



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI NO: 3

AKADEMİDE FELSEFE HİKMET VE DİN

Abdullah KAHRAMAN, Adnan ASLAN, Ahmet Erhan ŞEKERCİ,
Ahmet İNAM, Ali AKPINAR, Ali DURUSOY, Ali KABAN,
Bedri GENCER, Bilal KEMİKLİ, Burhanettin TATAR,
Cağfer KARADAŞ, Celal TÜNER, Dilaver GÜRER,
Durmuş GÜNAY, Ejder OKUMUŞ, Erdal BAYKAN,
Gürbüz DENİZ, H. Ömer ÖZDEN, Hasan MEYDAN,
Hüsamettin ERDEM, Hüseyin KARAMAN, Hüseyin YILMAZ,
İlhan KUTLUER, İlyas ÇELEBİ, İsmail ÇALIŞKAN,
İsmail DEMİREZEN, Mehmet ERDOĞAN,
Mehmet Nadir ÖZDEMİR, Mehmet VURAL,
Metin ÖZDEMİR, Muharrem HAFIZ,
Muhit MERT, Murat DEMİRKOL,
Murtaza KORLAELÇİ, Mustafa GENCER,
Mustafa TEKİN, Necati ÖNER, Necdet SUBAŞI,
Osman KABAKÇILI, Ömer Mahir ALPER,
Ramazan ALTINTAŞ, Rasim ÖZDENÖREN,
Süleyman Hayri BOLAY, Şafak URAL,
Şamil ÖCAL, Taha AKYOL, Turan KOÇ

EDİTÖR

Bayram Ali ÇETİNKAYA

EDİTÖR YARDIMCILARI

Harun SAVUT

Hasan MEYDAN

ZONGULDAK 2014



Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları No: 3

AKADEMİDE FELSEFE HİKMET VE DİN

Abdullah KAHRAMAN
Ahmet ASLAN
Ahmet Erhan ŞEKERCİ
Ahmet İNAM
Ali AKPINAR
Ali DURUSOY
Ali KABAN
Bedri GENCER
Bilal KEMİKLİ
Burhanettin TATAR
Cağfer KARADAŞ
Celal TÜRER
Dilaver GÜRER
Durmuş GÜNAY
Ejder OKUMUŞ
Erdal BAYKAN

Gürbüz DENİZ
H.Ömer ÖZDEN
Hasan MEYDAN
Hüsamettin ERDEM
Hüseyin KARAMAN
Hüseyin YILMAZ
İlhan KUTLUER
İlyas ÇELEBİ
İsmail ÇALIŞKAN
İsmail DEMİREZEN
Mehmet ERDOĞAN
Mehmet Nadir ÖZDEMİR
Mehmet VURAL
Metin ÖZDEMİR
Muharrem HAFİZ
Muhit MERT

Murat DEMİRKOL
Murtaza KORLAELÇİ
Mustafa GENCER
Mustafa TEKİN
Necati ÖNER
Necdet SUBAŞI
Osman KABAÇILI
Ömer Mahir ALPER
Ramzan ALTINTAŞ
Rasim ÖZDENÖREN
Süleyman Hayri BOLAY
Şafak URAL
Şamil ÖCAL
Taha AKYOL
Turan KOÇ

EDİTÖR

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

EDİTÖR YARDIMCILARI

Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT
Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN

ZONGULDAK 2014

www.beun.edu.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları No: 3

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Bülent Ecevit Üniversitesi'ne aittir.
Bütün hakları saklıdır.

Kitabın tümü ya da bölümü/bölemleri Bülent Ecevit Üniversitesi'nin yazılı izni olmadan elektronik, optik, mekanik ya da diğere yollarla basılamaz, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright 2014 by Bülent Ecevit University. All rights reserved.

No part of this book may be printed, Reproduced or distributed by any electronical, optical, mechanical or other means without the written permission of Bülent Ecevit University.

ISBN: 978-975-92847-6-3

1. Baskı, 1500 adet.

Ankara, 2014

Kapak tasarımı:

Selvinaz AYDIN

Tasarım, sayfa düzeni, uygulama ve baskı:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri San. Tic., Ankara
Yayıncı Sertifika No.: 18408



İÇİNDEKİLER

SunuşVII
Prof. Dr. Mahmut ÖZER

TeşekkürIX
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

GİRİŞ

Merkez Çevre İlişkisi Bağlamında Üniversitenin Medeniyet İnşasına Katkısı3
Ali KABAN

Felsefi Tutum5
Prof. Dr. Necati ÖNER

Din ve Felsefe9
Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY

Akıl ve İnanç21
Prof. Dr. Şafak URAL

Bir Kültürü Doruğa Çeken Bilgelik29
Prof. Dr. Ahmet İNAM

İlahiyata Felsefe Niçin Gerekli?33
Prof. Dr. Durmuş GÜNAY

Türkiye’de Düünden Bugüne Bilim- Din İlişkisi Bağlamında İlahiyat Fakülteleri39
Taha AKYOL

Felsefeye Düşünme ve Din41
Rasim ÖZDENÖREN

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİ ve FELSEFE

İslam Düşüncesinin Yeni Açılım Alanları45
Prof. Dr. Turan KOÇ

Dinî İlimlerin Meşruiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği51
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

Temel İslam Bilimlerinin Bilgi Sürecinde Aklın Yeri67
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Dânişnâme-i Alâî'nin İslam Felsefesi Literatüründeki Yeri75
Doç. Dr. Murat DEMİRKOL

İKİNCİ BÖLÜM

BİLİMLERİN TASNİFİ ve YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ

Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin
Anlamı Üzerine Notlar85
Prof. Dr. Burhanettin TATAR

Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin Yakıcı Sorunları: Tespit ve Önerileri97
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

İlahiyât Fakültelerinde Niçin Felsefe Yahut Yüksek Öğretimde İlahiyat Fakültelerinin
Konumu, Yeri ve Önemi109
Prof. Dr. Ali DURUSOY

Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Bağlamında Tefsir Dersleri
Üzerine Bir Değerlendirme113
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

İlahiyat Fakültelerinde Felsefe ve Felsefe Tarihi Okutmak Neden Gereklidir123
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFE, MANTIK ve KELAM'IN ÖZGÜNLÜĞÜ

Felsefesiz Kelamın İmkânı129
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Felsefe Bölümlerinde İslam Felsefesi Öğretmek145
Doç. Dr. Şamil ÖCAL

Cumhuriyet Dönemi Aydınlarında Din-Ahlâk İlişkisi151
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Akademide Felsefî ve Dînî (Teoloji) Derslerinin Birlikteliği: Oxford Üniversitesi
Humanities Örneği163
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

Kelamî Aklın Gelişim Süreci173
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HİKMET VE HUKUK

Kur'an'ın, İnsanın Düşünce Dünyasını İnşâ ve İhyâ Etmesi181
Prof. Dr. Ali AKPINAR

Kur'an Bağlamında Din Anlayışı191
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Fıtrat, Din, Şeriat ve Fıkıh	203
<i>Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN</i>	
İslam Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları	209
<i>Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN</i>	
Dini Düşünce Olarak Fıkıhtan Külli İlim Olarak Hikmet	225
<i>Prof. Dr. Bedri GENCER</i>	

BEŞİNCİ BÖLÜM “DENEYİM”LERİN FELSEFESİ

Deneyimlenen Felsefe: İlahiyat Sorunu	247
<i>Prof. Dr. Celal TÜNER</i>	
Tarihsel Hakikat-i Muhammediye Anlayışı	255
<i>Prof. Dr. Dilaver GÜRER</i>	
Kriz Devirlerinde Felsefe	259
<i>Prof. Dr. Adnan ASLAN</i>	
Kant’ın Akademi İdeali ve Felsefe	267
<i>Doç. Dr. Muharrem HAFIZ</i>	
Gazzâlî ve Yöntemsel Şüphe	275
<i>Doç. Dr. Mehmet VURAL</i>	

ALTINCI BÖLÜM MEDENİYET VE TEFEKKÜRÜN İNŞASI

Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İslam ve Eğitimi Hakkındaki Tartışmalar	287
<i>Prof. Dr. Mustafa GENCER</i>	
İslam Medeniyeti Eğitim Sisteminde (Türk- İslam Kültürü) Felsefenin Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Durumu	299
<i>Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN</i>	
Dinin Öngördüğü Ahlakı Yaşamada Ahlakî Tefekkür ya da Hikmet Arayışının Önemi: Külli Kaidelerin Ayaklarını Yere Bastırmak	307
<i>Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN</i>	
Hikmet, İlahiyat ve Din Dili -Bazı Mülahazalar-	321
<i>Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ</i>	
Hikmet- Felsefe İlişkisi	325
<i>Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ</i>	

YEDİNCİ BÖLÜM SOSYOLOJİ’DE HİKMET VE HİKMETTE SOSYOLOJİ

Tüketim Toplumunda Dini Değerlerin Serencamı	341
<i>Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN</i>	

Kadim Bir Soğukluğun Modern Temsili: “İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Fobisi	363
<i>Doç. Dr. Erdal BAYKAN</i>	
Sosyoloji’de Hikmet ve Hikmette Sosyoloji	369
<i>Doç. Dr. Mustafa TEKİN</i>	
Din ve Toplum Arasındaki İlişkileri Anlam(landırm)ak Ya Da Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları	381
<i>Dr. Necdet SUBAŞI</i>	
Din Araştırmalarında Derûnilik Kaybı	393
<i>Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ</i>	
SEKİZİNCİ BÖLÜM	
FELSEFE VE HİKMETİN AYDINLIĞINDA	
EL-ULÛMU’L-FELSEFİYYE: İslam Entelektüel Geleneğinde Felsefenin Bilim Olarak Kavranışı Üzerine	401
<i>Prof. Dr. İlhan KUTLUER</i>	
Hikmet Kavramı Üzerinden Felsefe-Din Münasebeti ve Bunun Günümüzdeki İzdüşümü	421
<i>Prof. Dr. Muhit MERT</i>	
Kur’an’da Hikmet ve Hakîm Kavramları	427
<i>Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM</i>	
Kuşeyri’nin Hikmet Kavramına Yaklaşımı	439
<i>Yrd. Doç. Dr. Osman KABAKÇILI</i>	
Hikmet-İbret İlişkisi Bağlamında Tarihi Okumak	449
<i>Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR</i>	
İngilizce Özetler / Abstracts	457
Dizin	471
Ekler	487
Özgeçmişler	507



SUNUŞ

Her medeniyetin neş'et ettiği bir değerler dünyası vardır. Bu değerler dünyasından, o medeniyetin mensupları tarafından eğitimden, ekonomiye, hukuka, mimariye, sağlığa, edebiyata, sanata, çevreye ve insan ilişkilerine kadar yaşamın tüm alanlarına dair bilgiler üretilir ve bu bilgilerden yaşam formları oluşturulur. Üretilen yaşam formları değerler dünyasının birer taşıyıcılarıdır. Dolayısıyla, ancak medeniyetin değerler dünyasından yaşam formları oluşturuluyor ve hayata geçirilebiliyorsa bir medeniyet inşasından bahsedilebilir. Bir başka ifadeyle, yaşamın formlara ihtiyacı vardır ve medeniyet değerleri, ancak bu somut formlarla yaşatılabilir ve sürdürülebilir. Temas edilen her alanda kullanılan formlar, ait olduğu medeniyetin o alanla ilgili değerlerini yansıtır ve bu değerlerin yaşamasını kolaylaştırır. İnsan, yaşamında temas ettiği formların taşıdığı değerlerden etkilenmekte, alışmakta ve zamanla içselleştirmektedir. Formlar yaşamın tüm alanlarını kapsadıkça, medeniyet kendi insanını yetiştirmeye başlar.

Değerler dünyası ile yaşam formları arasındaki bu verimli ve üretken geçişkenlik sağlanmadığında veya problemler yaşandığında, o medeniyetin değerlerinin yaşama aktarılmasıyla ilgili kritik gerginlik ve çelişkiler de görünür olmaya başlar. Her medeniyet tasavvurunun hayata geçtiği vasat, şehirdir. Toplumsal mutabakata sahip bir medeniyet tasavvurunun, şehirleşmedikçe, yani ürettiği formların yaşadığı mekân oluşmadıkça yaşaması da mümkün görünmemektedir. Bu durumda yaşamı başka formlar doldurmakta ve elbette bu formlar da neş'et ettikleri medeniyetin değerlerini yansıtmakta ve yaşama geçişini kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla, bir medeniyetin formlarını kullanarak başka bir medeniyet inşa edilemez.

Bir medeniyet inşasında, bilgi üretimi ve formların oluşturulması meydan okuyucu zorlu ve uzun bir süreçtir. Bu süreç, o medeniyetin değerlerini benimsemiş ve toplumuna karşı sorumluluk sahibi aydınların, entelektüellerin adanmışlığını talep eder. Bu bağlamda, tevarüs ettiği medeniyetin değerlerinin anlaşılmasında, değerlerden bilgi ve formlar üretilmesinde üniversitelere büyük sorumluluk düşmektedir. Medeniyet inşası yolundaki sorumluluğunun farkında olan üniversitemiz, bu doğrultudaki çalışmalarını teşvik etmekte, desteklemekte ve son yıllarda gerçekleştirdiği atılımlarla önemli katkılar sağlamaktadır. Üniversitemizin en genç fakültesi olan İlahiyat Fakültesi'ni ve hayata geçirdiği faaliyetleri de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

İlahiyat Fakültemizin bu güne kadar gerçekleştirmiş olduğu birbirinden değerli çalışmalar arasında elimizdeki bu çalışmanın alt yapısını oluşturan Akademide Felsefe Hikmet Din Sempozyumu'nun özel bir yere sahip olduğunu söylemek gerekir. Sempozyum, hakikat arayışında ve bir medeniyet inşasında büyük bir öneme sahip felsefe-hikmet-din ilişkisini, farklı açılardan ele almanın en güzel örneklerinden birisi olmuştur. Sempozyumun

ardından çok sayıda entelektüelimizin katkıları da eklenerek hazırlanan bu çalışmada, düşünce dünyamıza ışık tutacak derin bir tecrübe birikimi yer almaktadır. İlahiyat, felsefe, sosyoloji, eğitim, tarih gibi pek çok alanın bakış açılarını yansıtan disiplinler arası bir eser olan bu çalışmada, felsefe, hikmet, din ve bunlar arasındaki ilişkilere dair kadim kökenlere sahip pek çok konu ufuk açıcı bir şekilde ele alınmıştır.

Bu eserin oluşmasına katkı sağlayan tüm yazarlarımıza şükranlarımı sunuyorum. Bu değerli çalışmanın editörlüğünü üstlenerek hayata geçirilmesi için büyük gayret sarf eden Sayın Bayram Ali Çetinkaya'ya, editör yardımcıları Sayın Harun Savut ve Sayın Hasan Meydan başta olmak üzere İlahiyat Fakültemizin tüm akademik ve idari kadrosuna, çok değerli öğrencilerimize, üniversitemiz Basın, Yayın ve Halkla İlişkiler Koordinatörlüğüne, kitabın kapak tasarımına büyük emek veren Sayın Selvinaz Aydın'a ve bu eserin ortaya çıkma sürecinde emeği geçen tüm çalışma arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Mahmut ÖZER
Rektör



TEŞEKKÜR

Düşünen insan için hikmet arayışı, beşeriyetin en önemli uğraşlarından birisidir. Zira hikmete ulaşmak, bir taraftan insanın kendi varlığını anlamlandırması; diğer taraftan da varoluş gayesi olan büyük “hayra” ulaşması demektir.

Yitirilmiş hikmetle hakikate erişmeye çalışan insan, akıl ve vahyin kudretinden güç alır. Akıl, ona “terakkisi” için ihtiyaç duyduğu gücü verirken; vahiy onu karanlığın belirsizliğinden çıkarır ve bilgeliğin nuruyla yolunu aydınlatır. Nitekim vahyi temele alan din ile akli temele alan felsefe arasındaki ilişki, tarihin her döneminde güçlü olmuştur.

“Oku” (Alak, 1) nidası, fikir ve tefekkür insanın rehberidir. İrfan ve hikmet sahiplerinin hazine anahtarları ve hayat veren iksiri, şu nefes hitapların verdiği mânâ deryasında gizlidir: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (Zümer, 9), “Rabbim ilmimi artır de.” (Tâhâ, 114) “Allah hikmeti dilediğine verir, kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar ve düşünür.” (Bakara, 269). Hayrın ve hikmetin bütün katkı ve zenginliklerinden nasiplenen tefekkür erbabı, sınırsız ve hadsiz bir coşkunluk ve neşve içinde varlığını ve hakikatın manevî hazzına sahip olur.

Tefekkürün ham maddesi ve mayası olan ilim, hikmet ve irfanla tek bir gönül halesi oluşturur; “yitik cenneti” arayan ârif gibi, cehalet ve karanlığın iz ve emarelerini yerküreden siler, yok eder. Mü’min için malumdur ki, “en makbul sadaka, bir kimsenin ilim öğrenmesi, sonra diğer bir Müslüman kardeşine öğretmesidir”. Çünkü “ilim rütbesi rütbelerin en büyüğüdür”.

Tefekkür erbabı, var olanların hakikatini bilme ve onları kendi yararına kullanma imkânına sahip olmakla insana ait erdemleri elde etmiş olur. O, Hakîm’in yarattığı varlık türlerindeki hikmeti çok iyi kavrar; onların sebep ve sonuçlarını araştırır ve varlıktaki hayranlık uyandıran düzeni anlar.

Hülasa, hakikî tefekkür erbabı, bedenleri tedavi edip şifa bulmalarına vesile olduğu gibi, öncelikle kendi nefsini eğitmek amacıyla yeri geldiğinde mubah olan hazların birçoğunu terk edebilenidir. Sonra da hayat ve servetin girdabında boğulan erdemleri ve ilâhî ilkeleri unutan ve kaybedenlere her iki âlemin kapılarını açan ebedî formülleri veren ve doyumsuz iksiri sunabilendir.

Bir anlamda peygamberlerin mirasçıları olan hakîm ve filozoflardan mahrum olan toplumların, adalet, cömertlik, onur, cesaret ve yiğitlik vasıflarını yitirmiş, egemen kültür ve güçlerin hâkimiyetine razı olmaktan başka seçenekleri kalmayacaktır.

Yaşadığımız çağ bunun tanıklığını yapmaktadır. Bugün İslam dünyasının ve Müslüman toplumların karşı karşıya kaldıkları krizler ve kırılmalar, bunun en açık göstergeleridir. Her türlü olumsuz koşullara ve imkânsızlıklara rağmen, Müslüman coğrafya, üçüncü dönem yükseliş medeniyetini gerçekleştirecek hakim ve filozoflarını beklemektedir.

Hakim, arif ve âlim, yani İslâm kültür ve medeniyetinin öncüleri, insana ve topluma faydalı olan bir ilim ve ahlâk anlayışına taliptirler. Dolayısıyla bundan var olan hiçbir canlı zarar görmeyecektir. Kültürümüzde ilim, âlim, bilgi ve bilgin nebevî kutsal bir ruh taşıdır.

Tefekkür erbabı için en büyük tehlikenin başında özgünlükten uzak, taklitçi ve aktarmacılık, bir ruh ve kafa köleliği olarak benimsenirse, doğurgan fikir kaynağı zâil olup yitikleşir.

Yönlerin ve cenahların sınırlarını zorlayan tefekkür, cezbe, duygu ve sezginin mahrem alanlarını aşar, aşkın âlemin sınırlarına vâkıf olmaya namzet olur. Tefekkür, bütün melekeleri birbirine bağlayan ve kenetleyen ana terminal ve kumanda merkezidir. Onun da merkezinde bilim çekirdeği hayat bulur. Tefekkür ve düşünce, bilimi imâl eden ve onun ekseninde bir hâle gibi ürün veren “zihin yemişi”dir.

Tefekkür de vahyin hakikat kandilinden şavklanır, doğar, beslenir ve varlık âlemine düşer. Tefekkürün gıdası ve nefesi Kelâmullah’tur. Onun içindir ki, Sözlerin En Güzeli her dâim düşünceye ve tefekkür davet etmektedir.

Kadim Medeniyetimizin diriliş ve hayat bulması, tefekkürü şahlandırmakla ve ona ruh katmakla gerçekleşecektir. Sapkınlık ve saplantıları mabut edinen insanlığın felahı ve salahlığı, tefekkürün coşkunluğuyla gerçekleşecektir.

Erdemli ve yeryüzünde cenneti inşa etmeye çalışanlar, tefekkürün tükenmeyen nimetlerinden doya doya, kana kana beslenenlerdir. Bundan nasipleri kesilenler, büzülürler ve yok olurlar.

Her şeye, her olumsuzluğa rağmen, insanı ve cemiyeti canlandıran en önemli enstrüman ve vasıta tefekkürdür. Onun sayesinde Müslüman dünya ve insanlık, ruh ve gönül âlemini yerküre üzerinde gerçekleştirecektir. Uyku ve ataletin cenderesindeki tevhit coğrafyasını ayağa kaldıracak yegâne unsur, tefekkürdür.

Hakiki tefekkür, Var Eden’in zatında ve tahayyüllerde olan değil, nimetlerinde olandır. Zira akıl bu nimet ve hediye okyanusunda dilediği şeyi alacak ve tefekkür âleminin dayanılmaz lezzetlerine gark olacaktır. Ancak bu mertebede benlik duvarlarını yıkan erdemli insanın dilediği tek bir amaç vardır. O da yalnızca Allah’a yaklaşmak, yani ona kul olmaktır. Gerçek kulluğu (ubudiyet) elde eden, Vedud’un (Çok Çok Seven) dostluğunu kazanır.

Özetle, hazırladığımız bu çalışma; felsefe, hikmet ve din arasındaki ilişkiyi güncelin parçalayıcı, ötekileştirici ve dışlayıcı tartışmalarından uzak kalarak; yüksek tefekkürle müzakere etmeyi hedeflemektedir.

Aynı zamanda akademide hakikatin bu üç boyutunu derinlemesine analiz edip değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece düşüncenin tarihine bir not düşüp bugüne ve geleceğe “referans olma” niyetini taşımaktadır.

Eserde Felsefe ve Din, Felsefe ve Hikmet, Felsefe ve Kelam, Akıl ve İnanç, Hakikate Ulaşmada Felsefe ve Dinin Birlikteliği, Tefekkür, Akademi ve Eğitimde Felsefe ve Din Bir-

likteliği gibi konular akademik ve entelektüel bir üslup ve ilahiyat, felsefe, tarih, eğitim gibi farklı disiplinlerin metod ve bakış açıları ile ele alınmaktadır.

Giriş ve konu başlıkları ile birlikte eserimiz toplam dokuz bölümden oluşmaktadır. Bir giriş bölümünün yanında sekiz bölüm; İslam Düşüncesi ve Felsefe, Bilimlerin Tasnifi ve Yüksek Din Öğretimi, Felsefe Mantık ve Kelamın Özgünlüğü, Hikmet ve Hukuk, “Deneyim”ler’in Felsefesi, Medeniyet ve Tefekkürün İnşası, Sosyolojide Hikmet ve Hikmet-te Sosyoloji, Felsefe ve Hikmetin Aydınlığında başlıkları altında toplanmıştır.

Esere Türkiye’nin farklı üniversite ve kurumlardan felsefe, ilahiyat ve eğitim alanında önde gelen 43 düşünür ve araştırmacı katkı sağlamıştır. Bu anlamda çalışmanın konusu da dikkate alındığında eserin önemi ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak eserimize çalışmalarını ile eşsiz katkılar yapan tüm müelliflere teşekkür ederiz.

Bu eserin oluşumunda başından beri katkı ve desteklerini gördüğümüz Bülent Ecevit Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Mahmut ÖZER’e ve Rektör Yardımcıları Prof. Dr. Haluk GÜVEN’e, Prof. Dr. Muhlis BAĞDİGEN’e ve Prof. Dr. Orhan UZUN’a şükranlarımızı sunarız.

Ayrıca Yrd. Doç. Dr. Zeki Yaka’ya, Arş. Gör. Semra Ceylan’a, Arş. Gör. Mustafa Selman Tosun’a, Arş. Gör. Hatice Kübra Özcan’a, Arş. Gör. Ahmet Bedri Yavuz’a, Arş. Gör. Fatmanur İlhan’a, Arş. Gör. Zeynep Kot’a, Fakülte Sekreteri Ali Kahveci’ye ve Fakültemizin emeği geçen diğer mensuplarına şükranlarımızı sunarız.

Son olarak eserimizin kapak çalışmasını, estetik ve zerafetin tüm inceliklerini kullanarak hazırlayan Selvinaz Gülten Aydın’a ve Bülent Ecevit Üniversitesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Koordinatörlüğü’ne teşekkür ederiz.

Editör

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Editör Yardımcıları

Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT

Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN



GİRİŞ



MERKEZ ÇEVRE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÜNİVERSİTENİN MEDENİYET İNŞASINA KATKISI

Üniversite, tarihsel olarak özgürlük ve özgünlük üzerine kurgulu bir dünyayı ifade etti. İnsanların duygularını düşüncelerini ifade edemedikleri bir zaman diliminde Üniversitenin ortaya çıkışı özgürlük demektir ve zaman içerisinde bu özgürlük ortamı içerisinde oluşan düşünceler, paylaşılan dünyalar neticede özgünlüğü getirdi. Diğer taraftan ülkemizin bir gerçeği olarak merkez-çevre ilişkisi noktasında merkezin üstünlüğü ve çevrenin bazı dezavantajları modernlik sonrasında yaşanan süreçlerle birlikte çevrenin de merkez kadar öne çıkmasını ve neticede bunun da bizim üniversitemiz gibi aslında çevrede kalmış gibi görünen birçok üniversitelerin de merkezdeki üniversiteler kadar önem taşımasını, onlar kadar etkili olmasını ve onlar kadar güzel programlar yapabildiğini doğurdu. İşte bugün burada başlayacak olan ve iki gün sürecek olan Akademi Felsefe Hikmet Din Sempozyumu bunun bir göstergesidir.

Hakikaten üniversitemiz birçok şeyden geri kalmadığı gibi birçok hususlarda da öne çıkabilen bir Üniversite olarak kendini gösteriyor. Bu her ne kadar üniversitemizin bir geçmişi olmasına dayansa da aynı zamanda başta Sayın Rektörümüz olmak üzere akademik kadroların ciddi ve özenli çabalarını da ifade ediyor. Tabii bu çalışma önüne ilk geldiğinde bende bazı duygular uyandırdı. O duyguları kısaca paylaşmak istiyorum çünkü aramızda zaten bunu tartışacak ve bu işin gerçek anlamda uzmanı, bu işe gerçekten gönül vermiş, Türkiye'nin tanıdığı çok değerli katılımcılar var.

