (*Kur'an-ı Kerim*, 2/30,34 ; 9/122 ; 23/78 ; 33/72 ; 42/38 ; 49/13 ; 86/5) Gerçekten de Kur'an, insanın, ‘yaratılış farklılığı’ ve ‘bilgi üretebilme yetisi’ ne dayandırarak, onun, hem sair varlıklar nezdinde, hem de hemcinsleri nezdinde üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

İnsan, kendi bedensel varlık ve nitelikleriyle, kendi duyuları aracılığıyla kendi bilgisine konu olduğu gibi, duygusal ve zihinsel olarak da kendinin, maddi ve manevi niteliklerinin farkında olur. Y. N. Öztürk, “Kıyame Suresi’nin 14. ayetinin <<İnsan, kendi içine kıvrılan keskin bir bakıştır>> diye mealini verir ve bunun da sadece insanın sahip olduğu bir büyüklük olduğunu”¹⁰⁰⁴ ifade eder. Descartes’ın, “düşünen öznenin varlığını ortaya koymakta olduğu gibi, varlığına dair kuşku götürmez bilgisini de ortaya koyan; <<Düşünüyorum o halde varım>> açık ve seçik önermesini,”¹⁰⁰⁵ bu bakışa bir örnek olarak verebiliriz. Kendi içine kıvrılan insan, düşünselliğinden bilgiye, varlık bilgisine, varlığına yol almaktadır. A. Arslan, “felsefeyi, ‘kendi üzerine dönme anlamında refleksiyon’ ile bir arada zikrederek, felsefenin bilginin bilgisi, refleksif bir düşünce faaliyeti olduğuna işaret eder.”¹⁰⁰⁶

Açık olan şudur ki, varlığı ‘düşünce’ de temsil olunan insan, felsefi, bilimsel ve dini temelde kendini, yeteneklerini kendine konu edinmiş ve etmektedir. Bilgi, onun yöneldiği konuların, bilgi yeteneği ise sahip olduğu niteliklerin en incisi olarak görünmektedir.

İnsanın onsuz düşünülemediği felsefe, şu veya bu ölçüler de, bütün alanlarda olduğu gibi bizzat kendine dair bilgilenme sürecinde insana refakat ederken, aynı şekilde gerçek bilim de, insanı tanıma ve açıklama yolunda ilerlemektedir. İnsan, kendi düşünce ve tecrübelerinden ve bunların sistemli bir aşaması olan bilimden yararlanarak, kendine dair bilgiler edinirken; bizzat kendisine bir hitap olarak gelen Kur'an'dan hareketle de, bu bilgilere katkıda bulunabilir. Zira, Kur'an, okuyana, kendileri ile ilgili temel bilgileri

¹⁰⁰³ bkz, KIRCA, C., a.g.e., s. 34.

¹⁰⁰⁴ ÖZTÜRK, Y. N., <<Kur'an'da İnsan ...>>, s. 15 ; bkz. BERGSON, H., Düşünce ve Devingen, s. 51.

¹⁰⁰⁵ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 165

¹⁰⁰⁶ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 17.

verdiği gibi, dışarıdan elde edecekleri bilgileri değerlendirmede kullanacakları ölçüleri de vermektedir.

III.III. Kur'an'da İnsanın Bilgi Kaynakları

Kur'an'a göre insanın bilgi imkanını, varlığın bilinebilirliğini ve bilgiye konu olan varlık alanlarını konu edinmiş, bu varlık alanlarının 'şuhudî (görünen/fiziki)' ve 'gaybî (görünmeyen/metafizik)' olmak üzere, ikili tasnifine işaret etmiştik. Bu varlık alanlarının, insan bilgisine konu olurken, insanın hangi bilgi imkanına hitap ettikleri, hangisini gerektirdikleri de ayrı bir inceleme konusudur. Bu nedenle, burada yapmamız gereken, bilgi teorisinin veya bilgi felsefesinin ikinci bir problemi olarak, bilginin kaynağı ve araçları problemini Kur'an çerçevesinde incelemektir.

Bilgi felsefesinde, bilginin kesinlikle olanaklı olduğunun ileri sürülmesi bakımından ortak bir ilkeyi savunanların, "doğru bilginin kaynağı" konusunda farklı görüşlere sahip olduklarını görürüz. Kur'an, bilgiye konu olan varlık alanlarında; olgusal alanda insanın ürettiği bilginin kaynakları olarak duyular, duygular (kalp) ve düşünme yetisi olarak akli gösterip, bu bilgi kaynaklarına, insani gerçeklikler olarak temas eder. Ancak vahiyle bilebileceğimiz gayb alanına (*Kur'an-ı Kerim*, 72/26-27) gelince, asıl fizik alemde işlerliklerinin yanı sıra, ikinci fonksiyonları olarak da şehadetten kalkarak gaybın varlığı fikrine ulaşmak olan bu bilgi kaynaklarımızın, vahyin desteğiyle gaybı bilebilecek, anlayabilecek gücü de içerir olduklarını söyleyebiliriz. Demek oluyor ki, Kur'an'a bakıldığında, O'nun bilgi evreninin, "kendisinin (=vahyin) dışındaki bilgi vasıtalarına yer vererek beşeri tecrübeyi kuşatan, bilmenin diğer türlerine eşit derecede açık olarak beraberinde çeşitliliği sunan bir evren olduğu"¹⁰⁰⁷ görülür.

Kur'an, "bilgi kaynağını insan görüşüne uygun olarak üçe ayırır. Duyular ki esas maddi alemde geçerlidir ve ruhi alemde olan akıl, üçüncü olarak sezgiyi de zikredebiliriz. Bu üçüncü ile ilgili fakat dördüncü olmaya müsait olan bir ilim kaynağı daha vardır. Bu da vahy'dir ki,"¹⁰⁰⁸ fizik alemi konu edindiği gibi, gaybi olanla da ilgilidir. H. Atay, <<Nitekim, biz size, aranızdan ayetlerimizi okuyacak, sizi her kötülükten arıtacak, size

¹⁰⁰⁷ AÇAR, Halil Rahman, <<Kur'an'ın Bilgisinden Bilgi Bilimine>> 1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 03-05 Şubat, 1995, Fecr Yay., I.B., Ankara, 1995, s. 264.

¹⁰⁰⁸ ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., s. 33 ; ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 196-198; FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 169.

kitabı ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek bir peygamber gönderdik>> (Kur'an-ı Kerim, 2/151) ayetini referans göstererek, muhtevası hakkında şunları söyler: “Birinci derecede ayetlerin anlatılması ve açıklanması, ikinci derecede kitap ve hikmetin öğretilmesi, üçüncüde bilinmeyenin bildirilmesidir. Birincisi duyulara, ikincisi akla, üçüncüsü de vahye dayanır. Böylece vahyin bildirilmesi için insan diğer bilgilerle teçhiz edilmiş olmaktadır”¹⁰⁰⁹

Bilgi problemi konusunda özgün yaklaşımları olan Maturidi üzerinde yaptığı incelemesinde H. Özcan, “bize öyle geliyor ki, her ne kadar Maturidi'nin bazı ifade ve düşünceleri Aristo'yu hatırlatsa ve belki bir ölçüde ondan etkilense bile, yine de Maturidi'nin gerek sistemine, gerekse metoduna yön veren ana etken Kur'an'dır”¹⁰¹⁰ hükmünü verir ve şu açıklamada bulunur: “ Mesela görüyoruz ki, Maturidi bir empirist kadar duyulara, bir rasyonalist kadar da akla önem vermektedir. Başka bir deyişle Maturidi, hem rasyonalist, hem de empirist bir karakter taşımaktadır. Maturidi'nin bu tavrı, muhtemelen Kur'an'dan etkilenmiş olmasından dolayıdır.”¹⁰¹¹ Çünkü “Kur'an, insanın sağlam duyuları, selim aklı ve doğru haber ile gerçek bilgi elde edebileceğini belirtmiştir. Hatta Kur'an, insanın, bilgisini artırması ve sağlam bir temele oturtması için bu araçları kullanmasını emretmiştir.”¹⁰¹² İşte bundandır ki, Maturidi ve bilgi konusuna yer veren diğer müslüman alimlerin etki kaynağının Kur'an olması anlaşılır bir şeydir.

H. Atay, yine Kur'an'da geçen: “*Onları hidayete çağırırsanız, işitmezler. Onların sana baktıklarını sanırsın, oysa onlar görmezler,*” (Kur'an-ı Kerim, 7/198) ayetini referans alarak şunu söyler: “Kur'an-ı Kerim, düşünmenin duyu verilerine bağlı olduğunu söylerken tam bir realist gibi davranıyorsa da aslında akli olmayanın duyu verilerinden istifade edemeyeceğini ve duyamayacağını da ele almayı ihmal etmiyor. Bunlar aslında sağır değildirler, fakat düşünemedikleri için, akıllarını kullanamadıkları için kendilerine söyleneni işitmeyen,”¹⁰¹³ işitemeyenlerdir. Tabii bu açıklamada, duyuların ehemmiyetsiz olduğu dile getiriliyor değildir. Maverdi'nin de söylediği gibi, “...her ilmin ifade etmek istediği şey onun tercümanı durumunda olan kelime ve sözlerde gizlidir. Her kelime ise işitilen söz şekli ile onun taşıdığı manayı toplamış durumundadır. Böylece kelime söz halinde kulak vasıtasıyla işitildiği gibi, manası da kalple anlaşılıp idrak edilir. Öyleyse

¹⁰⁰⁹ ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., s. 44.

¹⁰¹⁰ ÖZCAN, H., Maturidi'de Bilgi..., s. 107.

¹⁰¹¹ ÖZCAN, H., Maturidi'de Bilgi..., a.y.

¹⁰¹² YAVUZ, Y. Ş., Kur'an'da Tefekkür ve..., s. 197.

¹⁰¹³ ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., s. 37.

işitme ve anlama kabiliyeti olan bir kimse neye yönelse ve öğrenmek istese onu anlamaktan tamamıyla mahrum olmayacaktır.”¹⁰¹⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, gerçekten Kur’an bir yandan duyularla kazanılanın düşünmeye sevk etmesi gerektiğini söylerken de, aklını kullanmayanın duyulardan bir şey öğrenemeyeceğini ifade ederken de insanın her ikisinden biriyle yetinmesinin mümkün olmadığını açıklamış oluyor. Ama gerçekte böyle midir? Akı olmayan işitmiyor ve görmüyor mu? Oysa Kur’an’ın böyle tavsif ettiği insanlar hem görüyor ve hem de işitiyor. Fakat Kur’an buna da cevap verir. Evet onlar bir hayvan, bir canlı olarak görür, işitir ama bir insan olarak değil, insanın hayvandan farkı görme ve işitmek değil, sadece düşündürmektir. Düşünemeyen hayvan gibidir. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/179)

M. Wyn’ın, “bilginin tek olduğu ve bundan dolayı sadece bir medeniyet tarafından tarihinin akışı içinde belirlenen kurallarla aranabileceği fikri dar olduğu kadar emperyalist bir fikirdir”¹⁰¹⁵ görüşü, bilgi kaynağının salt duyu, salt akıl, ya da duyu-akıl ikilisi ile sınırlandırılmak istenmesi durumunda da geçerliliğini koruyacaktır. Tabii ki, felsefeyi, onun alt dalı olan epistemolojiyi kayıtsız bırakmayacak biçimde, bilime indirgeme teşebbüsleri ve bunu yörüngesine oturtan bir medeniyet bu sıklık ve haksız emperyalist duruşu temsil edecektir. Bu nedenle, Kur’an’da açıkça gördüğümüz, bilimin konusunu teşkil etmeyen, daha doğru bir ifadeyle, onun yönteminin dışında kalan, <<gayb>> denilen bir varlık alanı mevcuttur ve yukarıda dile getirdiğimiz bilgi kaynakları olarak duyu ve akıl, bir çok konuda kesin bilgiye ulaşmakta yeterli olmadığı gibi, özellikle gaybi bilgilere ulaşmaları da mümkün değildir. Onun için insan bir başka bilgi kaynağına, ‘vahy’e muhtaçtır. Bu nedenle, “İslami bir bilim-felsefe anlayışı için en temel bilgi vahiydir”¹⁰¹⁶ denilebilir. Ve vahyi bilgi, kazanılan veya elde edilen bir bilgi de değil, verilen bilgidir. “Duyu ve tecrübe dünyasında yanılan aklın gayb alemiyle ilgili hükümlerde de yanılabilmesi ve bu aleme ait bilgileri idrak etmekten aciz kalabileceği için vahye muhtaç olduğu”¹⁰¹⁷ açıktır.

H. Atay, bilgi kaynaklarından duyu ve akıl yanında sezgiye de yer vererek ve vahyi de anarak şunu söyler: “Kuran’a göre hepsinin kaynağı ilk varlıktır. (*Kur’an-ı Kerim*,

¹⁰¹⁴ MAVERDİ, a.g.e., s. 153-154.

¹⁰¹⁵ DAVİES, M., W., a.g.e., s. 220.

¹⁰¹⁶ bkz. AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 181

¹⁰¹⁷ YAVUZ, Yusuf Şevki, <<Akıl>>, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, I-XXX, İstanbul, 1989, II, 245.

46/23 ; 67/26) Aradaki fark onların ilk üçünü her insanda ayrı ayrı yarattığı halde bu dördüncü olan vahyi seçtiği yaratıklarından birinin yoluyla bildirmesidir.”¹⁰¹⁸ İlk üç kaynak, mutlak ve yanılmaz bilgiyle takviye edilmiştir. Kısaca şunu söyleyebiliriz. Duyular kendi başlarına bilgi ediniminde yeterli olmaz. Öyle olsaydı akla gerek kalmazdı. Bu durumda, hayvan ile insan arasında fark da olmazdı. Akıl, insanın ayrıcalığına işaretler. Ancak akıl yeterli olsaydı, vahye de ihtiyaç kalmayacaktı. Ve vahy, insan için apayrı bir ayrıcalıktır.

Bu genel girişten sonra, göndermede bulunduğumuz bu bilgi kaynaklarını, kendisi de bir bilgi kaynağı olarak görülen Kur’an çerçevesinde, tek tek görebiliriz.

III.III.1. Duyu

Duyu, “alıcı mekanizmaların tüm izlenimleri alma gizil yeteneği”¹⁰¹⁹ diye tanımlanabilir. “Felsefi açıdan tartışma ve anlaşmazlıklara konu olan, herkesçe benimsenmiş bir tanımını verme imkanı bulunmayan bu nedenle, gündelik konuşmada da anlamca belirsizlik taşıyan duyum ise;”¹⁰²⁰ “duyu organlarından (göz, kulak, burun, dil ve deri) her hangi birisinin dış uyaranlarla uyarılmasının sonucu olarak farkına varılan şey, yahut bir tür zihinsel etkilenim”¹⁰²¹ olarak ifade edilebilir.

Hemen belirtmek gerekir ki, ortak tarafları hepsinin de bilgi vasıtası olduğu duyuların, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, tek başlarına bilginin kaynakları olmadıklarıdır. Bunlardan başka bir takım yollar ve faktörler vardır. Burada bir başka önemli nokta da, bütün bu duyuların, farklı derecelerde de olsa, hayvanlarla insanlarda doğumla beraber verili olarak bulduklarıdır. Ancak, hayvanların, duyulardan hareketle bilgiye sıçrama yapamadıkları, yine “çocukların, dünyaya gelişten hemen sonra, duyular yoluyla bir şey algılayamadıkları genel kabulünü”¹⁰²² bir arada düşündüğümüzde, ilk paragrafta da yer verdiğimiz gibi, ‘zihinsel bir etkilenim’in duyusal algıların bilgiye dönüşümünde tamamlayıcı ve kaçınılmaz bir role sahibi olduğu görülecektir. Bu noktada,

¹⁰¹⁸ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 44.

¹⁰¹⁹ ÖNCÜL, Remzi, Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü, 1-II, M.E.B. Yay., İstanbul, 2000, I, 364.

¹⁰²⁰ ÖNCÜL, R., a.g.e., I, 368. ANABRITANNICA -Genel Kültür Ansiklopedisi-, I-XXII, Ana Yay. ve Sanat Ürünleri Pazarlama A.Ş., İstanbul, 1987, VII, 561.

¹⁰²¹ ÖNCÜL, R., a.g.e., a.y.; HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 158 ; DOĞAN, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, 9.B., Rehber Yay., Ankara, 1992, s. 287.

¹⁰²² HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 19.

Kur'an'ın insan görüşünü işlerken ifade ettiğimiz 'bilişsel' niteliğin, ruh-beden münasebetini gerektirdiğini hatırlatmakta yarar görüyoruz. Zira "insanîyet ismi, ruh ve bedenînin ikisine birlikte verilmiştir. Biri diğëerinden ayrılınca, bu isimde ortadan kalkar."¹⁰²³ Bu yargıyı doğrulayacak olan da, "bu birlikteliğinin, idrak eden 'insan', 'düşünen insan'"¹⁰²⁴ için dile getirilmiş olmasıdır.

"İlk ve en az derecedeki bilgi kavramaktır diyen Condillac, eğer ruh nesnelere kavramasaydı, nesnelere duyulara boşuna etkide bulunur, ruh da bunların hiçbir vakit farkına varmazdı"¹⁰²⁵ demek suretiyle, duyuların da önemini teslim eder. Zira, "kavrayış ancak, duyular üzerinde olup biten birtakım intibalar sonunda ortaya çıkmaktadır."¹⁰²⁶ Bu son hüküm, bizce bütün kavrayışları içermese de, en azından duyulara gereksinim duyan bilgiler için geçerlidir.

Bilginlerce, "biri kas sistemine hareket etme gücü, diğëeri de beş duyuya hakiki olarak algılama gücü sağlamak üzere beynin iki fonksiyonuna dikkat çekilir."¹⁰²⁷ Bilgi adını hak etmeyecek duyuusal etkilenimler bile, beynin kendisinden azade değilken, nasıl olur da 'bilgi' olarak belirecek bir süreç, beynin fonksiyonu olarak görebileceğimiz 'zihinsel etkilenim'den uzak olur? Bilinen odur ki, "vücut, muhitinin her şeyi ile deri vasıtasıyla ilişki kurar. Gerçekten de o, her biri kendi doğasına göre dış alemdeki değişimleri kaydeden çok sayıda küçük alıcı organlara bir barınak vazifesi görür. Bütün yüzeyine dağılan duyu zerrelere, basınca, acıya, sıcağa ve soğuğa karşı hassastırlar. Dilin mukozu üzerindeki duyu zerrelere besinlerin bazı vasıflarından ve ısıdan müteessir olurlar. Hava titreşimleri iç kulağın pek karışık cihazlarına, kulak zarı ve orta kulak kemikleri vasıtasıyla tesir eder. Burun mukozu içine yayılan koklayıcı sinir şebekeleri, kokulara karşı hassastırlar. Nihayet beyin kendinden bir parçayı yani optik sinir ve retini, derinin altına kadar gönderir ve orada kırmızıdan mora kadar elektromanyetik dalgaları toplar. Deri bu seviyede tuhaf bir değişikliğe uğrar. Şeffaf hale gelir, gözün dış tabakasını ve merceği teşkil eder ve sonra öteki dokularla birleşerek, göz dediğimiz o mucizeli görme sistemini kurar.

¹⁰²³ bkz. HUCVİRİ, a.g.e., s. 311; YAKIT, İsmail, <<Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi>>, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 1998, Sayı: V., s. 13.

¹⁰²⁴ YAKIT, İ., <<Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi>>, a.y.

¹⁰²⁵ CONDİLLAC, a.g.e., 19-20.

¹⁰²⁶ CONDİLLAC, a.g.e., a.y. ; SPRANGER, E., a.g.e., s. 136.

¹⁰²⁷ FAHRİ, M., a.g.e., s. 65.

Bütün bu organlardan çıkan sinir lifleri omuriliğe ve beyne gider. Merkezi sinir sistemi bu sinircikler vasıtasıyla dış alemle temasa geçer.”¹⁰²⁸ Tüm bunlar, bilgi yapıcı algıların, duyarlarla sınırlı kalmayıp, zihni mekanizmaya ihtiyaç duyduğunu gösterir.

O halde, şu görüşü paylaşabileceğimiz kanısındayız: “Duyularla alınan intibalarda bilgi bulunmaz; fakat bu intibalar hakkındaki düşüncelerde bulunur.”¹⁰²⁹

Yukarıdaki yargıya, duyarların kendileriyle ilgili olarak verdikleri bilgileri ele alarak da varabiliriz. “Görülenin göz vasıtasıyla, işitilenin kulak vasıtasıyla algılandığını, gözle işitmenin, kulakla görmenin gerçekleşmeyeceğini, her iki duyu organının birbirinden farklı olduğunu, birbirine benzemez olduğunu bu duyu organlarının hangisiyle algılıyor?”¹⁰³⁰ Bu sorunun muhatabı olan Theaitetos, “Belki de ruh, kendi kuvvetiyle her şeyde ortak olanı düşünerek algılıyor”¹⁰³¹ diye cevaplamaktadır.

Sonuç olarak şu söylenebilir: Düşünce, kendi üzerine katlanarak kendisi hakkında bilgi verebilir. Aynı refleksif tavrı duyarlar ortaya koyamazlar; onlar, kendileri hakkındaki bilgiyi, sadece kendinden hareketle veremezler. Ancak, kendilerinin sundukları verileri işleyerek, akıl, hem onların kendileri, hem de diğer şeyler hakkında bilgi verebilir.

Bilgi kaynaklarının, kendilerine has objeleri vardır. Bu nedenle, örneğin duyu yoluyla bilinemeyecek şeyleri duyarlarla algılamak ve ona duyarlarla ulaşmak; duyu yoluyla bilinecek şeyleri ondan başkası ile kavramaya çalışmak, yerli yerince olmayan bir taleptir. Aynı şekilde, bilgi kaynaklarından biri olan ‘beş duyu’dan her birisinin de kendisine has bir duyu objesi vardır. Öyle ki, duyulardan her birisi ancak kendi alanına giren şeyi idrak etmek için yaratılmıştır. Mesela kulakların, duyulacak şeyleri duymaktan başka bir şeye gücü yetmez. Bununla beraber, “birçok durumlarda, duyarlarımız, bizim dışımızdaki şeylerin varoluşuyla ilgili olarak birbirinin verdiği bilgiye tanıklık ederler. Bir ateş gören kimse bunun bir yalın düşlem olup olmadığından kuşkuya düşerse, onu yoklayabilir de; ve elini ona uzatarak inanır.”¹⁰³² “El, kol, yüz vb. işaretleriyle anlaşabilmek için dinleyici ya da gözleyici durumdaki insanların konuşan ya da imleyen kimseyi görebilecek durumda olması gerekmesi de,”¹⁰³³ bunu te’yid eden bir başka örnek olarak verilebilir.

¹⁰²⁸ CARREL, A., a.g.e., s. 86.

¹⁰²⁹ bkz. EFLATUN, Theaitetos, s. 116; CONDİLLAC, a.g.e., s. 133.

¹⁰³⁰ EFLATUN, Theaitetos, s. 110-113.

¹⁰³¹ EFLATUN, Theaitetos, s. a.y.

¹⁰³² LOCKE, J., a.g.e., s. 365.

¹⁰³³ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 59.

Kur'an'da, görme organı göze, işitme organı kulağa, özellikle dikkat çekilir. Zira dış dünya önce bu iki organ sayesinde algılanır. Beş duyu organının en önemli ikisi göz ile kulaktır. Bu iki organın yokluğunda diğerleri fazla bir anlam taşımazlar. Kur'an, bunları bazen ayrı ayrı, (*Kur'an-ı Kerim*, 2/285 ; 8/44) bazen ikisini birlikte, (*Kur'an-ı Kerim*, 11/20) bazen de kalple beraber üçünü bir arada kullanmaktadır. (*Kur'an-ı Kerim*, 2/7) “Görme organı göz ve işitme organı kulaktan sonra tasdik makamı olarak kalpten söz edilmesi şundandır: Kalp bir değerlendirme merkezidir. İnsanın düşünmesi, hatırlaması, aklını kullanması gibi yetenekleri onun manevi yapısının diğer alanlarını oluşturur. Akıl dimağdadır ama etki alanı kalptir.”¹⁰³⁴

“*Ve dediler ki: Eğer söz dinleseydik, yahut aklımızı çalıştırsaydık, şu çılgın ateşin halkı arasında bulunmazdık*” (*Kur'an-ı Kerim*, 67/10) ayetinde, duyma, akletme fiiliyle irtibatlandırılmıştır. Eğer akletme olmadan işitme varsa bunun bir değeri olmaz. Ayetteki işitmek, algılamak, kavramak ve idrak etmek anlamındadır.

“*O nankörler görmediler mi ki göklerle yer bitişik idi, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık? Hala inanmıyorlar mı?*” (*Kur'an-ı Kerim*, 21/30) Bu ayete dikkatle baktığımızda şunu görürüz: ‘görme’ fiiline konu edilerek dile getirilen olay, henüz insan yaratılmadan önceki kozmolojik bir olaydır. “Yaratan, yaratmada kimseyi şahit tutmadığına göre,” (*Kur'an-ı Kerim*, 18/51) burada kastedilen, aklederek, düşünerek sözü edilen bilgiye ulaşmaktır. Bunu da duyu verilerinden beslenen bir gözlemlerle, bilimsel bir gözlemlerle yapmak mümkündür.

Aynı ayetin sonuna dikkat ettiğimizde, akletme ile nihayetlenen duyuusal yetilerimizi öne çıkaran uyarı, ‘tasdik’i de kapsıyor. Yani görme ve işitme gibi iki önemli bilgi vasıtası, ‘iman/tasdik’le noktalanınca anlam kazanıyor. Bu iki yetinin ‘kalp/gönül’ ile anılmasını böyle anlıyoruz. Nitekim Kur'an'da, inanmayanların peygambere hitaben bir dizi talebi arasında geçen şu istekleri meramımızı açıklar niteliktedir: “*Göğe yükselmedikçe -kaldı ki göğe yükselmene dahi, bize oradan kendi gözlerimizle okuyabileceğimiz bir kitap getirmediğin- inanmayız ya!*” (*Kur'an-ı Kerim*, 17/93) Kur'an, bir başka ayette, inanmayanların bu taleplerinde samimi olmadıklarını şöyle ortaya koyar: “*Eğer sana kağıt üzerine yazılı bir kitap indirmiş olsaydık da onu elleriyle tutsalardı, yine inkar ederler, <<Bu apaçık bir büyüden başka bir şey değildir>> derlerdi.*” (*Kur'an-ı Kerim*, 6/7)

¹⁰³⁴ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 16.

Demek oluyor ki, insanların hem duyularına, hem duygularına ve hem de akıllarına hitap eden Kur'an'a göre, duyusal olan tefekkürle, o dahi tasdikle tamamîyet kesp etmektedir.

Duyuların dolayımından geçen bilgilerin hakikat ifade edip etmedikleri de başlı başına bir problemdir. Bilginin değeri konusunda zaten yer vereceğimiz bu probleme dair şu kısa açıklamada bulunabiliriz.

Bizzat duyularda, ya da duyu objelerinde bulunan engeller, duyu verilerinin hakikate uygun olmasına engel olabilirler. “Gazzali’ye göre duyular yanılmaz değildir. O, bu yanılma ihtimalini şöyle sıralar: 1. Bedendeki ilgili bir organın bozulmasıyla algı ya gerçekleşmez, ya zayıf gerçekleşir veya yanlış gerçekleşir. 2. Duyu organları kendilerini idrak imkanından mahrumdurlar. 3. Duyu organları uyarıcılar yeterli değilse algılayamazlar. 4. Aşırı uyarıcılar duyuları, ya bozar ya zayıflatır. 5. Yaş ilerledikçe duyular zayıflar.”¹⁰³⁵ Bunlara dayanarak ve genel bir ifadeyle, duyuların bütünüyle güvenilir bilgi kaynakları olmayacakları, onların verilerinin hakikati yansıtmayacağı ve hakikat diye bir şeyin bulunmadığı düşünülemez. “Duyularımızın yanıltıcı olup maddi gerçekleri kimi zaman deforme etmesinden hareketle, maddi gerçeğin ya da bizzat gerçeğin olmadığı sonucunu çıkarmak”¹⁰³⁶ doğru değildir. J. Locke, “duyularımız aracılığıyla dışımızda varolan şeyler üzerinde elde ettiğimiz bilgi, sezgisel bilgimiz ya da zihnimizin açık ve soyut ideleri üzerinde aklımızı kullanarak yaptığımız çıkarımlar gibi tümüyle kesin bilgiler olmasa da yine de bu, bilgi adını hakeden bir güvenç olduğunu”¹⁰³⁷ ifade eder. Bu noktada Maturidi, Bakara Suresi, 260. ayetinde geçen, Hz. İbrahim’in, Allah’ın ölüleri nasıl dirilttiğini görmek istemesinden hareketle, “duyusal bilginin, yerine göre daha açık ve şüpheyi daha iyi uzaklaştırdığı görüşünü dile getirir.”¹⁰³⁸

A. Açıkgenç, duyuların tamamen aynısı olmayan, ancak onların yanı sıra anılabilecek bir başka bilgi kaynağından söz açarak, “bugüne kadar hiçbir filozofun bilgi kuramında yer vermediğini belirttiği ‘duygular’a”¹⁰³⁹ işaret eder ve bilgi kuramlarında, “öznenin psikolojik durumlarının hüküm vermede ve dolayısıyla bilgi edinmedeki rolünün vurgulandığını, fakat bunun da yeterli olmadığını”¹⁰⁴⁰ kaydeder.

¹⁰³⁵ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 184-185.

¹⁰³⁶ POLİTZER, G., a.g.e., s. 45.

¹⁰³⁷ LOCKE, J., a.g.e., s. 362.

¹⁰³⁸ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 95 ; FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 222.

¹⁰³⁹ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 120-121.

¹⁰⁴⁰ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., a.y.

İbn Sina'nın, “‘idrak melekeleri’ dediği şeyleri, kendi aralarında iki ana kısma ayırıp; birincisine harici duyular, diğerine dahili duyular adını verip ve harici duyularla dışarıdaki nesnelere algılandığını, dahili duyularla failin içindeki sübjektif şeylerin zihne getirildiğini”¹⁰⁴¹ söylemiş olması, aslında, daha önce de, süje-obje ilişkisinde, yani bu ilişkiyi konu edinen görüşlerde, “duygular”ın bahse konu edildiğini göstermektedir. Duyguların, “her ne kadar zihinle bağı kurulsa bile, daha çok duyuların kendisine bağlanması, onun tesirinde görülmesi,”¹⁰⁴² ya da, “duyuların etkisi kabul edilse bile daha çok zihinsel olarak tezahür ettiği dille getirilmiş olması,”¹⁰⁴³ bu her iki görüş, bir idrak imkanı olarak kabul ettikleri “duyguların”, ‘duyu’ ve özellikle ‘zihin’le bağlantısına vurgu yapmaktadır.

Hülasa, duyuların yanı sıra duyguların da bilgi için bir ölçüt olduğu belirlemektedir; “insan duyguları olayları algılayabilir ve böylece bilginin kaynağı olan akli harekete geçirebilir.”¹⁰⁴⁴ Kur’an açısından baktığımızda, duyuların yanı sıra, duyguların bilgi edinimdeki rolünü teslim edebiliriz. Yusuf Suresi’nin 93 ve 94. ayetlerinin içeriğini buna örnek olarak verebileceğimiz kanısını taşıyoruz. Yakup (a.s.)’ın, “*Eğer bana bunak demezseniz, (inanın) ben Yusuf’un kokusunu duyuyorum*” (Kur’an-ı Kerim, 12/94) sözünü, bir önceki ayetle irtibatlı olarak ‘duyusal’ olarak yorumlamak mümkün olduğu gibi, onu ‘duygusal’ olarak yorumlamak da mümkündür.

A. Açıkgenç, “şurası bir gerçektir ki, hem bilme (epistemik) ilişkisi hem de duygusal ilişki, bilgiye konu olan üç alanda (somut, soyut ya da aşkın alan) mevcuttur. Fakat bu ilişkilerin asıl etkin oldukları alan, olgular (veya somut şeyler) alanıdır; duygusal ilişkinin ise, en fazla etkin olduğu alan aşkın alandır”¹⁰⁴⁵ demektedir. Duyguların en etkin olduğu söylendiği alan olarak aşkın alan gösteriliyorsa da, olgusal alanda da etkin olduğu inkar edilmemektedir. Belki de, Yakup (a.s.) örneğinde olduğu gibi, olgusal alanda, aşkın bir tezahürle kendini göstermektedir.

Bütün bilgilerimizin nihai noktası, diğer bir deyişle, tüm bilgimizin başlangıç noktası olarak bu iki algı (duyu/duygu) görülmüş olsa da, elbette ki, bir başka bilgi kaynağı olarak, bu iki kaynaktan aldığı verileri, onlara tekrar başvurmadan değerlendirebilen ve böylece

¹⁰⁴¹ bkz. KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 34.

¹⁰⁴² bkz. KUŞPINAR, B., a.g.e., a.y.

¹⁰⁴³ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 199.

¹⁰⁴⁴ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 135.

¹⁰⁴⁵ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 121.

elde ettiği bilgilerden, onlardan bağımsız olarak yeni bilgiler üretebilen “akıl” vardır. “Bir çok bilgi kuramcısına göre duyular bilginin tek kaynağı görülmesine rağmen, pek çok bilgi kuramcısı da, duyu ve duygulardan gelen uyarıları işleyen, yerine göre bağımsız da çalışabilen bir bilgi kaynağı olarak ‘akl’a vurgu yapmıştır.”¹⁰⁴⁶

Görüldüğü gibi, bir çok bilgi sürecinde, duyuların verilerine ihtiyaç duyan, ona kayıtsız kalamayan akıl, onların iletilerini bilgiye dönüştürmede olmazsa olmaz bir rolün de sahibidir. Kimi konularda, duyulardan bağımsız çalışabilmesi, bilgi üretebilmesi de, onun bilgi kaynağı olarak önemini öne çıkarmaktadır. “İbn Teymiyye, <<Gözde görme, dilde tad alma ve deride hissetme gücü olduğu gibi, akılda insanda varolan idrak etme gücü vardır>> diyerek, aklın algılama gücünü kabul etmeyenleri, Kur’an, Sünnet, sağlıklı akıl ve açık hisse muhalefet etmekle suçlar.”¹⁰⁴⁷ Mevlana da : “Tanrı, akla yüz binlerce şarap tattırır ki onlardan ne iki gözün haberi vardır, ne kulağın!”¹⁰⁴⁸ diyerek, duyudan materyal olarak bilgi yapıcı görevini yerine getiren aklın, duyu verileri olmaksızın da bilgi üretebildiği noktasına işaret etmektedir. Geldiğimiz bu aşamadan sonra, bilgi kaynağı olarak ‘akl’ı ele alabiliriz.

III.III.2. Akıl

Birçok bilgi kuramcısına göre duyular bilginin tek kaynağı görülmesine rağmen, yukarıda da söz konusu ettiğimiz gibi, duyu kanallarından elde edilen materyallerin, işlenerek bilgiye dönüştürülmelerinde rol sahibi olan, -ancak tek fonksiyonu bu olmayan- bir başka bilgi kaynağına ihtiyaç vardır ki, o da “akıl”dır.

“Duyusal içeriğe sahip olan bilgiyi, zihinsel olanaklar içinde oluşan bir şey olarak, kuramsal kılan”¹⁰⁴⁹ akıl, “fiil halindeki kullanımıyla -isim halinde değil-, Kur’an’da, çok sarih dini anlam taşıyan bir anahtar kelime olarak, Allah’ın ayetlerini anlamağa (doğruyu bulmağa) muktedir kılan insan yeteneğini ifade eder.”¹⁰⁵⁰ O, bilgiye ulaşma aracı olarak Allah’ın insana bir ihsanı olarak görülür.

¹⁰⁴⁶ DIEMER, A., a.g.m., s. 173.

¹⁰⁴⁷ bkz. GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 180.

¹⁰⁴⁸ MEVLANA, a.g.e., 1, 299.

¹⁰⁴⁹ DIEMER, A., a.g.m., s. 172.

¹⁰⁵⁰ bkz. ABDÜLBAKİ, Muhammed Fuad, Mu’cemu’l Müfehres li Elfazi’l Kur’an’i’l Kerim, Çağrı Yay., İstanbul, 1986, s. 468-469; İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 82 ; GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 226.

Bir yerde, akıldan söz edilince, orada insandaki ‘bilme isteği’nden, ‘bilme’den, ‘bilgi’den, ‘bilgelik’ten, ‘doğru bilgi’den söz etmek gerekir. Bu, “bilgiyi elde etmeğe çalışırken, aklın bağlayıcı bir kuvvet olduğunu”¹⁰⁵¹ gösterir.

Bilginler, aklın mahiyetini, insanın varlık-yapısındaki yerini, çeşitlerini tartışmaya konu ettikleri gibi, ondan kaynaklanan bilgilerin; doğuştan mı, sonradan mı olduğunu, yine onun işleyişinin niteliği üzerinde de durmuşlardır.

Aklın mahiyeti konusunda, yani ‘cevher’ mi, ‘araz’ mı diye, aklın mahiyeti hakkında ayrı ayrı görüşler ortaya atılmıştır. “Bunlardan bir kısmının aklı; hakikatleri anlayıp ayırtmaya yarayan latif bir cevher olarak düşündüklerini”¹⁰⁵² söyleyen “Maverdi, onu bir araz kabul edip cevher olamayacağı görüşündedir. Çünkü cevher varlığını kendi başına hissettiren şeydir. Oysa akıl ancak akıllı biri olduğu zaman onun mevcudiyeti söz konusu olabilir.”¹⁰⁵³ İbn Teymiyye de, “aklın kendi başına varolan bir cevher olmayıp akıllı kişi ile varolan bir araz ve sıfat olduğunu söylemektedir.”¹⁰⁵⁴

Maverdi, “alimlerin aklın yeri hakkında da ayrılıktan kurtulamadıklarına”¹⁰⁵⁵ işaret eder ve şu açıklamaya yer verir: “Bir grup yerinin dimağ (beyin,zihin) olduğunu iddia etmişler, iddialarını ispat için; dimağın hislerin yeri olmasını göstermişlerdir. Diğer bir grup yeri kalptir. Zira kalp hayatın madeni, hislerin odağıdır demişlerdir.”¹⁰⁵⁶ Her iki görüşü de kale alan; “aklın kaynağı ve madeni kalpte olmakla birlikte, ışması zihindedir” bakış açısını burada yineleyerek, gerek aklın mahiyeti, gerekse yeri konusunda detaya girmeden -ki gerekli görmüyoruz- bu bahsi burada noktalyoruz.

Tafsilatına girmeden işaret etmek istediğimiz bir başka nokta da, aklın tasnifi meselesidir. Akıl iki kısımda mütalaa edilmiştir. “Birincisi, ‘tabii akıl’. İkincisi, ‘mükteseb’ yani kazanılmış akıldır.”¹⁰⁵⁷ Bunlardan ilki, “Allah vergisi olduğu için, ‘mevhub’, ‘matbu’, ‘garizi’, ‘kuvve-i kudsiyye’ gibi adlarla da anılır. İkincisine ise, “ ‘mesmu’, ‘müstefad’, ‘tecrübi’ adları verilir.”¹⁰⁵⁸ Yine “bunlardan birincisi, her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan hakiki akıldır. Asıl

¹⁰⁵¹ KEKLİK N., Türk-İslam Felsefesi..., s. 217.

¹⁰⁵² bkz. MAVERDİ, a.g.e., s. 68.

¹⁰⁵³ bkz. GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 176.

¹⁰⁵⁴ bkz. GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 181.

¹⁰⁵⁵ bkz. MAVERDİ, a.g.e., s. 68; GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 120.

¹⁰⁵⁶ bkz. MAVERDİ, a.g.e., a.y.

¹⁰⁵⁷ bkz. MAVERDİ, a.g.e., s. 67.

¹⁰⁵⁸ bkz. YAVUZ, Y. Ş., <<Akıl>>, s. 244 ; ÜNAL, A., a.g.e., s. 444.

olan bu akıldır ve teklif buna yapılır.”¹⁰⁵⁹ İkincisi, yani “kazanılmış akıl ise, tabii aklın neticesidir.”¹⁰⁶⁰ Zira, “onun kullanılmasıyla kazanılır.”¹⁰⁶¹ Maverdi, “bir kimsenin kazanılmış akla sahip olup da doğuştan akılsız olması düşünülemez. Çünkü bu onun neticesidir. Bir şeyin neticesinin olup da kendisinin olmaması ise imkan dışıdır. Fakat bir kimsede doğuştan mevcut olan akıl bulunup sonradan kazanılan ise bulunmayabilir”¹⁰⁶² demektedir.

Müktesep aklın, tabii aklın kullanılması neticesi olduğu ve tabii akla sahip olduğu halde, kişinin müktesep akla sahip olmayabileceği, ya da sınırlı, daha doğru bir ifadeyle gelişmemiş, geliştirilmemiş bir düzeyde sahip olabileceği gerçeği, tezimizin üçüncü bölümünün adeta omurgasını teşkil ettiğinden, o bölümde ele alacağız.

Aklın işleyişinin, duyularla münasebeti, aklî bilgilerin doğuştan olup olmadıkları ve bu tür bilginin çeşitlilik arz edip etmediği konularına gelince; aklın, duyulardan gelen algıları, işleyip, bilgiye dönüşümlerini sağlayan bir rolü vardır ve bu rolü, duyular açısından bakıldığında kaçınılmazdır. Fakat, aklın duyudan gelen verileri, bilgiye dönüştürmesi, aklî bilgilerin bütünüyle duyulara bağlı olduğunu göstermemektedir. Aklın duyulara bağlı olan ve onlardan bağımsız olan bir işleyişi vardır. Bu nedenle, aklî bilgiler çeşitlilik de arz etmektedir; “bilgi, deneye bağlı olmadan, sadece akıldan geliyorsa bu tür bilgiye ‘apriori’, yani deneyden önce anlamına gelen ‘önsel bilgi’ denir. Apriori bilginin tersine bilgi deneyden geliyorsa, yani bir bilgi deneye bağımlı olarak ortaya çıkıyorsa ona ‘aposteriori bilgi’ denir. ‘Aposteriori’, ‘sonra’ ve ‘sonsal’; ‘apriori’, ‘önce’, ‘önde’ ve ‘önsel’ demektir. Apriori bilgi, deneyden gelmediğine göre, kaynağı deneyden önce var olan bir şeye borçludur. İşte böyle bir kaynak akıldır.”¹⁰⁶³

Demek oluyor ki, “aklın iki tür bilgisi vardır: Bunlardan birincisi zorunlu (bedihi-apriori) bilgilerdir. Gazzali’nin ‘evveliyet’ dediği bu bilgilerin duyularımızla ilgisi yoktur. Bütünün parçalardan büyük olduğunu bilmemiz bu tür bilgilere bir örnektir. İkincisi ise istidlali bilgilerdir. Bunlar akıl yürütmeyi, zihnin yol göstermesinin gerektiren kazanılmış bilgilerdir. Birinci tür bilgi için yapılacak pek bir şey olmamasına rağmen, ikinci tür bilgiler için çaba ve gayrete ihtiyaç vardır.”¹⁰⁶⁴ A. Arslan, birinci tür bilgilerin de çabayı

¹⁰⁵⁹ MAVERDİ, a.g.e., s. 67 ; bkz. YAVUZ, Y. Ş., <<Akıl>>, s. 244.

¹⁰⁶⁰ MAVERDİ, a.g.e., s. 69.

¹⁰⁶¹ YAVUZ, Y. Ş., <<Akıl>>, s. 244 .

¹⁰⁶² MAVERDİ, a.g.e., s. 85.

¹⁰⁶³ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 43-44.

¹⁰⁶⁴ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 186.

gerektirdiğinden, en azından keşfinin çabayı gerektirdiğinden söz ederek şunu söyler: “Gerek bu ilk ilkeleri kendi gücü ile keşfeden, gerekse bu ilk ilkelerden hareketle çıkarsamalar yapan, akıl veya zihindir.”¹⁰⁶⁵ “Akıl, hazır olanları duyularla algılasa da,”¹⁰⁶⁶ ürettiği ikinci tür bilgi yolu, yani “istidlal, bizim bilgi alanımızın sırf duyulur alanla sınırlanıp kalmamasını sağlayan, yani bilgi alanımızı genişleten bir yoldur.”¹⁰⁶⁷ “düşünsel yetilerimizden ikisini, kavrayış (sagacity) ve sonuç çıkarmayı (illation ya da inference) içeren. Birincisiyle bir şey bulup; ötekiyle zincirin her halkasının bağlantısını bularak iki ucu birleştirmek biçiminde düzenleyen, böylece sonuca ulaşmayı ifade eden”¹⁰⁶⁸ istidlal, insanı, salt diğer yeryüzü varlıklarından değil, hemcinslerinden bile ayrı ve ayrıcalıklı kılan, yukarıda işaret ettiğimiz ‘mükteseb’ aklın ürünüdür.

Bilgiye ulaşma noktasında, gerekli hatta bağlayıcı role sahip olduğunu söylediğimiz aklın, işlevselliğini sürdürmesi, geliştirmesi de yine bilgiyle mümkün görünmektedir. Ankebut suresinin 43. ayetine baktığımızda, “*bunlara akıl erdirenenler, ancak ilim sahipleridir*” beyanının, insanın, akılca zenginleşmesinin, ilme bağlı olduğuna, ilim sayesinde akıl kuvvetinin arttığına işaret ettiğini görürüz.

İlim sahiplerinin, akletmeye, anlamaya daha yakın olduğuna işaret eden Kur’an, sıklıkla, aklını işletenlerin ilimden nasiplenebileceklerine de yer verir. Kendisini “zıkr,” (*Kur’an-ı Kerim, 15/9*) “hikmetli bir zıkr,” (*Kur’an-ı Kerim, 3/58*) olarak da tanımlayan, bu vasfıyla, akıl sahibi insanlara hitap eden ve ancak onların kulak verip, anlayabileceğini ifade eden Kur’an’ın, (*Kur’an-ı Kerim, 38/43 ; 39/21 ; 40/54*) “temel fonksiyonlarından biri de insanı uyarmak ve onun harekete geçmesini sağlamaktır. Zira, öğüt; akılsız bir insanı, akıllı yapmaz. Fakat akıllı insanı harekete geçirir.”¹⁰⁶⁹ Buradaki hareketten kasıt, nihayetinde itikadı hedeflese de, bilişsel bir harekettir. Nitekim Kur’an, hedefine mü’minlerde ulaşmakta olduğuna yer verir. Çünkü “öğüt onlara fayda vermektedir.” (*Kur’an-ı Kerim, 51/55*) Öğüdün kendilerine yarar sağlamadığı, bir başka ifadeyle, öğütten yararlanmayan kimseler, bu kerteğe, akıl sahibi olmadıklarından değil, “söz dinlemediklerinden, akıllarını kullanmadıklarından” (*Kur’an-ı Kerim, 67/10*) gelmişlerdir. Zira, anlamak için, bakmak, kulak vermek ve düşünmek lazım gelir.

¹⁰⁶⁵ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 46.

¹⁰⁶⁶ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 18.

¹⁰⁶⁷ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 98.

¹⁰⁶⁸ LOCKE, J., a.g.e., s. 387.

¹⁰⁶⁹ KIRCA, Celal, a.g.e., s. 12.

Kur'an'a göre, üzerine titrediği dünya yaşamında, son derece planlı ve bilgisel (/bilimsel) adımlar atıyor olsa da, kişi, Kur'an'ın öngördüğü nazarla evrene bakmıyorsa, aklını gereğince işletmiyor demektir.

Kur'an'da akıl, 'isim' olarak değil, 'fiil' olarak geçmektedir. Ayrıca, onun fonksiyonlarına işaret eden bir birinden farklı fiiller ile dile getirilmesi söz konusudur; aklın, Kur'an'da fiil olarak geçmesi, onun işlevselliğini gösterirken, farklı farklı fiillerin kullanılması ise, onun tezahürünün zenginliğini göstermektedir. (bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 22/46 ; 23/68 ; 30/8 ; 44/58 ; 48/15)

Kur'an, akıl sahibi olarak muhatap aldığı insandan, aklını tüm bu açılımları ile yerli yerince kullanmasını istediği gibi, "aklın kuruntuları, sapmaları ve tereddütleri de olduğundan,"¹⁰⁷⁰ aklına sahip olmasını da ister. "Asıl itibariyle 'tutmak', 'menetmek' demek olan"¹⁰⁷¹ ve "buradan 'koruma' anlamı da (veren),"¹⁰⁷² akıl, bu içeriğiyle, insanı, "idrak edilmesine imkan verdiği 'Hak ' ile batıl"¹⁰⁷³ arasında doğru bir seçimle doğruya yönelterek "kale içine alan, onu fena ve çirkin olan şeylerden men edip helak edici yollara sürüklemeyen, güzele yönelten ruhi bir kuvvet"¹⁰⁷⁴ olarak belirir.

Şunu kaydetmekte yarar görüyoruz: "Aklın (intellect) usa (reason) indirgenmesi ve insan aklının (intelligence) modern dünyada kurnazlık ve zekilikle sınırlanması, aklın tümüyle beşer boyutları içinde algılanması ve dünyevi bir idrak aleti durumuna indirgenmesi, kutsal bilgiyi ulaşılmaz ve bir bakıma anlamsız kılmıştır."¹⁰⁷⁵ Halbuki, "özeleştirici yapabilme yeteneği, akla bir parça korunma sağlamakta ise de; nihai doğru ve hakikat söz konusu olduğunda beşeri zaafı onu yanıltmaz 'vahiy' kaynağının tasdikine muhtaç bırakmaktadır."¹⁰⁷⁶

İnsan bünyesinde, bilginin oluşumuna olumsuz etki edip, yanıltmalara neden olan kuruntuların varlığı, yine aklın, bütün varlık ve oluşları kuşatmasına imkan vermeyen sınırlılığı sebebiyle bir başka bilgi kaynağına, 'vahy'e ihtiyaç söz konusudur.

¹⁰⁷⁰ el-FARUKİ, İ. R., Bilginin ..., s. 68.

¹⁰⁷¹ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 155.

¹⁰⁷² ÜNAL, A., a.g.e., s. 442.

¹⁰⁷³ CÜRCÂNİ, a.g.e., s. 228.

¹⁰⁷⁴ ÜNAL, A., a.g.e., s. 442 ; SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 155.

¹⁰⁷⁵ NASR, S. H., a.g.e., s. 15.

¹⁰⁷⁶ el-FARUKİ, İ. R., Bilginin..., s. 68 ; YAVUZ, Y. Ş., a.g.e., s. 71.

Geldiğimiz bu noktada, insanın bilgi imkanlarından vahy'e geçiş yapabiliriz. Ancak, öncelikle bir bilgi kaynağı ve türü olarak “haber” olgusunu ele alıp, onun kapsamı içerisinde vahyi bahse konu edeceğiz.

III.III.3. Haber(/Vahy)

Ö. Sözer, “çok anlamlı olan ve getirdiği büyük kavram gerginliğiyle felsefenin uğraştığı en önemli sorunlardan ‘bilgi sorunu’nun taşıyıcısı olan ‘bilgi’ sözcüğünün, bugün çok dar, teknik bir anlamda, ‘haber’, ‘information’ anlamında kullanılmaya başlandığını, iletişim biliminin yalnız sözcüğü değil, kavramı da filozofların elinden almayı istemekte”¹⁰⁷⁷ olduklarını söyler ve ekler: “Politikacılarımız, ‘bilgi’ sözcüğünü büyük bir rahatlıkla ‘information’ anlamında kullanırken aslında buradaki iki anlamlılığı ortadan kaldırmanın sevinci içindeler. Onlara göre, ‘enformasyon’ bilgidir, bilginin tümüdür.”¹⁰⁷⁸

Bilginin mümkün olmadığını düşünen ‘septikler’i saymazsak, bütün insanlık haberin bir bilgi kaynağı olduğunda müttefiktir denilebilir. Hatta, “haber, sözlükte herhangi bir olay, nesne veya konuya dair elde edilen bilgi”¹⁰⁷⁹ şeklinde tanımlanabilmekte olduğuna göre, haberin, bilgi kaynağı olmaklığı yanında, bizzat bilgi, bir bilgi türü olduğu da dile getirilebilir.

Özellikle bir bilgi yolu olarak ele almakta olduğumuz ‘haber’in, iletilme, algılanma ve tabii anlamlandırılma gereği, temel bilgi kaynakları olarak yer verdiğimiz, insanın bilgiyi kazanmada iki yetisi olan; duyuların algılama, gözlemeleme yeteneği ve aklın düşünme yeteneğine ihtiyaç olacaktır.

Genel anlamda “felsefe, hakikati konu edinirken,”¹⁰⁸⁰ onun bir alt dalı olan “bilgi felsefesi, doğru bilgiyi araştırmaktadır.”¹⁰⁸¹ Zira, “doğru bilgiye ulaşma çabası, her düşünürün rüyasıdır. Düşünürlerin tartışmalarında öne çıkan bilgide ‘doğruluk’ kaygısı, bilgi kaynaklarından üçüncü olarak yer verdiğimiz ‘haber’ için de söz konusudur. Tabii

¹⁰⁷⁷ SÖZER, Ö., a.g.e., s. 132.

¹⁰⁷⁸ SÖZER, Ö., a.g.e., a.y.

¹⁰⁷⁹ UĞUR, Mücteba, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1992, s.

106.

¹⁰⁸⁰ BERGSON, H., Yaratıcı Tekamül, s. 256.

¹⁰⁸¹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 36 ; SÖZER, Ö., a.g.e., s. 50-51.

olan bu gerçeği, Kur'an'da açıkça gözlemleyebiliyoruz. Bir haber getirdiğini söyleyen ve getirdiği haberi 'gerçeklik'le vasfedene (*Kur'an-ı Kerim*, 27/22) karşı Süleyman (a.s.), “*Bakalım, doğru mu söyledin, yoksa yalancılardan mısın?*” (*Kur'an-ı Kerim*, 27/27) diye karşılık veriyor. Haber karşısında tedbirli ve dikkatli olan, getirilen haberi ilk etapta tasdik veya tezkib etmiş olmayan Hz. Süleyman'ın ve muhatabının, her ikisinin konuşmalarında da, haberin 'doğruluk' değerinin altı çiziliyor.

Açıktır ki, haberde, 'yalan' ihtimali yanında, 'yanılma' ihtimali de söz konusudur. Yine Kur'an'a baktığımızda, Hucurat Suresinin 6. ayetinde: “*Ey inananlar, size fasık bir adam bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın*” diye buyrulması, insan (/inanan)ların bu noktada uyarılmalarında, yalan haberin yanında, yanılmadan kaynaklanan haberin de bulunduğu gerçeği görülür. Ayetin sebab-i nüzulüne baktığımızda, bir sahabinin, “yanlış bir anlama,”¹⁰⁸² belki de “korku sebebiyle”¹⁰⁸³ yanlış haber ilettiği gözlenmektedir. İlgili ayette, Kur'an'ın, <<fetebeyyenu>> hitabıyla, “haberinin sıhhatinin tespiti”¹⁰⁸⁴ gereğini dile getirdiğini, hatta bunu bir ilke olarak emrettiğini görüyoruz. “Muhaddislerin, Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden kimselerin tercüme-i hallerini tahkik etmek amacıyla 'Cerh' ve 'Tadil' ilmini geliştirmiş olmaları,”¹⁰⁸⁵ bu ilke sebebiyledir. İşte, gerek Kur'an, gerekse Hadis'teki kısaca dindeki ehemmiyetine binaendir ki, müslüman kelim alimleri, bilgi yollarını sayarken mücerred olarak 'haber' terimini değil daha ziyade 'sadıkın haberi' ya da 'sadık haber' terimini kullanmışlardır.”¹⁰⁸⁶ Ve bunu yapmakla da, “haberinin bilgi kaynağı olmasını, bu şarta yani doğruluk şartına bağlamış olmaktadır.”¹⁰⁸⁷ Her ne kadar “haber, doğruya, gerçeğe, yalana, yanlışla, (sıdk-kizb) ihtimali olan bir söz”¹⁰⁸⁸ olarak tanımlanıyorsa da, “bilgi sebebi olan haber, doğru, sadık haber”¹⁰⁸⁹ olarak kabul edilmektedir.

¹⁰⁸² es-SABUNİ, M. A., Muhtasar..., III, 360.

¹⁰⁸³ YAZIR, M. H., a.g.e., VI, 4457.

¹⁰⁸⁴ es-SABUNİ, M. A., Muhtasar..., III, 232.

¹⁰⁸⁵ bkz. MEVDUDİ, Ebu'l A'la, a.g.e., V, 407; UĞUR, M., a.g.e., s. 45-46, 383-384; es-SALİH, Suphi, Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları, Çev. M. Yaşar Kandemir, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2.B., Ankara, 1973, s. 87-88.

¹⁰⁸⁶ KESKİN, H., a.g.e., s. 75.

¹⁰⁸⁷ KESKİN, H., a.g.e., a.y.

¹⁰⁸⁸ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 77.

¹⁰⁸⁹ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., a.y.

Sadık haber; “vakıaya, hariçteki gerçeğe uygun olan haberdir. Bir haberin sadık, doğru haber olabilmesi için, onun geçmişte ve halde vakıaya mutabık olması gerekmektedir.”¹⁰⁹⁰

Her an duyularımıza çarpan, bizi düşünmeğe yönelten onca uyarıların yanı sıra, yine duyularımızla farkında olabileceğimiz pek çok haber, sözlü ve yazılı iletişim vasıtaları ile gündemimize girdiğinden, bizim için bilgi değeri ve yerine göre de hayati önem taşımaktadır.

İlmi kaynaklarda, haber, daha özel bir ifadeyle “sadık haber, ‘mütevatir haber’ ve ‘peygamber haberi’ olmak üzere ikiye ayrılır.”¹⁰⁹¹ Mütevatir haber, “yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun bildirdikleri haberlerdir.”¹⁰⁹² Peygamber haberi ise, “peygamberliği mucize ile sabit olan Rasulün verdiği haber”¹⁰⁹³ yani “vahiy”dir.

“Mütevatir haberin, zorunlu bilgi meydana getirmesi iki şarta bağlıdır, birincisi; habercilerin haber verdikleri şey duyularla idrak edilebilir ve müşahadeye dayalı olmalı, ikincisi, verilen haber mümkün olmalı, aklen muhal olmamalı.”¹⁰⁹⁴ “Rasulün verdiği haber ise, mucize ızharından önce zaruri bir bilgi olmayıp nazari istidlali bir bilgidir. Çünkü haber-i Rasul ile hasıl olan bilgi, Peygamberliği mucize ile sabit olan bir peygamberin haberi olduğu hususunu bilmeğe tevakkuf eder, dayanır. Ancak bundan sonra zaruri bilgi ifade eder.”¹⁰⁹⁵ M. Bin-Nebi, peygamber haberinin ele alınmasında, -Hz. Peygamber özelinde- iki yaklaşıma işaret ederek şunu söyler: “şehadet ve muhakeme konusunda Hz. Muhammed’in şahitlik ve muhakemesinin bize zaruri kıldığı emniyet hakkındaki kanaatlerimizle bağlı olacağımız ortadadır. Ayrıca bu noktadaki tetkiklerimiz, bizi direkt olarak vakıanın kendisini yani Kur’an-ı Kerimi incelememize de mani olmayacaktır.”¹⁰⁹⁶ M. Bin-Nebi, önerdiği ilk yaklaşımla, “peygamberin ‘idrak berraklığı’ ve ‘ifade

¹⁰⁹⁰ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 77.

¹⁰⁹¹ bkz. GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., a.y.