İnsan yaratılırken ikilikler üzerine yaratılmıştır. Her şey iki üzerine... İndirmek suretiyle en son vardığınız yer ikilikler oluyor. Yaratılış ikilikler üzerine kurgulu. Saf ve salt Arap ve Bedevi zihnine indirilen İslam ilk imtihanını bu dünyaya geldikten sonra çok geçmeden kısa bir sürede verdi. Bu imtihan özellikle tercümeyle birlikte İslam dünyasına giren Yahudiliğin, o bir kavme has yapısından kaynaklanan ve bir kavmi bir arada tutmanın zorunluluğunun neticesi olan dikotomileriyle; İseviliğin ilk evrensel kitap din olma hususundaki gayretlerinin neticesi olarak bunları bir düalete düzeyinde ele alma mücadelesiyle ve tabii daha da temelde özellikle çok tanrılı, çok kadim bir geleneğin kaçınılmaz olarak kaosa dayalı dünyasında o dünyayı ayakta tutabilmenin zorunlu bir gereği olarak yine dehşet ve korkunç dikotomileriyle karşı karşıya kaldı.

Bu çeviriler ilk imtihanını vermesine sebep oldu Müslümanların. Bunun karşısında benimsemesi gereken bir yer olacaktı. Tabii karşımıza birçok şahıs çıkıyor o dönem. Bunlardan en önemlisi ve hala görüşleriyle tartışma konumuz olan ve hala bir anlamda "kendisini aşamadığımız" kişi Gazalidir. Gazali, bu çatışmayı bir yere bağlayabilmek adına

düalitelere ve dikotomilere dünyasında felsefenin dilini getirdi, tasavvufun üzerine uyguladı. Felsefe dilini tasavvufa uygulamak çok zor bir olaydı. Bu felsefe dilini tasavvufa uygulamanın neticeleri bin yıllık bir dönemde meydana geldi. Ama tabii bu da kalmadı, bugün bu bin yıllık dönemden çıkmak ve yeni dönemlere yelken açmak zamanıdır.

Dikotomiler ve düalitelere noktasında dünyaya nasıl baktığımız Gazali'nin de temel sorunu olarak karşımıza bir zahirilik ve batınlık sorunsalını çıkardı. Bu, düşünce dünyasındaki bir parçalanmaydı. Bu, ruh-beden, iyi-kötü, karanlık-aydınlık aklınıza gelebilecek bütün kötülöklere uygulanabilir bir hal aldı. Fakat buna karşı tavrımız ne olacaktı. Hala bu temel bir sorunsal... Sanıyorum bu çalışmada tartışılacak konular içerisinde de gündeme gelecektir. Acaba biz dünyayı düalitelere olarak mı görüyoruz dikotomilere olarak mı? Çünkü bu sizin hayata bütün bakışınızı belirliyor. Hayatı nasıl algıladığınızı ve hayatı nasıl biçimlendirdiğinizi belirliyor. Eğer düalitelerele hareket ediyorsak tartışmalarımız birlikte yeni organizasyonlara barış içerisinde hareket etme sonucunu doğuruyor. Yok, dikotomilere olarak bakıyorsak, dünyayı çatışmacı bir şekilde algılıyoruz. Olayı nasıl algıladığınızı; çatışma merkezli mi algıladığınızı, yoksa birlikte hareket edebilme kabiliyeti olarak mı algıladığınızı yönetimlerin tercihi olarak önümüze her zaman çıkan ve bundan sonrada çıkmaya devam edecek olan bir sorundur.

Öbür taraftan bu düalitelere ve dikotomilerin dünyasında bizim seçeneklerimiz netice itibariyle bizim her şeyimizi belirliyor. Hatta şeytana bakış açımızı bile. Onun için derler ya; "Batı dünyasındaki şeytanın görünüşü ile İslam dünyasında farklıdır" diye. Tabii bunların hepsi tartışılacak bu çalışmada... Bu kadim tartışma, bu kadim münazara bitmeyecek. Herkes konuyu bir tarafından alacak ve neticede zahiri ve batıni dikotomilere mi, zahiri ve batıni düalitelere mi? Üniversitenin o özgürlük ve özgünlük ortamı içerisinde tartışılması gereken hususlar olarak burada tartışılacak.

Bu eserde ele alına konuların her birisi şahsım adına su içercesine kendi ruhumda eritmek istediğim konular. Ve bu eserden yararlanacak gençlerimize şunu söylemek isterim; üniversitedeki merkez-çevre ilişkisinde çevre gibi görünen şehrimizde bu kadar merkezi konuları bu kadar birbirinden değerli bilim adamlarını bir araya getirerek bir eser ortaya çıkarmak büyük bir nimettir. Bunun değerini bilmeniz gerektiğini düşünüyorum. Bu duygu ve düşüncelerle Başta Sayın rektörümüz ve ilahiyat fakültesi dekanımız olmak üzere çalışmaya katkı veren herkesi tebrik ederim.

Ali KABAN
Zonguldak Valisi



FELSEFÎ TUTUM

İnsan tabiatı gereği, var olanı tanımak, bilmek ister. Bilgi edinme yalnız insana özgü bir niteliktir. Bilgilerimizi ya doğrudan doğruya (idraklı, kişisel deneyimle) veya dolayısıyla (çevre, okul, kitap vs.) elde ederiz. Bilgiler kullanılan metot, amaç, varlığa bakış açısı ve dayandığı kaynağa göre farklılıklar gösterir. Şu altı çeşit bilgiden bahsedilir: Din, felsefe, bilim, sanat günlük bilgi ve okkült bilgi. Bunların hepsi az veya çok insan hayatını etkiler her birinin ayrı işlevi vardır.

İşte bu bağlamda bir bilgi türü olarak felsefenin en önemli işlevi insanı felsefî tutum içine sokmaktır.

Nedir felsefî tutum?

Tutum bir tür zihniyettir. Zihniyet, zihnin akıl yürütürken içinde bulunduğu ortamdır. Bu ortam akıl yürütmede kullanılan kavramalara anlam kazandırır.

İnsanın olgusal (pozitif) ve büyüsel (magique) diye doğuştan sahip olduğu iki zihniyeti vardır. Her insanda tabîi olarak bulunan bu zihniyetlerin fertler üzerindeki hâkimiyeti, toplumların uygarlık derecelerine, fertlerin içinde buldukları ruhsal durumlarına göre değişir. Bu temel zihniyetler yanında, bir de sonradan kazanılan zihniyetler vardır. En geniş anlamı ile eğitim ve öğretimle kazanılan bu zihniyetlerin sayısı çoktur. Bu ikinci derecedeki zihniyetlere temel zihniyetlerden ayırmak için *tutum* diyorum.

Felsefî tutum öncelikle aklın hâkim olduğu bir tutumdur. Aklın hâkim olduğu başka tutumlar da vardır. Mesela bilimsel tutum böyledir. Aradaki fark şuradan kaynaklanır: Bilim özel, dar bir alanda kalır. Kendine özgü metodu ile var olanı inceler. Diğer bilgi dallarının bakış açısı, verileri onu ilgilendirmez. Felsefe ise bilimin faaliyet alanını da içine alan geniş bir bakış açısı ile bütün bilgi türleri ile ilgilenir. Bir bakıma onların üstüne çıkarak, varlığın bütünlüğü içinde onların değerlendirmelerini yapar, böylece, insana, bilgiye dayalı eylemlerinin (fiil), başka ifade ile iradî hareketlerinin gerektiği gibi yapılması hususunda yol gösterir.

Felsefî tutum başlıca şu üç özellikte kendisini gösterir: Olaylara ve olgulara bütüncül bir görüşle bakma, eleştirel bir zihne sahip olma ve hoşgörünün gerekliliği bilincinde olma. Şimdi bu üç özelliği kısaca açıklayacağım:

1. Varolana bütüncül bir görüşle bakma

Böyle bir görüş sahibi insan, bir konuyu işlerken, o konunun içinde bulunduğu bütünü göz önünde tutar, başkaları ile olan ilişkilerini içinde bulunduğu şartları dikkate alır ve böylece vereceği hükümde yanlış yapma olasılığını azaltır.

Hele insan söz konusu olduğunda bütüncül görüşten mahrum olmak giderilmesi zor sıkıntılar doğurur.

İnsanlık varlık yapısı bakımından diğer canlılardan ayrılır. İnsanın maddi ve manevi diye iki dünyası vardır. İnsanla ilgili konular bu iki dünya göz önünde tutularak ele alınmalıdır. Bu iki dünya bir bütün teşkil eder. Bunlardan birinin ihmali, yani bir dünyaya bakarak, insan sorunlarını çözüme girişimleri bir sürü çözümsüzlükler ortaya koyar.

Çağımızda insanın manevi dünyasının ihmal edilerek sorunlarına yaklaşılması insanı insanî olandan uzaklaştırmaktadır. İnsanî olandan uzaklaşma, istek ve tutkuları olumlu yöne yönelten yüksek değerleri terk etmedir. Bunların başında dini ve ahlakî değerler gelir. Bunlardan uzaklaşmakla, insanlarda merhamet, yardım, iffet duyguları azalmış, günah ve ayıp kavramları anlam kaybetmiştir. Bugün dünyanın her tarafında, toplumları huzursuz kılan, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı, terör, tedhiş, vurgunculuk, müstehcenlik, fuhuş gibi hal ve hareketlerin sebebinin insanların insanî olandan uzaklaşmalarında aramalıdır.

Bütüncül görüşün başka bir faydası da bilimlerin gelişmesi ile kaçınılmaz olarak uzmanlık alanlarının gittikçe daralmasının doğuracağı sakıncaları azaltmasıdır.

2. Eleştirisel zihne sahip olma

Eleştiri bir fikrin, bir hareketin değerlendirilmesidir. İyi niyet ve doğru bilgiye dayalı olan, eleştirilerin bilgisinin daha doğru hareketinin daha uygun olmasını sağlar. Bu bakımdan eleştiri gelişme ve olgunlaşmaya hız veren itici bir güçtür.

Eleştirinin gerekliliği de yine insan tabiatından kaynaklanır. İnsan iyiyi ve doğruyu elde etmeyi arzular. Kendisi mükemmel bir varlık olmadığından, eksiklikleri yanlışlıkları olur. Bunlardan akıl yolu ile bir ölçüde kurtulma imkânına da sahiptir. İşte yanlışlıklardan kurtulup daha doğruyu daha iyiyi elde etmede kendisine yol gösteren eleştiridir.

3. Hoşgörülü (toleranslı) olmanın gereği:

İlkin hoşgörü kelimesi üzerinde durmak istiyorum: Hoşgörü kelimesini arapça müsamaha, Fransızca tolerance kelimeleriyerine kullanıyoruz. “Hoş” kelimesi farsçadır ve beğenilen, duyguları okşayan, zevk veren anlamındadır. Bu anlamdaki kelimedenden yapılan “hoşgörü” kelimesi, tolerans veya müsamahadan farklı bir anlam çağırıştır. Beğenilmeyen, hoş görülmez ama toleransla karşılanabilir. Tolerans veya müsamaha beğenilmeyene karşı alınacak bir tavidir. Hoşgörü duygu dünyasını aittir. Tahammül etme, katlanma görmemezlikten gelme anlamlarına gelen tolerans ise akıl alanına aittir. Duygularairade ile hâkim olunamaz. Bu bakımdan insanlardan beğenme istenmez ama iradesi ile elde edebileceği katlanma, tahammül etme, görmemezlikten gelme istenebilir. Hoşgörü kelimesini, yaptırdığı yanlış çağırışımı dikkate almadan, tolerans yerine bir terim olarak kullanıyorum.

Hoşgörü (tolerance) kabul edilmeyen, beğenilmeyen inanç ve fikirlere katlanma, tahammül etmelidir. Başka ifade ile doğru bulunmayan kanaat ve inançlara dayalı eylemlere (fiil) hürriyet tanımazdır. Karşıtıtaassuptur. Taassup sıklıdan sıkıya bağlanılan bir fikir veya inançtan başkasına hayat hakkı tanımamaktır. Taassupta saldırganlık vardır. Kabul edilmeyen kanaat veya fiili yok etme arzusu vardır. Mutaassıp veya bağnaz kişi saldırgan kişidir. Bir insan, bir fikir veya bir inanca sıklıdan sıkıya bağlı olur ama mutaassıp olmayabilir. Yani toleranslı davranabilir. Taassup hali marazî haldir, insanî olan, tabii olan hoşgörülü haldir. Uygur olmanın en belirgin vasfı hoşgörülü olmaktır.

Düşünce tarihi boyunca yapılan felsefî ve bilimsel etkinliklerin bütünü dikkate alındığında, insanın verdiği hükümlerde çoğulculuğun bulunduğu görülür. Bu şu demektir: İnsan kendi gücü ile değişmez başka ifade ile mutlak bilgiye erişemez. İnsanın bilgisi değişken ve görevlidir. Bu durum ilkin insanın gözünden (essence), ikinci olarak bilgi edinilen kişisel niteliklerinde ve bilgi edinmenin şartlarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle en kesin bilgi veren bilimde aynı konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Hele insan sorunlarının karmaşıklığı yüzünden beşeri bilimlerde bu farklılık daha belirgindir.

İnsanın bütün iradî eylemleri (fiil) bilgiye göre olduğundan aynı konu karşısında farklı kavramların bulunması doğaldır.

Bu belirttiklerim insan eseri olan bilgiler ile ilgilidir.

İnanç alanına gelince: Din mutlak bilgiye dayanır. Çünkü Allah, mutlak varlıktır. Onun bilgisi de mutlak, yani değişmez, doğruluğu tartışılmaz. Bu inançta olan, yani bir dine mensup kişilerin, Allah'ın bilgisine dayalı uygulamalarında da farklılıklar görülür. Bu farklılık Allah'ın bilgisinden değil, o bilginin insanlar tarafından kavranması ve yorumlanmasından ileri gelir. Bu alandaki farklılıklar da yine insanın doğası gereğidir. Aynı dinde farklı mezheplerin, farklı görüşlerin bulunmasının sebebi budur.

İşte kısaca belirttiğim bilgi ve inançtaki kaçınılmaz çoğulculuk karşısında felsefî tutum insanların hoşgörülü olmaları gerekliliği bilincinde olmadır.

Hoşgörülü olmanın bir gerekliliği ve insanın hür bir varlık oluşundan doğar. Hürriyet bir yaşantı halidir. İnsan hür olduğu bilincine karşılaştığı herhangi bir hürriyetsizlik halinde varır. Kişisel tecrübenin yanında, felsefî tefekkürle de insanın hür varlık olduğu anlaşılabilir.

Hür varlık seçenekler arasında seçimini kendisi yapan varlıktır. Seçme iradî bir eylemdir ve bilgiye göre yapılır. Bu seçimi seçenekler hakkındaki bilgiye göre olur. İnsanların bilgi seviyeleri, kavrayışları, sezisleri farklı farklı olduğundan, farklı seçimler ve bunlara bağlı farklı eylemler olacaktır. Görülüyor ki hür olmamız farklılığımızı doğuruyor. İşte bu farklılığı ve sebebini bilmek insanı hoşgörülü olmaya sevkeder.

Hoşgörünün sınırsız olmadığını da dikkate almak lazımdır. Mutlak bir hoşgörü hali olmaz. İnsanın insan olmasını sağlayan tabii hakları, dini, milli ve ahlakî değerleri vardır. Bunlara saldırı hoşgörü ile karşılanamaz. Hoşgörülülük bir kayıtsızlık (indifference) hali değildir.

Görülüyor ki: Kısaca belirttiğim, bütüncül görüş kazanma, eleştirisel zihin yapısına sahip olma ve hoşgörülü olmanın gerekliliği bilincine varma, insanın daha doğru bilgi elde etme, daha iyi harekette bulunması için gerekli niteliklerdir. Bunları kazanmanın en etken yolu felsefî tutum içine girmektir. Felsefî tutum felsefe öğrenmekle elde edilir.



DİN VE FELSEFE

Önce şu hatırlatmayı yapalım: Bu yazının hedef kitlesi öncelikle felsefe aleyhtarı ilahiyatçılar ve dindar kimselerdir; sonra din aleyhtarı olan ve felsefeyi ateizme endeksleyen felsefecilerdir.

Kasımın üçüncü haftasında bir TV kanalında genç bir felsefe prof.ü din ve felsefe konusunda konuşuyor: İslâmiyet Türklerin dini değil Arapların dini bizi ne ilgilendirir, kabilinden sözler söylüyor. Bu mantığa göre Hristiyanlık da Filistin’de ortaya çıktığı için sadece Filistinlilerin dini olması icap etmez mi? Hâlbuki Hristiyanlık asırlardır bir dünya dini. Müslümanlık da öyle değil mi? Tarihî gelişimden ve günümüz dünyasındaki gerçeklerden haberdar olmayan ve mantıklı sözler söyleyemeyen bu genç felsefe prof.nün ve benzerlerinin felsefe adına dine karşı çıkması, dindarı felsefeden soğutmaz mı?

Şunu hemen belirtelim ki Batı’da da din aleyhtarı felsefeciler diğerlerine nazaran çok azdır. Bizde de öyledir. Dolayısıyla inançlı kimseler umumiyetle felsefeyi ve bütün felsefecileri toptan aynı kefeye koyup reddediyorlar, onlardan uzak durulmasını istiyorlar. Demek ki Türkiye’de felsefi düşüncenin gelişmesini engelleyenler arasında, farkında olmadan, felsefe ve laiklik adına felsefeyi materyalizme veya ateizme endeksleyip her türlü dinî inanca karşı çıkanlar önde gelmektedir. Bunların karşısında ise koyu dindar olup dine saldıranlardan korktukları için dine sınıksız sarılıp her türlü felsefeye muhalif olanlar da felsefeye karşı çıkmaktadırlar.

Aslında bu ikinci grup ateist ve maddeci olmayan, ateistlere ve maddecilere karşı inancı, dinleri müdafaa eden, ateistlerin fikirlerini çürütmeye çalışan birçok Batılı filozofun olduğunu da bilmiyorlar. Çünkü okudukları bir veya birkaç din aleyhtarı yazıdır. Bunların dindar veya dine saygılı filozofların fikirlerini bilmemeleri normaldir. Buna mukabil, ateist felsefecilerin din karşıtı olsalar bile inananların psikolojisini anlamak yoluna gitmedikleri de bir gerçektir. Dolayısıyla gergin bir ortam ortaya çıkmaktadır. Bu gergin anlayış, mü’minlere, imam-hatip okullarına ve İlahiyat fakültesi muhitlerine kolayca yayılmakta, dolayısıyla soyut düşünme yeteneği gelişmemiş kişiler tarafından bu hava körüklenerek bir felsefe aleyhtarlığı yaygınlaştırılmaktadır.

Ateist felsefecilere kızıp da felsefeye kaşı çıkan dindarlara, bunlar yüksek tahsilli olsalar bile, Gazzalî merhumun tabiriyle “*Kömürçünün imanı*”na sahip dindarlar demek yanlış olmaz. Bunlardan İlahiyat fakültelerinde bir kısım hocalar da dâhil, çoktur. Bunlar en azından “*Kelamcının imanı*”na, yani az çok muhakemeli mukayeseli, akılla temellendirilmiş bir imana sahip olmalıdırlar. Bunun bir adım ilerisi “*felsefî iman*”dır.”N.Topçu, “*İtikadın sürekli oluşuna felsefî manada iman diyoruz*”¹ diyor.

1 Nuri Pakdil, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, 1970, s.98.

Kömürçünün imanına sahip kimseler, sağlam görünüşlü olsalar bile, kökü derinde olmadığı için her hangi bir sarsıntıda sallanan veya yıkılabilen ağaç gibidirler. Bunlar Gazzalî'nin İhya adlı kitabını okurlar, ama sadece ibadet ve nasihat kısımlarından zevk alırlar. Fakat oradaki felsefî fikirleri anlayamazlar. Nitekim vaktiyle ateist bir felsefecinin “Hz.Muhammed’in Felsefesi” diye kasıtlı surette pek çok tahriflerle dolu olarak yazdığı bir kitap bir kısım okur-yazar Müslümanlar arasında epeyce menfi tesir bırakmıştı. Bu kitabı bir prof. tenkit eden bir makale yazınca kitap satılmaz oldu, yayıncı da kalan kitapları bazı yerlerde bedava ve gizlice dağıtarak elden çıkardı.

Felsefede başka neler var? Felsefe akla dayanan ve tenkitçi yöntemi esas alan bir düşünce şeklidir. Felsefenin esası, ruhu, tartışmadır; felsefe, çeşitli düşünceleri, her türlü seçenekleri göz önünde bulundurarak tahlil ve tenkide dayanan bir sorgulama faaliyetidir. Felsefe sistemli ve derinliğine düşünmeyi, sorgulamayı, yorumlamayı, faaliyetlerimizi temellendirmeyi, bütüncü görmeyi ve düşünmeyi öğretir. Pascal’a göre felsefeyle alay etmek de bir felsefedir.

Dilin mahiyetiyle uğraşmak da dil felsefesidir. Bedii, beyan ve belâğât da anlam felsefesi dâhilindedir. Belâğât, dil ve anlam felsefesiyle uğraşmayan İslâm âlimi ve bilhassa müfessir yok gibidir. Bunlarla âlimlerimiz uğraştığı gibi Gazalî, Fahri Râzi, Cürçânî, Taftazânî ve daha niceleri meşgul olmuşlardır. Osmanlı âlimleri de ziyadesiyle uğraşmışlardır. “Âdâb-ı Mütalaa Risaleleri”, “Adâb-ı Münazara Risaleleri”, “Mukaddimâat-ı Erbaa Risaleleri”, Mantık ve Ahlak Risaleleri ile “Vahdet-i Vücûd Risaleleri”, “Alâka Risaleleri”, “İmkân Risaleleri”, İbni Kemal’in “El-Eysve’l-Leys Risalesi”, Şeyhülisâm Musa Kâzım Efendi’nin 57 sayfalık Tehafüt Risalesi” ve daha niceleri felsefe eserleridir. Kelâmî eserler, İmam-ı Maturîdî hazretlerinin “Te’vilât” adlı 17 ciltlik tefsiri de felsefî fikir ve yorumlarla dolu. Fahri Râzi tefsiri de felsefî bir tefsir olarak kabul edilir. Hamdi Yazır merhumun tefsirinde de Kant’ın kaziyelerinden/önergelerinden ve Descartes’ın bazı fikirlerinden söz edildiği bilinir. Dolayısıyla felsefeyi üç beş ateistin fikirlerinden ibaret sayıp onları bütün felsefe camiasına teşmil etmek, bizim imanlı felsefecilerimizi ateistlerin kategorisine dâhil etmek gibi bir neticeye götürebilir, bu da onların kırılmalarına ve bizden soğumalarına sebep olabilir.

Felsefenin sahası çok geniştir. “İnsan yeterli değildir.”, Akıl her şeyi bilemez.” demek de felsefedir. Bu bakımdan Kur’an’a ve hadislere şöyle bir bakılsa yaratılıştan öğrenmeye kadar insanı ilgilendiren her meselenin yer aldığı görülür, Bunlar aynı zamanda felsefenin uğraştığı meselelerdir. Herkes düşüncesine göre bunlara farklı çözümler getirir. Fıkıhtaki içtihatlarla çözülen meselelerin mütenevvi oluşu da bir felsefedir. Yalnız dinde kullanılan akıl, nassın hududları içinde seyrederek. Buna rağmen İslâm âlimleri aynı ayeti ve hadisi çok farklı şekillerde yorumlamışlardır ki buradan İslâm düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Yoksa İslâm ve İslâm düşüncesi ya hiç doğmazdı veya donar kalırdı. Asırların ihtiyaçlarına cevap bulmak zarureti de bir felsefedir. Batı tefekküründe bile filozof ve ilim adamlarının en az yüzde doksanı dinî inançlara sahiptirler ve bunların çoğu İncil’e, Tevrat ayetlerine atıf yaparak fikirlerini geliştirirler. Ateistlere de her zaman çok tutarlı mantıklı cevaplar vererek onların arızalı görülen fikirlerini, Hristiyanlığa olan husumetlerini izale etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla İslâm, sıhhatli felsefî düşünceye daha müsaittir ve müsait olmuştur. Felsefî düşünce esas itibarıyla tenkide dayanır. İslâm âlimleri daima birbirlerini tenkit etmişler, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh sahaları böyle genişlemiş ve gelişmiştir. Amelî ve kelâmî mezhepler böylelikle ortaya çıkmıştır.

Gazalî merhum, hadisçilerin mantık aleyhtarlığı yapmaları üzerine mantık bilmeyenlerin dinine güvenilmez, demiştir. “Tehafüt’ül-Felâsife”, “Miyar’ul-ilm”, “Makasid’ul-Felâsife”, “Mihakk’un-Nazar Fi’l-Mantık”, “Mizan’ül-Amel”, “El-Maksad’ül Esna Fi Şerh-i Esmâ’ül-Hüsna”, “İhya “, “el Mustasfa” gibi birçok eseri felsefî eserlerdir. “El-Maksad’ül-Esna” adlı eserinde Allah’ın birçok ismini meselâ musavvir ismini tamamen felsefî açıdan yorumlamıştır.

Felsefeden kimse kurtulamaz. Günlük hayatta çelişkiye düşmeden yani “*saçmalamadan*” konuşma gayreti içinde olan kimse, aynı zamanda mantık kurallarına uygun konuşmak zorunluluğunu duyduğu için felsefenin taa içindedir. Farkında olsun olmasın, bu böyledir. Çünkü mantık felsefenin bir dalıdır. Metodoloji ile uğraşanlar da felsefenin içindedirler. Fıkıh usulcülere, tefsir, hadisusulcülere hepsi müsbet ilimlerin metodolojistleri de farkında olsun-olmasın, felsefenin içindedirler ve felsefe yaparlar. Çünkü her ilmin, her bilginin, her filozofun kendine has bir metodu bir metodolojisi vardır. Şimdi bu hususta bir misal verebiliriz:

Hadis Metodolojisi ve bütün metodolojiler felsefe değil midir?

Hadis Usûlü üzerine hadis âlimleri toplanıp bu ilmin usûlünü yeniden kurmak veya geliştirmek için kendi aralarında sempozyumlar tertip ediyorlar. Bunu diğer İslâm ilimleri dallarındaki prof.ler de yapıyorlar. Bu çalışmalar felsefeye temas etmeden İslami İlimlerin usullerinin geliştirilemeyeceğine dair önemli örnekler barındırıyor. Örneğin bir hadis profesörü bu konuda sunduğu bir tebliğde hadis usûlünü yenileme gayreti içindeyken felsefî terimleri kullanmadan edemiyor. Çünkü Hadis Usûlü’nü tamamen felsefî kavramlarla tanımlıyor: Hadis Usûlî ilmini zahirî ilimlerden kabul ederken, bu usûlün, *mantıkî ve aklî yöntemi* ilk dönemlerden itibaren ele aldığı konularda başarıyla tatbik ettiğini söylüyor. Hadis terimini, mantık ilminin terimleriyle açıkladığını tesbit ediyor: Hadis terimi, “*âdem ile mesbûk mevcut mânasına gelir*” şeklindeki lügavî anlamı yanında “*haber ve hadis terimleri arasında umum husus mutlak (münasebeti) vardır.*” gibi ifadelerle açıklaması son derece dikkat çekicidir.² Söz konusu araştırmacı Hadis Usûlünün “*bütünü ile imkânlar alanı*” olduğunu yani “*mümkünler ve ihtimaller alanı hakkındaki zannî hükümler verdiğini*” söylemesi de dikkat çekici olup bunlar da tam tamına felsefî ifadelerdir. Bunun gibi Hadis Usûlü’nün muhtevası itibarıyla “*son derece ihtiyatlı ve temkinli*”³ bir anlayış üzerine bina edildiğini söylemesi de aynı çerçeveye girer. Hatiboğlu’nun şu sözüyle misali bağlayalım: İşte sünnet ile toplum arasındaki varoluşsal ilişki temeline dayanan Klâsik Hadis Usûlü, bu yönü dolayısıyladır ki, klâsikleşen bir usûl olma niteliğini kazanmıştır.⁴ Görülüyor ki felsefeden çok uzak olduğu zannedilen Hadis Usûlü dahî felsefenin içinde yüzmektedir. Tıpkı diğer metodolojilerde olduğu gibi...

Hadis konusu açılmışken şu hususu da belirtelim, 35 Doğu Filozofu ve Hz.Peygamber:

Diané Collinson ve Robert Wilkinson adında iki Amerikalı yazar “*Otuz Beş Doğu Filozofu*”⁵ adıyla bir kitap yazmışlar. Metin Berke başkanlığında dört kişilik bir heyet tarafından çevrilen bu kitapta yazarlar, otuzbeş Doğu filozofunun en başına İslâm Peygamberi Hz.Muhammed’i almışlar. İslâm, Kur’an ve Hz.muhammed hakkındaki değerlendirmeleri doğru ve tarafsız sayılır. Peygamberimize filozof dememişler, ama “Muhammed bir filozoftan

2 *İslâmî İlimlerde Metodoloji(Usûl)Meselesi 2*, İsav ve Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s.789.

3 A. g. e. S.782.

4 A.g.e, s.793.

5 DianéCollinson ve Robert Wilkinson, *Otuz Beş Doğu Filozofu*, Ayraç yay, Ankara, 2000.

çok bir peygamberdir.” demişler. Hz.Peygamber kendisine hikmet verilmiş bir peygamber olarak İslam adına da olsa her felsefe problemini ele almıştır. Zaten onun bu kitaba alınmasının sebebi de budur. Yazarlar şöyle devam ediyorlar: “Ama Tanrı’ya, evrene ve bu ikisinin insanlıkla ilişkisine dair yaptığı etkili her açıklama, her zaman şüpheciler tarafından eleştirel bir irdelemenin ve bunların savunucuları tarafından değerlendirmenin konusu olabilir.” Bu, demektir ki Hz. Muhammed sözlerinde bütün felsefe problemlerini ele almış ve onlara çözüm getirmiştir. Felsefeden bahsetmeden felsefe problemlerini ele alıp çözmek ne demektir? felsefe problemleri insanları ve toplumları öyle kaplar ki insanlar farkında olmasalar da onlardan uzak duramazlar ve onlarla günlük hayatlarında iç içe yaşarlar, demektir. Nitekim İbn Rüşd, “Fasl’ül-Makâl” adlı eserinde felsefeyle dinin sütkardeşi olduğunu söylerken bu içiçeliği kastetmektedir.

Bu kitabın yazarları şöyle devam ediyorlar:” Bu tür etkinliklerden, kavram ve fikirler, birlikte çözümlenme ve inceleme yöntemlerinin incelenmesi doğar. Böylelikle de felsefe gelişir.”⁶

Kur’an’da Felsefe Problemleri: Hadislerde olduğu gibi Kur’an ayetlerinde de temas edilmemiş felsefe problemi yok gibidir.

En başta varlık problemi: Allah’ın varlığı, birliği, eşinin, benzerinin ve ortağının olmadığı, âlemde iki tanrı olursa evrenin ne hale geleceği, Allah’ın evreni, ondaki çeşit çeşit varlıkları nasıl yarattığı, tabiatta sebep-netice münasebetinin nasıl işlediği, Allah-tabiat, Allah-insan, insan-tabiat, insan-Allah münasebetleri, daha son iki asırda Batı felsefesine problem olarak girebilen İnsan sorunu, hayat problemi, şüphe, bilgi problemi(epistemoloji), bilgi çeşitleri, kesin bilgi, zannî bilginin değersizliği, toplumsal sorunlar, aile, aile içi iletişim esasları, aile içi âdâb, insanlar arası ve dinler arası münasebetler, teknikve teknoloji problemi, zevkcilik/hedonizm, seneviye/düalizm, madde-ruh problemleri, harp, sulh/barış, kardeşlik, bir arada yaşama, ahlak problemi, hukuk, insan hakları, adalet, estetik, siyaset problemleri, hâkimiyet, meşruiyet sorunları, toplum problemleri ölüm problemi, felsefenin girmeye cesaret edemediği ve Karl Jaspers gibi bazı filozofların “felsefe ölüm ötesini aydınlatmak zorundadır” dediği “ölüm ötesi problemi” ve benzer felsefenin hemen hemen bütün problemleri Kur’an’da yer almıştır. Yeter ki onu okumasını bilelim.

Bu hususta bir misal daha verebiliriz: Ankara İlâhiyat fakültesinde bir gün Aristo felsefesinden bahsederken Aristo’nun inandığı Tanrı’nın kâinata ilk hareketi nasıl verdiğinden söz ettim.

Dedim ki, Aristo, Tanrının evrene ilk hareketi birinci sema vasıtasıyla verdiğini söyler. Tanrı birinci semaya yönelmiş, onu dışarıdan mekanik bir kuvvetle iter gibi hareketlendirmemiş, ama birinci gök, Tanrı’nın güzelliğini(Cemalini) görünce, Tanrı güzellik merkezi olduğu için onun güzelliğine meftun olan birinci sema içinden gelen bir güçle kendiliğinden Tanrı’ya yönelmiş ve böylece mekanik bir tarzda değil, ama *dinamik* bir biçimde birinci gök harekete geçmiş(ki bu görüş dinamizme dayanan felsefenin de temelini teşkil etmiştir) böylece Tanrı’nın koyduğu kanun gereği diğer gökler de hareketi birinci gökten alarak kâinata hareket, oluş-yok oluş ve değişim başlamıştır. Bunu böyle anlatınca öğrencinin birisi dedi ki: Hocam Kur’an-ı Kerim’de Allah “Duman halinde olan göğe yöneldi. Ona ve yerküreye: Göklere ve yere ‘isteyerek veya istemeyerek gelin! dedi. İkisi de ‘isteyerek geldik.’ dediler.” (Fussilet suresi 41/11) mealindeki ayeti hatırlattı. Ben öğrenciye teşekkür ettim, çünkü ben o zamana kadar bu irtibatı kurmamıştım.

6 A.g.e, s 28.

Yanlış anlaşılmalı: Biz bu misali verirken Aristo'nun hakikata ulaştığını veya onun fikri ile Kur'an'ın bazı görüşlerinin örtüştüğünü söylemek istemiyoruz. Biz sadece Aristo'nun ortaya koyduğu bir fikir kadar Kur'an'ın bir izahının da felsefî bir muhteva ve değer taşıdığına dikkati çekmek istiyoruz.

Şurası unutulmamalı: Bir takım filozofların böyle dinin getirdiklerine yakın fikirler ileri sürmeleri, onların yaşadıkları devirde geçerli olan dinlerden ve inançlardan etkilendikleri veya onları benimsedikleri mânasına gelir. Nitekim Eflâton için Numenius adlı Yunanlı tarihçi şu ifadeyi kullanıyor: “Eflâton, Yunanca konuşan bir Musa’dır.” Bu ne demektir? Eflâton, kendi döneminde hak din olan Hz.Musa'nın dininin esaslarını felsefî kalıba döküp öyle sunmuştur, demektir. Necip Fazıl'ın “Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu” adlı eserinde Eflâton'un felsefesini öge öge bitiremiyor, peygamber demek istiyor, ama diyemiyor.

Osmanlı Âlimleri Felsefeye Nasıl Bakıyorlardı? Osmanlı âlimi ve düşünürü Taşköprülüzade Ahmed Efendi(ö.1561) hikmetin yani felsefenin meşruluğunu bir hadis zikrederek temellendirir: “Kişinin hikmetten bir kelime öğrenmesi, onun için dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır.” Ona göre felsefî ilimlerle dinî ilimler arasında ihtilâf yoktur, bunlar birbirlerinin tamamlayıcısıdır. O şöyle söylüyor:”Zanneyleme ki ulûm-i hikemîye, muhalif-i ulûm-i şer’iyye ola, değildir. Bilâhilâf ancak birkaç mesâil-i yesîrededir.(Hilâfsız birkaç basit meselede anlaşmazlık vardır.),kesîrede değildir.(büyük meselelerde değildir.) Bazı mesâil gerçi zâhiren muhaliftir, lâkin tahkik olunursa her vechile muvafık, her diğeri ile musafih(el sıkışır) ve muanık(boynuna dolanır)tır.⁷ Felsefenin kökünü İdris peygambere dayandıran Taşköprülüzade Ahmed Efendi, hikmet sultanı olarak da Sokrat, Eflâton ve Aristo gibi filozofları gösterir.⁸

Bir başka Osmanlı düşünürü Nev’î Efendi(ö.1598) Hermes’i(Hz.İdris peygamberi) filozofların(hükemanın) üstadı kabul eder. Bu konuda şöyle bir açıklama yapar: Hermes’e hikmetin aslı nedir diye soruldu;”Tıba-ı tammıdır” dedi. “Tıba-ı tamm” nedir?” diye sorulduğunda “ruhaniyet-i feylesoftur.”(filozofun manevî yüceliğidir.” Demek ki Hz.İdris’e göre felsefe, filozofun ruhunda sezdiği ve onları yaşadığı şeylerdir.

Nev’î Efendi, Sokrat, Eflâton ve Aristo gibi filozofların kafirsayılamasına karşı meşşâîlerin eserlerinin peygamberliğin isbatı ile dolu olduğunu söylemektedir.⁹

N. Topçu’nun Felsefeye Bakışı: Felsefeyi daha sade bir şekilde tarif edenlerden birisi de merhum Nureddin Topçudur. Topçu’nun ifadesiyle felsefe, “insanın kainat görüşüdür.”, “Felsefe adetâ kainata uzanan kollarımızdır. Şu halde onda biz varız. Felsefe bir milletin benliğinden çıkarak kâinatın her tarafına doğru uzanan iradesinin sistem halinde ifadesidir.”¹⁰

Topçu’ya göre felsefe millette irade halinde doğar ve onun tarihine istikamet verir. San’atkâr ve hayat adamı, diplomat ve asker, dindar ve ahlâkçı, hep filozofun kalbinde birleşirler. Felsefesi olan milletin kalbi de vardır.¹¹ Bu mânada felsefeye “Bilimlerin Yüksek Mahkemesi.” denilmiştir. Bunun yaparken de bilimlerin verilerinin tenkidini yaparak

7 *Mevzuât’ül-Ulûm*, İstanbul, 1311, C.I, s.345-346. S.H.Bolay, *Osmanlı’da Düşünce ve Felsefe*, Akçağ yay. Ankara, 2005, s.46-47

8 A.g.e, s.338.

9 Nev’î Efendi, *İlimlerin Özü(Netâyic’ül-Fünûn)*, İstanbul,1995, s.123,126; S.H.Bolay, A.g.e, s.47

10 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Hareket yay, İstanbul, 1970, s.11

11 Topçu, s.11

onlardan yeni görüşler ortaya çıkarmak suretiyle bilimlere de yeni ufuklar açar. Bilimler de yeni araştırma sonuçlarıyla felsefeye ufuk açar.

Felsefe akla dayanır, aklı muhakeme ile yürütmeler yapar. Ama inançların, hislerin ve sezgilerin yol açtığı felsefeler de vardır. Bergson felsefesi tamamen sezgici bir felsefe olarak görülür. Batı’da inanca dayanan, inancını temellendiren felsefeler olduğu gibi inanca karşı olan felsefeler de vardır. Ama Bu mânada ateist, materyalist felsefelerin panzehiri teist, spritüalist felsefelerdir. Maddeci bir felsefenin toplumlar üzerine bıraktığı menfi tesirler, dinî inanışların dayandığı esaslarla tesirsiz hale getirilemez. Aklînin karşısına yine aklı muhakemelerle çıkmak icap eder. Çünkü ateistin, materyalistin kişinin inandığı esaslara inancı yoktur, bir dine bağlı değildir. Şu halde ortak noktalar aklın mahsulü olan görüşler olmalıdır.

Din Nedir? Din hakkında herkesi tatmin edecek bir tarif vermek imkânsızdır. Beşerî dinlerden sayılan meselâ Budizme inanan veya Yahudiliğe, Hristiyanlığa ve İslâm’a inanmış kimselerin dinden anladıkları farklıdır. Ama genel olarak din, bir kutsal varlığa inanarak onun emir ve tavsiyelerine bağlanıp hayatını onlara göre tanzim etme sistemidir, denebilir. Dolayısıyla din, önce inanç sistemidir. Bütün dinler kendilerine göre inanç sistemleridir. En ilkel dinler bile içinden çıktığı toplumu düzeltmek, düzenlemek gayesiyle ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan dini, dinleri toplumdaki soyutlamak mümkün değildir. Din, muteal/aşkın ve mukaddes bir varlığa kendi iradesi ve seçimiyle teslim olma, O’nun emirlerine bağlanıp tâbi olma, hayatını ona göre tanzim etmektir. Dinde hedef sadece şahsî huzur değildir, Yaradan’ın rızasını kazanmak için yaradılanlara hizmet esastır. Dinî şuur, iradî olarak bağlanmanın yanında kalbî duyuların yaşanması ve fikrî faaliyetlerle kazanılır.

Bilhassa büyük dinlerin en mühim özelliği, kişiyi yaşadığı duyguların, zevklerin ve arzuların hâkimiyetindeki hayattan daha farklı, daha yüksek ve tamamen manevî hazlarla dolu bir hayata ulaştırma hedefini gütmesidir. Bu yüksek hayat önce dünyada kazanılır, nefsanî arzularla mücadele ederek, onlara galip gelerek, kalbi kirletici fillerden uzak durarak, tabiatıyla Allah’a yakınlaştırıcı filleri ziyadesiyle ifa ederek, kalbi “Mâsivâ”dan temizleyerek “insan-ı kâmil” mertebesine ulaşılabilir. Böyle kimselerin kalp gözü açılır ve onlara *gayb âleminin* bazı kapıları aralanır. Felsefede böyle bir imkanyoktur. Ancak felsefede böyle bir yücelik, Hamdi Yazır’ın bile peygamber olabileceğini söylediği Sokrat gibi “Kendini bilen” kimselerde görülebilir.

Ama bir müslümana göre, İslâm’ın emir ve tavsiyeleri, hayatın hiçbir köşesini ve hiçbir ânını dışarıda bırakmayacak şekilde kapsayan, kuşatan bir inanç ve hayat istemidir. Ama vahye dayanan kitabî veya semavî dinlerde inanç, ibadet, ahlak ile ilgili hususlar öne çıkar. Ama İslâm’da “muamelât” denilen kısım, bütün bir toplumu, hayatı, onun bütün meselelerini ihtiva eden hükümler taşır.

Felsefenin esası, aklî ilkeler dâhilinde şüphe etmek, düşünmek ve tenkit etmektir. Buna mukabil dinin esası, manevî bir haz duymak ve o hazzı, huzuru devamlı yaşamaktır. Felsefe meseleleri ile meşgul olurken belli ilkelerden hareketle bir fikir etrafında düşünülür. Hâlbuki dinî duyuguyu yaşarken kendimizi mabudun huzurunda hissederek ibadet ederiz. Elbette duanın da, ibadetin de tefekkür ciheti başlangıçtan itibaren kendisini gösterir. İbadette huzur ve huşu denen şey, böyle başlar. Dolayısıyla dinde tefekkür/derinliğine düşünme insanı ölüm ötesi hallere kadar götürebilir. Dinde tefekkürde bulunmak da sevaptır, çünkü ibadetten sayılır. Dinle felsefe “sütkardeşdir” diyenlerin maksadı bu olsa gerektir.

Bu noktada din hakkında felsefe yapma yani din felsefesiyle uğraşma ihtiyacı nereden doğmuştur? Bu sorunun cevabı uzundur. Ama din ve felsefe, hayatın, insanların ve toplumların pek çok problemini ele alır, onlara çözüm üretir. Ama dinde başta şüphe edilir, düşünülür ve iradî olarak, seçerek inanılır. Ondan din iman hususunda şüphe götürmez. Felsefede yeni ve karşı fikirlerin ortaya çıkışı, bu şüphe ile başlar. Ama şüphede devamlılık, felsefeyi öldürür. Çünkü karar verilemediği için yeni fikirlere ulaşamaz. Bu açıdan da din ile felsefe arasında benzerlikler vardır.

Felsefede bir aklılık, rasyonalite olmasının yanında dinde de belli bir rasyonalite vardır. Ama her şey akılla çözümlenip açıklanamaz. Bazen hisle, bazen sezgiyle, bazen irrasyonel sahalara girerek problemi çözmek mümkün olur. Bu sebeple duyumcu, sezgici ve irrasyonel birçok felsefeler ortaya çıkmıştır. Tabiatıyla dinde özellikle İslâm'da akıl ön plandadır; zira vahyin muhatabı akıl sahipleridir. Aklen noksan ve arızalı olanlar yükümlü veya mükellef tutulmazlar.

Dinde rasyonellik: Genel olarak rasyonellik anlayışında dedüktif (tümgelimci) muhakemede tutarlılık, uygunluk ve şümüllülük bu muhakemenin şartları olarak kabul edilir. Endüktif(tümevarımcı) muhakemede ise rasyonellik hem amaç, hem de araçtır. Çünkü bunda doğrudan bilgi edinme yolları, edinilen bilginin hem zihne yerleşmesi hem de bir işlev kazanması, bir eyleme dönüşmesi, fiiliyata dökülmesi söz konusudur. Diğer taraftan İslâmî rasyonalitede değer biçme, takdir etmek gibi anlamlar da mündemictir. Ama dinî değerlendirme, felsefenin aklî ve mantıkî değerlendirmesinden farklı olarak kutsallık, aklılık, dünya ve ahreti içine alan bir kapsamlılık ve derinlik arzeder.

İslâm rasyonalitesi, Batı rasyonalitesi gibi bölmeci, indirgemeci değil; aksine *bütünleştirici, birleştirici, kaynaştırıcı olup "tevhîd" ilkesine dayanmakta olup bu ilkeye sadık kalan, onu asla ihmal etmeyen bir rasyonelliktir.* Buna rağmen dinî rasyonellik, her türlü yeni tecrübeye daima açıktır. Daima oluşum süreci içinde bulunmayı, muhafaza etmeyi hedefleyen bir rasyonelliktir. İslâmî rasyonelikte vahiy, sadece ontolojik değil; epistemolojik ve etik bir istikrar da oluşturur. Nitekim Müslümanlar her dönemde ve özellikle Hz. Peygamber(s.a.v.) i, ontolojik(ilk yaratılan onun ruhu olduğu için), epistemolojik(vahiyle yeni bilgi alanı açılıp farklı bilgiler getirdiği için) ve etik(insan-ı kâmil örneği, Kur'an tabiriyle "üsve-i hasne" olduğu için) örnek ve rehber olarak görmüşlerdir.

Dinî rasyonellik, belli bir gelenek içinde gelişir, zenginleşir ve zihinlere yerleşir.

İslâmî akıl, Batılı akılcılığından şu özellikleriyle ayrılır: İslâmî akıl, bütünü içinde parçayı görür, her parçanın kendi boyutunda anlam kazanmasını sağlar, her parçanın kendinden uzakta, gâipte olana, yani gayb âlemine ait olana işaret eder veya bu işaret taşır. Aynı zamanda İslâm rasyonalitesine tâbi olan Müslüman, bütün varlıkların, yaratılmışların üstünde Varolan ve diğer varlıklara hayat veren Üstün ve Mutlak Varlığa kalbinde yer verir, O'nu kalben ve zihnen zikrederek, öte dünyada Ona kavuşacağını düşünerek mutmain olur, tatmin bulur. Felsefedeki tatmin ise sırf aklî çalışmanın verdiği bir tatmindir.

Batı aklılığının doğru bulduğu bir takım eylemleri Kur'an aklılığı akıldan saymaz. Meselâ aklını yanlış kullanarak inanca karşı çıkanların, dinin tavsiye ettiği emirleri hiçe sayanların, her hangi bir gayri ahlâkî fiili meşru sayanların aklını akıldan saymaz. Çünkü doğruyu bulup ondan ayrılmadığı müddetçe akıldır.

Bu sözlere şunları da ilave edebiliriz: Bütün ilimlerin ve dâhi İslâmî ilimlerin usûl çalışmalarının felsefe olduğu gibi bir varlık meselesini, bir bilgi veya ahlak meselesini ele alıp İslâmî esaslara muhalif olmayacak şekilde çözmek de bir İslâm felsefesidir. Aklın yetersiz olduğunu, insanın âcizliğini ifade etmek de insan problemi dâhilinde yine felsefedir.

Aslında mesele şu: 2000 sene evvel müsbet ilimler felsefenin içinde idi. Zamanla müsbet ilimler, istiklâlini kazandı. 19. asırda bir kısım ilim adamları, bilhassa pozitivistler felsefeyi ilme bağlamaya çalıştılar. Bugün eski ateist birkaç filozofun inkâr ettiği hususlar, müsbet ilimlerin tasarrufundadır. Bu gün esas inkâr edenler daha çok fizikçiler, biyologlardır. Ama moleküler biyolojinin bulduğu birçok bilgileri, ateist ilim adamları bulmuş da olsa biz bilhassa tıpta tedavide ve diğer sahalarda kullanıyoruz. Bulduğu bazı gerçekleri yanlış yorumlayıp inkâr eden bazı ilim adamları, günümüzde bir müddet sonra yanılmışım “Allah varmış” diye ikrar kitapları yazıyorlar. Bunlarda felsefenin hiçbir dahli yoktur. Bulduğu bir fosil parçasını yorumlayıp insanın hayvandan türediğini söyleyen ilim adamı da kendi keyfî ve yanlış yorumuyla bunu söylüyor. Başka bir ilim adamı da aynı bilgileri aksi istikamette yorumluyor.

Stephan Hawkins adında belinden aşağısı tutmayan meşhur bir İngiliz fizikçi zaman zaman fikir değiştirip Allah’a ihtiyaç yok derken bir müddet sonra Allah’a ihtiyaç olduğunu söylüyor. Aynı adam diğer taraftan felsefe öldü diye bağırıyor.

1965 de iki Fransız hücre bilimcisi hücre üzerine çalışmalarından dolayı Nobel mükâfatı aldılar. İki de kitap yazdı. Jaques Monod(ö.1976) hücrenin yapısındaki incelikleri, RNA ve DNA nın sırlarını “mucizevî tesadüf”e hamlelerken onun ortağı olan François Jacobise aynı hadiseyi bizim bilgisayar programladığımız gibi hücreyi de İlâhî kudretin programlamasına hamleler izah etti. İnkâr eden, inanmış bir Hristiyan filozofun felsefî yorumlarını okusaydı böyle ters bir yoruma belki de gitmezdi. Görülüyor ki aynı hadiseyi iki meslektaş nasıl tamamen birbirine zıt yorumlayabiliyor. Çünkü ilim ahlak, inanç ve değer telkin edemez. Bunlar, bilim adamlarının şahsî ve keyfî yorumlarıdır.

Bizler her şeyi akılla anlayıp onunla izah ettiğimiz için akla her zaman ihtiyacımız var. Zaten aklımız noksan olsa mükellefiyetten dinen ve hukuken düşeriz. Bu sebeple akli din adına felsefî düşüncüyü baştan mahkûm edip birkaç ateistin fikrini hepsine teşmil edersek, derslerinde felsefe okuyan milyonlarca genci kendimizden soğutabiliriz. Bu sebeple Said-i Nursî merhum, “müsbet felsefe”, “menfi felsefe” diye felsefeyi ikiye ayırmak ihtiyacını duymuştur. Dolayısıyla önce imanı kurtarmak lâzımdır. İmanı felsefî delillerle desteklersek ateist esintilere karşı daha dayanıklı olmaktadır. İnançlı felsefenin delilleri karşısında ateistler en azından susmak zorunda kalıyorlar. Turan Dursun eski bir müftü “Din budur.” Adında bir kitap yazdı. Bazı namaz kılan tıp profesörleri bile imanını kaybetti. Birçok din bilgisi öğretmeni konuşamaz oldular. Çünkü bilgileri sığ ve karşı koyacak akli delillerden mahrumdular. Daha sonra bir başka ilim adamının cevabî kitabı ile o imanlarını kaybedenler kendilerini kurtardılar. Üniversitelerde ateist, Marksist, komünist bir kısım hocaların karşılıklarına imanlı talebeler imanlı veya müsbet felsefenin delilleriyle çıkıp onları susturuyorlar.

Vahdet-i vücudcu ve mutasavvıf Dâvud-i Kayserî(ö.1351) namındaki meşhur Âlim, “Dirayetü-z Zaman” adlı risalesinde Aristo’nun zaman anlayışına tenkit ederek meşhur Newton(ö.1727?) tarzında yeni bir zaman anlayışı getirmiş, bu fikir Batıda da alaka görmüş ve Fransa’da bunun üzerine 1976 da bir doktora tezi yapılmıştır. Bunlar felsefe bilmeden olmaz ve İslâm inancı çerçevesine taşmadan olabilen şeylerdir.

Gazalî merhum, Tehafüt'te pamuğun ateşe düştüğü zaman yanmayabileceğini ve her zaman sebep- netice münasebetinin işlemeyeceğini söyleyerek "imkân-ı has" dediği yeni bir anlayış getirdi. Bunu, bir kısım Hristiyan âlimler ve Müslüman düşünürler, kasıtlı olarak üstadın aleyhine kullanarak İslâm âleminde ilmi ilerlemeyi durdurmakla itham ettiler. 1777 de ölen ve dinden hoşlanmayan bir İngiliz Filozofu David Hume ateşin üzerine tencereyi koyunca tencerenin kaynamayıp içindeki suyun ateşe rağmen donacağını ileri sürdü. Bu görüş, Batı felsefesinde ve ilminde bir dönüm noktası kabul edildi. Neden? Böylece pozitif ilimlerin tümevarım yoluyla elde ettiği bilgilerin güvenilir olmadığı ortaya çıkmıştı ve ilmî bilgidен ilk ciddi şüphe başlamıştı. Hâlbuki o adamın söylediği şey, Gazalî'nin söylediğinin aynısıydı. Yani "Hanım kırarsa kaza, halayık kırarsa ceza" kabilinden ters bir anlayış ortaya çıkıyordu. 19 asır sonlarında Emile Boutroux adlı Fransız filozofu Gazalî merhumun tezini contingence/zorunsuzluk adıyla yeni bir doktrin ve felsefe haline getirdi.