¹⁰⁹² GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., a.y.; UĞUR, M., a.g.e., s. 306 ; es-SALİH, S., a.g.e., s. 120

¹⁰⁹³ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., a.y.

¹⁰⁹⁴ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., a.y. ; İZMİRLİ, İsmail. Hakkı., Yeni İlm-i Kelam, Çev. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 34.

¹⁰⁹⁵ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 78.

¹⁰⁹⁶ BİN-NEBİ, M., a.g.e., s. 50.

sadakati'ne, yani güvenilirliğine,"¹⁰⁹⁷ ikinci olarak da, "Kur'an'ın kendisinin bir bütün olarak 'tetkik'ine"¹⁰⁹⁸ dikkat çeker.

Biz, Kur'an'da 'haber'i ve haber olarak Kur'an'(vahy)ı, onu dahi insan -buna peygamber de dahildir- ile ilişkisi cihetiyle ele almaktayız. Zira Kur'an'da haberin kapsamı hayli geniş görünmektedir. Şöyle ki;

Kur'an'da, haber, Allah için söz konusu edildiği gibi, (*Kur'an-ı Kerim*, 9/94 ; 29/8 ; 66/3) melekler, (*Kur'an-ı Kerim*, 2/31) cinler (*Kur'an-ı Kerim*, 67/5 ; 72/9) hatta hayvan (*Kur'an-ı Kerim*, 27/22) ve tabii insan için de (*Kur'an-ı Kerim*, 2/33) söz konusu edilir. Ancak, haber açısından Allah alıcı konumunda değildir ve uluhiyeti gereği bu O'nun için muhaldir. Kur'an'da O'nun 'alim' sıfatı yanında 'habir' sıfatının zikredilmesi, bunu açıkça gösterir. Zira, Kur'an'a göre, "(her şeyi) bilen, (her şeyden) haberi olan yalnız Allah'tır." (*Kur'an-ı Kerim*, 31/34 ; 49/13 ; 66/3) Haberin kendileri için söz konusu edildiği varlıkların geriye kalanları, hem alıcı hem iletici konumdadırlar. İşte bizi alakadar eden, bu varlıklardan biri olan insanın, bilgi imkanı olan haber ve özellikle haber çeşitlerinden biri ve aynı zamanda "bir bilgi olan"¹⁰⁹⁹ vahiydir.

Kısaca, "bir şeyi, hızla ve gizlice bildirmektir"¹¹⁰⁰ diye tanımlanan vahy, "ima, fısıldama, işaret, intikal, telkin ve yazıyla gerçekleşebilen bir bildirme"¹¹⁰¹ haberdar etme olayıdır. "Allah ile insan arasında, yukarıdan aşağıya doğru ve inisiyatifin Allah'ta olduğu bir haberleşme münasebetidir;"¹¹⁰² "Allah bazı insanlara Kendi'siyle muhatap olma imkan ve yeteneği vermiştir. İşte, bu imkan ve yetenekle donatılan insanlara, Allah'ın dilediğini bildirmesinin adıdır vahy."¹¹⁰³

Kur'an'da, Allah'ın insanın dışında kimi varlıklara, (*Kur'an-ı Kerim*, 8/12 ; 16/68-69) peygamber olmayan kimi insanlara (*Kur'an-ı Kerim*, 28/7) vahyettiği yer alırsa da, bu vahy, peygamberlere olan vahy gibi değerlendirilmemektedir. Çünkü, "peygamber haberi, vahyin insanlara intikalini ifade etmektedir. Bu durumda ise, vahiy, vahyi kabul eden, alan için kendisinde asla şüphe bulunmayan, kesin ve kat'i bilgi veren bir ilim kaynağıdır.

¹⁰⁹⁷ BİN-NEBİ, M., a.g.e., s. 51.

¹⁰⁹⁸ BİN-NEBİ, M., a.g.e., s. 128.

¹⁰⁹⁹ BİN-NEBİ, M., a.g.e., s. 86.

¹¹⁰⁰ YAZIR, M. H., a.g.e., III, 1526; HİCAZİ, M., a.g.e., I, 536; ÜNAL, A., a.g.e., s. 22 ; YEĞİN, A., a.g.e., s. 753.

¹¹⁰¹ YAZIR, M. H., a.g.e., III, 1525; HİCAZİ, M., a.g.e., a.y. ; ÜNAL, A., a.g.e., a.y. ; FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 206.

¹¹⁰² İZUTSU, T., Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 95.

¹¹⁰³ ABDUH, M., a.g.e., s. 155 ; ÜNAL, A., a.g.e., s. 24-25.

Vahyin naklinde ise artık peygamberin sıdkının ve emanetinin ispatlanması gerekmektedir. Bu da, Allah tarafından deliller ve ayetlerle tasdik edilmesi, teyid edilmesi ile olabilir.”¹¹⁰⁴ İmam Maturidi, bu konuda, zaten “Allah’ın, peygamberi, gerçekten insanlar için başvuracak itimatlı yer kılmış olduğunu”¹¹⁰⁵ kaydeder.

H. Özcan, peygambere ve haberine itimat konusunda şu açıklamada bulunur: “inanç objesiyle süje arasında bir vasitanın bulunduğu bu gibi durumlarda vasıtaya güvenin derecesi, onun haberine güvenin derecesinden daha aşağı olamaz. Bir başka deyişle, sebep, sebebi olarak teklif edildiği şeyden daha az kesin olamaz. Bu demektir ki, bir otoritenin sözüne güven, otoritenin kendine güvenden daha sonra gelir. O halde, dini inanç söz konusu olduğunda, yani inanç konusu bir vahiy veya ona dayalı bir haber olduğunda, peygamber’e güven ve imanın onun haberine güven ve imandan önce gelmesi gerekir.”¹¹⁰⁶ Nihayetinde inanç (/iman), “aklın çıkarımlarına değil de, onların, olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrıdan geldiğini bildiren kimseye duyulan güvene dayanan önermeler için gösterilen onaylamadır.”¹¹⁰⁷

Burada, işaret etmek istediğimiz bir mesele vardır ki o da, Kindi zamanından beri filozofların ve kelamcılarının başını ağrıtmış olan akıl ve vahy ilişkisidir. Bu konudaki tartışmaların farklı boyutlarda geliştiğine işaret etmekle yetinerek, benimsediğimiz yaklaşımı dile getirmek istiyoruz ki o da, bu iki olgunun, “Allah’ın Kelam’ı Kur’an’da ve O’nun peygamberinin dilinde kardeş olduklarıdır”¹¹⁰⁸

Duyular ve akıl arasında, nasıl ki bir münasebetten söz edildi; duyuların, aklın desteğini gerektirdiği dile getirildi. Aynı şekilde, akıl ve vahy arasında da, bir münasebetin varlığından söz edilebilir; vahy, anlaşılmasını akla borçlu olurken, akıl da, vahyin kılavuzluğunu gerektirmektedir. Zira “vahy, insanlığın, gözü, kulağı ve akli konumunda”¹¹⁰⁹ görülmektedir. İnsan, aslında kendisine yaratılıştan verilen işitme, görme, akıl, kalp gibi yetilerini yerli yerinde kullanmasını engelleyecek olumsuz etkilenmeler ve şartlanmalara açık olduğu için, insan bu ilahi desteğe hep ihtiyaç duymuş ve duymaktadır.

¹¹⁰⁴ KESKİN, H., a.g.e., s. 82.

¹¹⁰⁵ MATURİDİ, a.g.e., s. 82.

¹¹⁰⁶ ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 55.

¹¹⁰⁷ LOCKE, J., a.g.e., s. 395.

¹¹⁰⁸ ABDUH, M., a.g.e., s. 76.

¹¹⁰⁹ ABDUH, M., a.g.e., s. 170 ; GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 62.

Şu gerçeği de unutmamak lazımdır: İnsan aklı, ancak beş duyunun kendisine sunduğu verileri esas alır ve bu verilerle, görünen alem hakkında bilgisel sonuçlara ulaşabilir. İnsan, duyularını ve aklını, fevkalade geniş olan bu maddi sahada kullanabilir, istediği tecrübelerle girişebilir, kıyasla alabildiğince yol alabilir. Vahyin, bu alanda da sözü olmakla birlikte, asıl akıl-üstü alanlarda kılavuzluğu kaçınılmazdır. Örneğin, gayb konusu, sadece vahyin alanıdır. Akıl, bu alanda vahyin haber verdiği hususlarla yetinmek zorundadır.

Her alanda olduğu gibi, bilgisel yönelimlerde de, sınırların farkında olunması, doğru kaynakların doğru yerde kullanılması, yani usulünce hareket edilmesi gerekmektedir. (*Kur'an-ı Kerim, 2/189*) Bu konuyu tekrar ele alacağımızdan, bu kadar açıklamayla iktifa ediyoruz.

Bir “aracı yoluyla veya aracısız olarak Allah katından olduğuna kesinlikle inanmak suretiyle, kişinin nefsinde bulunduğu bu irfan(/bilgi)a,”¹¹¹⁰ peygamber nasıl ulaşabilmektedir?

Tam olarak bilemeyeceğimiz “vahyin mahiyeti hakkında, farklı görüşlerin olduğunu belirterek”¹¹¹¹ ve tartışmasına hiç girmeden, mahiyeti nasıl olursa olsun vahyin kendisinin imkan dışı olmadığını, altı çizilmesi gereken bir husus olarak kaydediyoruz.

“Organik alemin evrim teorisini geliştiren, aynı teoriyi, insan türüne de uygulayan ve insanoğlunun kökenine dair yaptığı açıklamalarla, metafiziğe karşı savaşa büyük katkıda bulunduğu, metafizik görüşün değerden düşmesini sağladığı”¹¹¹² söylenen C. Darwin’in görüşleri paralelinde, “tesadüfi, gelişigüzel ve manevi değerlere sahip olmayan bir evrimin, planlar ve değerlendirmeler yapabilen, muhakeme gücüne sahip, kompleks yapıda bir insanı hasıl edebileceğini,”¹¹¹³ ettiğini savunan bir anlayışın, “insanın da dahil olduğu bütün-varlıkların sonsuz bir kudret ve nihayetsiz bir ilim sahibi Yaratıcı tarafından yaratıldığını kabul eden Yaratılış modelini”¹¹¹⁴ benimsemeyeceklerinden, bir bilgi türü ve kaynağı olarak “vahy”i elbette kabul etmeyeceklerdir. Zira, “Allah’ı inkar ettiği için,

¹¹¹⁰ ABDUH, M., a.g.e., s. 154.

¹¹¹¹ bkz. ABDUH, M., a.g.e., s. 155-158 ; FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 214, 221 ; İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 223.

¹¹¹² DARWIN, Charles, İnsanın Türeyişi, Çev. Öner Ünalın, Onur Yay., 2.B., Ankara, 1973, s. 6.

¹¹¹³ bkz. MORNI, Henry M. (Haz.), Yaratılış Modeli, Çev. Heyet, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1985, s. 181.

¹¹¹⁴ MORNI, H., a.g.e., s. 182.

‘yaratılış’ı da inanılmaz bulan”¹¹¹⁵ biri, yaratılış bağlamında Allah-âlem münasebetini inkar ettiği gibi, aynı bağlamda Allah-insan münasebetini ve ayrıca bu münasebeti sembolize eden ‘vahy’i de inkar edecektir.

J. Locke, “Tanrı, bize usun ışığını verirken, bununla, doğal yetilerimizin olası bir belirleme sağladığı konularda uygun gördüğü zaman açıklamanın ışığını da bize verebilmesini engelleyecek biçimde kendi ellerini bağlamış olamayacağını”¹¹¹⁶ söyleyerek, insanın sahip olduğu bilgi imkanlarının, ister sezgi olarak, isterse vahy olarak anlaşılın, metafizik alana uzanacak bir başka bilgi kaynağının varlığına engel teşkil etmeyeceğinin altını çizer.

Kur’an, “vahyedilen sözlere ayetler der, bunlarla yine ayetler adı verilen sözsüz tabiat işaretleri arasında bir ayrım yapmaz. Fakat sözlü olan ayetler, vahiy kelimesiyle belirlenmiş çok özel bir sınıf teşkil eder, mahiyet ve yapı itibarıyla sözsüz ayetlerden ayrı bir önem taşırlar.”¹¹¹⁷ Hakikat olan şudur ki, her iki ayete yönelip, onların işaret ve içeriklerini anlamlandıracak insandır. Çünkü bu ayetler insanlardır. “Kimi insanlar, sözsüz ve sözlü olan bu ayetleri, ağırlıklı olarak ‘duyusal dil’ ile algılamak,”¹¹¹⁸ kimileri de, algılama ve anlamlandırma da, daha üst bir dile ulaşmışlardır. “Sözsüz ayetlerin, fi’len bütün insanlığa gönderilmiş olma ve hiçbir aracıya gerek olmadan herkese doğrudan doğruya hitap etme gibi önemli bir avantajı varsa da,”¹¹¹⁹ yine evrensel olan, ancak peygamber aracılığıyla sair insanlara ulaşan “sözlü olan ayet, yani vahyin, durumun mahiyeti gereği ötekenden daha açık”¹¹²⁰ olması gibi bir avantajı vardır ve bu nedenle, duyusal dile de, üst bir dile de daha elverişli olduğu herhalde söylenebilir. Zira, Kur’an vahyine yönelen bir insan, kendi bilgisel düzeyi ne olursa olsun, Kur’an’da, o düzeye muadil anlam kapılarını açık bulabilecektir.

“Farklı epistemelerin farklı epistemolojilerin habercisi olabileceğini”¹¹²¹ göz önünde bulundurduğumuzda, Kur’an’ın, bugün elimizde mevcut içeriğiyle, inansın inanmasın herkesin tanık olduğu bir takım bilgiler, dahası farklı bilgiler içerdiği muhakkaktır. O halde, “şayet vahiy kanalıyla vahyedilen vahiy; bir bilgi getiriyorsa, bu son dönemde

¹¹¹⁵ MORNI, H., a.g.e., s. 19.

¹¹¹⁶ LOCKE, J., a.g.e., s. 397 ; bkz. CARREL, A., a.g.e., s. 87 ; SCHUON, F., a.g.e., s. 107.

¹¹¹⁷ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 171 ; bkz. NASR, S. H., a.g.e., s. 36.

¹¹¹⁸ FAHRİ, M., a.g.e., s. 125.

¹¹¹⁹ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 171.

¹¹²⁰ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, a.y.

¹¹²¹ AÇAR, H. R., a.g.m., s. 261.

Kur'an'da somutlaşmışsa ve bilgiye giden bu yol insanlık tarihi boyunca insanlar tarafından kullanılmışsa, bilgi bilimi buna ilgisiz kalamaz.”¹¹²² Hem bir bilme ve bilgi yolu, hem de aynı yol ile elde edilen bilgi anlamına gelen vahiy, ister bir tür bilgi, ister bir bilgi kaynağı, isterse de bir tür bilgilenme yolu olarak epistemolojinin konusu olmak durumundadır.

Bilgi kaynaklarından ‘haber’i, daha çok ‘vahiy’de somutlaşmış biçimiyle ve Kur’an açısından ele almağa çalıştığımız bu bölümde ortaya çıkan şudur: Vahiy, bir bilgi kaynağıdır. Kur’an, bu bilgi kaynağını en son temsil eden olarak kendisini gösterir. Şu halde, Kur’an, vahyin tanınması, bilgisel değerinin ortaya konulması için araştırmaya açıktır.

“İnsanlardan kimi, bir bilgisi, bir yol göstereni, aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışır.” (Kur’an-ı Kerim, 22/8) Mevdudi, ayette geçen ‘bilgi’ kelimesini, “direkt olarak gözlem ve deney sonucu kazanılan bilgi, ‘yol gösteren’ ifadesini, düşünerek veya bilgi sahibi başka bir insan aracılığı ile elde edilen bilgi, ve ‘aydınlatıcı bir kitap’ ibaresini de ilahi vahy ile elde edilen bilgi kaynağı”¹¹²³ diye tefsir etmektedir.

Bu ve ilgili bölümlerde yer verdiğimiz ayetlerin ve yer veremediğimiz pek çok ayetin, bilgi kaynaklarımızdan ‘duyu’, ‘akıl’ ve ‘vahy’e referans teşkil etmekte olduklarına işaret ettikten sonra, zaman zaman atıfta bulunduğumuz, kimi kaynaklarda, bir başka bilgi kaynağı olarak kayda geçilen ‘sezgi’yi ele alabiliriz.

III.III.4. Sezgi

Düşünce tarihine bakıldığında, “pek çok filozofta birbirinden farklı sezgi anlayışlarının olduğu”¹¹²⁴ gözlenir. Bu, en azından ‘sezgi’nin bir bilgi kaynağı olarak tanındığını göstermektedir.

“Bilginin kaynağı sezgidir diyenlerden (biri doğuda, biri batı da) en çok tanınan iki filozofun, Gazali ve Bergson”¹¹²⁵ olduğu görülür. Yalnız, pek çok konuda, “Batı

¹¹²² AÇAR, H. R., a.g.m., s. 263.

¹¹²³ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., III, 317.

¹¹²⁴ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 78 ; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 48 ; bkz. BERGSON, Henri, Düşünce ve Devingen, s. 32, 81.

¹¹²⁵ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 64.

düşünürlerine, sezgiye dayanan bilgiyi haber veren Gazali'nin,¹¹²⁶ "Bergson'un sezgi anlayışını, ondan sekiz asır önce ortaya atıp, işlemiş"¹¹²⁷ olduğunu da zikretmek lazımdır. Bu veriler, sezginin bilgi kaynağı olarak İslam dünyasında da, Batı dünyasında da bir ilgiye mazhar olduğunu göstermektedir.

Ancak, İslam dünyasında, neredeyse Gazali ile bütünleşmesinden de anlaşılacağı üzere sezgi, "İslam kelamcılarında tasavvufi kelam taraftarlarınca kabul görmüştür. Bunun dışında genel geçer bir bilgi kaynağı olarak pek kabul görmemiştir."¹¹²⁸ Bu sezgisel bilgiye biçilen rol ve onun ihata edebileceği varsayılan bilgisel alanla ilgili bir sorun olarak gözükmektedir. Şöyle ki, sezgisel olduğu ifade edilen bilgi ile, peygamberin ve O'nun getirdiği dini metinlerin haber verebileceği alana uzanıp, ilişildiğinde bu tür bir bilginin meşruiyeti tartışılır olmuştur. Ebu Mu'in en-Nesefi'nin, "duyular, akıl ve haber dışında dinlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyecek bir başka ilim kaynağı yoktur"¹¹²⁹ ifadesine baktığımızda, bu hassasiyet göze çarpmaktadır. Yoksa, dini alanın dışında, ya da dini alanda bile olsa, vahyin bildirdiğine ters düşmeyen ve de genelleştirilmeyip, kişisel kalan sezgisel bir bilgi reddedilmek durumunda değildir.

Sezgi'yi, bir bilgi imkanı olarak, tarihsel örnekleriyle Kur'an'da da gözlemlemek mümkündür.

M. Esed, "*Gönül (kalp) gördüğünü yalanlamadı*" (*Kur'an-ı Kerim, 54/11*) mealindeki ayete dair not düşerken; "bilinç ile normal olarak kavranamayacak bir şeyin sezgisel olarak (kalp gözü ile) kavranmasından"¹¹³⁰ söz eder. Tabii yer verilen ayet, Hz. Peygamber hakkındadır. Yusuf Suresi'nin 94. ayetinde de, Yakup (a.s.)'in şahsında gerçekleşen ve bizim sezgi olarak yorumlanabileceği kanaatini taşıdığımız bir vakıa da hatırlatılabilir.

Yakup (a.s.)'in, "*Eğer bana bunak demezseniz, (inanın) ben Yusuf'un kokusunu duyuyorum*" (*Kur'an-ı Kerim, 12/94*) ifadesini göz önüne aldığımızda, Yakup (a.s.)'in, oğlu Yusuf (a.s.)'in varlığını ve yakınlaşmasını farketdiğini gösteren bu bilginin, daha önce de yer verip ifade etmiş olduğumuz gibi, 'duyusal' ve 'duygusal' olanla münasebetinin

¹¹²⁶ İZMİRLİ, İsmail Hakkı, İslam Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Sadeleştiren: S. Hayri Bolay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1981, 5.B, s. 26, 45.

¹¹²⁷ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 78.

¹¹²⁸ KESKİN, H., a.g.e., s. 96.

¹¹²⁹ bkz. KESKİN, H., a.g.e., s. 98, 99-100.

¹¹³⁰ ESED, M., a.g.e., s. 872.

kurulması, öylece yorumlanması mümkündür. Ancak, bu, aynı ayetin bir başka açıdan ele alınmasına, sezgisel bilgiye kaynaklık edecek biçimde yorumlanmasına mani değildir.

Sezgisel bilgi imkanına referans teşkil edebilecek kanaatini taşıdığımız bir ayet de, peygamber olmayan birini, Hz. Musa (a.s.)’ın annesini konu edinen şu ayettir: “*hani, annene vahyi buyruğu şöyle esinlemiştik*” (Kur’an-ı Kerim, 20/38 ; 28/7) Aynı muhtevada olan Kasas Suresi’nin 7. ayetinde geçen ‘vahy’ kelimesinin mealinin, “ilham ettik”¹¹³¹ biçiminde verilmesi de, ayrı bir örnek olarak zikredilebilir.

Bir başka örnek olarak da Neml Suresinin 19. ayeti gösterilebilir. Ayette, Hz. Süleyman (a.s.)’ın dilinden şu dua yer alır: “*Rabbim, bana ve anama, babama lütfettiğin nimete şükretmeme, senin beğeneceğin faydalı bir iş yapmamı gönlüme ilham eyle ve rahmetinle beni iyi kullarının arasına dahil et.*” M. Vehbi, ayette geçen “<<evzi’ni>> kelimesinin, <<elhimni>> yani ‘ilham’ manasına”¹¹³² geldiğini kaydeder. es-Sabuni ve Mevdudi’nin de aynı kelimeye, “ilham”¹¹³³ anlamında yer verdiklerini görürüz. M. Hicazi, açıkça, Hz. Süleyman’ın, “sezgi ve hayalgücüne”¹¹³⁴ işaret eder.

“Hads,”¹¹³⁵ “ilham,”¹¹³⁶ “ilm-i ledün,”¹¹³⁷ “sağduyu”¹¹³⁸ vb. adlarla da telaffuz edilen sezgi, “vahiy” bilgisinden farklıdır. Vahyin peygamberin kişisel tecrübesi olması gibi, sezgi de kişisel bir tecrübedir. Ancak, vahiy sadece peygamberde tezahür eder. Vahiy, evrensel ve bağlayıcı nitelik taşırken, sezgide bu yoktur. Yine vahyin vehbi olması gibi, sezginin de, hiçbir çaba ve çalışmaya gerek duymadan, eğitim-öğretimle kazanılmayan bir bilgi türü olduğu dile getirilmiş olsa bile, aksini düşünen; sezginin, ruhsal hazırlığı sağlayan, yeterlilik kazandıran bir takım riyazi çalışmalar neticesi elde edilebilir olduğunu ifade edenler de olmuştur. Fakat, vahyin kesbi bir bilişsel tecrübe olduğunu, akli başında hiç kimse iddia etmemiştir. Ayrıca, vahiy, dünyaya dönük mesajlarında bile dini muhteva ağırlıklı iken, hatta bütünüyle bunu hedeflerken, sezgi bu alana adım attığında meşruiyyetini tartışılır kılmaktadır. Daha pek çok farklı noktaları zikretmek, sözü daha da uzatmak mümkünse de, bu konuda son olarak -ki önemlidir- şu hususun altını çizmek isteriz; vahiy, bir bilgi kaynağı ve de türü olarak, Kur’an’da açıkça yer alırken, sezgisel

¹¹³¹ bkz. ESED, M., a.g.e., s. 655.

¹¹³² VEHBİ, M., a.g.e., X, 3993.

¹¹³³ bkz. es-SABUNİ, M. A., Muhtasar..., II, 405 ; MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., IV, 87.

¹¹³⁴ HİCAZİ, M. M., a.g.e., IV, 403.

¹¹³⁵ KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 129.

¹¹³⁶ KUŞPINAR, B., a.g.e., a.y.

¹¹³⁷ SAGIROĞLU, E., a.g.e., s. 214.

¹¹³⁸ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 28.

bilgiye imkan tanıdığını söylediğimiz referanslar, tefsire belki te'vile tabi tutulmakta, öylece kaynaklık etmektedir.

Sözlerimizin başında, düşünürlerin sezgi anlayışlarının farklılıklar taşıdığını ifade etmiştik. Bu farklılığa bir örnek veçhe olarak, sezgiyi, “zihinsel bir aydınlanma”¹¹³⁹ ya da “kalbi bir içe doğuş”¹¹⁴⁰ olarak kabul etmeği gösterebiliriz; kimi sezgiyi, “yavaş, gecikmeli ve ani olmak üzere”¹¹⁴¹ farklı derecelerde “aklın incilmesi”¹¹⁴² olarak görürken, kimisi de onun “kalpte ani bir doğuşla”¹¹⁴³ belirdiğini söylemektedir. T. İzutsu'nun, “kalp, yalnız tasdik ve tekzibin merkezi değildir, daha bir çok zihni faaliyetin merkezidir”¹¹⁴⁴ açıklaması, ‘kalb’ ve ‘zihin’ kelimelerinin bir arada zikredilebileceği yönünde bir açılım imkanı düşünülebileceğini ima etmektedir. Sezgiyi ele alırken, onu, “insanın aklına veya kalbine aniden doğan”¹¹⁴⁵ diye niteleyen H. Erdem de, benzer bir yaklaşımın ipucunu vermektedir. Bununla beraber, sezgi etrafında bir farklılık, belki bir belirsizlikten bahis açılabilir. Ancak, acaba beyinde mi? Yoksa kalpte mi gerçekleşiyor? tartışmasının, akli bilgi için de söz konusu edildiğini daha önce dile getirdiğimizi hatırlatarak, gerekli bulmadığımızdan, bu tip ihtilaflar üzerinde durmayacağımızı ifade etmek istiyoruz.

Jung, farklı bireylerde farklı derecelerde ortaya çıkan, duyma, düşünme, hissetme ve sezgi (olmak üzere) ruhun dört karakteristik işlevinden”¹¹⁴⁶ söz eder. Bu işlevlerden, akli bilgi gibi, “insanlarda farklı derecelerde gerçekleştiği”¹¹⁴⁷ dile getirilen “sezgi, açlık, susuzluk, üzüntü ve sevinç hisleri gibi”¹¹⁴⁸ insanların “fıtraten sahip oldukları bir kabiliyet”¹¹⁴⁹ olarak görülse de, onlardan farklı olarak, fiziki bir zorunluluk taşımaksızın, Allah'ın dilemesi ölçüsünde, parlamakta, kendini hissettirmekte olduğu söylenebilir.

Sezgisel bilgi, “duyusal ve akli olanı aşan, onlara bağımlı olmayan, bununla beraber artı bir bilgi kaynağı olarak bunlara, daha doğrusu süjeye destek olarak görülebilecek bir

¹¹³⁹ ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., s. 28.

¹¹⁴⁰ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 214 ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 162.

¹¹⁴¹ bkz. KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 126.

¹¹⁴² ERDEM, H., Problematik Olarak..., s. 125.

¹¹⁴³ ERDEM, H., Problematik Olarak..., a.y. ; GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 130.

¹¹⁴⁴ İZUTSU, T., Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 176.

¹¹⁴⁵ ERDEM, H., Problematik Olarak..., s. 125.

¹¹⁴⁶ CAPRA, F., a.g.e., s. 412.

¹¹⁴⁷ bkz. KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 126.

¹¹⁴⁸ ABDUH, M., a.g.e., s. 154.

¹¹⁴⁹ bkz. KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 129.

bilgi kaynağıdır.”¹¹⁵⁰ Sezgiyi, duyu ve akıl ile elde edilmeyen bilgilerin kaynağı olarak gördüğümüz kadar, duyu ve akıl ile elde edilen bilgileri de, onlar olmadan, onlardan bağımsız elde edebilen bir bilgi yetisi olarak görmek de mümkündür.

Sezgiyi, “metafiziğin metodu olarak kabul eden”¹¹⁵¹ sezgicilik, Modern çağda, Bergson’un öncülüğünde, “olguların arkasında veya ötesinde bir bilgi nesnesi ve bu nesnenin bilgisinin olmadığını ileri süren,”¹¹⁵² “metafizik düşmanı materyalizm ve pozitivistliğe karşı bir aksülamel”¹¹⁵³ olarak varlık göstermiştir. Ancak kendisi de, muhalefet görme noktasında payına düşeni almıştır.

Yeri gelmişken şunu kaydetmek isteriz: Duyuların ve “akıl, doğru, kesin ve sağlam bilgiyi veya hakikati veremediğini savunan”¹¹⁵⁴ sezgiciler, “bir çelişki de olsa, sezgisel bilgiyi kanıtlamak istediklerinde yine ister istemez, eleştirdikleri ve yetersiz olduğunu iddia ettikleri dili kullanmak durumunda kalırlar.”¹¹⁵⁵ Yalnız, sezgisel bilginin hakikat değeri, sezgiyi kabul edenlerce, daha doğrusu sezgiyi yegane bilgi kaynağı olarak kabul edenlerce “kesin, upuygun”¹¹⁵⁶ ve genel geçerlik taşır. Ancak, sezgisel bilginin doğruluk değerine sahip olduğunu söylemek ile, hakikatin tek kaynağının o olduğunu söylemek belli ki aynı şey değildir.

Sezginin, dini içerikte bilgi verme iddiasında bulunamayacağı görüşüne, sıcak bakmamızın nedeni, özellikle dinin akide esasları ve ahkamı konusunda bir belirleyiciliğe sahip olamayacağı noktasını doğru bulmamızdandır. Yoksa, ferdi planda, vahyi esaslara ters düşmemek kaydıyla kişi, bu tür bir bilgiden istifade imkanına açık olabilir. Özellikle Allah’ın varlığını idrak konusunda.

A. Açıkgenç, “Kur’an’ın, Allah’ın varlığı konusunu, nesnel ve öznel olmak üzere iki farklı yaklaşımla anlattığına”¹¹⁵⁷ dikkat çeker. Eğer, sezgisel bilgiyi bu yaklaşımlardan biri içinde mütalaa edebileceksek, bu öznel olandan başkası olamaz. Çünkü, konusu ne olursa olsun sezginin kendisi zaten öznel bir idrak imkanıdır. Maturidi gibi kimi alimler, vahyin

¹¹⁵⁰ bkz. FAHRİ, M., a.g.e., s. 144 ; bkz. FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 99-100 ; ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 27; bkz. BERGSON, H., Ahlak İle Dinin İki Kaynağı, s. 293; BERGSON, H., Düşünce ve Devingen, s. 32-81.

¹¹⁵¹ bkz. BERGSON, H., Yaratıcı Tekamül, s. 233-234 ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 82 ; FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 190.

¹¹⁵² ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 90.

¹¹⁵³ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 77-78.

¹¹⁵⁴ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 63.

¹¹⁵⁵ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 49.

¹¹⁵⁶ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 48.

¹¹⁵⁷ bkz. AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 131.

bildirmesi dışında, “Allah’ın varlığını ve birliğini bilme konusunda başvurulacak yegane yolun istidlal yolu olduğunu, başka bir deyişle Allah’ın duyular yoluyla bilinemeyip, ancak istidlal ile bilinebileceğini söyler. Ona göre, Allah, ancak bu konuda verilen delillerle istidlal edilerek bilinir. Bu delillerin en önemlisi de dış dünyadır. Allah ancak dış dünyanın ona delalet etmesiyle, istidlali bir bilgiyle bilinebilir.”¹¹⁵⁸ Bu yaklaşımın aksine, mesela Gazali bu vb. konularda, “inceden inceye kurulmuş kanıtlar veya önermelerden ziyade, bütün kavrayış tarzlarının anahtarı olarak, Allah’ın kalbe attığı bir nur diye tavsif ettiği sezgiyi”¹¹⁵⁹ benimser. “Akıl ve zekada kemale ermekle Tanrı’ya varılmaz”¹¹⁶⁰ diyen Mevlana da, bu ikinci görüşü paylaşanlardandır. Tüm bunlar, Allah’ı “idrak imkanı olarak ‘sezgi’nin, hem din adına hem felsefe adına söz konusu edilmiş olduğunu göstermektedir.”¹¹⁶¹

Bu konuda son olarak söyleyeceğimiz şudur: Felsefi yaklaşımlar açısından bakıldığında, “kaynağının ne olduğuna dair belirsizlik”¹¹⁶² taşıyan sezgiye, Bir de, Kur’an çerçevesinden bakıldığında sorunun bu yönüyle aşılmaz olmadığı görülür. Zira Kur’an’da, tüm bilgilerin kaynağı olarak Allah zikredilir. Ve eğer sezgisel bir bilgi varsa, bu gerçeğin dışında mütalaa edilemez. Sezgi, aynı zamanda ve özellikle, “anlaşılması için bizzat yaşanmış olmasını gerektiren bir tecrübe oluşu yönüyle de”¹¹⁶³ problem teşkil ediyor görünür. Ancak, bu vb. problemler, bu tür bir bilginin reddi için yeterli değildir ve genel anlamda söylenecek olursa, ‘duyu’, ‘akıl’ ve tecrübe sacayağından oluşan, “deneysel bilim, bilişsel sürecin tek aktörü değildir.”¹¹⁶⁴ Ona bir tepki, belki bir alternatif olarak taraftar bulan ‘sezgi’ ve sezgi de dahil tüm bilgi imkanlarından bambaşka olan ‘vahy’ görmezden gelinemez.

¹¹⁵⁸ bkz. ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 98.

¹¹⁵⁹ FAHRİ, M., a.g.e., s. 109.

¹¹⁶⁰ MEVLANA, a.g.e., 1, 43.

¹¹⁶¹ bkz. GÖKBERK, M., a.g.e., s. 278 ; ÜLKEN, H. Z., Türkiye’de Çağdaş Düşünce..., s. 361 ; TAYLAN, N., İlim-din..., s. 318.

¹¹⁶² ERDEM, H., Problematik Olarak..., s. 126.

¹¹⁶³ WINCH, Peter, Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe, I.B., Çev. Ömer Demir, Vadi Yay., Ankara, 1994, s. 58.

¹¹⁶⁴ SURUŞ, Abdülkerim, <<Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma>>, Çev. Kenan Çamurcu, Bilgi ve Hikmet, Güz-1994/8, s. 82.

III.IV. Kur'an'da İnsan Bilgisinin Çeşitleri, Dereceleri ve İnsani Bilgi ile Beraber Görülen Nitelikler

“Klasik bilgi tanımının dayandığı üç ölçütün sırasıyla doğru olma, inanç ve gerekçelendirme”¹¹⁶⁵ olduğu dile getirilir. İslam bilginlerine baktığımızda, onların da, Kur'an'da bahse konu edilen “bilgileri sıhhat dereceleri açısından 1) Asılsız bilgiler, 2) Zan ifade eden bilgiler ve 3) Kesin bilgiler olmak üzere genellikle üçlü bir kategori olarak inceledikleri görülür.”¹¹⁶⁶ Nitekim, H. Atay, İsrâ suresinin 36. ayetinden hareketle, Kur'an'da, “üç ilmi esasın vaz olunmakta olduğunu belirtip, yukarıdaki tasnife yer verir.”¹¹⁶⁷

Bilginler, Kur'an'dan hareketle, sadece insan bilgisinin çeşitlerine değil, bu bilgi çeşitlerinden -bilgi denilmeğe tek layık- ilmin, yani sahih bilginin derecelerine de işaret etmişlerdir. “Sıhhatı hakkında kesinlik bulunmadığında zaten ilim saymadıkları, ancak kesinlik ifade ettiğinde ilim denilmeğe değer buldukları bilgiyi, ‘ilme’l-yakin’, ‘ayne’l-yakin’ ve ‘hakke’l-yakin’ olmak üzere yine üçlü bir derecelendirme yoluna gitmişlerdir.”¹¹⁶⁸

İnsanî üç bilgi türü ve sahih bilginin üç derecesini ele almaktan başka, insanî bilgi ile beraber görülen nitelikleri de, ‘cehalet’, ‘yanlış bilgi’ ve ‘inanç/iman’ olmak üzere üçlü bir kategori olarak biz ele alacağız. Gerek genel, gerekse Kur'an açısından baktığımızda, ilk ikisi için bir paylaşımı yansıtabilecek yaklaşımların yanında, ‘bilgi-inanç/iman’ konusunda farklı tutumların olacağı pek tabiidir. Bununla beraber, özellikle Kur'an açısından bakıldığında, bu olguların, birbiriyle bağlantısız olmadığını görürüz. Bu gerçeği, henüz ilk adımda, Kur'an'ın içeriğinin omurgasını ve gönderiliş maksadının ana hedefini teşkil eden ‘Tevhid’ ilkesinin formülasyonu olan ‘Kelime-i Tevhid’de görebiliriz; “La ilahe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) şهادeti, bilgiyi ilgilendiren bir ifade olduğu gibi,”¹¹⁶⁹ inancı daha özel bir ifade ile ‘iman’ı gerektiren ve onu temsil eden bir ifadedir de.

¹¹⁶⁵ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 39.

¹¹⁶⁶ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 214.

¹¹⁶⁷ ATAY, H., Kur'an'da Bilgi..., a.g.e., s. 39-40.

¹¹⁶⁸ bkz. YAZIR, M. H., a.g.e., II, 1060-1061 ; İZMİRLİ, İ. H., Yeni İlm-i Kelam, s. 41 ; HUCVİRİ, a.g.e., s. 532. ; GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 78-79.

¹¹⁶⁹ NASR, S. H., a.g.e., s. 23.

İnanç (/iman), “gerçeğe uygun olan kesin itikat olarak, ilim”¹¹⁷⁰ ile ilgili olduğu gibi, “gerçeğe uygun olmayan bir itikat olarak, cehalet”¹¹⁷¹ ile ve tabii ‘yanlış bilgi’ ile de ilgilidir. Çünkü tüm bunlar ‘insan’ gerçeğine, onun niteliklerine, dahası bilişsel niteliklerine tekabül etmektedir. İşte biz, insan gerçeğini temel alarak, sırasıyla insanî bilgi türlerini, derecelerini, bilgi ile beraber görülebilecek kimi nitelikleri ele alarak incelemeğe ve açıklamaya çalışacağız.

III.IV.1. İnsan bilgisinin çeşitleri

İnsan bilgisine baktığımızda, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, sıhhat dereceleri açısından, aşağıdan yukarıya doğru; Hars, Zan ve İlim biçiminde bir sınıflamanın yapılabildiğini görmekteyiz. İnsan bilgisinin bu kademelerini ayrı ayrı ele alabiliriz.

III.IV.1.A. Hars

Kur’an’da, birden fazla ayette yer alan (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 6/116,148 ; 10/66; 43/20 ; 51/10) ve “tahmin,”¹¹⁷² “yalan,”¹¹⁷³ “yalan veya yanlış tahmin,”¹¹⁷⁴ “vehm,”¹¹⁷⁵ “kuruntu,”¹¹⁷⁶ “atıp-tutma,”¹¹⁷⁷ “saçmalık,”¹¹⁷⁸ “uydurma,”¹¹⁷⁹ “Allah’a karşı yalan”¹¹⁸⁰ vb. anlamlara gelmekte olan hars, açık ve net olarak “ilimsizlik ifade eder,”¹¹⁸¹ “keyfi hüküm içerir.”¹¹⁸²

Kur’an’da, bu tür bilgi ile nitelenenlerin, “Allah, beşere bir şey indirmedir” (*Kur’an-ı Kerim*, 6/91) diyerek, vahyi ve nübüvveti inkar ettiklerini, “Allah’a ortaklar isnad ettiklerini,” (*Kur’an-ı Kerim*, 6/81) “bu ortak koştuklarının Allah’a yakınlaştırıcı bir role sahip olduklarını” (*Kur’an-ı Kerim*, 39/3) iddia ettiklerini, “helalı haram, haramı helal

¹¹⁷⁰ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 15.

¹¹⁷¹ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 18.

¹¹⁷² el- İSFEHANİ, a.g.e., s. 209 ; YAZIR, M. H., a.g.e., III, 2036 ; ESED, M., a.g.e., s. 221.

¹¹⁷³ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., a.y. ; es-SABUNİ, M. A., Muhtasar..., 1, 414 ; YAZIR, M. H., a.g.e., III, 2036 ; ATEŞ, S., Kur’an-ı Kerim ve..., s. 489 ; ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 33.

¹¹⁷⁴ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., a.y.

¹¹⁷⁵ es-SABUNİ, M. A., Muhtasar..., 1, 414.

¹¹⁷⁶ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 33.

¹¹⁷⁷ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., I, 513.

¹¹⁷⁸ ATEŞ, S., Kur’an-ı Kerim ve ..., s. 141.

¹¹⁷⁹ ESED, M., a.g.e., s. 221.

¹¹⁸⁰ MAHLUF, H. M., a.g.e., s. 85.

¹¹⁸¹ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 209.

¹¹⁸² YAZIR, M. H., a.g.e., III, 2036.

addettiklerini” (*Kur’an-ı Kerim*, 9/37) ve daha benzer bir yığın keyfi, indi ve asılsız hükümlerde bulduklarını görürüz. Kur’an-ı Kerim, bu tür asılsız, mesnetsiz sözler ileri sürenlerin, bir tür aptallık içinde, ne dediklerini, ne yaptıklarını bilmediklerini beyan eder. (*Kur’an-ı Kerim*, 51/10-11)

Demek oluyor ki, insan bilgisinin türlerinden biri olarak dile getirilen ‘hars’ esasında, sahih bilgi olmaktan uzak olduğundan, bilgi diye nitelenmesi bile su götürmektedir. İlle de bir bilgi türü olarak değerlendirilecekse Hars, “insan zekasındaki vehim fakültelerinin, insana oynadığı garip oyunlardan”¹¹⁸³ biri olmanın yanı sıra, Kur’an’dan anladığımız kadarıyla, insanın bile bile, yalan ve dolan üzere tesis ettiği bir bilgi türü olarak görünmektedir.

III.IV.1.B. Zan

“Tecrübeden değil, sübjektif düşünceden hasıl olan, ve bu nedenle güvenilemeyen bir bilgi olarak zan,”¹¹⁸⁴ hars ile yakın nitelikte görülürse de, büsbütün ilimden uzak, yalan ve uyduruk hükmü ifade etmekte olan bu bilgi türünden farklı olarak, “bilgisizlik, daha doğrusu yeterli bilgiye sahip olmadan hükümde bulunmak,”¹¹⁸⁵ “ilgili bulunduğu iki şeyden birini diğerine kesin olmaksızın üstün tutmak”¹¹⁸⁶ şeklinde belirlemekte, “tereddütlü ve ihtimalli de olsa bir hüküm aşamasına ulaşan zihni durumu ifade etmektedir.”¹¹⁸⁷ Zira zan, “çeşitli alamet ve sebeplerden dolayı muhtelif durumlardan birini daha çok tercih ederek, bir itikadda, kanaatte bulunma”¹¹⁸⁸ halini temsil etmektedir.

Kur’an’da, pek çok ayette (*Kur’an-ı Kerim*, 4/157 ; 6/116,148 ; 10/66 ; 53/28) geçen zan kelimesinin dikkat çeken bir yönü, zıt anlamlarda kullanılmış olmasıdır. Zan, “ilim, yakın, kesin itikad manasına geldiği gibi”¹¹⁸⁹, “şüphe ve vehm manalarına da gelmektedir.”¹¹⁹⁰ Nitekim bu iki anlam, hem de aynı konudaki şu yer vereceğimiz iki ayette gözlenebilmektedir. “Onlar (mü’minler), Rablerine kavuşacaklarını gözetir ve gerçekten O’na döneceklerini zannederler,” (*Kur’an-ı Kerim*, 2/46) yani bilirler. “O

¹¹⁸³ KUTLUER, İlhan, Bilimsellik Üzerine, Beyan Yay., İstanbul, 1983, s. 35.

¹¹⁸⁴ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 74.

¹¹⁸⁵ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 85.

¹¹⁸⁶ YÜKSEL, E., Amidi’de Bilgi..., s. 102.

¹¹⁸⁷ ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 44.

¹¹⁸⁸ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 219.

¹¹⁸⁹ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. a.y. ; MAHLUF, H. M., a.g.e. s. 10.

¹¹⁹⁰ CÜRCÂNÎ, a.g.e., a.y. ; BİLGİZ, M., a.g.e., s. 132.

(Fir'avn) ve askerleri yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar ve kendilerinin bize döndürülmeyeceklerini zannettiler.” (Kur'an-ı Kerim, 28/39) Yalnız, zan, hep birinci ayetteki içeriği çağrıştırmamakta, aksine çoğunlukla “ilme ulaşmamayı, ondan aşağı mertebeyi”¹¹⁹¹ temsil etmektedir. Zira, “zannın mertebesi ne olursa olsun, hiçbir vakitte ilim mertebesini bulamaz.”¹¹⁹²

İslami terminolojide zan, “iyi niyet, iyi itikad beslemek anlamında ‘hüsnü zan’ ve bunun olumsuz biçimini ifade eden ‘sui zan’ olmak üzere iki çeşidiyle”¹¹⁹³ yer alır. “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakınınız. Zira zannın bir kısmı günahdır.” (Kur'an-ı Kerim, 49/12) “Onu işittiğiniz zaman, inanan erkek ve kadınların,, kendiliklerinden güzel zanda bulunup: <<Bu apaçık bir iftiradır>> demeleri gerekmez miydi?” (Kur'an-ı Kerim, 24/12) ayetleri vb. başka ayetler, zanna dair yapılan bu sınıflamaya kaynak teşkil etmektedir.

Bu konuda son olarak şuna dikkat çekmek isteriz: Kur'an, insanın bilişselliğinin yoğun bir biçimde ‘zan’ çerçevesinde deveran ettiği, ya da bu tehlike ile kuşatıldığı intibasını vermektedir. Bunu, Kur'an'ın zanna dair kimi uyarılarında görmekteyiz:

“Onların çoğu, zandan başka bir şeye uymuyorlar. Zan ise gerçekte hiçbir şey kazandırmaz.” (Kur'an-ı Kerim, 10/36)

“Yeryüzünde bulunan(insan)ların çoğuna uysan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar. Onlar sadece zannediyorlar.” (Kur'an-ı Kerim, 6/116)

Yukarıda yer verdiğimiz, “Ey iman edenler! Zannın çoğundan (ya da zandan çokça) sakınınız” (Kur'an-ı Kerim, 49/12) ayeti, zannın, insanî bilgiyi nasıl sarmaladığını açıklıkla göstermektedir.

Bu açıklamalardan sonra, kanaat kabilinden olan, “çürütülmeğe, yanlışlanmağa ihtimali bulunan,”¹¹⁹⁴ daha uygun bir ifadeyle, “doğruya da yanlışta da ihtimali bulunan zanna”¹¹⁹⁵ karşı, şüphesiz ve kesin bilgiyi, doğruluğu ve hakikatı ifade eden ve bu nedenle Kur'an'da ehemmiyetli bir konumda görülen ve insanların teşvik edildiği ‘ilm’i ele alabiliriz.

¹¹⁹¹ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 132.

¹¹⁹² ÇEKMEGİL, M. S., a.g.e., s. 102.

¹¹⁹³ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 134.

¹¹⁹⁴ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 219.

¹¹⁹⁵ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 135.

III.IV.1.C. İlim

Yukarıda yer verdiğimiz gibi, nasıl ki zan, lügat itibariyle, şüphe ve vehm manalarına gelmekle beraber, ilim, yakin, kesin itikad manasına da gelmekte, ancak daha çok birinci anlamı temsil etmekte, böyle bilinmektedir. Aynı şekilde, yine “lügat itibariyle ilmin de, tevehhüm, hayal etme gibi anlamları içermesi nedeniyle, vehim ve hayal gibi kavramlarla ifade olunması, kesinliği belli olmayan bilgi anlamını ihtiva etmesinin yanı sıra, ‘kesin bilgi’yi ifade etmekte,”¹¹⁹⁶ ancak daha çok bu ikinci anlamıyla bilinmekte olduğunu görürüz. Hatta “ilim, (süjede) cehl, sehv, şekk ve zan gibi vasıfları yok eden bir sıfat olarak”¹¹⁹⁷ ortaya çıkmaktadır. Çünkü, “anlamları birbirine yakın, ancak ayrı olan bu kelimeler bilgiye karşıttırlar.”¹¹⁹⁸

“Aklî ve sem’î”¹¹⁹⁹ yönelişle, bir ayağı ‘gayb’da bir ayağı ‘şehadet’te olan insanın, bu her iki alanda, “malumu ihata etmek,”¹²⁰⁰ onları “hakikatıyla idrak etmek”¹²⁰¹ gibi, çeşit, kapsam ve değeriyle şahsında temsil ettiği ilim, çalışmamızın sathını zaten teşkil ettiğinden, burada, bu kadarıyla yetiniyoruz.

III.IV.2. İnsan bilgisinin dereceleri

Genel bir kabulün konusu olsa da, özellikle kelam bilginleri ve mutasavvıfların, Kur’an’dan hareketle, (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 27/22 ; 102/5,7 ; 69/51) aşamalarının hepsi ‘yakin’ terimini içeren dolayısıyla “usulün hükmü ve gereği olarak hepsi ilmi anlatan,”¹²⁰² “‘ilme’l-yakin’, ‘ayne’l-yakin’ ve ‘hakke’l-yakin’ olmak üzere üçlü bir derecelendirme yoluna gitmişlerdir.”¹²⁰³

¹¹⁹⁶ KESKİN, H., a.g.e., s. 14.

¹¹⁹⁷ KESKİN, H., a.g.e., s. 40.

¹¹⁹⁸ YÜKSEL, E., *Amidi’de Bilgi...*, s. 103.

¹¹⁹⁹ el-İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 513 ; İZMİRLİ, İ. H., *Yeni İlm-i Kelam*, s. 34.

¹²⁰⁰ HUCVİRİ, a.g.e., s. 91.

¹²⁰¹ el-İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 513.

¹²⁰² HUCVİRİ, a.g.e., s. 532.

¹²⁰³ bkz. YAZIR, M. H., a.g.e., II, 1060-1061 ; İZMİRLİ, İ. H., *Yeni İlm-i Kelam*, s. 41 ; HUCVİRİ, a.g.e., s. 532; GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 78-79.

Konunun anlamlı olan bir yönü, bilginin, “gerçekliği su götürmeyen ve içinde şüphe bulunması muhal olan, hakikat ve kesinlik ifade eden marifet”¹²⁰⁴ anlamında <<yakin>> terimi ile temsil edilmesi ve yakinin de, akıl, duyu ve kalbe nispet edebileceğimiz mertebelerle açıklanmasının, sadece bilginin değil, bilgi kaynaklarının değerini de öne çıkarmakta olmasıdır.

Kur’an çerçevesinde ve ele aldığımız bilgi kaynakları ışığında meseleye baktığımızda, “selim akıl ve sahih nakil ile ‘ilme’l yakin’e, sahip olunurken,”¹²⁰⁵ selim “duyularla da, ‘ayne’l yakin’e ulaşılmakta”¹²⁰⁶ olduğunu görüyoruz. Hakka’l yakin’e gelince, “kalp ile seçilen,”¹²⁰⁷ “hiss-i batını ve tecrübe-i batıniyenin verdiği bir bilgi”¹²⁰⁸ derecesi olarak sezgiyi hatırlatsa da, onunla sınırlanamayacak olan, “kişinin kendisinin, bizzat yaşayarak duyduğu,”¹²⁰⁹ müşahade ettiği, bilginin ileri bir aşaması olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Bu bilgi mertebelerinden, “birincisi umumi, ikincisi hususi, üçüncüsü ise, özelin de özeli”¹²¹⁰ olarak görülmektedir. Hakka’l yakin, ilim mertebelerinin en üst basamağı olarak dile getirilmiştir ki, “bu hüküm, İslam ve Garp felsefelerinin ortak yönlerinden biridir.”¹²¹¹

Özellikle tasavvuf literatüründe, zengin bir birikimle yer aldığını gördüğümüz ilmin dereceleri ve ‘yakin’ konusunda, bu yazdıklarımızı kafi görüyoruz.

İnsanlar, bilgi ile münasebetlerinde şu dört kategoride gösterilir: “1- Bilir, bildiğini bilir; bu adam alimdir. Şüpheniz varsa sorunuz. 2)- Bilir, bildiğini bilmez; bu adam unutkanlığa mübteladır, hatırlatınız. 3)- Bilmez, bilmediğini de bilmez; bu cahildir, yakasını bırakınız. 4)- Bilmez, fakat bilmediğini olsun bilir; bu adam kurtuluş aramaktadır, irşad ediniz.”¹²¹² Bu tasnife yer verişimizin nedeni, süje ve süjede bilgi ile beraber görülebilecek bir takım nitelikler konusuna işaret ettiğindedir. Biz, bu noktanın da altını çizme gereğini duyuyoruz.

¹²⁰⁴ GAZALİ, İhya..., 1, 182.

¹²⁰⁵ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 78 ; YAZIR, M. H., a.g.e., 1, 164.

¹²⁰⁶ HUCVİRİ, a.g.e., s. 532. ; İZMİRLİ, İ. H., Yeni İlm-i Kelam, s. 41 ; GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 78; YAZIR, M. H., a.g.e., 1, 164.

¹²⁰⁷ GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 79 ; ÜNAL, A., a.g.e., s. 470.

¹²⁰⁸ İZMİRLİ, İ. H., Yeni İlm-i Kelam, s. 41.

¹²⁰⁹ İZMİRLİ, İ. H., Yeni İlm-i Kelam, a.y.; GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 79.

¹²¹⁰ HUCVİRİ, a.g.e., s. 533.

¹²¹¹ İZMİRLİ, İ. H., Yeni İlm-i Kelam, s. 43.

¹²¹² MAVERDİ, a.g.e., s. 198.

III.IV.3. İnsani bilgi ile beraber görülen nitelikler

Doğruluk ve kesinlik ifade eden bilgiye erişim yolunda olan süjenin, bu çabası öncesinde, esnasında ve belki sonrasında, kendisinde beliren kimi niteliklerinden söz etmek mümkündür. Sözü edilen çabayı anlamlı kılan ‘hakiki (yakini)’ bilgiyi dışarıda tutacak olursak, bilgi bağlamında bahse konu edilebilecek bu nitelikleri; ‘cehalet (bilgisizlik)’, ‘şek (şüphe)’, ‘Sehv (yanılma)’ ve ‘inanç(/iman)’ gibi konu başlıkları ile değerlendirmemiz mümkün görünmektedir.

III.IV.3.A. Cehalet (bilgisizlik)

“Cehalet terimi, kabalık anlamında ‘hilm’in zıddı ve bilmeme manasında ‘ilm’in zıddı olma”¹²¹³ gibi anlam içerikleriyle kaynaklarda yer almıştır. Kur’an’a bakıldığında, aynı terimin, bu iki anlamın yanı sıra “ilmin gereğini yapmama, ona uygun davranmama”¹²¹⁴ gibi, bilgi-amel (eylem) münasebetini işleyen bir anlamı içerdiği de görülür. Nitekim, “el- İsfehani, bu üç anlama da yer verir.”¹²¹⁵ Kur’an’da, sözü edilen tüm bu anlamların, ayrı ayrı ayetlerde yer almaları yanında, (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 2/171; 6/54 ; 12/33) aynı ayette zikredildikleri de olmuştur. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/138)

Biz, cehaleti, Kur’an’da geçen “kibir, ihtiras, olaylara duygusalca yaklaşma, acelecilik, sertlik, gurur ve küstahlık”¹²¹⁶ manalarıyla değil, ilim-amel ilişkisini içeren anlamıyla da değil, “bilmeme (/bilgisizlik)” anlamıyla bahse konu ediyoruz.

Cürcani, cehaleti “bilgisizlik, yahut bilgisizlik hali”¹²¹⁷ diye tanımlar. Aynı müellif, cehaleti, “cehl” kökünden hareketle, yine “ilimsizlik anlamında; <<cehl-i basit>> ve gerçeğe uygun olmayan inanç anlamında; <<cehl-i mürekkebi>>”¹²¹⁸ olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutar. “Cehl-i basit, mutlak bilgisizlik olmayıp, insanın bilmesi gerekeni bilmemesi”¹²¹⁹ şeklinde açıklanır. Cehl-i mürekkebi ise, “bilmediğini bilmemek veya tahsilli cehalet”¹²²⁰ olarak sunanlar vardır. Kur’an’da da, hem ilimsizliğe dayalı cehalet,

¹²¹³ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 123,129.

¹²¹⁴ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 131 vd.

¹²¹⁵ bkz. el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 143.

¹²¹⁶ ULUTÜRK, Veli, <<Kur’an’da Cahillik ve İlim>>, İlim ve Sanat Dergisi, Sayı: 16, İstanbul, 1987, s. 65.

¹²¹⁷ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 142.

¹²¹⁸ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 143 ; YAZIR, M. H., a.g.e., 1, 164.

¹²¹⁹ YÜKSEL, E., Amidi’de Bilgi..., s. 98.

¹²²⁰ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 124,127 ; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 244.

(*Kur'an-ı Kerim*, 2/273) hem de ilme dayalı cehalet yer almaktadır. (*Kur'an-ı Kerim*, 16/83)

“Hakikatte marifetin (bilmenin) zıttı bilmemek (cehalet)tir.”¹²²¹ Bir insanın, genel anlamda cehaletinden söz etmek olası değildir. Nispi bir cehaletten söz etmek daha doğru görünmektedir. Zira, “ne nispette bilgi sahibi değilsek, o nispette cahiliz demektir.”¹²²² Bu, ‘bilgi’ ile anlam bulan, onunla tanımlanan insan anlayışına da uygundur. Kur’an’da da, insanın nisbi bilgisine yer veren pek çok ayet vardır. (*Kur'an-ı Kerim*, 2/239 ; 4/113 ; 96/5)

Gerçi, Kuran’da: “Allah, sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz” (*Kur'an-ı Kerim*, 16/78) beyanıyla, insanın, büsbütün bilgisiz olduğu bir evresine işaret edilir. Ancak, bu insan için bir eksiklik sayılmayacak, tabii bir evredir. Zira Kur’an’ın: “İnsan önceden hiçbir şey değilken kendisini nasıl yarattığımızı düşünmüyor mu?” (*Kur'an-ı Kerim*, 19/67) beyanı, insanın henüz bir varlık sayılmadığı süreci de dikkatimize sunmaktadır. O halde, varlık bulan ve hayatiyet süren ‘insan’, nisbi de olsa bir bilgiye sahip olan insandır. İnsanın, çocukluk dönemlerinde şu veya bu nispette bilgi sahibi oldukları herkesin tecrübesine açıktır. Ancak, bebeklik dönemi için şunu söyleyebiliriz: Bebeklerin, bizim henüz vakıf olamadığımız türden bir bilgilenmelerinin söz konusu olabileceğini vurgulayanları bir yana bırakacak olsak bile, bu dönemi, insanın bütün bir hayatına nispetle, nispi bir bilgisizlik dönemi olarak görmek mümkündür. Hatta, insan için, bebeklik ve çocukluk evresi sonrası bir mutlak cehaletten söz edilecek olsa bile, bütün bir insanlığa nispetle, yine insanın, insanlığın nispi bilgisinden söz etmek imkan dahilindedir.