Öte yandan alman filozofu Leibniz(ö.1716), kâinatın maddeden değil, "Monad" denilen manevî, ruhî ve şuurlu atomlardan meydana geldiğini ileri süren bir felsefenin sahibidir. Monadlar kendini bilir, Allah'ı bilir ve yanındaki monadı bilir. "Göklerde yerde olan her şey Allah'ı tesbih eder" mealindeki ayetin muhtevasına benzer bir durum ortaya çıkıyor. Bu Alman filozofu aklın Allah'ın bir nuru olduğunu söylediği gibi insanlığın da ilk dilinin Allah tarafından peygambere öğretildiğini ileri sürüyor. Biz derslerde bunlarla öğrencilere birçok şeyi daha kolay anlatabiliyoruz. Hatta bir kısmının imanı kuvvetleniyor. Kendilerini daha iyi müdafaa edebiliyorlar. Bir kısım solcu öğrencilerin fikrinden döndüğüne şahit oldum.

Gazalî merhum kelâmî felsefeleştirdi, ama Fahreddin Razi merhum bunu devam ettirmekle beraber İbni Sina'nın daha çok tesirinde yürüdü.

Bunları felsefe husumeti ile görmezden mi gelelim, onlardan Batılılar azamî istifadeyi sağlarken biz inkâr mı edelim?

M. Hamdi Yazır'a göre Din ve Felsefe Münasebeti: büyük ve tanınmış müfessir M. Hamdi Yazır(1878-1942) felsefe hakkında ve felsefe –din münasebeti hususunda neler söylüyor? Buna kısaca işaret etmekte fayda var.

Ben İlahiyat fakültesinde felsefe tarihi dersleri verirken, bir gün bazı öğrenciler "Bıktık bu Batı'lı filozoflardan bizde okunacak kimse yok mu?" dediler. Ben de bunun üzerine Hamdi Yazır'ın tefsirinin ilk cildinden birkaç paragraf getirip okudum, açıkladım. Sonra aynı metnin bir paragrafını imtihanında sorup açıklamalarını istedim. Koskoca 150 kişilik sınıftan o metni açıklayabilen üç kişi çıktı. Daha sonraki bir imtihanında da İmam-ı Maturîdî itikadıyla ilgili tercüme edilmiş Türkçe bir paragraf daha sordum, Onu da açıklayamadılar. Bunun üzerine bir Türkçe tefsir metnini anlayamayanların, hangi fikir ve ilim eserini anlayabileceklerini sordum.

Hamdi Yazır, bizim felsefeden hoşlanmayan bir kısım ilâhiyatçılarımızı çileden çıkartacak önemli sözler söylemektedir.

Ona göre Batı felsefesi, bilerek veya bilmeyerek, İslâm akidesine daima hizmet etmiştir. Hatta o, "*Descartes'ten başlayan son asır felsefesi ile tanışmamız husule getirilirse felsefenin İslâm'dan maâda bütün dinlere haram olacağını* iddia etmekte ve bunu bilfiil ispat etmenin mümkün olacağını ileri sürmektedir. Böyle bir şeyin yapılmasıyla da "Fünûna hâkimiyet-i akliye ve diniyeyi bizim kazanacağımıza" inanmaktadır. Onun nazarında felsefe demek "Bir

mevzu-i âmm(genel bir konu) veya küllî dairesinde metâlib ve mezâhib-i felsefiyyeyi/felsefe sorunlarını ve okullarını ihtimal veya takibi bir meslek-i mahsus altında mevki-i bahse koymak ve mesalik-i muhalifeyi de mümkün olduğu kadar tenkid etmektir.”¹²

Felsefe dâvâları üzerinde, ilmî bir meleke kazanamamış olan kimseler umumiyetle, felsefî eserleri mütâlaa ederken ruhî bir buhrana düşerler. Felsefeci müfessirimiz nazarında *felsefe, meslek ve mekteplerine (okullarına) vukuf kesbetmek ruhun vahdetini temin eder.* Bunun sebebini de kendisi şöyle izah eder: “Çünkü vahdeti bozulmuş ruhların hakikat ile münasebetleri inkıtâa uğrar. Fikir daima cevelân halinde görülse bile vicdanî itkan kalmaz. Her şeye ayrı bir nokta-i nazarla bakmaz ve bir şeydeki muhtelif nokta-i nazarların tenkisine ehemmiyet vermemek, vicdan ile vücudun hakiki irtibatlarından adûldur(sapmadır).”Bu irtibat bozukluğundan da “Şahsiyet bozukluğu” ortaya çıkar. Şahsiyeti bozulan kimse, içtimai yönünü de kaybeder. Neticede filozofumuzun düşüncesinde “İçtimailik rahnedâr olur.” (yara alır)

Birçok kimsenin aksine Hamdi Yazır merhum, felsefe problemlerini mutâlaa ederken böyle bir ruhî buhrana düşmemiştir. O. P. Janet’in kitabını tercüme ederken sadece “Garp aklının künhüne vakıf olmak” sevdasını taşıyordu. Neticede şunu anladı: “Akıl/Batı aklı bütün cereyan ile bizim dinimiz olan vahdâniyet-i ilahiye akidesine doğru koşmuş ve bütün arzulara rağmen gerek ilhâdı, gerek teslîi tespit edememiştir.”

Garp aklının bu ibretli seyrini takip ederken, Hamdi Yazır ruhî ve fikrî buhrana düşmemiş, ama “İslâmiyet’ten aldığı akıl ve felsefesi sarsılmak şöyle dursun kes-i kuvvet etmiş, inkişaf edecek noktalar bulmuştur.”Demek ki Hamdi Yazır Batı felsefesinedekikedereken kuvvet kazanmış, hem de fikren inkişaf noktaları bulmuştur.

Garp felsefesi mütefekkirimizin aklını geliştirip kuvvetlendirdiği için bizlere şöyle bir hedef çiziyor: Hedef, “Bizden evvelkilerin bilgilerini bu üslûbda bir tarih ile göstermek” ve modern felsefe ile ülfeti temin etmektir. Onlarla ülfet temin etmek, onların düşüncelerini bilmek, onlar gibi olmayı gerektirmez.

Bu noktada Hamdi Yazır merhum şu câlib-i dikkat sözü söylüyor: “Kur’ân’ı tercüme edip okuyan ve İslâm’a karşı onunla da silahlanan Frenkler Müslüman olmuyorlarsa onların felsefelerini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla da tecehhüz edecek olan Müslüman niye Frenk oluversin?”

Tarih-i Hicr-i İslâm da için de bulunduğumuz aynı asırlarda büyük bir intibahın/ uyanışın başladığını görüyoruz. “Edyân-ı sâire (sâir dinler) içinde daima garip kalmış olan felsefe, İslâm’da aradığını bulacaktır.” Bu durumda batılı filozofların dinleri İslâm olsa idi, Batı felsefesi “Büsbütün başka bir renk” ile ortaya çıkacaktı. İşte bu noktada düşünürümüz Hamdi Yazır merhum, Müslümanlara bir vazife daha yüklemektedir: “Bugün uhde-i İslâm’a düşen en büyük vezâifden birisi bu noktayı istikmal etmektir.” Yani yeni bir İslâm felsefesi ortaya koymaktır:

“Kur’ân’ı tercüme edip okuyan ve İslâm’a karşı onunla da silahlanan Frenkler Müslüman olmuyorlarsa onların felsefelerini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla da tecehhüz edecek/cihazlanacak olan Müslüman niye Frenk oluversin?”

12 Metâlib ve Mezâhib, Dibâce, s. 15.

Şimdi o ilahiyat talebelerine sorduğum tefsir metnini sizlere sunayım. Şimdiki İlahiyat öğrencileri ne kadar anlayabilirler, bilinmez. Ama bu ve benzer dinî metinleri anlayabilmek için mutlaka felsefeden az çok nasibedâr olmalı onun bazı kavramlarına vukuf kesbetmelidirler:

Yazır'ın Kur'an tefsirindeki epistemolojisi: İlk açık-seçik bilgi nasıl elde edilir?

Şimdi Hamdi Yazır'dan sunacağımız şu parçalar onun tıpkı *Descartes* gibi, varlık suurunda insanın ilk açık seçik bilgisine, oradan da Allah'ın varlığına ve idealist bir âlem anlayışına nasıl ulaştığını ortaya koyması bakımından çok dikkat çekicidir. Şöyle diyor:

*"Hülasa kendi kendime 'Ben varım, ben şimdi varım' dediğim zaman, 'Ben kendimi duyuyorum ve bu duygum doğru bir hak duygusudur, binaenaleyh ben varım ve ben benim' demiş bulunuyorum. Filvâki ben kendimi duyarken, önümden, sonumdan, zahirimden, batınımından muhit olan hakkı ve İzâfet-i hakkı beraberimde tasdik etmiş olmasa idim, tarafeyn ile nispeti bulamaz, 'Ben varım, ben benim' diyemezdim, vicdanımla vücudumun intibakına eremezdim ve binneticevâkîde hiçbir hakikat tasdik eyleyemezdim. Elem ve lezzeti, zıya ile zulmeti/işıkla karanlığı, uyku ile uyanıklığı, zenginlikle züğürtlüğü, hâsılı eşyadan hiçbirinin varlığı ile yokluğunu sezdiğim kadar da sezemezdim, yakacak ateşten kaçıp, güldürerek gülistan'a gidemezdim, bunları az-çok velev izâfî seziyor, yapıyorsam Hak Teâlâ'ya izâfetimde ve bu sayede cüz'î-küllî hakâyık'ı izafiyeyi/göreceli hakikatları idrakim ki yapıyorum, bunu da vicdanımda onun eseri olan âlemimden ayırıyorum"*¹³

"Hâsılı ben varım, ben benim, başkası değilim" kaziyeleri bizim bütün şüphelerden âri en yakînî/kesin, bedîhî/apaçık ve en evvelî bir ilmimiz'dir. Fakat ben şuurum varken ve ancak onunla "Ben varım" diyebilirim. Bu tasdikte vicdanım bilbedâhe/apaçık olarak ve bizzarure/kendisi ile intibak eder. Bu suretle "*Ben varım*" kazıyye-i bedihiyyesinin mazmûnu kendisinin müddeası olduğundan bedihîdir. Bu da "Bu şuurum, bu duygum, bizzarure doğrudur, sadıktır, hakıtır" kaziyesinin kefaletiyle bedihîdir. Bu da Vâcibü'l-Vücud, Hâkim-i mutlak bir Zât-ı Hakk'ın zarurî bir tasdikiyle, şehadetiyle bedihîdir"¹⁴

N. Topçu'nun Dine Bakışı: Topçu'ya göre din, "milletin malı olmasa da milletin kuruluşunun esaslı kaynağı olmuştur, büyük dinler milletlerin kuruluşlarından önce var olarak bu kuruluşu hazırladılar. *Milletlere, ruhun temel yapısında bulunan ahlâk ve inanışları, ideallerinin kaynağını verdiler.* Bugün Fransız ve İtalyan milliyetini Katolik inancından, Türk'ü Müslümanlıktan ayırmak imkânsızdır. Bu sun'î ve zoraki bir tasavvur olur".

Din, milletlerin oluşumundaki rolü dolayısıyla kültürden sayılmakla beraber, onların aynı zamanda *ahlâk ve ideallerinin de kaynağı olmakla hem temele alınmakta, hem de karakteri icabı milletler arasında paylaşılmaktadır.*

Batı düşüncesinde ateist ve materyalist düşünürlerin sayısı, bu akımlara karşı olan ve onlarla mücadele eden düşünürlere nispetle çok azdır. Meselâ ontolojik delil denilen Allah'ın varlığıyla ilgili delili ki bunu Müslümanlar daha önce kullanmışlardır, bir ateiste karşı kullandığınızda ateist ona cevap veremeyebilir; fakat ayetle cevap verince dine inanmadığı için dinlemez bile.

Şimdi *Descartes*'ın bilgiyi nasıl temellendirdiğine kısaca bir göz atalım: *Descartes*(1594-1650)modern felsefenin, rasyonalizmin babası sayılan bir matematikçi ve

13 Tefsir, 2.baskı, 1957, C. 1, s.73.

14 Tefsir, C. 1, s.73-74.

bir filozof kişi. “Méditations/Metafizik Düşünceler” adlı eserinde Kemal/ontolojik delilinden hareket ederek şöyle akıl yürütüyor: “Allah mükemmel ve noksansız, yanılmaz ve yanılmaz bir varlıktır. Buna göre O’nun bilgisi de noksansız olup doğrudur. Allah mükemmel olduğu için yanılmaz. Yanılmadığına göre bilgisi doğru, yanılmadığına göre bildirdiği de doğrudur. Ben evreni yarattım diyorsa, yaratmıştır, bu doğrudur. Öyleyse kesin bilginin kaynağı Allah’ın doğru bilgisidir.”

Ben derslerde bunu ve diğer bazı filozofların bu tarz fikirlerini nakledip imtihanda da sorduğum zaman öğrenci, bu fikirleri benim fikrimmiş gibi benimseyerek yazıyor.

Liberalizmin ve tecrübeci felsefenin babası sayılan İngiliz filozofu John Locke(1632-1704)’un da “İnsan Zihni Üzerine Denemeler” adlı kitabında insan bilgisini, şuurlu ve bilgili varlığın mevcudiyetine dayandırmasına da kısaca işaret edelim.

Ona göre madde kendi kendisine bilgi üretemez. Çünkü maddenin kendine şuru yoktur. Maddenin bilgi üreteceğini söylemek, bir üçgenin kendi kendisine bir geniş aç çizmesi kadar saçmadır. Dolayısıyla insanın bilgisinin temelinde her şeyi bilen şuurlu bir varlık olması lâzımdır ve o varlık vardır ki bizim de bilgimiz O’nun sayesinde vardır.

Hegel’in Tanrısı, Hristiyanlığın Tanrısının ta kendisi olup, evreni, tabiatı, ferdi, cemiyeti düzene koyar ve devleti kurup mutlak otorite olur.

Bunların örnekleri çoktur. Şimdi bunları bilmenin zararı mı var, faydası mı? Zihni işletir mi, işletmez mi? Hamdi Yazır’ın dediği gibi biz de “felsefi düşünce diğer dinlere haramdır, ancak İslâm’a helâldir.” diyebiliriz. Müslümanlar, her felsefi konu ve problem hakkında yeni fikirler üretebilmeli, hem maddeci felsefelerin olumsuz etkilerini izale edebilmeli, hem de İslâmî menşeli ve din dışı felsefeleri üretip dünyada bu yönde de söz sahibi olabilmelidirler. Kısırlaşmanın ezilmekten başka bir yönü ve sonucu yoktur.

KAYNAKÇA

- Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlı’da Düşünce ve Felsefe*, Akçağ yay. Ankara, 2005.
DianéCollinson ve Robert Wilkinson, *Otuz Beş Doğu Filozofu*, Ayraç yay, Ankara, 2000.
Kollektif, *İslâmî İlimlerde Metodoloji(Usûl)Meselesi 2*, İsav ve Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
Nev’î Efendi, *İlimlerin Özü(Netâyic’ül-Fünûn)*, İstanbul,1995.
Pakdil, Nuri, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, 1970.
Yazır, *Elmalılı Hamdi, Tefsir*, 2.baskı, 1957,C. 1.



AKIL VE İNANÇ

Felsefe 2500 yılı aşan geçmişinden günümüze kadar varlığını ve güncelliğini hep sürdürmüştür. Felsefenin geleneksel olarak “insan nedir?”, “Tanrı var mıdır? gibi sorularla ve sorunlarla uğraştığı düşünülür; bunlar felsefenin geleneksel soruları arasına yer alsalar bile, bu sorularla felsefeyi sınırlamak en azından onun çok temel özelliklerini görmemezlikten gelmek ve felsefenin tarih içindeki işlevini bir kenara bırakmak anlamına gelir. Çünkü felsefe, tarih boyunca birey ve toplum için çok önemli bir görev üstlenmiştir. Felsefenin bu özelliğini görmemezlikten gelmek, ama daha önemlisi onu böyle bir işlevden yoksun bırakmak, bir toplumun entellektüel hayatını besleyen çok önemli bir kaynağın da kurtulması anlamına gelecektir. Dolayısıyla felsefenin ilk bakışta dikkati çekmese de, uygulamaya yönelik bir özelliğe sahip olduğunu söylemek gerekir.

Felsefe ve teoloji arasındaki ilişkinin bir benzerini akıl ve inanç arasında da görmek mümkündür. Akıl ve inancın bireysel bir özelliğimiz olmasına karşılık felsefe ve teoloji kurumsal bir özelliğe sahiptir. Akıl ve inanca doğuştan sahip olduğumuzu kabul edebiliriz; felsefe ve teoloji ise bir bilgi sistemidir ve öğrenilir. Şüphesiz akıl ve inanç, doğuştan sahip olunan özelliklerimiz olsalar da, geliştirilebilir ve öğrenme yoluyla ilerletilebilirler. Günlük yaşam içinde her ikisine de ihtiyaç duyarız ve farklı alanlarda kullandıkça aralarında bir sorun da söz konusu olmaz. Fakat inancı, inanılan şey hakkında bir bilgi oluşturmak söz konusu olduğunda, akıl ile ilişkilendirmek kaçınılmaz olur. Burada akıl bir araç olduğu gibi denetleme, yol gösterme ve hedef koyma gibi görevler üstlenebilir. Böyle bir durumda akıl, yani rasyonel düşünce, inanç ile çatışma içine girecektir. Çünkü inanç ile akıl arasında, özellikle yöntemleri açısından bir uyumdan söz etmek hiç de kolay değildir.

İnsan, akıl sahibidir, ama öncelikle inanan bir varlıktır. Ve inançlarını akıl ile temellendirmek, akıl aracılığıyla kavramak ister. Eğer bunu gerçekleştirmez ise akla kapıları kapatır, akli dışlamak yolunu seçer. Sonuç hiç şüphesiz fanatizm olacaktır.

Bireysel inancın bilgi seviyesine yükselebilmesi gerekir. Çünkü birey, kendi inançlarını geliştirmek, işlemek ve zenginleştirmek ister. Eğer bu inanç Tanrı'nın varlığı gibi bir konu ile ilgiliyse, teoloji adı altında bir bilgi sistemi ortaya çıkacaktır. Akıl ve inanca, kendi sistematığı içinde gelişir; daha doğrusu bir bilgi sistemi içinde varlık kazanır. Kolayca tahmin edilebileceği gibi, en gelişmiş haliyle birisi felsefe ve mantık, diğeri ise teolojidir.

Tarih, felsefenin her dönemde toplumun hem entellektüel hem de pratik sorunlarına çözüm getirebildiğini göstermektedir. Esasen felsefe böyle bir role sahip olmasaydı ve yukarıda işaret edildiği gibi sadece merak duygumuzu belirli birkaç konuda tatmine yönelik spekülatif bir işlevi olsaydı, bugüne kadar varlığını da herhalde sürdüremezdi.

Felsefenin teorik ve spekülâtif özellikleriyle günlük yaşama ilişkin sorunlara çözüm getirebilmesi ilk bakışta pek gerçekçi bir yorum gibi görünmeyebilir. Ama günlük yaşamdaki sorunlarımız önemli bir kısmı aslında toplumun ve çağın sorunlarından bağımsız değildir. Elbette bazı sorunlar da sadece bireye aittir. Benim burada sözünü ettiklerim, tek tek bireylerin paylaştığı o çağın ortak sorunlarıdır.

Felsefe geleneksel olarak tümele yönelmiş, tümeli kavramada eşsiz bir yere yere sahip olmuştur. Burada sözünü ettiğim tümel, doğa, toplum ve insanın oluşturduğu bütünlüktür. Ve bu üçlünün birlikte değiştiği, bu değişimin de felsefe tarafından gerçekleştirildiği en önemli iki örnek, Antikçağ ve Aydınlanma Dönemi'dir. Bu iki dönemde de doğaya ilişkin görüşlerin ve ulaşılan sonuçların felsefe tarafından yorumu, toplum düzeninden insanın sosyal hayatına ve günlük yaşamına kadar herşeyin değişimine sebep olmuştur. Daha açık ifadesiyle felsefe, doğaya ilişkin değişen görüşleri farklı alana uygulanmasında ve onların değiştirilmesinde temel bir rol üstlenmiştir.

Aslında belirli bir noktada ortaya çıkan değişimin veya yeniliğin dalga dalga diğer alanlarda etkili olmasının basitçe bir örneğini günümüzde de yaşıyoruz. Nitekim teknoloji, toplumu ve bireyi son derece sarsıcı bir şekilde etkilemektedir ve değişime sebep olmaktadır. Alışkanlıklarımız, sosyal yapı, dünya görüşümüz ve bireysel ilişkilerimiz teknolojik olanaklara bağlı olarak önemli ölçüde değişmektedir.

Toplumsal düzen, sosyal hayat, ekonomik yapı, insanlar arası ilişkilerin anlaşılmasında ve sahip olunan dünya görüşünün bu değişime uyarlamada görev yine felsefeye düşmektedir. Ve öyle görünüyor ki, bu değişimi kavramayan hiçbir dünya görüşünün çağa ayak uydurması, hatta varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu noktada felsefenin teoloji ile olan ilişkisinin, özellikle İslam dünyası açısından, ayrı bir öneminin olduğu söylenebilir. Çünkü açık söylemek gerekirse, Batı dünyası, insanın teoloji ile olan ilişkisine Aydınlanma dönemi ile yeni bir yön vermiştir.

Aydınlanma döneminin Ortaçağ Hıristiyan dünyasının karanlık dönemine bir tepki olduğu söylenir. Bu büyük ölçüde doğru olabilir. Fakat şu bir gerçek ki, İslam dünyası karanlık bir dönem yaşamamıştır. Öte yandan şu olguyu gözardı etmek de mümkün değildir: Aydınlanma dönemi, bilimsel çalışmaların getirdiği yeni dünya görüşünü toplumsal yapının değişmesinde ve insanın yeniden yorumlanmasında başarıyla kullanmıştır. Bütün bunları yapabilmek için teolojisini yeniden kurgulamış ve bunu da felsefe sayesinde yapmıştır.

Bu nokta yeterince açık bir şekilde ortaya konulmadığı takdirde, eşsiz İslam kültürü ve medeniyetini özlemle anmaktan öteye sanırım geçemeyiz.

Aydınlanma Dönemi'de ortaya çıkan çalışmaların arka planında yatan en önemli etkenler arasında, İslam dünyasında yapılmış olan bilim ve felsefe çalışmaları bulunmaktadır. Fakat bu olgu, Aydınlanma döneminde Batı dünyasında felsefe ve teoloji arasında ortaya çıkan yeni ilişkiyi görmemizi engellememelidir. Çünkü bu dönemde ortaya çıkan Newton'un bilim anlayışı, felsefenin katkısıyla, Hıristiyan teolojisinin yeniden inşa edilmesine olanak vermiştir. Diğer bir ifadeyle Aristotelesci bilim ve felsefe anlayışı ile Newtoncu bilim anlayışı arasında sıkışıp kalmış olan Hıristiyan teolojisinin kendisini yenilemesi, felsefe sayesinde mümkün olmuştur. Bir noktayı özellikle vurgulamak sanırım yerinde olacaktır: bilindiği gibi geleneksel Hıristiyan teolojisi, Aristotelesci bilim ve felsefe anlayışı üzerine kurulmuştur. Hâlbuki Newtoncu bilim anlayışı, Aristotelesci bilim anlayışının ve dolayısıyla onun felsefi bakış açısının tamamen dışındadır. Dolayısıyla Newtoncu bilim anlayışı, deyim yerindeyse,

Hıristiyan teolojisinin dayandığı geleneksel zemini yerle bir etmiştir. İşte felsefe, bu yeni bilim anlayışı ile teoloji arasındaki ilişkinin yeniden kurulmasına veya kısaca yeni bir Hıristiyan teolojisinin oluşmasına olanak vermiştir.

Basit bir örnekle, gece/gündüz gibi sıradan astronomik bir olgu, teolojik açıdan bakılırsa “niçin?” sorusuna cevap vermeyi gerektirir. Bir teolog, inandığı kutsal kitaba göre bu olguyu açıklayacaktır. Aristoteles sisteminin teleolojik bakışı bu açıklamaya son derece uygun bir zemin de sağlayacaktır. Fakat Newton sistemi bize bu olgunun nasıl cereyan ettiğini bildirir. Artık “niçin?” sorusu yerini “nasıl?” sorusuna bırakmıştır. Dolayısıyla mekanik bir evren tasavvuru sözkonusudur ve bu soru akla dayanan bir çözüm talep etmektedir. Evren de artık akıl yardımıyla anlaşılması gereken bir özelliktedir. İşte Aydınlanma olgusu, bu yeni evren tasavvurunun bilimsel olarak kurgulandığı bir dönemdir. Hıristiyan teolojisi de bu yeni evren tasavvurunu kendi ilkeleri açısından ele almış, kendi bakış açısıyla yorumlamaya çalışmıştır.

Aydınlanma dönemi, bir akıl çağıdır; bilimin ve felsefenin bu sayede ortak zemin üzerinde buluşabildiği bir dönemdir. Fakat en önemlisi, sanıyorum teolojinin de bu ortaklığa katılmasıdır. Dolayısıyla bu dönem, aslında bilimin, felsefenin ve en önemlisi de teolojinin kendini yenilediği bir dönemdir. Kanaatimce bu üçlü arasındaki ilişki dikkate alınmadıkça Aydınlanma dönemi tam olarak anlaşılabilir. Esasen inanan bir varlık olarak insanın, değişimleri akıl temeli üzerine oturtmasaydı, onları benimsemesi de beklenemezdi.

Aydınlanma dönemi, bilimsel çalışmalar sonucunda ortaya çıkan değişimin bilimden insana ve topluma doğru yayılmasının ve aralarında bir uyumun kurulmasının çarpıcı bir örneğidir. Teoloji bu dönüşümde belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Bu durumun bizim için birkaç açıdan önem taşıdığını düşünüyorum. Herseyden önce, bilim ve teknolojideki gelişmeler karşısında, kendimizi kötü hissetmemiz için hiç bir sebebimiz olamaz. İkincisi, Aydınlanma dönemindeki bilim-felsefe-teoloji ilişkisini özenle ele almamız, analiz etmemiz ve neyin nasıl değiştiğini çok iyi anlamamız gerekir. Bu nokta, İslam dünyasının günümüzde niçin Ibn Sina, Farabi, Harezmi gibi filozof, teolog ve bilim adamı yetiştiremediğimizin samimi bir şekilde sorgulanmasını da gerektirecektir.

Bilimin ve felsefenin bazı ortak evrensel özelliklerine karşılık teolojinin kendine özgü problem ve yöntemi olduğunu veya olması gerektiğini söylemek gerekir. Örneğin Budist teoloji kendine özgü sorunlara ve daha da önemlisi farklı bir yöntemle sahiptir. Benzer durum Hıristiyan teolojisi için de söylenebilir. Çünkü Hıristiyanlık, teslis gibi, ilk günah gibi kendine özgü sorunlara sahiptir. Bu sorunların Hıristiyanlık teolojisinin yöntemi üzerinde etkili olduğunu görmemizden gelmeyiz.

Bu durum İslam dünyasında bilim-felsefe-teoloji ilişkisinde niçin özgün bir sentez aramız gerektiğini de açık bir şekilde gerekçelendirmektedir. Aksi takdirde, yukarıda işaret ettiğim düşünürlerin yenisini yetiştirmek yerine onları Aristoteles ve Platon ile kıyaslamaktan öteye geçmeyiz.

İnsan metafizik bir varlıktır. Dolayısıyla da teknolojik gelişimin ve onun değiştirdiği toplumsal yapının, insanın bu özelliğini dışlamaması, hatta onunla uyum içinde olması gerekir. Eğer arada bir uyum kurulamaz ise, bunun tek sonucu bireysel ve toplumsal bunalım olacaktır. Nietzsche'nin tanrıyı öldürmesi, existansiyalist düşünürlerin ateizmi bu durumun tipik örneklerdir. Ve aynı zamanda felsefenin günlük yaşamla ne derece iç içe olduğunun, felsefenin günlük yaşam içinde ne derece önemli yerinin olduğunun ve birçok

sorunu tanımlayıp çözüm getirebileceğinin de yine tipik bir göstergesidir. Bu durum, değişen koşulların, geleneksel teoloji aracılığıyla anlaşılamayacağını, yeni bir teoloji anlayışına gerek olduğunu da göstermektedir. Bu aynı zamanda akıl ile inancın ilişkisinin de gözden geçirilmesi demektir. Felsefenin bu noktada yeteri kadar etkili olamamasının sonucu, İslam dünyasındaki yaklaşık üçyüz yıllık gecikmedir.

İnsanın metafizik bir varlık olması, onun kendi içinde çatışmalar yaşamasının da temel sebebidir. Bu çatışmaların kaynağı, insanın hem kendini korumak, inancını muhafaza etmek hem de yeni koşullara uymak istemesidir. Akıllı ve duyguları, çıkarları ve değerleri, zaafı ve inançları çatışır. Görünüşte eskiye bağlıdır, ama güncel olanı yaşamaktan geri kalmaz.

İnsan inancını bir kenara bırakarak yaşayamaz, ama onu rasyonel olarak kavramak ve günün değişen koşullarına cevap verebilmesini ister.

Akıl ile ilişkilendirilmemiş inanç, bireyin çevreyle ilişkisinin kopmasını, içine kapanmasını, eleştiriye sırtını dönmelerini gerektirecek ve sonuçta onun kolayca, uyumsuz ve uzlaşmaz hale gelmesine sebep olacaktır.

İslam medeniyeti şu iki temel değeri dikkate almadan anlaşılabilir: bunlar güzel ahlak ve eşsiz bir bedii zevktir. Hiç kuşku yok ki her iki alanda da başarı, inanç ve aklın, çağın koşullarına uygun bir şekilde biraraya getirmesiyle sağlanabilir.

İnsan hem manevi değerleri olan hem de akıl sahibi bir varlıktır. Fakat ilginç olan nokta, insanın temel bu iki beşeri özelliği arasında ne mutlak bir çatışmadan ne de tam bir uyumdan söz etmek mümkündür.

Kanaatimce asıl sorun, akla önem vermek fakat onu hiç kullanmamak ve daha da kötüsü, uygulamada hiç yokmuş gibi davranmakla yakından ilgilidir. Bu tutum, inancın akıl dışına atılmasıyla veya bir akıl tutulmasının yaşanmasıyla kolayca sonuçlanabilir. Hâlbuki akıl ve inanç, son derece özel koşullar altında insanın birbirini tamamlaması gereken iki beşeri özelliğidir. Akıl ve inancın çatışması, özellikle değişen koşullara inancın uyum sağlayamamasına kolayca sebep olabilir.

İslamiyetin akla ne kadar önem verdiğini ve yücelttiğini biliyoruz. Fakat yine de inanç ve akıl, kolayca karşı karşıya gelebilir veya getirilebilir. Bu bir yönüyle felsefe ve teolojinin karşı karşıya gelmesidir. Çünkü felsefe sorgular, şüphe eder, doğmalara karşıdır. Bu özelliği dolayısıyla da bir yandan dışlanan fakat öte yandan da vazgeçilemez bir özelliğe sahip olacaktır. Sonuçta, bir problemin ortaya çıkması durumunda, müracaat mercisinin felsefe ve dolayısıyla akıl olması gerekecektir. Çünkü ancak akıl, sorunu çözebilme ve değişen koşullara uyum sağlayabilme özelliğine sahiptir. Ancak bu durumda inanç, akla kapıları kapatmayacaktır.

Yukarıda da işaret ettiğim gibi insan inanan bir canlıdır, çok güçlü bir inanç dünyası vardır. Ve bu özelliği sadece teolojiyi içermemektedir. Nitekim her türlü bilgi, bir şekilde inanç üzerine kurulur. İnşa edilmek istenilen bilgi sistemine göre bu inanç, aksiyom, teori, kabul, varsayım veya doğma olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla insanın rasyonel yönü inancı yok ederek kurulmamaktadır. Bu konu beni fazla ilgilendirmedikleri için sorunu bu yönden ele almayacağım. Diğer bir ifadeyle benim üzerinde durmak istediğim nokta, aklın (herhangi bir) inançla olan ilişkisi değildir. Tam aksine, (belli bir) inancın akıl ile olan ilişkisidir.

İnsan, evet inanan bir canlıdır, ama aynı zamanda akıl sahibidir. Ve en önemlisi, inancını akıyla kavramak ister. Hatta aklını inanmak için kullanabilir. Fakat aklını inanç aracılığıyla kavraması sözkonusu değildir. Ne var ki aralarında bir uyum kurulmaz ise, inanç akılı dışlar, akla kapıları kapatır yani kısaca bir akıl tutulması yaşanır. Bu bozulma bireyden topluma ve oradan kültürel kodlara kadar kolaylıkla yükselebilir. Sonuçta bu sefer toplumsal bir akıl tutulmasının yaşanılması kaçınılmaz olur. Bu evrede toplum ve dolayısıyla birey, kendini koruma duygusuyla, inançlarının yüceliğine, dokunulmazlığına kendini kaptırır. Sanırım bu evreyi bağnazlık olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Hâlbuki yukarıda da işaret edildiği gibi, insan çağının değişen koşullarına kendini sürekli uyarlamak, inancaclarını akıl süzgecinden geçirip yeniden tanımlamak zorundadır. Bu yapılmadığı takdirde, bir kültürün içten içe çürümesi kaçınılmaz olur. Çünkü bu evrede, bir medeniyetin temel göstergesi olan ahlak ve sanat alanında başarı yerini taklitle bırakır. Akıl ile temellendirilemeyen ahlak kolayca yozlaşır ve çağının insanının beğenilerini ifade edemeyen sanat da taklitle yönelir.

Yukarıda söylenenleri hatırlarsak, Aydınlanma'nın tam da akıl ve inanç, felsefe ve teoloji arasında yeniden kurulan bir dönemi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Aydınlanma'nın doruk noktasını temsil eden Kant, fizik dünyayı ve ahlak dünyasını akıl yoluyla kavramayı amaçlamıştır. Şüphesiz bu anlayışı aşırıya götürmek ve akılı inançların önüne koymak, hatta inançları yok farzederek hareket etmek de mümkündür. Fakat böyle bir "tehlike" tarih boyunca hiçbir zaman uzun bir süre gündemde kalamamıştır. Çünkü insan, öncelikle, inanan bir canlıdır. Akıl kendi hatasını bir şekilde düzeltebilmektedir; fakat akıla kapıların kapanması durumunda sorun kolayca bir kördüğüm halini alabilmektedir.

Bu kördüğümün çözülmesinde, sadece felsefeden medet ummak sözkonusu olabilir. Çünkü felsefenin yöntemi, kuşku duymak, sorgulamak, alternatif oluşturmaktadır. Bu özellikleriyle felsefe, akılı temsil etmektedir.

Bu noktada teolojinin elbette felsefe ile çatışması kaçınılmazdır. Ama sağlıklı olan da budur. Çünkü eski deyimiyle "hakikatin ışığı fikir çatışmasından doğar" (müsademe-i efkâr'dan barika-i hakikat doğar).

Felsefeyi karakterize eden en temel özellik, aynı konuda farklı cevapların verilmesidir. Belli bir kültür seviyesine ulaşmış her toplumun elbette bir "felsefesi" vardır. Ancak toplumların "kendine özgü felsefe"lerinin bizim de içinde yer aldığımız geleneksel felsefe anlayışı ile aynı şey olduğu söylenemez. Çünkü Antikçağ'dan tevarüs alınan felsefenin özelliği, aynı bir sorun karşısında farklı cevaplar vermesidir. Bu felsefe anlayışının etkilediği kültürel kodlar da yine bu çerçevede oluşmuştur. Kanaatimce İslam dünyasının bilim ve felsefedeki başarıları bu sayede gerçekleşmiştir. Bu noktayı özellikle vurgulamanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü kendini en yetkin bir şekilde felsefi tutum olarak ortaya koyan eleştirel akıl, inancın kendi sınırları içine hapsolmasının da önüne geçer. Böylece bireyler, inançlarını yine inançla temellendirmek yerine akıl yoluyla kavrayabilme olanağı elde ederler. Akıl, yani çağdaş bilimin ve teknolojinin gerçeklerine sırtını dönen bir teoloji, bireysel ve toplumsal sorunlara asla cevap veremez. Bu sebeple de teolojik bakış açısının ortaya çıkan bilimsel gelişim ve teknolojinin getirdiği değişimlere cevap verecek şekilde yeniden inşa edilmesi kaçınılmazdır.

Teoloji ve felsefe arasında bir rekabet olsa da birbirlerine daima muhtaç olmuşlardır. Ne var ki teolojinin, felsefenin sorgulayan, kuşku duyan tavrına her zaman ayrıca ihtiyacı olacaktır.

Felsefenin doğası gereği sorgulamasına karşılık teoloji (diğer bilgi sistemleri gibi) kabuller üzerine kurulur. Felsefenin tek başına üstünlüğü nihilizme, teolojinin tek başına hâkimiyeti fanatizme sebep olabilir. Tarih, ikincisinin ne kadar büyük tehlikeler içerdiğini göstermektedir. Çünkü nihilizm hiç bir zaman hiç bir toplumda ne genel geçerli bir konuma ulaşabilmiş ne de süreklilik gösterebilmiştir, İnsan inanan bir varlıktır ve bu özelliğini asla yitirmemiştir; ama inançların felsefenin sorgulayan özelliklerinden mahrum bırakılması, hiçbir zaman olumlu bir sonuç vermemiştir.

Dönem dönem birinin diğerine üstünlük sağlamak istemesini normal karşılamak gerekir. Önemli olan, aralarındaki rekabetin sürmesini sağlamaktır. Bunun için teoloji eğitiminin felsefe ve bilimlerle ilişki içinde vermek ve aralarındaki bağı da asla koparmamak gerekir. Aradaki bağı kopması, birisinin diğerine üstünlük sağlamaya çalışması anlamına gelecektir. Bu konuda en bilinen örneklerden birisi, 20 yy.lın başlarında ortaya çıkan ideolojiler çağıdır. Özellikle felsefenin dogmatikleştirilmesinin ve ideolojik bir form kazanmasının tipik örneği Marksizm'dir. Bu bakış açısı çerçevesinde felsefe, ideolojik bir görüntü kazanmanın dışında, bilim üzerinde bile hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. Doğrunun ve gerçeğin tek ölçütü halini almıştır. Bu durumdan zararlı çıkan bilim olmamıştır; çünkü bütün ideolojik baskılara rağmen zamanla yolunu bulmuş, bir duraksama dışında gelişimini sürdürmüştür. Benzeri durum şüphesiz felsefenin baskı altına alınmasıyla da gerçekleşebilir. Felsefe, teolojinin baskısı altında kalsa bile, bir zaman sonra kendi yolunu mutlaka bulacaktır. Çünkü felsefe, tarihsel süreç içinde kazandığı kültürel kodlar sayesinde, kaldığı yerden yoluna devam edebilir. Ama asıl sorun, onu baskı altına almak isteyen teolojinin kendisinde görülecektir. Çünkü saygınlığını yitirecek, beslenmesi gereken ana kaynaktan mahrum kalacak, taklite yönelecek ve kendi içine kapanmasının sonucunda da bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelecektir. Bu açıdan bakıldığında, felsefe eğitimi teoloji eğitiminden kesinlikle ayırmak gerekir. Felsefe, teoloji olmadan yoluna devam edebilir; ama aynı şey teoloji için söylenemez.

Esasen çağının kültürel ve toplumsal sorunlarını kavramış, bireylerin ve toplumun o çağa özgü ihtiyaçlarına cevap verebilen, bilimsel verileri kendi yöntemi ve sorunları açısından yorumlayabilen ve bu suretle kendini yenileyebilen bir teolojiye felsefe sırtını zaten dönemez.

Bunun en güzel örneği Aydınlanma çağıdır. Çünkü bu dönemde Hıristiyan teolojisi, hem Aristoteles metafiziği hem de Newton bilimiyle hesaplaşmıştır. Uzun ve sancılı bir dönem sonra bu teoloji sorunlarını yeniden tanımlamıştır.

Burada bir noktayı önemle belirtmek istiyorum. Teoloji eğitiminde felsefeden daha çok belirli bir düzeyde bilim eğitiminin verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bilimsel düşünüşe yabancı ve çağdaş bilimin uğraştığı sorunlardan habersiz bir teoloji eğitimi bence çok eksik olacaktır. Bir teoloji eğitiminde felsefeden çok bilimin öncelik taşıması sebepsiz değildir; çünkü zaten günümüz felsefesi bilimsel çalışmalardan bağımsız değildir.

Bu sözlerimle günümüz felsefesini bilim felsefesine indirgediğim sanılmasın. Fakat bilimin ve teknolojinin günlük hayatı, toplumsal yapıyı, bireysel tercihleri, hatta devletlerarası ilişkileri bile son derece etkin bir şekilde belirlediği bir çağda yaşıyoruz. Böyle bir çağda bilimin yapı ve işleyişi bilinmeden, onun metodolojisi kullanılmadan, felsefeden ve teolojiden söz etmek sanırım mümkün olamaz. Çünkü günümüzde bilim ve teknolojinin nimetlerinin ve tehlikelerinin her alanda etkisini yaşamaktayız.

Bu değişim içinde felsefe kadar ve hatta bazı noktalarda ondan da fazla teolojiye ve özellikle de İslam teolojisine gereksinim olduğu söylenebilir. Çünkü günümüz insanı, yukarıda da işaret edildiği gibi, inançlarını akılla temellendirmek istemektedir. Günümüz insanı belki daha önce hiç bir zaman akıla ve onu kullanmaya bu kadar gereksinim duymamıştır.

Akıl veya akılcılık bir bakıma Aydınlanma çağının çocuğudur. Bunun da arkasında hiç kuşkusuz Newton ve Kant'ı özellikle anmak gerekir. Kısaca söylemek gerekirse, bu iki düşünür sayesinde önce doğanın akılla kavranılması daha sonra ahlak da dâhil olmak üzere insanın yine akıl ile kavranılması gerçekleştirilmiştir. Çok genel hatlarıyla ifade etmeye çalıştığım bu bakış açısı, Aristotelesci bilim ve felsefe anlayışının telos'u öngören paradigmasının tam karşıtı bir noktada bulunur. Bu karşıtlık, Aristotelesci bilim anlayışı üzerine kurulmuş olan teoloji alanında çok sert bir şekilde yaşanmıştır. Çünkü teolojinin adeta yeniden yazılması gereği ortaya çıkmıştır. İşte Aydınlanma döneminin önemi de burada karşımıza çıkmaktadır. Zira sonuçta yeni bir teoloji doğmuştur.

Aydınlanma çağı elbette öncelikle bilimde ve felsefede gerçekleşen devrimin adıdır. Fakat bu durum, asıl sarsıcı değişimin teolojide yaşandığını görmemezlikten gelinmesini gerektirmemelidir. Aydınlanma düşüncesinin bu değişim dikkate alınmadan kavranılabileceğini sanmıyorum. Bu dönemde felsefe, bilimdeki değişim karşısında kendini yenilemiş, eski bilim ve felsefe anlayışı üzerine kurulmuş olan Hıristiyan teolojisinin de kendisini yenilemesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Aydınlanma çağını sadece bilim ve felsefede gerçekleşen bir devrim olarak görmek ve bu devrimi bu iki alanla sınırlamak büyük bir hata olur. Bilim ve felsefe arasındaki hesaplaşma teoloji üzerinden gerçekleşmiştir. Bu hesaplaşma dikkate alınmadan "Aydınlanma olgusu"nun tam olarak anlaşılması, öyle görünüyor ki, mümkün değildir.

Ulaşılan sonuç, yenilenmiş bir şekilde ortaya çıkmış felsefe ve teoloji ilişkisinin özelliklerini de karakterize etmektedir. Bu ilişki, Newtoncu bilim anlayışı ve onun getirdiği yeni bakış açısı çerçevesinde gelişmiştir. Yeni bilim, yeni felsefi yorumları gerektirmiş, bu yeni yorumlar teolojik kaygılardan bağımsız olmamıştır. Teolojik kaygılar, Aristotelesci bilim anlayışı ve felsefesi üzerine kurulmuş olan Hıristiyan teolojisidir.

Günümüz teolojisinin felsefe kadar, hatta ondan daha fazla günümüz bilimine eğilmesi, eğitim programı içinde bilimlere kesinlikle yer vermesi gerekir. Bilimsel düşünüşün ne olduğunu, sorunlarını, tarihini ve metodolojisini bilmeden yapılacak bir teoloji eğitimi, kanaatimce çok eksik kalacaktır ve metodolojisi ve sorunları açısından da teolojinin kendisini tekrarlamasına sebep olacaktır.

Günümüz insanı inanmak ve inandığını akıyla kavramak istemektedir. Bunu yapamadığı takdirde aklın gücünden istifade edebilme olanağını da bir kenara bırakmış olmaktadır.

Akıl, İslamiyetin en değer verdiği özelliklerimizden birisidir. Aklı doğmatizmden kurtarabilmenin temel koşulu, bilim ve felsefedir. Felsefenin ideoloji çukuruna düşmemesinin temel koşulu, karşısında rekabet edebileceği, yani çağdaş sorunlara cevap arayan bir teoloji bulmasıdır.

Felsefe ve teoloji, yukarıda da işaret ettiğim gibi, spekülâtif özelliklerinin yanı sıra, günlük yaşamın tam da içinde yer almaktadır. Günlük yaşamın sorunları karşısında güçlü olabilmek, günümüz insanının sağlıklı bir ruh ve düşünce yapısına kavuşmasıyla mümkündür.

Bu durum sadece birey açısından değil, toplum açısından da son derece önemlidir. Sağlıklı ve güçlü toplumlar gelecekte ayakta kalabilecektir. Bir toplumun sağlıklı bir düşünce ve ruh dünyasına sahip olmadan bilimde, teknolojiye, sanatta başarılı olması, çok sert ve yıkıcı bir rekabetin yaşandığı bu alanlarda kendisini göstermesi, bir ürün ortaya koyabilmesi herhalde mümkün olamaz.

Birey ve toplum olarak, günümüz dünyasına ayak uydurabilmek ve rekabet edebilmek için sağlıklı bir düşünce dünyasına sahip olmak kaçınılmazdır. Bunun temel koşulu, yukarıda da işaret edildiği gibi, özellikle felsefenin ve teolojinin rekabet içinde ama birlikte oluşturacağı bir bakış açısidir.



BİR KÜLTÜRÜ DORUĞUNA ÇEKEN BİLGELİK

Bilgelik, bir *kültürün canının* erişebildiği en yüksek doruktur. Bu doruğu oluşturan değerler dağı o *kültürün gönlünde* yer almaktadır. Bu sözleri açalım.

Kültür bir topluluğun, bir toplumun yaşama biçimi, hayat tarzıdır. Bu yaşama biçimi, doğaya ürünler ortaya koyar, teknolojiyi oluşturur. Hastalıklarla mücadele eder. Dilini törelerini meydana getirir, kendine özgü söylenceleri, folkloru, inançları üretir. Ekonomik ilişkileri, ticareti, sanatı, edebiyatı, bilimi, dini, felsefeyi oluşturur.

Bir topluluğun kültürünü oluşturabilmesi belli bir coğrafya ve zaman gerektirir. Bu coğrafyanın sağladığı eko-biyolojik koşullar içinde topluluk, önce yaşamda kalmaya çabalar. Yaşamda tutunma mücadelesini başarabildiğinde, doğayı, ilişkide olduğu toplulukları ve bir anlamıyla “kendini” yenebilmiştir. Doğanın, diğer toplulukların kendini yok etmeye çalışan gücüne karşı direnir, onları “yener”. Kendini de “yener”, belli bir hedef için dayanışmasını gerçekleştirir, dağılmayı önler. Yaşamda kalmaktan *yaşamla kalmaya* doğru bir sıçrama yapmıştır artık.

Yaşamla kalan bir kültür, “alt yapı sorunlarını” çözmüştür, çözmektedir. Besinini nerede bulacağını, nereye nasıl sığınacağını, kendini nasıl koruyacağını bir ölçüde bilebilmektedir. Belli bir bölgede yurt tutmaya başlamıştır artık. Beli bir geçmişi vardır. Yaşamın zorlukları karşısında, onlarla nasıl başedebileceği konusunda deneyimleri, bu deneyimlerin yıllar boyu yaşanmasından doğan birikimi vardır.

Yaşamla kalan kültür, yönetim düzenini, ordusunu, kentlerini, mimarisini, tarımını, ticaretini, zanaatla ilgili bilgisini, tıbbını oluşturmaya çabalar.

Bütün bu yaşama tutunup yaşamla kalma çabaları o kültürün *yaşama tabanını* oluşturur. Yaşam tabanı sağlamlaşmış bir kültürün *canından* söz edebiliriz. *Kültür canı*, o kültürün kendini var kılmasını sağlayan yaşam enerjisidir.

Gelişmişlikleri açısından nerede olurlarsa olsunlar, bütün kültürlerin bir yaşama tabanı vardır. Bu tabanın can gücü yeterli ise o kültür, yaşama tabanından *yaşama alanına* açılır. Elbette her kültürün yaşama alanı yoktur, yaşama tabanı olsa da. Yaşama alanına çıkışla birlikte yaşam, *hayata* dönüşür. Artık o kültürün canı bir anlamda “rahatlamış”, toparlanmış, bir atılım yapmıştır. Yaşama alanı, tabandan gelen enerjiyle (ekonomik açıdan gelirler, ticaret, savaş ganimetleri, bu enerjiyi destekleyen yaşam tabanı katkılarıdır.) beslenerek, bilimi, sanatı, inanç düzenlerini, teknolojiyi, töreleri, ahlakı, estetiği ortaya çıkarır. Yaşama tabanının geçim odaklı maddi kaygıları aşılmış, değerlerle (dinsel, ahlaksal, estetik) yaşanan bir dünya ortaya çıkmıştır. Bu yaşama biçimine *hayat* diyoruz.

Yaşama alanında da iki aşamadan söz edebiliriz. Yaşama alanına açılan kültür, hayatı keşfeder. Hayatta kalmaya çalışır. Yaşamın inceliklerini, derinliklerini, zengin tatlarını anlamaya başlar. Bu alanda var olmaya hayatta kalmaya çabalar. Bu hayatı öğrenmeye, anlamaya çabalar. Başarırsa *hayatla kalmayı* keşfeder. Hayatla yaşamak, hayat üzerine kafa yormak, onu anlamaya çabalamakla gerçekleşir.

Özetlersek, kültürü içinde insan şu aşamalardan geçer: Çevresine tutunur, *yaşamdakalmaya* başlar. Başarırsa *yaşamla kalır*. Yaşamla kalabilince *hayatta kalma* aşamasına geçer. Bu arada yaşama tabanından yaşama alanına geçebilmiştir. Hayatta kalabilen insan, hayatı yorumlayıp, üzerinde kafa yormaya, onu anlama uğraşını başlattığında *hayatla kalma aşamasına* geçer.

Bu anlama çabasını *özerk, özgür, özgül ve özgün* olarak gerçekleştirebilirse önüne yeni bir var olma alanı çıkar buna *anlama alanı* diyorum. Anlama alanını oluşturabilmiş bir kültür, *gönlüne ulaşabilmiş* bir kültürdür. *Canından gönlüne* çıkabilmiş bir kültürdür.

Bir kültürün anlama alanını oluşturulabilmesi, kendisinin dünyadaki yeri, kendi farklılığı, *özgüllüğü* konusunda, dünya kültürlerini, geçmişleriyle tanıyarak düşünceler geliştirmesiyle olanaklıdır. Anlama çabası, düşünme üretme tutkusu ve hayatı kavrama etkinliklerinde *özerk, özgür*, olabilen kültürlerde *özgünlük* (orijinallik) gerçekleşebilir. Özgün olabilen kültür, böylece anlama alanının gücüyle yaratıcı etkinlikler ve yaratıcı ürünler ortaya koyarak dünya kültürleri arasında yerini alabilir.

Bilge, bu alanların neresindedir? Eski Yunan Kültüründe bilgelik anlamına gelebilecek *fronêsis, metis, pinutê, sofia* gibi sözcüklere baktığımızda karşımıza bu kültürde “bilgelik” anlayışının kurnazlık, el sanatlarında ya da marangozlukta beceriklilik; at binmede, tıpta, şiirde, kehanette maharet sahibi olma gibi çok geniş alanları kapsadığını görebiliriz. Bilgeliğin hem yaşama tabanındaki can gücünü hem yaşama, anlama alanlarını kuşattığını gözden kaçırmamak gerek. Burada Platon gibi kültürün yapısı ile bireyin varlık yapısı arasındaki paralelliği göz önüne aldığımızda bilge insanın da yaşama tabanının (fiziksel, ekolojik, ekonomik... özellikler taşıyan yapısı!) çok güçlü; yaşama ve anlama alanlarının zengin ve donanımlı olması gerekiyor. Yaşama duyarlığı yüksek, insan saygısı dorukta, hakikat aşkına sahip Sokrates gibi biridir, bilge.

Bizim kültürümüzdeki hakîmin, bilgenin yerine baktığımızda, örneğin Kınalızâde Âli Efendi'nin *Ablâk-ı Âlâ-i'sine* ya da Kınalızâde'nin büyük ölçüde yararlandığı Nasırüddin Tusî'nin *Kitâb-ı Ablâk-ı Nâsırî'sine* göz attığımızda, bilgeliğin, hikmetin iki temel özelliği olduğunu görebiliriz: 1. Hakikat aşkı 2. İyiyeye, güzele yönelerek, ahlak açısından kâmil insan olma çabası.

Bilgeliğin bir kültürde gelişebilmesi için yaşama tabanı üzerinde yaşama ve anlama alanlarının yüksek bir can gücü taşıyarak meydana gelmiş olması gerekir.