Meseleye şöyle de bakılabilir: Esas olan, insanın cahil olduğu bir evresinin var veya yok olması, onun kabul yahut yadsınması değil, onun cahil kalıp kalmamasıdır. İnsan, bilen, bilgilenmeğe açık bir varlık olduğundan, onun bilgiye doğru yol alması, bilgide yol alması temel alınmalıdır. Bilmeyen insan, bilmeyişinden bilgiye doğru kapı aralayan bir insan olarak belirebilir. Ona, “bilmediğini bildiğini söylemiş olsa da,”¹²²³ aslında bilen ve bildiğini bilen Sokrates’in benzer yönelimi, örneklik etmektedir. Zira Sokrates, “Hep bildiklerini zannettiklerinden, hiçbir zaman bilgilenme çabası içinde olmayanların, aslında bilgisiz olduklarını ortaya koymağa çalışırken”¹²²⁴ hedeflediği budur. İbn Arabi,

¹²²¹ MATURİDİ, a.g.e., s. 565.

¹²²² CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 224 ; AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 126.

¹²²³ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 42.

¹²²⁴ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 102.

“bilmediğini bilmeyen iki cehalet, bilmediğini bilen ise bir cehalet sahibidir”¹²²⁵ derken, insanın bir tür bilişsel niteliğine işaret etmektedir.

Bir konuda, bilgi sahibi olup olmamak ile, ‘bilmeme’nin kendisinin bilinip, bilinmemesi ayrı şeylerdir. Zira, “bilen, başından geçtiği için bilmezliği de bilir.”¹²²⁶ Tabiidir ki, bilmezliği bilen, bilmezliğe karşın, bilgi (ve bilme)nin faziletini de bilecektir.

III.IV.3.B. Şek (Şüphe)

Kur’an’a baktığımızda, süje-bilgi ilişkisi bağlamında görülebilecek niteliklerden biri de, ‘şüphe’ dir. Kur’an’da, bu kapsamda, ‘şek’, ‘rayb’ vb. bir takım eş yahut, yakın anlamlı kelime örgüsünün varlığını görürüz. (*Kur’an-ı Kerim*, 4/157 ; 9/45 ; 14/10)

Aslında, Kur’an’da, bu konudaki kelimelerin, dikkatle bakıldığında hemen hepsinin ince anlam farklılıklarının var olduğu görülür. Bununla beraber, meallerinin, yakın hatta aynı anlamda verildiğini ve aynı şekilde tefsir edildiklerini de müşahede ediyoruz.

“Doğrulaması ve yalanlaması eşit olmak”¹²²⁷ anlamıyla tercih ettiğimizde, bütünüyle cehaleti temsil etmekten çok, eldeki bilgi materyalleri hakkında tercihte bulanamayıp, kararsız kalmak halini ifade eder. Nihayetinde, yine de bir bilgi sorunundan söz edilebilir. Amidi de, bu minvalde yaklaşarak şüpheyi: “Nefiste iki şeyden birini üstün tutmaksızın iki karşıt şeyin imkanına (olurluğuna) hüküm vermektir”¹²²⁸ diye açıklar ve bunun “da bilgiye karşıt”¹²²⁹ olduğunu dile getirir. Amidi, “şüphenin, inanç ve insan iradesiyle ilişkisi”¹²³⁰ yönünü de bahse konu eder. Meseleye inanç boyutuyla bakıldığında, bir irade sorunundan da söz edilebilir. “Tasdik veya tekzibin denk olması durumu” olarak tanımlanıyor olması, bu boyutu da öne çıkarır. Esasında Kur’an açısından bakıldığında, bu veçhenin ağırlık kazandığı görülür.

H. Z. Ülken, “inanmanın karşıtı şüphe etmektir. Bu anlamda şüphe bilginin değil, bilgiyi muhteva olarak alan değer inanmasının sarsılması demektir. Şu halde şüphe, bilgiye

¹²²⁵ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 124-125.

¹²²⁶ MAVERDİ, a.g.e., s. 107.

¹²²⁷ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 388 ; GAZALİ, İhya..., 1, 181.

¹²²⁸ YÜKSEL, E., Amidi’de Bilgi..., s. 100.

¹²²⁹ YÜKSEL, E., Amidi’de Bilgi..., a.y.

¹²³⁰ YÜKSEL, E., Amidi’de Bilgi..., s. 100-102.

değil inanmaya aittir”¹²³¹ demektir. Şüpheyi bu eksende ele aldığımızda, süjenin, olgusal olanı aşan, farklı bir alana uzanan yönelimi söz konusu olacaktır demektir. Nitekim, J. Locke’un şu açıklaması buna işaret etmektedir: “Bizdeki kavramları eksik olan ya da hiç kavramı bulunmayan birçok şeylerle, yetilerimizi doğal yolda kullanarak, geçmişteki, şimdiki ya da gelecekteki varoluşları üzerine bilgi edinemediğimiz başka şeyler bulunduğuna göre; bunlar doğal yetilerimizin bulgularının ötesindeki ve aklın üstündeki şeyler olarak açınıldıkları zaman, inanın uygun nesnelere. Bunlar ve benzerleri, usun bulgu alanı ötesinde kaldığından, tümüyle inan nesnelere ve bunlarla usun doğrudan yapacağı bir şey yoktur.”¹²³² M. Aydın da, “iman ve ilim tecrübelerinin bir anlamda birbirine bağlı, başka bir açıdan ise birbirinden ayrı olduklarını, Kur’an’daki <<alem-ul-ğayb>> ve <<alem-uş-şehade>> ayrımının belli bir yönünü bu istikamette değerlendirmenin mümkün olduğunu dile getirir. Yine o, gaybın insanın bilmediği için de, bilemediği için de kullanıldığına işaret edip, iman açısından asıl önemli olanın, bilginin konusu olmayan bu anlamdaki gayb olduğunu ve bu gaybın, insanın dünya hayatı söz konusu olduğu sürece, imanın konusu olduğunu belirtir.”¹²³³

Kur’an’da, ‘gayb’ı temsil eden, bu nedenle daha çok imanın konusu olan ahiret alemini, hem bilgi, hem de iman ile beraber zikreden; “*Doğrusu onların ahiret konusundaki bilgileri gerçeğin berisinde kalmaktadır. Zaten (çoğu zaman) onun gerçekliğinden yana şüphe içindedirler*” (Kur’an-ı Kerim, 27/66) ayetini dikkatle incelediğimizde, şüphenin, bilgi ve iman anlam içerikleri karşısında bir kararsızlık, belki tenakuz hali ifade ettiğini gözlemleyebiliriz. M. Aydın’ın, yukarıda, bilgi ve imanı bir anlamda farklı, bir anlamda ise bağlantılı görmesi de bu yaklaşımı te’vid etmektedir. Şu da varki, iman, ister “kesinlik isteyen ve fakat kavramdan kavrama ve sembolden sembole geçen ve formülasyonları hiç tatmin olmayan aklın”¹²³⁴ “kemali,”¹²³⁵ ister “kalbe ait”¹²³⁶ onun kemali olarak görülsün, her iki haliyle de şüphe ile uyum göstermemektedir. Bu nedenle, “İnsan inandığı şeyler içinde her zaman biraz kuşkuya da yer bırakmalıdır”¹²³⁷ önerisi, tutarlı görünmemektedir.

¹²³¹ ÜLKEN, H., Z., Bilgi ve Değer, s. 366.

¹²³² LOCKE, J., a.g.e., s. 397.

¹²³³ AYDIN, M., <<İslam ve İlimi Gelişme>>, s. 85.

¹²³⁴ SCHUON, F., a.g.e., s. 84.

¹²³⁵ ÇEKMEGİL, M. S., a.g.e., s. 86.

¹²³⁶ SCHUON, F., a.g.e., s. 84.

¹²³⁷ GÜL, Fikri, <<Bertrand Russell’in Felsefe Anlayışı Üzerine Bir İnceleme>>, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Ankara, Yıl: 2002, Sayı:36., s. 119.

Şüphencilik, felsefede, “bir ruhi buhranı, bir imansızlık zihniyetini temsil eder biçimiyle ‘imansızlık felsefesi’ olarak”¹²³⁸ yer almışsa da, öncelikle “bilginin ‘imkanı’ etrafında beliren,”¹²³⁹ “bir tavır, bir yöntem olarak”¹²⁴⁰ boy gösterdiğini, “şüpheyi gaye edinecek”¹²⁴¹ bir aşırılığa kaçmaması kaydıyla, “hakikati bulmak ve yakini bilgiye ulaşmak için bir vasıta,”¹²⁴² hem de gerekli ve sağlıklı bir vasıta olarak sahiplenildiğini söyleyebiliriz. Bu olumlu biçimiyle şüphe ya da şüphencilğin, “Batı düşüncesinde, öncelikle ve özellikle Descartes’ta, İslam dünyasında ise, ondan daha önce Gazali de görüldüğüne”¹²⁴³ işaret ederek, bu bahsi de burada bitiriyoruz.

III.IV.3.C. Sehv (Yanılma, yanlış)

“Hata, yanlış, yanılma”¹²⁴⁴ gibi anlamlara gelir. Kur’an’da iki yerde geçer. (*Kur’an-ı Kerim*, 51/11 ; 107/5) Ancak, ‘hata,’ (*Kur’an-ı Kerim*,17/31) ‘gaflet,’ (*Kur’an-ı Kerim*,10/92) ‘sefeh’ (*Kur’an-ı Kerim*,7/155) vb. müradifleri sayılabilecek başka sözcüklerle zengin bir kullanımı söz konusudur.

Süjenin hem bilgisel, hem edimsel bir niteliği olarak görülebilecek olan sehv, “dalginlik, durgunluk, aptallık, sarhoşluk, gaflet, cehalet, unutmama,”¹²⁴⁵ anlamlarına geldiği gibi, “bilerek yahut bilmeyerek terk”¹²⁴⁶ gibi anlamları da kapsar. el- İsfehani, sehvin, “doğuştan olan (mecnunluk gibi) ve sonradan arız olan (sarhoşluk gibi) olmak üzere,”¹²⁴⁷ insandaki iki tür yansımasına işaret eder. Ve insanın bir anlamda bilgi ve iradesine bağlı bir hal olan ikinci türünün, “insanı sorumlu kıldığını da”¹²⁴⁸ vurgular. M. Esed’in, Mâûn suresinin 5. ayetinde geçmekte olan sehv halini, “bilerek gaflette olma”¹²⁴⁹ gibi bir anlam

¹²³⁸ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 232, 233.

¹²³⁹ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 36.

¹²⁴⁰ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 37 ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 53-54.

¹²⁴¹ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler...,s. 233; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 4; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 58.

¹²⁴² BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 233.

¹²⁴³ bkz. BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., a.y. ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 54-55 ; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 38.

¹²⁴⁴ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 358 ; YEĞİN A. a.g.e., s. 617.

¹²⁴⁵ bkz. YAZIR, M. H., a.g.e., VI, 4530; MEVDUDİ, Ebu'l A'la, a.g.e., V, 464; HİCAZİ, M. M., a.g.e., VI, 34; ESED, M., a.g.e., s. 863; BİLGİZ, M., a.g.e., s. 147.

¹²⁴⁶ BİLGİZ, M., a.g.e.,a.y.

¹²⁴⁷ bkz. el- İSFEHANİ, R., a.g.e., s. 359.

¹²⁴⁸ el- İSFEHANİ, R., a.g.e., a.y.

¹²⁴⁹ ESED, M., a.g.e., s. 1032.

ile vermesi, sehv halinin, insan iradesi ile ilintisini gösterir. Buna karşın, Amidi, ‘sehv’i “bilgiye karşıt görse de, bunun insan için iradi olamayacağını”¹²⁵⁰ ifade eder.

İster bilerek, ister bilmeyerek ; ister bilgiye, ister eyleme yönelik olsun, fikirsizlik, budalalık çağrıştıran, doğru ve kesinlik ifade etmeyen, bilgiye uygun olmayan, ona götürmeyen, ona engel olan sehv hali, Kur’an’ın, olgusal olarak insan için dile getirdiği, ancak onun için öngörmediği bir haldir.

III.IV.3.D. İnanç (/iman)

Şüphe bahsinde, “Doğrulaması ve yalanlaması(/yanlışlanması) eşit olmak” yahut “tasdik veya tezkibin denk olması durumu” gibi bir tanımdan hareketle, şüphenin ‘bilgi’ ve ‘inanç’ bağlamlarına işaret etmiştik. Aynı durumu, bu bahiste daha açıklıkla ele almak mümkündür.

Düşünce tarihinde, bilgi-inanç olguları ve münasebetleri, farklı yaklaşımlara sahne olmuştur. “Antik Çağ genelde bilgiyi ve bilimi ön plana çıkartarak, ussal, soyut ve kuramsal bilgiyi en değerli bilgi olarak görmüştür. Bu dönemde hakim olan görüşe göre inanç, sanı ve kanılardan oluşan bilgiler doğruluğu kesin olmayan bilgilerdir. (...) Orta Çağ bilgi ve inanç konusunda Antik Çağ’dan farklıdır; hatta karşıt bir kurama sahiptir. Bu kuramda bilgi, inancın hizmetine verilmiştir.”¹²⁵¹ Sonraki dönemlerde de bu farklı yönelimler boy göstermeğe devam ederek, günümüze değin gelmiştir. Bilgiye ve inanca karşı, ister pozitif ister negatif olsun bu yaklaşımlar, şöyle veya böyle bir tür ‘bilgi-inanç’ ilişkisini bahse konu etmektedir.

Kur’an çerçevesinde, mesele nasıl görünmektedir? Kur’an’da birbiriyle çatışan iki zıt fikir olarak görülen ‘tasdik’ (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 37/52) ve ‘tezkib’in, (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 107/1) gerek sözlü, gerek sözsüz olsun ilahi ayetlere insanlığın verdikleri cevaplar olarak belirmekte olması, sadece inançla kayıtlı olarak anlaşılabilir. Onun bilgi yönü de söz konusudur (bkz. *Kur’an-ı Kerim*, 58/14) Nitekim, H. Z. Ülken, “hemen inanırmak ile pek güç inanmak hatta inanmamak gibi, iki karşıt duruşta, inanmanın bilgi ile dengesini kaybettiğini”¹²⁵² söylerken, bilgi-inanç ilişkisinin altını çizer. Onun, “inanma bilmeyele

¹²⁵⁰ YÜKSEL, E., Amidi’de Bilgi..., s. 103.

¹²⁵¹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 133.

¹²⁵² ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 364.

ahenkli bir şekilde meydana geliyorsa buna pozitif inanma, bilmeye karşıt bir halde ise negatif inanma denir”¹²⁵³ hükmü, bunu te’vid etmektedir.

“Cehalet çok kere insanı yalanlamağa, marifet de tasdik etmeğe yönelten sebep”¹²⁵⁴ olarak görülür. “İman, lügatte tasdik, küfür de yalanlama”¹²⁵⁵ olduğundan, “tıpkı iman gibi, küfür de bilgiye dayanmakta,”¹²⁵⁶ en azından, “sebep olma yönünden”¹²⁵⁷ onunla ilişkili bulunmaktadır. Yoksa, “her bir şeyi bilmeyeni, yalanlamakla bir şeyi bilen de tasdikle vasfetmek söz konusu olamaz.”¹²⁵⁸ Çünkü, işin “irade boyutu” göz ardı edilemez. İnsanın, bildiği bir şeyi kabul edip hayatını ona göre düzenlemesini veya onu tamamen görmezlikten gelmesini sağlayan onun iradesidir.

İnancın, “doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde düşünmeden doğruca yaşantımızın bir bölümü yaptığımız beklentilerimiz”¹²⁵⁹ diye tanımlanması, inancın, ‘doğru’ ve ‘yanlış’ olma ihtimallerini barındırmaktadır. İnsan, doğru olana inanabildiği gibi, farkında olmaksızın yanlış olana da inanabilmektedir. İnancın mahiyetinde var olan “bu olgu da, bilgi-inanç münasebetini”¹²⁶⁰ göstermektedir.

Gerek “bilgi, gerek iman, gerekse genellikle onların temelini ve ilk basamağını teşkil eden inanç kelimeleri, birer epistemolojik terim olarak birbiriyle ilgili görünmektedir.”¹²⁶¹ M. Riaz Kirmani’nin, “inançta hakikatin içeriği (bilgiyi oluşturan girdi)nin, kavrayışın düzenine göre değişik derecelerde ortaya çıktığını ifade edip, bilgiyi temelde bir inanç olarak dile getirmesi,”¹²⁶² “İ. William’ın, ilimle dinin bir ortak noktada buluştuğunu, bunun da <<inanmak>> olduğunu”¹²⁶³ söylemesi, “imanın dini bir inanç olmasını,”¹²⁶⁴ dolayısıyla dince temsil edilmesini göz önünde bulundurduğumuzda, aynı münasebete işaret edecektir. Zira, “din bir kulluktur; fakat ilmi ciheti olan bir kulluktur.”¹²⁶⁵ Maturidi’nin, “imanın

¹²⁵³ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 361.

¹²⁵⁴ MATURİDİ, a.g.e., s. 565.

¹²⁵⁵ MATURİDİ, a.g.e., a.y..

¹²⁵⁶ ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 94 ; GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 33.

¹²⁵⁷ MATURİDİ, a.g.e., s. 566.

¹²⁵⁸ MATURİDİ, a.g.e., a.y. ; bkz. GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 89.

¹²⁵⁹ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 94.

¹²⁶⁰ bkz. ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 66.

¹²⁶¹ bkz. LOCKE, J., a.g.e., s. 378; CARREL, A., a.g.e., s. 148; el-FARUKİ, İ. R., Bilginin..., s. 68; el-

FARUKİ, İ. R., Tevhid..., s. 56 ; NASR, S. H., a.g.e., s. 44 ; ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 358 ;

ÇEKMEGİL, M. S., a.g.e., s. 86; ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 22, 59, 67; GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 196.

¹²⁶² KİRMANİ, M. R., a.g.m., s. 116.

¹²⁶³ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 440.

¹²⁶⁴ bkz. ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 77-78 ; KOÇ, T., a.g.e., s. 267.

¹²⁶⁵ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 157; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 102.

objesi olan şeyleri aynı zamanda bilginin de objesi”¹²⁶⁶ olarak görmesi, bu hükmü destekler görünmektedir. O halde, İnanç ta, iman da bilgiyle ilişkili kategorilerdir diyebiliriz.

Elbette ki, temelde “imanın inançtan ibaret olduğu söylenemez;”¹²⁶⁷ “dini olan iman, teolojik ve felsefi olan inançtan farklıdır.”¹²⁶⁸ Yine, “inanmak bilmekten de başkadır.”¹²⁶⁹ Ancak, “bilgi alanı ile inanç alanını kesin sınırla ayırmak mümkün görünmediğinden,”¹²⁷⁰ inancın kapsamında yeri bulunan “iman ile bilgiyi bütünüyle birbirinden ayrı düşünmek, bir alakalarının bulunmadığını söylemek de doğru olmayacaktır.”¹²⁷¹ Hem Kur’an açısından meseleye baktığımızda, bunu rahatlıkla söyleyebiliriz. “Kur’an’ın kullandığı dilde olgu-değer ayrımı olmadığı”¹²⁷² gibi, Kur’an, “inanç ile bilgi arasında bir irtibatın kurulmasını da gerekli kılar.”¹²⁷³ Bu noktada, Kur’an’dan konuya referans teşkil edebilecek bazı ayetlere göz atmak yararlı olacaktır.

İnanç konularının, Kur’an’da “i’lam (bilesin)”, “i’lamu (bilesiniz)” şeklinde bilgiyi içeren emir kipiyle anlatılması, inanç(/iman) ve bilgi ilişkisine gösterge teşkil etmektedir. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/196 ; , 2/209 ; 47/19) Aynı ilişkiyi, iman ve bilgi ehlini bir arada dile getiren ayetler de de görebiliriz. (*Kur’an-ı Kerim*, 4/162 ; 22/54; 58/11)

Konu ile ilgili ayetler bunlarla sınırlı değildir, Kur’an’da iman ve aklın apaçık bir şekilde kalp ile özdeşleştirildiğini gösteren ayetler de konumuza ışık tutmaktadır. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/179 ; 22/46 ; 47/24) Bunu te’yid eden bir çok ayeti sıralamak yerine, iki ayrı müfessirin, Bakara Suresi’nin 88. ayeti çerçevesindeki, şu yorumlarına yer vermeyi daha açıklayıcı buluyoruz. Mevdudi, “onlar <<kalplerimiz perdelidir>> dediler”¹²⁷⁴ şeklinde verdiği meâli, “aksine söylenen hiçbir şeyden etkilenmeyecek düzeyde imanlarında sabit ve inançlı oldukları”¹²⁷⁵ şeklinde açıklarken; M. Esed, aynı ayete, “onlar <<kalplerimiz zaten bilgi ile doludur>> derler”¹²⁷⁶ şeklinde verdiği meâli, “kalplerimiz (bilgi)

¹²⁶⁶ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 152.

¹²⁶⁷ SCHUON, F., a.g.e., s. 145 ; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 95-96.

¹²⁶⁸ bkz. ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 77-78 ; PAILIN, David A., Croudwork of philosophy of religion, Epworth Press, London, 1986, s. 33-36.

¹²⁶⁹ DESCARTES, R., a.g.e., s. 25-26 ; ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 360.

¹²⁷⁰ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 224.

¹²⁷¹ SCHUON, F., a.g.e., s. 145 ; KOÇ, T., a.g.e., s. 284 ; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 57.

¹²⁷² KOÇ, T., a.g.e., a.y.

¹²⁷³ YAKIT, İsmail, <<Kur’an’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi>>, s. 1.

¹²⁷⁴ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., I, 83.

¹²⁷⁵ MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., a.y.

¹²⁷⁶ ESED, M., a.g.e., s. 53.

mahfazalarıdır” diye tefsir eder.”¹²⁷⁷ Mevdudi’nin ‘inanç(/iman)’a, M. Esed’in ‘bilgi’ye vurgu yaparak açıklamağa çalıştıkları bu ayet, yukarıdan beri vurgulamağa çalıştığımız, insani bilgi ile beraber görülen nitelikler çerçevesinde öne çıkardığımız ‘inanç(/iman)-bilgi’ münasebetini göstermektedir.

Yukarıdaki ayetler, bilgi-iman ilişkisinin yanı sıra, bilginin sahih iman için önemini de göstermektedir. Bu bağlamda baktığımızda, İslam düşüncesinde “zan, bilgi, iman şeklinde bir sıralamanın olması, yani imanın bilgidен sonra gelmesi, her şeyden önce İslam’da imanın, hakkında hiçbir malumata sahip olunmayan ve anlaşılmayan bazı şeylerin körü körüne kabul edilmesi demek olmadığını göstermek; ayrıca küfür ve inkarın da tıpkı iman gibi bilgidен sonra geldiğine, bilgi ve bilmenin derecelerine işaret eden Kur’ani mesaja uygundur.”¹²⁷⁸

Bilginin “sırf zihni unsurların bir sentezi olmadığı, inançla tamamlandığı”¹²⁷⁹ görüşü ile, “imanın sadece duygusal ve mistik bir tecrübe olarak kalmaması, zihinsel bir yaşantı haline getirilmesinin gerektiği”¹²⁸⁰ görüşlerini bir arada düşündüğümüzde, iki ayrı uçtan birbirine dönük bu iki açıklama, bilgi-inanç(/iman) değerlerinin birbiriyle münasebetlerini, hatta iç içe oluşlarını ortaya koyduğu gibi, bu münasebetin gereğine ve sağlıklı niteliğine de parmak basmaktadır.

İnsani bilgi ile beraber görülen nitelikler kapsamında yer verme gereği duyduğumuz, bilgi-inanç(/iman) münasebetini içeren bu satırlardan sonra, insani bilginin hakikat değerinin Kur’an çerçevesinde ne ifade ettiğini görmeğe çalışacağız.

III.V. Kur’an’da Değeri Açısından İnsan Bilgisi

Bilginin değerinin, şüphesiz bilgi türleri, onların kaynakları ile münasebeti vardır. “İki değerli bir bilgi kuramının, biri gözlem ve deney, diğeri akıl olmak üzere nitelik açısından iki farklı bilme türünden söz etmesi,”¹²⁸¹ buna işaret etmektedir. Ayrıca, “herhangi bir bilgi kuramı, herhangi bir ‘doğruluk’ tasarımı ile işe başlamak

¹²⁷⁷ ESED, M., a.g.e., s. 53.

¹²⁷⁸ ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 34.

¹²⁷⁹ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 34.

¹²⁸⁰ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 230

¹²⁸¹ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 196 ; BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 80.

zorundadır.”¹²⁸² O halde, dile getirilen, iki değerli bilgi kuramı, doğruluk tasarımını, ‘tecrübî (olgusal)’ ve ‘aklî (akılsal)’ zeminde kuracaktır demektir.

Halbuki, “bugün için, olgusal doğruluk ve akılsal doğruluk ifadelerinin yetersiz oldukları”¹²⁸³ dile getirilmektedir. Aynı zamanda, “doğruluk kavramının sadece epistemolojik doğruluk ile sınırlı olmayıp, tersine çok daha kapsayıcı bir kavram olduğu, bu nedenle doğruluk öğretisi içinde özel bir tarzda ele alınmayı gerektirdiği”¹²⁸⁴ ifade edilmektedir.

Bu açıklamalar ışığında bakıldığında, tecrübî ve aklî bilgiyi önemle vurguladığı, ancak sadece insan bilgisini temsille sınırlandırılmış epistemolojiden farklı olarak, insan bilgisinin yanı sıra, insanlığa sunulan ilahi bilgi(vahy)ye ve ilahi olmayan ancak insani de olmayan kimi varlıkların bilgisine de yer verdiğini gördüğümüz Kur’an’ın, bilgiye getirdiği bu açılımla, hakikat değeri taşıyan bilginin, epistemolojinin fizik dünya ile sınırlandırılmış evreninin ötesine uzanabildiğini göstermektedir

Kur’an, “bir bilginin hakikat değerini ortaya koymak için, ispat ve iptal metodlarına yer verir.”¹²⁸⁵ Yalnız, yegane amacı hakikat olsa da, Kur’an’ın mesajı, bütünüyle ‘ispat ve iptal’e bağımlı bir biçimde algılanamaz. Kur’an, hakikatin bilgi yanında, inanç bağlamına da yer vermiştir. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, “tüm insanları ispat ve iptale bağımlı görmek gerçekte örtüşmeyecektir.”¹²⁸⁶ Özellikle de inanç konularında böyle bir tutum içinde olma, bunda ısrarcı olma Kur’an’ın bütününe görmemek olur. “İslam tarihinde <<gayba iman>>dan çok <<gaybı ispat>>tan söz edenlerin sayısının artmış olmasıdır ki, İbn Rüşd, <<Kur’an’a dönüş>> çağrısını yapma ihtiyacı duymuştur.”¹²⁸⁷

J. Locke, “her şeyde tanıtlama aramak deliliktir”¹²⁸⁸ demektir. O, bunu, günlük yaşantımızın katlanılabilirliği açısından dile getirmiş olsa bile, maksadımızı da kucaklamağa uygun düşmektedir. Zira, “hakikat, sadece ispat edilebildiği için değil, gerçekliğe tekabül ettiği için doğrudur.”¹²⁸⁹ Kur’an’a göre, hakikatin bu dünyada ve öteki

¹²⁸² DIEMER, A., a.g.m., s. 168.

¹²⁸³ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 196.

¹²⁸⁴ DIEMER, A., a.g.m., s. 168.

¹²⁸⁵ bkz. el-ELMAÎ, Z. b. Awad, a.g.e., s. 91.

¹²⁸⁶ YARAN, C. S., <<Dinî Epistemolojide...>>, s. 219.

¹²⁸⁷ AYDIN, M., <<İslam ve İlmi Gelişme>>, s. 78.

¹²⁸⁸ LOCKE, J., a.g.e., s. 366.

¹²⁸⁹ SCHUON, F., a.g.e., s. 153 ; İZZETBEGOVİÇ, A., a.g.e., s. 93.

dünyada gerçekliğe mütekabiliyeti vardır. Bu nedenle, Kur'an ikliminde, bilgi ve inancı büsbütün bağımsız göremiyoruz.

Bilgi felsefesi ve mantık ile ilgili bulunan doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik, “İlahi Akl’ın, insani düzlemdeki yansıması”¹²⁹⁰ olarak kabul edilebilir. Bu, “hiç mantık bilmeden çok açık ve doğru uslamlama yapabilen pek çok insanın görülebilmesine”¹²⁹¹ de bir açıklık getirir. Yine İlahi olan ve insanı muhatap alan Kur’an’ın, hem nesnel dünyada, hem de ahirette, doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik çözümlenmeleri çerçevesinde değerlendirilebilecek ayetler içermesini, bu pencereden görüp, anlamlandırabiliriz. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/94 ; 3/85; 17/81)

Kur’an’da, insan bilgisi ve hakikat çerçevesinde yaptığımız bu açıklamalardan sonra, Kur’an’a göre, insan bilgisinin hakikat değerini; insanın bilgi kaynakları, insan bilgisinin çeşitleri, dereceleri açısından ele alıp, ayrıca değeri açısından ‘bilen insan’a dair bazı değerlendirmelerde bulunabiliriz.

Bilgi kuramlarının temelini, bilginin ve onu edinmenin imkanı ve elde edilen bilgilerin geçerliliği teşkil etmektedir. Daha önce yer verdiğimiz üzere, Kur’an, bilgiye imkan tanımaktadır. Kur’an’ın, insanı sunuşunda bunu görebildiğimiz gibi, bizzat kendisinin varlığı ve insana bir hitap oluşu da bunu gerektirmektedir. Kur’an’da, insanın bilgi kaynakları olarak, ‘duyu’, ‘akıl’, ‘haber(/vahy)’ ve ‘sezgi’yi görmekteyiz. Bunların bilgi edinimindeki geçerlilikleri ve bunlarla edinilen bilginin geçerliliği hususunda ise şunları kaydedebiliriz.

Kur’an’ “ölü ile dirinin bir olmayacağını” (*Kur’an-ı Kerim*, 35/72) bize hatırlatır. Bu açık realiteyi, bilgi imkanları, mesela duyu organları bazında göz önünde bulundurabiliriz; diriler, duyu organlarına sahip iken, ölüler için bunu söz konusu edemeyiz. Çünkü ölüler için bilgi söz konusu değildir. Bilgi için hayatiyetin ön şart olduğunu yer yer dile getirmiştik. Mesela, Kur’an’ın, ilah diye prestijde bulunulan putları söz konusu ederek, “duyu organlarının yokluğuna” (*Kur’an-ı Kerim*, 7/195) işaret etmesi, onların bir hayatiyetlerinin olmayışı ile alakalıdır.

Kur’an, “kör ile görenin bir olmayacağı” (*Kur’an-ı Kerim*, 35/19) gerçeğini de, dikkatimize sunar. Ayeti, yine duyu imkanları bazında düşündüğümüzde, şunu

¹²⁹⁰ NASR, S. H., a.g.e., s. 16 ; DESCARTES, R., a.g.e., s. 38 ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 167.

¹²⁹¹ LOCKE, J., a.g.e., s. 388 ; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 354.

çıkabiliriz; kendisine “duyular verilen insanlar” (*Kur’an-ı Kerim*, 76/2) dan, “duyuları işlevsel olan olmayan gibi değildir.” (*Kur’an-ı Kerim*, 6/50 ; 11/24 ; 45/23)

Kur’an, “karanlık ile aydınlığın bir olmayacağını” (*Kur’an-ı Kerim*, 35/20) da vurgular. Buradan hareketle de, işlevsel olsa bile, duyuların, hakikatı görebilme istidadına sahip olması gerektiğidir. Bununla işlevselliğin tamamıyet arzedeceğidir.

Duyuların bilgi veremeyeceği, yahut “duyu verilerinden gelen bilgilerin hatalı ve yanlış olduğu Platon felsefesinden beri kabul edilmekte, bu yüzden gerçek bilgiyi vermedikleri düşünülmemekte”¹²⁹² ise de, duyuların bilgi imkanına sahip olduğu, ancak duyusal tüm bilgilerin yanlış olmadığı gibi, doğru da olamayacağı düşüncesini daha gerçekçi buluyoruz. Bu realiteden hareketle baktığımızda, Kur’an’ın, “bakmaz mısınız, görmez misiniz” (*Kur’an-ı Kerim*, 28/72 ; 32/27 ; 43/5) içeriğindeki, duyuları kullanmağa davet eden bir çok ayeti, hakikate vakıf olmada, onların rol sahibi olduğunu bize göstermektedir. Ancak, Kur’an, duyuların yanlış sonuçlara götürebileceğine de işaret eder; duyuların, ‘hakikat’ı, hakikat değilmiş gibi görmesi (*Kur’an-ı Kerim*, 7/109 ; 14/15) yanında, hakikat olmayanı, hakikatmış gibi görmesi de söz konusudur. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/116 ; 20/96)

Kur’an, gerçeğin ortaya çıkmasında, duyuların bu dünyadaki rolüne yer verdiği gibi, (*Kur’an-ı Kerim*, 7/118) benzer rolü, öte dünyada da söz konusu eder. (*Kur’an-ı Kerim*, 41/20-22)

Bilindiği üzere, duyuların verdiği bilgiler, onların verdiği algıların zihin ile yargı şekline dönüşmesidir. Duyuları, büsbütün akıl ve düşünceden bağımsız mütalaa etmiyoruz. Çünkü duyular, aklın kontrolünde çalışıp elde ettikleri bilgileri ona onaylatmakla epistemolojik bir değere kavuşabilmektedir. Kur’an’da da, “görmez misiniz?”, “bakmaz mısınız?” ifadeleri, nihayetinde “düşünmek” ile alakalıdır. Bu bağlamda baktığımızda, Kur’an’da, sadece duyulara yer veren ayetler, sadece aklın işlevinden söz eden ayetler ve duyu organları yanı sıra düşünme melekesine de yer veren ayetleri görebiliyoruz. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/171 ; 16/78 ; 17/36 ; 23/78 ; 67/10)

Madem Kur’an insanı hedef alır ve madem insan, düşünme melekesiyle nitelik sahibidir. O halde, Kur’an, insani bilgi kaynağı olarak akıl melekesini, onun işlevini doğal olarak var saymakta, kabul etmektedir. Aksi de düşünülemezdi. Baktığımızda görüyoruz

¹²⁹² ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 135.

ki, İnsan aklının sınırlı olduğu, iradeyi aşan bir işlevsizliğe sahip olduğu durumların (*Kur'an-ı Kerim, 7/44 ; 6/59 ; 31/34*) yanı sıra, bizzat süje tarafından işlevsiz bırakıldığı durumlar da vardır. (*Kur'an-ı Kerim, 4/78 ; 7/179 ; 22/46 ; 25/44*)

Kur'an'a göre akıl, hakikatı görmek içindir. (*Kur'an-ı Kerim, 2/219 ; 10/24 ; 59/21*) Kur'an'da, buna yer veren, pek çok ayet zikretmek mümkün ise de, meâlen bazı ayetlere yer verebiliriz.

İnsanın yaratılmışlığını unutup, diriltmesini imkansız gören ve “*bizi kim tekrar diriltecek?*” (*Kur'an-ı Kerim, 17/51*) diyen inkarcılara karşı Kur'an'ın verdiği “*sizi ilk defa yaratan*” (*Kur'an-ı Kerim, 17/51*) cevabı, insanın düşebileceği ufuksuzluğu ve doğru düşünebilmenin imkan ve yoluna işaret eder.

Yine, Yusuf kıssasını işleyen ayetlere baktığımızda, Yusuf (a.s.)'in duçar olduğu iftira üzerine, durumun açıklık kazanması için baş vurulan şahitin şu önerisi, aklın gerçeğe erdirici rolüne bir örneklik teşkil eder: “*Eğer Yusuf'un gömleği önden yırtılmışsa kadın doğrudur, o yalancılardandır. Ve eğer O'nun gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalancıdır, o doğrulardandır.*” (*Kur'an-ı Kerim, 12/26-27*)

Kur'an'dan alıntıladığımız bu iki örnekte bile, aklın işlevsel olması ve hakikate erdirmesi gerektiği görülür. Fakat, süjenin düşünsel faaliyetlerinin hep bu sonuca ulaştırmadığı, çelişkilere düşürdüğü de vakidir. (*Kur'an-ı Kerim, 2/44 ; 4/78*) Konu ile ilgili bazı ayet meallerine yer vermek gerekirse:

Yahudiler'in Hz. İbrahim'i Yahudi, Hristiyanların ise O'nu Hristiyan kabul etmeleri ve bu yüzden tartışmalarına karşın, Kur'an'ın şu ayeti, onların düşünsel yanlışlarına işaret eder: “*Ey kitab ehli, neden İbrahim hakkında tartışıyorsunuz? Oysa Tevrat da, İncil de ondan sonra indirilmiştir. Düşünmüyor musunuz?*” (*Kur'an-ı Kerim, 3/65*)

Hz. İsa'ya uluhiyyetin atfedilmesine karşın, Kur'an, “*Allah'ın yanında İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir; Onu topraktan yarattı*” (*Kur'an-ı Kerim, 3/59*) beyanıyla, Âdem (a.s.)'in hem babasız hem de annesiz yaratılmış olduğu gerçeğini hatırlatır ve düşülen çelişkiyi ortaya koyar. Zira, babasız yaratılan birinin uluhiyyetten pay aldığı düşünülecekse, hem annesiz, hem babasız yaratılan Âdem (a.s.) için bu, öncelikle düşünülebilirdi. Halbuki aynı iddia sahiplerinin böyle bir düşünceleri söz konusu değil.

Bilgi kaynaklarından ‘haber’e yer verdiğini gördüğümüz Kur’an, bu bilgi kaynağının da, gerçekliğe tekabül ettiği gibi, (*Kur’an-ı Kerim, 27/22*) yanlışa da götürdüğüne (*Kur’an-ı Kerim, 49/6*) işaret eder. Ama elbette ki, haber için de, ortaya koyduğu hedef, yine hakikattir. (*Kur’an-ı Kerim, 78/ 1-3,39*) Yer verdiğimiz bu son ayetler, aslında haber’in özel bir çeşidi olan ve ilahi kaynaklı olan vahy kaynaklı olanını göstermektedir. Kur’an, peygamberleri döneminde, vahyi temsil eden Tevrat ve İncil’in hakikate ilettiğini (*Kur’an-ı Kerim, 5/44,46*) dile getirir ve tabii Kur’an, kendisini de elan doğruya ileten bir kitap (*Kur’an-ı Kerim, 2/2*) olarak vahyin son mümessili olarak tanıtmaktadır.

Kur’an’a göre vahy, “vahyedilmediği halde vahyedildiğini iddia eden, ya da vahy indirebileceğini iddia edenin” (*Kur’an-ı Kerim,6/93*) sözü değildir. Kısacası vahy, iddia edildiği gibi bir “insan sözü” değildir. (*Kur’an-ı Kerim,74/25*) O, “Allah’ın sözüdür ve haktır.” (*Kur’an-ı Kerim, 41/122*) Yalnız, “vahyin doğruluk ölçüsü, vahyin kendisi olmaktan ziyade, onun dış dünya ve gerçeğe uygunluğundan anlaşılır.”¹²⁹³ Kur’an’a göre bu Hak sözün (/haber), gerçekliğe tekabülü bu dünya da tezahür ettiği gibi, ahirette de hakikat olarak tecelli edecektir. (*Kur’an-ı Kerim, 7/44*) Vahyin dışındaki diğer “fikirlerimizin doğruluktan pay almalarının, onların Tanrı’dan gelmesine bağlanması, Tanrı’nın hakikat ifade eden bilgilerimizin gerisinde görülmesini”¹²⁹⁴ göz önünde bulundurduğumuzda, vahy’in mahza hakikat ifade etmesi söz konusu olur ki, Kur’an’a göre öyledir de.

K. Popper, “bilginin kaynağı nedir?” sorusunu, “bilginin yetkin kaynakları nelerdir?”¹²⁹⁵ biçiminde formüle eder ve “hatasız bilgi kaynaklarının olmadığını, bilgimizin tüm kaynaklarının bizi zaman zaman yanlışa götürebileceğini”¹²⁹⁶ ifade eder. Bu yaklaşım, bilgi kaynaklarının tamamen insani zeminde ifade edilmesinin sonucudur. Kendisi de vahy olan (*Kur’an-ı Kerim, 53/4*) Kur’an temelinde, meseleye bakıldığında, vahyin de bilgi kaynağı olduğu ancak, kendisini salt hakikat içerdiğinden, en yetkin kaynak olarak sunduğu görülür. Bu kaynak, aynı zamanda, “bazen duyularla, duyuların dışında olan akılla ve aklın dışında olan sezgi ile ve bazen de hepsi ile birden kabul edilebilecek bir bilgiye kaynaklık eder.”¹²⁹⁷ Kendisini en yetkin bilgi kaynağı olarak sunan vahyin, diğer bilgi imkanlarının doğruya iletici rolünü tanıdığını da zaten şu ana kadar zikredip durduk.

¹²⁹³ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 123.

¹²⁹⁴ DESCARTES, R., a.g.e., s. 38 ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 167.

¹²⁹⁵ POPPER, K. R., a.g.e., s. 59.

¹²⁹⁶ POPPER, K. R., a.g.e., a.y.

¹²⁹⁷ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 35-36.

Sezgiye, ondan kaynaklanan bilginin hakikat ifade edip etmediğine gelince, K. Popper, “sezgilerin bizleri yanıltabileceğini”¹²⁹⁸ söyler. Yalnız o, entellektüel sezgiden söz eder. Bilgi kaynakları bölümünde, sezginin zihinsel olanının dışında, kalp ile ilgili olarak da anlaşılmağa konu olduğunu da dile getirmiştik. Her hal ü karda, K. Popper’dan anladığımız, sezgisel bilginin doğru bilgi verebildiği ve fakat hepten doğruluk değerini taşımadığıdır. Sezgisel bilgiyi, doğruya da yanlışta da ihtimali bulunan bir bilgi olarak gören bu anlayışın karşısında, onu, “rasyonalitesi yoktur diye bütünüyle reddedenler”¹²⁹⁹ ve “doğru bilginin yegane ölçütü olarak görüp, aracısız olarak kesin ve apaçık bilgiye iletildiğini savunanlar da vardır.”¹³⁰⁰

Muhtelif görüş ve kabullere konu olan sezgisel bilginin, doğruluk ve yanlışlığının tespiti mümkün müdür? Sezgisel bilginin, “temelini insanın kendi iç dünyasından aldığından doğrulanma ya da yanlışlanma ihtimalinin olmadığı”¹³⁰¹ ileri sürülmüştür. Kanaatimizce bu görüş, eğer sezgisel bilgi için söz konusu edilecekse henüz sezgisel bilgi somut bir şekilde gerçekleşmeden önceki hal için geçerli addedilebilir. Zira, tahakkuk ettikten sonra, hakikat ifade ettiği ortaya çıkan sezgisel bilgiler söz konusudur. Mesela, Kur’an’dan özellikle verdiğimiz Yusuf (a.s.) kıssasındaki örnekte, bunu gözlemleyebiliriz;

“*Kervan (Mısır’dan) ayrılıp yola koyulunca, babaları, (yanında bulunanlara): <<Eğer bana bunak demezseniz, (inanın) ben Yusuf’un kokusunu duyuyorum>> dedi.*” (Kur’an-ı Kerim, 12/94) Yolda gelen de, oğlunun gömleği idi. (bkz. Kur’an-ı Kerim, 12/9) Henüz tahakkuk etmeden önce, Yakup (a.s.)’ın bile, ciddiye alınmayacağı, bilgisine itibar edilmeyeceği endişesi taşıdığını görüyoruz. O halde, o an için bu bilginin ispatlanması da, yanlışlanması da söz konusu değil. Fakat, yanılmadığı ortaya çıktıktan, yani haber verdiği şey, bir tür gerçekleştikten sonra, bu bilginin hakikat ifade edip etmediğini tartışmak yersizdir.

Bilgi değeri açısından, insan bilgisinin çeşitlerine dair bir değerlendirme yapmamız gerekirse. J. Locke, “bilgi, ancak görülür ve kesin doğruluk olduğundan, yanlışlık bilginin bir kusuru değil doğru olmayana onaylamamıza neden olan yargımızın bir yanılığısıdır”¹³⁰² demektedir. Ona göre, “asıl ve kesin bilginin bulunmadığı yerde onun

¹²⁹⁸ POPPER, K. R., a.g.e., s. 64, 218.

¹²⁹⁹ NASR, S. H., a.g.e., s. 66.

¹³⁰⁰ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 88-89, 238 ; ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 34.

¹³⁰¹ KESKİN, H., a.g.e., s. 102.

¹³⁰² LOCKE, J., a.g.e., s. 404.

eksikliğini karşılamak üzere Tanrı'nın insana verdiği yeti yargıdır; zihin bununla kanıtlarda tanıtlayıcı bir apaçıklık algılamadan, doğruluk ya da yanlışlık değerlerine varsayarak ulaşır.”¹³⁰³

Bu açıklamalar, ‘ilim denilmeğe layık kesin ve apaçık hakikat ifade eden bilgi (/yakın) ye dikkatimizi çektiği gibi, varsayılarak ulaşılan, doğruya da yanlışla da ihtimali bulunan bilgiye de işaret eder.

İnsani bilgi çeşitlerinden, doğruluk değerini hiç taşımayan ‘hars’ı bahse bile konu etmeden diyoruz ki: Kur’an’da, ‘zan’ ifade eden bilginin bir çoğundan sakındırılması, (*Kur’an-ı Kerim, 49/12*) yahut, zandan çokça sakındırılması -ki ayet, böyle de anlaşılmağa müsaittir- yanlış olma ihtimalini barındırıyor olmasındandır. Kur’an’da, zan ile gerçeğe ulaşılmadığını bildiren başka ayetlerin (*Kur’an-ı Kerim, 10/36 ; 53/28*) varlığını görüyoruz. Nur suresinin, 12. ayeti, ‘güzel zan’ı bahse konu ediyorsa da, elimizde kesin kanıtlar bulunmadığı zaman, kul hakkını ihlalden kaçınmağa yönelten bir teşvik hüviyetindedir. Yoksa Kur’an’ın bütününde, vurgusu yapılan ve gerçekliğe tekabülü söz konusu edilen ‘zan’ değil “ilim” dir. Zira Kur’an’a göre zan, “şahsi kaprislerin peşinden gitmek anlamında <<ittiba’u’l-heva>> yı ifade eder.”¹³⁰⁴ Halbuki, “bilgi, düşünsel olarak, hatalardan, yanlış inançlardan kendini kurtarmayı güden bir doğruluk arayışıdır.”¹³⁰⁵ O halde değer açısından esas olan “yakın” ifade eden ilimdir.

Değeri açısından bilginin derecelerine baktığımızda, Kur’an’da “yakın” vasfıyla nitelenen bilgiler (İlme’l yakın, Ayne’l yakın ve Hakka’l yakın) göze çarpar. (bkz. *Kur’an-ı Kerim, 102/5, 7 ; 69/51*) Elbette ki, bu bilgilerin tümü doğruluk payesine sahiptir. Ancak, en makbul olanı da “Hakka’l yakın” olanıdır.

Son olarak üzerinde durmak istediğimiz, değeri açısından bilen insandır. Kur’an’da, insan değerli, üstün bir varlık olarak görülür. (*Kur’an-ı Kerim, 2/34*) Lakin Kur’an, ilim sahibi olanların bilgisiz kimseler gibi olamayacağını dile getirir ki, bu da ilim sahiplerinin üstünlüğünü ifade eder. Şu kadar var ki, Kur’an’da üstün ve değerli insan olma yolunda bilgi yeter neden değildir; O’nda, iman ve amel (eylem)i, bilgiyle dile getirilen ve ona anlam katan unsurlar olarak görülür. (*Kur’an-ı Kerim, 39/9 ; 40/58 ; 62/5*)

¹³⁰³ LOCKE, J., a.g.e.,s. 375-376.

¹³⁰⁴ İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 77.

¹³⁰⁵ POPPER, K. R.,a.g.e., s. 14, 158.

İnsanın bilmesinin kişisel özellikleri ile de ilgisi vardır. Daha önce yer verdiğimiz, ‘bilgi bağlamında süjede görülen nitelikler’ bunu örnekler. Bizim kaydettiğimiz sözü edilen nitelikleri, nicelik olarak artırmak bakış açısına bağlıdır. Eğer bir nitelik daha zikretmek gerekirse -aslında bu ilim kapsamında zaten var sayılır- ‘hakikat severlik’ olarak adını koyabiliriz. J. Locke, “düşünce alanında kendini doğruyu sever olarak görmeyen kimse yoktur ve başkalarının kendisi için bunun tersini düşündüğünü görüp de üzülmecek sağduyulu bir insan da yoktur. Buna karşın, doğruyu doğru olduğu için sevenlerin sayısının, kendilerinin böyle olduğuna inananlar arasında bile çok az olduğu, doğru olarak söylenebilir”¹³⁰⁶ demektedir. Sonunda hakikate varan bir bilgi sürecini yaşamak için, başında hakikati talep eden bir hakikat sevgisini taşımak ve bu uğurda meşakkatli de olsa yol almayı göze almak gerekecektir. Güdülen sonuca doğru atılan adımlar, hepten olumlu neticelenmese bile, başlı başına anlam taşıyacaktır.

İnsanın, bilgi yolunda anlamlı gördüğümüz çabasının bir sınırı var mıdır? Varsa yansıması nasıldır; süjenin kendisiyle mi, yoksa bilgi alanıyla mı kayıtlıdır? Bu konuyu da irdeleyerek, ‘bilgi imkanları açısından Kur’an’da insan’ çerçevesinde yaptığımız incelemeyi sonuçlandırıp, ‘insanın bilişsel dinamizmini’ genel anlamda ve Kur’an, çerçevesinde ele alacağımız üçüncü bölüme geçme imkanı bulacağız.

III.VI. Kur’an’da İnsan Bilgisinin Sınırı

“Tanrı ve evren üzerine spekülasyonlara başvurulmadan önce, insan anlığının çözümlenmesi ve insan anlığının sahip olduğu olanakların araştırılması”¹³⁰⁷ gereğine işaret edilir. ‘insanın bilgi imkanını’ ve ‘bilgiye konu olan varlık alanları’nı işaret eden bu talep, eğer varsa, ‘insan bilgisinin sınırını yine bu iki açıdan incelemeyi bize ilham etmektedir;

a)- İnsanın varlık-yapısı ve bilgi imkanları açısından bilginin sınırı,

b)- Bilgiye konu olan varlık alanları açısından bilginin sınırı.

Bu iki çerçevede, incelemeğe karar verdiğimiz ‘bilgide sınırlılık’ problemini, doğal olarak, genel anlamda ve ayrıca Kur’an’daki tezahürü noktasında görmeğe çalışacağız.

¹³⁰⁶ LOCKE, J., a.g.e., s. 399.

¹³⁰⁷ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 181.

Heinemann, “içeriksel ve formel olarak bilginin çeşitli tarzları var mıdır? Eğer varsa, bilginin sınırlarını saptamayı istemek anlamsız olmaz mı?”¹³⁰⁸ diye sorar. Şu kadarını söyleyelim ki, biz, burada ‘bilginin sınırlarını saptamak’tan ziyade, süje ve obje bazında ‘bilgide sınırlılığın varlığın’ı konu edinmek düşüncesindeyiz.

III.VI.1. İnsanın varlık-yapısı ve bilgi kaynakları açısından bilginin sınırı

Bilginin sınırsız olmadığı farkında olmak, bu sınırın varlığı kadar önemlidir. “Alimin erdemi kendi bilgisi hakkındaki sınırlardan haberdar oluşundandır.”¹³⁰⁹ İnsanın “bilgisinin ve yeteneklerinin sınırını tanıması da, bir anlamıyla kendini tanımak anlamına gelmektedir.”¹³¹⁰

Görünen odur ki, bilgisizliğimizin sınırsız, bilgimizin ise sınırlı olabileceğini düşünmek, sağlıklı epistemolojik duruşu ifade etmektedir. Bu duruşun, “bilmemek bilgeliğin başlangıcıdır”¹³¹¹ şeklinde formüle edilerek, sınırlı bilginin ötesine taşındığını görüyoruz. Zira, bilgiyi öldüren, sınırlı bilgi, ya da bilgisizlik değil, Whitehead’ın diliyle söylersek: “bilgisizliğin bilgisizliğidir.”¹³¹² Sokrates’in belki yaşam felsefesinin bu anlayış üzerine kurulu olduğunu biliyoruz. Aslında, bu yaklaşımların dönüp durduğu yer, insan bilgisinin sınırlılığı ve insanın bunun farkında olup olmaması meselesidir.

Kur’an açısından bakacak olursak, insanın “hilafet alanı, belli bir zaman noktasında, vahyî ve tecrübî bilgisinin alanı ile sınırlı kalmaktadır.”¹³¹³ İnsan, bilgide ilerleyebilir, ama yine de bilgilenmesinin bir sınırı olacaktır. İnsan, her hal u karda, Allah’tan fazla bilgi sahibi olamaz. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/140) Çünkü beşerdir. Onu bilgi imkanları ile yaratan Allah, (*Kur’an-ı Kerim*, 16/78 ; 55/3-4) onun varlığını beşer üstü kılmadığı gibi, bu istidatlarını da sınırsız kılmamıştır. “Kur’an, ilahi bilginin her şeye şamil olduğunu ve alemi kuşattığını ifade etmektedir” (*Kur’an-ı Kerim*, 2/29, 231, 242 ; 6/80 ; 65/12) insanın değil. Kur’an’da, insanların bilgilerinin sınırlı olduğunu işaret eden ayetlere, birkaç örnek vermek gerekirse;

¹³⁰⁸ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 182.

¹³⁰⁹ ÖZEL, İ., *Bilinç Bile...*, s. 19.

¹³¹⁰ İNAM, Ahmet, <<Epistemiyatri Kapısını Açarken>>, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., 2002/2, Ankara, Sayı: 36, s. 6.

¹³¹¹ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 29.

¹³¹² ÖZEL, İ., *Bilinç Bile...*, s. 22.

¹³¹³ KİRMANİ, M. R., a.g.m., s. 123.

İbrahim (a.s.)'ın: “*Rabb'im bana hüküm (bilgi / hükmedebilme bilgi ve yeteneği) ver*” (Kur'an-ı Kerim, 26/83) duası ile meleklerin “*Sen Yücesin (Ya Rab,) bizim, senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur*” (Kur'an-ı Kerim, 2/32) sözleri, bilginin Allah'a, O'nun dilemesi ve takdirine bağlı olması noktasında ortak bir paydaya sahiptir. Yine Kur'an'da geçen, Peygambere hitaben: “*Rabb'im, ilmimi arttır de!*” (Kur'an-ı Kerim, 20/114) ayeti, bilgice sınırlılığı göstermektedir. Zira, artırılması talep edilen ilim (bilgi)dir.

Descartes'ın, “söylemekten çekinmeyeceğim ki, gençliğimden beri mutlu bir rastlantıyla, beni bir takım düşünce ve düsturlara götüren bir yol üzerinde buldum, onlarla bir metot kurdum ve bu metotla, sanırım, *bildiğimi derece derece arttırmak* ve zihnimin fakirliği, ömrümün kısalığı elverdiğince yüksek bir noktaya kadar yavaş yavaş onu çıkarmak imkanını buldum”¹³¹⁴ açıklaması, insan bilgisinin sınırlı olduğu realitesinin bir ifadesidir. Descartes, bilginin sınırına işaret etmekle kalmamış, onun bir takım sebeplerini de dile getirmiştir.

Düşünce tarihinde, “bilginin sınır veya kapsamını belirleyen bazı temel görüşler belirmektedir;

Bilen özne yalnızca kendi bilgi içeriklerini bilir; özne kendi sınırlarının ötesine geçerek, gerçekliği aşkın ve soyut bilgi haline getiremez. Özne ancak kendi içkin bilişini gerçekleştirir diyen ‘içkin idealizm’.

Bilen özne, kendisinden bağımsız olarak var olan nesnelere bilgisini ancak kendinde var olan yapı çerçevesinde bilebilir diyen ‘aşkın idealizm’.

Bilen özne, kendisinden bağımsız olarak var olan nesnelere gerçek bilgisine sahip olabilir diyen ‘realizm’.

Bilginin sınırları, duyusal olanın ötesindeki bir dünyayı kapsayamaz; çünkü bilgilerimiz, deney verileri ve bu verilerin akıl yürütme yollarıyla çıkartılan yeni bilgilerle sınırlıdır diyen ‘pozitivizm’.

Bilgiyi doğrulanabilir önermelerle sınırlayan; insan, kendi zihninden bağımsız bir dünyanın bilgisine ancak doğrulanabilirlik ölçütü çerçevesinde sahip olabilir diye ‘neo-pozitivizm’.

¹³¹⁴ DESCARTES, R., a.g.e., s. 8.

Bilgimizin kapsamı; yani neyi bilip neyi bilemeyeceğimizin ölçütü aklımızdır diyen ‘akılcılık’.

Tüm bilgilerimizin kaynağını duyu deneylerine indirgeyen ve bilgilerimizin sınırını deneyin belirlediğini söyleyen ‘deneycilik’.

Bilgilerimizin sınırlarını sezginin belirlediğini söyleyen, ancak bilgiye, daha geniş bir alan tanıyan ‘sezgicilik’. Bilgilerimizin sınırını verdiği yarar belirler diyen ‘pragmatizm.’¹³¹⁵

Her biri, ayrı ayrı bilgi kaynağı kabul eden ve bilgi alanını onunla sınırlı tutan bu görüşlerin ortak yönü, hepsinin de, şöyle veya böyle bilgiyi sınırsız, daha doğrusu insan bilgisini sınırsız görmedikleridir. Bu bilgi teorilerini bir kenara bıraksak bile, bilgi sınırı açısından insana yöneldiğimizde, benzer izleri göreceğiz.

“Bilgilerimizin araçları sayılan duyularımızı tek tek araştırarak olursak, bunların sınırlı olduğunu anlamakta güçlük çekmeyiz. Örneğin gözümüz, belli bir şiddette ışık ve karanlığa göre belli uzaklıktaki belli büyüklükte şeyleri görebilmekte, işitme duyumuz olan kulağımız, belirli frekanstaki sesleri duyabilmektedir. Bu durum diğer duyularımız için de böyledir. Bunların gücü bazı aletler vasıtasıyla artırılrsa da yine sınırlı olmaktan öteye gidememektedir. Diğer taraftan duyularımızın bir süre içindeki algılarını ele alacak olursak yine bu sınırlılığı sezebiliyoruz. Örneğin bir kitabın herhangi bir sayfasını okuduğumuzda gözümüz önce birinci satırı, daha sonra diğer satırları olmak üzere bir süreklilik içinde algıda bulunur.”¹³¹⁶ Yani, “duyularımız kendilerini etkileyen tikel nesnelere üzerinde kullandıkları sıradaki tanıklıklarıyla sınırlıdır.”¹³¹⁷

Ayrıca, insan kaynaklı bilgi imkanları (duyu/akıl) ele alındığında, “bize ancak eşyanın görüntü ve nitelikleri ile ilgili bilgi verebildiği, eşyanın özünü kavrama imkanı veremediği”¹³¹⁸ görülür. “Gözlem ve deney yardımıyla duyulur alem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın, gayb alemiyle ilgili konularda da, yeterli kanıtlara sahip olmadığından eksik ve hatalı hükümler vermesi”¹³¹⁹ söz konusudur.

¹³¹⁵ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 75-82.

¹³¹⁶ bkz. LOCKE, J., a.g.e., s. 320-321 ; YÜKSEL, E., Amidi’de Bilgi..., s. 95 ; ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 177.

¹³¹⁷ bkz. LOCKE, J., a.g.e., s. 365-366.

¹³¹⁸ YÜKSEL, E., Amidi’de Bilgi..., s. 95.

¹³¹⁹ ÖNER, Necati, İnsan Hürriyeti, Selçuk Yay., İstanbul, 1982, s. 61 ; GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 229.