Bilgelik de kültürün bir alanı. Varlığın ne ise o oluşunu bilme, bu bilme süreci içinde ahlak açısından olgunlaşma yolculuğudur, bir anlamda.

“Bin bir” yolu vardır bilgeliğe ulaşmanın. Bilimi, sanatı, dinleri de kapsayan inanç düzenlerini, bilgelik sevgisi olan felsefeyi içtenlikle yaşayarak ya da sıradan bir yaşam içinde, hakikat arayışı ve ahlaklı yaşama içinde kendini eylemleriyle pişirerek bilgelik yolculuğuna çıkabilirler.

Felsefe, kökeninde bilgeliğe ulaşma yolculuğu iken çağımızda çoğunlukla bu anlamını yitirmiştir. Bilgelik de kapitalist dünyanın egemen olduğu çağımız dünyasını terketmek üzeredir.

Kültürlerin bir bölümü, yaşama alanını bile yaşama tabanını güçlendirme hedefiyle yaşamaktadır. Onlar için hayat, yaşamdır. Asıl olan refahtır, konfordur. Bir bölümünün anlama alanı boştur. Teknolojileri, bilimleri, taklittir. Özgün araştırma etkinlikleri yoktur. Eğitimleri ya dünyaya kapalıdır ya da dünyayı sığ biçimde taklit etme uğraşından ibarettir.

Bilgeliği kendi inanç düzenlerine hapseden kültürler de var. Oysa anlama alanına açılmayan, kendi dar yaşam alanına tıkmış kültürler, bilgelik açılarının darlığından dolayı dünya kültürlerine bigâne kahlrlar. Bu gezegendeki insanın hakikat ve dürüstlük arayışına katkıda bulunamazlar. Hatta bu darlık, diğer kültürlerle karşı bir düşmanlığın doğmasına da yol açmaktadır. Sanki şöyle demektedir: “Benim kültürüm senin kültürünü döver.”

Şimdi, insanın binlerce yıl boyunca dünya denilen bu gezegende yaşadığı bilgelik arayışına bir “bilge modeli” ile katılmak istiyorum. Böyle bilgelerin yaşayacağı bir kültürde, bilgelik de bu bilgelerin özelliklerini taşıyacaktır.

1. Bilge öncelikle *açık* bir insandır. Dünyaya, insana, bilgiye, hakikat arayışına, güzele, iyiye açıktır. Yaşarken kendi açıklarına, açık vermelerine açıktır. Sözleri anlatımları anlaşılırdır. Art niyetli değildir. İctendir. Yeni olana, anlaşılacak olana açıktır. Anlamaya açıktır. Anlaşılamayacak olanın sınırlarına açıktır. Açık olmaya açıktır. Şeffaftır. Durudur. Berraktır.

Açık oluş, hiç sırrı olmadığı anlamına gelmez. Açık olanın taşıdığı sırlardan söz ediyorum. Saklanan malumat ya a bilgi anlamında sır değil, demek istediğim.

Bilge, Özbek şair Cemal Kemal’in dediği gibi, evrenle *sırlaşır*. Evrene sır verir, evrenden sır alır. Evrenle iletişime geçer. Şairin bu konudaki şiirinin ilk dördünlüğünü veriyorum:

Sazim sırlaş könglim bilen birleşib
Bu âlemde yahşi-yaman sırlaşar.
Seyyareler yanar kökte imleşib,
Dengizler tübide mercan sırlaşar.

(bilen: ile könglim: gönlüm, kökte: gökte, imleşmek: göz kırpmak, dengiz: deniz, tübide: dibinde)

2. Bilgi duyarlılığına sahiptir. Bilmeyi ister. Araştırır. Sorgular. Bilgi savlarını doğruluğunu araştırır, dayanaklarını, desteklerini, temellerini sorgular. İleri sürülen görüşlerin, varsayımların, ortaya konan kuram ve düşüncelerin tutarlılığına, mantıksal ve olgusal dokusuna karşı duyarlıdır.

Bilgisiyle nasıl yaşayabileceği sorusu onun başlıca kaygılarından birini dile getiren bir sorudur. Sağlıklı bilgiye yönelirken, bilgisiyle sağlıklı olmaya çabalar.

3. Hakikat özlemi içindedir. Yaşadıkça bu özlemi bitmez. Hakikatin ardındadır ama erişebileceğini düşünmez. Hakikat bitimsiz bir yoldur onun için.
4. Hakikate giden yoldaki yolcu, aynı zamanda kendine doğru yürümektedir. Kendi bilincine, iç dünyasına, duygularına, geçmişine, gelecek umuduna. Hakikate giderken, kendine gitmemek olmaz, bilge için.

5. İç dünyasına itina ile yaklaşmak, iç dünyasındaki gerçekliği, iç dünyasına aldığı dış dünyayı gözden geçirmek, bir anlamıyla ruhuna özen göstermek, ruhuna bakım yapmak, onun direncini arttırmak, bilgiyi bilge kılan özelliklerindedir.
6. Ben merkezli bir hayatın çok uzağındadır. Ötekine, ötedekine açıktır. Ötekine, başkaya ağırlık veren bir yaşam sürer. Günlük yaşamın “ben kafesine tıkalı” havasından çıkmaya çabalar. Başkanın, farklının ardına düşer. Farklı yaşam biçimlerine saygıyla yaklaşır.
7. Birlikte yaşamak, bir anlamıyla başka olanla birlikte yaşamaktır. “Bizden”, “benden” olanla birlikte yaşamamanın sorunları olmakla birlikte, başka olanla birlikte yaşamamanın sorunları çok daha çetindir. Bu gezegende tüm insanların farklılıkları ve ortaklıklarıyla bir arada yaşamasının sorunlarına çözüm arama kaygısı bilgenin temel kaygılarından biridir.
8. Bilge, bu arayışları içinde bağımsız, özerk, özgür bir kafa yapısına sahip olmaya çalışır. Geleneksel düşünme, anlama, kavrama çabalarını özümseyip, kendi süzgecinden geçirerek, bağımsız bakışıyla düşünür, sorgular, yaşar, görüşler önerir.
9. Yaşama sevincini tüketmemeye çalışır. Eski Yunanlıların dediği gibi *eudaimonestaton*, en mutlu, en sevinçli, en ferah, en kutlu bir yaşamı hedefler. “Şevk” ona hayatın en zor en acı zamanlarında tükenmeyen bir yaşama enerjisi verir. Dünyanın zorluklarına, çirkinliklerine, zulmüne karşı direnebilmenin çilesi, onu kutlu olma yolunda engelleyemez.
10. Bilge *anlam çatan* bir insandır. Yaşantılarından devşirdiği anlamları insanlığa sunar, anlamlar kurar, kurulmuş anlamlar dünyasından var olmanın derinliğine, manâ âlemine yürür.
11. Elbette dürüsttür. Kendisine ve diğer insanlara karşı... Dürüstlüğünü yitirdiği, yitirebileceği durumları fark etmeye çabalar. Ne bir kimseyi ne de kendini aldatmaya kalkışır. Farkına varamadığı aldatmalarını, aldanmalarını keşfetmeye açıktır.
12. Özerk, özgür, özgül ve özgün olama yolundaki bilge, içinden çıktığı kültüre saygılıdır. İnsanlığa kendi kültüründen katılır. Yerelliğinden çıkarak evrensel olana, evrensel olandan çıkarak yerel olana yaklaşır. Edeplidir. Edebin ne olduğu, olabileceği konusunda arayışların manâ ve zevkine sahiptir.

Çizmeye çabaladığım bu bilge resmi, okuyana çok “gerçekçi” gelmeyebilir. Bir kültürü doruğuna çeken, ardına düştüğü bilgelik arayışıdır. Bir ülküdür, bir emeldir, bitimsiz bir yolda yürüyerek aranacaktır.



İLAHİYATA FELSEFE NİÇİN GEREKLİDİR?*

15 Ağustos 2013 tarihinde YÖK Genel Kurulunda;

1. İlahiyat Fakülteleri için bir müfredat belirlenmesi yapılmış ve tüm İlahiyat Fakültelerinin belirlenen müfredatı uygulamasına ve

2. Mevcut bütün İlahiyat Fakültelerinin adlarının “İslami İlimler Fakültesi” şeklinde değiştirilmesine, oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Bu kararlara karşı oy vermemin gerekçeleri aşağıda dile getirilmiştir.

Karşı Oy Gerekçelerim

1. Genel Kurulda kabul edilen müfredat değişikliğinin özü, mevcut müfredattan felsefe ve felsefi içerikli derslerin yanı sıra, adında tarih bulunan dersler ile sanat ve musiki derslerinin tasfiyesi ve Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi Temel İslam Bilimleri derslerinin saatlerinin artırılmasından ibarettir¹

Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi ve Tarihi (I,II), Felsefeye Giriş, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi, Tefsir Tarihi ve Usulü, Hadis Tarihi ve Usulü, Kelam Tarihi, İslam Mezhepleri Tarihi, İslam Medeniyeti Tarihi, Türk İslam Sanatları Tarihi gibi dersler ise müfredattan çıkarılmıştır. “Kelâm” dersinin ders saati ise yeni müfredatta üçte ikiye indirilmiştir (Ek I ve Ek II).

2. Oy çokluğu ile Genel Kurulda kabul edilen bu kararın dayandığı düşünce yapısı ve neticeleri çok boyutlu bir tartışma zemini yaratmıştır. O yüzden bu karar, herhangi bir fakültenin salt müfredat değişimini ifade etmemektedir. Öyle ki, öncelikle bu karar kadim bir tarihsel arka plana ve bilim geleneğine dayanan bir zemini sarsıcı nitelikte olduğu ifade edilmelidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde öncelikle söz konusu kararın problematik yanını teşkil eden bilimin temellendirilmesi ve/ya din-felsefe ilişkisi sorununa atıfta bulunmamız icap etmektedir. Felsefe tarihi açısından esaslı bir problematik alan olan din-felsefe ilişkisi bir bilim tasavvuruna işaret etmektedir.

* “Karşı Oy Yazısı” başlıklı bu yazı, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin “Geçmişten Geleceğe Din ve Felsefe Bağlamında İlahiyat Öğretimi” başlıklı Özel Sayısında yayınlanmıştır. (SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, Sayı: 30, Isparta, s.3-29.

1 Bkz.EkI, Ek, II ve Ek III (Bu yazının ekinde: EkI’de: 2009’da hazırlanan müfredat programı (P1), İlahiyat Çalışma Grubunun hazırladığı müfredat programı (P2) ve Genel Kurulda oy çokluğu ile kabul edilen müfredat programı (P3) karşılaştırması verilmiştir. EkII’de: üç programın müfredatları (P1, P2 ve P3’ün 8 dönemde verilen dersler ve saatleri) gösterilmiştir. EkIII’de, ikili karşılaştırmalar yapılmış; P1 ile P2, P2 ile P3 ve P1 ile P3 arasındaki farklar gösterilmiştir.

Bu problematik ilişkinin aynı zamanda din algılaması açısından da ifade ettiği anlam dünyasını da kaydetmeliyiz.

Kindî, Farabî, İbn Sina, Gazali ve İbnRüşd gibi büyük Müslüman filozofların Aristocu/ Meşşâî geleneğe eklenerek din ile felsefe arasındaki ilişkiyi bir ‘uyum ilişkisi’ olarak tanımlandığını ifade edebiliriz. Meşşâî felsefi geleneğin öncü ekol temsilcilerinden olan Farabî, *muallim-i evvel* olan Aristo’nun muakkibi olarak *muallim-i sânî* mahlası ile anılmıştır. Din ile felsefe arasında inşa ettikleri bu uyum ilişkisinin teorik temelini, ‘akılcı bir metafizik anlayış’ oluşturmuştur. Evrensel düzeyde dinin emirleri üzerine düşünebilmenin ve söz edebilmenin temel vasıtası olarak Müslüman filozoflar, felsefi geleneğe bağlı kalmışlardır. Şu noktadaki ayrıma dikkat etmek gerekir ki, Gazali’nin *Tehâfütü’l-felâsife* adlı eserinde olduğu üzere, felsefeye değil, ancak filozoflara yönelik eleştirel argümantasyonlarını da yine felsefi bir dille ve felsefi gelenek içerisinde cevaplamışlardır.

İslam felsefesinin klasik eserlerinde din ile felsefe arasında kurgulanan ilişkinin bir çatışmaya değil, bir uyuma işaret ettiği ve buna bağlı olarak felsefi düşüncenin gerekliliği temellendirilmiştir. Hatta öyle ki bu temellendirmenin hukuki bir dil ve çerçevede gerçekleştirildiği görülmektedir. Batı Aydınlanma felsefesinin doğumuna da ilham kaynağı olan Endülüslü filozof İbn Rüşd bu konuyu ele aldığı *Faslü’l-Makâl* adlı eserinde şu ifadelerle yer vermektedir:

“Bu sözden amacımız; şer’î bakış açısı ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın dini açıdan mubah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır...”²

Bu ifadeler ile İbn Rüşd tarafından temellendirilen ana fikir, felsefi düşüncenin gerekliliğinin bizatihi dini emirlerle de ortaya konmuş olmasıdır. Bu gereklilik hukuk terminolojisi açısından bir emir ya da en azından tavsiyeye karşılık gelmektedir. Zira ona göre dini emirler, var olanları (*mevcûdât*) akıl ile değerlendirmeye ve onların bilgisini araştırmaya davet etmektedir. Varlık, üzerinde tefekküre/teemmüle/refleksiyona davet eden dinin temel amacı, insanı doğru bilgiye ve doğru eyleme ulaştırmaktır.³

Varlıklar üzerinde derinliğine bir tefekkürü emreden din ile felsefe tek bir hedef gütmektedir; o da ‘*hakikatın bilgisine*’ ulaşmaktır. İnsanın varoluş gayesini oluşturan bu ontolojik yükümlülüğün kaynağını din ve felsefe oluşturmaktadır. İnsanı varlık âleminde farklı kılan temel vasfı oluşturan akıl yetisi, bir anlamda ona göre bu yükümlülüğü doğuran esas unsurdur. İnsanı varlık hiyerarşisinde zirveye taşıyan akıl gücü, hakikat bilgisini ve hikmeti arama yükümlülüğünün temel kılavuzudur.

Dinin akıl varlığına hitap etmekte oluşu, akıl sahiplerini sorumlu kılması, her ikisinin de hakikat bilgisine ulaşma noktasındaki ortaklığını ifade etmektedir. Amaçsal birlikteliği olan din ve felsefe tek bir hakikatin iki ayrı yorum biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikisi arasında bir çatışma durumu söz konusu değildir. Nitekim tek bir kaynaktan (hakikat) beslenen ve o kaynağa/bilgiye ulaşmayı hedefleyen din ve felsefe arasındaki uyum ilişkisini İbn Rüşd, “*hakikat hakikate ters düşmez, tersine ona uygun olur*”⁴ ifadesiyle ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd bu uyum ilişkisini şu ifadeyle veciz bir biçimde ifade etmektedir. “*Felsefe dinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Bu ikisi doğaları açısından kardeş, cevher ve özleri açısından*

2 İbnRüşd, *Faslü’l-Makâl*, yay. ve çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 63.

3 İbn Rüşd, *Faslü’l-Makâl*, s. 64, 101.

4 A.g.e, s. 75.

*da dostturlar.*⁵ Felsefe ile din arasında kurgulanmış olan bu ilişki, esaslı bir birlikteliğe işaret etmektedir. Öyle ki, kurguladığı bu ilişki bir soybağı ilişkisidir. İkisi arasında varoluşsal açıdan güçlü bir soybirlikteliği öngörülmektedir.

İnsanı hem teorik ve hem de pratik düzlemde yetkinliğe ulaştırmayı amaçlayan din ile yalnızca teorik yetkinliği hedefleyen felsefe arasında bir amaç birlikteliği bulunmaktadır. Ancak hakikatin iki ayrı yorum biçimi olarak din ile felsefenin kullandıkları söylemleri açısından bir farklılık söz konusudur. Bu farklılık, varlık üzerinde tefekkür etme ile emrolunan insanın, anlama düzeyleri arasındaki değişkenlik ile bağlantılıdır.

Buna bağlı biçimde analitik (*burhânî*), diyalektik (*cedelî*) ve retorik (*hatabî*) söylem türleri belirlenmiştir. Bu söylem türleri açısından ele alındığında insanın teorik ve pratik yetkinliğini amaçlayan ve bütün insanlığa hitap eden din, daha çok retorik (*hatabî*) söylemi esas almakla birlikte, her üç söylem türüne de başvurmaktadır. Öte yandan felsefe ise, yalnızca insanın teorik yetkinliğini amaçlaması yönüyle analitik (*burhânî*) söylem tarzını esas almaktadır.⁶ Konusu cisimlerin hareketi olan *Fizik*, canlı doğayı inceleyen *Biyoloji* olduğu gibi Yunus'un "*ilim ilim bilmektir*" mısraında işaret ettiği, konusu ilim olan ilim *felsefedir*.

3. Yükseköğretimde temel ölçü ve ölçütlerin uluslararası ve küresel boyutta olması *universitas*'ın niteliği gereğidir. Bu üniversalite, İslam bilginlerinin hayata dair bütün meseleleri, bütün din mensupları, panteist, teist, deist ve hatta ateistlerle bütün derinliği ve vüs'ati ile tartışabilir olmayı gerekli kılmaktadır. Küresel Dünya'da, İslam bilginleri sadece Müslümanlar ile konuşmak değil, bütün inanç sahipleriyle konuşmak, tebliğ etmek ve tartışmak durumundadırlar.

Zira yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere, bilim tasavvuru açısından, dini, felsefi ve bilimsel düşünce, bütünlüklü bir gelenek olarak algılanmak durumundadır. Bu bütünsel gelenek, hiçbir din, toplum, topluluk veya millete tek başına izafe edilemez. İnsanlığın tümüne özgülenebilecek olan bu ilmi gelenek, kategorik olarak kimseye hasredilemez ve de reddedilemez.

Bu yüzden, söz konusu felsefi zemine dayanan İlahiyat Fakülteleri sadece İslam inanç ve ibadet öğretimi veya saf dini ilimlerin eğitimi ile kendisini sınırlandıramaz.

4. Evrenin niçin yaratıldığı, kimin yarattığı, nereden geldiğimiz, nereye gideceğimiz, varoluşumuzun anlamı gibi en temel varlık sorularının cevaplarını "Din" ve "Felsefe" vermektedir. Bu sorular "metafizik" sorulardır. Felsefe olmaksızın bu sorulara tatmin edici cevaplar verilemez. Yukarıda teknik detayını bir Müslüman filozofun dilinden vermiş olduğumuz bu tür sorulara din, inanç temelinde; felsefe rasyonel temelde cevap vermektedir.
5. Felsefe hakkında negatif yargılar taşıyanlar, İslam filozoflarının felsefe ile değil hikmet ile meşgul olduklarını ileri sürmektedirler. Bilindiği üzere, felsefe terimi, hikmet/bilgelik sevgisi (*philo-sophia*) anlamındadır. Hikmet yoksa zaten onun sevgisinden bahsedilemez. Yani hikmetsiz felsefe ol(a)maz. Kadim Yunanlılar, hikmeti aklın süzgecine tabi tutmuşlardır. Felsefe bir anlamda, hikmetin akılla birleşmesidir, akılla kavranmasıdır. Tarih boyunca yaşadığımız birçok problemde, özellikle medresede, aklın, felsefenin ikinci plana atıldığı gibi eleştiriler yapılagelmiştir. Felsefenin bir

5 A.g.e, s. 115.

6 A.g.e, s. 101-102.

tanımı da şöyledir: Bir “mesele üzerinde, rasyonel, tutarlı objektif düşünmek ve konuşmaktır”. Felsefe yapmak, öncelikle düşünmek, fikir üretmek ve tartışmak anlamlarına gelmektedir. Bilgi de objektif niteliğini ancak tartışma sonucunda kazanır.

6. Özellikle modern felsefe öncesi açısından bakıldığında felsefenin kadim geleneğinin teistik bir temele dayandığı söylenebilir. O yüzden modern dönemde pozitivistik felsefi geleneğin temel ilkesi olan olguculuk, değerler alanından ve/ya dini alandan soyutlanma fikri, felsefeye dair çarpıtılmış bir algı yaratmıştır. Nitekim ülkemizde felsefe yapmanın önkoşulu olarak dini alandan izolasyonun gerekliliğini öngören bir algı sürekli körüklenmektedir. Hâlbuki yukarıda da değinildiği üzere, bu iki alanın (felsefe ve din) akademik yapılanma içerisinde üniversiter bütünlüğü söz konusudur. İlahiyat alanından tarih boyutunun ve felsefenin tasfiyesi, felsefe alanını çarpık pozitivist anlayışa terk etmek sonucunu doğuracaktır. Tarih derinliktir, felsefe tefekkür derinliğidir. Dış dünyanın alabildiğine insanı kuşattığı bu çağda; tarihe, tefekküre, teemmüle, tasavvufa insanın daha çok ihtiyacı bulunmaktadır.
7. YÖK, yükseköğretim alanında İlahiyat fakülteleri dışında hiç bir programın müfredatına müdahale etmemiştir. Özellikle burada “çakılı” tabir edilen, yani programın bütün detayları, saatleri, ders adları ve dönemleri ile birlikte belirlenmesi ve bu müfredatın uygulanmasının zorunlu tutulması, İlahiyat fakülteleri hakkında üniversiter yapı içerisinde aşağılayıcı bir imaj yaratılmasına yol açacaktır. Ne yazık ki, tepeden inmece/ belirleyici/tanzim edici bu tavır, ilgili fakültenin bir ilköğretim kurumu düzeyinde görüldüğü izlenimini uyandıracaktır.

YÖK, kuruluşundan bugüne, üniversitelerin programlarının hiç birine bu şekilde müdahale etmemiştir. Sadece 2547/5i maddesinde yer alan dersler (Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi, Türkçe ve Yabancı Dil), kanun dolayısıyla müfredatlarda yer almıştır. YÖK’ün bir müfredata müdahale etmesi ilkece yanlıştır. YÖK yasası gereğince de yanlıştır. Yani mevcut YÖK yasasında, müfredata müdahaleyi meşru kılacak bir hüküm yoktur. Geçmişte de “Eğitim Fakültelerinin” ve “İlahiyat Fakültelerinin” müfredatına karışıldığı ileri sürülmektedir. Ancak bu bir yasal zorunluluk sonucu değildir. YÖK konumunu kullanarak yetkisini aşan, müfredatları da kuşatan bir alan genişlemesi yapmıştır. Müfredata müdahale esastan yanlıştır.

8. Burada, Genel Kurula getirilerek alınan kararın ilginç serencamına değinmemiz gerekmektedir. Öyle ki bir yıl kadar önce, YÖK, komiteleri kaldırmış yerine “Çalışma Grupları” kurmuştur. Eğitim Fakülteleri ve İlahiyat Fakülteleri ile ilgili komiteleri kaldırıp yerlerine çalışma grupları kurulmuştur. Ancak görüldüğü üzere, yapılan bu icraat salt isim değişikliğinden ibarettir. Üstelik şimdi tartışılmakta olan İlahiyat fakülteleri müfredatı bu çalışma grubu tarafından hazırlanmıştır. Böylece daha da müdahaleci bir tutum sergilenmiştir. Türkiye’deki bütün İlahiyat Fakültelerinin, bir kaç seçmeli ders dışında, bu müfredatı aynen uygulaması öngörülmektedir. Sâbık dönemlerde akademik özgürlüğü ve özerkliği zedeleyen sû-i misalleri kendisine emsal/ dayanak teşkil eden bu süreç ve ulaşılan sonuç akla, mantığa, bilim tasavvuruna ve üniversite özerkliğine aykırıdır. Bu noktada YÖK’ün, kurumsal sorumluluğu ve yetkisi çerçevesinde düzenleyici bir kurum olduğu unutulmamalıdır.
9. İncisamlı bir teorik zemine dayanmayan bu müfredat değişikliği önerisi ve kararının sözde öğretim süreçlerinin iyileştirilmesi adına getirmiş olduğu önerilerin pedagojik

bir temeli söz konusu değildir. Yalnızca ders saatlerini esas alarak bir müfredat kurgulamak yanlıştır. Zira Bologna sürecinde krediler ders saati esasına göre değil, öğrencinin çalışma yükü (*work-load*) ile hesaplanır. Öğrencinin kazanımlarını esas alan bu süreç, AKTS'ye (Avrupa Kredi Transfer Sistemi) dayanmaktadır. Bir öğrencinin 25-30 saatlik çalışması, 1 AKTS olarak tanımlanmaktadır.

Bu bağlamda örneğin söz konusu müfredatın dayandığı bu hatalı pedagojik öngörünün sonucu olarak Kur'an, Tefsir ve Hadis gibi bazı derslerin saatlerinin artırılması, karar altına alınmıştır. Burada eğitim-öğretim pedagojisi açısından şu sorular gündeme gelmektedir: Acaba ders saatlerinin artırımı, daha iyi öğrenmeyi temin edici bir unsur mudur? Bu konularda görülen kimi eksiklikler ders saati ile mi ilgilidir? vd.

Ayrıca yeni müfredat ile önerilen bazı ders adları, alan uzmanlarının da tevsik ettiği üzere tartışmaya açıktır. Bu meyanda "Siyer-i Nebi", "Osmanlıca" gibi derslerin adları zikredilebilir.

10. Getirilen değişiklikleri mukayeseli biçimde şematize eden ekteki tabloda da görüldüğü üzere, yeni müfredatta Sanat ve Müzik derslerinin kaldırılması da öngörülmektedir. Müslüman filozofların (örneğin Farabî) Platoncu felsefi geleneği tevarüs ederek musikiyi, özellikle insan ruhunun ahlaki terbiyesi ve eğitimi açısından gerekli gördüklerini ifade etmeliyiz.

Böylece din öğretiminde ya da İlahiyat eğitiminde musikinin önemi, yalnızca mesleki icra açısından önem arz etmemektedir. Bunun yanı sıra ahlaki kişiliğin oluşumu ve ruhların terbiyesi anlamında da musikinin önemi izahtan varestedir.

11. Mevcut bütün İlahiyat Fakültelerinin adlarının "İslami İlimler Fakültesi" şeklinde değiştirilmesi kararı, modern zamanların tarihsel birikimi, tecrübeyi, kurumsallığı, kadim olanı ve geleneği yok sayan, tasfiye eden aklının bir yansımasıdır. Mevcut fakülteler için öngörülen bu isim değişikliği söz konusu tasfiyenin amaçladığı neticeyi hâsıl edemeyecektir. Zira İlahiyat Fakültelerinin birikimsel akademik aklı ve bunun tezahür araçları olan akademik profiller ve akademik üretimleri bunun önündeki en büyük mâniayı teşkil etmektedir. Bir şey, ne ise odur. Tesmiye ile müsemmanın ruhunu teslim almak, istihsalı hedeflenen neticeye ulaşmak pek mümkün değildir.