Duyu, tecrübe ve akıl sahalarının dışında, onlardan tamamen farklı ve onlarla algılanıp kavranılamayan bilgilerin kaynağı durumunda görülen sezgi ve yine ona dayanan bilginin “daha geniş kapsamlı olduğu,”¹³²⁰ hatta “sınır konulamayacağı”¹³²¹ dile getirilir. Bu son ifadeyi, sezginin sınırının ne denli geniş görüldüğü şeklinde anlayabiliriz. “Sezginin fizik ötesine uzanabildiğinin”¹³²² dile getirilmesi bunu te’yid etmektedir. A. Arslan, “bir sezgicinin bilginin alanının genişliği ile ilgili olarak bir akılcıdan daha iyimser olacağını düşünmek için bir çok nedenin var olduğunu”¹³²³ ifade etmektedir. Sıraladığımız bilgi kaynaklarına ve ilgili açıklamalara baktığımızda, açıktır ki, “duyusal bilgi, ikisinden de daha dar”¹³²⁴ görünecektir.

Bilginin sınırı ile münasebeti içerisinde son olarak ele almak durumunda olduğumuz kaynak ‘vahy’dir. Özel kişilerin kalplerine veya akıllarına doğurtulan bir bilgi kaynağı olarak görülen vahy, ilahi menşeli bir bilgi kaynağıdır. Bu yüzden, iki cihetten değerlendirilebileceği kanısındayız; gönderen açısından bakıldığında, bir sınır tahdidi söz konusu edilemez. Ancak, insanların ondan istifade etmesi, bilgilenmesi cihetiyle bakıldığında, insan için söz konusu edilebilecek tüm durumlar, burada da geçerli olur. Şu kadar var ki, duyu ve aklın ulaşamadığı, “yetersiz kaldığı noktalarda vahy gerçekliğini açıklayıcı bir unsur olarak görülmektedir.”¹³²⁵

“En aşağıda duyu, sonra deney, onun üstünde akıl, sezgi ve en üstte ise vahy”¹³²⁶ olmak üzere, bilgi kaynaklarını somuttan soyuta doğru sıralayan H. Erdem, “bu bilgi kaynaklarının birbiriyle çok sıkı bir münasebeti olduğunu, daima bir alt basamağın bir üste destek verip, onun temellenmesini sağladığını da ”¹³²⁷ ifade eder. Bu açıklamayı esas aldığımızda, birbiriyle münasebeti olan ve birbirini destekleyen bu bilgi araçlarının, insan bilgisi önünde duran sınırı bütünüyle kaldırmasa bile, insanın sahip olduğu bilgiyi, meritebe meritebe genişletme noktasında birbirlerine katkı sağladıklarını görebiliriz.

Nasıl ki, hepsi vazgeçilmez epistemolojik fonksiyonlar gören bu kaynakların sınırlarını göstermek, onları, bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü

¹³²⁰ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 30.

¹³²¹ LOCKE, J., a.g.e., s. 395.

¹³²² MEVLANA, a.g.e., 1, 72.

¹³²³ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 30-31.

¹³²⁴ LOCKE, J., a.g.e., s. 311.

¹³²⁵ ÖNER, N., İnsan Hürriyeti, s. 61 ; BALJON, J.M.S., Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994, s. 85.

¹³²⁶ ERDEM, H., Problematik Olarak..., s. 124-125.

¹³²⁷ ERDEM, H., Problematik Olarak..., a.y.

konusunda farklı mütalaa etmek, bilgi kaynakları olmak noktasında asla “onları red etmek anlamını taşımaz”¹³²⁸ ise, aynı şekilde, bu bilgi kaynaklarının taşıyıcısı olan süjenin, varlık-yapısında ve çevresiyle sınırlılıklarla kuşatılan bir varlık olduğunun söylenmesi, biyolojik varlığına nispeten bu sınırları esneten bilgisel varlığıyla yine de sınırlı olduğunun dile getirilmesi, ‘insan’ı, dahası ‘bilen insan’ı inkar anlamına gelmemekte, aksine bunu ikrar etmektedir.

H. Z. Ülken, “bilginin bir barajı var ki, insan o barajın ötesine geçemiyor. Bunun ötesine geçmek için insan-üstü varlık olmak gerekir”¹³²⁹ demektedir. “Bazı konularda birbirinden farklı olan, ama bilgisizlik alemin (bu barajın önün)de hepsi de eşit olan”¹³³⁰ insanların, insan-üstü olabilecek bir imkanları da mevcut değil. Kur’an açısından baktığımızda, hem genel hem de bilgisel anlamda, insan-üstü olmayı talep etmemektedir. Ancak ‘kamil insan’ olma hedefinden söz edebiliriz ve bu da, bütün sınırlılığına rağmen onun bilişsel melekesinden bağımsız gerçekleşecek bir şey değildir.

Berkeley, “bilgiye giden yolu tıkayan güçlüklerin hepsinin olmasa da çok büyük bir bölümünün tümüyle bizden kaynaklandığını”¹³³¹ söyler. Bizi ve bilgimizi sınırlayan güçlüklerin bizden kaynaklanan veçhesini nispeten ele aldık, şimdi de, bu güçlüğün bizi aşan alanına bakışlarımızı yöneltelim istiyoruz.

III.VI.2. Bilgiye konu olan varlık alanları açısından bilginin sınırı

Ontoloji (varlıkbilim), “düşünceden müstakil bir varlık ve varoluşu kabul eder,”¹³³² onun gerçekliğini tanır. Bu tanıma, “varlığı yalnız elle tutulabilenlere dayandırıp, başka gizli, görülemeyen şeyleri varlık saymama”¹³³³ gibi dar bir düşünce ile sınırlandırılmadığı müddetçe, Kur’an’da da temel bulur.

Kur’an, yaratılışa vurgu yaparak, evrene gerçeklik tanır. (*Kur’an-ı Kerim, 15/85 ; 16/3*) Ancak, evrenin yanı sıra, öte bir alem (ahiret)in gerçekliğine (*Kur’an-ı Kerim, 14/27; 29/20 ; 34/3*) de dikkat çeker. İnsanın, dünya yaşamını oyun ve eğlence, bir tür oyalanma

¹³²⁸ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 26.

¹³²⁹ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer,s. 111.

¹³³⁰ POPPER, K. R., a.g.e., s. 55, 65.

¹³³¹ BERKELEY, G., a.g.e., s. 14.

¹³³² BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 194.

¹³³³ EFLATUN, Theaitetas, s. 40 ; ABDUH, M., a.g.e., s. 155 ; ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 211 ; DEMİR, Ömer, Bilim Felsefesi, Vadi Yay., 2.B., Ankara, 1997, s. 15.

olarak sunup, (*Kur'an-ı Kerim*, 3/185 ; 6/32 ; 29/64) değer açısından ahiret yurdundaki yaşamından geri planda zikredip (*Kur'an-ı Kerim*, 9/38 ; 13/26 ; 28/60) ve karar kılınacak, yurt edinilecek asıl yer olarak öte alemi gösterse de, (*Kur'an-ı Kerim*, 28/60 ; 40/39) evrenin ve insanın yaratılışlarının boş olmadığını da vurgulaması, (*Kur'an-ı Kerim*, 3/191 ; 38/27 ; 75/36) onlara gerçeklik tanıdığı şeklinde yorumlanabilir. Kur'an'da, Hakka Suresi'nin 38. ayetinde "insanın gördüklerine" ve 39. ayetinde ise, "insanın görmediğine" 'kasem (yemin)' ile işaret edilir. "Yemin dikkat çekmek içindir"¹³³⁴ ve "yemin değer verilen şey üzerine yapılır,"¹³³⁵ var olmayanın değeri olmayacağı gibi, dikkat çekilmesi de anlamsız olacaktır. Demek oluyor ki, yemin hem var olan hem de önemli bulunan şeylere edilir. O halde, kasem (yemin), bu iki alemin gerçekliklerine referans teşkil etmektedir. Bu noktada, kasem edenin Allah olması ayrıca önem arz eder. Çünkü, "Allah'ın yarattığı şeyler üzerine yemin etmesi, onları yaratmış olmasındandır; bizzat onların kendilerine değil, onların varlıklarındadır."¹³³⁶

Aynı şekilde, Furkan Suresi 59. ayetine baktığımızda, evrenin yaratılışını konu edindiğini ve bu konuda (fizik evren ve yaratılışı hakkında), 'bilen'e sormayı telkin ettiğini, araştırmağa sevkettiğini görürüz. Evren, varlığıyla fiziki objeyi ifade etmekte olduğu halde, yaratılışı söz konusu edildiğinden, Yaraticıya ve dolayısıyla aşkın alana da işaret etmektedir. Bu durumda ayet, insanın bilgi imkanına yer vermiş olduğu gibi, onun fizik evren ve aşkın alan olmak üzere, bilgiye konu olan varlık alanına da işaret etmiş olmaktadır.

Yukarıda kaydettiğimiz ayetlerden istifade ederek, şu sonuca varabiliriz: Kur'an'da, iki alem (fizik ve aşkın alan)in varlıklarından ve bu alemlerdeki varlıklardan söz edilir. O halde, Kur'an'dan hareket edecek epistemolojik yaklaşım, maddi evrenle kayıtlı olmayacaktır; her iki alemi de bilgiye konu etmesi kaçınılmaz olacaktır. Ve bu iki alanı işleyen bir epistemoloji, tek maddi olan üzerinde duran bir epistemoloji gibi olmayacaktır.

Gerçi Kur'an, fizik ve aşkın diye söyleyip durduğumuz, alemlerin varlığına yer vermekle beraber, farklı terminolojiyle bunu ifade etmektedir; Kur'an, bir bilim ve felsefe kitabı olmadığı için, bilginin bu türlerine elbette ki bizim kullandığımız kavramlarla işaret etmemektedir. Ancak bu konudaki Kur'anî kavramları, bizim açıklamaya çalıştığımız

¹³³⁴ MEVDUDİ, Ebu'l A'la, a.g.e., VII, 222.

¹³³⁵ bkz. es-SUYUTİ, C., el-İtkan..., II, 250, 346.

¹³³⁶ bkz. es-SUYUTİ, el-İtkan..., II, 348 ; MEVDUDİ, Ebu'l A'la, a.g.e., VII, 222.

tecrübî ve aşkın bilgiye işaret ettikleri şeklinde yorumlamağa engel bir durum görmüyoruz. Bunun için Kur'an'da bir çok kere tekrarlanan “alemü'l gayb ve's-şehade” ibaresine bakmak yeterlidir. (*Kur'an-ı Kerim*, 6/73 ; 9/105 ; 23/92 ; 39/46 ; 59/22) Zira buradaki gayb kavramının ‘görülme’ anlamında olup görülemediği için zaten deney ve gözlem konusu olmayan aşkın konuları temsil ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Şehadet kavramının ise, ‘görülen’ anlamında olduğundan tecrübî bilgilerimize işaret ettiği yine açıkça anlaşılabilir. Varlık aleminin, ‘gayb’ ve ‘şehadet’ diye ayrılması, şüphesiz ki, insanlara göre bir mana ifade eder, yoksa Allah için gayb diye bir şey yoktur. Zira Allah, şehadet alemine de gayb alemine de maliktir ve onları bilendir. (*Kur'an-ı Kerim*, 6/73 ; 59/22 ; 64/18) Aslında sadece insana göre de değil. Diğer şuur sahibi varlıklara (cin, melek gibi) göredir de. Çünkü onlar için de bilinmezler vardır (*Kur'an-ı Kerim*, 2/32 ; 34/14 ; 72/10) Ancak biz, bilgiyi insan eksenli işlediğimizden, bilgiye konu olan alemleri ve bilginin bu alanlardaki kapsamını da onlarla ilgili olarak dile getiriyoruz.

F. Heinemann, “Greklerde, evrenin kendi içinde düzenlenmiş bir kosmos, bir bütün olarak yorumlandığı, bilginin bu kosmostan pay alma ile gerçekleştiğine inanıldığını söyler ve bu inancı, <<ben bu evrendeki şeyleri bilirim; çünkü ben onun bir parçasıyım ve ondan pay almışımdır>>”¹³³⁷ şeklinde formüle eder. Bu görüş doğru, fakat eksiktir. İnsanın doğası, maddeden ibaret değil, ona karılmış ruh da taşımaktadır, dolayısıyla insan manadan da pay almıştır. (*Kur'an-ı Kerim*, 15/29 ; 32/9 ; 38/72) İnsanın, pay aldığı bu alanlar, ‘fizik’ ve ‘aşkın’ alan kavramları ile ifade edilen alanlardır. İnsan bu iki alandan da izler taşımakta ve bu iki alanda bilginin izini sürebilmektedir.

Kur'an'da, gerçeklik tanınan bu her iki evrene dair bilgi imkanına yer verildiğini gördüğümüz insanın, bu alanlarda bilgilerinin kapsamı, şüphesiz önem arz etmektedir.

İster fizik evren (şehadet alemi), ister aşkın alan (gayb alemi) bahse konu edilsin, “<<varolan>> şey, bilinen şey kadar değildir; <<varolan>> bilinirliğin ve bilinebilirliğin sınırını çok aşar.”¹³³⁸

Fizik alemde, bilgimize henüz kapalı olan alanlar vardır. Belki bilgi kaynakları değil ama, onlarla iş gören “araştırma araçları ilerledikçe, bu alanların kendisini ele vermesi, kendisini göstermesi de ilerleyecektir.”¹³³⁹ Duyu, akıl gibi, bilen öznenin bilme yetilerinin

¹³³⁷ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 184.

¹³³⁸ CARREL, A., a.g.e., s. 59 ; MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 118.

¹³³⁹ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., a.y.

ötesinde olup, başka bilgi türlerine gereksinim duyduğundan aşkın diye nitelenen alan ve bu alandakilere dair bilgilerde de bir sınırlılık söz konusudur. Ancak, bu alanda bilgi imkanı olarak ‘vahy’ iş görmektedir. Bu konuda, “insan zihninin sınırları olduğu şeklindeki teolojik fikrin ve akli aşığı iddia edilen sırların önemi nedir?” diye soran F. Schoun, cevap olarak: “İlahi vahiy otoritesine başvurmaktır ve bu son derece açıktır”¹³⁴⁰ diye cevaplar.

Neyin bilinebilir, neyin bilinemez olduğunu bilmek de kendi başına bir bilgidir. Fizik evrenin de aşkın alemin de, insanın bilgi imkanlarına -vahy dahil- açık olduğunu, lakin sınırsız olmadığını biliyoruz; evrenin bilgisi, süjede “bilgi derecesiyle sınırlı olarak bulunmakta ve insan hiçbir zaman evrenin bütün gizlerini çözemeyecek”¹³⁴¹ görünmektedir. Aşkın alemin gizleri daha çoktur ve insan salt kendi istidatıyla bu alanda daha çaresizdir. Berkeley’e göre bu, insanın kendinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, “sonsuz olanın sonlu olan tarafından bütünüyle kavranamaması onun doğasından gelmektedir.”¹³⁴² Vahyin bu noktada iş gördüğünü söylemiş olsak da, bu her iki evrenle ilgili olarak, ne akıl, ne de ona klavuz olan vahy, onun önüne bütün sırları sermiştir. İnsan, her iki evrene ait bilgilere sahip ve her iki evrenden bilgisizliklerle kuşatılmıştır. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/255 ; 10/5 ; 26/132 ; 31/4) Yalnız, bilgi çemberini genişletme imkanına maliktir. (*Kur’an-ı Kerim*, 20/14) Her kes vüs’ati nispetinde buna muvaffak olur. (*Kur’an-ı Kerim*, 12/76, 96 ; 16/43 ; 21/7) Fakat, bunun yine de bir sınırı vardır. (*Kur’an-ı Kerim*, 6/35 ; 55/33)

Beğensek de beğenmesek de sırlarla çevriliyiz. “İnsan, herhangi bir ilmi mertebeye yükselse de özünde bir mechuller aleminin bulunduğu”¹³⁴³ farkındadır. Buna rağmen, “hırslı bir varlık olarak yaratılmış olan insan,” (*Kur’an-ı Kerim*, 70/19) bu niteliğinden olacak ki, “bilmediğinin ardına düşer.” (*Kur’an-ı Kerim*, 17/36) Fizik alemdeki ve aşkın alemdeki sırlara vakıf olma noktasında, sınırlarını zorlar. Kur’an’da, fizik (şehadet) aleminin insan akli ile bilinmeyeceğine dair bir işaret olmayıp, aksine bu alemin öğrenilmesi için teşvik söz konusu olduğundan, Fizik alemin, yine fiziksel olguları noktasında kaçınılmaz ve belki gerekli olan bu bilme hırsı, aşkın aleme ait vahyin bildirmediği noktalarda ısrara dönüşürse, vahyin önermediği, dahası sakındırdığı bir

¹³⁴⁰ SCHUON, F., a.g.e., s. 113.

¹³⁴¹ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 287.

¹³⁴² BERKELEY, G., a.g.e., s. 14.

¹³⁴³ ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri, Ayyıldız Matbaası, 4.B., Ankara, 1983, s. 73 ; SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 51 ; SCHUON, F., a.g.e., s. 112.

cüretkarlık olarak belirir ki, bilgice getirisi olmayacak, aksine, “hem bilginin tabiatı itibariyle hem de kapasitelerimiz itibariyle elde etmeğe hakkımızın(/vüsatimizin) olmadığı bir bilgi olarak zenginleştiren değil, yoksullaştıran bir bilgi olacaktır.”¹³⁴⁴ Zira, insanın bilişsel enerjisini yönelmesi gerekenden alıkoyacaktır. Ancak, kimilerinin, “insanın bilgi yetisinin eksikliği ve yaşamının kısalığından hareketle, Tanrı ile ilgili her tür bilgi ve varolma hallerini yadsıması,”¹³⁴⁵ hakeza varlığını ve ömrünü yaşadığı bu alemle sınırlı görüp, ahiretin varlığına dair kuşkuya düşmesi, (*Kur’an-ı Kerim*, 72/7) yokluğunu iddia etmesi, (*Kur’an-ı Kerim*, 64/7) bu iddiasında inat ve ısrar etmesi, (*Kur’an-ı Kerim*, 16/38) kastettiğimiz çerçevenin dışına düşer. Çünkü bu konularda, insan aklı bütünüyle çaresiz olmadığı gibi, vahyin insanı habersiz bırakmadığı konulardır da.

Aşkın alana dair bilgiden pay alma, hem beşeri (duyusal ve aklı) hem de vahy aracılığıyla mümkündür. Maturidi, “duyu bilgisinin, insanın elde ettiği ilk bilgi olduğunu, ondan hareketle insanın daha yüksek bilgilere yükselebileceğini söylemektedir.”¹³⁴⁶ O halde, şehadetin gayba işaret etmekte, ona yöneltmekte olduğu söylenebilir; öncelikle duyu bilgisi ile dış dünyanın (olgusal) bilgisini edinen insan, ona dayanarak istidlal etmek suretiyle aşkın alanın bilgisine ulaşabilmektedir. Yalnız “bu bilgi, gayb olan bir şeyin varlığı sonucuna vardırabilir, yoksa, nitelikleri hakkında kesin bilgilere değil.”¹³⁴⁷ Burada bir problemle karşılaşmaktadır ki o da, “duyulur ve ussal olanın nerede başlayıp, duyulmaz ve us-dışı (/us-üstü) olanın nerede bittiğini söylemenin zorluğudur.”¹³⁴⁸ Olgusal alan ile, aşkın alan arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiğinin sorun teşkil etmesi yanında, aşkın alanın sırlarının ne kadarının insana açık ve ne kadarının kapalı olduğu, bir başka ifade ile insanın yol alması ve durması gereken safhaların nelerden ibaret olduğu, nerede başlayıp nerede bittiği de sorun teşkil etmektedir. Bu probleme, yukarıda yer verdiğimiz “şehadet ve gayb” kavramlarının tahliliyle daha bir açıklık getirilebilir.

Önüne serilen fizik alemi, peyder pey keşfeden, bilgice vakıf olan insan, gayb aleminden hiç mi pay almamaktadır? bu konuda, M. H. Yazır’ın açıklamaları, bize ışık tutacaktır. “Gaybdan murad halkın henüz vukufu olmayan mümkünattır ki, gerek hiç vücuda gelmemiş olsun, gerekse vücut verilmiş de henüz hiç kimse muttali olmamış

¹³⁴⁴ SCHUON, F., a.g.e., s. 168.

¹³⁴⁵ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 59.

¹³⁴⁶ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 105-106.

¹³⁴⁷ ŞİMŞEK, S., Kur’an’ın Ana Konuları, s. 90.

¹³⁴⁸ LOCKE, J., a.g.e., s. 385.

olsun”¹³⁴⁹ diye ‘gayb’a tanım getiren müellif, şu önemli açıklamayı da verir: “gayb iki manada kullanılır ki birisine gaybi mutlak, birisine de gaybi izafi denilir. Gaybi mutlak: Hiçbir mahlukun ne ihsası ne de ilmi te’alluk etmeyendir. Gaybi izafi: Muayyen bir mahlukun ilmi te’alluk etmeyendir ki ona nisbetle gayb demektir.”¹³⁵⁰ Kur’an’da işaret edilen “gayb ile ilgili bilgiler içinde hem mutlak gayb ile alakalı hem de izafi gayb ile alakalı bilgiler bulunmaktadır. Allah ve O’nun sıfatları ile ilgili bilgiler başta olmak üzere, Cennet, Cehennem,, ahiret hayatı gibi mutlak gayb ile ilgili bilgilerin yanında yağmurun yağması, rahimdeki çocuğun cinsiyeti gibi izafi gayb ile ilgili bilgiler de yer almaktadır.”¹³⁵¹

Varlık evreninin, ‘şehadet’ ve ‘gayb’ diye tasnifinden sonra, karşımıza çıkan ‘gayb alemi’ne dair bu sınıflama, ayrıca insanın gaybtan pay alıp almadığı konusuna açıklık getirmektedir; “Mutlak Gayb insanlara açıklanmayan bildirilmeyen, bildirilse bile sadece peygamberlere bildirilen alandır.”¹³⁵² “İzafi gayb ise, adından da anlaşılacağı üzere ne bütünüyle gayb, ne de bütünüyle şehadettir.”¹³⁵³ İlki, yani “mutlak gayb, Kur’an’ın haber verdiği şekliyle ve yorumsuz olarak inanca konu olur.”¹³⁵⁴ İkincisi, yani “izafi gayb, vahyin yol göstermesi ile, inanca konu olduğu gibi bilgiye de konu olur.”¹³⁵⁵ Her iki halde de ortaya çıkan şudur: “İnsan gaybî olanın haberine temelde, vahy ile muttali olur.”¹³⁵⁶ Ancak, bu bile sınırlandırılmıştır; (*Kur’an-ı Kerim*, 2/255) Allah, bilinemez olan Mutlak gayb bilgisinden, sınırını kendisinin tayin ettiği kadarı ile, peygamberlerine vermiştir. (*Kur’an-ı Kerim*, 72/26-27 ; 81/24) Lakin “peygamberlere verilen bu bilgi, sınırlı olan, sürekli olmayan bir ayrıntı”¹³⁵⁷ olarak gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, bilgi imkanlarını “duyu/akıl ve deneye indirgemeyip, bilgi yöntemini tekleştirmeyen, çoğulcu kaynak ve yöntem anlayışı ile inanç kaynağını yadsımamış”¹³⁵⁸ epistemik bir anlayış, insanı salt ‘bilen’ değil, ‘bilen ve inanan’ bir varlık olarak ele almağa imkan vermekle, tam anlamıyla insanî olan bir ‘insan’ görüşü sunduğu gibi, aynı zamanda insanın bilgice sınırlılığına da bir açılım getirir.

¹³⁴⁹ YAZIR, M. H., a.g.e., VI, 3943.

¹³⁵⁰ YAZIR, M. H., a.g.e., VII, 4869.

¹³⁵¹ KIRCA, Celal, a.g.e., s. 18 ; KADİR, C. A., a.g.m., s. 30.

¹³⁵² ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 160.

¹³⁵³ ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 166.

¹³⁵⁴ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 179-180.

¹³⁵⁵ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., a.y.

¹³⁵⁶ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 174-175 ; ALBAYRAK, H., a.g.e., s. 211.

¹³⁵⁷ ŞİMŞEK, S., Kur’an’ın Ana Konuları, s. 242.

¹³⁵⁸ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 266.

-ÜÇÜNCÜ BÖLÜM-

KUR'AN'DA İNSANIN BİLİŞSEL DİNAMİZMİ

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Dinamik: “cisimlerin üzerinde etkiyen fiziksel etmenler (kuvvet, enerji) ile bunların neden olduğu hareketler arasındaki ilişkiyi inceleyen fiziksel bilim dalı”¹³⁵⁹ diye tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, “mekaniğin fizik ve reel hareketi bütün özellikleriyle inceleyen bilhassa canlı kuvvetini ve kuvvetlerin, hareket halindeki cisimlerle olan münasebetini araştıran kısmına ‘dinamik’ adı verilir”¹³⁶⁰ ve dikkat edilirse bu tanımda, “bilhassa canlı kuvvetini” ifadesiyle, dinamiğin, bir önceki tanımda geçmeyen farklı boyutuna işaret edilmektedir. Dinamizm ise, “maddeyi atıl olarak kabul etmeyen, nesnelere (eşyayı) meydana getiren cevherin bizzatı bir kuvvet olduğunu kabul eden, yahut nesnelere içinde harekete irca olunamaz bir takım kuvvetler bulunduğunu veya maddede enerjilerin mevcut olduğunu, maddenin esas özelliğinin kuvvet olduğunu ileri süren felsefi meslek”¹³⁶¹ diye tanımlanır.

Yer verdiğimiz bu tanımlara dair şu açıklamayı yapma gereği duyuyoruz: Biz, bu çalışmamızda, kendimizi, ne bilimsel anlamdaki ‘dinamik’, ne de felsefi bir görüşü temsil eden sistem olarak ‘dinamizm’ ile ilgili görüyoruz. Söylemek istediğimiz, onlarla kayıtlı bir durumun, bizim için söz konusu olmadığıdır. Ancak, bir ilgi, bir yakınlık görülürse de, bu, “dural olanın karşıtı”¹³⁶² olarak “canlılığı,”¹³⁶³ ‘hareketi, değişim ve dönüşümü’ çağrıştırdığı kadarıyla olacaktır. Yukarıdaki tanımlara yer verdiğimiz de bu maksada binaendir; bu disiplinlerdeki öne çıkan anahtar kavramlardan biri olarak ‘hareket ve faaliyet(/işlevsellik)’i kendimiz için bir basamak yaptığımız halde, elinizdeki bu çalışmamızı, sözü edilen bilim dalı ve felsefi mesleğin çerçevesi içinde yapmadığımızı belirtmek içindir.

Biz, dinamizm sözcüğünü, faaliyet(/işlevsellik) ve ardındaki itici gücü temsil eden bir olgu olarak, varlık dünyasında ve tabii insanda ve özellikle onun bilişselliğinde bahse konu edeceğiz. Nitekim, kimi kaynaklarda, dinamizme, bu amacımıza referans olabilecek

¹³⁵⁹ ANABRITANNICA , VII, 285 ; MEYDAN LAROUSSE –Büyük Lügat ve Ansiklopedi- , V, 348.

¹³⁶⁰ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 49.

¹³⁶¹ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., a.y.

¹³⁶² ÖNCÜL, R., a.g.e., I, 327.

¹³⁶³ ÖNCÜL, R., a.g.e., I, 539 ; ENGLISH DICTIONARY, Ed. by Commission, s. 435. (Dynamism md.)

biçimde anlamlar verildiğini görebiliyoruz. Örneğin, “dinamik olma hali”¹³⁶⁴ diye tanımlanan dinamizm, Meydan Larousse’da: “canlı bir varlığın etkin kuvveti”¹³⁶⁵ diye geçer. Bu tanım, yukarıda da geçtiği gibi, dinamizm sözcüğünün anlam içeriğinin, sadece nesnelere için değil, canlılar için de kuşatıcı olduğunu göstermektedir. Dinamizm sözcüğü, “davranışları canlı ve enerji dolu kimsenin özelliği”¹³⁶⁶ diye de geçer. Bu tanımda, canlı varlığın ‘kişi/kimse’ ya da ‘insan’ da olabileceğine işaret edilir. O halde insan için söz konusu ettiğimizde, dinamizmi: canlı varlık olan insanın “enerjik ve etkin”¹³⁶⁷ hali diye tanımlayabiliriz. İşte biz, insanın sahip olduğunu düşündüğümüz bu halinin, bilgi ile münasebetini ve bu münasebetteki aktif rolünü görmeğe çalışacağız.

İnsanın, yeryüzünde bulunan bir varlık olarak, varlık-yapısında maddi nitelikler taşımakta olduğu gibi, tabiatını tamamlayan bir etken olarak ruha da, yani bir hayatiyete de sahip bulunduğunu, bu iki nitelikte ona ortak gibi görünen varlıklardan farklı olduğunu, zira, onun, onu *kendine özgü* kılan, fizik dünyada bir başka varlıkla paylaşmadığı ‘bilişsel’ niteliğe, sahip bulunduğunu ilgili bölümde ifade ettik. Bu bölümde, sözünü ettiğimiz, bu niteliğin dinamik boyutudur. Yalnız, yukarıda ‘dinamizm’ sözcüğüne dair yaptığımız açıklamanın yanında, bu bölümde sık sık kullanmak durumunda kalacağımız ‘bilişsel’ sözcüğünden ne anlaşıldığını da ele almak durumundayız.

“Biliş (İng. Cognition): Bilme eylemini, bilme faaliyetini meydana getiren süreç; düşünme, kavrayış, akıl yürütme türünden etkinlikleri, sembolleştirme, inanç, problem çözme türünden zihinsel davranışları gösteren şemsiye terim”¹³⁶⁸ diye tanımlanmaktadır. “Bilişsel (İng. Cognitive) ise, bilgiyle ilgili olanı, bilgiyi içereni; zihinsel yaşamın bilgilenmeyle ya da (yanlış olabilecekleri ya da gerekli temellendirmeden yoksun oldukları gerekçesiyle bilgi olarak görülmeyen) inançların oluşturulmasıyla bağlantılı olan yönleri için kullanılan sıfat.”¹³⁶⁹ Kısaca söylemek gerekirse: “İnsan varlıkların akıl ve akıllılığı içeren yönü için kullanılan nitelemedir.”¹³⁷⁰ “Varlık-dünyasında, doğada, ilk kez kendisiyle bir ‘anlam’ probleminin ortaya çıktığını görmekte olan varlık insandır.”¹³⁷¹ İşte, “insan

¹³⁶⁴ DOĞAN, M., a.g.e., s. 261.

¹³⁶⁵ MEYDAN LAROUSSE , I-XXI, Sabah Yay., V, 348.

¹³⁶⁶ MEYDAN LAROUSSE , a.y.

¹³⁶⁷ ÖNCÜL, R., a.g.e., I, 539 ; ENGLISH DICTIONARY, Ed. by Comission, s. 435 (Dynamic md.)

¹³⁶⁸ CEVİZCİ, A., a.g.e., s.146-147; DICTIONARY OF PHILOSOPHY, s. 57 (Cognition md.) ; DOĞAN, M., a.g.e., s. 120.

¹³⁶⁹ CEVİZCİ, A., a.g.e., s. 147; ÖNCÜL, R., a.g.e., I, 167 ; ENGLISH DICTIONARY, Ed. by Comission, s. 263 (cognitive md.).

¹³⁷⁰ CEVİZCİ, A., a.g.e., a.y.

¹³⁷¹ MENGÜŞOĞLU, T., s. 261.

varlıklarının uyarıcıları seçerken, anlamlar üretir ve dünyalarını anlamlı hale getirirken, etkin olduklarını vurgulayan kuramlara biliş teorileri denir.”¹³⁷² Bu son açıklamada geçen, “*etkin olma hali*”nin insanın *bilişselliği* için vurgulanması, meramımızı ifade etmektedir. Zira bizim, ‘bilişsel’ sözcüğünü seçerken, söylemek istediğimiz tam da budur. ‘Dinamizm’ ise, bilişselliği bu anlamda anladığımızda, onu destekleyen, pekiştiren ve anlamına anlam katan, artı değer kazandıran bir ifade olarak; bu ana temayı ıskalayan, onu çağrıştırmayan bir kullanım durumunda, ona, bu anlamı yükleyen bir kavram olarak görülmelidir.

Aslında yukarıdaki verilen tanımlar karşılaştırmalı olarak ele alınırsa, görülecek olan şudur: Dinamizm, insan için söylendiğinde, onun ‘*etkin kuvveti*’ni ifade eden bir nitelemedir. Bilişsellik de, ‘*etkinlik*’i zihinsel bağlamda içeren ve insana ait olan bir nitelemedir. O halde, bilişsellik, ya da daha açık bir ifadeyle bilişsel dinamizm; dinamik halin, bilgide tezahürünün sonucu olarak ortaya çıkan, insanı yeniden niteleyen bir haldir.

Son olarak değinmek istediğimiz bir husus ta şudur: Bilişselliğin, insanla, daha doğrusu insan diye tanımını bulan, ruh taşıyan varlıkla ilgili bulunması sebebiyle, psikoloji bilimi ile de ilgisi bulunmaktadır. Nitekim, “zihinsel yaşamın bilgilenme süreçleriyle ilgili boyutları konu alan bilişsel psikoloji”¹³⁷³ diye bilim dalı da vardır. Yukarıda, bu çalışmamızda, bir bilim dalı olarak mekanik(/dinamik) ile ve felsefi bir sistem olarak dinamizm ile çok da ilgili olmayacağımızı söylerken, psikoloji ya da bilişsel psikolojiye karşı tutumumuzun ne olacağı da önem arz edecektir. Bu konuda şunu söyleyebiliriz: “Özünde bir arayış olan bilim, gerçeği bulmaya, olgusal dünyayı açıklamaya yönelik bilişsel bir arayış”¹³⁷⁴ olarak, insanla ilgili bulunmasına, bütünüyle ona ait olmasına rağmen, doğaldır ki, konusu sadece insan değildir. Aynı şekilde, “belli olay gruplarını konu olarak alan ve bunların nedenlerini gözlemek, kendilerine göre meydana geldikleri kanunları ifade etmek amacını güden bilimlerden farklı olarak, felsefe de, alemi bütün olarak açıklamak, evrensel olay veya fenomeni anlatmak için, bu grupların ve onların özel kanunlarının üstüne yükselen insan zihninin çabası olarak,”¹³⁷⁵ yine sadece insanla ilgili bulunup, sadece ona ait bir etkinlik olmasına rağmen, açıktır ki, konusu sadece insan değildir. “İlk dönem Grek felsefesinde, Sokrates öncesi diye de belirlenen bu evrede,

¹³⁷² CEVİZCİ, A., a.g.e., s. 148.

¹³⁷³ CEVİZCİ, A., a.g.e., s. 147.

¹³⁷⁴ YILDIRIM, Cemal, Bilimin Öncüleri, 11.B., Tübitak Yay., İstanbul, 1998, s. 3-4.

¹³⁷⁵ WEBER, A., a.g.e., s. 1.

düşünürlerin tabiatı ve onun prensip ve nedenlerini konu edinmiş”¹³⁷⁶ olduklarını, ancak daha sonraki dönemde, “insan kendisi için erişilmesi mümkün olacak biricik şeyle, kendi kendisiyle uğraşsın!”¹³⁷⁷ diyerek, insana yönelmiş olduklarını da hatırlamak lazımdır.

“Felsefenin temeli olarak görülen psikoloji”¹³⁷⁸ ya da, “felsefi problemleri psikolojinin problemlerine irca etmek temayülünde olan ve doğru bilginin kriteri olarak insanı gören psikolojizme gelince,”¹³⁷⁹ bunlar, insanla ilgili bulunmak, sadece ona ait olmak gibi bir özellik taşımaları yönüyle, diğer iki disiplinden farksız olmaları, buna ilaveten ve onlardan farklı olarak, sadece insanı ve onun ruhsal niteliklerini konu edinmesi sebebiyle, bizi ilgilendirme noktasında, daha önde görünmektedir. “İslam felsefesinde, bilgi meselesinin bir ölçüde mantık, daha geniş olarak da ‘ilmü’n-nefs’ (psikoloji) çerçevesinde ele alınmış olması,”¹³⁸⁰ belki de bundandır. “bu disiplin, bilen özne olarak insanın fizyolojik yapısını da hesaba katar ve onu bir bütün olarak kabul eder. Dolayısıyla insanın bilgiye nasıl ulaştığı meselesi bütün duyu, algı, vehim, hayal, düşünce ve bilme merhaleleri dikkate alınarak sistematik bir doktrin içinde akılcılık, duyumculuk, deneycilik, sezgicilik denilen mutlak sınırlamalar gerek duyulmaksızın duyu, akıl, deney, sezgi ve ilham yollarına fonksiyonel anlamlar kazandırılır.”¹³⁸¹

İşte, insanı, duyu, duygu ve aklıyla bir bütün olarak ele almak, birbirinden farklı bilgi teorilerinin cenderesinde kalmadan, insanın bilgi imkanlarının fonksiyonel/aksiyonel yanlarını görmeğe çalışmak cihetiyle, bir dereceye kadar psikoloji veya psikolojizme yakın düşme gibi bir durum gözlenirse bile, biz bilginin nasıl meydana geldiğini problem edinmediğimizden, onların amaç ve yöntemlerini takip etmediğimizden, aynı yolda yürüyor olmayacağız. Hele de bizim, araştırmamızın çerçevesini Kur’an’la belirlediğimiz göz önünde bulundurulursa, daha net bir farklılık belirecektir.

Biz, bu bölümde, öncelikle evrende ve evrendeki varlıklarda gözlenen hareketi, ardından bu evrende farklı bir yeri bulunan insanın; evvela maddi yapısındaki devinimi ve daha sonra onun bilişsel faaliyetine kaynaklık eden, bilgi imkanlarının dinamik veçhelerini ve tabii ki, insanın bilişselliğini, dinamik yapısıyla ele alma gayretinde olacağız.

¹³⁷⁶ bkz. WEBER, A., a.g.e., s. 10-38 ; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 82-86.

¹³⁷⁷ WEBER, A., a.g.e., s. 39.

¹³⁷⁸ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 211.

¹³⁷⁹ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., a.y.

¹³⁸⁰ TAYLAN, Necip, <<BİLGİ>> -Doğruluğu Gerekli ve Yeterli Delillerle Temellendirilmiş Şuur Muhtevaları-, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, I-XXX, İstanbul. 1992, VI, 160.

¹³⁸¹ TAYLAN, N, <<BİLGİ>>, a.y.

II. KUR'AN'DA VARLIK DÜNYASI, İNSANIN VARLIK-YAPISI ve DİNAMİZM

Etimolojik olarak 'varlık' kelimesi, Türkçe'de, "ad köklerine takılarak soyut adlar türeten lık/lik ekinin, yine Türkçe olan 'var' deyimine eklenmesiyle yapılmıştır ve varbulunan'ı dile getirir."¹³⁸² Varbulunan ya da "varolan ise, belli bir yerde bulunanı, hazır olanı ifade eder."¹³⁸³ Bunun yanında bir de, 'varolmak' terimi vardır ki, "varlaşmak demektir, ama bu varlaşmak varoluş olarak varlaşmak anlamındadır, varlık olarak değil."¹³⁸⁴

"Felsefede, kimi zaman anlamdaş olarak kullanılan, kimi zaman karıştırılan bu iki sözcük (varlık/varoluş),"¹³⁸⁵ ilkçağdan günümüze değin, birbirinin tamamen tersi olan felsefi görüşlerin çıkış noktası olmuştur. Şöyle ki; bu iki sözcük, "değişim ve hareket"i kabul ve ret noktasında, adeta bir manivela niteliğini almıştır. Varlık ve varoluşu payanda edinen bakış açılarının, birbirinin tamamen tersi olduğunu söylememiz bu noktada açıkça ortaya çıkmaktadır. Örneğin, "felsefi anlamda varlık deyimini ilk kullanan ilkçağ düşünürlerinden Parmenides:"¹³⁸⁶ "Varlık vardır; var olmayan var değildir"¹³⁸⁷ diyerek, "varlık her şeydir, değişiklik görünüştedir"¹³⁸⁸ ve evrende gözlenen "değişimler bir yanılısama"¹³⁸⁹ dan ibarettir görüşünü sembolize ederken; Herakleitos: "Varlık, yoktur; varlık oluşturu"¹³⁹⁰ diyerek, "değişikliğin her şey olduğunu, varlığın ise bir vehimden ibaret bulunduğu"¹³⁹¹ iddiasını öne sürecek ve bu iddiası ile düşünce dünyasında ünlenecekti. Aslında, bu "ilk Yunan filozoflarının ana problemi, değişen şeylerde değişmeyen bir şeyin olup olmadığını araştırma problemi idi."¹³⁹² Gerek Parmenides, gerekse Herakleitos ve tabii ki takipçilerinin çözüme çalıştıkları buydu.

Parmenides, "bir Tek Tanrı olduğunu ileri süren ve onun devimsiz, hep aynı durumda olduğunu söyleyen ustası Ksenofanes'ten etkilenerek, varlığın tek olduğu,

¹³⁸² bkz. HANÇERLİOĞLU,Orhan, Felsefe Ansiklopedisi -*Kavramlar ve Akımlar-*, I-VII,Remzi Kitabevi, I.B., İstanbul, 1993, s. 134.

¹³⁸³ HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Ansiklopedisi, VII, 142.

¹³⁸⁴ HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Ansiklopedisi, a.y.

¹³⁸⁵ HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Ansiklopedisi, a.y.

¹³⁸⁶ HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Ansiklopedisi, VII, 134.

¹³⁸⁷ bkz. ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 82.

¹³⁸⁸ WEBER, A., a.g.e., s. 14 ; SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 18.

¹³⁸⁹ HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Ansiklopedisi, VII, 134.

¹³⁹⁰ bkz. ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 83 ; SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 18.

¹³⁹¹ WEBER, A., a.g.e., s. 14.

¹³⁹² ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 83.

değişim ve çoklukların bir vehim (doksa)den ibaret bulunduğu”¹³⁹³ görüşünü dile getirirken; bir yandan, değişimi dolayısıyla “oluşu inkar eden bu görüşe karşı, Herakleitos’un, onu tanrılaştırdığı görülür.”¹³⁹⁴

Oldukça “radikal bulunan;”¹³⁹⁵ biri, değişimi ret eden, öbürü de her şeyi değişimden ibaret gören bu iki zıt görüşün dışında, yine ilkçağ felsefi düşüncesinde, başka görüşler de söz konusudur. Ancak bizim dikkatimizi çeken: değişmeyi kabul etmekle birlikte, bu değişimin gerisinde olan, her şeye kaynaklık eden, her şeyi yöneten, ancak kendine özgü sürekli bir hayatı ve hareketi olan varlığa işaret etmekte olan”¹³⁹⁶ görüştür. Her şeyin gerisinde görülen varlığın, sahip olduğu niteliklerin “*kendine özgü*” görülmesi, bu konularda ortaya konulmuş ve konulabilecek düşünceler için bir uzlaşma zemini oluşturabilir görünmektedir. Fakat, keskin olmayan bu görüşün bile, felsefe de amansız tartışmalara kaynaklık edecek şekilde anlaşılmaktan uzak olmayacağıdır ki, öyle de olmuştur.

Yukarıda, bizim bundan böyle söyleyeceklerimize temel oluşturacak, anahtar kavram niteliğindeki “dinamizm”den ne kastettiğimize katkıda bulunur diye, ‘hareket’ fikrine dair arka plan oluşturacak bu kadar açıklamaya yer verdikten sonra, şimdi, evreni ve ondaki dinamizmi ele alabiliriz.

II.I. Evrenin Yapısı ve Dinamizm

Dinamiğe, “cisimlerin üzerinde etkiyen fiziksel etmenler (kuvvet, enerji gibi.) ile bunların neden olduğu hareketler arasındaki ilişki çerçevesinde” göndermede bulunduk. Bilinen odur ki, “enerji, kendiliğinden idrak edilen (algılanan) bir varlık değildir. Çünkü biz onu, ancak tezahürleri (görünüşleri) bakımından algılamaktayız ve hareket onun tezahürlerinden biridir.”¹³⁹⁷ İşte evrende tezahür eden hareketin varlığı ve kökenine dair, düşünce tarihinde, farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu görüşlerden biri, daha önce de yer verdiğimiz ‘varoluş’ düşüncesidir. Hareketi en açık ele veren de, bu düşüncedir. Çünkü “varoluş, değişim fikrini getiren dinamik bir işlemdir.”¹³⁹⁸ Ancak, hareket ve devinimin ve

¹³⁹³ WEBER, A., a.g.e., s. 15-16 ; HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Ansiklopedisi, VII, 134

¹³⁹⁴ WEBER, A., a.g.e., s. 14.

¹³⁹⁵ WEBER, A., a.g.e., a.y.

¹³⁹⁶ bkz. WEBER, A., a.g.e., s. 13-14.

¹³⁹⁷ KEKLİK N., Türk-İslam Felsefesi..., s. 187.

¹³⁹⁸ DAVIES, M. W., a.g.e., s. 163.

dolayısıyla varoluşun kaynağı nedir? Maddenin kendisi olabilir mi? Materyalizmin bir türü olarak, eytişimsel özdekçilik diye bilinen akımın, “varlıksız varoluş olamayacağı gibi, varoluşsuz varlık da olamaz”¹³⁹⁹ fikri doğru olabilir mi? Kur’an çerçevesinde kalındığında, bu vb. yaklaşımlar nasıl değerlendirilebilir?

“Müslüman filozof ve kevnihatçılar, varlıkların asıllarının ilm-i ilahî’de bulunduğunu ve ‘mutlak yokluk’ (Adem-i mutlak) söz konusu olamayacağından, Allah’ın ilmindeki bu varlık köklerine (ayan-ı sabite) ‘ol’ demesiyle varlıkların dışlaştıklarını ve kainatın sürekli bir oluş halinde ‘ilm-i ilahî’nin Meşîet ve irade-i ilahî ile tecellisi sonucu meydana gelen şeylerin bütünü olduğunu (Mükevvenat) belirtmektedirler.”¹⁴⁰⁰ Müslüman filozof ve kelimcilerinin, Kur’an’dan ilham aldıklarını göz önünde bulundurursak, bu görüşün nazarı itibara alınması gereken bir görüş olduğu ortaya çıkacaktır. Ve bu görüş, maddeye varlık verenin ve taşıdığı dinamik yapıyı onda var kılanın kaynağını açıkça ifade etmektedir. Zira, “Kur’an’a göre, Allah bir şeyi yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetini ve eylemlerini (<<emr>> veya <<hidayet>>) mahiyeti (nature-tabiatı veya karakteri) içerisine yerleştirir. Böylece o şey, bir etken (faktör) durumuna geçer.”¹⁴⁰¹

Bu açıdan bakıldığında, maddeci dünya görüşünü temsil eden, varlık dünyasını sadece ‘madde ve enerji’ ile izah etmeğe çalışanların, yukarıda geçen: “varlıksız varoluş olamayacağı gibi, varoluşsuz varlık da olamaz” sözü tartışma götürülecektir. Daha doğrusu, Kur’an çerçevesinde bakıldığında, bu fikrin kabulü söz konusu olamayacaktır. Rasyonel keskin bir bakış da, bunun böyle olduğunu ortaya koymağa muktedir olabilir.

Öncelikle, şunu belirtmek lazımdır ki: Tanrı’nın varlığını ispat etme çabası içine girmenin veya Tanrı’nın nasıl bir varlık olduğu (O’nun sıfatları) hakkında konuşmanın, felsefe ve ilahiyatın en temel problemi olageldiğine, yine özellikle, Tanrı’ya bir takım sıfatlar atfetme meselesinde din ile felsefe arasında bütünüyle görüş birliği olmadığına, daha önce işaret etmiştik.

Sıfatlardan bahsedince onların korelatlarından da bahsetmek gerekir. Mesela Allah’ın yaratma sıfatının, evrendeki tecellisi, O’nun kudretinin evrendeki yansıması ne mahiyettedir? Allah’ın kudreti ve iradesi karşısında insan, evrenle tamamen aynı konumda

¹³⁹⁹ HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Ansiklopedisi, VII, 143.

¹⁴⁰⁰ ÜNAL, A., a.g.e., s. 462.

¹⁴⁰¹ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 71.

değerlendirilebilir mi? Farklılık arz eden yönler söz konusu mudur? Varsa farklılıklar nelerdir?

Yaratmaya konu olması açısından, insanla, diğer varlıklar arasında bir ayniyet söz konusudur. Cümle varlıklar mahluktur; yaratılmıştır. Ancak yaratmaya konu olan varlıkların, varlık-nitelikleri farklılıklar taşır. Bu noktada insan apayrı bir konuma sahiptir. Ancak, sahip oldukları fonksiyonlarını yine Yaratıcı'ya borçlu olması cihetiyle, mesela hayatiyet ve aksiyon sahibi olması açısından diğer varlıklarla aynı paraleldedir; insan, beslenme ve hücrelerinin değişmesi itibariyle bitkilere benzer. Hareket fiili ise hem hayvanda, hem insanda vardır. Düşünce ve şuurlu davranışlar ise yalnız insana mahsus özelliklerdir. İşte onun bu son özelliği, yani bilişselliği, onu, ayrıcalıklı kılmaktadır. Sahip olduğu dinamizmi açısından, başka yaratıklarla benzeşim gösterse bile, dinamizmini bilişsel alanda sergilemesi, ona, hemcinslerinden bile farklı mertebeler edinme fırsatı vermektedir.

“Allah olmadığı (yok sayıldığı) zaman, var olması için kendi zatında bir garantiye haiz olmayan evren ve evrendekiler,”¹⁴⁰² varlığını muhtaç olduğu Allah'a, dinamizmini de borçludur. Şöyle ki: “Tabiat ve onun bir parçası olan insanlar devamlı değişmektedirler, değişen bir şey ise nasıl en olgun bir varlık olabilir? Tabiat değiştiğine göre ona bu olanağı veren değiştirici bir güç de vardır demektir. Böyle bir güce sahip varlık da ancak Allah'tır.”¹⁴⁰³ J. Locke, bu konuda: “Madde kendi gücüyle kendine devinim veremeyeceğine göre, ondaki devinimin de öncesizlikten gelmesi ya da bu devimi maddeden daha güçlü başka bir varlığın üreterek ona vermesi gerekir; çünkü maddede kendiliğinden devim üretecek güç yoktur”¹⁴⁰⁴ demektedir.

Kur'an açısından bakacak olursak. Allah, yeri ve göğü varlık alemine getirmek istediğinde, “duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza: <<İsteyerek veya istemeyerek (buyruğuma) gelin>> dedi. <<İsteyerek geldik>> dediler” (Kur'an-ı Kerim, 41/11) ayeti, konumuza açıklık getirme fırsatı verir. Bu ayet bağlamında, Allah'ın irade ettiğinin, “varlık alemine çıkış, Allah'ın iradesine uygun şekilde var olma”¹⁴⁰⁵ olduğu dile getirilmiş ve bu görüşün, Kur'an'da, “çok sık tekrarlanmış olan: “Allah, bir şeyin olmasını istediğinde ona sadece <<ol!>> der ve o da olur” (Kur'an-ı Kerim,16/40 ; 19/35 ;

¹⁴⁰² FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 159.

¹⁴⁰³ ÇUBUKÇU, İ. A., İslam Felsefesinde Allah'ın..., s.57.

¹⁴⁰⁴ LOCKE, J., a.g.e., s. 356.

¹⁴⁰⁵ bkz. ESED, M.,a.g.e., s. 791 ; FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 153.

36/82) ayetine dayandığı belirtilmiştir.”¹⁴⁰⁶ Ayete getirilen bir yorum da, “bütün tabiatın, Allah’a ‘otomatik bir irade’ ile itaat etmekte olduğu, ancak insanın, itaat etmek veya etmemek noktasında serbest bırakılmış olduğudur.”¹⁴⁰⁷

İlim adamları, mezkur ayette geçtiği üzere, “tabiatın ilahi emre uymasını <<tabiat kanunları>> olarak ifade ederler ki bu adetullah (Allah’ın koyduğu yasa)”¹⁴⁰⁸ bir başka ifadeyle ‘sünnetullah’tır. Kur’an’da, sünnetullah (*Kur’an-ı Kerim*, 33/62 ; 35/43 ; 48/23) diye söz konusu edilen, evrendeki her işleyişi saran, onunla ilgili bulunan bu konu üzerine, Fazlur Rahman, “içindeki, (Allah’ın koyduğu) kanunlarla işlediği manasında tabiat, bağımsızdır, diyebilirsek de kesinlikle otokratik değildir, (yani kendi kendini istediği gibi idare edecek konumda değildir). Çünkü tabiat varlığının bir parçası olarak kendini açıklayan bir ipucu veya nihai aklî açıklamaya haiz değildir”¹⁴⁰⁹ der. Benzer bir açıklamada bulunan Descartes, bu konuda şunu söylemektedir: “Tanrı başlangıçta dünyaya sadece bir kaos şekli vermiş olsa bile, doğa yasalarını koyarak doğanın mutad olduğu üzere işlemesi için gerekli yardımda bulunması şartıyla, yaratılış mucizesine hiç zarar vermeksizin, yalnız böylelikle, sırf maddi olan şeylerin zamanla tıpkı şimdiki gördüğümüz şekli alacağına inanılabilir.”¹⁴¹⁰ Herhalde, Descartes’ın, “inanılabilir” dediği, evrenin bir iç mekanizmaya sahip olduğu değildir. Çünkü bu zaten fizik olarak gözlenmektedir. İnsan bilgisini ve bilim gelişmesini bu realiteye borçludur. Descartes’ın kastettiği, fiziksel olarak keşfedilen bu yapının, “sünnetullah (Allah’ın koyduğu yasa)” çerçevesinde olup olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Yani, gelişim, değişim ve dönüşümün Allah’ın iradesi neticesi olması ve O’nun murad ettiği şekilde vuku bulmasıdır. Nitekim, “ilerde elma olacak çiçeği, sonra olgunlaşacak elmayı incelediğimizde, elmayı gelişmesine iten iç bağlantıların, autodynamisme (otodinamizm) denen iç güçlerin hükmü altında hareket ettiklerini görürüz”¹⁴¹¹ diyen, ve “bir yöntem, doğal ortamından geliyorsa otodinamiktir”¹⁴¹² yargısında bulunan biri, aslında bizim “sünnetullah” dediğimiz şeyin, aynısına parmak basarak, fiziki merhalede kalmakta, ötesine geç(e)memektedir.

¹⁴⁰⁶ bkz. ESED, M., a.g.e., s. 792.

¹⁴⁰⁷ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 153.

¹⁴⁰⁸ el-FARUKİ, İsmail R./Luis Lamia el-Faruki, İslam Kültür Atlası, 3.B., Çev., Mustafa Okan Kibaroglu/Zerrin Kibaroglu, İnkılap Yay., İstanbul, 1999, s. 291.

¹⁴⁰⁹ FAZLURRAHMAN, a.g.e., s. 159.

¹⁴¹⁰ DESCARTES, R., a.g.e., s. 44.

¹⁴¹¹ POLİTZER, G., a.g.e., s. 154-155.

¹⁴¹² POLİTZER, G., a.g.e., s. 155.

Esasında, “işlevsel düşünme herhangi bir statik durumu hoş karşılamaz. Ona göre tüm doğal süreçler hareket halindedir. Katılmış yapılar ve hareketsiz formların durumlarında bile. Doğa bütün halinde olduğu kadar, ayrı işlevlerinin her biri içinde de ‘akar.’ Doğa tüm alanlarda işlevseldir, yalnızca organik madde anlamında değil. Tabii ki, mekanik yasalar söz konusudur. Fakat doğanın mekaniği kendi başına işlevsel süreçlerin özel bir şeklidir”¹⁴¹³ ki onu da, ‘sünnetullah’ ya da onun kapsamında mütalaa edebildiğimiz ‘otodinamik’ yapı olarak anlıyor, açıklıyoruz.

İşlevsel düşünce esas alınarak bakıldığında, görülecek olan şudur: “Hareket bir durumda kalış değildir ve kesinkes durağanlıkla uyuşmaz.”¹⁴¹⁴ Bu nedenle, “bir nesne giderek değişme ve başkalaşma sürecinde ise, <<hareket>> dediğimiz niteliği var demektir.”¹⁴¹⁵ A. Suruş, bu noktada şu sorunlara işaret eder: “Başkalaşım ve değişkenlik nasıl bir niteliktir? Başkalaşan, bir durumdan başka bir duruma geçen nesnede gerçekte ne olmakta, ne geçirmektedir? Özü kalıp, durumu mu değişmektedir? Dış yüzü, görünüşü (zahir) yeni bir görünüm alıp içyüzü (batın) olduğu gibi mi kalmaktadır? Yoksa tüm varlığı ile mi değişime uğramaktadır?”¹⁴¹⁶ Bu konudaki görüşlerinin, hemen hemen tamamını Molla Sadra’nın felsefesine dayandıran A. Suruş, sıraladığı bu sorulara şu cevabı verir: “<<Hareket>>de, nesneyi kabuğundan çıkararak diğer biçim ve varlığa ulaştıran, yahut eski varlığı ile <<yok>> olup yerine başka bir nesne gelmesini sağlayan bir özellik söz konusudur.”¹⁴¹⁷ Demek oluyor ki, hareket bir bütün olarak algılanmaktadır.

A. Suruş, “hareket ve değişim inkar edilemez bir gerçekliktir. İnsanın, <<hareket>>i inkar edebilmesi için gerçeklerden uzak, hayal ve kuruntulara kapılan ve verimsiz çekişmeler peşinde olan bir kimse olması gerekir, yoksa <<hareket>> gerçeği ve değişim gerçeği inkar kaldırmaz bir husustur”¹⁴¹⁸ diyerek ve devamla, hareketin niteliğini belirlemeye çalışır: “dıştaki, görünürdeki sukunet içteki bünyeden gelen kaynaşmanın örtüsüdür. Kural olan yatışmazlık ve dinmezliktir, yeni görüngüler, yeni belirişlerdir. Dinginlik, yatışıklık ve sakinlik ise yanıltıcı ve aldatıcı görünümlerdir.”¹⁴¹⁹ Nihayet, A.

¹⁴¹³ CAPRA, F., a.g.e., s. 393.

¹⁴¹⁴ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 17.

¹⁴¹⁵ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., a.y.

¹⁴¹⁶ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 18.

¹⁴¹⁷ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., a.y.

¹⁴¹⁸ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 23.

¹⁴¹⁹ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 97.

Suruş, en keskin, en iddialı çıkışı da yapar: “Evren, bir nesne değil bir <<eylem>>dir, bir fiildir.”¹⁴²⁰

Bu fikirler, şüphesiz <<hareket>>e dair yeterli kanaati oluşturacak bilgiler vermektedir. Ancak, özellikle son alıntıda dile getirdiği türden, keskin ve radikal bir yaklaşımı paylaşabileceğimizi düşünmüyoruz. Ayrıca, böyle bir çıkışın, düşünce tarihinin, özellikle Sokrates öncesi evresinde ortaya konulan ve bize neredeyse aşırı bir tutum ve kısır bir döngü olarak görüntü veren iddiaları çağrıştırmaktadır. Evrende, var olan bir devimi görebilmek ve her şeyin ondan pay aldığını kabul edebilmek için, her şeyi, - cisimsel yapılarını görmezden gelerek- bizzat ondan ibaret görmek zorunluluğuna ihtimal vermiyoruz.