Eğer 'İslami İlimler Fakültesi' adı altında farklı bir müfredat, akademik yapı, akademisyen profili üretmeyi amaçlayan bir yükseköğretim kurumuna ihtiyaç söz konusu ise, bu adla ve kendine özgü ve amacı doğrultusunda bir yapılanmaya gidilebilir. İlahiyat Fakültelerinden akli bilimleri, rasyonaliteyi tasfiyeyi amaçlayan müfredat değişikliği yerine, böylesi bir teorik zemine dayalı yeni bir kurumsallaşmaya gitme yolu tercih edilebilir.

12. Müfredatı re'sen belirleyen bu karar, öğretim, araştırma ve ifade özgürlüklerinin bir yekûnu olarak tanımlanan akademik özgürlük (*academic freedom*) ilkesini zedeleyici niteliktedir. Ayrıca yükseköğretim kurumlarının müfredat ve müfredat içeriklerinin bağlayıcı biçimde tayini, Üniversitelerin özerkliği (*university autonomy*) ilkesine de aykırılık teşkil etmektedir.

13. Bu kurumda, beş yıldan beri üye olarak görev yapmaktayım. Fikren ve fiilen Türk Yükseköğretimine katkı yapmak için çabalıyoruz. Bu süre içinde, çok önemli kararlar alınmış ve yükseköğretim alanında, Türkiye'nin birçok önemli sorunu çözülmüştür. Genel Kuruldan böylesi hatalı bir karar istihsal olmamıştır. Bu karar, Türkiye'nin

birikimi ve ilahiyat camiasının düzeyi ile bağdaştırılamaz. Tashih edileceğini umuyorum. Yaşadığımız bu krizi, ilahiyat alanında daha iyi bir eğitim konusunda verimli bir tartışmaya ve düzenlemeye çevirebilmeliyiz.

14. Bütün ilahiyat camiasının ve ilgili kesimlerin katkı ve katılımı ile ilahiyat eğitimi bütün boyutları ile tartışılıp yeniden düzenlemeler yapılabilir. Ancak böyle bir süreç işletilmemiştir. Bu kararlar, ilahiyat camiasında ve toplumda çok büyük bir rahatsızlığa da yol açmıştır. Konunun tekriri müzakere edilmesi ve tashihi karar yapılması en büyük dileğimdir.

Bütün bu gerekçelerle bu kararlara katılmadığımı arz ederim.

KAYNAKÇA

İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, yay. ve çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992.



TÜRKİYE'DE DÜNDEN BUGÜNE BİLİM- DİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

Ben iki konu üzerinde durmak istiyorum. Biri felsefe ve ilgili derslerin kaldırılması, öbürü Arapça öğretiminin Yabancı Diller Yüksek Okulu'ndan alınıp ilahiyat fakültelerinin içine çekilmesi.

Bu iki gelişme de “içe kapanma psikolojisi” nin ifadesi olsa gerek: İlahiyat öğrencisinin felsefi sorunlarla zihnen tanışmaması... Hazırlık sınıfında Arapça öğrenmek üzere “Yabancı Diller Yüksek Okulu”na giderek orada farklı branşlardaki öğrencilerle tanışmaması...

Kaldırılan Dersler

YÖK Genel Kurulu'nda uzun tartışmalar sonunda küçük bir oyçokluğuyla bu karar verildi. İlahiyat fakültelerindeki felsefe tarihi ve felsefeye giriş dersleri kaldırıldı. İslam düşünürlerinin iman-akıl konularını tartıştığı “Kelam” dersleri de üçte ikiye indirildi!

Dahası, “din felsefesi” dersleri de kaldırılmıştı, fakat tepkiler üzerine YÖK Yürütme Kurulu'nda ve ardından Genel Kurul'da yeniden konuldu.

İslami bilimlerle yakından ilgili olan “tefsir tarihi, hadis tarihi, kelam tarihi” dersleri de kaldırılmış! Bu dersler İslam tarihinde nasıl farklı görüşler bulunduğunu gösteren ufuk açıcı derslerdi.

Yeni müfredatta din psikolojisi, din sosyolojisi ve İslam felsefesi dersleri devam ediyor, çok güzel fakat kaldırıldığını belirttiğim derslerle felsefi muhtevanın zayıfladığı açıktır. Bazı YÖK üyeleri “tekrir-i müzakere” yani konunun yeniden görüşülmesini istiyorlar, haklılar.

Arapça Öğretimi

Elbette Arapça çok önemli, çok saygın bir dildir. Sadece İslami ilimler açısından değil, bilim tarihçiliğinde Latince neyse Arapça da odur. Ayrıca bugün Arapça siyaset ve ekonomi dünyasının da önemli bir dilidir.

Eskiden ilahiyat öğrencileri hazırlık sınıfında Arapçayı “Yabancı Diller Yüksek Okulu”nda, diğer dillerin öğrencileriyle birlikte öğreniyorlardı. Bu, önemli bir sosyalleşme ve sosyal iletişim fırsatıydı. Şimdi bazı ilahiyatçı akademisyenlerin ısrarıyla “mesleki Arapça öğretilmesi hedeflendiği için” diyerek ilahiyat fakültelerinin içine alındı. Elbette “mesleki” terminoloji gerekli ama dil öğrenimini bununla sınırlı görmek yanlış değil mi? Hem diğer fakülteler için özerklik genişletilirken, ilahiyat için bu müfredat ve dil öğreniminde bu “merkeziyetçilik” niye?

İki Gelenek

İslam tarihinde iki öğretim geleneği oldu: Biri “Dâr’ül ulûm” (ilimler evi) denilen bağımsız hikmet ve felsefe geleneğidir. Batı rönesansına da esin kaynağı olan El Kindi, İbn Heysem, Razi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi isimlerin yetiştiği gelenek... Bu gelenek Haçlı Seferleri’nin İslam dünyasını denizlerden koparıp karalara kapatması ve Moğol istilasının sosyal tahribatıyla maalesef söndü. Diğer gelenek medresedir; anarşi içindeki İslam dünyasında inanç birliği ve devletlere itaat sağlamak için kurulmuş “devlet mektepleri”dir.

Osmanlı maalesef “Dâr’ül ulûm” geleneği söndükten sonra kuruldu, medrese geleneğini devraldı. Nitekim Osmanlı mimarları, mühendisleri, coğrafyacıları medresede değil, Enderun’da yetiştiler. Sonra da ‘Darülfünun’ yani ‘Üniversite’den... Medrese en iyi zamanlarında bile “şerh ve haşiye” yazmanın ötesine geçemedi, ne ikinci bir Gazali ne ikinci bir İbn Rüşd yetişti.

Bu noktada Fatih Sultan Mehmet için ayrı bir parantez açmak gerekir. Fatih Sultan Mehmet’e saygı duyuyoruz değil mi? Onun kahramanlığını, kumandanlığını, büyük devlet adamlığı ayrı bir konudur. Ona saygı duymamızın sebeplerinden biri ona “Rönesans hükümdarı” denilmesidir. Doğu-Batı vizyonuna sahip olan bir entelektüel olmasıdır. İslam dünyasındaki en yüksek tartışma konularından biri olan Gazzali ile İbn Rüşd arasındaki *Tehafüt* yani felsefe tartışmasını, başta Hocasade olmak üzere devrin ilim adamlarının gündemine aldırarak tartışmayı yeniden açmasıdır. Bu konuda merhum Mubahat Türker (Küyel) hocamızın *Üç Tehafüt Bakamından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı eserini muhakkak okumak lazımdır. (Ankara 1956)

Merhum hocamız bu eserinde “Fatih’in, fikir hayatına dinamik bir unsur getirmek üzere felefe ve din münasebeti meselesini tazelemek istediğini”, bu amaçla İslam’ın dinamik çağlarındaki *Tehafüt* tartışmasını yenilediğini belirtir. Maalesef devamı gelmedi.

Dini düşüncenin dinamizmi için de felsefenin ne kadar gerekli olduğu açık değil mi? Buna rağmen 21. Yüzyılda İlahiyat tedrisatında felsefeyi kaldırma girişimi fevkalade esef vericidir. 21. Yüzyılda neden zihnimizi hiç olmazsa 15. Yüzyıldaki Fatih kadar açmoyalım da kapatmaya çalışmayalım!

Hangi inançtan, hangi siyasi tercih ve hangi felsefi görüşten yana olursak olalım, zihnimizi açtığımız ölçüde inancımızı, felsefi görüşümüzü, siyasi tercihimizi zenginleştirmiş oluruz. Zihnimizi kapattığımız ölçüde de kendi inancımızı, kendi siyasi, felsefi tercihimizi karartmış oluruz. İlim ve felsefeden kopmanın nasıl cehalet ve taassuba yol açacağını anlamak için, yine kendi tarihimizin bir tecrübesine bakmak, Kâtip Çelebi’nin *Mizan’ül Hak fi İhtiyar’ül Ehak* adlı eserini okumak yeterli olmalıdır. Büyük bir astronomi mirasına sahip olduğumuz halde, ilim ve felsefeden bu kopuş sonucu 16. Yüzyılda Mısırlı bilgin Takiyyüddin’in İstanbul’da kurduğu rasathanenin nasıl topa atışlarıyla yıktırıldığını hatırlamak da bizleri sarsmalı, imam hatip liseleriyle ilahiyat fakültelerinde felsefe derslerine sahip çıkmamızı sağlamalıdır.

Hepimiz inancımızı, zihnimizi felsefi tefekküre açalım. Bugün İslam dünyasının ihtiyacı, İslami ilimlerle kadim Dâr’ül ulûm geleneğini ve çağdaş bilim ve felsefeyi buluşturmaktır. Hâlbuki ilahiyatın yeni müfredatı, Meşrutiyet İslamcılarına göre bile “kapalı”dır. Hiç olmazsa kaldırılan dersler yeniden konulmalıdır.



FELSEFECE DÜŞÜNME ve DİN

Türkçe'deki “Doluya koydum almadı, boşa koydum dolmadı.”(öteki çeşitlemesi: “Boşa koysam dolmaz, doluya koysam almaz”) deyimini, insanın çaresizliğini anlatmak için kullanılır.

Bu deyişte kullanılan unsurlarla kurulan mantıkta insan kendini tam bir açmaz içinde hissedebilmek için gerekli araçlarla donatılmıştır diyebiliriz. Elimizde üç unsur bulduğumuzu farz etmekteyiz: Birincisi, kendisiyle bir şeyleri doldurmak istediğimiz bir nesnemiz var. Biz, bu nesneyi, elimizde biri dolu, öteki boş bulunan başka iki “nesne”nin içine sığdırmak mecburiyle karşı karşıya kaldığımızı düşünmekteyiz. Açmaz şuradadır: Elimizdeki nesneyi dolu olan “kaba” sığdırmaya kalkıştığımızda, geriye bir şeyler artmakta, yani o nesneyi o kaba sığdırmayı başaramamaktayız. Öte yandan aynı nesneyi boş kaba koymayı denediğimizde, bu kez de kabımız büyük gelmekte... Böylece bir türlü dengeyi sağlamayı başaramamakta olduğumuz u görerek çaresizliğimizi hissetmekteyiz.

İnsan gündelik hayatında böylesi açmazlarla karşılaşabileceği gibi, onun düşünce hayatı da benzer açmazlarla tarih boyunca karşı karşıya gelmiştir. Varlığı maddeden başlatan düşünürlerle onu ide'den (düşünce) başlatan düşünürler, varlığı kendi görüşlerine indirgemek istediklerinde değindiğimiz nitelikte açmazla karşılaşmışlardır. Denebilir ki, felsefe tarihi, temelde bu açmazı aşma çabasından ibaret kalmıştır. Maddecilerle ruhçular arasındaki tartışmanın nedeni, maddecilerin, bütün varlığı (insan ve onun düşünceleri, bilinci dâhil) maddeye icra etme veya maddeden neşet ettiğini ispat etme çabasında yoğunlaşırken; ruhçular da, varlığı düşüncenin (ide'nin) yansımından veya dışlanmasından meydana geldiğini ispat etme cehtine girmişlerdir. (Aslında bu durum, bizim, yeryüzündeki belli başlı bütün düşüncelerin, Âdem aleyhisselam'dan bu yana gelen İslam düşüncesinin birer sapması veya çeşitlemesi olarak tezahür ettiğine veyahut da İslam düşüncesinin yalnızca bir veçhesinin öne çıkartılarak rehber itihaz edilmek istendiğine dair kanaatimizi pekiştiriyor.)

Aynı tartışma farklı düzlemlerde, farklı veriler kullanılarak devam ettirilmiştir. Heraklitos, varlığın, hareketten ibaret olduğunu, dolayısıyla bizim “varlık” dediğimiz şeyin aslında “oluş”tan ibaret olduğunu ileri sürerken, Zenon, hareket diye bir şeyin olmadığını, bize hareket gibi görünen şeyin duyu yanılması olduğunu, varlık her ne ise o olarak kaldığı (özdeşlik) görüşünü ileri sürüyordu. Felsefe tarihi boyunca bu temel mesele araya nüanslar, farklı ayrıntılar, bazı farklı unsurlar konulmak suretiyle tartışma alanın gündeminde oturmaya devam etmiştir.

Aynı tartışmanın uç noktalarını 19. yy'ın başlarından itibaren iki görkemli diyalektikçi temsil etmiştir. Hegel ve Marx. Fakat bu tarihe gelinceye kadar kavramlar öylesine birbirinin içine girmiş ve birbirleriyle öylesine birleşimler teşkil etmişlerdir ki, çoğu yerde kimin kimden

etkilendiğini veya neşet ettiğini söylemek güçleşmiştir. Hegel, kendini Heraklitos'un mirasçısı sayarken, Marx'a göre o "idealist"(yani Platoncu) çizginin mümessilidir. Oysa bizzat kendisi "yöntem"in Hegel'e borçlu olduğunu ileri sürmektedir. Fakat son tahlilde bunlardan biri düşüncesi ana cadde üzerinde, öteki maddeci ana cadde üzerinde yerini almıştır.

Dini eğilimli olan düşünürlerin genelde idealist(düşünce) yöntemi; dini reddedenlerinse maddeci eğilimi benimsememesi nerdeyse Batı düşünce tarihinde mütearife haline gelmiştir. Ne var ki, felsefenin verilerden hareket ederek ileri sürülen görüşlere bakıldığında, münazaranın her iki tarafında yer alanların birbirlerini ikna etmeyi başaramadıkları; her iki tarafın da "doluya da koysa, boşa da koysa" dengeyi tutturamadığı görülmektedir. Bunun sebebi, günümüzden geriye bakıldığında anlaşılabilir bir gerekçeye dayanıyor. Çünkü din, felsefecilerin onu ele aldıkları düzlemde değil, ancak kendine ait bir düzlemde ele alındığında anlamlı ve anlaşılabilir bir yere oturtulmuş olurdu. Bu inceliği sanıyorum Batı düşünce tarihinde sezinleyen ve ilk kez açık seçik dile getiren Pascal olmuştur. O Allah'a:"Ya Rabbim, filozofların, bilginlerin Tanrısı değil; İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un Tanrısı!" diye seslenirken ilahi olanla profan olan arasındaki kesin çizgiyi belirliyordu. Ama yine de, bilginin Tanrısı'nın Hz. İbrahim'in Tanrısının izdüşümü olduğu ve ondan ilham aldığı gözden kaçırılmamalı.

Böylece dine ister idealist yöntemle, ister materyalist yöntemle yaklaşılsın, aynı açmazın içine düşülüyor. Bu yöntemlerin mantığı kendisi için yeterli sayılsa bile(ki o bile kuşkuludur), aynı mantığın din alanına uygulanması bütünüyle kısır sonuçlar doğuruyor. Çünkü filozoflar, peygamberlerin peygamber olduğu kabulünden yola çıkarak değil, fakat onları felsefeye esir alarak dine yaklaşıyor. Bu demektir ki, kullanılan mantık, kendi asli ekseninden saptırılmış oluyor, çünkü bizzat kendisi(felsefe) böyle bir sapmanın içinde yer alıyor.

Bu bağlamda Batı'da Din algısı ile İslam'daki Din algısı farklılık arz ediyor. Bu durumu bir örnek üzerinden açıklamak istiyorum: Hayvanların filozofu eşek, Orwell'in "*Hayvan Çiftliği*" adlı satirik romanında, "Allah bana sinekleri kovmam için kuyruk vermiş." der ve hemen arkasına ekler: "fakat ne sinekler olaydı ne de kuyruğum." Burada hem felsefe ile istihza edilmekte, hem miskin bir ruh hali sergilenmektedir. Ayrıca miskin ruhların bir takım bahanelerle nasıl oyalandıkları da inceden inceye vurgulanmakta: Eşek, kendisine verilen kuyruğu harekete geçireceğine, bir takım yersiz varsayımlarla avunmaktadır.

Felsefî düşünce bir hayat ve yaşama tarzı öngörmüş olsa bile, asıl, şartlara müdahale etmekten sakınan insanlara zihin idmanı yaptırıyor. Fakat bu zihin idmanı çoğu kez hayata yansımıyor. İnsanı sadece hayallerle (illüzyonlarla) uğraştırıyor. Onu nihayet vehimlere götürüyor. Vehim, aklın kendi icadı olan fantezilerle, illüzyonlarla uğraşmasından başka bir şey değil... Buysa yerinde sayarak yürümek gibi bir şey... Ya da pandomim: hayat yerine hayatın taklidi. Bu taklit ne kadar başarılı da olsa, hayatın kendisi değildir.

Batı'nın kafa yapısı, dini de felsefe haline getirmiştir. Dinin hayata müdahale edecek özünü iptal etmiştir. Marx, din afyondur, derken asıl bunu anlatmak istiyordu. Yani Hıristiyanlığın artık insanı harekete geçirici, sevk ve idare edici özünü yitirdiğini vurgulamak istiyordu. Oysa dinin hakikati, zihnî bir spekülasyon (düşünce birikimi) olmak değil, doğrudan doğruya insana bir hayat tarzı getirmektedir. Yani yaşanacak bir şeydir din. Vehimlerle, hayallerle, illüzyonlarla ilgisi yoktur. (ne var ki Batılıların din derken kendi dinlerini, yani Hıristiyanlığı kastettiğini fark etmeyen diğer kültürlerin insanları, kullanılan "din" kelimesini kendi dinleri için de geçerli sanmışlardır.)

İslâm, bir zihin fantezisi olarak indirilmemiştir. Bu bakımdan herhangi bir fizyolojik düşünce ile karşılaştırılması yersiz olur. İslâm'ın temel amacı, bize evren hakkında, insan hakkında açıklamalarda bulunmak da değildir. Biz İslâm'ı başlangıç noktası yaparak belki evren hakkında, insan hakkında açıklamalarda bulunabiliyoruz. Ne var ki dinin varmak istediği amaç bu değil. Amaç insanların, Allah'ın buyrukları doğrultusunda yaşamasıdır. Bu yaşamayı hayatımıza sindirmek, bizde yaşayan bir ahlak haline getirmektir amaç. Yoksa felsefenin yaptığı gibi, bir takım soyut, kuramsal çıkarımlarla uğraşmak değil.

Din, yaşanan bir din olunca, onun dünyanın gidişatına müdahale etmesi kendiliğinden meydana gelen sonuç oluyor. Dinin buyruklarını yerine getiren, yasakladığı şeylerden sakınan insanların meydana getirdiği toplulukta, hayata, dünyanın gidişatına müdahale edilmiş oluyor. Dünyanın gidişatına müdahale edebilmek için bu kadarı yetiyorsa mesele yoktur; yetmiyorsa, o takdirde bu buyrukları daha da etken pozisyonda vazetmek gerekiyor. Yani felsefe ile bir tavır farklılaşması söz konusu: Kuyruk altına üşüşmüş sinekler üzerine "sinekler olmasaydı" diye düşünce geliştirmek felsefenin işiyken, harekete geçip sinekleri kovmak dinin işlevi oluyor.

Burada bir yanlış anlamayı önlemek için felsefe ile ilgili bir düşüncenin açıklanması ihtiyacını hissediyorum. Yukarıdaki satırlarda yer yer "felsefe"ye atıfta bulunulmuştur. Ele aldığımız bağlam içinde "felsefe" derken bu kelime ile geleneksel olarak Thales'le başlatılan ve belli başlı simalar olarak Herakletios, Zenon, Sokrates, Platon, Aristoteles'le devam eden profan nitelikli Grek düşünce zincirini ve onun uzantısı saydığım Batı Avrupa felsefesini aklımda tuttum. Her ne kadar bu felsefe kendi içinde yer yer ve zaman zaman metafizik(hatta mistik) yönsemeleri içeriyor olsa bile, asal kökeninden bağıntısını kopartmış olan bu düşünce tarzına profan nitelemesini yüklemekte sakınca görmüyorum. Çünkü bu düşünme tarzı, ilahi kökenden kaynaklandığının farkında olmaksızın, referansını bizzat kendine(kendi logosu'na) yöneltmiştir. Felsefenin asıl kökeni olarak gördüğüm nokta tevhid akidesidir. Şimdi değindiğim Grek felsefesinden başlayarak günümüze kadar süren Batı felsefesi geleneği ise, tevhid akidesine düşülmüş isabetli veya isabetsiz dipnotlarından ibarettir; bunun böyle olduğunun farkına varılmamış bile olsa... "Allah'tan başka ilah yoktur" veya "Ben, Ben olanım" veya "Ben O'yum" veya "Her şey O'dur" veya "Her şey O'nun tecellisidir" veya "Her şey O'ndan bir tecellidir" biçiminde ifade edilebilecek vahiy kaynaklı(veya vahiy esinli) cümleler, insan düşüncesine ve dolayısıyla felsefeye ve bilimsel düşünceye temel oluşturmuştur. Felsefe tarihi boyunca ortaya çıkmış olan "en" materyalistik düşünce biçimleri bile, bizce, şimdi ifade edilen cümlelerin bir yorumu ve tevhid akidesine muhalefet gösteren bir dipnotudur. Böylece bütün bir felsefe düşünme zincirini tevhid akidesine mutabık ve muarız kalarak ona düşülmüş dipnotlarından ibaret görmek mümkündür sanıyorum. Her şeyin O olduğu yolundaki telakkiyi kimileri eşyanın neliğini okumak için, kimileri "kendi ben"ini okumak için, kimileri de bizzat O'nu okumak için esas kabul etmiştir.

Genellemenin sakıncasını göze alarak ifade edersek, birinci yönsemeden materyalist (veya obje'ye ilişkin), ikincisinden idealist (veya süje'ye ilişkin), üçüncü yönsemeden de teolojik (veya O'na ilişkin) düşünce biçimi neşet etmiştir, diyebiliriz. Fakat bu düşünce biçimlerinin geleneksel olarak ve halen günümüzde kendi asal kökeniyle (vahiyle) bağlantısı kalmamıştır, dahası kendi kökeniyle bağlantısını koparmış olduğunun farkında da değildir ve sonuçta felsefe düşünme biçimi profan hale dönüşmüş bulunmaktadır. Bu bağlamda mistik yönsemeleri bile profan (kutsal içeriğinden boşaltılmış) olarak kabul etmek gerekmektedir. Greklere mahsus profan düşünce tarzından, bilahare Hıristiyan düşünürlerin, bu kez, dinî bir niyetle istifadeye girişmesi de ilgi çekici bir olaydır: böylece, söz konusu düşünme biçimi

(diyalektik düşünme tarzı) asal kökeniyle irtibatlandırılmaya girilmiş sayılabilir. Bu süreç, İslâm filozofu diye anılan düşünürlerin [Kindî, Farabi, İbni Sina, Gazali, İbni Rüşd vb.] katkısı da unutulmamalıdır. Müslüman düşünürler Grek felsefesine ‘yitik hikmet’ muamelesi yapmıştır.

Böylece felsefeye düşünmenin başlangıcının dinden (vahiyden) kaynaklandığı ve onun çeşitlendirilmesiyle çoğaldığı ve zaman içinde tahrifata uğradığı sonucuna ulaşıyoruz. Hissedilebileceği gibi, bütün bir Grek düşünce tarzı, arkasında vahiy kaynaklı bir düşünceye (fikre) yer veriyor. Arada yalnızca Sofistler beşerî bir retorik geliştirmişlerdir. Ama onların hemen arkasından Sokrat, Platon, Aristo antik gelenekten tevarüs ettikleri düşünce tarzını kendi müktesebatlarına ve telâkki tarzlarına göre yaşatmışlardır. Özellikle Platon’un idealar âlemi üzerindeki fikriyatı O’DUR ‘kavramı’ ile doğrudan ilişkilidir.

Keza Aristo’nun ilk hareket ettiricisi de ‘Ben olan’ın, yani kendi var oluşunu (varlığını) başka hiç bir şeye borçlu bulunmayanın, kendi hareketini kendinde taşıyanın ifadesi olmak bakımından aynı kaynağa telmihte bulunmaktadır. Ancak Grek literatüründeki bu retorik artık dinsel kaynaktan (vahiyden) kopmuş olarak ve profan bir içerikle sürdürüldüğünü de hatırdan uzak tutmamamız gerekiyor.

Bu noktada hatırlamalıyız ki: Müslümanların tefekkür tarihinde ilk ciddi kırılma noktası, İmam Gazali’dan sonra 12. yy.’da, felsefeye düşünme ile ilgisini kopardığı dönemle başlar. Osmanlı döneminde Kâtip Çelebi: ‘Gerileme devri başlayınca, bazı müftülerin felsefe tedrisatının yasaklanıp onun yerine Hidaye ve Ekmel derslerini koyunca Osmanlı Medreselerinde ilim rüzgârı durdu ve ilim bütünüyle yok oldu.’ teşhisini koyuyor.¹

Bu kırılmayı giderebilmek şu an yaşayan her Müslüman için, durumun bilincinde olan, bir borçtur. Bu bağlamda en büyük eksiklik ise felsefeyi vahiy kaynağına dayandırarak anlatan bir felsefe tarihinin henüz yazılmamış olmasıdır. Bizim beklentimiz, yukarıda değindiğim bağlam içinde felsefe tarihi yazacak bilim adamlarımızın felsefe eğitimine gereken değeri vermek ve bu yolda gayret sarf etmektir.

1 Kâtip Çelebi, *Keşf-üz-Zünun an Esmaid-KütüpVel-Fünun*, İst. 1971, C. I, s. 689; nakleden Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Kasım 2012 tarihinde Kahramanmaraş’ta düzenlenen ‘Felsefe, Edebiyat ve Değer’ konulu Sempozyumda verdiği Tebliğ’den.