Amacımız, hareketin fiziksel ya da felsefi çerçevesini bütünüyle çizmek değildir. Biz, evrenin gerçekliğini kabul ettiğimiz gibi, onda yer alan bir gerçeklik olarak insanın varlığını da tanıyoruz. Yine, evrende gerçekliğini gözlemlediğimiz <<hareket>>ten, aynı şekilde insanın da pay aldığını gözlemliyoruz. Hareketin, evrende, <<otodinamik>>, insanda ise, bununla beraber -akli melekesi sebebiyle- <<iradi>> bir vaziyette görüldüğünü söylüyoruz. Ayrıca, Kur’an çerçevesinde mütalaa edildiğinde, evren ve evrendekilerin varlıklarının, gerçekliklerinin ve hareketlerinin gerisinde Allah’ın varlığının inkar kaldırmaz olduğunu dile getiriyoruz.

“Evrenin bir yaratıcı ve harekete geçiriciye, hem baştan düzenleyen hem de ilerleten bir varlığa dayanması gereği,”¹⁴²¹ Yaratıcı’nın, varlıklarda bir iç mekanizmayı kurarak öylece bırakmadığı, yönettiği, ilerlettiği, kısaca münasebetini kesmediğini gösterir. Aksi görüş, yani Yaratıcı’nın “alemi yarattığı ve bu işin burada bitmiş olduğu, artık aleme müdahale etmediği -ki deistlerin düşüncesidir- fikri,”¹⁴²² Kur’an’la te’lif edilebilecek bir görüş değildir. Bu konudaki temel fikirlerin kendisine atfedildiği “Aristoteles’in İlk Muharrrik fikri, felsefe tarihinde oldukça etkili olmuştur. O, hareketi, nihai noktada, bir Muharrrik’e dayanarak açıklayabileceğimizi öne sürdü. Bu hareket ettirici güç onun kozmolojisi için gerekliydi.”¹⁴²³ “Felsefe tarihçileri, aleme müdahale etmeyen bir uluhiyyet anlayışını Aristoteles’e kadar geri götürürlerken,”¹⁴²⁴ ilginçtir ki, A. Suruş, “Aristo, her

¹⁴²⁰ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 97.

¹⁴²¹ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 73.

¹⁴²² AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 91.

¹⁴²³ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 33.

¹⁴²⁴ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 140.

müteharrikin her lahza bir dış muharrik'e (hareket ettirene) muhtaç olduğu kanaatinde olduğunu, aksi takdirde hareket eden nesnenin duracağını"¹⁴²⁵ söylemektedir. Kanaatimizce bu önemli bir ayrıntıdır. "Aristoteles'in Tanrı'sı'nın, alemin yaratıcısı olmadığı, sadece bir <<ilk muharrik>> olduğu"¹⁴²⁶ şeklindeki, uluhiyyetle bağdaşmayan fikrinden, bu noktada başkalık arz etmektedir. Zira, her an aleme müdahil olan bir Tanrı anlayışı, teistik açıdan kabul görür. Ancak, alemle sürekli bir münasebet içinde olduğu kabul edilen varlığın, 'Yaratıcı' olarak düşünülmemesi, ciddi bir sorun olarak duracaktır.

Nasıl ki, varlığı bir Yaratıcı'yı gerektiren evren, gayesiz yaratılmış değildir. Aynı şekilde, onun deviminin de, 'hem ilk, hem de her an muharrik'e ihtiyacı olduğu şekliyle, bir hedefe yönelik bulunacaktır. Bu konuda, A. Suruş: "Hareketin, bir yönü olmadıkça anlamı da yoktur"¹⁴²⁷ dedikten sonra şu açıklamayı yapar: "Evrenin yapısındaki, bünyesindeki hareket ve ondaki zeval ve hudus, bir yandan onun hareketi yaratan bir ele ihtiyacını, diğer yandan da onun bir nihai gayeye (son erek) doğru gidişini belirtmektedir."¹⁴²⁸

Kur'an'da, evrenin, bir Yaratıcı'ya işaret ettiği, (*Kur'an-ı Kerim*, 87/1) yaratmanın gayesiz ve boşuna olmadığı, (*Kur'an-ı Kerim*,3/191) evrende hareketin var olduğu, (*Kur'an-ı Kerim*, 21/33) aynı şekilde, hareket dahil, her şeyin Yaratıcı'nın tasarrufunda olduğu (*Kur'an-ı Kerim*, 39/62) ve hareket halindeki varlıkların, dolayısıyla hareketin bir hedefe yönelik bulunduğunu (*Kur'an-ı Kerim*, 20/50 ; 87/3) gösteren daha pek çok ayeti görmek mümkündür.

"Arzda ve insanın kendi(nefsi)nde nice işaretlerin bulunduğunu" (*Kur'an-ı Kerim*, 51/20-21) bildiren bu ayetler, aslında, bakışların ister evrene, ister insana yöneltilsin, aynı gerçeğe götüreceğini ilham eder. O halde, evren için sıralanan bu tespitler, -insanı zaten kuşatıyor olmasına rağmen- ayrıca, insan için de söz konusudur. Geldiğimiz bu noktada, bizim için zaten öncelikli olan; 'insanın tabiatı ve dinamizm' bahsine artık geçebiliriz.

¹⁴²⁵ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 115.

¹⁴²⁶ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 140.

¹⁴²⁷ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 81.

¹⁴²⁸ AYDIN, M., Din Felsefesi, s. 98.

II.II. İnsanın Varlık-Yapısı ve Dinamizm

Kur'an'da, insanın kendi varlığının bir Yaratıcı'ya işaret ettiğini, yaratılmasının gayesiz ve boşuna olmadığını, insanın kendi varlık-yapısında dinamik tezahürlerin var olduğu, aynı şekilde, özgür iradesinin alanına girmeyen, onu aşan bedensel fonksiyonlarının, diğer yaratıklardaki gibi, Yaratıcı'nın tasarrufunda olduğu ve ister irade dışı dinamik çehresinin, 'sünnetullah' çerçevesindeki işleyişinin, ister irade hareketlerinin, her ikisinin de bir hedefe yönelik bulunduğunu gösteren pek çok ayeti görmek mümkündür. (*Kur'an-ı Kerim*, 20/50 ; 26/78 ; 30/20 ,54 ; 43/27 ; 52/35 ; 76/2 ; 87/3)

Gelişme ve gerileme aynı sürecin evreleridir. "Canlı bir çok şeylerde olduğu gibi, insanın bedeni hayatı da tedricen gelişip olgunluk çağına erişen, ondan sonrada yine tedricen gerileyen bir süreçtir."¹⁴²⁹ Fonksiyonel açıdan bakıldığında, özellikle insan bedeninde her kesin gözlemleyebileceği bu olguya Kur'an'da da vurgu yapılır: "*Sizi zayıf (bir halde) yaratan, zayıflığınızdan sonra (size) güç veren ve gücünüzü gösterdiğiniz bir dönemden sonra (yaşlılığın getirdiği) zayıflığa sizi duçar eden ve saçlarınıza aklar düşüren O'dur.*" (*Kur'an-ı Kerim*, 30/54) Şu kadar var ki, ayette, bu değişim ve dönüşümün gerisinde, Allah'ın varlığı dile getirilir.

Kur'an'da, insanın yaratılışı, biri Adem (a.s.)'in şahsında, birisi de her bireyin kendi nefsinde olmak üzere iki şekilde vurgulanır. (*Kur'an-ı Kerim*, 4/1 ; 7/189 ; 22/5) Varlık verilen insana bir süre tayin edilmiştir (*Kur'an-ı Kerim*, 6/2 ; 17/99) ki bu süre, "varlık ve zeval(kevn ve fesad)i"¹⁴³⁰ kapsar; insanın vücut bulması için, varlığının son bulması ve yine öte dünyada yeniden varlık kazanması için takdir edilmiş bir süre. Aslında bu, evrendeki bütün varlıklar için geçerliliği olan bir realitedir. (*Kur'an-ı Kerim*, 13/2 ; 30/8) Bu evre, dinamik faaliyetlerin tezahür sürecidir.

"Yeryüzündeki canlı hayatın ilk belirtisinin bitki, bitkilerden sonra hayvanların ve en sonunda da insanların yaratılmış olduğu,"¹⁴³¹ bu canlı ve müşahhas varlıkların, yani "insanlar, hayvanlar, bitkiler hatta tek hücrelilerin, hepsinin her zaman aktif oldukları"¹⁴³² belirtilmiştir; bu varlıklar -insan da dahil-, "belirli gereksinmeler içerisinde fizyolojik anlamda belirlenmiş varlıklar olarak doğanın bir parçası olduklarından, onları saran fiziki

¹⁴²⁹ ERSİN, Meharet, Eğitimde Psikolojinin Rolü, I-II, I.B., M.E.B., İstanbul, 1981, 1,3 ; el-FARUKİ, İ. R./L. Lamia, a.g.e., s. 344 ; BERGSON, H., Yaratıcı Tekamül, s. 31, 328.

¹⁴³⁰ ATEŞ, S., Kur'an-i Kerim ve..., s. 291.

¹⁴³¹ ATEŞ, S., Kur'an-i Kerim ve ..., s. 570 ; ATAY, Hüseyin, Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları, M.E.B. Yay, İstanbul, 1994, s. 22. bkz. BERGSON, H., Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, s. 290, 291.

¹⁴³² BERGSON, H., Yaratıcı Tekamül s. 327, 330; POPPER, K. R., a.g.e., s. 7.

her şey, bio-fiziki yapılarından bir şeyler talep eder ki bu da, bu varlıkların bir enerjiye sahip olmalarını gerektirir. İnsan, bu bio-fizik yapısından farklı olarak, psiko-fizik yapı da taşımaktadır. Bu, onun diğer varlıklardan farklı olarak bilişsel bir enerjiye sahip olmasını gerektirir. Örneğin, tek bir edimde görüş alanını algılayıp algılayamayacağı ya da bunun için ne kadar bir süre optik dikkate gereksinim duyacağı meselesi bile, insanın (süje) enerjisiyle bir ilişkiye işaret etmektedir.”¹⁴³³

“İnsanın, enerjinin en çok yoğunlaştığı toprak ana elemanından yaratılmış”¹⁴³⁴ olduğu yönündeki bir açıklama da, ayrıca, insanın enerjik ve aktif yapısına, üretkenliğine, ta mayasından itibaren dikkat etme imkanı verir. Kur’an’ın bildirmesiyle, insanın kökeninin Adem (a.s.)’a dayandığını, (*Kur’an-ı Kerim*, 7/172 ; 17/70 ; 19/58) Adem (a.s.)’ın da, aslının toprak olduğunu öğreniyoruz. (*Kur’an-ı Kerim*, 3/59) Kur’an’da, insana hitaben: “O, sizi çamurdan yaratıp” denilmesi de bu gerçeğe işaret etmektedir. Zira bu ayet, Adem (a.s.)’a bir göndermedir, ona yönelik bir hitap değil. Dolayısıyla bütün insanların menşesine dair bir açıklama olarak anlaşılır. Bu durumda, şunu söyleyebiliriz: İnsanın kökeninin maddi yönünü oluşturan unsura ‘enerji’ atfediliyorsa, onun ruh cephesi, haydi haydi enerjik görünecektir. Böylece, her iki cephesiyle bir bütün olarak insan, enerjik unsurlar taşımakta olduğundan, dinamik yapıya sahip bir varlıktır. Bu durum, üreme evresi için de varsayılabilir; insan, kendi tabiatına uygun şekilde, “henüz ana rahminde embriyo aşamasında, Allah tarafından bir gizli kuvvet, bir iç dinamizm ile varlık bulmaktadır.”¹⁴³⁵ Onda kodlanan bu yapının, bedensel olanı, fizik evrendeki yasalar çerçevesinde cereyan eder.

Fakat, insanı belirleyenin bütünüyle doğal yasalar olduğu şeklinde bir fikir doğru değildir. İnsan, yeryüzünde yaşayan diğer varlıklardan farklılıklar taşır. Bu farklılığa temel olan fikri eylemi ve onun sebep olduğu bedensel eylemleri farklı tezahür eder. Bu nedenle o, hepten, “doğadaki cansız varlıklarda bulunan sabit ve genel yasalara bağlı hareket etmediği gibi,”¹⁴³⁶ “çevresine sıkı sıkıya tabi olan canlı yaratıklar”¹⁴³⁷ gibi de değildir. Daha doğrusu, tabii olarak içinde yer aldığı aynı çevreye karşı durma, yerine göre dönüştürme daha doğrusu, kendine özgü bir biçime getirme istidadı taşır. Çünkü, “madde kanunlarında şaşmazlık ve otomasyon hakimdir. Bitkiler dünyasının kanunlarında bu

¹⁴³³ bkz. SPRANGER, E., a.g.e., s. 66.

¹⁴³⁴ ATEŞ, S., İnsan ve..., s. 20.

¹⁴³⁵ ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 23.

¹⁴³⁶ SCHUON, F., a.g.e., s. 111-112 ; ÇÜÇEN, Kadir, Bilgi Felsefesi, 1.B., Bursa, 2001, s. 23-24.

¹⁴³⁷ CARREL, A., a.g.e., s. 37.

şaşmazlık ve otomasyon biraz daha gevşemektedir. Hayvanlar alemindeki kanunlarda da şaşmazlık ve kesinlik daha da gerilemektedir. İnsana gelince, insan da hem fizik ve hem biyoloji yani canlı varlıkların kanunlarının tesirinde ve ayrıca ruh kanunlarının da idaresindedir. Ancak, insan ruhlar aleminde bulunduğ u unsur sebebiyle -ki bu şuur unsurudur- daha serbest bir harekete sahiptir.”¹⁴³⁸

“Ruh, canlılara hayat veren özdür, varlıkların temelidir.”¹⁴³⁹ “Hayatın kanunu da faaliyettir.”¹⁴⁴⁰ Zira, “hayat, durmak dinlenmek bilmez, sürekli bir hareket ve gelişme halindedir.”¹⁴⁴¹ O halde, “her ışıklı zerrecik, hareketini sağlayan enerjiyi ruhtan alır.”¹⁴⁴² Ve ruh taşıyan insan, bundandır ki, diğer ruh taşıyan varlıklar gibi dinamik bir tabiata sahiptir. “Her ışıklı zerrecikte yer alan ruh özü, aynı zamanda şuur kaynağıdır.”¹⁴⁴³ Bundan dolayıdır ki, “şuursuz sayılan hayvanlar, cisimler veya zerrecikler dahi taşıdıkları cüz-i şuur dolayısıyla belirli bir düzen içerisinde hareket etmektedirler.”¹⁴⁴⁴ Kısacası, “her şey, her zerre, Allah’ın koyduğu şuur ve dinamizm ile O’nun buyruğ u doğrultusunda görevini yapmaktadır.”¹⁴⁴⁵

İnsan, “hareket ve faaliyette bulunan ve tasarımlar kuran bir varlık olarak da tanımlanmıştır.”¹⁴⁴⁶ Her ne kadar, “hayatın birinci ihtiyacı yaşamak olduğ undan, insanlar hareket etmekle başlarlar, düşünmekle başlamazlar”¹⁴⁴⁷ denilmiş se de, nihai planda, “insanın hareket ve faaliyetleri, onun düşünce ve bilgisinden bağımsız değildir.”¹⁴⁴⁸ “İnsan aktivitesi bütün fiil ve hareketlerinin kesintisizliğ i, varlığını marifede bulur.”¹⁴⁴⁹ Zira, “bilgi, insan hayatının temel eylemi, insanın motivasyonunu kuran temel fenomendir. Temelinde bilginin olmadığı ya da canlılığını ve istikametini bilgiden almayan eylem bir tabiat olayı karakterini taşır.”¹⁴⁵⁰

¹⁴³⁸ ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 22 ; bkz. BERGSON, H., Yaratıcı Tekamül, s. 208, 325, 339 ; BERGSON, H., Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, s. 287 ; SPRANGER, E., a.g.e., s. 12.

¹⁴³⁹ ATEŞ, S., İnsan ve ..., 1979, s. 15.

¹⁴⁴⁰ AYDIN, M., <<Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları>>, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Eylül-1985, 1, Sayı: 3., s. 644.

¹⁴⁴¹ en-NEDVİ, Ebu’l Hasan, İslam Düşünce Hayatı, 1.B., Çev. Sait Şimşek, Dergah Yay., İstanbul, 1977, s.9.

¹⁴⁴² ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 15.

¹⁴⁴³ ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 16.

¹⁴⁴⁴ ATEŞ, S., İnsan ve ..., a.y.

¹⁴⁴⁵ ATEŞ, S., İnsan ve ..., s. 17.

¹⁴⁴⁶ BERGSON, H., Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, s. 283.

¹⁴⁴⁷ SOROKİN, P., a.g.e., II, 238.

¹⁴⁴⁸ AYDIN, H., a.g.e., s. 107, 126.

¹⁴⁴⁹ AYDIN, H., a.g.e., s. 138.

¹⁴⁵⁰ AYDIN, H., a.g.e., s. 166, 133-134.

Gerçekten de “insan, fiziki, biyolojik, ruhi, ve aklı kanunların hakim olduğu varlıkların bileşiminden meydana getirilmiş bir varlıktır. Fert olarak maddi ve fiziki varlığı için gerekli kanunlar ile ruhunun, düşünce ve şuur yönünden muhtaç olduğu gerekli kanunlar arasında bir birlik ve beraberlik bulunmaktadır.”¹⁴⁵¹

“Modern bilime göre, enerji, bir faaliyetin, yani dinamik kalıpların bir ölçüsüdür.”¹⁴⁵² Doğrusu, insan olarak, “soluk alıp verme kalıplarımız bütün ruh/beden sisteminin dinamiğini yansıtmaktadır.”¹⁴⁵³ Çünkü, soluk alıp verme, canlılığın emmaresidir ve “canlılığın sürdüğü her yerde, konusu farklı olsa da bir etkinlik, üretkenlik ve değişim söz konusudur.”¹⁴⁵⁴ Bununla beraber, şuur, “ruhundaki düşünme ve karar verme gücünü ifade eden akıl”¹⁴⁵⁵ ile de beliren ve bu nedenle “kendisine özgü bir yapısı olan diri ve dinamik bir varlık olarak insanın,”¹⁴⁵⁶ dinamik faaliyetleri, bedensel olanla sınırlı kalmayıp, “daha yüksek bir biçimde zihinsel alanda”¹⁴⁵⁷ kendini gösterdiğinde daha bir anlam ve daha bir ivme kazanmaktadır. Çünkü, şuurunun ve iradesinin farkında olan yegane varlık odur.

Allah her şeyi yaratmış, ona bir düzen vermiş, mukadderatını (kabiliyetlerini, özelliklerini) tayin etmiştir. (*Kur’an-Kerim*, 25/2 ; 87/3) “Bu amaç nesnenin içine, devamlı ve değişmez bir gereklilikle, ona doğru ilerlediği kendi tabiatı olarak işlenmiştir.”¹⁴⁵⁸ Böyle bir gereklilik insan aklı için, ya da ona sahip olduğundan insan için de söz konusu mudur? M. Blondel’in bakışıyla; “tabii düzende asla bitmez ve daima sonsuz bir cevaba doğru yürüyen aksiyon,”¹⁴⁵⁹ “dinamik bir denge arayışına yönelik doğal bir eğilimle donatılmış olduğunu söylediğimiz insan”¹⁴⁶⁰ için, kaçınılmaz görünmektedir. Ve zaten insanda gözlediğimiz budur. Sorun, buna sahip olup olmamakta değil, niteliğindedir.

en-Nedvi, “hayatın uzun ve kesiksiz olan yolculuğunda, hareket ve aksiyon sahibi bir din ancak onunla yaşayabilir”¹⁴⁶¹ diyerek, İslam’ın ve tabii O’nun Kitab’ı olan Kur’an’ın,

¹⁴⁵¹ ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 3 ; AYDIN, H., a.g.e., s. 66.

¹⁴⁵² CAPRA, F., a.g.e., s. 388.

¹⁴⁵³ CAPRA, F., a.g.e., s. 394.

¹⁴⁵⁴ CAPRA, F., a.g.e., s. 368.

¹⁴⁵⁵ ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 23.

¹⁴⁵⁶ ŞİNANOĞLU, Abdülhamit, <<Bazı Mutezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları>>, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Van, 2000, Sayı: III, s. 307.

¹⁴⁵⁷ HANÇERLİOĞLU, O., Felsefe Ansiklopedisi, s. 137.

¹⁴⁵⁸ el-FARUKİ, İ. R./L. Lamia, a.g.e., s. 345 ; ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 22.

¹⁴⁵⁹ BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 13.

¹⁴⁶⁰ CAPRA, F., a.g.e., s. 360, 369.

¹⁴⁶¹ bkz. en-NEDVİ, Ebu’l Hasan, a.g.e., s. 9.

hayatın gerçekleri, temposu karşısındaki yeterliliğine işaret eder. O halde, insanın dinamik yönünü Kur'an'da araştırmak, bir ham hayal değildir. “Dinamik bir din anlayışı öne çıkararak,”¹⁴⁶² hayattaki dinamizmin realitesini tanıyan, hayatta yaratılmışlar içinde insana vurgu yapan, onun üstünlüğünü tanıyan bir kitap, onun, hayatın dinamizmine dinamizm katacak vasfına, dahası bilişsel dinamizmine dair veriler de ihtiva edeceği kanaatindeyiz.

II.III. İnsanın Bilişsel Dinamizmi

Tabiatta, değişmez bir gelişme (kevn) ve bozulma (fesad) sürecinin, bir iç dinamizm halinde hüküm sürdüğünü, dışa akseden, keşfedilen ve tabii yasa olarak tercüme edilen bu şeyin, ‘sünnetullah’ diye tanımlanan şey olduğunu, tabiatta yer alan insanın da, ‘sünnetullah’a tabi bir yön taşıdığından, ‘kevn’ ve ‘fesad’ olgusunun, başta onun bedensel yapısında olmak üzere, onun varlığında da tezahür ettiğini belirtmiştik.

Tabii olan bedensel “gelişme ve gerileme, onunla ilişkili olarak insanın zihin yapısında da kendini göstermektedir”¹⁴⁶³ Bu apaçık realitenin de, Kur'an'da yer aldığını görüyoruz: *“Ey insanlar eğer öldükten sonra dirilmekten kuşkuda iseniz (bilin ki) biz sizi (önce) topraktan, sonra nutfе (sperma)dan, sonra alaka (embrio)dan, sonra yaratılışı belli belirsiz bir çiğnem et parçasından yarattık ki, size (kudretimizi) açıkça gösterelim. Dilediğimizi belirtilmiş bir süreye kadar rahimlerde tutuyoruz, sonra sizi bir bebek olarak çıkarıyoruz. Sonra güç (ve kabiliyetler)inize ermeniz için (sizi büyütüyoruz.) İçinizden kimi (henüz çocukken) öldürülüyor, kimi de ömrün en kötü çağına (ihtiyarlığa) itiliyor ki, bilirken bir şey bilmez hale gelsin (çocukluğundaki gibi vücutça ve akılca güçsüz bir duruma düşsün.)”* (Kur'an-ı Kerim, 22/5)

“Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz, size işitme (duyusu), gözler ve gönüller verdi ki şükredesiniz.” (Kur'an-ı Kerim, 16/78)

Yer verdiğimiz birinci ayette, bir önceki konumuzda göndermede bulunduğumuz ayetlerde de olduğu gibi, insanın bedensel değişim ve dönüşümü, gelişim ve zevaline işaret edilmektedir. Bunun yanında, insanın bilişsel açıdan, aynı realiteleri yaşadığına da dikkat çekilmektedir. Bir sonraki ayette ise, insanın bilişsel imkanlarına ve insanın bilişsel istidadındaki değişim, dönüşüm, gelişime dikkat çekilmektedir.

¹⁴⁶² YOLCU, Mehmet, Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi, Denge Yay., 2B., İstanbul, 2005, s. 179.

¹⁴⁶³ ERSİN, M., a.g.e., I, 83.

Şimdi, ikinci ayetteki: “ Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz” ilahi beyanı, birinci olarak yer verdiğimiz ayette geçen: “...bilirken bir şey bilmez hale gelsin” ilahî beyanıyla, bir arada düşünüldüğünde, insanın bilişsel dinamizmini tespite imkan veren bir durum açığa çıkmaktadır. Şöyle ki; varlık sahasına ‘hiçbir şey bilmez bir halde’ çıktığı belirtilen insanın, ‘bilirken bilmez hale gelişi’nden söz ediliyorsa, bilgilendiği bir evresi vardır demektir. İşte bu, her insanın, bu sürecin başından sonuna kadar ki bilişsel aktiviteye açık olduğunu ortaya koyar. Biz de buradan hareketle, bu aktivitenin dinamik niteliğe sahip olduğunu görmeğe, göstermeğe çalışıyoruz. Zira, insanın bilme sürecinin, sarkaç gibi, bu iki olgu arasındaki devinimi; yukarıya ve aşağıya dönük hareketlenmeleri, bilişsel dinamizm fikrini öne çıkarmaktadır.

Şu yer vereceğimiz açıklama, sözünü ettiğimiz tespiti pekiştirmektedir. “Eğilimlerimizin iki manzarası var: Bir manzarası ile onlar duygusal-hareki eğilimlerdir (...) İkinciler, duygusal hareki ilgilerle başlamak üzere derece derece ayrılır: zihni ilgiler, dikkat, tecessüs, akıl yürütme gücü, sonuçlama (deduction) ve en soyut dil ve düşünce mekanizmalarına kadar yükselir. Bu iki büyük eğilim, kökte birdir; aynı ağacın iki dalı gibidir”¹⁴⁶⁴ diyen H. Z. Ülken, şunu da ekler: “Eğilimler zaman süresince hızlarını değiştirirler. Ağırken şiddetlenir, yükselirler; yükselme güçlerinin en üstün derecesine çıkarlar. Orada uzun müddet duramadan şiddetleri azalır, alçalmaya başlar. Eğilimlerin bir yükseliş bir alçalış olmak üzere ritmleri; dalgalanma kavisleri vardır.”¹⁴⁶⁵

“Hiçbir zaman ömrün başından sonuna kadar aynı değişmez ruhun insana eşlik ettiği sanılmamalıdır”¹⁴⁶⁶ diyen A. Suruş devamla: “Herkes, bildiği şeydir. Böylece, kişinin bilgisi, bilginliği yükseldikçe nefsi artmaktadır. Ruhu sabit kalıp ilmi çoğalmakta değildir (...) Oysa, ilmin artması ile nefis de artmıştır. Ruhun artışı demek elbette niceliksel ve maddi anlamda artış değildir. Varlık açısından güçlenme ve olgunlaşma ve iç erginliği (rüşd-i deruni) demektir.”¹⁴⁶⁷ Bu son ifadeler, farklı bir boyutla da olsa, işaret ettiği insanın bilişsel dinamizme açık olduğu gerçeğidir.

“Organizmalar yalnızca aktif olmakla kalmaz; aktiviteleri de hep artmaya devam eder”¹⁴⁶⁸ tespiti önemlidir. Yukarıda, insan için söz konusu edilen açıklamaların

¹⁴⁶⁴ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s.113; BERGSON, H.,Yaratıcı Tekamül,s. 181.

¹⁴⁶⁵ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, a.y.

¹⁴⁶⁶ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., s. 93.

¹⁴⁶⁷ SURUŞ, A., Evrenin Yatışmaz..., a.y.

¹⁴⁶⁸ POPPER, K., a.g.e., s. 28.

gerçekliklerine dayanak oluşturan bu tespit, organizmaların en mükemmeli olan insanın da aktif olacağı, dahası, bilgi edinme gibi, kendine yaraşır ve kendine özgü aktivitelere sahip olacağını gösterir. Nitekim, İnsanı kendisine konu edinmiş olan felsefi antropoloji, “(bilişsel) aktlar ve aktif olmayı insanın varlık-yapısında varlığını kabul ettiği fenomenlerden birisi olarak sayar.”¹⁴⁶⁹ “İnsanî bilgi birikiminin bir bilinçlilik durumuyla birlikte başladığını,”¹⁴⁷⁰ bilişsel bir dinamizm ile gelişip, ilerlediğini söyleyebiliriz. Çünkü, “ilim bir ilerleyiş,”¹⁴⁷¹ “bir haldir. Burada halden maksat sabit değil, değişen ve yerini başkasına veren bir anlayış, kavrayış, bir idrak,”¹⁴⁷² “insan beyninin ve ruhunun bir yol alışdır.”¹⁴⁷³ Açıktır ki, bilişsel aktivite, insanın tabiatından gelen, onun doğumuyla başlayan bir gereklilik, hatta bir zorunluluk olarak görülürse de, bu aktivitede iradenin rolü görmezden gelinemez. Bilişselliğin niteliğinin artmasında, bu aktivitedeki iradenin varlığı yanı sıra, bu iradenin kendisinin de bizzat aktif olması gerekir.

J. Locke, “varlıkları, anlıklarını geliştirecek olanakları sağlamaya yeterli kimseler kendilerini boş bir tembellikle nasıl avutabiliyorlar?”¹⁴⁷⁴ diye sorar. Şu yer vereceğimiz ifadeler, mezkur sorunun ne kadar haklı ve yerinde olduğunu göstermektedir. “Denilebilir ki, dimağı çalışma enerji harcamasını gerektirmemekte, yahut bu çalışma için bugünkü tekniklerle ölçülemeyecek kadar az bir enerji kafi gelmektedir. Zekanın en güçlü yaratışları, metabolizmayı, pazı adalesinin bir librelilik bir ağırlığı kaldırmak için yükseltmesinden çok daha az yükseltmektedir.”¹⁴⁷⁵ Yeri gelmişken, bu tespitin, bizim bilişselliği dinamik olarak görme eğilimimizi zayıflatmamakta, aksine güçlendirmekte olduğunun altını çizmek isteriz. Evrende, hacimce, belki bir nokta hükmünde bile yer tutmayan insanın, neredeyse evrene hükmedecek hale gelmiş olması, salt onun bedensel gücüne, pazı hünerine bağlı olmadığına göre, bunda, insanın esas işaret etmeğe çalıştığımız dinamik aklî melekesinin rolünü görmek gerekecektir. “Yere, göğe teklif edilen, onların yüklenmediği, fakat insanın üstlendiği emanet,” (*Kur’an-ı Kerim*, 33//72) yani bu meleke sayesinde ki, tabiat onun önünde, “şekil verilebilir; insanın nedensel etkisini kabul edebilecek, insan faaliyetlerinin hedefi açısından verimli olabilecek yapıda”¹⁴⁷⁶ arz-ı endam etmektedir.

¹⁴⁶⁹ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 258.

¹⁴⁷⁰ HACIKADİROĞLU, V., *İnsan Felsefesi*, s. 62.

¹⁴⁷¹ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 6.

¹⁴⁷² BİLGİZ, M., a.g.e., s. 15.

¹⁴⁷³ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 6.

¹⁴⁷⁴ LOCKE, J., a.g.e., s. 406.

¹⁴⁷⁵ CARREL, A., a.g.e., s. 102.

¹⁴⁷⁶ el-FARUKİ, İ. R./L. Lamia, a.g.e., s. 347.

Gerçek bu iken, dinamizmin bilişsellikten uzak olması durumunda, verimsiz bir hareketlilik, düşünceye yer vermeyen bir koşuşturma niteliğinde olacağı, öylece kalacağı tabiidir. İ. Hakkı Bursavi'nin, "cehalet ile hikmet(/ilim), aynı yerde toplanıp birleşemez"¹⁴⁷⁷ şeklinde dile getirdiği gerçek, dinamik açıdan bir karşılaştırma yapıldığında da kendini doğrulayacaktır; "cehalet, insan beyninin ve kalbinin ataleti, faaliyetten alıkonmasını"¹⁴⁷⁸ ifade ederken, ilim, en başından beri anlatmağa çalıştığımız gibi, bilişsel bir işlevsellik gerektirir. Bilişsel işlev, ya da "bilincin işlevini akıl temsil etmekte,"¹⁴⁷⁹ gerçekleştirilmektedir. N. Keklik, akıl ve bilişsel işlevi hakkında şu açıklamayı yapar: "Akıl, adeta bir makine olarak kabul edilirse tefekkür onun çalışmasına benzetilebilir. Çalışma kavramı, nasıl makine kavramından ayrı düşünülemezse, tefekkür dahi akıldan ayrı olarak tasavvur edilemez."¹⁴⁸⁰ Çünkü, tefekkür, insanı insan yapan manevi hayatı diri tutan"¹⁴⁸¹ bir akli fonksiyondur.

C. Mismar, "...müslümanlar cahil olunca İslamiyet'le alakaları kesilir"¹⁴⁸² demektedir. Bu tespiti, elbette ki itikadi manada İslam'dan kopuş olarak anlayamayız. Yukarıda geçtiği gibi, ilimle cehaletin örtüşmemesi, bir arada bulunamayışları şeklinde yorumlayarak, gerçek anlamda İslam'ı temsil edebilecek bir müslümanın cahil olamayacağı, cahil kalamayacağı biçiminde anlamak daha uygun düşmektedir. Dolayısıyla İslam'ın öngördüğü bu insan tipinin, düşünce dünyasının da dinamik olma durumu söz konusudur. Zira, İslamiyet'in kendisi, pek çok ayet ve hadislerde belirtildiği gibi, kendi karakteri gereği, akli, maddi varlık ve olaylar sahasında serbest bırakarak düşüncede geniş bir esneklik sağlamış ve hatta bu varlıkları ve olayları düşünmeyi ve akletmeyi de teşvik etmiştir. İlme, kaynaklarına vurgu yapan, İlme teşvik eden, ilmin ve ilim sahiplerinin faziletini v.b konuları içeren pek çok ayetin yanı sıra, bilişsel dinamizme referans teşkil edecek şekilde, yorumlara açık olarak gördüğümüz kimi ayetlere zaman zaman yer verdik. Burada, ilme, onun fazilet ve benzeri niteliklerine dikkat çeken, ilme teşvik eden, zengin bir yekun tutan hadislere yer vermekten ziyade, bilişsel dinamizme referans teşkil edeceğini umduğumuz birkaç hadise yer vermeği yeterli buluyoruz.

¹⁴⁷⁷ HAS, Polat, İslamiyette Ve Hristiyanlıkta İlim Anlayışı, T.Ö.V. Yay., İzmir, 1991, s. 140.

¹⁴⁷⁸ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 95.

¹⁴⁷⁹ POPPER, K., a.g.e., s. 37.

¹⁴⁸⁰ KEKLİK N., Türk-İslam Felsefesi..., s. 53 (Dipnot).

¹⁴⁸¹ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 226.

¹⁴⁸² HAS, P., a.g.e., s. 135.

Olur olmaz herkesin diline dolayıp dünyalık için çalışmak konusunda kullandıkları “iki günü birbirine eşit olan ziyandadır”¹⁴⁸³ hadis-i şerifini, bilginin artırılması ile ilgili de anlamak lazımdır. Nitekim, “hadisin şerhinde Allah’a kulluk keyfiyetini günden güne terakki ettirmeyen ve dün öğrendiği şer’i bir meseleye bugün bir şey eklemeyen kimselerin ziyanda olduğu şeklinde bir izahın getirilmiş olması”¹⁴⁸⁴ buna işaret eder. Yine, “iki nimet (güzel hal) vardır ki çok insanlar bu nimetler(i kullanma için)de aldanmıştır: Sıhhat (yani insan sağlığı) ve boş vakit”¹⁴⁸⁵ hadis-i şerifinin, aynı doğrultuda yorumlanabilecek, ve bu yoruma destek olarak görülebilecek bir başka örnek olarak hatırlatmak ta yarar görüyoruz.

Sahih-i Müslim’de geçen, “birtakım kimseler vardır ki, geri kala kala nihayet Allah Teâlâ onları geriletir”¹⁴⁸⁶ hadis-i şerifi, yine insanı aktiviteye teşvik eden, sevkeden bir örnek olarak verilebilir.

Tirmizi’de de, şöyle bir rivayet vardır: “Birisini Rasulullah’a (s.a.v.) : Ya Rasulullah! Hangi amel Allah’a daha çok sevimidir? dedi. Rasulullah (s.a.v.): <<Konaklayıp göçen buyurdu.>>”¹⁴⁸⁷ Bu hadis ile ilgili olarak, “kim bir işi bitirirse, birinci tamam olduğuna göre tamamlamak için diğerine geçer”¹⁴⁸⁸ şeklinde bir yorum getirilir. Bu hadis’in de, yukarıda yer verdiğimiz diğer hadis gibi, ilmi aktivite çerçevesinde değerlendirilebilmesine ve tabii bilişsel dinamizme referans gösterilecek şekilde yorumlanabilmesine engel bir durum olmayacağı kanısındayız. Hatta, İnşirah Suresi’nin 7. ayeti ile beraber, bir arada mütalaa edildiğinde, kanaatimizi pekiştirecek niteliktedir. Ayette: “O halde (işlerinden) boşaldığın zaman uğraş (ibadetle meşgul ol) yorul.” Ayette geçen <<fensab(uğraş/yorul)>> kelimesi, bilişsel işlevleri çağrıştırmaya çok da müsait durmaktadır. İlmi uğraştan daha değerli ne olabilir ki? Bizim, ayeti sadece ilim alandaki çalışmayla sınırladığımız söz konusu değil!

¹⁴⁸³ bkz. el-ACLUNİ, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l Hafa, 1-II, 3.B., Daru İhya-i Turasi’l-Arabi, Beyrut, h.1351, II, 223, (Hadis no: 2406) ; el-KARİ, Ali, Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İlim Yay., İstanbul, 1986, s. 110 ; ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, İslam’da Ahlak ve Manevi Vazifeler, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, T.s., s. 109-110 ; SAĞIROĞLU, E., a.g.e., s. 244.

¹⁴⁸⁴ SAĞIROĞLU, E., a.g.e., a.y.

¹⁴⁸⁵ bkz. el-BUHARİ, Zeynu’d-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latifi’z-Zebidi, Sahih-i Buhari Muhtasarı - Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi-, 1-XIII, Mütercimi ve Şarihi, Kamil Miras, 5.B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1980, XII, 177 (Hadis no: 2019) ; İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el- Kazvini, Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi, 1-X, Mütercimi ve Şarihi, Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul, 1983, X, 445 (Hadis no: 4170).

¹⁴⁸⁶ bkz. MÜSLİM, a.g.e., II, 75.

¹⁴⁸⁷ bkz. TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed Bin İsa Bin Sevre, Sünen-i Tirmizi Tercemesi, 1-VI, Çev. Osman Zeki Mahmutoglu, Yunus Emre Yay., İstanbul, Ts., V, 75 (Hadis no: 3117) ; el- CEVZİYYE, İbn Kayyim, Peygamberimize Sorulan İlginç Sorular -Peygamberimizin (s.a.v.) Fetvaları-, 2.B, Çev. Taceddin Uzun, Uysal Kitabevi, Konya, 1991, s. 251-252.

¹⁴⁸⁸ el- CEVZİYYE, İbn Kayyim, a.g.e., a.y.

Bizim söylemek istediğimiz; ayetin böyle de anlaşılmağa -belki öncelikle- müsait görüldüğüdür.

Ayette geçen <<fensab>> kelimesinin “ibadete dur(/koyul)!”¹⁴⁸⁹ şeklinde bir açıklama eşliğinde Kur’an meal ve tefsirlerinde yer almasına gelince. Bu, yorumumuzu boşa çıkarmaktan ziyade, ona güç katacak bir açıklama niteliğindedir. Çünkü, “*alimi abid (ibadet eden)e yeğleyen*”¹⁴⁹⁰ hadisler, bunu desteklemektedir.

Hadis külliyyatı, baştan sona kritik edildiğinde, bize kaynaklık edecek fazlasıyla hadis tespit edebileceğimize dair kanaat taşımakla beraber, Kur’an eksenli bir çalışma içinde olduğumuzdan bu çalışmamızda, buna imkanımız olmayacaktır.

İnsan için bilgi gereklidir. Gerekliliğin ötesinde insan için “bilgi zorunludur.”¹⁴⁹¹ Ve insan, kendisi için gerekli, hatta zorunlu olduğundan, “bilginin aktif arayışı içinde olmak”¹⁴⁹² durumundadır.

Aktif bilgi arayışı içerisine giren insan, bu arada kendi “bilgi kaynaklarını da keşfedecektir.”¹⁴⁹³ Açıktır ki, düşünce insanlık tarihi ile başlar. Ve tarihinin başlangıcından bu yana girdiği bilişsel arayışlarında, insanoğlu, kendi bilgisinin temelleri olan duyumlar, algılar, zihni etkinlikler ve nihayet akıl gibi bilgi kaynaklarını elbette farketmiştir. Çünkü, bunlar “ilahî birer mevhibe olarak yaratılışından ve doğuşundan gelmektedir.”¹⁴⁹⁴ Nitekim, Kur’an da, bilgi kaynaklarını kabul ettiği gibi, dikkatleri bu kaynaklara, varlık nedenlerine çeker; “Kur’an, akıl ve duyu organlarını bilgi kaynağı olarak kabul etmekle, bir taraftan insan fitratına uygun bir kitap olduğunu ortaya koymakta, diğer taraftan da bilimsel anlayışa ve gelişmeye insanları yönlendirmektedir. Bu bilgilendirmede aktif olan insandır.”¹⁴⁹⁵ Kur’an, bununla da kalmamakta, onlardaki, bu bilgi imkanlarına bilinçli ve fonksiyonel bir biçimde sahip olma kudretlerine de işaret etmekte, dinamik bir bilgilenme sürecinin aktif elemanları olabileceklerine, olmaları gerektiğine işaret etmektedir.

¹⁴⁸⁹ bkz. ATEŞ, S., Kur’an-i Kerim ve ..., s. 596 ; es-SABUNİ, M., A., Safvetü’t-tefasir, III, 576 ; MEVDUDİ, Ebu’l A’la, a.g.e., VII, 158.

¹⁴⁹⁰ TİRMİZİ, a.g.e., IV, 421 ; bkz. GAZALİ, Muhammed, Müslümanın Ahlakı, 3.B., Çev. Abdülcelil Candan, Ribat Yay., Konya, 1996, s. 254-255.

¹⁴⁹¹ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 136.

¹⁴⁹² POPPER, K., a.g.e., s. 30.

¹⁴⁹³ POPPER, K., a.g.e., a.y.

¹⁴⁹⁴ AYASBEYOĞLU, N., a.g.e., s. 40.

¹⁴⁹⁵ KIRCA, C., a.g.e., s. 16.

V. Hacıkadiroğlu, insanı kastederek, “...konuşup anlaşmanın sağladığı olanaklar göz önünde tutulursa, hayvanlarınkıyle ölçüştürülemeyecek oranda daha bilgili, bu yüzden de daha zengin bir yaşam türü olacağı duraksamasız kabul edilebilir. Ancak, bu kadarıyla yetinen bir insanlığın bilgisi ne denli geniş ve zengin olursa olsun, bunun dural ve kendini geliştiremeyen bir bilgi olmaktan öte gidemeyeceği açıktır. Böyle bir insan tasarımıysa, bilgedeki gelişmelere bakıldığında, bu açıdan sonsuza dek gelişeceği anlaşılan insana uygun görünmüyor.”¹⁴⁹⁶ İnsanın, inanç yönüne çok da yer vermediğinden, yazarın bu konudaki bakışı bütünüyle Kur’an’a paralel düşmeyecek olsa da, insanın, bilgi istidadını dural bırakması, bilgi imkanlarına dinamik bir işlevsellik kazandırmağa yanaşmamasını vurgulaması açısından önemlidir. Hem bu cihetle, hem de insanı hayvanla kıyas ederek yaptığı örnekleme, aşağıda meallerini verdiğimiz, Kur’an ayetlerindeki vurguya benzerlik arz etmektedir. Şu kadar var ki, yazar, pasif haliyle bile insanı hayvandan üstün tutarken, Kur’an, kökenini Adem (a.s.)’a dayandırdığı, henüz yaratılışının başlangıcında ‘hilafet’ payesiyle andığı insanın, sahip oldukları -hayvanda bilgi yapıcı olarak bulunmayan ya da hiç olmayan- imkanları (göz, kulak, kalp(/akıl)gibi) atıl bırakması -olması gerektiği gibi kullanmamak da atıl bırakmak gibidir- bu nedenle varması gereken menzilin gerisinde kalması sebebiyle daha aşağı görür.

“Andolsun, cehennem için de bir çok cin ve insan yarattık ki kalpleri var, fakat onlarla anlamazlar; gözleri var, fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da aşağı ve işte gafiller onlardır.”
(Kur’an-ı Kerim, 7/179)

“Yoksa sen onların çoğunun işittiklerini, düşündüklerini mi sanıyorsun? Hayır, onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca (hayvanlardan) daha sapıktırlar.” (Kur’an-ı Kerim, 25/44)

Duyu idrakleri, duyu organlarının fonksiyonları ile gerçekleşir. Aslında bu, tüm bilgi imkanları için geçerli bir hükümdür. Bu nedenle genel olarak diyebiliriz ki: Bilgi, bilgi imkanları(/kaynakları)nın işlevselliği ile gerçekleşir. Bu durumda, bilgi imkanlarının işlevsel ve dinamik yapılarını, süjeleri ile münasebetleri içerisinde ele almamız gerekli ve uygun düşecektir.

¹⁴⁹⁶ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 59.

III. KUR'AN'DA İNSANIN BİLGİ İMKANLARI ve BİLİŞSEL DİNAMİZM

Varlıklar içerisinde bir varlık olarak, belli imkan ve kabiliyetlerle (bir <<kader>> ile) yaratılmış olan beşerin, (*Kur'an-ı Kerim*, 54/49) sahip olduğu bu imkan ve kabiliyetlerini, Farabi'nin tespitiyle: "Beslenme, duyum, muhayyile, arzu ve rasyonel"¹⁴⁹⁷ olmak üzere beş kategoride sıralayabiliriz. Farabi, ayrıca rasyonel gücü, kendi arasında "birincisi fikri, ikincisi ahlaki faziletlerle ilgili olmak üzere nazari ve ameli diye ikiye ayırır."¹⁴⁹⁸ Her veçhesiyle, rasyonel (aklı) denilen güç, "insan aktivitesinin yönetilmesinde en önemli ve en ağır basan yetisi,"¹⁴⁹⁹ insanın, başka fizik varlıkla paylaşmadığı, onu kendine özgü kılan bir güçtür.

Cürcani'nin, ilme getirdiği tanımlardan biri, onun, "akıl ile akledilebilen arasında hususi (özel) bir ilişkidir"¹⁵⁰⁰ ibaret olduğu yönündedir. Akıl, ilim elde etmede, adeta motor gücü temsil ettiği, bir işlemci vazifesi gördüğü içindir ki, başlı başına süje ile obje arasındaki bilgisel ilişkiyi temsilde öne çıkarıyor. Halbuki, bilgi sürecinde, yukarıda Farabi'ye atfen yer verilen tasnifte de görüldüğü üzere (duyum gibi) başka imkanların da var olduğunu biliyoruz. Ve Farabi'nin, yukarıda yer verdiğimiz tasnifte geçen, nitelikçe farklı "bu imkanlar arasında bir hizmet eden ve hizmet edilen ilişkisinin olduğu, bir alttaki imkanın bir üsttekine hizmet ettiği"¹⁵⁰¹ şeklindeki açıklaması, sadece bilgi imkanları açısından bakılsa bile yine geçerliliğini koruyacak bir ilişki olarak görünecektir.

Demek oluyor ki, insan, bir bilgi imkanına değil, veri sağlamak ve bu verileri işlemek suretiyle "birbirlerine katkı sağlayan bilgi imkanlarına"¹⁵⁰² sahip bulunmaktadır bu bir. İkinci olarak üstünde durmak lazım gelen husus; insanın tabii olarak fonksiyonel olan bu imkanlarını, iradesini ortaya koyarak etkin bir şekilde kullanıp kullanmadığı, Kur'an'ın ön gördüğü manada işletip işletmediğidir. Zira, "varlık katmanları içinde bizatihi insan olarak bir değer olan, buna, yeteneği ve bilgisi sayesinde liyakatli olan insan, a) yeteneklerini kullanıp kullanmama, b) şayet yeteneklerini kullanıyorsa, bunu iyiye veya kötüye kullanıp kullanmadığına göre değerlendirilmektedir."¹⁵⁰³

¹⁴⁹⁷ bkz. AYDIN, M., <<Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları>>, s. 631.

¹⁴⁹⁸ AYDIN, M., <<Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları>>, a.y.

¹⁴⁹⁹ AYDIN, H., a.g.e., s. 139.

¹⁵⁰⁰ CÜRCÂNÎ, a.g.e., s. 233.

¹⁵⁰¹ AYDIN, M., <<Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları>>, s. 631.

¹⁵⁰² GAZALÎ, *Dalaletten Hidayete*, s. 77-78.

¹⁵⁰³ KIRCA, C., a.g.e., s. 228.

Maturidi, “bilgi sebeplerine sahip olup da, bilmeyen ve düşünmeyen kişinin mazur görülmeceğini belirtir ve onu <<sefi<>likle nitelendirir. <<sefeh<>, <<hikmet<>in zıddıdır. Bilmeden iş yapmayı, hareket etmeyi ifade eder. <<Hikmet<> ise, bilgi ve fiil (eylem)i birlikte ihtiva eder.”¹⁵⁰⁴ Biz insanın dinamik yapısının, onun tabiatında potansiyel olarak var olduğunu, bedensel ve bilişsel faaliyetlerine yansıyabileceğini daha önce dile getirmiştik. İnsan, her iki alanda aktif ve dinamik olabileceği gibi, birisinde daha baskın olup, daha bir öne çıkarken diğerinde daha çekinik, daha geri planda kalabilir. “Organik faaliyetlerini muattal bırakan ile, engin ruhi faaliyetlerini çalışmaz hale getiren arasında hiç fark yoktur. Her ikisi de fitratın ahengini bozmaktır.”¹⁵⁰⁵ Çünkü Kur’an, insanın insani düzlemde sahip olduğu imkanlarını, ilahi olana ters düşmeyecek biçimde, insani amaçlarına uygun kullanmasını öngörür. Biz insanın bilgi imkanlarını, dinamik çehresiyle ele almağa çalışacağımız bu satırlarda, öncelikle bu imkanların, insandaki bilkuvve (potansiyel) varlıklarını, ‘yapısal’ açıdan ele alıp, ardından bu imkanların bilfiil (fonksiyonel) yönlerini işlemeğe çalışacağız.

III.I. Yapısal Açıdan Bilgi İmkanları ve Bilişsel Dinamizm

İnsandaki duyular, işlevsel olarak kimi farklılıklar taşısa da, salt insan olarak yaratılmış olmaktan gelen imkanlar değildirler. Çünkü, yaratılıştan gelmiş olma ve yapısal açıdan insanın beş duyusu, diğer yaratıklarınkilerle benzerlik arz eder. Buna karşın, “duyulardan gelen verileri işleyen bir gücün -ki bu zihinsel güçtür- salt insan olarak yaratılmış olmaktan geldiğini”¹⁵⁰⁶ söylemek durumundayız. Kur’an açısından bakıldığında, bunu böylece bilmek, en başından böyle tespit etmek gerektiği açıktır.

İnsanın, Allah’ın bir yaratması olarak, tüm bilgi imkanlarını doğuştan beraberinde getirdiğine (*Kur’an-ı Kerim*, 23/78 ; 32/9 ; 67/23) yer veren Kur’an, açıkça şunu soruyor: “Eğer Allah işitme duyunuzu ve gözlerinizi alıverir ve kalplerinizi mühürleyiverirse, kimdir Allah’tan başka bir ilah ki, onu size getirip verecek?” (*Kur’an-ı Kerim*, 6/46)

Ayette, kulak ve gözlerin ilahi birer vergi olmalarının yanı sıra, bilgi kaynakları da oldukları, ayrıca insanın onlara, şiddetle ihtiyaç duydukları da anlaşılmaktadır. Yoksa, elden gidiveren bu kaynakların yeniden sahip olunmasının bahse konu edilmesi, insanın

¹⁵⁰⁴ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi..., s. 156-157.

¹⁵⁰⁵ KUTUP, S., IX, 120.

¹⁵⁰⁶ bkz. HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 129.

ihtiyaç duymadığı ve ilgisiz kaldığı şeylerin, ona bu tarzda hatırlatılmasının anlamı olmayacaktır. Bakara Suresi'nin 20. ayeti, bunu açıkça göstermektedir:

“Neredeyse gözlerini kapıverecek olan şimşek önlerini aydınlattı mı onun ışığında yürürler. Üzerlerine karanlık çökünce dikilip kalırlar.”

Ayette geçen “şimşekten kastın, <<vahy>> olduğunun belirtilmesi,¹⁵⁰⁷ söylemek istediğimize mani teşkil etmiyor. Nitekim, S. Ateş, ayette geçen <<kamu>> kelimesini, mealde “dikilip kalırlar” anlamıyla verirken, “bir adım ileri gidemezler”¹⁵⁰⁸ açıklamasını ayrıca not düşer.

“Fizik alemin bize nüfuz ettiği kapılar olarak görülen duyulardan,”¹⁵⁰⁹ öncelikle, Gazali'nin, “insanda ilk yaratıldığını söylediği dukunma duyusuna,”¹⁵¹⁰ kaynaklık eden deriyi bahse konu etmek istiyoruz. “Deri duyusu bir değil, dokunma, sıcak, soğuk ve ağrı olarak dört farklı işlevle anılmıştır.”¹⁵¹¹ Tüm bu fonksiyonları ile deri, irade dışında yahut iradeye bağlı olarak iş görmektedir. Sadece insanın dışındaki diğer canlılarda değil insanda dahi, irade dışı faaliyet göstermesi söz konusudur. Acı duyma örneğinde olduğu gibi; “bir bakıma canlıların elbisesi konumunda olan deri, eğer acı duymasaydı, şurada burada parçalanıp, dilenci elbisesi gibi sarkacaktı.”¹⁵¹²

Deri, “bir yandan damar, adale ve kemik gibi şeyleri örterken, öte yandan estetik bir güzellik sağlamaktadır.”¹⁵¹³ Kur'an'da, genel anlamda deriden bahseden ayetlerin (*Kur'an-ı Kerim*, 16/80 ; 22/20 ; 39/23) yanında, bu iki hususa işaret eden ayetler de yer almaktadır; biri, inkarcıların cehennemde çekecekleri azabın tasvirini, (*Kur'an-ı Kerim*, 4/56) biri de insanoğlunun yaratılışının tasvirini ve estetiğini (*Kur'an-ı Kerim*, 23/14 ; 40/64) konu edinmektedir. Yine ahirette dile gelecek, şahitlikte bulunacak şekilde, deriden bahsedilmesi de bir başka husustur. (*Kur'an-ı Kerim*, 41/20-22)

İnsanın duyu organlarından olan “göz ve kulak,” önemli bilgi kaynaklarıdır. Tabir yerinde ise, bu organlar, *duyusal bilgiler alanında* aklın eli ayağıdır. Bu

¹⁵⁰⁷ ATEŞ, S., Kur'an-i Kerim ve ..., s. 3.

¹⁵⁰⁸ ATEŞ, S., Kur'an-i Kerim ve ..., a.y.

¹⁵⁰⁹ CARREL, A., a.g.e., s. 87.

¹⁵¹⁰ GAZALİ, Dalaletten Hidayete, s. 77.

¹⁵¹¹ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 172.

¹⁵¹² HEKİMOĞLU, İ./ H. Korkmaz, a.g.e., s. 210. , 215.

¹⁵¹³ HEKİMOĞLU, İ./ H. Korkmaz, a.g.e., s. 211.

nedenledir ki, bilim adamları, “görme ve işitme duyularını <<yüksek duyular>>, bunun dışındaki duyuları ise <<alt duyular>> olarak kabul etmişlerdir.”¹⁵¹⁴

“Duyu organlarından <<en önemlisi gözdür>> görüşünde olanlar vardır. Onlara göre, insan en çok göz vasıtasıyla dış dünyadan haberdar olmakta, diğer duyulara oranla görsel algılarda süreklilik daha çok dikkat çekmektedir.”¹⁵¹⁵ Örneğin Gazali, göz duyusunu, “mahsusat aleminin en geniş”¹⁵¹⁶ diye niteler. Duyu organlarından en önemlisinin göz olduğunu ileri sürenler, bunu söylerken, elbette ki, akılı dışarıda tutmuyorlardır. Zira, akıl olmadığı takdirde, göz kendi başına bilgi yapıcı niteliğine sahip olmadığından, işlevi noktasında problem doğacaktır. Göz, akıl olmadan, kendisine ait bilgi bile kuramayacaktır. Nitekim, insanlarda bulunduğundan daha keskin gözlere sahip yaratıklar, içgüdüsel olarak bu organlarından yararlanıyorlar ancak, bilgiye -en azından insan gibi- dönüştüremiyorlar. Ne kendi gözlerine, ne de kendilerine ait bilgileri söz konusudur. Yine, “akıl ile arasındaki bağ göz ardı edilmeksizin, duyusal algı ediminde kulağın, dolayısıyla işitmenin daha önemli bir fonksiyona sahip olduğu da ileri sürülmüştür.”¹⁵¹⁷

Kur’an açısından bakacak olursak, evvela şunu söylememiz lazım gelir: Kur’an’ın, -daha yaratılışı evresinde- insanın varlık-yapısında, bilgi imkanlarını dile getirdiğine, göz ve kulağı sıkça zikrettiğine dair referanslara daha önce yer verdik. Önemine binaendir ki, Kur’an’da, insanın bilgi edinme sürecinde duyular sürekli olarak vurgulanmakta, bu yetilerin kullanılarak, dış dünyadaki olayların ve olguların değerlendirilmesi talep edilmektedir.

Görme ve işitme duyularından hangisinin daha önemli görüldüğünün, Kur’an’daki tezahürü noktasında şunu söylemek isteriz:

Öncelikle belirtmek lazım gelir ki, mukayese edilen bu iki olgudan, hangisinin daha önemli olduğunun ortaya çıkması için yapılabilecek işlem şudur: Ya Kur’an’da, hangisinin öncelikle zikredildiğine bakılacak, ya da hangisinin daha fazla zikredildiğine dikkat edilecektir. Esasında, bizzat Kur’an’ın, böyle bir derecelendirmeyi açıkça dile getirip getirmediğine bakılması önem arz eder. Yalnız, hemen belirtmek gerekir ki, bu üçüncüsünü Kur’an’da gözlemiş değiliz. Bu nedenle, bu konudaki bir tespit ve tayin

¹⁵¹⁴ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 175.

¹⁵¹⁵ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 177.

¹⁵¹⁶ GAZALİ, Dalalekten Hidayete, s. 77.

¹⁵¹⁷ YOLCU, M., a.g.e., s. 187.

işleminin çok gerekli olduğunu da düşünmüyoruz. İkisinin de, gerçekten önemli duyular olarak Kur'an'da yer aldıklarını biliyoruz. Daha önemlisi, duyulardan birine öncelik tanımak değil aksine, bütün duyuları işler tutmak, onlardan olması gerektiği gibi yararlanmaktır. Kur'an'da, duyu organları bulunmasına ve sağlam olmasına rağmen, onları işlevsiz bırakanlardan yani gözleri olduğu halde görmeyenler, kulakları olduğu halde işitmeyenlerden bahsedilir. (*Kur'an-ı Kerim*, 5/71 ; 7/179 ; 22/46) Bu, Kur'an'ın, değindiğimiz mesajını açıkça ortaya koymaktadır.

Duyular, akıl olmadan bilişsel bir varlık gösteremez, insanı sahil bilgiye erdiremez. Duyuların yanıldıkları olur; bu, hep yanıldıkları, hiçbir zaman hakikata ulaştırmayacakları anlamını içermez. Duyular, çoğu yerde iş görür. Yetersiz kaldığı ve iş görmediği alanlar da vardır. Kur'an, insanı, bu gibi durumlarda muaheze etmez, sıkıntıya zaten itmez. Kur'an, insanın fitraten sahip olduğu bu bilgi imkanlarını, yine fitratı doğrultusunda kullanabileceği yola iletir. Ötesine zorlamaz. Zira, “fitri yapısı itibariyle insan, mutlak bir varlık değildir. İnsanın bu yapısı veya konumu, onun bir obje bilinen karşısında külli bir tutum içinde bulunmasını engellemekte ve o obje karşısında tabii olarak eksik bir tutum içinde olması sonucunu getirmektedir.”¹⁵¹⁸ Şu işaret edeceğimiz ayetler, direk olmasa bile, dolaylı olarak bu içeriğe işaret etmekte, elimizi güçlendirmektedir:

“*Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur...*” diye başlayan; biri, başkalarının yardımını kabul etme ruhsatını konu edinen, (*Kur'an-ı Kerim*, 24/61) diğeri, cihada aktif olarak katılmaktan geri durma ruhsatını işleyen (*Kur'an-ı Kerim*, 48/17) bu her iki ayette geçen, <<kör>>, <<topal>> ve <<hasta>> sıfatları, insanı gerekli “aktiviteden alıkoyan her tür eksiklik veya sakatlığı mecazen ifade etmektedir”¹⁵¹⁹ O halde, bu vb. kusur ve eksiklikler, insanı, Kur'an'ın teşvik ettiği bilişsel aktiviteye katılamamaktan ötürü de, -tabii olarak- mazur gösterecektir. Biz, bu ayetlerde geçmekte olan sıfatlardan hareketle, onları bilişsel sürece uyarlayarak şu yorumu yapabileceğimizi düşünüyoruz: Kör: bilgi kaynaklarının yokluğu sebebiyle, -en azından mevcut olmayan bilgi kaynağı kanalıyla- bilgilenme imkanından mahrumiyeti, ya da var olan ama atıl olan (yuvasında olduğu halde görmeyen gözler gibi), hiç iş görmeyen bilgi kaynağını ifade edebilir. Topal: Yer yer doğru bilgiye ulaşabilmeyi ancak eksik bir şekilde vakıf olmayı ifade edebilir ve hasta ise: Eksik değil, yanlış bilgiyi -bilgi, hakikat olanın adı olduğundan, buna bilgi de denmez- daha doğrusu, bilgi derecesinde olmayan bilişsel durumları ifade

¹⁵¹⁸ KIRCA, C., a.g.e., s. 17-18.

¹⁵¹⁹ ESED, M., a.g.e., s. 611.

edebilir. Her üç anlamıyla da, sahip olunan bir sıfat, doğruluk ve kesinliğe ulaşma noktasında zaaf oluşturacağından, bu konumda olan kişi, bu nedenle bilişsel aktivitenin gerisinde kalabilir, daha doğrusu kalmak zorunda olabilir. Zira, “İbn Sina’nın dediği gibi, duyu organlarından her hangi birinin kaybı veya eksikliği, bilginin o oranda bir eksikliğine sebebiyet verir.”¹⁵²⁰ “Körle gören bir olur mu? Düşünmüyor musunuz?” (Kur’an-ı Kerim, 6/50-13/16-35/19) ilahî beyanını hatırlatarak, duyu imkanlarını, bilfiil (aktif/işlevsel) hale getirmenin, öncelikle onlara potansiyel (bilkuvve) olarak sahip olunmakla söz konusu olabileceğini tekrar hatırlatarak, duyular bahsini noktalayalım istiyoruz.

H. Atay, “Kur’an-ı Kerim’in duyularla akılı birbirine pek sıkı bağladığını ve her ikisine de aynı önemi verdiğini”¹⁵²¹ belirtir. “Şu var ki akıl, insanı diğer canlılardan ayıran nefis cevherinin düşünme melekesi (en-nefsü’n-natika) olarak bilgiyi asıl mümkün kılan güçtür.”¹⁵²² Bilgi edinimindeki bu ağırlığı sebebiyledir ki “akıl, bilgi ile aynileştirilebilmektedir.”¹⁵²³ Bunun bir nedeni de, belki ikisinin niteliklerindeki benzerliktendir; bilindiği üzere, bilgi, süje ve obje arasında gerçekleşen dinamik bir süreçtir. Akıl da, bizzat bu süreçte faal olarak bulunan, dinamik bir bilgi sebebidir. Aklın bu niteliğini, daha doğru bir ifadeyle, bu niteliğin adı olan akılı, bu içeriğiyle Kur’an’da gözlemleyebiliyoruz.

Kur’an’da, “‘akıl’ kelime kökü, isim olarak hiçbir ayette geçmez. Yalnız akıl kökünden çıkmış <<ta’kilun, ta’kilunehu, na’kilu, ya’kiluha...>> şeklinde bazı sıygalar kullanılmaktadır.”¹⁵²⁴ Akl kelimesinin Kur’an’da isim olarak hiç geçmemesi, önemli bir husustur. İlk bakışta, “ayetlerde bu kelimenin sadece fiil olarak yer alması, onun dinamik bir uygulama alanına sahip olduğunu gösteriyor denilebilir. Kitap’ta akl fiili, insanlar tarafından yapılabilen, yapılması gereken ve ihmal edilmesi zemmedilen bir zihin faaliyetine işaret ediyor.”¹⁵²⁵

İnsanlar, bu aktif ve dinamik zihinsel faaliyeti şahıslarında gerçekleştirebilirler. Çünkü, “potansiyel akıl, başlangıçta herkesin sahip olduğu bir imkan ve kabiliyet olarak

¹⁵²⁰ bkz. KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 68.

¹⁵²¹ ATAY, H., Kur’an’da Bilgi..., s. 36-37.

¹⁵²² TAYLAN, N., İslam Düşüncesinde ..., s. 160.

¹⁵²³ TAYLAN, N., İslam Düşüncesinde..., s. 158.

¹⁵²⁴ bkz. ABDÜLBAKİ, M. F., a.g.e., s. 468-469 ; AYASBEYOĞLU, N., a.g.e., s. 45 ; KOCABAŞ, Ş., İslam’da Bilginin Temelleri, s. 123; YOLCU, M., a.g.e., s. 188.

¹⁵²⁵ KOCABAŞ, Ş., İslam’da Bilginin Temelleri, s. 124.

vardır.”¹⁵²⁶ Bu nedenle, bu etkinliği herkesin şahsında biteviye gerçekleştirmesi gerekir. Yapılmadığı takdirde, haklı olarak kınamayı gerektirir. Kur’an’ın bu konuya çokça vurgu yapması bunu göstermektedir. Zira, sahip olunan bir nimet, hele de akıl gibi bir nimetin atıl tutulması, ya da daha etkin kullanılmaması tasvibi gerektiren bir durum değildir.

Duyular ve aklın dışında, sezgi ve vahy gibi, nesnel olmayan, akıl-üstü olarak görülebilecek başka bilgi imkanları da vardır. “Trigg, modern bilimin, her şeye, nesnel doğruluğu içeren bir bilim anlayışı ile bakmakla, insan aklını tek şekle sokmakta olduğunu, insanın inançlarını ve yeni bilgi olanaklarını köreltiğini ileri sürer.”¹⁵²⁷ “Yalnızca rasyonel bir insan, bir soyutlamadan ibarettir; gerçekte böyle birine rastlanmamaktadır. Her insani varlık aynı anda hem bilinçli faaliyetleri hem de irrasyonel deneyleri tarafından meydana getirilmektedir.”¹⁵²⁸ Bakışlarını maddi alemin ötesine de yönelten insan için, tabii olarak varlıklarını tanıdığımız, bu bilgi imkanlarının dinamik çehrelerinden söz edilebilir mi?

Sezgici bir filozof olmakla beraber “bilimsel bilgiyi reddetmeyen, fakat onu tek bilgi türü olarak hatta gerçekliğin tek bilgisi olarak hiçbir zaman kabul etmeyen, düşüncenin egemenliğine karşı çıkararak anti-akılcı (metafizik) bir görüş ortaya koymuş olan Bergson, algılamayı, vücudumuzun nesnelere girdiği ilişkide olanaklı hareketlerin farkına varılması olarak değerlendirir. Aklın da, kavramsal ve soyut bilginin sürekliliği ve dinamikliği vermediği, aksine bilgiyi statik yaptığını ileri sürer.”¹⁵²⁹

Olgusal deneyciliğin ve akılcılığın ötesine geçerek, doğru bilginin sezgi ile bilinebileceğini öne süren bu görüşe göre, “sezgi aracısız olan doğrudan bilgiyi onu kavramaya çalışana yine aracısız olarak veren,”¹⁵³⁰ “bilginin sınırlarını genişleten”¹⁵³¹ bir bilgi imkanı olarak, duyu ve akla göre, daha canlı ve dinamik olan bir bilgi yolu olarak görülür.

İslam toplumunda, tasavvuf ehline temsil edilen, değer gören bu bilgi türünün, “değerli görülmesi yenilik ve tazelik niteliğine sahip olmasına bağlanır.”¹⁵³² S. Uludağ, “Tasavvufun doğuş ve gelişme dönemlerinde yenilik ve değişikliğin birinci derecede önemli olmuş olduğuna, tasavvufun, İslam toplumuna getirdiği yenilikleri ve değişiklikleri

¹⁵²⁶ AYDIN, M., <<Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları>>, s. 631.

¹⁵²⁷ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 266.

¹⁵²⁸ ELİADE, M., a.g.e., s. 186.

¹⁵²⁹ bkz. ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 237, 238.

¹⁵³⁰ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 88-89.

¹⁵³¹ ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 82.

¹⁵³² ULUDAĞ, S., a.g.e., s. 128.

başka bir ilim dalının getirebilmiş olmadığına”¹⁵³³ işaret ettikten sonra, şu değerlendirmeyi yapar: “Selefiye, rivayet ve nakle dayanan sabit, değişmez ve durağan bir İslam anlayışını, kelim aklı ve mantıki ilke ve kurallara dayanan belli, değişmez, standart ve durağan bir İslam anlayışını savundukları halde tasavvuf tam tersine dinamik ve hareketli bir İslam anlayışını benimsemiştir.”¹⁵³⁴ Bu konuda aykırı görüşler de vardır. Örneğin K. Ahmet: “tasavvufun, inancı rasyonalizm, empirisizm ve pragmatizmden korumaya yönelik isteğini gerçekleştirirken, İslami dinamizm için açık olan tüm dünyevi faaliyet yollarını kapamış”¹⁵³⁵ olduğunu ileri sürer. Bu konuda, tartışmalara girmekten uzak durmayı yeğliyor ve şu kadarını söylemek istiyoruz. Sezgisel bilginin dinamik bir yapıda olduğu, hatta bu nitelikteki yegane bilgi yolu olduğu iddiası, sezgicilerin ileri sürdükleri, savundukları bir görüş olarak görülmektedir. Yaşanarak bilinebilecek bir bilgi imkanı olarak görüldüğünden, yapısal olarak dinamik bir veçhete sahip olup olmadığı, onu yaşadığını söyleyenlerin açıklamalarına kalmış bir şeydir.

Nasıl ki, duyular iş görmek için akla muhtaçtır. Aynı şekilde, akıl da, duyu-üstü ve akıl-üstü konularda, “işlev görebilmek için kendisinden çıkaramayacağı ve işlevi için elzem olan verilere ihtiyaç duyar. Gerekli veriler olmadan duyu-üstü gerçeklikler hakkında muhakemede bulunmak imkansızdır; bu verileri sağlayan da vahiydir.”¹⁵³⁶ Kur’an’da, “akla destek olarak, vahyin bu konumuna açıkça yer veren ayetler söz konusudur. Örnek olarak şu yer vereceğimiz ayet dikkat çekicidir.

“Size, düşünmek isteyen herkesin düşünebileceği kadar uzun bir ömür vermedik mi? Ve (üstelik) size bir uyarıcı da gelmişti.” (Kur’an-ı Kerim, 35/37)

“Oysa bunlardan bir grup vardı ki, Allah’ın sözünü işitirlerdi de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu değiştirirlerdi.” (Kur’an-ı Kerim, 2/75)

Demek oluyor ki, akıl ve vahiy arasında karşılıklı bir münasebet vardır ve ilginçtir ki, akıl ve vahiy arasındaki bu münasebet, Mevlana’nın: “zahirde, dal meyvenin kaynağıdır ama, batında, dal meyve için vardır”¹⁵³⁷ sözünde, güzel bir tasvirini bulmaktadır. Öyle ki,

¹⁵³³ ULUDAĞ, S., a.g.e., s. 129.

¹⁵³⁴ ULUDAĞ, S., a.g.e., a.y.

¹⁵³⁵ AHMET, Kadirüddin, İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet, Çev. Ertuğrul Aytekin, 1.B., İlke Yay., İstanbul, 1992, s. 44.

¹⁵³⁶ SCHUON, F., a.g.e., s. 53-54.

¹⁵³⁷ AYDIN, Mehmet, << Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları >>, s. 644.

“akıl, dini olan bilgiler olmaksızın doğruyu bulamamakta. Dini bilgiler de ancak akılla açıklık kazanmaktadır.”¹⁵³⁸

Vahyi bilgi de, özellikle Kur’an eksenli değerlendirildiğinde, dinamik bir yapıyı barındırır. Kur’an’da geçen “*O zikri (Kur’an’ı) biz indirdik biz; ve O’nun koruyucusu da biziz!*” (Kur’an-ı Kerim, 15/9) ayeti, üzerinde düşünüldüğünde, böyle bir yapıya işaret ettiği şekilde yorumlanmağa müsaittir; Elbette ki, Allah’ın kudreti vahyini korumağa yeterlidir. Ancak, toplumdaki uzak, yücelerde, ötelere bir koruma olarak anlamak sağlıklı olmayacaktır. Vahy (Kur’an)in sahip olduğu kimi niteliklerin, bunu sağlamaya elverişliliği şeklinde de anlayabiliriz. Örneğin, Kur’an, ayetlerinden bir kısmının muhkem; “kendi başına, doğrudan anlaşılabilir, bir kısmının da müteşabih; manası kapalı olan, ancak te’vil edilerek anlaşılabilen”¹⁵³⁹ olduğunu belirtir. (bkz. Kur’an-ı Kerim, 3/7)

M. Esed, yer verdiğimiz ayetin, “Kur’an’ın anlaşılması noktasında bir anahtar olarak görülebileceğini”¹⁵⁴⁰ söyler. Nitekim, “Müteşabih ayetin manasını kavramanın mümkün olup olmadığı konusunda farklı ve birbirine zıt iki görüş ortaya çıkmıştır.”¹⁵⁴¹ Kimi, “bu türden ayetlerin anlamlarının anlaşılamayacağını ileri sürerken;”¹⁵⁴² Örneğin, müteşabihatı, “Kur’an’ın iç mimarisini”¹⁵⁴³ olarak gören M. Bin-Nebi, “tevazu ile, bu harfler hakkında <<Allah bilir>> diye konuşan tefsircileri haklı gördüğünü”¹⁵⁴⁴ söyler. Kimisi de, Nevevi’nin ifade ettiği gibi, “kimsenin bilmeyeceği tarzda Allah’ın kullarını muhatap kılması düşünülemez”¹⁵⁴⁵ diyerek, “ilimde rusuh sahibi (derinlemesine bilgisi) olanların bunları bilebileceklerini”¹⁵⁴⁶ savunur. Kanaatimizi söyleyecek olursak; muhkem ayetlerin yanı sıra, özellikle ‘müteşabih’ ayetlerin araştırıcı akıl için stratejik konuma sahip bulunduğunu, yoğun fikri mesaiye yönelterek, zihinleri aktif tuttuğunu söyleyebiliriz. Muhkem ayetler, Kur’an’ın sabit ayağı olarak, Kur’an araştırıcısı için destek vazifesini görürken, müteşabih ayetler ona keşif imkanı sunmaktadır. Ancak, <<muhkem>> ayetlerin, müteşabihatın hakikat ifade edecek şekilde yorumlanması konusundaki fonksiyonunu, ayrıca ondan bağımsız olarak, insanı muhatap alan, onu düşünmeğe iten teşvik ve muhtevasını da göz ardı etmemek lazımdır. Elbette ki, vahyin insana hitap

¹⁵³⁸ ÇUBUKÇU, İ. A., İslam Felsefesinde Allah’ın..., s. 629.

¹⁵³⁹ bkz. es-SUYUTİ, C., el-İtkan..., II, 7-9.

¹⁵⁴⁰ ESED, M., a.g.e., s. 99.

¹⁵⁴¹ bkz. es-SUYUTİ, el-İtkan..., II, 9.

¹⁵⁴² es-SUYUTİ, el-İtkan..., a.y.

¹⁵⁴³ BİN-NEBİ, M., a.g.e., s. 205.

¹⁵⁴⁴ BİN-NEBİ, M., a.g.e., s. 206.

¹⁵⁴⁵ bkz. es-SUYUTİ, el-İtkan..., II, 9.

¹⁵⁴⁶ es-SUYUTİ, el-İtkan..., a.y.

etmesi, onun tarafından anlaşılacak, açıklanacak ve tabii aktarılacak olması sebebiyle, insanın sahip olduğu duyu, akıl ve hatta sezginin kaynaklık ettiği dinamizm, burada da aynen vaki olacaktır.

Aslında, muhkem ve müteşabihe işaret eden, bunları ‘bilgi’ ile ilişkili olarak dile getiren Al-i İmran Suresi’nin 7. ayetinde görülmesi gereken en önemli nokta; insanın dikkatini, <<bilgi(/bilme)>> üzerinde odaklaştırmasıdır. Bu ayetle, sadece bu ayetle muhatap olan bir kişi, ister istemez insan için ‘bilginin imkanını’ problem edinecektir. Bu ayet, bir anlamda, refleksif bir düşünceye kapı açmaktadır. Kur’an’ın, kişiye bu adımı attırması, onu dinamik bilgi sürecine davet etmesidir.

Dinamik bir bilgi sürecinden bahsedebilmek için, “evvela bilgiyi elde etme iktidarına sahip olmak gerektir. İkinci olarak, bu iktidarın yeterlilik şartı söz konusudur.”¹⁵⁴⁷ Süjenin, bu konuda iradesini ortaya koyması ayrıca zorunluluk ifade eder. “Mekanda ve zamanda yaşanmış ve yaşanacak olan bilginin kendi potansiyelinin”¹⁵⁴⁸ sağlayacağı ivme de artı bir değer olarak düşünülebilir.

Kur’an’ın söz konusu ettiği bilgi imkanlarından “göz ve kulak fizyolojik-psikolojik birer duyu organı değil, anlamayı görmeyi, düşünmeyi harekete getiren ve bütün insan yetenekleriyle birlikte çalışan organdır.”¹⁵⁴⁹ O halde iş sadece bakmak, sadece dinlemek değil, baktığını görmek, dinlediğini duymaktır. Bu ise sağlıklı bir algının, mükemmel bir yorumun varlığını aklımıza getirir. Düşünceyi temsil eden kalp veya beyin için de, söylenecek olan budur; fizyolojik konumlarının dışında, bilgi yapıcı, işlevsel ve dinamik olmalarıdır söz konusu ettiğimiz. Geriye kalan, fizyolojik-biyolojik ve psikolojik durumları, bilişsel aktivite için, elverişli platform oluşturmaktadır.

Bundan böyle, gerek duyu, gerekse, yer yer onların dolayımından geçen algıları işlemek suretiyle ve kimi zaman onlardan bağımsız çalışan aklın işlevsel olma durumlarında, ne gibi fonksiyonlarla tezahür edebileceğini yine Kur’an’da görmeğe çalışacağız.

¹⁵⁴⁷ KİRMANİ, M. R., a.g.m., s. 114.

¹⁵⁴⁸ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 72-73.

¹⁵⁴⁹ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 215.

III.II. İşlevsel Açıdan Bilgi İmkanları ve Bilişsel Dinamizm

İnsanın imkan ve kabiliyetleri, ancak faaliyet sayesinde gerçeklik kazanabildiği gibi, gelişimi de yine faaliyeti gerektirir. Bizim işlevsel açıdan bilgi imkanlarından kastettiğimiz ve dinamik niteliğini sorguladığımız anlayışın temeli budur. Yalnız, bu görüşü, insanların sahip oldukları bilgi imkanlarını, “canlıların milyonlarca yıl boyunca verdikleri yaşam savaşımının üstün başarılarından biri olarak”¹⁵⁵⁰ görerek, bu imkanlarla tezahür eden bilişsel aktiviteye ve ondaki dinamizme de evvela bu süreçle gerçeklik tanıyan varsayımların dışında değerlendiriyoruz. Zira, Kur’an’a göre, ilk insanda, bu imkanlar mevcuttu. İşte, doğuştan ve ilahi birer vergi olarak sahip olunan bu imkanların, işler kılınması, canlı tutulması insanın kendi iradesi ve katkısına kalmıştır. Bunda, insan gerçekten bir uğraş vermek durumundadır.

Şurası gerçektir ki, insan yeteneklerinin kuvveden fiile geçmesi geniş bir daire içinde olur. Bu bilişsel yetenek için de geçerli olan, onu da kapsayan bir durumdur. Açıktır ki, bilişsel yetenek, duyarlık ve zihin yolu ile belirir. “Duyarlık ve zihin bir yandan iki uçturlar, ama öbür yandan zorunlu bir işlev birliği içinde birbirine bağlıdırlar.”¹⁵⁵¹ Ortaya çıkan şey (bilgi), umumiyetle bu ikisinin çalışmasının ürünüdür. Bilişsel yetenek, en geniş anlamıyla şüpheden idrake, tasavvurdan tasdike kadar insan aklına ait hadiselerin, insanın zihni faaliyetlerinin bütününe temsil eden ‘düşünce,’ kısaca düşünce eylemi olarak kendini gösterir.

Kur’an’ın, “ilk ve son olarak üzerinde durduğu husus, zihin ve düşünce terbiyesidir.”¹⁵⁵² Bu noktada, görülen odur ki, bilen süje olarak insana hitap eden Kur’an, öncelikle “insanda bilgi şuuru uyandırır.” (*Kur’an-ı Kerim*, 3/7 ; 16/78 ; 22/5) Çünkü, “bilinmeyen eğitilemez.”¹⁵⁵³

Allah insanı yaratırken, onu kendini gözleyecek ve bunun neticesinde de bilecek kıvamda yaratmıştır. Nitekim, M. H. Yazır, “*Doğrusu insan kendi nefsinin görür*” (*Kur’an-ı Kerim*, 75/14) ayetini tefsir ederken: “İnsan ne yaptığını bilmeyecek bir bedenden ibaret değil, kendine şuuru olan, kendini kendi vicdanında duyan bir basiret diye anlatılmıştır ki

¹⁵⁵⁰ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 160.

¹⁵⁵¹ DIEMER, A., a.g.e., s. 174.

¹⁵⁵² ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 1 ; CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 21.

¹⁵⁵³ BAYRAKLI, B., a.g.e., s. 247.

nefs-i natıkaya işaret eder. İnsanın hakikati, böyle kendine karşı bir basiret olduğu için insan olan kendinde olup biten, yani ruhuna, şuuruna ilişmiş bulunan her şeyi duyar.”¹⁵⁵⁴

“Kur’an, insanların eğitilmesinde fitri yolu izlediği için mümkün olan her konuda vakıya sahip çıkar.”¹⁵⁵⁵ İnsan zihninin eğitilmesi, düşünmenin temini ile olur. İşte Kur’an, insanı düşündürmek isterken onun fitratına yönelir, onun “zihnindeki bütün melekeleri ele alır, hepsine birden hitap eder.”¹⁵⁵⁶ Bilmeğe ve bilen insana pek çok ayette vurgu yapan Kur’an, insanın bilgi melekeleri olan ‘sem’a, ‘basar’ ve ‘fuad’ kelimelerine ve bunların türevlerine yer vererek, bilgi vasıtalarına dikkat çeker. Bunu, Kur’an’ın, bu “bilgi vasıtalarının iyi kullanılması, iyi değerlendirilmesi noktasındaki eğitimi takip eder.”¹⁵⁵⁷ Zira, “bilgiye ulaşmak, bu imkanların faal olmasını gerektirir.”¹⁵⁵⁸ Çünkü, “gerçek manada ilim, fikir ve ilham kaynağı olan zihni hareket ettirmek, düşündürmektir.”¹⁵⁵⁹ Hem “ilim, yenilik ister, yenilik ise, devamlı ve sistemli düşünmek ve araştırmakla elde edilir.”¹⁵⁶⁰

Şimdi, Kur’an çerçevesinde, O’nda; <<sem’a>>, <<basar>> ve <<fuad>> diye yer alan, bu faal bilgi pencerelerine sırasıyla göz atmak istiyoruz.

III.II.1. Sem’a (Duymak/Dinlemek)

Sem’a, “kulağın işitme gücüne denir.”¹⁵⁶¹ Kulak, işitmek ve dinlemek suretiyle elde edilecek bilgilere vasıta teşkil eder. Kur’an, duyuşal bilgi edinme vasıtalarından biri olan kulağa, organik anlamda yer verdiği gibi, (*Kur’an-ı Kerim*, 5/45) onun vasıtasıyla gerçekleşen bilgi edinme yollarından biri olarak dinlemeğe de yer vererek, önemini vurgular. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/204) Dinlemek, işitmeğe (/duymağa) nazaran iradi bir eylem olarak görünür. İstenmediği halde duymak söz konusu olabilir. Fakat dinlemekte, kasta bağlı bir eylem söz konusudur. Aşağıda yer vereceğimiz iki ayet, buna açıkça işaret etmektedir.

¹⁵⁵⁴ YAZIR, M. H., a.g.e., s. 5479.

¹⁵⁵⁵ YAVUZ, Y. Ş., Kur’an’da Tefekkür ve..., s. 94.

¹⁵⁵⁶ BAYRAKLI, B., a.g.e., s. 230.

¹⁵⁵⁷ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 214.

¹⁵⁵⁸ ÜNAL, A., a.g.e., s. 466.

¹⁵⁵⁹ BAYRAKTAR, M. Faruk, İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri, 2.B., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1984, s. 296.

¹⁵⁶⁰ BAYRAKTAR, M. F., a.g.e., a.y.

¹⁵⁶¹ el- İSFEHANÎ, a.g.e., s. 353 ; CÜRĀNÎ, a.g.e., s. 194.

“İnkâr edenler dediler ki: <<Bu Kur’an’ı dinlemeyin, (okunurken) onun hakkında gürültü edin, (gürültüyü Kur’an’ın sözlerine karıştırın, böylece onun anlaşılmasına engel olun); belki (böylece) ona galip gelirsiniz.>>” (Kur’an-ı Kerim, 41/26)

“(Allah) size kitab’da indirmişti ki: Allah’ın ayetleri inkâr edildiği zaman, onlar (bu sözü bırakıp) başka bir söze dalıncaya kadar onlarla beraber oturmayın.” (Kur’an-ı Kerim, 4/140)

Ayrıca bu ayetlerden anlaşılmaktadır ki, Kur’an’a göre duymak, dinlemek sadece organik bir eylem değildir. Bununla birlikte, insanın duyduklarını “anlaması,” (*Kur’an-ı Kerim, 8/31*) “gereğini yapması,” (*Kur’an-ı Kerim, 24/51*) çok iyi ve sağlıklı bir şekilde değerlendirmesi, yorumlaması gerekmektedir.

Demek oluyor ki, duyular ve akıl, bilgi ve eylem içindir; anlamak ve uygulamak için hem zihinsel, hem de bedensel eylemi gerektirmektedir.

Yukarıdaki ayetlerde fark ettiğimiz bir gerçek de şudur: Kulak, çevresine duyarlıdır, her an alıcı konumundadır. Bu nedenle, o, kendisine çarpan sesi, duymağa hazır ve oldukça fonksiyoneldir. Bu nedenle, ilk olarak yer verdiğimiz ayette; kulağa hitap eden şeyi, duyulmasın diye sabote etme eğilimi ortaya konuyor. Aksi taktirde, söylenenler duyulacak ve elbet birilerince anlaşılacaktır. Etik bir açıdan da değerlendirilebilecek tasviri bir olaydır söz konusu edilen; duyurtmak ve duymak isteyen fiili bir baskı uygulanması talep edilmektedir.

İkinci ayete göz attığımız zaman şunu görürüz: Kur’an, insanın sıhhatli olan işitme duyusunun, bu -çevreye her an duyarlı- dinamik konumunu tanımaktadır. Bu nedenle gerçekçi bir öneri sunmaktadır; ayette, <<dinlemeyin!>> denilmemekte, konuşmanın yapıldığı mekanı terketme önerisi yapılmaktadır. Zira mecliste oturmağa devam edildiğinde, duymak, dinlemek kendiliğinden gerçekleşecektir. Benzer gerçekçi bir yaklaşımı, ‘zina’dan sakındıran şu ayette de görmekteyiz: “Zinaya yaklaşmayın.” (*Kur’an-ı Kerim, 17/32*) Ayette, geçen bu ifadenin yerine, ‘zina etmek’ fiilinin olumsuz hali olan <<latezni (zina etmeyin!)>> nehiy (yasaklama) kipinin kullanılmamış olması, aynı şekilde, Kur’an’ın, insanı, fitratında taşıdığı gerçeklikleri esas alarak muhatap aldığını ortaya koymaktadır.

İkinci ayette, müşriklerin hoşgörüsüz ve kışkırtıcı tavrını bildiren birinci ayetteki durumun tersine, inananlara önerilen bir rasyonel reaksiyon türü görmekteyiz. Başkasının konuşma özgürlüğüne bir müdahaleden çok, kendini sakındırmanın bir başka ifadeyle, sakınırken başkasına zarar vermemenin hassasiyetini görüyoruz.

Ve gözden kaçırmamız gereken bir nokta da şudur: Biri, duyulacak şeye karşı, engel çıkarmayı, biri de korumayı -tabii ki neticede sakındırmayı- hedefleyen her iki çağrı da, kişiye, yine işitme organı vasıtası ile yapılmaktadır. Ve bu çağrı, içerikçe bir anlam taşımaktadır. O halde, muhatap her iki imkana sahip bulunmalı; duymağa da, anlamağa da uygun durumda olmalı ki, çağrı bir kıymet taşınsın.

Bu konuda, son olarak bir ayete daha yer vermek istiyoruz. M. Esed, “Allah (işte size iki insan) örneği veriyor. (Biri) hiçbir şeye gücü yetmeyen dilsiz,” (Kur’an-ı Kerim, 16/76) ayetinde geçen <<ebkem)>> kelimesine şu yorumu getirir: “ister uzvi, ister zihni bir yetersizlikten dolayı olsun ‘doğru-düzgün konuşamayan’ anlamında demektir. Kur’anî tasvir, bu her iki anlam grubunu da kapsamaktadır.”¹⁵⁶²

Faal uzvi yapıların işlevi, faal zihni yapıyla kemal bulmaktadır. Zihni yapı ise, onlarla daha zengin, daha dinamik bir işlev ortaya koymaktadır. Bu fonksiyonel zihni yapının, dışa açılan pencerelerinden biri *sem*’a iken, diğeri de ‘*basar*’dır. Bu ikincisini ayrıca ele alalım.

III.II.2. Basar (Görmek /Bakmak)

“Göz, görmek, gözün görme kuvveti,”¹⁵⁶³ “görebilecek miyim diye bakmak,”¹⁵⁶⁴ gibi anlamlara gelen basar, “ibretli görme,”¹⁵⁶⁵ “bilmek”¹⁵⁶⁶ ve “mülahaza ile idrak edip bilmek”¹⁵⁶⁷ gibi anlamlara da sahiptir. M. H. Yazır, basar için “keskin intibah”¹⁵⁶⁸ ifadesini kullanır ki o da; “dikkat etmek,”¹⁵⁶⁹ “anlamak”¹⁵⁷⁰ gibi farklı, fakat birbirine yakın, birbiriyle ilgili manalar taşır. Bir anlama, araştırma yolu olan gözlem de, “dikkatle

¹⁵⁶² ESED, M., a.g.e., s. 461.

¹⁵⁶³ el- İSFEHANİ, a.g.e., s. 63 ; SARI, M.,a.g.e., s. 104 ; YEĞİN A., a.g.e., s. 52.

¹⁵⁶⁴ SARI, M., a.g.e., 842.

¹⁵⁶⁵ YEĞİN A., a.g.e., s. 52.

¹⁵⁶⁶ SARI, M., a.g.e., s. 842.

¹⁵⁶⁷ SARI, M., a.g.e., a.y.

¹⁵⁶⁸ YAZIR, M. H., a.g.e., VIII, 5472.

¹⁵⁶⁹ SARI, M., a.g.e., s. 1480.

¹⁵⁷⁰ SARI, M., a.g.e., a.y.

belirginleşen algının sadece bir başka adıdır. Gözlemek, dikkat etmektir ve bu tür dikkat algıyı zenginleştirir.”¹⁵⁷¹

Yine basar kelimesi, “gözle görmek anlamında alındığı gibi, algılayan kalp gücü,”¹⁵⁷² anlamında da kullanılmaktadır. “Gözle eşyanın zahirinin görülmesine karşın, basiretle de eşyanın içyüzünün bilindiği”¹⁵⁷³ ifade edilmektedir. Kur’an’da, “genel olarak görme ve anlama yanında; gerçeği keşfetme, doğruyu tanıma, doğru ile yanlış birbirinden ayırma yeteneği manalarında kullanılmıştır.”¹⁵⁷⁴ Kısaca, “basar” (*Kur’an-ı Kerim*, 43/51 ; 51/21) göz duyusunun niteliğinden yansıyan bilişsel bir fonksiyon olarak gözün kendisine işaret etmektedir.

Demek oluyor ki, bilgi nedeni olan duyulardan biri de gözdür., Kur’an’da, organik anlamda da yer verilen göz (*Kur’an-ı Kerim*, 5/45,83 ; 9/92 ; 12/44 ; 36/66 ; 90/8) ve onun işlevi olan bakmak ve görmek (*Kur’an-ı Kerim*, 3/13; 7/116,195 ; 8/44; 18/28) esasında bilişsel fonksiyonu ile öne çıkar. (*Kur’an-ı Kerim*, 7/179)

Yukarıda nasıl ki, işitmek ve dinlemek arasında bir ayrımın söz konusu olduğuna dikkat çektik, aynı şekilde, bakmak ve görmek arasında da bir farklılık söz konusudur. Bakmak, görmek için bir ön şarttır ancak, yeter şart değildir. Ayrıca, irade dışı görmekten söz edebiliriz. Bunun yanında, irade daha çok bakmak ile ilgilidir. Sonuç getiren, ikisinin de bulunmasıdır.

Göz, aynen kulak gibi, algılama yönüyle faaldır ve bilişsellikteki katkısı büyüktür. Yalnız, göz duyusu ile ortaya konan bilişsellik, bakma ve görmeyi zengin nüanslarla temsil eden tezahürlerle gerçekleşmektedir. Kur’an’da, farklı kelime köklerine dayanan; “nazar,” (*Kur’an-ı Kerim*, 7/143 ; 88/17) “ru’yet,” (*Kur’an-ı Kerim*, 7/143 ; 25/41) “müşahade” (*Kur’an-ı Kerim*, 37/150 ; 51/44) vb. kavramlar, hem görme fonksiyonunu, hem de bilme görevini ifade etmek noktasında yakın anlamlı kelimelerdir. Bunlara tek tek değinmek gerekirse:

¹⁵⁷¹ FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 405.

¹⁵⁷² ÜNAL, A., a.g.e., s. 257 ; GÜNEŞ, A., a.g.e., 96 ; BİLGİZ, M., a.g.e., s. 89.

¹⁵⁷³ ÜNAL, A., a.g.e., a.y. ; BİLGİZ, M., a.g.e., a.y. ; YOLCU, M., a.g.e., s. 189.

¹⁵⁷⁴ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 90.

Nazar: “Bakmak,”¹⁵⁷⁵ “görmek,”¹⁵⁷⁶ “görüŖ, mülahaza, düşünce,”¹⁵⁷⁷ “feraset,”¹⁵⁷⁸ “iyiden iyiye düşünüp taşınmak,”¹⁵⁷⁹ “bir Ŗeyi Ŗiddetle araŖtırmak”¹⁵⁸⁰ gibi anlamlara gelir. Kısacası, “nazar yüzeysel bir bakıŖ değildir.”¹⁵⁸¹

Ru’yet: “Görme duyusuyla görmek”¹⁵⁸² anlamına geldiği gibi, “akıl, tedbir, fikir, inanç, görüŖ yahut tefekkürle görmek,”¹⁵⁸³ “akli faaliyetlerle bilgi sahibi olmak”¹⁵⁸⁴ anlamlarına gelmektedir.

Müşahade: “Gözle görmek,”¹⁵⁸⁵ “idrak etmek,”¹⁵⁸⁶ “duyulardan biri ile idrak etmek,”¹⁵⁸⁷ “seyrederek anlamak”¹⁵⁸⁸ “bilmek”¹⁵⁸⁹ gibi manalara gelen ve “ilim ifade eden bir sözdür”¹⁵⁹⁰

Kur’an’da, görme duyusunun, zengin algılayıŖlarını gösteren bu ifadeler, gören insanın ya da süjenin, objeye yöneliŖindeki keyfiyeti göstermekte, irade ettiği taktirde, potansiyel olarak sahip olduğu bu işlevsel yönelimler, biliŖsellięini dinamik yapısıyla öne çıkarmağa elveriŖli kılmaktadır.

A. Ünal, “nasıl ki her organın merkezi varsa, sem’a ve basar da kalbin dıŖa açılan iki duyusu, fuad da bu duyuların aldıklarını anlamlandırıp ‘ma’rifet’ haline getiren merkezidir”¹⁵⁹¹ demektedir. “Arapça’da ‘KLB’ kökünden gelen fiiller genellikle ‘deęiŖim, durum ve Ŗekil deęiŖtirme, dönüŖüm’ gibi anlamlar ifade ederler.”¹⁵⁹² Algıların, farklı niteliklerle bilgiye vasıta teŖkil etmesi, daha doğrusu algıdan gelenlerin, farklı biliŖsel formlar kazanması, duyuların merkezi olan kalp ve onun bilgi yapıcı olan ‘fuad’ın etkisinden kaynaklanmakta olduğu söylenebilir. Çünkü kalb, “asıl kullanımıyla ruhun

¹⁵⁷⁵ SARI, M., a.g.e., s. 1530 ; YEğİN, A., a.g.e., s. 533.

¹⁵⁷⁶ SARI, M., a.g.e., a.y. ; BİLGİZ, M., a.g.e., s. 113.

¹⁵⁷⁷ SARI, M., a.g.e., s. 1531 ; YEğİN A., a.g.e., s. 533.

¹⁵⁷⁸ SARI, M., a.g.e., a.y.

¹⁵⁷⁹ SARI, M., a.g.e., s. 1530.

¹⁵⁸⁰ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 113.

¹⁵⁸¹ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 114.

¹⁵⁸² SARI, M., a.g.e., s. 561, 562.

¹⁵⁸³ SARI, M., a.g.e., s. 562.

¹⁵⁸⁴ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 11.

¹⁵⁸⁵ YEğİN A., a.g.e., s. 504.

¹⁵⁸⁶ SARI, M., a.g.e., s. 841.

¹⁵⁸⁷ SARI, M., a.g.e., s. 842.

¹⁵⁸⁸ YEğİN A., a.g.e., s. 504.

¹⁵⁸⁹ SARI, M., a.g.e., s. 842.

¹⁵⁹⁰ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 94.

¹⁵⁹¹ ÜNAL, A., a.g.e., s. 259.

¹⁵⁹² SARI, M., a.g.e., s. 253.

merkezi olarak, gerçek hayatın kaynağıdır”¹⁵⁹³ ve insan bedeniyle ruhuyla bir bütün olduğundan, fizyolojik organları ile (kulak, göz gibi) bir objeye yönelmesi, onun sahip olduğu ruhi faktörlerden bağımsız düşünülemez.

Söylemek istediğimiz şudur: baş duyuları olan kulak ve göz, bilgi edinmede tek rol sahibi değildirler. Esas olan, kalben duymak ve kalben görmektir. Bilişsellikte biricik rol sahibi olan odur. Kur’an açısından böyle değerlendirmek mümkündür. Nitekim, Abese Suresi’nde geçen vak’ayı, buna bir örnek olarak yer verecek şekilde yorumlamağa engel bir durum söz konusu değildir. Sözü edilen surenin nüzul sebebi ile ilgili şu olay nakledilir: “bir gün Hz. Peygamber Mekke’nin müşrik olan en nüfuzlu kabile reislerinden bir kısmı ile sohbeta dalmıştı. Onları -ve onlar aracılığıyla Mekke toplumunun geniş bir kesimini- mesajının doğruluğu konusunda ikna etmeyi ümid ediyordu. O sırada, ona tabi olanlardan *gözleri görmeyen* birisi, Abdullah ibn Ümmi Mektum kendisine yaklaştı ve Kur’an’ın ilk ayetlerinden bir kısmını kendisine tekrarlamasını veya açıklamasını istedi. O anda çok daha önemli gördüğü konuşmasının kesilmesinden rahatsız olan Hz. Peygamber (a.s.), ‘yüzünü çevirdi’, ötekilerle meşgul oldu. Bu olay üzerine Abese Suresi nazil oldu”¹⁵⁹⁴ ve Peygamber (a.s.) şu ifadelerle uyarıldı: “*Surat astı ve döndü. Kör geldi diye. Ne bilirsin belki o arınacak.*” (Kur’an-ı Kerim, 80/1-3) Ayette, gelenin gözlerinin görmediğinin özellikle vurgulanması anlamlıdır. Kur’an’ın, kalpleri adeta mühürlü olduğundan görmez, işitmez kimselerden bahsetmesi, (Kur’an-ı Kerim, 7/100,198) insanın bilişselliğini mümkün ve değerli kılanın kalp olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

III.II.3. Fuad (Düşünmek/Anlamak)

Kur’an’da, yer yer göz, kulak ve kalbin (bazen ‘fuad’ şeklinde) birlikte anılması yanında, kalbin akledici fonksiyonunun vurgulanması dikkat çekicidir.

“*Sonra onu tesviye etti ve ona ruhundan üfledi ve sizin için sem’a, basarlar ve fuadlar varetti.*” (Kur’an-ı Kerim, 32/9)

Yer verdiğimiz ayette, görüldüğü üzere, bilgi vasıtası olarak “fuad” zikredilmektedir. “Fuad da ‘kalp’ gibidir fakat fonksiyonundaki nüans gereği ‘fuad’ diye zikredilir.”¹⁵⁹⁵

¹⁵⁹³ ÜNAL, A., a.g.e., s. 253.

¹⁵⁹⁴ bkz. ATEŞ, S., Kur’an-i Kerim ve ..., s. 584 ; ESED, M., a.g.e., s. 985.

¹⁵⁹⁵ el- İSFEHANİ, a.g.e., s. 585.

Hemen belirtmek gerekir ki, Kur'an'da kalbin, biyolojik bir organ olarak kullanılmaktan ziyade onun "akletme, ilim sahibi olma ve anlama manasında kullanıldığıdır."¹⁵⁹⁶ İster 'kalp', ister 'fuad' olarak zikredelim, bu organın bilişsel açıdan tezahürü 'akıl' diye bilinmektedir. Yani, "akıl bütünüyle kalp değildir. Kaynağı ve madeni kalpte olmakla birlikte ışınması zihinde"¹⁵⁹⁷ olan bir yeti, "belki kalbin fonksiyonlarının en önde geleni,"¹⁵⁹⁸ "onun görme gücüdür; baş gözü için ışık ne ise, kalp için de akıl odur. Çünkü, akıl kalpte ışıktır."¹⁵⁹⁹

Kur'an'da aklın kendisi değil, onun yansıması olan eylemler bilgi konusudur. Bu, Kur'an'ın, "aklın ontolojik yapısına değil onun epistemolojik yönüne önem vermesindedir."¹⁶⁰⁰ Kur'an'da, insanın sahip olduğu bütün organların, fonksiyonel yönleri esas tutulmak, onların bu yönüne önem verilmekle birlikte, ontolojik yapıları da yer alır. Örneğin, deri, (*Kuran-ı Kerim*, 41/20) el, (*Kur'an-ı Kerim*, 20/22) ayak, (*Kuran-ı Kerim*, 7/144) yüz, (*Kuran-ı Kerim*, 4/43) baş, (*Kur'an-ı Kerim*, 5/6) burun, (*Kur'an-ı Kerim*, 5/45) ağız, (*Kur'an-ı Kerim*, 9/32) dudak, (*Kur'an-ı Kerim*, 90/9) diş, (*Kur'an-ı Kerim*, 5/45) dil (*Kur'an-ı Kerim*, 24/24) ve kan, et, kemik, karın, bağırsak gibi, insanın daha nice organik parçalarını dile getirip, onların fonksiyonlarına da işaret ettiği halde; aynı şekilde, kulak, göz ve kalp gibi, asıl bilgiye kaynaklık eden duyuşsal ve duygusal yetilerine, organik yapıları ve fonksiyonlarıyla beraber -bunu önemse ve öncelese bile- yer verip, bahse konu ederken, "akl" kelimesi O'nda sadece işlevselliği ile yer alır. Bu, onun sürekli dinamizm, etkinlik, eylem ve hareket halinde bulunmasının adeta onun mahiyeti gereği olduğunu göstermektedir. (*Kuran-ı Kerim*, 2/44 ; 3/65; 6/32 ; 7/169 ; 10/16)

O halde, sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Kur'an'ın, akli ontolojik olarak değil de, epistemolojik olarak ele alıyor olması; aklın, hem ontolojik, hem de epistemolojik olarak Kur'an'da yer alan kalp(/fuad)in bilişsel bir fonksiyonu olmasındandır. Yani, bizim akıl dediğimiz şey; Kur'an'da, "akletmek" anlamı ve türevleriyle ancak fonksiyon olarak bahse değer görülen şeydir.

Bunun böyle olduğunu, Kur'an'ın, aklın her türlü işlevini harekete getirecek şekilde onu muhatap almasından anlıyoruz. Nasıl ki, duyuşsal bilgi kaynaklarının, farklı isimlerle

¹⁵⁹⁶ el- İSFEHANİ, a.g.e., s. 585 ; BİLGİZ, M., a.g.e., s. 84.

¹⁵⁹⁷ ÜNAL, A., a.g.e., s. 442.

¹⁵⁹⁸ ÜNAL, A., a.g.e., a.y.

¹⁵⁹⁹ AYDIN, H., a.g.e., s. 65.

¹⁶⁰⁰ GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 31.

anılabacak kadar işlevleri çeşitlilik arz etmekteydi (kulak için, işitmek-dinlemek, göz için; bakmak, görmek gibi). Aynı şekilde, akıl ve türevleri de farklı biçimlerde -ama yine de fiil haliyle- gelerek, bilgi sürecine zenginlik ve dinamizm getirmektedir. Karşımıza çıkan ifadeler, hem akletmeyi, hem de akleden kişiye delalet ettiğinden, aslında bu katkının, süje temelinde varlık kazandığı gerçeğini bize göstermektedir.

“Bana fikir ve hareketi veriniz, size zekanın suretini söyleyeyim”¹⁶⁰¹ diyen H. Bergson, aklın gelişmesi ve yükselmesi için, işlevselliğin ne denli önemli olduğuna işaret eder. Bilişsel süreçte, akıl ve zeka elbette ki önemli bir yetidir. Fakat, bu yetinin bütün zenginliğiyle “verimli ve olumlu bir şekilde kullanılması”¹⁶⁰² en az onun kadar, hatta daha da önemlidir.

Şimdi, süjede gerçekleşen “akletme” nin, bilişsel süreçteki dinamik yapısını ve bunun yol açabileceği bilişsel canlılığı görmeğe dair yeterli kanaat oluşturacağına inandığımız, kimi farklı açılımlarına yer verelim istiyoruz ki, bu tezahürler, “bilginin, aklın teşekkül tarzıyla münasebetini de göstermektedir.”¹⁶⁰³ Çünkü, “şuurun uyanması, düşünsel aksiyonların zenginliği nispetinde olmaktadır.”¹⁶⁰⁴

İdrak: Kur’an’da yer aldığını gördüğümüz idrak (*Kur’an-ı Kerim*, 82/17-18 ; 83/8,19 ; 86/2 ; 90/12 ; 97/2 ; 101/3,10 ; 104/5) kelimesi, “burhan ile akletmek,”¹⁶⁰⁵ “haber yoluyla mükemmel şekilde bilmek”¹⁶⁰⁶ ve “en geniş anlamıyla bilmek”¹⁶⁰⁷ manalarına gelmektedir.

İdrak için, “duyu organlarımız aracılığıyla eşyanın bilgisine imkan veren ‘hissi idrak’ ve külli olanın bilinmesine imkan veren ‘akli (düşünsel) idrak’in yanı sıra, ‘idrak-ı dakik (ince idrak)’ ve ‘idrak-ı meali (büyük meseleleri ve sırları kavramak, akıl erdirmek)’ gibi bir tasnif”¹⁶⁰⁸ de yapılmaktadır. Yapılan tasnif ve getirilen yorumlar, idrakten kastedilen anlamın genişliğini ve derinliğini göstermektedir.

Descartes da idrak üzerine bir tasnif yapar. Ona göre, “biz üç türlü idrake sahibiz: Bunlar, dışımızdaki nesnelere atfedilen dış duyuşsal algılar, kendi kendimize atfedebileceğimiz iç duyuşsal algılar ve son olarak da yalnızca ruhun kendisine

¹⁶⁰¹ BERGSON, H., *Yaratıcı Tekamül*, s. 201 ; AYDIN, H., a.g.e., s. 67.

¹⁶⁰² ERSİN, M., a.g.e., s. 83.

¹⁶⁰³ BERGSON, H., *Yaratıcı Tekamül*, s. 201 ; AYDIN, H., a.g.e., s. 150 ; SPRANGER, E., a.g.e., s. 55.

¹⁶⁰⁴ BERGSON, H., *Yaratıcı Tekamül*, s. 338.

¹⁶⁰⁵ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 97.

¹⁶⁰⁶ BİLGİZ, M., a.g.e., a.y.

¹⁶⁰⁷ el- MU’CEMU’L ARABİYYİ’L-ESASİ, s. 448.

¹⁶⁰⁸ el- MU’CEMU’L ARABİYYİ’L-ESASİ, s. 157.

atfedebileceğimiz algılardır. Descartes, bilişsel fonksiyonları (duyusal ve zihinsel) sınırlarını geniş tuttuğu üçüncü tip idrake bağlar.”¹⁶⁰⁹

İster salt zihinsel, isterse duyusal olanla birlikte kastedilsin, neticede idrak, aklın prizmasından yansıyan bir bilişsel eylemdir.

Tedebbür: Kur’an’da yer aldığını gördüğümüz tedebbür (*Kur’an-ı Kerim*, 4/82 ; 23/68 ; 38/29 ; 47/24) kelimesi, “bir işin hakikati ve sebepleri ya da ondan doğacak sonuçlarla ilgili olan her türlü düşünmeyi ifade etmek için kullanılır.”¹⁶¹⁰

Tezekkür: Kur’an’da geçen bir başka kelime, tezekkür kelimesidir. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/235 ; 3/135 ; 12/85 ; 19/67 ; 20/34) Bu kelime, “zıkr kavramından türemiştir.”¹⁶¹¹ Zıkr: “istenilen şeyin (ilmin) akılda tutulması anlamını taşır.”¹⁶¹² “Tezekkür kavramı ise, unutulmuş şeyleri, tekrar zihne döndürmeye, hatırlamaya yönelik bir çabadır.”¹⁶¹³

Tefekkür: Kur’an’da yer alan, önemli bir kavram da, tefekkür sözcüğüyle yer alır. (*Kur’an-ı Kerim*, 10/31 ; 16/78,108 ; 17/36 ; 32/9 ; 45/23) Tefekkür kelimesi, “‘fıkr’ kökünden türer.”¹⁶¹⁴ Fıkr ise, “ilimle bilinebilecek şeylere yol arama kuvvetidir. Ağır ağır, aşama aşama, zamana bağlı düşünceyle gerçekleşen yürüyüşe fıkr denir.”¹⁶¹⁵ Tefekkür ise, “insandaki fıkr gücünün akli nazar ile dolaşması eylemidir.”¹⁶¹⁶

Tefekkür süjeye nispetiyle “fikir çokluğu”¹⁶¹⁷ ya da düşünce yoğunluğunu ifade eder. Bu nedenle, süjenin, “bilinen üzerinde yoğunlaşmasını, dikkatini ve enerjisini o noktada toplamasını”¹⁶¹⁸ gerektirir.

Kur’an’da, aklın, bu yer verdiklerimizin haricinde; “Zihnin aktif çaba sonucu bilgi elde etmesi”¹⁶¹⁹ ve “ince kavrayış”¹⁶²⁰ anlamında ‘*tefakkuh* (fıkh)’, “bir şeyin kendisini değil, eserini düşünmek ve eseri sebebiyle eserin sahibini bilmek,”¹⁶²¹ anlamında ‘*irfan*’,

¹⁶⁰⁹ GÖKALP, Nurten, <<Akıl-Duygu İcikiliğine Farklı İki Bakış>>, Felsefe Dünyası Yıl:1999, Sayı:30, s.73-74.

¹⁶¹⁰ GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 100 ; BİLGİZ, M., a.g.e., s. 95.

¹⁶¹¹ SARI, M., a.g.e., s. 546-547.

¹⁶¹² BİLGİZ, M., a.g.e., s. 95.

¹⁶¹³ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 96.

¹⁶¹⁴ bkz. SARI, M., a.g.e., s. 1174.

¹⁶¹⁵ ÜNAL, A., a.g.e., s. 443.

¹⁶¹⁶ el- İSFEHANİ, a.g.e., s. 578.

¹⁶¹⁷ el- İSFEHANİ, a.g.e., a.y.

¹⁶¹⁸ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 86.

¹⁶¹⁹ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 98.

¹⁶²⁰ GÜNEŞ, A., a.g.e., s. 106.

¹⁶²¹ el- İSFEHANİ, a.g.e., s. 495.

“dikkat üzere bilmek”¹⁶²² anlamında ‘şuur’, “manayı tasavvur etme”¹⁶²³ anlamında ‘fehm’ gibi, bilişsel aktivitesini temsil eden zengin kelime örgüsü vardır.

Kur’an, aklın tüm bu fonksiyonlarını, insanın şahsında dile getirmektedir. O halde, insan, kendisiyle anlam bulduğu bu dinamik imkanı, bütün zenginliği, çeşitliliği ve derinliği ile taşıyabiliyor demektir. Geriye, her insanın bunu kendi şahsında yaşaması, bizzat gerçekleştirmesi kalmaktadır. Kur’an’ın öngördüğü budur. Çünkü Kur’an, insana hitap etmektedir ve insana, onun gerçekleriyle hitap etmektedir.

“sezgi, metafizik bir mesele”¹⁶²⁴ olarak, onu yaşamayanın erişimi dışındadır. Bu nedenle, onun dinamik boyutu hakkında, daha önce yer verdiğimiz açıklamaların üstüne ilave açıklamalarda bulunamayacağız. Vahye gelince, o da metafizik bir mesele olmakla birlikte, sezgiden farklı olarak; kaynağı belli olduğu gibi, insanın incelemesine açık, somutlaşmış bir metni de vardır. Bu vb. nedendenlerden dolayı farklılık arz etmektedir.

Vahyin dinamik yönü, onun hayatın akışıyla paralel yürümesi, hayattan kopuk ve uzak kalmayışında kendini gösterir. Bu da, peygamberin şahsında ve sair insanların, onunla münasebetinde tezahür etmektedir; peygamberi yüz üstü bırakmayan vahy, (*Kur’an-ı Kerim*, 93/3) peyder pey nazil olarak (*Kur’an-ı Kerim*, 17/106) karşılaşılan her duruma açıklık getirerek, (*Kur’an-ı Kerim*, 16/89) canlı bir rol üstlenmiştir. İnsanların ihtiyaç duydukları problemlere çözüm olarak, (*Kur’an-ı Kerim*, 10/57) her daim (*Kur’an-ı Kerim*, 15/9) orada durmakta olduğunu belirtmesi, hayatiyetini, dinamik fonksiyonunu ifade etmektedir. Bütün insanları muhatap alması, (*Kur’an-ı Kerim*, 14/52) O’na yönelen her bir zihne, seviyesince anlamlar sunma niteliğini (*Kur’an-ı Kerim*, 54/17, 22, 32, 40) barındırmaktadır. Bu, onun dinamik veçhesini ortaya koymasından ayrıca önem arz eder.

Kur’an, muhataplarının niteliklerinden bilgi ile münasebetli olan yönlerine işaret etmek, birey ve toplum bazında bilginin, bilenin konumuna ilişkin açıklamalar vermek, insanları ilim yoluna sevk etmek vb. etkileriyle, bilginin dinamik sürecine ayrı bir ivme kazandırır.

¹⁶²² el- İSFEHANİ, a.g.e., s. 384.

¹⁶²³ BİLGİZ, M., a.g.e., s. 94.

¹⁶²⁴ BERGSON, H., Yaratıcı Tekamül, s. 233-234 .

IV. KUR'AN'DA, BİLGİNİN İNŞASINDA İNSANÎ SÂİKLER-TOPLUMSAL YÖN ve BİLİŞSEL DİNAMİZM

Bilgiye yönelen insan, kendisinde fitrî olarak bulunan; bilme arzusu, merak, hayret, şüphe, sorgulama vb., bizim insanî diye ifade etmeği tercih ettiğimiz birtakım sâiklerin (dürten/sürükleyen/sevkeden/yönelten) etkisinde kalarak, bilgiye yönelmiş olmakta, bilgi sürecini yaşamaktadır. Bilginin inşasında, bilginin kaynakları kadar, sözünü ettiğimiz bu unsurlar da önem arz etmektedir. Dahası, biz ‘bilgi imkanları’ derken, sadece bilgi kaynaklarına sahip olmayı değil, genel anlamda, bilgiye istidatlı olmayı da kastettiğimizden, bu istidat ve kabiliyeti açığa çıkardığını, geliştirdiğini, zenginleştirdiğini düşündüğümüz bu faktörleri de hesaba katmak durumundayız. Zira, insanın bilişsel dinamizminde, bunların etkin olduklarını varsayıyoruz.

Aynı şekilde, bilgi sürecini yaşamağa imkan vererek, bilginin inşasına yol açtığını, bunun yanı sıra, bu süreci aktif kıldığını, ona dinamizm kazandırdığını düşündüğümüz bir unsur olarak, yine insanın tabiatında var olan toplumsal veçheyi görüyoruz. Bu açıdan baktığımızda; bilginin bireysel ve toplumsal bağlamını, birbiriyle münasebetini göreceğimiz gibi, yine onun dinamik bir unsur olarak, bilginin, doğuşuna, nakline, gelişimine, birikimine, kısaca hareketine ne düzeyde tesir ettiğini de, görme imkanı bulacağız. Şimdi, bunları sırasıyla ele almağa çalışalım.

IV.I. Kur'an'da, Bilginin İnşasında İnsanî Sâikler ve Bilişsel Dinamizm

“Ve sizi analarınızın karnından, hiçbir şey bilmez bir halde çıkarıp size, şükredesiniz diye işitme duyusu, görme duyusu, duyma-düşünme yetisi bahşeden Allah'tır” (Kur'an-ı Kerim, 16/78) ayetinin kapsamında, insanın ‘bilme arzusu’nun da yer alacağını varsaymak yanlış olmayacaktır. İnsan, bilmeyi mümkün kılan unsurlara fitraten sahip kılınıyorsa, bu imkanları harekete geçirecek dinamik bir unsurdan; ‘bilme arzusundan’ yoksun bırakılmış olması anlamlı gelmeyecektir.

Aristoteles, düşünce sisteminin temel yapısı olan İlk felsefe’sine (metafizik), “bütün insanlar tabii olarak bilmek isterler”¹⁶²⁵ cümlesi ile başlar. Bu ifade, “insan fitratı ile bilgi

¹⁶²⁵ ARİSTOTELES, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2.B., İstanbul, 1996, s. 75.

arasında bir münasebetin varlığını içerir.”¹⁶²⁶ Ancak, “istek kendi başına yeterli olmayacaktır; arzu ettiğine ulaştırarak imkan (yetenek ve araçlar) da bulunmalıdır.”¹⁶²⁷ Aristoteles’in “insanın bazı yatkınlıklarla dünyaya geldiği”¹⁶²⁸ yönündeki ifadesini, bir önceki ifadesi ile bir arada düşündüğümüzde, bu noktada bir bütünlük oluşturmakta olduğunu görürüz.

Bu konuda, G. Berkeley’in yaklaşımı da önem arz etmektedir. O, “Tanrı’nın insanoğluna erişebileceğinden hayli uzağa koyduğu bilgiye ulaşmak için güçlü bir istek vermektense çok daha eli açık davrandığına inanmak gerektiğini”¹⁶²⁹ söylerken, ‘bilme arzusu’ nun insanda yaratılıştan var olduğunu zaten kabul etmekte, bunun yanı sıra, bu arzuyu gerçekleştirmeği temin edecek bilgi imkanlarının da verildiğini dile getirmektedir. Nitekim o sözlerine devamla: “Tanrı, yarattığı varlıklara hangi istekleri aşılamişsa onları doğru kullandıkları takdirde doyumsuz bırakmayacak araçlarla da donatmıştır”¹⁶³⁰ demektedir.

O halde, “insan, tabiatı gereği bilme ‘*arzu*’ ve ‘*gücü*’ne sahiptir.”¹⁶³¹ Maturidi’nin, “insanın bilmek, bildiğini tercih etmek ve tercihini de gerçekleştirmek yani yapmak, fiile dönüştürmek üzere yaratıldığını ifade etmesi,”¹⁶³² aynı gerçeği dile getirmektedir.

Kur’an, “hiçbir zaman insanın depo edilmiş enerjilerini durdurmaz ve körletme yoluna gitmez. Çünkü Allah onu aksiyon haline gelmesi için yaratmıştır.”¹⁶³³ Örneğin aklın, işaret ettiğimiz gibi, Kur’an’da, isim olarak değil de, fiil sıygası ile yer almış olması, onun bilfiil eylem olduğunu, öylece yaratıldığını gösterir. Bu, “insandaki doğal bilgi isteğinin maksatsız olmadığını”¹⁶³⁴ ilham eder. “İnsanın, bakışlarını kendine ve dış dünyaya, kısaca varlık alanlarına yöneltmesi, varolanları tanıma cehdi içinde olması, bu bilme isteğinden kaynaklanmaktadır.”¹⁶³⁵ Bilme yolundaki bu cehd, “yine bilgi edinmeyle

¹⁶²⁶ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., 18 ; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 13.

¹⁶²⁷ AYDIN, Selim, Bilgi Çağında İnsan, T.Ö.V. Yay., İzmir, 1994, s. 187.

¹⁶²⁸ TİMUÇİN, A., a.g.e., s. 182.

¹⁶²⁹ BERKELEY, G., a.g.e., s. 14.

¹⁶³⁰ BERKELEY, G., a.g.e., s. 14.

¹⁶³¹ ÖNER, Necati, <<Niçin Felsefe?>>, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Mayıs-1985, 1, Sayı: 2., s. 495.

¹⁶³² ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi ..., s. 157.

¹⁶³³ KUTUP, Muhammed, İslam’da Fert ve Cemiyet, Çev. Mehmet Süslü, Hikmet Yay., İstanbul, 1985, s. 309 ; ALTINTAŞ, Ramazan, <<Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri>>, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2001, Sayı: V-II, s. 123.

¹⁶³⁴ NASR, S. H., a.g.e., s. 42.

¹⁶³⁵ ÖNER, Necati, <<Zihniyet Farklılıkları ve Kültür>>, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Ocak-1985, 1, Sayı: 1, s. 94 ; NASR, S. H., a.g.e., s. 42 ; ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 13 ; SÖZER, Ö., a.g.e., s. 22; KUŞPINAR, B., a.g.e., s. 20.

görülen coşku ve zevkle,¹⁶³⁶ dinamik olarak süre giden bir düşünme eylemi olarak kendini gösterir.

Maverdi, “ilmin kökü rağbettir”¹⁶³⁷ demektedir. İlim niteliği insana ait olduğundan, bu rağbet de tabii olarak ona aittir. “Kendisinde bir şeyi eksik hissedenden varlık olarak da tanımlanan insanın”¹⁶³⁸ “bu bilme isteği, bildiklerinin, bilmediklerine oranla ne kadar küçük olduğunu”¹⁶³⁹ görmesine de fırsat verir. İşte bu “eksiklik şuurunu kendinde duyan insan, bu bulunmayan şeyi tamamlama çabası içine girme”¹⁶⁴⁰ ihtiyaç ve arzusu duymakta ve dinamik etkinlikler olarak belirecek olan bilişsel bir arayışa ister istemez girmektedir.

İnsan, ‘bilmeğe arzu duyan’ bir varlık olduğu gibi, doğru ve “kesin bilgiyi elde etme temayülünü tabii olarak taşıyan bir varlıktır da.”¹⁶⁴¹ Zaten ‘kökünde rağbet olan’ ilim de, aynı şekilde, hakikate ulaşmayı ifade eder.

“İslam Allah’ın tek olduğu gibi hakikatin de tek olduğunu ve bunun akıl ve vahiy yollarından biriyle insanlar tarafından bilinebileceğini öne sürer.”¹⁶⁴² Hakikat probleminin açığa çıkmasında, akıl ve din olmak üzere iki ayrı etkenden söz edilmesinin nedeni, her iki öge(akıl/din)nin, insana ait tabii realiteler olarak görülmelerindedir. “Dinin de, aklın da gayesi, insanı ‘hakikat’ e erdirmektir.”¹⁶⁴³ Bu, ister istemez insanı daha şümüllü, daha aktif bir arayışa itecektir.

Açıktır ki, “hakikat diye bir şeyin varlığı, kişiye hak ve batıl arasında ayırım imkanı veren normlar ve sapmaların da varlığını gösterir.”¹⁶⁴⁴ Bu durumda, “hakikat ve kesinlik ifade eden bilgiye ulaşmanın kamçısı olarak şüphe de”¹⁶⁴⁵ söz konusu olur. Bu, her ne kadar, “total Hakikatın insanın, varlığının derinliklerine silinmez bir yazıyla nakşedilmiş olduğu”¹⁶⁴⁶ dile getirilmiş olsa bile, aynı şekilde, “yaratılışları gereği doğruyu ve hakikati

¹⁶³⁶ NASR, S. H., a.g.e., s. 42 ; ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, <<Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi>>, Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Ağustos-1985, XLIX, Sayı: 194, s. 278.

¹⁶³⁷ MAVERDİ, a.g.e., s. 142.

¹⁶³⁸ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 402 ; GUSDORF, a.g.e., s. 30.

¹⁶³⁹ ÖZTÜRK, Y. N., <<Kur’an’da İnsan ...>>, s. 10.

¹⁶⁴⁰ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 402 ; GUSDORF, G., a.g.e., s. 100.

¹⁶⁴¹ ÖNER, N., <<Niçin Felsefe?>>, s. 495 ; NASR, S. H., a.g.e., s. 64.

¹⁶⁴² el-FARUKİ, İ. R./L. Lamia, a.g.e., s. 298 ; FAZLURRAHMAN, İslam, 2.B., Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1992, s. 167-168; GILSON, E., <<Latin İbn Rüşdçülüğü>>, s. 119 ; BOUTROUX, E., a.g.e., s. 334 ; TAYLAN, N., İlim-Din..., s. 91.

¹⁶⁴³ ERDEM, H., Problematik olarak..., s. 191.

¹⁶⁴⁴ ÜLKEN, H. Z., Bilgi ve Değer, s. 92.

¹⁶⁴⁵ ÖNER, N., <<Niçin Felsefe?>>, s. 445.

¹⁶⁴⁶ SCHUON, F., a.g.e., s. 159.

bulmağa müsait olan insanın,”¹⁶⁴⁷ duyularını ve aklını, yine yaratılış amaçları doğrultusunda kullanmak ve onlardan gereği gibi faydalanmak suretiyle, hakikati arayış çabası içine girmesi gerektiğine işaret etmektedir. Doğru ve yanlış, hak ve batıl diye karşılaştığı, ikilem karşısında, yaşayabileceği tabii kuşkuyu, yine derinlerinde tabii olarak taşıdığı bilme, hakikati bulma arzusunun dürtüsüyle, sahip olduğu istidatlarını işler kılarak aşacak ve hakikati bulmağa gayret gösterecektir. Hakikati bulmak sebebiyle, nihayetinde elde edeceği haz ve arayışın, bidayetinde içini tutuşturan “hakikati arama arzusu”¹⁶⁴⁸ onun için gerekli motivasyonu yeterince sağlayacaktır. Tezahür eden bu bilişsel süreç, elbette ki dinamik bir süreç olacaktır.

Bilişsel çabasında, “bir arayış yöntemi olan şüphe,”¹⁶⁴⁹ insan için nasıl ki, kamçılayıcı bir unsur olarak görünüyorsa, aynı şekilde, “hayret de onun aklını harekete geçiren”¹⁶⁵⁰ bir başka unsur olarak belirmektedir. Çünkü, “insandaki hayret ve şüphe, ondaki bilme arzusu ile münasebet içerisinde”¹⁶⁵¹ birbirini etkilemektedir; ‘bilme arzusu’ ile ‘hayret’ ve ‘hakikati bilme arzusu’ ile de ‘şüphe’, birbirini gerektirerek beraberce iş görmektedirler. Nitekim filozof için, “evren ve insan önünde saygılı şaşkınlığa düşerek eleştireci bir anlayışla düşünen”¹⁶⁵² diye, yapılan bir tanımlama da bunu te’yd etmektedir. Aslında bu, filozofa has görünse de, onunla sınırlı kalan bir durum değildir; bütünüyle insanî bir tutumdur. Ancak, filozof, insanî olan bu durumu, “şahsında yüksek düzeyde yaşayan kimsedir.”¹⁶⁵³

Dinamizmi temsil niteliğinde olan, “<<Değişim>>, <<gelişme>> ve <<ilerleme>> adı verilen süreçler, bütün yönleriyle şüphe ve gerilim tarafından mahmuzlanan doymak bilmeyen araştırma ve sürekli yolculuğun sonucu”¹⁶⁵⁴ olarak görülür. Buna mukabil, “şüphenin, tam aksine, olası enerji ve dinamizmi tehdit eden bir olgu olarak görüldüğü de vakidir.”¹⁶⁵⁵ Aslında, burada bir çelişki söz konusu değildir; ilkinde, dinamizmi doğuran bir unsur olarak, “düşünce hayatının ruhunda var olan, sağlıklı bir tavır olarak

¹⁶⁴⁷ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi ..., s. 127 ; KESKİN, H., a.g.e., s. 148.

¹⁶⁴⁸ ARSLAN, Ahmet, İslam Felsefesi Üzerine, I.B, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 69.

¹⁶⁴⁹ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 37-38 ; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 54-56 ; ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, <<Gazzali ve Felsefesi>>, Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987, L, Sayı: 196-198, s. 624 ; ÇUBUKÇU, İ., A., <<Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi>>, s. 281.

¹⁶⁵⁰ ÇUBUKÇU, İ., A., <<Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi>>, s. 277 ; TİMUÇİN, A., a.g.e., s. 545.

¹⁶⁵¹ ÖNER, N., <<Niçin Felsefe?>>, s. 497.

¹⁶⁵² BİNGÖL, Abdülkuddüs, <<İslam Düşüncesi ve İslam Felsefesi Üzerine>>, Felsefe Dünyası, 2.B., T.F.D. Yay., Ankara, Yıl: 1995, Sayı: 15, s. 19.

¹⁶⁵³ ARSLAN, A., İslam Felsefesi Üzerine, s. 33.

¹⁶⁵⁴ el-ATTAS, M. N., a.g.m., s. 46-47.

¹⁶⁵⁵ AHMET, K., a.g.e., s. 9-10.

şüphedir.”¹⁶⁵⁶ Bu nedenle, “bir tavır olarak” bilgiye, dahası hakikat ifade eden bilgiye şüphenin dinamik katkısından söz edilebilir. İkinci görüşte, bahsi geçen olumsuz etki kaynağı olarak görülen, bizzat “şüphenin kendisini amaç edinen bir şüphedir.”¹⁶⁵⁷

“Şüphe ile nispeten ilişkili bulunan ‘eleştiri’ de,”¹⁶⁵⁸ başlı başına “dinamik bir bilişsel tavır”¹⁶⁵⁹ olarak dile getirilmesi gereken bir konudur. F. Schuon: “Eğer insan akli eleştirel felsefe yapabiliyorsa, o zaman geçmişte de yapabiliyordu”¹⁶⁶⁰ argümanına dayanmak suretiyle, eleştirinin de “insanın tabiatında var olan bir kapasite olduğu”¹⁶⁶¹ sonucunu çıkarmaktadır. Eleştiri, “bütün düşünsel araştırmalara esas yapılan”¹⁶⁶² bir tavır anlamında bahse konu edilirse, onun gerçekten insanın tabiatında var olduğu açıklıkla ifade edilebilir.

Kur’an açısından bakıldığında, insanî bir realite olarak tanındığını gördüğümüz eleştiri, “yapıcı ve iyi niyet üzerine bina edildiğinde <<sâlih bir eylem>> olarak da görülür.”¹⁶⁶³

Eleştiri denince, ‘*soru*’ olgusu kendiliğinden gündeme gelecektir. Çünkü, sorgusuz eleştiri yapmak mümkün değildir. Soru, eleştirinin hayat suyu, can damarı hüviyetindedir. Ayrıca, “sorular sormak, herhangi bir şeye karşı bir tutumun gelişmesini, varolan tutumun geliştirilmesini, dikkati daha fazla çekmesini uyarabilir.”¹⁶⁶⁴ Bu nedenle, hem doğal olarak, hem didaktik amaçlı sorulara ihtiyaç duymak, bir anlamda kaçınılmaz ve vazgeçilmezdir.

Bilişsel sürecin bütününde, anahtar rol üstlenen soru olgusunun, yukarıda yer verdiğimiz diğer bütün unsurlar gibi, insanın tabii yapısından geldiğini, altını çizerek belirtmek durumundayız. Bu konuda Kant der ki: “İnsan aklının bilgilerinin bir çeşidinde garip bir alınyazısı var: Kaçmamadığı sorular yüzünden tedirgin olmak; gerçi bu sorular aklın kendi yapısından çıkarlar fakat, insan aklının her türlü gücünün üstüne çıkarlar.”¹⁶⁶⁵ Buna rağmen, “insan hiçbir sınır tanımaksızın; her şey hakkında sorular sorarak bütün

¹⁶⁵⁶ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 37; ÇÜÇEN, A. K., a.g.e., s. 53-54.

¹⁶⁵⁷ ARSLAN, A., Felsefeye Giriş, s. 41-42.

¹⁶⁵⁸ ALTAR, Cevad Memduh, <<Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri>>, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Mayıs-1986, II, Sayı: 5., s. 351.

¹⁶⁵⁹ bkz. ALTAR, C. M., a.g.m., s. 352-355.

¹⁶⁶⁰ SCHUON, F., a.g.e., s. 53.

¹⁶⁶¹ SCHUON, F., a.g.e., a.y.

¹⁶⁶² BOLAY, S. H., Felsefi Doktrinler..., s. 142.

¹⁶⁶³ ALTINTAŞ, R., <<Kelamî Epistemolojide...>>, s. 125 ; YOLCU, M., a.g.e., s. 247.

¹⁶⁶⁴ TÜRKDOĞAN, Orhan, Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, M.E.B.Yay., İstanbul, 1989, s. 200.

¹⁶⁶⁵ AKARSU, Bedia, Çağdaş Felsefe, M.E.B., İstanbul, 1978, s. 67.

sınırları zorluyor.”¹⁶⁶⁶ Bilgi kaynaklarından vahy’in, devreye daha çok girdiği nokta, işte burasıdır.

H. Erdem’in, soruya ve bilişsellikte sağladığı dinamizme dair şu ifadeleri, konuya açıklık getirmektedir: “...hala dünyada önemli; fakat çözülememiş bir çok sorular ve bunlara bağlı problemler vardır. Bu yeni sorular ve problemler büyük ölçüde hayatın dinamikliğinden ve bazı bilinmez yanlarından kaynaklanmaktadır; hayatın dinamikliği sürdükçe sorular yenilenmeye devam edecektir.”¹⁶⁶⁷ Tabii ki, sorular yenilendikçe de, bilişsel dinamizm sürecektir.

İnsan, ayakta kalmak için hayatın dinamizmine ayak uydurmak, ondan geri kalmamak durumundadır; insan, bilgiye yönelik ‘arzu ve merak’ını gidermek için yola çıkmak, ‘şüphe’, ‘soru’, ‘eleştiri’ araçlarını yanına almak ve ‘hayret’le dört bir yanına bakmakla bu dinamizme ayak uydurabilir. Tabiatı bunu kaldırabilir; çünkü, varlığı bunu gerektirir.

En başta, göndermede bulunarak konuya giriş yaptığımız Kur’an’dan, bilişsel dinamizmi sağlayan tabii unsurlar olarak yer verdiğimiz bu olgulara dair, kimi örnekler vererek, bu bahsi bitirmeyi düşünüyoruz.

İnsanlığın ilk atası olan Adem (a.s.) ve eşinin, kendilerine konulan yasağa meyletmeleri, bilmeğe dair bir arzu ve merak olarak görülebilir. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/35-36) İbrahim (a.s.)’ın, Allah’ın ölüleri nasıl dirilttiğini öğrenmeğe dair ilgisi ve merakı da (*Kur’an-ı Kerim*, 2/260) örnek olarak verilebilir.

Yine, kendisine göklerin ve yerin melekutu gösterilen, İbrahim (a.s.)’ın, yıldızı, ayı ve güneşi hayretler içerisinde gözlemlememiş olması düşünülebilir mi? Aynı şekilde, Kur’an’da yer alan Ashab-ı kehf’in başlarından geçen hadise, hem kendileri için, hem de buna şahit olanlar için hayret uyandırmış ve hala da hayret uyandıran bir başka örnek olarak verilebilir: “*Yoksa sen, sadece Kehf ve Rakim sahiplerinin bizim şaşılacak ayetlerimizden olduklarını mı sandın? (Onlardan daha acaip nice ayetlerimiz var ki, gözünün önünde her an tekrarlanmaktadır.)*” (*Kur’an-ı Kerim*, 18/9) Bu konuda, daha bir çok ayetin yanı sıra, şu da dikkat çekicidir: “*Eğer şaşacaksan, onların şu sözlerine şaşmak lazım: <<Biz toprak olduğumuz zaman mı, biz mi yeniden yaratılacağız?>>.*” (*Kur’an-ı*

¹⁶⁶⁶ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 254.

¹⁶⁶⁷ ERDEM, H., Problematik Olarak ..., s. 183-184.

Kerim, 13/5) Bir de, peygamberin gönderilmesi karşısında takınılan bir tutum olarak görüyoruz: “*Korunup da merhamete uğramanız için, içinizden sizi uyaracak bir adam aracılığı ile bir zikir gelmesine şaştınız mı?*” (*Kur’an-ı Kerim, 7/63*) Ve geç yaşına rağmen çocukla müjdelenen İbrahim (a.s.) ın karısının yaşadığı şaşkınlığı, son bir örnek olarak kaydedebiliriz: “*Vay dedi, ben bir kocakarı, bu kocam da bir pir iken doğuracak mıyım? Bu, cidden şaşılacak bir şey!*” (*Kur’an-ı Kerim, 11/72*)

“Kendinde (Allah’tan geldiği noktasında ve öğretisinde) şüphenin olmadığını açıkça ifade eden” (*Kur’an-ı Kerim, 2/2 ; 10/37 ; 32/2*) Kur’an’da, “insanı düşündürmek için şüphenin bir vasıta olarak kullanıldığını”¹⁶⁶⁸ görüyoruz: “*Onlara: <<Allah’ın indirdiğine uyun!>> dense, <<Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yola) uyarız!>> derler. Peki ama, ataları bir şey düşünmeyen, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (atalarının yoluna uyacaklar)?*” (*Kur’an-ı Kerim, 2/170 ; 5/104 ; 31/21*) Ayrıca, şüphenin, gerek vahy ve peygamberin gönderilişine karşı, (*Kur’an-ı Kerim, 2/23*) gerekse ölümden sonraki dirilişe karşı (*Kur’an-ı Kerim, 22/5*) kimilerinin içinde buldukları beşeri bir vakıa olarak da, Kur’an’da yer alır.

Bilgi sürecinin etkin unsurlarından olan ‘soru’ya gelince; öncelikle zihin eğitiminde “Kur’an tarafından kullanılan ilk terbiye metodu diyebileceğimiz bir metod olarak çeşitli şekillerde bilgi edinme yolu ve tartışma yöntemi olarak çokça kullanılmıştır.”¹⁶⁶⁹ Kimi zaman bir vakıa: “*Sana doğan aylardan soruyorlar.*” (*Kur’an-ı Kerim, 2/189*) Kimi zaman bir öneri: “*bilmiyorsanız zikir ehli(bilen kitap ehli)ne sorunuz.*” (*Kur’an-ı Kerim, 16/43*) Kimi zaman da, bir yöntem olmak üzere: “*Yine böyle (kudretimize bir işaret olarak) onları dirilttik ki, kendi aralarında (birbirlerine) sorsunlar*” (*Kur’an-ı Kerim, 18/19*) farklı biçimlerde yer verilen soruya dair, daha çokça örnek getirilebilir.

İnsanın kendinde, “kendi yaşamının akılsal ve ruhsal derinliklerinde esasen var olan eleştirinin de,”¹⁶⁷⁰ hakikat ifade eden bilgiye ulaşmak için, insanı düşünmeğe sevkeden bir yöntem olarak Kur’an’da yer aldığı görülür. Kitap ehline hitaben: “*Siz kitap okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?*” (*Kur’an-ı Kerim, 2/44*) ayetinin yanı sıra, inkarcılara hitaben: “*...ki onlar, dünya hayatını ahirete tercih ederler*” (*Kur’an-ı Kerim, 14/3*) ayeti ve yine dikkat çekici

¹⁶⁶⁸ YAVUZ, Y. Ş., Kur’an’da Tefekkür ve ..., s. 80.

¹⁶⁶⁹ bkz. YAVUZ, Y. Ş., Kur’an’da Tefekkür ve ..., s. 174-175 ; BAYRAKTAR, M. F., a.g.e., s. 37 ; FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 503.

¹⁶⁷⁰ ALTAR, C. M., a.g.m., s. 354.

olan Şu ayet “denizde size bir sıkıntı (boğulma korkusu) dokunduğu zaman O’ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolur. Fakat (O) sizi kurtarıp karaya çıkarınca yine (Allah’ı bir tanımaktan) yüz çevirirsiniz” (Kur’an-ı Kerim, 17/ 67) örnek olarak verilebilir.

Eleştiriye, sadece olumsuz değerlendirme olarak mütalaa etmek durumunda değiliz. Müspet değerlendirmeler de aynı kategoride yer alır. Bu perspektiften baktığımızda, buna da örneklik teşkil edecek olan pek çok ayet görmek mümkün olacaktır. Ancak biz, sadece birkaç ayete göndermede bulunuyor (bkz. Kur’an-ı Kerim, 7/68 ; 12/104) ve son olarak Şunu söylüyoruz:

“Düşünce hayatı eleştiri, karşı eleştiriyle gelişir”¹⁶⁷¹ denilerek, sözde dinî alanda salt bir teslimiyetçiliğin geçerli olduğunu ifade etmek için: “düşünce hayatında ibadet yoktur. İbadet edenin düşünce hayatında yeri yoktur”¹⁶⁷² şeklinde yapılan bir değerlendirme, İslam ve Kur’an ekseninde bakıldığında sathî ve tutarsız bir hüküm olarak görülür. Bu, Kur’an’ın realitesini görmemek kadar, İslam uygarlığının ayrılmaz bir parçası olan ve Batı felsefesinin gelişmesinde önemli bir basamağı oluşturması bakımından evrensel kültür içinde önemli yeri bulunan İslam felsefesi realitesini de tanımamaktır. Kur’an, insan realitesini tanır; eleştiri, yukarıda da yer verdiğimiz gibi bir insan gerçeğidir. O halde, Kur’an’da bunu gözlemekten daha tabii ne olabilir ki?! Ayrıca, Kur’an eksenli bir bakış, düşünce hayatında ibadetin olamayacağını değil, düşünmenin bizzat ibadet olduğunu söyler.

Bilme arzusu, hakikat sevgisi ve ona varma arzusu, hayret, Şüphe, soru, eleştiri vb. insani olguların, insan fitratında var olan ve bilişsel sürece dinamizm kazandıran, psikolojik unsurlar olarak, Kur’an’da okunabilecek yansımalarına dair bu açıklamalarımızı yeterli buluyor ve yine dinamik niteliğı çerçevesinde, bilginin toplumsal statüsü bahsine geçiyoruz.

¹⁶⁷¹ GÜNDOĞDU, Cengiz, Eleştiri, Süreç Yay., İstanbul, 1987, s. 54.

¹⁶⁷² GÜNDOĞDU, C., a.g.e., a.y.

IV.II. Kur'an'da, Bilginin İnşasında Toplumsal Yön ve Bilişsel Dinamizm

Bilindiği gibi, “insan toplumsal bir varlık”¹⁶⁷³ olup, “yetkinlik ve mutluluk elde etmek için,”¹⁶⁷⁴ “toplumsal ve tarihsel bir sürece ihtiyaç duyar;”¹⁶⁷⁵ toplumsal yaşayış içinde olan her fert, tabii olarak, o toplum içinde yaşayan ve o toplumu oluşturan öteki insanlara ihtiyacı olduğunu hisseder. Bunun en açık şahidi, insanın varoluş tarihidir, yani insanın toplum içinde yaşama ihtiyacı bizzat insanın yaratılış tarihi ile sabittir. Bu nedenle, böyle bir ihtiyacın olup olmadığını tartışmaya ve bunu uzunca açıklamaya gerek yoktur.

Bilgiye gelince, “bilgi, bilgi olarak önemli ise de, hiçbir zaman bilgi, bilgi olarak kalmaz; ilk önce insana, ondan da topluma yansır ve böylece işlevini her iki konumda da yerine getirir. O halde bilgi iki bağlamda da önemlidir; birincisi, bilgi bağlamında; ikincisi, toplum bağlamında ki, bu konum, insanı hem kişi olarak, hem de toplum olarak içermektedir.”¹⁶⁷⁶ Yani, bilgide bir bireysel bağlam, bir de toplumsal bağlamdan söz edebilmekteyiz.

“Önemli olan kişi mi ve toplum da, sadece kişinin oluşması için gerekli bir alet mi, veya tam tersinin mi doğru olduğu akademik bir sorundur;”¹⁶⁷⁷ kimi, “insanı, birey olarak değil, bir toplumun üyesi olarak belirlemek ve bunun için de toplumun tanımından yola çıkmak gerektiğini”¹⁶⁷⁸ ileri sürerken, kimisi de, “insanlık kalabalığın gayreti ile hiçbir şey kazanamamıştır,”¹⁶⁷⁹ yeni bir dünyanın ortaya çıkmasını sağlayabilecek olan toplum değil, yalnızca bireydir”¹⁶⁸⁰ görüşünü dile getirmektedir. Bu sorunun teknik ayrıntılarını burada tartışmağa girmeden, şu kadarını söyleyebiliriz; konumuz açısından, hem kişi hem de toplum, yerine göre bir önemi haizdir. Şöyle ki; “tarihte insan, dünyaya değişiklikler getirebilen aktif bir öğedir. Hem toplumun etkisine maruzdur, hem de toplumu değiştirmeye yeteneklidir.”¹⁶⁸¹ “Dinamik bir unsur olarak, kimi zaman birinin potansiyeli, diğerinden daha yüksek olup; bazen cemiyet, bazen fert öne çıkarsa da, fertle cemiyet

¹⁶⁷³ ÇUBUKÇU, İ. A., İslam'da Ahlak ve ..., s. 31 ; ÇUBUKÇU, İ. A., <<Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi>>, s. 281; AYDIN, M., <<Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları>>, s. 634; ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 26.

¹⁶⁷⁴ AYDIN, M., <<Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları>>, a.y.

¹⁶⁷⁵ BERGSON, H., Ahlak İle Dinin İki Kaynağı, s. 108, 290 ; ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 26.

¹⁶⁷⁶ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 7 ; SEZEN, Yümnü, İslam Sosyolojisine Giriş, Turan Kültür Vakfı Yay., İstanbul, 1994, s. 53.

¹⁶⁷⁷ AÇIKGENÇ, A., a.g.e., s. 104 ; bkz. KUTUP M., İslam'da Fert ve ..., s. 207- 216.

¹⁶⁷⁸ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 86 ; bkz. KÖSEMİHAL, N. Şazi, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1989, s. 198.

¹⁶⁷⁹ CARREL, A., a.g.e., s. 170.

¹⁶⁸⁰ KRİSHNAMURTI, J., a.g.e., s. 21.

¹⁶⁸¹ POLİTZER, G., a.g.e., s. 111.

arasında karşılıklı ve devamlı neredeyse birbirini dengeleyen bir münasebetin varlığı”¹⁶⁸² söz konusudur.

Herkes, teorik donanımı yetersiz olanlar bile bilişsel işlevlerde bulunur. “Bunların gelişmesi gelenek ve eğitimi gerektirir.”¹⁶⁸³ Bu açıdan baktığımızda, birey ile toplum arasında, bilgi edinmek ve bilgi edindirmek (aktarmak) açısından, karşılıklı bir münasebet söz konusu olduğu gibi, toplumdan etkilenmek ve toplumu etkilemek konusunda da bilginin önemli bir güç olarak rol aldığını gözlemleyebiliriz. Bu münasebet ve dönüştürücü etki, bilişsel sürece, açıkça gözlenebilecek dinamik bir yapı kazandırmaktadır.

Kur’an açısından baktığımızda durum nedir? Söyleye geldiğimiz şudur: Kur’an, insanı, sahip olduğu bütün tabiiğiyle tanır; bireysellik ve toplumsallık, onun hayat sürecinde var olan ve iç içe olan yansımalarıdır ve Kur’an’ın hitabı, olgusal her iki alandaki insanadır.

Kur’an’da geçen ve bizim birinci bölümde üzerinde durduğumuz, “Bezm-i Elest”i konu edinen ayete (*Kur’an-ı Kerim, 7/172*) bir başka açıdan baktığımızda şunu görüyoruz: Dikkat edilirse, bezm-i elest’te yapılan hitap, bütün zürriyyedir. Gerçi, keyfiyeti bilinmeyen bu hitabın, zürriyeti oluşturan tek tek ferde mi, yoksa bütün olarak zürriyete mi olduğu da, keyfiyet ifade etmektedir; Alınan ‘ahd’, her bir ferdi bağladığından, hitabın ferde olduğu varsayılsa bile, sözü edilen, Ademoğlunun zürriyeti olduğu için, bir kolektif durumun var sayılması mümkündür. Hadise, her iki açıdan yorumlanmağa müsait görünmektedir. Metafizik bir alanda cereyan eden, vahyin bildirmesiyle bildiğimiz bu hitabı, Allah’ın fizik alemdeki varlığıyla muhatap aldığı insana dönük hitabı olan <<vahy>> ile yorumlamağa çalışmak mümkündür; nasıl ki, vahy, hem bireye ve hem de toplumdur. O halde, sözünü ettiğimiz alemdeki hitap ta, her iki şekilde ve aynı anda gerçekleşmiş olabilir. Hitabın sahibi aynıdır ve bu, O’nun kudretindedir.

Kur’an’da, yine bu fizik alemin ötelinde cereyan ettiğini gördüğümüz, Allah’ın meleklerle muhaveresinde, insan, “halife” vasfıyla söze konu olmaktadır; hilafetinde belirleyici olan da “ilim” olarak görülmektedir. Hilafet, insanın dışındaki diğer varlıklara göredir ve sadece bireye değil, bütün insanlığadır. Burada, toplumsal olan öne çıkıyor ise de, bunu gerçekleştirecek olan insan cemiyetindeki fertler olduğundan, birini, diğerine öncelemek gibi bir kesinlik söz konusu değildir.

¹⁶⁸² KUTUP M., a.g.e., s. 208, 213, 215.

¹⁶⁸³ SPRANGER, E., a.g.e., s. 107.

M. W. Davies, bu mesele üzerinde, “her insan neslinin, hilafet statüsü zorunluluklarını yerine getirerek başka bir nesli takip ettiğini”¹⁶⁸⁴ söyleyip, toplumu ön plana çıkarır görünürken, Nisa Suresi, 1. ayetindeki: “*Ey insanlar, sizi bir tek nefisten (nefes alan candan) yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden bir çok erkekler ve kadınlar üreten*” ayeti üzerine getirdiği: “Bu bir genelleme olarak insanın -ki ayetin evrensel ifadesiyle vurgulanmıştır- ve kişisel kimlik olarak bireyin bir açıklamasıdır”¹⁶⁸⁵ yorumuyla, bireyi açıkça ön plana çıkarmaktadır. Bu iki açıklamayı, bir arada düşündüğümüzde, ortaya çıkan ve sahih görünen tespit şudur: Kur’an, bireyi muhatap almaktadır. Fakat Kur’an, evrensel bir mesaj olarak bütün fertleri dolayısıyla bütün insanlığı -buna toplum da dahildir- da muhatap almaktadır.

Ş. Kocabaş da, “*Göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütuf olarak, emrinize verdi (size boyun eğdirdi) Elbette bunda aklını kullanan (düşünen) bir toplum için ibretler vardır*” (Kur’an-ı Kerim, 16/13 ; 45/13) mealindeki ayetler üzerine şu yorumu yapar: “ayetlerdeki “sahhara” kelimesinin ‘düşünen bir ulus’ ki, göklerdeki ve yerdeki cisimlerin ve fiziksel kuvvetlerin etkin bir şekilde kullanılabilmesi, tek tek kişilerin düşünmesiyle değil, bir ulus (=kavm) olarak insanların akletmeleri ve düşünmeleriyle gerçekleşecektir. Bunun da toplumsal bir yönelim, hatta genel bir katılımı mümkün olacağını ayrıca belirtmeye gerek kalmıyor”¹⁶⁸⁶ demektedir.

Göndermede bulunacağımız şu iki ayet de, insanın bilgiyle ilişkisini, fert ve toplum bazında bir arada gözlemlene imkanı vermektedir:

Bakara Suresi’nin 30. ayetinde geçen: “*Bir zamanlar Rabb’in, meleklere: <<Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım>>*” ifadesini, melekler: “*Biz seni överek tesbih ediyor ve takdis ediyorken...*” diyerek, serzenişle karşılırlar. Devamındaki ayetlerde görüleceği üzere, melekler, Adem (a.s.)’ın “*bilgi*”siyle temayüzüne şahit olacaklardır.

Bakara Suresi’nin 247. ayetinde de anlatılan benzer bir hadise görüyoruz; Peygamber, toplumuna “*Allah, Talut’u size hükümdar gönderdi*” dediğinde, toplumda “*O bize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa daha layıkız*” şeklinde bir itiraz yükselmektedir. Ve itirazlarına karşılık, Talut’un sahip olduğu niteliklere yer verilir ki, bu niteliklerden birinin de “*bilgi*”si olduğunu görüyoruz.

¹⁶⁸⁴ DAVIES, M., W., a.g.e., s. 129.

¹⁶⁸⁵ DAVIES, M., W., a.g.e., s. 116.

¹⁶⁸⁶ KOCABAŞ, Ş., İslam’da Bilginin Temelleri, s. 107.

Her iki ayette geçen, hilafette de, hükümdarlıkta da “bilgi”nin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. M. Nakib el-Attas ise, “hilafete donanımlı yaratılan ve ‘emanet’le sorumlu kılınan insanın, elest bezmindeki sözleşmesine riayet etmek zorunda olduğunu”¹⁶⁸⁷ ifade ederek, buna riayet etmenin ise, “adaleti tesis etmek”¹⁶⁸⁸ demek olduğunu ve bunun da <<bilgi>> ile gerçekleşeceğini, çünkü “adaletin bilgiyi ifade ettiğini ve bunun da bilginin adaletten önce olduğu anlamına geleceğini”¹⁶⁸⁹ söyleyerek, bizim göndermede bulunduğumuz her iki vakıyı, bir arada ve birbiriyle ilgili olarak zikreder ve olaya daha açık bir bakış getirir.

Her iki olay, birbiriyle ilgilidir, çünkü her iki olayın konusu (öznesi) insandır ve her iki konu da, dünyadaki hayata dönük takdir edilmiştir.

Kur’an’da, hilafet ve emanet gibi bir diğer önemli kavram ‘ümme’ kavramıdır. Ş. Gölcük, “*insanlar bir tek ümme idi*” (Kur’an-ı Kerim, 2/21) ayetini ele alarak: “Bir tek ümme oluşun; hangi insan topluluğu için, ne zaman ve nerede söz konusu olduğu hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür”¹⁶⁹⁰ açıklamasını verdikten sonra, “insanlığın bir tek ümme oluşu, inanç açısındandır. Kur’an’da insan toplumunun değer kazanışı da bu yöndedir. Zaten bunu Kur’an’ın genel muhtevası te’yid eder”¹⁶⁹¹ demektedir. Kur’an’da yer alan: “*Siz insanlığın iyiliği için çıkarılmış hayırlı bir topluluksunuz; doğru olanı emreder, eğri olandan alıkoymazsınız*” (Kur’an-ı Kerim, 3/110) ve “*böylece sizin dengeli ve ölçülü bir toplum olmanızı istedik ki...*” (Kur’an-ı Kerim, 2/143) ayetleri, konumuz açısından önem arz etmektedir.

T. İzutsu, “ümme fikrinin doğuşunun, gerçekten İslam tarihinde kesin bir anı işaret ettiğini, zira o devrin toplum anlayışının kabilesel ve kan bağına dayanmakta olduğunu, Halbuki, Kur’an’ın, yeni bir toplum anlayışı getirdiğini”¹⁶⁹² belirtir. Yine T. İzutsu, “*O Allah ki ümmeler arasında kendilerinden bir peygamber gönderdi, onları temizliyor, onlara kitap ve hikmeti öğretiyor*” (Kur’an-ı Kerim, 62/2) ayeti üzerine de şunu söyler: “Bu ayet, son derece önemli bir şeyi ispat ediyor, yani Kur’an’a göre ümmi halklardan biri olan Arapların, gelen bu Arapça vahiy ile ilk defa kitap ehli derecesine yükselmiş olduklarını gösteriyor. İslam ümmeti kavramı, bu düşünce üzerine kuruludur. Fakat kitap ehli kavramı

¹⁶⁸⁷ el-ATTAS, M. N., a.g.m., s. 50.

¹⁶⁸⁸ el-ATTAS, M. N., a.g.m., a.y.

¹⁶⁸⁹ el-ATTAS, M. N., a.g.m., s. 63.

¹⁶⁹⁰ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 58-60.

¹⁶⁹¹ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., a.y.

¹⁶⁹² İZUTSU, T., Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 96-97.

müslümanlar yanında onlara paralel bir çok toplumları özellikle yahudi ve hıristiyan toplumlarını içine alır. Bu durum, genç ümmete bütün kitap ehli arasında kendi yerini tayin etmeyi gerekli kılar. Bu suretle Allah'ın onları “orta bir ümmet” yaptığı fikri ortaya çıkar.”¹⁶⁹³

Daha önce meallerine yer verdiğimiz ayetlere yeniden göz attığımızda; Bakara Suresi'nin 143. ayetinde bahsi geçen “orta bir ümmet” tanımlamasının; “denge ve tabii adaleti”, Al-i İmran Suresi'nin 110. ayetinde, yine aynı ayetin devamında açıklanan; ‘iyiliği tavsiye, kötülükten sakındırma’ ile açıklık kazanmakta olan “hayırlı ümmet” tanımlamasının ise, “tebliğ”i öne çıkarmakta olduğu görülür. Dikkat edilirse, toplumun kendisiyle ifade edildiği bu her iki sıfat da “bilgi”yi gerektirmektedir; Çünkü, “adaletin insan yaşamının bütün alanlarında uygulanması, bilgiyi gerektirir. Dolayısıyla bilgiyi aramak toplumsal bir yükümlülüktür”¹⁶⁹⁴ zira onu gerektiren “adalet, kendi başına bir yükümlülüktür.” (*Kur'an-ı Kerim*, 4/58,135 ; 5/8 ; 49/9) Aynı şekilde, “ma'ruf (iyilik/doğruluk)u emr ve münker (kötülük/yanlışlık)i nehy, bir yükümlülüktür” (*Kur'an-ı Kerim*, 3/104) ve “bu ise, yine bilgiyi gerektirir.”¹⁶⁹⁵

Adalet kavramının, her ne kadar ferdin hayatında da yeri bulunuyor ise de (ferdin kendine karşı adaleti gözetmesi gibi), daha çok toplumla anlam bulan ve bahse değer bulunan bir gerçekliğe sahiptir. Kur'an'a göre, adalet, herkesi kapsar; herkes işinde, sözünde adaleti gözetmek zorundadır. Adalet ise, cehaletle tesis edilemez. Ma'ruf'u emredip, münkerden sakındırmak da toplumsal bir görevdir ve ilim gerektirir. Bu prensip, ister “Mutezile gibi kimi ekollerce savunulduğu gibi; bütün inananları bağlayan bir farz (farz-ı ayn) olarak”¹⁶⁹⁶ görülsün, ister “bir kısım insanların yapmasıyla gerçekleşmesi yeterli görülsün (farz-ı kifaye),”¹⁶⁹⁷ her halükarda, bu görevi eda edeceklerde ilim şartı gerektir. Zira “ilmin kendisi, farz-ı ayn (herkesin yükümlü olduğu) ifade eder.”¹⁶⁹⁸

Kur'an, insanları ilme teşvik ederken, onların ilimce seviyelerinin farklılığını ve ilimde uzmanlaşma realitesini de tanır. (*Kur'an-ı Kerim*, 3/7 ; 4/162 ; 9/122 ; 16/43) İlk emri “oku!” (*Kur'an-ı Kerim*, 96/1,3) olan bir kitabın, insanı, ferdi ve toplumsal planda, bilgiye duyarlı kılması, yönlendirmesi anlaşılır bir şeydir.

¹⁶⁹³ İZUTSU, T., Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 99.

¹⁶⁹⁴ SARDAR, Z., a.g.e., s. 58.

¹⁶⁹⁵ bkz. GAZALİ, M., a.g.e., s. 251.

¹⁶⁹⁶ GÖLCÜK, Ş./S. TOPRAK, a.g.e., s. 31.

¹⁶⁹⁷ ÜNAL, A., a.g.e., s. 321.

¹⁶⁹⁸ GAZALİ, M., a.g.e., s. 251 ; ATAY, H., Kur'an'a Göre..., s. 69-70.

Taha Suresi'nin 114. ayetinde geçen: “*Rabb'im ilmimi artur*” ifadesi, bilginin bireysel olan yüzünü gösterirken, Tevbe Suresinin 122. ayeti ve daha bir çok ayette de, bilginin toplumsal yüzünü görüyoruz. İlim, kendi başına değildir; bileni (süjeyi) gerektirir, onunla varlık bulur. İlim, statik de değildir; elde edilmesi, korunması, artırılması, paylaşılması vb. açılardan dinamik bir yapıya sahiptir. Ancak, bu dinamizmin varlık kazanması, açığa çıkması için de, toplum ve o toplumda bir ilim faaliyeti kaçınılmazdır. “Bütün insanlığı bu kainat içerisinde birbirine bağlayan tek bağ olarak bilgi bağının”¹⁶⁹⁹ gösterilmesi; insanın, ilimsiz ve tabii toplumsuz yapamayışındandır.

“Bilginin toplumsal bir edim olduğu,”¹⁷⁰⁰ “toplumun, düşünsel yaşam için kaçınılmaz olduğu”¹⁷⁰¹ yargısını, bireyin birey olarak, bilgiye asla yol bulamayacağı anlamında değil, daha zengin, daha gelişmiş ve daha dinamik bir bilişsel süreç için toplumsal hayatın gerekli olduğu şeklinde anlamak lazım gelir. Tek başına yaşayan bir insanın bir ömürlük yaşam süresi içinde bir takım bilgiler edinmesi mümkündür. Fakat, “başkalarıyla düşüp kalkmaktan mahrum bir insanın zihin ve aklı az münameseli olacaktır.”¹⁷⁰² Çünkü, “insanlardaki fikirlerin en büyük temeli, kendilerinin karşılıklı olarak düşüp kalkışlarında ve anlaşmalarındadır.”¹⁷⁰³ Ciddi anlamda, “tek başına yaşayan bir insanın bilgi birikiminden de söz edilemez.”¹⁷⁰⁴ Halbuki, “birbirinin deneyimlerinden, bilgisinden yararlanmak, onları kuşaktan kuşağa iletmek insan olmanın bir özelliğidir”¹⁷⁰⁵ ve “zihnin ilerlemesi,”¹⁷⁰⁶ bilginin gelişimi için de bu gereklidir. “toplum, bir anlamda ‘bilgisel hafıza’”¹⁷⁰⁷ işlevini yerine getirmektedir.

Topluluk içinde “bilgi birikimi, biri yatay öteki de dikey denebilecek biçimde iki yönde gerçekleşir. Yatay birikim aynı dönemde yaşayan insanların bilgi alış-verişiyle, dikey birikimse bilginin kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla gelişir.”¹⁷⁰⁸ “Her türlü bilgi işaret ve sözcüklerle ifade edilmek”¹⁷⁰⁹ durumunda olduğundan, bilginin aktarımı, “ya sözle ya yazı ile mümkün olacaktır.”¹⁷¹⁰

¹⁶⁹⁹ KUTUP, S., a.g.e., IX, 27.

¹⁷⁰⁰ UYANIK, M., a.g.e., s. 146.

¹⁷⁰¹ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 113.

¹⁷⁰² CONDİLLAC, a.g.e., s. 9.

¹⁷⁰³ CONDİLLAC, a.g.e., a.y.

¹⁷⁰⁴ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 28 ; bkz. KÖSEMİHAL, N. Ş., a.g.e., s. 87.

¹⁷⁰⁵ MENGÜŞOĞLU, T., a.g.e., s. 259.

¹⁷⁰⁶ KÖSEMİHAL, N. Ş., a.g.e., s. 87, 172-173.

¹⁷⁰⁷ CONDİLLAC, a.g.e., s. 9.

¹⁷⁰⁸ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 20-21.

¹⁷⁰⁹ HEINEMANN, F., a.g.m., s. 188.

¹⁷¹⁰ HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 83.

“Her tür zihni faaliyet, her şeyden önce bir dilin varlığını gerekli kılmaktadır.”¹⁷¹¹ Çünkü, “dil, akıl için bir organ,”¹⁷¹² “bilgi için bir uğraktır. Bilgi, dilin dolayımından geçmek durumundadır.”¹⁷¹³ “İnsan bilgisiz, bilgi düşüncesiz, düşünce dilsiz tecelli etmez. Dilden düşünceye, düşünceden bilgiye, bilgiden insana gidilir.”¹⁷¹⁴ İnsanın, ‘düşünen’, ‘konuşan’, ve toplumsal’ varlık olarak nitelenmesinin ardında yatan gerçek; insan-bilgi, insan-insan ilişkisidir.

Ş. Gölcük, Rum Suresi’nin 22. ayeti çerçevesinde, “dilini yaratıcısı insan değildir”¹⁷¹⁵ hükmüne yer verir. Bu, “insan düşüncesi ile dili arasında, karşılıklı bir etki ve gelişim sürecinin olmadığı”¹⁷¹⁶ anlamına gelmemektedir. İnsan, dili sayesinde bilgisini geliştirdiği gibi, bilgisi sayesinde de dilini zenginleştirebilmektedir. “Çünkü, dil de bilgi de, kavramsal çerçevede işlemektedir.”¹⁷¹⁷

Kuşaktan kuşağa aktararak bilgiyi muhafazaya imkan verdiğiinden, bir anlamda ‘hafıza’ olarak görülen toplumun da, şiddetle ihtiyaç duyduğu bir başka hafıza, bir bilgi vasıtası vardır ki o da ‘yazı’dır. Maverdi: “Kitaplar, geçmişlerin tecrübelerine muhafız düğümünü vurmuydu, geleceklerin ilimlerinin düğümleri çözülür, bilgi şirazesini perişan olurdu”¹⁷¹⁸ diyerek, bu gerçeğin altını çizer.

Kur’an’a baktığımızda, hem dile, (*Kur’an-ı Kerim*, 20/27 ; 26/13 ; 28/34 ; 30/22 ; 75/16 ; 90/9) hem de yazıya (*Kur’an-ı Kerim*, 2/282 ; 17/58 ; 52/2 ; 68/1 ; 96/4) vurgu yaptığını görürüz. İnsana, bilgisine yer veren Kur’an, elbette ki, onun bu bilgi imkanlarına ve bunların gerektirdiği bilginin toplumda paylaşımına da yer verecektir.

Kur’an, bilgide uzmanlaşma realitesini tanır. Fakat, tekel kabul etmez; onu, toplumun maslahatı için paylaşmayı, daha genel bir ifadeyle, eğitim-öğretim faaliyetini gerektirir; “bilmeyenler öğrenecek,” (*Kur’an-ı Kerim*, 16/43) “bilenler paylaşacak, (*Kur’an-ı Kerim*, 2/140 ; 3/187 ; 4/37) gerektiğinde daha organizeli bir tarzda bu faaliyet

¹⁷¹¹ CHITTICK, W./ S. Murata, a.g.e., s. 175, 311 ; ÖZCAN, H., Epistemolojik Açıdan..., s. 79 ; ÖNER, Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler, M.E.B., Yay., İstanbul, 1995, s. 170.

¹⁷¹² FERSAHOĞLU, Y., a.g.e., s. 331.

¹⁷¹³ DIEMER, A., a.g.m., s. 175.

¹⁷¹⁴ ÖZEL, İ., <<Bilimin Dünyasından Bilgi...>>, s. 8 ; bkz. BERGSON, H., Yaratıcı Tekamül, s. 208-209.

¹⁷¹⁵ GÖLCÜK, Ş., a.g.e., s. 40.

¹⁷¹⁶ CONDİLLAC, a.g.e., s. 57 ; HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 20.

¹⁷¹⁷ HACIKADİROĞLU, V., Bilginin Doğası..., s. 29.

¹⁷¹⁸ MAVERDİ, a.g.e., s. 163.

yürütülecektir (*Kur'an-ı Kerim*, 9/122) ve hiç “kimse katkıda bulunmaktan alıkonulamayacaktır.”¹⁷¹⁹ Bu, adeta bir zihniyet olarak toplumda yer edecektir.

N. Öner, “zihniyetin insan zihninin bir hali bir tavrı olduğuna, bu halin, ferdin veya sosyal bir grubun düşüncesini sevk ve idare ettiğine”¹⁷²⁰ işaret eder. İster fert, ister toplum olarak, her halükarda insanı eğitmeyi hedef alan Kur'an, insan zihnini eğitmeye dönük yöntem ve prensiplere sahip olacaktır. Bilgiye karşı bir duyarlık geliştirmesi, işte bunun bir ilk adımıdır.

Kur'an'ın yöntem ve prensipleri, O'na inananlarca da paylaşılmak durumundadır; insan, kendi kendine yönelerek, zihnen kendini eğitebilir. Bu, bireyin kendi kendine gerçekleştirmesine açık olduğu gibi, daha sistemli, daha düzenli bir biçimde, toplum tarafından da hedeflenebilir. Ancak, bunu yapabilmek için, ferdin kendini, kendi zihin yapısını, toplumun da bütün yetenekleriyle ferdi tanınması gerekecektir.

“Zihin veya müfekkireyi tanımak ve anlamak, onu doğru muhakeme edebilmek için şüphe yok ki <<ilim>> lazımdır; zihni terbiye etmek için lazım olan ilim, zihnimize bir çok bilgileri doldurmak olmayıp, onu bir ahenk ve intizam içinde vazife yapabilecek bir hale getirmek demektir. Bunun için de önce zihnimizi <<evham ve hurafat>> denilen ve gerçekte hiçbir dinî ve ilmî delile müstenid olmayan kötülüklerden temizlemek, sonra onu doğru ve müsbet bilgilerle aydınlatmak ve geliştirmek lazımdır.”¹⁷²¹ Bu, bireyin kendi başına üstesinden geleceği bir durum değildir. En azından tüm bireyler için mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Nasıl ki, bireyin kendi beden sağlığını korumasında ya da kaybetmesinde, en az kendisi kadar, çevrenin de etkisi vardır. Aynı şekilde, kendi zihin sağlığını koruması noktasında da, çevresinin müspet ve menfi tesirlerine açıktır.

Gelişimi ortama bağlı olduğundan, “bilginin gelişimi için bir etkileşim sistemi olarak, gerekli olduğunu gördüğümüz toplum,”¹⁷²² çoğu zaman, “zihni faaliyetlerimize uygun bir muhit sağlamamakta, teşvik etmemekte, bununla da kalmayıp, karşı da durabilmektedir.”¹⁷²³ Halbuki, Kur'an'ın eğitiminde öngördüğü insan ve toplum, bilgiye elverişli, geliştirici bir toplum olarak görünür; Kur'an, yakın olmayan bilgi türlerine karşı,

¹⁷¹⁹ el-FARUKİ, İ. R./L. Lamia, a.g.e., s. 298.

¹⁷²⁰ ÖNER, N., <<Zihniyet Farklılıkları...>>, s. 83 ; ÖNER, N., Felsefe Yolunda..., s. 64.

¹⁷²¹ AKSEKİ, Ahmet Hamdi, Ahlak İlmî ve İslam Ahlakı -*Ahlak Dersleri*-, 3.B., Sadeleştiren: A. Arslan Aydın, Nur Yay., Ankara, 1979, s. 175 ; GÖLCÜK, Ş./S.TOPRAK, a.g.e., s. 59.

¹⁷²² DAVIES, M., W., a.g.e., s. 189.

¹⁷²³ CARREL, A., a.g.e., s. 183.

dikkat uyandırarak, bilgiye ve sahibine değer atfederek, teşvik ederek gerçek bilgiye duyarlı birey ve toplum kurmakla kalmaz, “taklid ve taassup” (*Kur’an-ı Kerim*, 2/170 ; 5/104 ; 26/74) gibi, kimi olumsuz ve bilgiyle barışık olmayan tutumlara karşı uyarıda bulunarak, psikolojik açıdan da bireyi bilgiye elverişli hale getirir. Ayrıca, Kur’an’ın, “sarhoşluk veren şeylerden” (*Kur’an-ı Kerim*, 5/90-91) “boş söz ve işlerden,” (*Kur’an-ı Kerim*, 31/6) “gıybet,” (*Kur’an-ı Kerim*, 49/12) “dedi-kodu,” (*Kur’an-ı Kerim*, 9/47) “yalan” (*Kur’an-ı Kerim*, 3/61) vb. yanlış eylemlerden sakındırması bile, neticede, bireyi bilgiye hazır, ona yakın tutma noktasında işlev görür. Çoklukla, ahlaki açıdan ele alınan bu alışkanlıkların bilgisel boyutu da vardır; toplum açısından düşünüldüğünde, ‘bilgi toplumu’ sıfatını hak ettirecek dinamik bir bilişsel mesai için, bu türden bir zihni eğitim ve ruhsal hazırlık çok gerekli olacaktır.

Cehaletle mücadeleyi içeren, bir çok etkin prensip vazeden Kur’an’ın, nüzulünün ilk ve ona yakın olan sonraki dönemlerde, adeta bir eğitim seferberliği başlatmış, bir ilim rüzgarı estirmiş olduğunu kaynaklardan okuyoruz. Bu dinamik sürecin, “bilimsel çalışmalardan, mimariye ve daha bir çok alana vücut veren etkilerini”¹⁷²⁴ bugün hala görebiliyoruz. İlk başlarda etkin ve parlak bir medeniyet tesis eden, “ilme beşiklik edip, çeşitli kanallarla Batı’ya tesir eden ve Rönesans’ın doğuşunu hazırlayan,”¹⁷²⁵ İslam coğrafyası, sonraları dinamizmini kaybederek, “etkinliği, düşünsel ve sanatsal etkenliğin bütün alanlarında kendini gösteren tarihsel bir gerileme sürecine girmiştir.”¹⁷²⁶ A. Çubukçu, ilerleme sürecinde, “Kur’an’ı gereği gibi değerlendiren müslümanların akıl ve mantığa önem verdiklerini, böylece gerek kelam ilminde ve gerekse İslam felsefesi alanında bir çok büyük İslam düşünürlerinin yetişmiş”¹⁷²⁷ olduğunu söylerken, A. Arslan, gerileme sürecinde, “İslam uygarlığının ilk zarara uğrayan organlarından biri olarak felsefeyi ve ardından spekülatif teoloji dediği kelamı gösterir. Buna neden olarak da <<taklit>> hastalığına işaret eder.”¹⁷²⁸

Gerçekten de, “taklit modelinin yükselişiyle İslam medeniyetinin dinamiği değişti;”¹⁷²⁹ İslamı seçen kavimler, müslümanlığı benimsemekle, “İslam öncesinde, öğrenmesini bilmeyen bir toplumdan öğrenen ve araştıran bir toplum haline geçmiştir. Bugün

¹⁷²⁴ ÇUBUKÇU, İ. A., İslam’da Ahlak ve ..., s. 97.

¹⁷²⁵ HAS, P., a.g.e., s. 114 ; ÇUBUKÇU, İ. A., İslam’da Ahlak ve ..., a.y.

¹⁷²⁶ ARSLAN, A., İslam Felsefesi Üzerine, s. 46 ; ÇUBUKÇU, İ. A., İslam’da Ahlak ve ..., a.y. ; AHMET, K., a.g.e., s. 9-10.

¹⁷²⁷ ÇUBUKÇU, İ. A., İslam’da Ahlak ve ..., s. 96-97.

¹⁷²⁸ ARSLAN, A., İslam Felsefesi Üzerine, s. 47.

¹⁷²⁹ DAVIES, M., W., a.g.e., s. 99.

ise, gördüğümüz gibi, araştırmacı ve öğrenen bir toplumdan öğrenmek ve düşünmek istemeyen bir toplum haline dönmüştür.”¹⁷³⁰ Ş. Kocabaş, bu “her iki süreçte, toplumun kavram sistemi ve bu sistemdeki değişimin rolünün sorgulanması gerektiğine dikkat çeker.”¹⁷³¹ Çünkü, “insansal değerler bakımından bütün zenginlikler gibi kavram zenginliğinin de toplumun bilgi artışına koşut bir gelişme göstermesi”¹⁷³² söz konusudur. Örneğin, <<Fıkh>> ve <<İctihad>> kavramlarının anlamına göz attığımızda, şunu görürüz:

Geniş anlamda, “bilme, anlama söz veya işin gayesini iyice kavrayacak şekilde derin ve ince anlayış,”¹⁷³³ anlamını içeren fıkh: “dini tam olarak bilmek”¹⁷³⁴ ve “İslam hukuku”¹⁷³⁵ anlamlarıyla bilinir olmuştur. İ. R. el-Faruki, fıkhın bu hukuki tanımına değindikten sonra şu açıklamayı yapar: “Hemen görüleceği gibi, bunlar özellikle sayısız ayetlerde kullanılan derinleşme ve anlama, özü ve açıklamayı kavrama, kısacası İslamî bilgi demek olan <<fakahe>> ve <<Tafakkaha>> Kur’ani terimleriyle karşılaştırıldıklarında çok sınırlı teknik anlamlardır. Terimin bu kapsamlı anlamından dar teknik anlama kayışı bile, ümmetin yaratıcı eğilimini ve değişik eylemlerini içine alabilecek bir genel anlama ihtiyacının ne kadar büyük olduğunun bir göstergesidir. Terimin anlamındaki bu değişme ve ilk kullanılıştaki dinamikliğin kayboluşu bir tutuculuk ve görüş darlığı zihniyetine de işaret etmektedir.”¹⁷³⁶ Görüleceği üzere, bu açıklamada, fıkhın, hukukla sınırlandırılmış teknik anlamıyla benimsenmesinin, bilişsel dinamizme atalet getirdiği söylenmekte, “dini tam olarak bilmek” anlamında anlaşılmasına itiraz getirilmemektedir. Halbuki, Z. Sardar, fıkhın, böyle dinî, hukukî diye farklı kategorilerdeki tanımlarının ötesinde bir tespitte bulunmaktadır; o, “<<ilim>> sözcüğünün anlamının, ‘bütün bilgi’den dinsel bilgiye indirgenmesini bahse konu ederek, esasında bu anlayışın, İslam kültürünün dinamiğini yitirip yozlaşmasına, müslüman toplumların kendi içine kapanmalarına yol açtığını dile getirmektedir.”¹⁷³⁷

¹⁷³⁰ KOCABAŞ, Şakir, <<İslam ve Bilim>>, 1. Kur’an Haftası Sempozyumu, 1.B., Fecr Yay., Ankara, 1995, s. 271.

¹⁷³¹ KOCABAŞ, Ş., <<İslam ve Bilim>>, a.y.

¹⁷³² HACIKADİROĞLU, V., İnsan Felsefesi, s. 236.

¹⁷³³ EBUZEHRA, M., a.g.e., II, 577 ; KARAMAN, Hayreddin, İslam Hukukunda İctihad, 3.B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1985, s. 19.

¹⁷³⁴ İMAM-I AZAM, a.g.e., s. 43; AŞUR, M. Tahir b., İslam Hukuk Felsefesi, 1.B., İklim Yay., İstanbul, 1988, s. 21.

¹⁷³⁵ KARAMAN, H., a.g.e., s. 19 ; İMAM-I AZAM, a.g.e., s. 43 ; AŞUR, M. T., a.g.e., s. 29 ; EBUZEHRA, M., a.g.e., II, 577.

¹⁷³⁶ el-FARUKİ, İ. R., Bilginin..., s. 53.

¹⁷³⁷ SARDAR, Z., a.g.e., s. 129.

‘Fıkh’ kavramının uğradığı anlam daralması, <<ictihad>> kavramı için zaten geçerli olacaktır. Çünkü ictihad, zaten fıkhın bir uygulama yöntemidir. “Lügat açısından, bir şeyi elde edebilmek için güç ve çaba sarfetmek anlamına gelen ictihad,”¹⁷³⁸ ıstılah anlam açısından, daha dar tanımlardan, daha geniş tanımlara kadar bir yelpaze teşkil eder; İbn Hazm’ın, “<<sadece kitap ve sünnetten Allah’ın hükmünü araştırmak>> biçiminde, dar anlamda ele aldığı ictihadı,”¹⁷³⁹ Qarafi: “<<Dinin kınaması bahis mevzuu olan bir husus üzerinde düşünülürken olanca gücün sarfedilmesi>> diye daha geniş bir tanım getirir.”¹⁷⁴⁰ Bu yaklaşımların her ikisini kapsayan tanımlar da vardır. Buna göre ictihad: “yalnız hukukî esaslardan hüküm istinbat etmekten ibaret olmayıp herkesin kendi mesleğinde bütün gücünü sarfederek çalışmaya da ictihad denir.”¹⁷⁴¹

İslam toplumunda, ilmî dinamizmi sarsan etkin unsurlar, ictihadın, tanımca geniş veya dar tutulması ya da, kimlerin ictihat yapabileceği meselesinin yanı sıra daha çok, yeterli ehliyeti haiz kimselerce (Müctehid) bile olsa, “ictihadın her zaman yapılabileceği, ictihad kapısının açık olup olmadığı”¹⁷⁴² meselesinde kendini göstermiştir.

Şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, “ictihad, dinî bir vecibe, hayatî bir zarurettir.”¹⁷⁴³ “Bu ihtiyaç ve vecibeyi takdir eden ilk nesil, daha Hz. Peygamber (a.s.) zamanında başlayarak, bütün neveleriyle ve serbestçe ictihad etmiş, yürüyen ve değişen hayat şartlarına İslam’ın -zedelenmeden- ayak uydurmasını temin etmişlerdir.”¹⁷⁴⁴ Sonraki dönemlerde ve günümüzde, “dinî uygulama yöntemi olan ictihad, din değiştirmek gibi algılanmış,”¹⁷⁴⁵ yürürlükten adeta kaldırılmıştır. Z. Sardar, “<<ilim>> sözcüğünün, din ilimleri anlamıyla sınırlandırılması”, “<<icma (fikir birliği)>>nın topluluğun rızasından ulema (bilgili kişiler)nın rızasına dönüştürülmesi ve “ictihad kapısının kapandığı” görüşünün benimsenmesi üzerine şu açıklamayı yapar: “Bütün bunların Müslüman toplumlar üzerinde büyük bir yıkıcı etkisi oldu. İctihad, geçmişte yapılanların körü körüne taklit edilmesinden ibaret hale geldi. Hiçbir yenilik yapılmaz oldu. Kur’an’ın yorumu donduruldu. Yeni fikirlerin bulunmaması ve değişen koşulların anlaşılabilmesi, İslam

¹⁷³⁸ KARAMAN, H., a.g.e., s. 15 ; ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 81.

¹⁷³⁹ KARAMAN, H., a.g.e., s. 17.

¹⁷⁴⁰ KARAMAN, H., a.g.e., a.y.

¹⁷⁴¹ ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 81.

¹⁷⁴² KARAMAN, H., a.g.e., s. 183.

¹⁷⁴³ KARAMAN, H., a.g.e., s. 13, 27, 30 ; ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 81.

¹⁷⁴⁴ KARAMAN, H., a.g.e., s. 33.

¹⁷⁴⁵ ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 81.

düşüncesini kemikleştirdi.”¹⁷⁴⁶ H. Atay da, aynı konuda şu değerlendirmeyi yapar: “Müslümanlar, ictihad ederek çalışıp hüküm üretmeyi on asırdır bırakmışlardır. Önceki müctehid (ictihad eden)lerin hareketlerini ve bilgilerini tekrar etmek olan taklitçiliğe saplanmış kalmışlardır.”¹⁷⁴⁷ Bütün bunlar, ictihad farzıyet ifade ettiği ve taklit doğru bir tavır olarak görülmediği halde cereyan etmiştir.

Kur’an, insanları taklitten uzaklaştırmayı hedefler. (*Kur’an-ı Kerim*, 2/170 ; 5/104 ; 7/28) Çünkü, taklitçi milletler, taklit sınırları içine kapanarak hayatlarının dayandığı temelleri bozarlar. İmam Maturidi, “taklidin, cehalet ve tembellikten güç aldığına, bu özellikleri taşıyan halkın buna uygun zemin teşkil ettiğine işaret eder.”¹⁷⁴⁸ Durum tespiti yapan bu ifadeler karşılık, Ş. Kocabaş, çözüme işaret eden şu açıklamada bulunur: “Müslümanlar eğer yeryüzünde Allah’ın kulları gibi davranmak istiyorlarsa her şeyden önce, <<ilm>> kavramını kendi asli boyutları içinde görmelidirler. Sonra da bilgisizliğe karşı bir kampanya, hatta savaş ilan etmelidirler. Ancak bu savaş ezberlemeye yönelik değil, araştırmaya, öğrenmeye ve düşünmeye yönelik olmalıdır. Şu halde şimdi ilk görev yeniden bakmayı; öğrenmeyi ve düşünmeyi öğrenmek olmalıdır.”¹⁷⁴⁹

“Eğer bilim ve bilgi bir toplumda geleneksel ise bu genelleştirilmiş soyut bir toplum değil aksine tarihsel olarak özel ve belirli bir toplumdur”¹⁷⁵⁰ diyen M. W. Davies, bir tespitte daha bulunur: “Eğer bilgi, toplumda köklenirse bir kavramsal yapı olarak toplum da değişimin doğası ve yönü üzerinde bir etkiye sahip olmalıdır.”¹⁷⁵¹ İslam’ın ilk dönemlerinde, bilgi, yeni vahyin yayılmasına paralel olarak, teşekkül eden İslam toplumunda kök salmış, toplumu değiştirmiş, ilmi önemseyen ve önceleyen özel bir toplum haline dönüştürmüştür.

“Kur’an’ın eğitiminin bu başarısının, günümüzde, birey bazında hala gerçekleşmekte olduğu, fakat o ilk dönemdeki gibi özel ve örnek bir toplumun bir daha vuku bulmadığı”¹⁷⁵² söylenebilir. Kendilerini Kur’an’a muhatap kabul eden toplumların, tarihte gerçekleştirdikleri türden, yeniden bir bilgi toplumuna evrilme konusunda hamle yapabilirler mi? Şu bilinmelidir ki: “Akıl ve bilimi temsil eden beyin gücünü kullanıp,

¹⁷⁴⁶ SARDAR, Z., a.g.e., s. 129.

¹⁷⁴⁷ ATAY, H., Kur’an’a Göre..., s. 81.

¹⁷⁴⁸ ÖZCAN, H., Maturidi’de Bilgi ..., s. 133.

¹⁷⁴⁹ KOCABAŞ, Ş., İslam’da Bilginin Temelleri, s. 17-18 ; KOCABAŞ, Ş., <<İslam ve Bilim>>, s. 276.

¹⁷⁵⁰ DAVIES, M., W., a.g.e., s. 32.

¹⁷⁵¹ DAVIES, M., W., a.g.e., a.y.

¹⁷⁵² ŞİMŞEK, S., Kur’an’ın Ana Konuları, s. 233-234.

kendini bilgiyle donatan toplumlar, bilgi toplumuna dönüşebilirler.”¹⁷⁵³ Kur’an’ın, hem bireysel, hem de kitlesel olarak ilme yönelik daveti (*Kur’an-ı Kerim, 9/122*) kesintiye uğramadığına göre, iş, ilimsizliğin hakim olduğu fetret dönemini yaşayanlar ve yaşamakta olanlara düşmektedir.

Kur’an’da: “*Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez*” (*Kur’an-ı Kerim, 13/11*) hükmü yer almaktadır. “En geniş anlamıyla bu ifade. Hem bireysel, hem de toplumsal hayata yön ve biçim veren; taşıyıcılarının ahlakî niteliklerine ve ‘iç dünyalarındaki’ ruhî/manevî biçimlenmelere göre uygarlıkları yükselten ya da alçaltan ilahî sebep-sonuç ilke ya da ilişkisini, yani ‘Sünnetullah’ı dile getirmektedir.”¹⁷⁵⁴ Kur’an’da, “*Allah’ın önceden geçenler arasında yasası budur. Allah’ın yasasında değiştirme bulamazsın*” (*Kur’an-ı Kerim, 33/62*) hükmü de yer alır. Bu iki hüküm bir arada düşünüldüğünde, ‘bilgi toplumu’ oluşturmada, birey ve toplum bazında irade ortaya koymanın gereği, başka bir çözüm yolunun olmadığı açığa çıkar.

Demek oluyor ki, sünnetullah sabittir. Bu kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Sünnetullahtaki bu sebat ve istikrardır ki, insanların bir hedef belirleyip, ona doğru adım atması mümkün olmaktadır. Çünkü, bir kere meydana gelen şeyin, şartları oluşunca yeniden oluşacak olması, yanılmayan bir sonucun hep çıkması, insanlara güven verir.

O halde, kendi bireysel ve toplumsal hayatlarında gözledikleri fitri yasanın gereği, yine bireysel ve toplumsal olarak ortaya konacak bütün bilişsel aktiviteler, insanlara, arzuladıkları niteliklere doğru yol aldıracaktır. İlmi hedefleyen, ona yönelten dinamik bir manivela vazifesi gören Kur’an’a kulak veren, bir toplum için, ‘bilgi toplumu’ ulaşılmayacak bir hedef değildir. Aslında, “müslümanlar için, ‘bilgi toplumu,’ erişilmesi gereken bir hedef değil, aşılması gereken bir merhale olarak kabul edilmelidir. Asıl hedef, daha ileriye giderek “hikmet toplumu”nu gerçekleştirmektir.”¹⁷⁵⁵ Bunun da yolu, İmam Şafii’nin dediği gibi, “düşünmektir. Çünkü düşünmek, hikmetin direğidir.”¹⁷⁵⁶ “İnsan için bir güç, bir ışık ve bir enerji konumunda olan akıl”¹⁷⁵⁷ ile insan için bir meşale olan vahy, (*Kur’an-ı Kerim, 33/46*) hikmet toplumu oluşturma noktasında, gerekli ve yeterli araçlar olarak insanın iradesine açık bulunmaktadır.

¹⁷⁵³ TEMİZ, M., a.g.e., s. 16.

¹⁷⁵⁴ ESED, M., a.g.e., s. 409.

¹⁷⁵⁵ KARLIĞA, Bekir, <<Hikmet ve Erdem>>, Düünden Bugüne Tercüman, 07.03.2003, s. 14.

¹⁷⁵⁶ ÇUBUKÇU, İ. A., İslam’da Ahlak ve ..., s. 28.

¹⁷⁵⁷ ÇUBUKÇU, İ. A., İslam’da Ahlak ve ..., s. 9.

SONUÇ

‘Bilgi’ problemini konu edinen felsefî disiplin olarak ‘epistemoloji’nin çerçeve alanına giren sorular, daha erken devirlerde sorulmuş ve o dönemlerde epistemolojik problemler belirmiş ise de, 18 nci Yüzyılda, J. Locke’un etkin katkılarıyla, bu alandaki düşünceler teorik yapı kazanarak belli bir disiplin halini almış, sonraları ‘epistemoloji’ terimi ile felsefede temsil edilmiştir. Bu, epistemolojinin tamamen beşerî bir disiplin olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur’an’a baktığımızda ise, beşerî müdahalelerden uzak, kendisini bütünüyle ilahî bir kitap olarak tanıttığından, Kur’an’ın, insan kaynaklı düşüncelerden farklı özgünlüklerinin olacağını, daha doğrusu bütünüyle özgün olacağını düşünme ve bu nedenle, O’nu kendi çerçevesi içerisinde mütalaa etmenin kaçınılmaz olduğu görülmüştür.

Burada karşı karşıya kalınan husus şuydu: “*Kur’an’da Bilgi İmkanları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*” konu edilirken, epistemolojinin kapsamıyla ilgisi bulunan konumu eksen alınarak mı Kur’an’a yönelinecekti? Yoksa, konunun epistemolojik kapsam ve münasebeti, Kur’an çerçevesinde kalınarak mı ele alınacaktı? Tezi çalışırken, bu noktada kendimizi sınırlamanın zorunlu ve de gerekli olmadığını düşünerek, her iki açıdan, birbirine dönük karşılıklı bir münasebet içerisinde incelemeğe çalıştık. Ancak bunu yaparken, epistemolojinin ‘teorik’, Kur’an’ın ise ‘ilahî’ statülerini gözetme, öylece yararlanma gayretinde olduk.

Yapılan çalışmada varılan neticeler şunlardır: Epistemoloji, felsefenin bir alt dalı olarak, onun sahip olduğu nitelikten pay aldığından, bilginin ‘imkanı’, ‘kaynakları’ ve ‘değeri’ konularında da, paralel, yakın ve zıt görüşler kısaca, farklı düşünce ve tutumlar barındırmaktadır. Kur’an’la mukayesesinde, aynı şekilde, paralellikler, benzerlikler ve zıtlıklar gözlemlemek imkanı doğmaktadır.

Epistemoloji, sadece insan bilgisini konu edinirken, Kur’an’ın, ‘bilgi’yi insanla sınırlı tutmadığı; ‘insan-üstü’ varlıklar için de bilgi imkanına yer verdiği. Yine epistemoloji, yeryüzü insanının, fizik dünyadaki bilgi imkanını ve bilgisini konu edinirken, buna karşın, Kur’an’ın, insanın bilişselliğini incelemenin düşünülebileceği, bu yeryüzü yaşamı öncesinde “Bezm-i elest” diye tanımlanan, bir varlık anına göndermede bulunduğu ve bu yeryüzü yaşamı sonrasında, “Ahiret” diye tanımlanan, bir varlık alanına, ve insanın bu her iki alandaki ontolojik ve bilişsel varlığına yer verdiği görülmüştür.

Bunun yanında, duyu, akıl ve sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etme hususunda, farklı noktada bulunan bilgi teorilerinin, ‘vahy’i bahse konu etmemek gibi, ortak bir yönlerinin olduğu gözden kaçmazken, zaten kendisini bir vahy olarak sunan Kur’an’ın ise, duyu, akıl ve sezgiye yer verme noktasında, epistemolojiye paralel düşse de, bilgi kaynağı ve bilgi türü olarak “vahy”e yer vermesiyle farklılık ve özgünlük sergilediği gözlenmiştir.

Kur’an’ın, bu bilgi türlerinin hepsine işaret ettiği gözlendiği gibi, hepsinin hedefi olarak hakikati koyduğu, ancak, buna rağmen, vahiy hariç, diğer bilgi kaynaklarıyla hareket ettiğinde, süjenin şu veya bu şekilde yanılma realitesini tanıdığı da gözlenmiştir; Kur’an, bir bilgi kaynağı ve türü olarak vahyi, doğrudan hakikati temsil eder görürken, ondan yararlanan, onu anlayıp yorumlayan süjenin, yanlış algılamasına, yanlış yorumlamasına da, aynı şekilde bir gerçeklik olarak yer verir.

Kur’an çerçevesinde işlenmeğe çalışılan, “insanın bilişsel dinamizmi” konusuna gelince: Evrende, durağanlığın aksine bir hareket, bir dinamizmin olduğu inkar edilemez. Kur’an’da, nasıl ki bilgi imkanı ve kaynaklarını ele alır tarzda yorumlanabilecek pek çok ayet vardır. Aynı şekilde, evrenin dinamik yapısına, insanın dinamizmine, dahası onun bilişsel dinamizmine işaret edecek, öylece yorumlanabilecek ayetler de vardır. Evrende konuşlandırılan insanın, evrende var olan bu dinamizmin dışında olmadığı; bünyesinde, iradesi dışında cereyan eden canlılık ve hareketin yanı sıra, iradî olarak da faaliyet sergilemek imkanının bulunduğu, bu nedenle, insanın, iradî görülen aktivitelerinin pek çoğunun, hatta tamamının gerisinde, onun bilişsel yeteneği ve etkinliğinin söz konusu olduğu görülmüştür.

Açıktır ki, insan bilişsel etkinliğini, yukarıda geçen bilgi kaynaklarıyla gerçekleştirir. Bu kaynaklar, bilmeği gerçekleştiren istidadı, ona uygunluğu yapısal olarak (bilkuvve) taşırken, işlevsel olarak (bilfiil) bunu gerçekleştirmeye de elverişlidirler. Dahası onlar bunun için vardılar. İşte, Kur’an’ın, bilgi kaynaklarına yer verdiğiğinde, bu bilgi kaynaklarının, bilişselliği sağlamağa istidatlı niteliklerine göndermede bulunmakla beraber, asıl onların işlevselliklerine çokça vurgu yaptığı tespit edilmiştir.

Epistemolojik müktesebat açısından bakıldığında, farkedilebilecek olan; insanın bilişsel aktivitesi ve sahip olduğu dinamizmin, Kur’an’da gözlenebildiğidir; hem fert, hem de toplum olarak insanı muhatap alan Kur’an, insanın bu fitrî cepheleri arasında, dinamik bir münasebete yer verdiği gibi, bu münasebeti sağlayan ve bu münasebetten beslenen bilişsel dinamizmi görme imkanı da vermektedir. Şu kadar var ki, Kur’an’da, insanın bilişselliğinin

incelenmesinin düşünölebileceği, bu yeryüzü yaşamı öncesinde bir varlık anına ve yine bu yeryüzü yaşamı sonrasında bir varlık alanına göndermede bulunulurken, insanın bilişsel dinamizminin, bu yeryüzü yaşamında söz konusu edilebileceği gözlenmiştir.

Ayrıca, Kur'an'ın, insanı salt bilen varlık olarak değil, değerle münasebeti bulunan, onunla anlam bulan bir varlık olarak da gördüğünden, onun bu aktivite ve dinamizmine, bir istikamet sunmakta olduğu, öngördüğü insanı ve bilişsel dinamizmini, bu çerçeveyi ihata edecek kudrette bulduğu da kaydedilecek hususlardandır.

Sonuç olarak, ifade etmek gerekir ki, büyük bir hayat enerjisine sahip insanın, bilgi imkanlarından temel bulan ve bir tür bilişsel enerji diyebileceğimiz niteliğinden pay alan bilgisi, bir “güç” olarak, sınırlı da olsa, oldukça geniş bir alanda, “imar” ve “tahrip” şeklinde tezahür eden bir işlev görmektedir. Bu realiteye binaendir ki Kur'an, bilginin kendisine, kaynaklarına, nasıl kullanıldığına, sonuçlarına dikkat çekmek, olması gerekeni ilham etmek suretiyle, insanı zihnî bir eğitimden geçirmekte, insanın enerjisine, “hilafet” görevi ve bilinciyle yön tayin etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

KUR'AN-İ KERİM

- ABDUH, Muhammed, Tevhid, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986.
- ABDÜLBAKİ, Muhammed Fuad, Mu'cemu'l Müfehres li Elfazi'l Kur'an'ı'l Kerim, Çağrı Yay., İstanbul, 1986.
- el-ACLUNİ, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l Hafa, I-II, Daru İhya-i Turasi'l-Arabi, 3.B., Beyrut, 1351.
- AÇIKGENÇ, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İnsan Yay., İstanbul, 1992.
- AHMET, Kadirüddin, İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet, Çev. Ertuğrul Aytekin, İlke Yay., 1.B., İstanbul, 1992.
- AKARSU, Bedia, Çağdaş Felsefe, M.E.B., Yay., İstanbul, 1978.
- AKKAD, Mahmud, Abbas, Kur'an Felsefesi, Çev. Hüseyin Atay, Nur Yay., Ankara, Ts.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı -*Ahlak Dersleri*-, Sadeleştiren: A. Arslan Aydın, Nur Yay., 3.B., Ankara, 1979.
- ALBAYRAK, Halis, Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi, Şule Yay., İstanbul, 1993.
- ANABRİTANNİCA -*Genel Kültür Ansiklopedisi*-, I-XXII, Ana Yay. ve Sanat Ürünleri Pazarlama A.Ş., İstanbul, 1987.
- ARİSTOTELES, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2.B., İstanbul, 1996.
- ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yay., 4.B., Ankara, 1999.
- _____ İslam Felsefesi Üzerine, Vadi Yay., 1.B., Ankara, 1999.
- AŞUR, M. Tahir b., İslam Hukuk Felsefesi, İklim Yay., 1.B., İstanbul, 1988.
- ATAY, Hüseyin, Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları, M.E.B. Yay, İstanbul, 1994.
- _____ Kur'an'da Bilgi Teorisi, Furkan Yay., İstanbul, 1982.
- ATEŞ, Süleyman, İnsan ve insanüstü, Dergah Yay., 1.B., İstanbul, 1979.
- _____ Kur'an-i Kerim ve Yüce Meali, Kılıç Kitabevi, Ankara, Ts.
- AYASBEYOĞLU, Nevzat. İslamiyetin Eğitimimize Getirdiği Değerler, MSB. Yay., İstanbul, 1991.
- AYDIN, Hüseyin, Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi -*İnsan/Psikoloji/Bilgi/Ahlak Görüşü*-, (Yaymevi yok), Ankara, 1976.
- AYDIN, Mehmet, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 2.B., İzmir, 1990.

- AYDIN, Selim, Bilgi Çağında İnsan, T.Ö.V. Yay., İzmir, 1994.
- BALJON, J.M.S., Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994.
- BARKER, Alan, Üretken Düşünme, Çev. Ali Çimen, Timaş Yay., 2.B., İstanbul, 2000.
- BAYRAKLI, Bayraktar, İslam'da Eğitim -Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli-, Anda Neşriyat, 2.B., İstanbul, 1983.
- BAYRAKTAR, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1988.
- BAYRAKTAR, M. Faruk, İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2.B., İstanbul, 1984.
- el-BEHİY, Muhammed, İnanç ve Amelde Kurani Kavramlar, Çev. Ali Turgut, Yöneliş Yay., 3.B., İstanbul, 1995.
- BERGSON, Henri, Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, Çev. Mehmet Karasan, 2.B., M.E.B., Yay., İstanbul, 1986.
- _____ Düşünce ve Devingen, Çev., Miraç Katırcıoğlu, 2.B., M.E.B., Yay., İstanbul, 1986
- _____ Yaratıcı Tekamül, Çev., Şekip TUNÇ, M.E.B. Yay., 2.B., İstanbul, 1986.
- BERKELEY, George, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, Çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996.
- BEYDAVİ, Kadi, Nasıruddin Abdullah b. Ömer, Envaru't- Tenzil ve Esraru't-Te'vil, Mecmeu't-Tefasir, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul, Ts.
- BİLGİZ Musa, Kur'an'da Bilgi -Kavramsal çerçeve/Bilgi türleri-, İnsan Yay., 1.B., İstanbul, 2003.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, 1985.
- _____ Kur'an-ı Kerimi'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, Ts.
- BİN-NEBİ, Malik, Kur'an-ı Kerim Mucizesi, Çev. Ergun Göze, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., I.B., Ankara, 1991.
- BOLAY, S. Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay., 4.B., Ankara, 1987.
- BOUTROUX, Emile, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, Çev., Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1988.
- BUCAİLLE, Maurice, İnsanın Kökeni Nedir?, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1984.

eI-BUHARİ, Zeynu'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latifi'z-Zebidi, Sahih-i Buhari Muhtasarı -Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi-, 1-XIII, Mütercimi ve şarihi, Kamil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5.B., Ankara, 1980.

BULAÇ, Ali, Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, Beyan Yay., İstanbul, 1994.

eI- BUTİ, Said Ramazan, İslam Akaidi -Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi- Çev. Mehmet Yolcu, Madve Yay., İstanbul, 1986.

CAPRA, Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., 2.B., İstanbul, 1992.

CARREL, Alexis, İnsan Denen Mechul, Çev. Refik Özdek, Yağmur Yay., 4.B., İstanbul, 1983.

CEVİZCİ, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

eI- CEVZİYYE, İbn Kayyim, Peygamberimize Sorulan İlginç Sorular-Peygamberimizin (s.a.v.) Fetvaları-, Çev. Taceddin Uzun, Uysal Kitabevi, 2.B, Konya, 1991.

_____ Sabredenler ve Şükredenler, Çev. Zeynelabidin Tatlıoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1989.

CONDİLLAC, İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme, Çev. Miraç Katırcıoğlu, Maarif Basımevi, İstanbul, 1954.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, Kitabu't-Ta'rifât, Daru'n-Nefais, 1.B., Beyrut, 2003.

CHITTICK, William/ Sachiko Murata, İslam'ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2000.

ÇEKMEGİL, M. Said, Bilginin Gücü, Timaş Yay., 2.B., İstanbul, 1996.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, Felsefeyi Anlamak Felsefe İle Anlamak, Kabalcı Yay., 1.B., İstanbul, 1995.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, İslam'da Ahlak ve Manevi Vazifeler, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, T.s.

_____ İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, Ayyıldız Matbaası, 4.B., Ankara, 1983.

ÇÜÇEN, Kadir, Bilgi Felsefesi, 1.B., Bursa, 2001.

DARWİN, Charles, İnsanın Türeyişi, Çev. Öner Ünalın, Onur Yay.,2.B., Ankara, 1973.

DAVİES, Merrly Wyn, İslami Antropolojinin Oluşturulması, Çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay., İstanbul, 1991.

DEMİR, Ömer, Bilim Felsefesi, Vadi Yay., 2.B., Ankara, 1997.

DESCARTES, Rene, Metod Üzerine Konuşma, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., 2.B., İstanbul, 1994.

DEVİT, Michael/Kim Sterelny, Language and Realty, The MIT Press, 4th Printing, Cabridge, 1993.

DICTIONARY OF PHILOSOPHY -*Ancient/Mediavel/Modern*- Ed.by. Dogubert D. Runes, Philosophical Library Inc., Iowa, 1956.

DOĞAN, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Rehber Yay., 9.B., Ankara, 1992.

DRAZ, M. Abdullah, İslam'ın insana verdiği değer, Çev. Nureddin Demir, Kayıhan Yay., 1.B., İstanbul, 1983.

EBUZEHRA, M., İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, I-II, Çev. Abdülkadir ŞENER, Hisar Yay., İstanbul, 1983.

EFLATUN, Theaitetas, Çev. Macit Gökberk, MEB.Yay., İstanbul, 1997.

ELİADE, Mircae, Kutsal ve Dindışı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., 1.B., Ankara, 1991.

el-ELMAÎ, Zahir b. Awad, Kur'an'da Tartışma Metotları, 1.B., Çev. Ercan ELBİNSOY, Pınar Yay., İstanbul, 1984.

ENGLISH DICTIONARY, Ed. by Comission, Macmillian Press, 1st printing, Malaysia, 2002.

ERDEM, Hüsameddin, Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-er Yay., Konya, 1999.

_____ Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti, Hü-er Yay., 2.B., Konya, 1999.

ERDEM, Mustafa, Hazreti Âdem (İlk İnsan) Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 4. B., Ankara, 2003.

ERSİN, Mefharet, Eğitimde Psikolojinin Rolü, I-II, M.E.B., 1.B., İstanbul, 1981.

ESED, Muhammed, Kur'an Mesajı, (*Meal-Tefsir*), Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 4.B., İstanbul, 1998.

FAHRİ, Macit, İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., 3.B., İstanbul, 2002.

_____ İslâm Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987.

el-FARUKİ, İsmail R., Bilginin İslamileştirilmesi, Çev. Fehmi Kuru, Risale Yay., İstanbul, Ts.

_____ Luis Lamia el-Faruki, İslam Kültür Atlası, Çev., Mustafa Okan Kibaroglu/Zerrin Kibaroglu, İnkılap Yay., 3.B., İstanbul, 1999.

_____ Tevhid -*Tevhidin Hayata ve Düşünceye Yansımaları*-, Çev. Dilaver Yardım/Latif Boyacı, İnsan Yay., 2.B., İstanbul, 1985.

FAZLURRAHMAN, Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., 1.B., Ankara, 1987.

_____ İslam, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., 2.B., İstanbul, 1992.

FERSAHOĞLU, Yaşar, Kur'an'da Zihin Eğitimi, Marifet Yay., 2.B., İstanbul, 1988.

FOUCAULT, Miche, Bilginin Arkeolojisi, Çev. Veli Urhan, Birey Yay., 2.B., İstanbul, Ts.

GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud, Esmâ ü'l- Hüsna Şerhi, Çev. M. Feriştat, Merve Yay., İstanbul, Ts.

_____ Dalâletten Hidayete, Çev. Ahmet Suphi Fırat, Şamil Yay., İstanbul, Ts.

_____ İhyau Ulumi'd-Din, I-IV, Terc. Mehmed A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1990.

_____ Tehafüt el- Felasife -Filozofların Tutarsızlığı-, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

GAZALİ, Muhammed, Müslümanın Ahlakı, Çev. Abdülcelil Candan, Ribat Yay., 3.B., Konya, 1996.

GOURMOUND, Remy de, Fikir Üretimi, Çev. Muammer Necip Tanyeli, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1991.

GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.

GÖLCÜK, Şerafettin, Kur'an'da İnsanın Değeri, Pınar Yay., 1.B., İstanbul, 1983.

_____ Süleyman TOPRAK, Kelam, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Konya, 1988.

GUSDORF, Georges, İnsan ve Tanrı, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 1.B., İstanbul, 2000.

GÜNDOĞDU, Cengiz, Eleştiri, Süreç Yay., İstanbul, 1987.

GÜNEŞ, Abdülbaki, Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Analizi-, Ahenk Yay., 1.B., İstanbul, 2003.

HACIKADİROĞLU, Vehbi, Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine, Cem Yay., 2.B., İstanbul, 2002.

_____ İnsan Felsefesi, Cem Yay., 2.B., İstanbul, 2000.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar ve Akımlar-, I-VII, Remzi Kitabevi, 1.B. İstanbul, 1993.

_____ Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1977.

HAS, Polat, İslamiyette Ve Hristiyanlıkta İlim Anlayışı, T.Ö.V. Yay., İzmir, 1991.

- HAVVA, Said, İslam'da Allah İnancı, Çev. Ramazan Nazlı, Hilal Yay., İstanbul, Ts.
- HEKİMOĞLU, İsmail, Hüseyin Korkmaz, İlimler ve Yorumlar -İlimlere Bir Başka Açıdan Bakış-, Türdav Basım ve Yayım, İstanbul, 1980.
- HELM, Paul, Eternal God -a study of God without Time-, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- HİCAZİ, M. Mahmud, Furkan Tefsiri, I-VI, Terc. Mahmut Keskin, İlim Yay., İstanbul, Ts.
- HUCVİRİ, Ali b. Osman Cüllabi, Keşfu'l-mahcub -Hakikat Bilgisi-, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., 2.B., İstanbul, 1996.
- HUME, David, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Çev. Serkan Ögdüm, İlke Yay., Ankara, 1988.
- İBN MACE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el- Kazvini, Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi, 1-X, Mütercimi ve Şarihi, Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul, 1983.
- İBN RÜŞD, Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi), Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992.
- İKBAL, Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay, İstanbul, Ts.
- İLİN, M., SEGAL, E., İnsan Nasıl İnsan Oldu?, Çev. Ahmet Zekerya, Yeni Dünya Yay., İstanbul, 1979.
- İMAM-I AZAM, el-Fıkhu'l Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, Çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İst., 1981.
- el- İSFEHANİ, Ragıb, El- Müfredat Fi Garibi'l Kur'an, Darü Kahraman, İstanbul, 1986.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, İslam Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, 5.B, Sadeleştiren: S. Hayri Bolay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1981.
- _____ Yeni İlm-i Kelam, Çev. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.
- İZUTSU, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, Çev. Süleyman ATEŞ, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Ts.
- _____ Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 2.B., İstanbul, Ts.
- İZZETBEGOVIÇ, Ali, Doğu ve Batı Arasında İslam, Türkçesi, Salih Şaban, Nehir Yay., İstanbul, 1993.
- JAMES, William, Pragmatizm, Çev. Muzaffer Aşkın, 2.B., M.E.B., Yay., İstanbul, 1986.
- JASPERS, Karl, Felsefeye Giriş,, Çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., İstanbul, 1981.

KARAMAN, Hayreddin, İslam Hukukunda İctihad, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 3.B., Ankara, 1985.

el-KARİ, Ali, Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İlim Yay., İstanbul, 1986.

KEKLİK Nihat, Muhyiddin ibn'ül Arabi El- Futuhat El- Mekkiyye, Kültür Bakanlığı Yay, 1990.

_____ Sadrettin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan, Çığır Yay., İstanbul, 1997.

_____ Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1987.

KESKİN, Halife, İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi, Beyan Yay., İstanbul, 1997.

el-KEYLANİ, Necip, İslami Edebiyata Giriş, Çev. Ali Nar, Risale Yay., İstanbul, 1988.

KIRCA, Celal, Kur'an ve Bilim, Marifet Yay., İstanbul, 1996.

KOCABAŞ, Şakir, İslam'da Bilginin Temelleri, İz Yay., İstanbul, 1997.

KOÇ, Turan, Din Dili. Rey Yay., Kayseri, Ts.

KÖSEMİHAL, N. Şazi, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1989.

KRİSHNAMURTI, J., Öğrenme ve Bilgi Üzerine, Çev. Anita Tatlıer, Ayna Yay., 2.B., İstanbul, 2000.

KUÇURADI, İoanna, Sanata Felsefeyle Bakmak, Ayraç Yay., 2.B., İstanbul, 1997.

KUŞPINAR, Bilal, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1991.

KUTLUER, İlhan, Bilimsellik Üzerine, Beyan Yay., İstanbul, 1983.

KUTUP, Muhammed, İslam Düşüncesinde Sanat, Çev. Akif Nuri, Fikir Yay., İstanbul, 1979.

_____ İslam'da Fert ve Cemiyet, Çev. Mehmet Süslü, Hikmet Yay., İstanbul, 1985.

KUTUP, Seyyid, Fizılal-il Kur'an -*Kur'an'ın Gölgesinde*-, I-XVI, Çev. İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, Hikmet Yay., İstanbul, Ts.

LAZSLO, Ervin, Evrensel Düşünmek -*Küçülen Dünyanın Yeniden Şekillenışı*-, Çev. İbrahim Serhat, İşaret Yay., 1.B., İstanbul, 1992.

LOCKE, John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., 2.B., İstanbul, 1996.

MAHLUF, Hüseyin Muhammed, Kelimatü'l-Kur'an -*Tefsir ve Beyan*-, Çağrı Yay., İstanbul, 1990.

- MATURİDİ, Tevhid, Çev. Hüseyin Sadi Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981.
- MAVERDİ, Ebu'l Hasan, Maddi ve Manevi Yüce Hedefler, Çev. Bergamalı Cevdet Efendi, Haz. Yaşar Çalışkan, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1988.
- MESUD, Cübran, er-Raid, I-II, Daru'l ilm, 5.B., Beyrut, 1986.
- MEVDUDİ, Ebu'l A'la, Tefhimu'l Kur'an -Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri-, I-VII, Çev. Heyet, İstanbul, 1986.
- MEVLANA, Mesnevi, I-VI, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., İstanbul, 1988.
- MEYDAN LAROUSSE -Büyük Lügat ve Ansiklopedi-, I-XXI, Sabah Yay.
- MORNI, Henry M. (Haz.), Yaratılış Modeli, Çev. Heyet, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1985.
- MORRISON. A. Cressy, İnsan, Kainat ve Ötesi, Çev. Bekir Topaloğlu, Nesil Yay. İstanbul, 1986.
- el- MU'CEMU'L ARABİYYİ'L-ESASİ, Heyet, Larus Yay., Tunus, 1988.
- MUŞTA, Muammer C., Konya Enerjetizm Felsefe Okulu, Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- MUTÇALI, Serdar, el-Mu'cemu'l Arabiyyi'l Hadis -Arapça/Türkçe Sözlük-, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995.
- MÜSLİM, b. Haccac, Ebu'l Hüseyin el-Kuşeyri, Sahih-i Müslim ve Tercemesi, I-VIII, Çev. Mehmet SOFUOĞLU, İrfan Yay., İstanbul, 1988.
- NAR, Ali, İslami Düşünüş ve Yaşayış Çevresinde, Gonca Yay., 2.B., İstanbul, 1982.
- NASR, S. Hüseyin, Bilgi ve Kutsal, Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 1999.
- en-NEDVİ, Ebu'l Hasan, İslam Düşünce Hayatı, Çev. Sait Şimşek, Dergah Yay., 1.B., İstanbul, 1977.
- OLGUNER, Fahrettin, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine, Ötüken Yay., 2.B., İstanbul, 2001.
- ÖNCÜL, Remzi, Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü , I-II, M.E.B. Yay., İstanbul, 2000.
- ÖNER, Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler, M.E.B., Yay., İstanbul, 1995.
- _____ İnsan Hürriyeti, Selçuk Yay., İstanbul, 1982.
- ÖZCAN, Hanifi, Epistemolojik Açından İman, İfav Yay., İstanbul, 1992.
- _____ Maturidi'de Bilgi Problemi, İfav Yay., İstanbul, 1993.

- ÖZEL, İsmet, Bilinç Bile İlginç, Şule Yay., 3.B., İstanbul, 2002.
- ÖZLEM, Doğan, (Der.ve Çev.), Günümüzde Felsefe Disiplinleri, İnkılap Yay., 2.B., İstanbul, 1997.
- ÖZSOY, Ömer/İlhami GÜLER, Konularına Göre Kur'an -Sistemik Kur'an Fihristi-, Fecr Yay., Ankara, 1996.
- ÖZÜN, Mustafa Nihat, Osmanlıca-Türkçe Sözlük, İnkılap Kitabevi,7.B., İstanbul, 1987.
- PAILIN, David A., Croudwork of philosophy of religion, Epworth Press, London, 1986.
- POLITZER, Georges, Felsefenin Başlangıç İlkeleri, Çev. Ayda Düz, Doğa Yay., Ankara, 1987.
- POPPER, Karl R., Daha İyi Bir Dünya Arayışı -Son otuz yılın makaleleri ve bildirileri- Çev. İlknur Ata, Yapı Kredi Yay., 1.B., İstanbul, 2001.
- RIZA, M. Reşid, Muhammedi Vahiy, Çev. Salih Özer, Fecr Yay., 1.B, İstanbul , 1991.
- es-SABUNİ, Muhammed Ali, Safvetü't-tefasir, I-III, Dersaadet, Ts.
- _____ Muhtasar-ı İbn Kesir, I-III, Dersaadet, Ts.
- es-SABUNİ, Nureddin, Maturidiye Akaidi, Çev . Bekir Topaloğlu, 3.B., Ankara, 1982.
- SAĞIROĞLU, Ekrem, Bilgiden Tevhide Yükseliş, Timaş Yay., İstanbul, 1993.
- es-SALİH, Suphi, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları, Çev. M. Yaşar Kandemir, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2.B., Ankara, 1973.
- SARDAR, Ziauddin, Hz. Muhammed, Çev. Doğan Şahiner, Milliyet Yay., 1.B., İstanbul, 1996.
- SARI, Mevlüt, el-Mevarid -Arapça/Türkçe Lügat-, Bahar Yay., İstanbul, 1982.
- SEZEN, Yümni, İslam Sosyolojisine Giriş, Turan Kültür Vakfı Yay., İstanbul, 1994.
- SCHUON, Frithjof, Varlık, Bilgi ve Din, Der. ve Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- SOROKİN, Pitirim, A., Çağdaş Sosyoloji Teorileri, 1-II, Çev. M. Münir Raşit Öymen, İstanbul, 1974.
- SÖZER, Günay, Felsefenin ABC'si, Simavi Yay., İstanbul, 1992.
- SPRANGER, Eduard, İnsan Psikolojisi -Bir Kişilik Psikolojisi-, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2001.
- SURUŞ, Abdülkerim, Evrenin Yatışmaz Yapısı, İnsan Yay., İstanbul, 1984.
- _____ Peygamberler Aydınların Önderleri, Çev. Abdullah Kutlu, Kıyam Yay., 1.B., İstanbul, 1990.

es-SUYUTİ, Celaleddin, el-İtkan fi ulumi'l Kur'an -*Kuran İlimleri Ansiklopedisi*-, I-II, Çev. Yakup Yıldız-Avni Çelik, Hikmet Neşriyat A.Ş., İstanbul, 1987.

es-SUYUTİ, Celaleddin, Celaleddin Muhammed b. Ahmed, Tefsir'ül Celaleyn, I-II, Salah Bilici Kitabevi Yay., İstanbul, 1983.

ŞERİATİ, Ali, Kendini Bilmek, Çev. Selim Naci Karaarslan, Endişe Yay., İstanbul, 1990.

ŞİMŞEK, Said, Kur'an'ın Ana Konuları, Beyan Yay., 2.B., İstanbul, 2001.

_____ Yaratılış Olayı, Beyan Yay., İstanbul, 1998.

TAYLAN, Necip, İlim-Din (*İlişkileri-Sahaları-Sınırları*), Çağrı Yay., İstanbul, 1979.

_____ İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 3.B., İstanbul, 1997.

TEMİZ, Mustafa, Bilgi Toplumu, Sena Neşriyat, İstanbul, 1991.

TİMUÇİN, Afşar, Düşünce Tarihi, BDS Yay., İstanbul, 1992.

TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed Bin İsa Bin Sevre, Sünen-i Tirmizi Tercemesi, I-VI, Çev. Osman Zeki Mahmutoglu, Yunus Emre Yay., İstanbul, Ts.

TÜMER, Günay, Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1986

TÜRKDOĞAN, Orhan, Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, M.E.B. Yay., İstanbul, 1989.

UĞUR, Mücteba, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1992.

ULUDAĞ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., 1.B., İstanbul, 1979.

ULUTÜRK, Veli, Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?, Çağlayan Anonim Şirketi, İzmir, 1985.

UYANIK, Mevlüt, Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1995.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Kürsü Yay., Ankara, Ts.

_____ Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., 3.B., İstanbul, 1992.

ÜNAL, Ali, Kur'an'da Temel Kavramlar, Beyan Yay., 1.B., İstanbul, 1988.

VEHBİ, Mehmed , Büyük Kur'an Tefsiri -*Hülasatü'l Beyan*-, I-XVI, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1979.

WACH, Joachim, Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1990.

WATT, W. Montgomery, İslam Nedir?, Çev. Elif Rıza, Birleşik Yay., 2.B., İstanbul, 1993.

WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 4.B., İstanbul, 1991.

WINCH, Peter, Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe, Çev. Ömer Demir, Vadi Yay., 1.B., Ankara, 1994.

WYN, Merrly, İslami Antropolojinin Oluşturulması, Çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay., İstanbul, 1991.

YAVUZ, Yusuf Şevki, Kur'an'da Tefekkür ve Tartışma Metodları, İlim ve Kültür Yay., Bursa, 1983.

YAZIR, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul.

YEĞİN Abdullah, Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat, Hizmet Vakfı Yay., İstanbul, 1992.

YILDIRIM, Cemal, Bilimin Öncüleri, Tübitak Yay., 11.B., İstanbul, 1998.

YILDIRIM, Suat, Kur'an'da Uluhiyyet, Kayıhan Yay., 1.B., İstanbul, 1987.

YOLCU, Mehmet, Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi, Denge Yay., 2B., İstanbul, 2005.

YÜKSEL, Emrullah, Amidi'de Bilgi Teorisi, İşaret Yay., 1.B., İstanbul, 1991.

YÜKSEL, Nevzat, Konularına Göre Kur'an-ı Kerim Fihristi, Bayrak Yay., 8.B., İstanbul, 1995.

ez-ZERNUCİ, Burhaneddin, Ta'lim'ül Müteallim, (İslam'da Eğitim Öğretim Metodu), Terc. Yunus Vehbi Yavuz, Sahhaflar Kitap Sarayı, 3.B., İstanbul, Ts

MAKALELER

AÇAR, Halil Rahman, <<Kur'an'ın Bilgisinden Bilgi Bilimine>> 1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 03-05 Şubat, 1995, Fecr Yay., 1.B., Ankara, 1995.

AÇIKEL, Yusuf, <<“Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir” Hadis mi?, Kalam-ı Kibar mı?”>>, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Isparta, 1998.

ALTAR, Cevad Memduh, <<Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri>>, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c: 11, Sayı: 5, Ankara, 1986.

ALTINTAŞ, Ramazan, <<Kalamî Epistemolojide Aklın Değeri>>, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5-11, Sivas, 2001.

el-ATTAS, M. N., <<Bilginin Tabiatı ve Eğitimin Tanımı ve Amaçları Üzerine Ön Düşünceler>> Çev. Ali Çaksu, İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-, Endülüs Yay., İstanbul, 1991.

AYDIN, Mehmet, <<İslam'a Göre İlim>>, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, İzmir, 1986.

_____ <<İslam ve İlmi Gelişme>>, İslam Üzerine Düşünceler, 3.B., Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1988.

_____ <<Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem Münasebeti>>, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXVII, Ankara, 1985.

_____ <<Tanrı Hakkında Konuşmak>> -Felsefi Bir Tahlil-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983.

_____ <<Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları>>, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c: 1, Sayı: 3, Ankara, Eylül-1985.

BAYRAKTAR, Levent, <<Mustafa Şekip Tunç'ta İnsan Anlayışı>>, Felsefe Dünyası, T.F.D., Yay., Sayı: 36, Ankara, 2002/2.

BİNGÖL, Abdülkuddüs, <<İslam Düşüncesi ve İslam Felsefesi Üzerine>>, Felsefe Dünyası, 2.B., T.F.D. Yay., Sayı: 15, Ankara, 1995.

BOLAY, S. Hayri, <<Hegel'in insana bakışı>>, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Sayı: 30, Ankara, 1999.

BULAÇ, Ali, <<İslam Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek>>, Bilgi ve Hikmet, Kış, 1993/1.

CEYLAN, M. Canan, <<Süleyman Ateş İle Bilgi-Bilim ve Bazı Kavramlar Üzerine>>, Kitap Dergisi, Sayı, 83, İstanbul, Ekim -1996.

COŞKUN, Ahmet, <<Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı>>, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, Kayseri, 1987.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, <<Gazzali ve Felsefesi>>, Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c: L, Sayı: 196-198, Ankara, 1987.

_____ <<Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi>>, Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c: XLIX, Sayı: 194, Ankara, Ağustos-1985.

DAVUTOĞLU, Ahmet, <<İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması>>, D.İ.A.D., c. 1, Sayı :1, İstanbul, 1996.

DİEMER, Alwin, <<Bilgi Kuramı>>, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Der.Çev., Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, 2.B., İstanbul, 1997.

GERBER, William, <<Tasavvuf Felsefesi>>, İslam'da Bilgi ve Felsefe, Haz. Mustafa Armağan, İz Yay., İstanbul, 1996.

GİLSON, Etienne, <<Latin İbn Rüşdçülüğü>>, Çev. Murtaza Korlaelçi, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Sayı: 29, Ankara, 1999.

GILSON, Etienne, <<Tanrı ve Yunan Felsefesi>>, Çev. Mehmet Aydın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c: XXIX, Ankara, 1987.

GÖKALP, Nurten, <<Akıl-Duygu İkiciliğine Farklı İki Bakış>>, Felsefe Dünyası, Sayı: 30, Ankara, 1999.

GÜL, Fikri, <<Bertrand Russell'ın Felsefe Anlayışı Üzerine Bir İnceleme>>, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Sayı: 36, Ankara, 2002.

HEINEMANN, Fritz, <<Bilgi Kuramı>>, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Der./Çev., Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, 2.B., İstanbul, 1997.

İNAM, Ahmet, <<Epistemiyatri Kapısını Açarken>>, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Sayı: 36, Ankara, 2002/2.

KADİR, C. A., <<İslami Bilgi Teorisi>>, İslam'da Bilgi ve Felsefe, Haz. Mustafa Armağan, İz Yay., İstanbul, 1996.

KARLIĞA, Bekir, <<Hikmet ve Erdem>>, Dünden Bugüne Tercüman, 07.03.2003.

KENNY, Anthony, <<Tanrı'nın "önceden Bilmesi" ve İnsan Hürriyeti>>, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, İzmir, 1989.

KİRMANİ, M. Rıza, <<İslam'ın Epistemolojik Temelleri>>, Çev. Mehmet Paçacı, İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, 1.B., Fecr Yay., Ankara, 1991.

KOCABAŞ, Şakir, <<İslam ve Bilim>>, 1. Kur'an Haftası Sempozyumu, 1.B., Fecr Yay., Ankara, 1995.

ÖNER, Necati, <<Bir Bilgi Türü Olarak Din>>, Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Sayı:29, Ankara, 1999.

_____ <<1996 Felsefe Kongresi Açış Konuşması>> Felsefe Dünyası, T.F.D.Yay., Sayı:23, Ankara, 1997.

_____ <<Niçin Felsefe?>>, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c: 1, Sayı: 2, Ankara, Mayıs-1985.

_____ <<Zihniyet Farklılıkları ve Kültür>>, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c: 1, Sayı: 1, Ankara, Ocak-1985.

ÖZDEMİR, Metin, <<Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü>>, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 5/1, 2002.

ÖZEL, İsmet, <<Bilimin Dünyasından Bilgi Dünyasına>>, İsav., Bilgi, Bilim ve İslam, İstanbul, 1987.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, <<İnsan-Allah Diyalogu>>, 1. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, Bilgi Vakfı Yay., 1.B. Ankara, 1994.

_____ <<Kur'an'da İnsan Kavramı>>, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, İstanbul, 2001.

REÇBER, Mehmet Sait, <<Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı>>, Felsefe Dünyası, T. F. D. Yay., Sayı: 32, Ankara, 2000.

SİNANOĞLU, Abdülhamit, <<Bazı Mutezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları>>, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Van, 2000.

SURUŞ, Abdülkerim, <<Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma>>, Çev. Kenan Çamurcu, Bilgi ve Hikmet, Güz-1994/8.

TAYLAN, Necip, <<Bilgi>> -*Doğruluğu Gerekli ve Yeterli Delillerle Temellendirilmiş Şuur Muhtevaları*-, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, I-XXX, c: II, İstanbul. 1989.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, <<Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı>>, Felsefe Dünyası, T.F.D. Yay., Sayı: 30, Ankara, 1999.

ULUTÜRK, Veli, <<Kur'an'da Cahillik ve İlim>>, İlim ve Sanat Dergisi, Sayı: 16, İstanbul, 1987.

YAKIT, İsmail, <<Kur'an'da Hz. Adem>>, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6, Isparta, 1999.

_____ <<Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi>>, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Isparta, 1998.

YARAN, Cafer Sadık, <<Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık>>, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9, Samsun, 1997.

YAVUZ, Yusuf Şevki, <<Akıl>>, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, I-XXX, c: II, İstanbul, 1989.

YÜKSEL, Emrullah, <<İslam'ın İnsandan Ne İstedini Anlamaya Çalışmak>>, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, Sayı: 4, 2002.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

KISALTMALAR

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
I. EPİSTEMOLOJİ ve PROBLEM ALANLARI	1
I.I. Terim Olarak Epistemoloji ve Tarihçesi	1
I.II. Epistemolojinin Problem Alanları	3
II. KONUNUN EPİSTEMOLOJİK MÜNASEBETİNİN ANLAM ALANI	15
II.I. Kur'an, Bilgi ve İnsan	15
II.II. Kur'an ve İnsanın Bilişsel Dinamizmi	26

-BİRİNCİ BÖLÜM-

KUR'ÂN'DA İNSANIN VARLIĞI, VARLIK-YAPISI, VARLIK ALEMİNDEKİ YERİ VE BİLGİ İMKANI

I. KUR'ÂN'DA İNSANIN VARLIĞI VE BİLGİ İMKANI	37
I.I. Yaratılış Öncesi İnsan ve Bilgi İmkânı	51
I.II. İnsanın Yaratılışı ve Bilgi İmkânı.....	69
II. KUR'AN'DA, İNSANIN VARLIK-YAPISI VE BİLGİ İMKÂNİ	81
II.I. Bedensel Varlığı ile İnsan ve Bilgi İmkânı	83
II.II. Ruhsal Varlığı ile İnsan ve Bilgi İmkânı	86
II.III. İnsanda Ruh-Beden Münasebeti ve Bilgi İmkânı	92
III.KUR'AN'DA İNSANIN VARLIK ÂLEMİNDEKİ YERİ ve BİLGİ İMKÂNİ	96

-İKİNCİ BÖLÜM-

KUR'AN'DA BİLGİ, BİLGİ ÇEŞİTLERİ, İNSANIN BİLGİ İMKANI ve VARLIK ALANLARI

I. KUR'AN'DA BİLGİ ve BİLME OLGUSUNA DAİR BAZI KAVRAMLAR	101
I.I. İlim	105
I.II. Hikmet.....	109
I.III. Ma'rifet	115
I.IV. Fıkıh.....	119
II. KUR'AN'DA SÜJESİ AÇISINDAN BİLGİ ÇEŞİTLERİ	123
II.I. Kadim Bilgi	125
II.II. Hadis Bilgi	128

II.II.1. Mücerred varlık ve bilgisi	129
II.II.2. Müşahhas varlık ve bilgisi.....	132
III. KUR'AN'DA İNSANIN BİLGİ İMKÂNI ve VARLIK ALANLARI	133
III.I. Mümkün Varlık Olarak İnsan ve Bilgi İmkânı	134
III.I.1. İnsanın bilgi imkanı ve vahyî hidayet.....	137
III.I.2. İnsanın bilgi imkanı ve tecrübi hidayet.....	139
III.II. Bilgi İmkânı ve Bilgiye Konu Olan Varlık Alanları.....	141
III.II.1. Varlığın bilinebilirliği.....	142
III.II.2. İnsan bilgisine konu olan varlık alanları.....	148
III.II.2.A. Allah.....	150
III.II.2.B. Alem.....	156
III.II.2.C. İnsan	161
III.III. Kur'an'da İnsanın Bilgi Kaynakları.....	164
III.III.1. Duyu	167
III.III.2. Akıl.....	173
III.III.3. Haber(/Vahy)	178
III.III.4. Sezgi	185
III.IV. Kur'an'da İnsan Bilgisinin Çeşitleri, Dereceleri ve İnsani Bilgi ile Beraber Görülen Nitelikler	191
III.IV.1. İnsan bilgisinin çeşitleri.....	192
III.IV.1.A. Hars.....	192
III.IV.1.B. Zan	193
III.IV.1.C. İlim.....	195
III.IV.2. İnsan bilgisinin dereceleri.....	195
III.IV.3. İnsani bilgi ile beraber görülen nitelikler	197
III.IV.3.A. Cehalet (bilgisizlik)	197
III.IV.3.B. Şek (Şüphe).....	199
III.IV.3.C. Sehv (Yanılgı, yanlış).....	201
III.IV.3.D. İnanç (iman)	202
III.V. Kur'an'da Değeri Açısından İnsan Bilgisi	205
III.VI. Kur'an'da İnsan Bilgisinin Sınırı	213
III.VI.1. İnsanın varlık-yapısı ve bilgi kaynakları açısından bilginin sınırı.....	214
III.VI.2. Bilgiye konu olan varlık alanları açısından bilginin sınırı	218

-ÜÇÜNCÜ BÖLÜM-

KUR'AN'DA İNSANIN BİLİŞSEL DİNAMİZMİ

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	224
II. KUR'AN'DA VARLIK DÜNYASI, İNSANIN VARLIK-YAPISI ve DİNAMİZM .	228
II.I. Evrenin Yapısı ve Dinamizm	229
II.II. İnsanın Varlık-Yapısı ve Dinamizm.....	236
II.III. İnsanın Bilişsel Dinamizmi.....	240
III. KUR'AN'DA İNSANIN BİLGİ İMKANLARI ve BİLİŞSEL DİNAMİZM	247
III.I. Yapısal Açıdan Bilgi İmkanları ve Bilişsel Dinamizm	248
III.II. İşlevsel Açıdan Bilgi İmkanları ve Bilişsel Dinamizm	257
III.II.1. Sem'a (Duymak/Dinlemek)	258
III.II.2. Basar (Görmek/Bakmak)	260
III.II.3. Fuad (Düşünmek/Anlamak).....	263
IV. KUR'AN'DA, BİLGİNİN İNŞASINDA İNSANÎ SÂİKLER-TOPLUMSAL YÖN ve BİLİŞSEL DİNAMİZM	268
IV.I. Kur'an'da, Bilginin İnşasında İnsanî Sâikler ve Bilişsel Dinamizm	268
IV.II. Kur'an'da, Bilginin İnşasında Toplumsal Yön ve Bilişsel Dinamizm	276
SONUÇ	289
BİBLİYOGRAFYA.....	292