Birinci Bölüm

İSLAM DÜŞÜNCESİ ve
FELSEFE



İSLAM DÜŞÜNCESİNİN YENİ AÇILIM ALANLARI

“İslam Düşüncesi” tabirini, İslam’ın, başlangıcından günümüze gelinceye kadar düşünce, sanat, bilim, edebiyat, ahlak, metafizik, hukuk, siyaset, ekonomi, yönetim gibi, hayatın her yönüyle ilgili olarak, Kur’an’ın takdim ettiği varlık, bilgi ve değer anlayışı üzerinden geliştirdiği anlama, algılama, anlamlandırma ve yorumlamaların bütününe delalet eden bir kavram olarak tanımlayabiliriz. Buna göre, “İslam düşüncesi” İslam medeniyetinin her türlü dil ve düzeydeki dışavurum, davranış ya da gerçekleştirmelerinin niçin o şekil ve tarzda olduğunu izah konusunda arka plan ya da atıf çerçevesi oluşturan bir şemsiye kavram olmaktadır. İslam medeniyetinin her alandaki gerçekleştirmelerini, ortaya koyduğu eserleri bir dil ya da form olarak kabul edecek olursak, bu dilin kullanım kurallarını belirleyen şey onun yaslandığı varlık tasavvuru ve hakikat algısı olmaktadır. Bu dil ile bu dilin yaslandığı, varlık ve hakikate açılardan kavrayış arasında öz-biçim ilişkisi diyebileceğimiz bir ilişki söz konusudur. Kısaca, İslam’ındüşünce, sanat, ahlak, siyaset gibi alanlarda ortaya koyduğu, onun “görünen yüzü” diyebileceğimiz gerçekleştirmeleri İslam düşüncesinin bir tezahürüdür.

İslam medeniyetinin düşünce, sanat, ahlak, bilim, metafizik gibi farklı alanlarda ortaya koyduğu eserler nihaî anlamda aynı varlık anlayışı ve algısından süzülmüş eserlerdir. Bu anlayışta ağırlık merkezini İslam’ın varlık, hakikat, insan ve değer algısı oluşturur. İslam’ın tarihsel süreç içinde sözünü ettiğimiz alanlarda ortaya koyduğu eserler, onun bu varlık ve hakikat anlayışı çerçevesinde belli bir zaman ve bölgenin şartlarını da görerek geliştirdiği yorumlardır. İslam medeniyetinin düşünce, sanat, edebiyat ve ahlak gibi alanlarda ortaya koyduğu bu temsil edici özellikteki eserleri kurucu kaynağa atıfla, yani Kur’an’a yaslanan bir duyarlılıkla gerçekleştirilmiş yeni terkipler ya da sentezlerdir ve önem ve ağırlıkları da kurucu kaynakla olan ilişkileri ve İslam dünya görüşü içinde edindikleri yerle doğru orantılıdır. Kısaca ifade edecek olursak, bu eserler İslam imanına referansla, bu imanı haklı ve görünür kılmayı öne alan bir kavrayış, dil ve üsluba yaslanarak sürüp gelen mirasın temsilcisi olmak gibi bir görevle tarihteki yerlerini almışlardır. Bu özellikleriyle de ayrıca yorumlanmayı bekleyen bir yer ve öneme sahiptirler.

İslam düşüncesi içinde yer alan belli bazı unsur, üslup, öğretisi, kavrayış tarzı, yorum ve yaklaşımların kökenlerinin başka kültür ve medeniyetlerde daha önceden var bulunmuş olması bu bağlamda önemli değildir. Önemli olan, İslamî kavrayışın dışarıdan devşirdiği bu unsurlardan oluşturduğu bütündür. Gerçekten, İslam medeniyetinin uzun tarihî süreci içinde karşılaştığı durum ve şartlardan etkilenmesinin bir sonucu olarak devşirdiği bu unsurlar önceki kimliklerini yitirerek, katıldıkları bu yeni dünya görüşüne hizmet eden bir unsur haline dönüşmüşlerdir. İslam’ın, ortaya çıkışından itibaren tarihte eşî görülmemiş bir hızla yayılmasının altında da yatan sebep de öyle görünüyor ki ona bu özgüveni veren kimlik bilinci, kavrayış gücü ve yeni konumlar karşısında sergilediği canlı refleksleri olmuştur. Bu

güç ve yapısı ile İslam düşüncesi veya daha kuşatıcı bir ifade ile İslam medeniyeti açık bir düşünce ve açık bir medeniyet olduğunu tarihte gerçekleştirdiği sentezlerle harikulade bir şekilde kanıtlamıştır. Roger Garaudy'nin bu bağlamda cami mimarisi üzerinden geliştirdiği yorum, verdiği örneklerle özlü bir şekilde ortaya konur:

Kültür farklılıkları içinde kendisini ifade etmesini bilen inancın birlik ve bütünlüğüdür karşımıza çıkan. Camilerinin mekânlarına ve üsluplarına bakıldığında şahit olduğumuz İslam'ın en önemli mesajı budur.

Hicretten daha bir asır bile geçmeden doğan İslam mimarisi, eski Yunan ve roma, Pers ve Bizans'ın mimari katkılarını, onlardaki zihniyeti köklü bir değişime uğratarak, kendi dünya görüşü içinde bütünleştirmesini bilecektir. Menşei itibariyle Mısırlı iken çöküş döneminde Romalılaşan Eski Yunan sanatının unsurlarını asıl Arap mimarisi iktibas ederek, sütunlu camileri için, yeni bir namaz kılma mekânı oluşturacaktır.

Sütunların dâhil edildiği bu yeni sentezde, yeni bir hayat, insan ve tanrı anlayışı dillendirilir.¹

Doğrusu, her kültür ya da medeniyet çiçeklenmesi merkezinde belli bir varlık tasavvuru ve hakikat algı ve anlayışının yer aldığı dünya görüşünü dile getirir. Dünya görüşleri ya da medeniyetlere ayırt edici özelliklerini veren şey merkeze aldıkları bu varlık tasavvuru, hakikat anlayışı ve değer telakkileridir. Medeniyetler merkeze aldıkları bu tasavvur, anlayış ve telakkilere sonuna dek sadık kalırken aynı zamanda, dönem ve bölgenin gerektirdiği şartlar çerçevesinde başka kültür ve medeniyetlerle kurdukları ilişkiye bağlı olarak yeni dil, yorum ve yaklaşımlarla tasavvur ve anlayışlarına yeni boyutlar ve derinlikler kazandırır.

İmdi, İslam toplumlarının modern dönemlerde, İslam'ın ilk yayılış dönemlerindeki duruma benzer şekilde, başta düşünce, sanat, ahlak, siyaset, ekonomi, bilim ve teknoloji alanlarında olmak üzere, hemen her alanda, zaman zaman ciddi meydan okuyucu çok farklı yorum, yaklaşım ve öğretilerle karşılaştığı bir süreç içinde olduğu bir gerçektir. Bu süreçte özellikle Batı dünyasında kaydedilen bilim ve teknoloji alanındaki baş döndürücü gelişmelerin Batı dışındaki kültürler üzerinde çok sarsıcı bir etkisi olmuştur. Bu durumun kültür, medeniyet, bilgi ve değer telakkileri üzerinde derin ve kalıcı izler bıraktığı, bu konularda yeni yorum ve yaklaşımların geliştirilmesine neden olduğu da bir gerçektir.

Bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerin bazı kültür çevrelerinde 'bilimsel dünya görüşü' gibi, nihaî anlamda indirgemeci bir anlayışın kökleşmesine neden olduğu da bilinen bir husustur. Bu durumun İslam dünyasında da belli bir yere kadar ve en azından bazı zihinler üzerinde kalıcı gibi de görünen etkileri olduğu bir gerçektir. İşte İslam düşüncesinin yeni açılım alanları böyle bir tecrübenin yedeğinde gelen, bu tecrübenin açtığı yeni imkân, fırsat veya daha yerinde bir söyleyişle, derin tarih ve medeniyet mirasını merkeze alan kavrayışın yakaladığı ilgi, sorumluluk ve açılım alanları olarak görünmektedir.

Doğrusu, medeniyeti salt bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelere atıfla tanımlamak oldukça kısır bir yaklaşımı dile getirir. Medeniyet düşünce, sanat, ahlak, siyaset ve daha da kuşatıcı boyutları olan diyaneti içine alan bir bütündür. Medeniyetin kendini görme biçimi ve kimlik bilinci anlamını bu alanların ayrılaşmamış bütünlüğü içinde bulur. Tarihsel süreç içinde ulaştığı yeni sentez ya da yorumları varlık, bilgi ve değer algısı ile yaşadığı

1 R.Garaudy, *İslam'ın Aynası: Camiler*, (Çev. Cemal Aydın), Türk Edebiyatı Vakfı yayınları, İstanbul, 2013.

tecrübelerin bileşkesi üzerinden geliştirir. Bu özelliği ile medeniyet canlı bir varlığı andırır. İslam medeniyeti bunun canlı bir örneğidir.

İslam medeniyeti, başka bir açıdan bakıldığında İslam düşüncesi daha ilk serpilme dönemlerinden başlayarak, durum ve şartlara göre hemen her alanda geliştirdiği terkip ve yorumlarla kendisini geliştirmiş bir medeniyettir. Bu medeniyet kendi özünden kaynaklanan atılım ve açılımlarla, zaman zaman da tehdit algısı üzerinden geliştirdiği yorumlarla, durum ve şartlara göre kendisini yeniden konumlayarak kendi kimlik bilincini sürekli yeni ve diri tutmuştur.

Günümüzde, İslam düşüncesi ya da İslam medeniyetinin yeni bir tehdit algısı yaşadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Modern zamanlarda başta materyalizm, psikolojizm, natüralizm ve bilimcilik (*scientism*) gibi akımlardan gelen meydan okumalar karşısında İslam düşüncesinin kendisini yeniden konumlandırma ihtiyacı hissettiği açıktır. Aynı durum dil, sanat, ekonomi, siyaset, felsefe, teoloji alanındaki yeni yorum ve yaklaşımlar açısından da söz konusudur.

Elbette, sözünü ettiğimiz bu ve benzeri alanlardaki her türlü gelişme, yorum ve yaklaşımları bir tehdit olarak algılamak son derece yanlış olur. Söz gelişi felsefe, teoloji, dil, sanat ve ahlak alanlarında öyle yeni yorumlar geliştirilmektedir ki İslam düşüncesinin bu yeni yorum ve yaklaşımlara uzak durması kendi içine kapanması anlamına gelebilir. Hatta başta dil, anlam, sanat, siyaset gibi alanlar olmak üzere, hemen her alanda geliştirilen yeni yorumların “İslam düşüncesi” dediğimiz bütüne çok daha yeni imkânlar, genişleme alanları açması son derece doğal görünmektedir. Dahası, İslam düşüncesinin, dış dünyadan devşireceği bu yeni yorum, yaklaşım ve bakış açıları, onun tarihteki başarılarını yeniden yorumlama konusunda yeni imkânlar da sunabilir. Dış dünyaya kendisini kapatan düşünce, en sonu, kapalı bir düşünce olarak kalmaya mahkûm olur. Dış etkilere kapalı olan bir medeniyet kapalı bir medeniyettir. Burada önemli olan, bir medeniyetin kendi kimlik bilincini korumasıdır. Dolayısıyla, bugün dışarıdan alınan ve en azından bazı özellikleri bakımından, bir bakıma tehdit unsuru olarak algılanan yeni görüş, yorum ya da açıklama tarzları İslam düşüncesinin tarihteki başarılarını daha iyi anlama imkânı sunabileceği gibi, bu düşüncenin yeni açılımlar geliştirilmesi konusunda olumlu katkıları da olabilir. Hatta açıkça ifade etmek gerekirse, olur.

Sonuç olarak, İslam düşüncesinin dünyanın her yerinde düşünce, sanat, ahlak, siyaset, ekonomi, bilim, teknoloji gibi alanlarda ortaya konan yeni düşünceleri, anlayışları, yorumları yakından takip ederek yeni sentezler geliştirmesi İslam düşüncesi adına, medeniyetimiz lehine bir kazanım olacaktır. Yeter ki bu yeni kazanımları İslam’ın varlık, bilgi ve değer anlayışı ve tasavvuru ile buluşturmasını bilelim.

İmdi, İslam düşüncesinin yeni açılım alanlarının neler olabileceği konusunda birkaç hususa açık bir şekilde temas etmekte de yarar vardır. Geniş anlamda ele alındığında, burada iki alanı özellikle zikretmemiz gerekmektedir: Tarih ya da insan ve toplum bilimleriyle tabiat ya da doğa bilimleri alanı. Şüphesiz, bu iki alan içinde başlıbaşına ele alınmayı hak eden, en ince ayrıntısına kadar incelenmeyi gerektiren daha başka araştırma alanları da çıkacaktır. Bu alanlar hem kuramsal açıdan, hem de uygulamaya dönük yönleriyle İslam’ın varlık, bilgi ve değer algısı göz önünde bulundurularak anlaşılması, kavranması, yorumlanması ve gerektiğinde yeniden yorumlanması gereken alanlar olarak önümüzde durmaktadır.

Bilindiği gibi, ‘doğal bilimler’ alanında baş döndürücü hızla gelişmeler olmaktadır. Bugün bu alanlarla ilgili olarak öğrendiklerimizle Ortaçağ İslam düşüncesinden

öğrendiklerimiz arasında yorum, yaklaşım, açıklama tarzları bakımından birtakım farklılıklar, hatta uyumsuzluklar bulunabilmektedir. Bu tür farklılıklar zaman zaman, bu yorumların kalkış noktaları, epistemolojileri ve varlık tasavvurlarındaki farklılıklar göz önünde bulundurulmadan, İslam düşüncesinin geçmişteki durumunu olduğu kadar günümüzdeki durumunu da çarpık yansıtabilecek şekilde yorumlanabilmektedir. Bu durum, sözgelisi, Kur'an'ın önümüze koyduğu varlık tasavvuru ve âlem anlayışını, gene Kur'an'ın takdim ettiği bilgi anlayışını mevcut bilgi birikimimizle buluşturarak yorumlanmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda önemle ve öncelikle göz önünde bulundurulması gereken husus Kur'an'ın bilgi anlayışını bütün içerim ve uzantılarıyla kavramaktır. Böyle bir yaklaşım, modern epistemolojilerden ne ölçüde yararlanabileceğimiz veya modern ontoloji ve epistemolojilerin hangi bakımlardan eleştiriye açık olduklarını belirlemede bize önemli bir ipucu sağlayacaktır.

İnsan ve toplum bilimleri açısından da benzeri bir durum sözkonusudur. Günümüzde sanat, edebiyat, ahlak, toplum bilimleri, estetik, dil ve anlam kuramları alanında çok önemli açılımlar olmuştur. Bu ve benzeri alanlardaki yeni yorum ve yaklaşımlardan edineceğimiz kazanımların tevarüs ettiğimiz kültürel değerlerimizin, tarihsel birikimimiz yeniden yorumlanmasında önemli katkıları olacaktır. Nitekim İslam düşüncesinin tarihi süreç içindeki başarıları da bu tür kazanımlarla, dışarıdan devşirdiği unsurları kendi dili ve duyarlılığı ile buluşturmasıyla olmuştur. İslam düşüncesinin özellikle Miladî 10-11'inci yüzyıllardaki derinleşme tarzı, gelişip serpilme biçimi bunun açık bir örneğidir.

Bu noktada önemli olan, İslam düşüncesinin, üstünde yükseldiği kurucu kaynağının varlık, bilgi ve değer anlayışını merkeze alan bir yolda yürümesidir. İslamî estetik duyarlılığın kendisini bu çağda görünür kılması dil, sanat, edebiyat alanındaki yeni kazanımları kendi diline dönüştürmesiyle mümkün olacaktır. Aynı durum düşünsel kavrayış olarak felsefe, mantık, kelam, hikmet ve irfanî kültürümüz açısından da geçerlidir. Düşünce alanındaki bu tür bir derin kavrayış, ister istemez, mimari, şehir planlamacılığı gibi alanlarda da kendisini gösterecektir.

Gerçekten, günümüzde İslam toplumları ve bu toplumların özellikle sosyal, siyasi hayatları ile ilgili çok hararetli tartışmaların olduğu bir gerçektir. Ne var ki bu tür tartışmalar, meseleyi kökünden kavramak yerine, daha çok periferide kalan tartışmalar olarak görünmektedir. Dahası, bu toplumlarda olup bitenler ağırlıklı olarak görünür sebep-sonuç bağlantısı çerçevesinde 'açıklanmaya' tabi tutulmaktadır. Oysa asıl üzerinde durulması gereken husus, bu toplumların düşünce ve dillerini yöneten derin dinî, tarihsel, kültürel dinamikleri yakalamak ve yorumları bunlar üzerinden geliştirmektir. Bu da, ister istemez, yeni bir 'ilimler sınıflaması' yapmayı gerekli kılıyor ve neleri yeniden düşünmemiz, yeni neleri düşünmemiz gerektiğini.

Açılım için nereden başladığımız önemli çünkü...



DİNÎ İLİMLERİN MEŞRÛİYET KAYNAĞI OLARAK FELSEFE: FÂRÂBÎ VE GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ

I

Aklın ve aklî bilginin, imanı öncelediği; nazar ve istidlâlin, nübüvvetin ve vahyin tasdikinin temelini oluşturduğu hususunda İslâm düşünürleri arasında görüş birliği olduğu söylenebilir. Kur'ânî öğretinin inşa ettiği anlam dünyasının doğrudan bir neticesi olarak İslâm düşünce geleneğinin erken dönemlerinden itibaren şahit olunan bu genel tavrın en açık örneklerinden biri ünlü dil âlimi, büyük müfessir ve Eş'arî kelâmcısı Râgıb el-İsfahânî'de (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) görülmektedir. Bu yönüyle İsfahânî, tarih boyunca 'akıl-vahiy ilişkisi'nde çatışmacı düşüncülerden tamamen uzak olarak uzlaşmacı bir tutum sergileyen İslâm düşünürlerinin tipik bir temsilcisidir. Ancak o, din karşısında akla karar verici, tespit ve tayin edici bir işlev yükleyip aklı onay mercii konumuna taşırken kendine özgü bir ifade biçimi geliştirir. Onun bu ifade biçimi bir hayli özgünse de, bakış açısı ve yaklaşım tarzı nezhur olmayıp İslâm ilim ve fikir geleneğinin tabii bir devamı olarak görülmelidir.

Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) de etkilediği anlaşılan İsfahânî, bu özgün ifade tarzını, diğer eserleriyle beraber özellikle de *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şerî'a* adlı eserinde ortaya koyar. Bu eserinde o, özetle şu tespit ve değerlendirmede bulunur: İnsan için biri dâhilî/batınî diğeri de haricî/zahirî olmak üzere iki tür nebî söz konusudur. Dâhilî/batınî nebî, akıl olup onsuz, haricî/zahirî nebî işlevsiz ve yararsızdır. Zira dâhilî/batınî nebî yani akıl, haricî/zahirî nebînin getirdiklerini ve çağrısını değerlendirerek onun doğru olup olmadığını tayin ve tespit eder. Dâhilî/batınî nebînin bunu yapabilmesi, onun (akıl) temel ve öncü (kâ'id) olması dolayısıyladır. Haricî/zahirî nebî ise, akla bir yardımcı ve destekçidir (meded). Dolayısıyla dinin dayanağı akıl; aklın yardımcısı ve destekçisi ise din olup akıl ve dinin birlikteliği ise, 'nûr üzerine nûr'dur.¹

İsfahânî'nin çağdaşı olan ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakîhi Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) de, *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde, meseleyi salt akıl-vahiy ya da akıl-din ilişkisi bağlamından daha ileri bir boyuta taşıyarak İsfahânî örneğinde görülen temel yaklaşım tarzı üzerinden aklî 'bilgiler' ile dinî 'bilgiler' arasında bir münasebet kurar. Burada o, aklın din

1 Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ Mekârimi's-şerî'a*, th. Ebû Yezîd el-'Acemî, Kahire: Dârü's-Sehva, 1405/1985, s. 207. Ayrıca aklın "temel", dinin ise bu temel üzerinde yükselen bir "bina" mesabesinde olduğuna ilişkin İsfahânî'nin açıklaması için bk. a.mlf. Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Sa'âdeteyn, th. Abdülmecîd en-Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988, s. 140 vd. İsfahânî'nin Tafsîl'deki akıl-vahiy/din arasındaki ilişkiye dair açıklamaları, Gazzâlî'ye nispet edilen Me'âricü'l-Kuds'te aynen tekrar edilir. Bk. Gazzâlî (?), *Me'âricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut, 1409/1988, s. 73-74.

karşısındaki önceliğinden ve dinî bilginin esasını oluşturmasından hareketle dikkate şayan bir şekilde dinî bilgileri, nazarî bilgiler (aklî düşünce ve çıkarıma dayalı bilgiler) içerisine dâhil eder ve orada değerlendirir.

Nazarî bilgileri dört bölüme ayıran Bağdâdî, bu sınıflandırma içerisinde üçüncü sıraya ‘din yönünden bilinenler (ma‘lûm min ciheti’ş-şer‘)‘i yerleştirir. Ona göre helâl, haram, vâcib ve mekrûhun bilgisi gibi din yoluyla bilinenler (el-ma‘lûm bi’ş-şer‘), son tahlilde aklî/nazarî bilgiler kapsamındadır. “Çünkü dinin doğruluğu, nübüvvetin doğruluğuna dayanır. Nübüvvetin doğruluğu ise, nazar ve istidlâl yoluyla bilinir”.² Dinin nübüvnete, nübüvvetin de aklî çıkarıma dayanması, Bağdâdî açısından nebevî ve dinî bilgilerin aklî bilgilere “izafe olunması”nın biricik sebebidir.

Bu yaklaşım biçimi, dinî bilgilerin meşrûiyet zemininin de aklî bilgiler olduğunu açıkça gösterir. Zira dinî bilgiler, dine; din, nübüvnete; nübüvvetin geçerliliği de aklî bilgiye râcidir. Aklın ortaya koyduğu bilgi, nebînin geçerliliğini onaylamadığı sürece sahit bir dinden ve dolayısıyla da o dine bağılı olarak elde edilen dinî bilgilerin doğruluğundan ve meşrûiyetinden söz edilemeyecektir.

İsfahânî örneğinde akıl ile din, Bağdâdî örneğinde ise aklî bilgiler ile dinî bilgiler arasında kurulan bu temellendirmeci ilişki biçimi, İslâm dünyasında ilimlerin tedviniyle birlikte (buna, bilgiden bilime geçişle birlikte de denilebilir) aklî/felsefî ilimler ile dinî/şer‘î ilimler arasındaki ilişkiye de taşınmıştır. Bir başka ifade ile İslâm düşünce geleneği içerisinde akıl ile din ve aklî bilgiler ile dinî bilgiler arasındaki ilişki sorunu, ilimlerin müstakil olarak tesisleriyle beraber ilimler arası ilişkiler sorununa dönüşmüştür. Buna bağılı olarak da çözüm önerileri, ilimler arasındaki uzlaşının veya birliğin sağlanması yönünde geliştirilmiştir. Bununla birlikte akıl ile din veya aklî bilgi ile dinî bilgi arasındaki ilişkiyi çözümleme tarzı öz itibarıyla ilimler arası ilişkiler sorununun çözümünde de korunmuştur. Kısacası aklî veya felsefî ilimlere -farklı adlarla anılmış olsalar da-, esas itibarıyla dinî ilimleri temellendirici bir işlev ve rol verilmiştir.

Biz burada biri Fârâbî (ö. 339/950-51) diğeri de onun en büyük muhâliflerinden biri olan Gazzâlî (ö. 505/1111) olmak üzere iki kurucu İslâm düşünürü/filozofu örneğinden hareketle klasik İslâm düşüncesinde felsefeye bu işlev ve rolün nasıl verildiğini ortaya koyacağız. Buradaki amacımız, farklı düşünüş biçimlerine ve terminolojiye sahip olsalar da; aslında her iki düşünürün, aynı maksada yöneldiklerini ve ancak aklî-küllî bir ilim olarak felsefe temelinde dinî ilimlerin meşru olabileceğine hükmettiklerini göstermek olacaktır.

II

Aklî/felsefî ilimler ile dinî ilimler arasında birlikçi ve temellendirici bir ilişki modelini ilk kez ortaya koyan düşünürün Fârâbî olduğu söylenebilir. Kindî’de (ö. 256/870’ten sonra) aklî ilimlere karşılık gelmek üzere ‘felsefe ilmi (‘ilmü’l-felsefe)’, ‘felsefî ilim (‘ilmün felsefiyyün)’ ya da ‘insanî ilimler (el-‘ulûmü’l-insânîyye); buna karşılık olarak da ‘ilahî ilim (el-‘ilmü’l-ilâhî)’ ya da ‘resûllerin ilmi (‘ilmü’r-rusul)’ gibi tabirler kullanılmakta³ ve ilimler bir şekilde bölümlenmekteyse de, bahsettiğimiz anlamda tek tek ilimlerin sıralanıp bunlar arasında mezkûr tarzda bir ilişki kurulması ancak Fârâbî ile birlikte mümkün olmuştur.

2 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, th. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1423/2002, s. 28-29.

3 Kindî, *Resâ’il*, th. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1369/1950, s. 372-373, 376.

İhsâ'u'l-'ulûm (İlimlerin Sayımı) adlı eseriyle İslâm dünyasında ilimler tasnifine ve ilimlerin açıklanmasına dair ilk kapsamlı çalışmayı gerçekleştiren Fârâbî, burada gerek felsefî gerekse dinî ilimleri tek tek ele alarak her birinin tanımını ve izahını yapar. Dinî ilimler, dine tâbi olarak ortaya çıktıklarından dinin varlık tarzına ve muhtevasına bağlı olarak vücut bulurlar. Fârâbî'ye göre her dinde (mille) görüşler (ârâ') ve fiiller (ef'âl) yer alır. Görüşler, Allah ve sıfatları ile âlem ve benzeri konularda dinin nazarı alana ilişkin bildirdikleridir. Fiiller ise, Allah'ı tazime yönelik uygulamalarla toplum içerisinde insanların ilişki biçimlerini düzenlemeye yönelik amelî bildirimleri içerir. Bu çerçevede Fârâbî, biri fıkıh diğeri de kelâm olmak üzere iki dinî ilimden söz eder.

Fârâbî'nin *İhsâ'*daki açıklamalarına göre fıkıh ilmi, dinin bu ikili bölümlenmesine bağlı olarak iki kısma (cüz') ayrılır: Görüşlerle ilgili kısım ve fiillerle ilgili kısım. Anlaşılacağı üzere burada Fârâbî, fıkıhı, kendisinden sonra İslâm toplumunda yerleşecek olan dar manasıyla değil de nazarı ve amelî konuları muhtevi bir genişlikte ele almaktadır. Fârâbî'ye göre aynı şekilde kelâm ilmi de biri görüşlerle ilgili diğeri de fiillerle ilgili olmak üzere iki kısma (cüz') ayrılır. Burada da dikkati çeken nokta, kelâmın sadece görüşlerle ilgili olduğu yolundaki yaygın yaklaşımın aksine Fârâbî'nin kelâmı, fiilleri de kuşatacak genişlikte düşünmesidir. Her iki ilim de benzer şekilde iki kısma ayrıldığına göre bu iki ilim arasındaki fark nereden kaynaklanmaktadır?

Fârâbî'ye göre bu iki ilim, aynı bölümleri kapsasa da kesinlikle birbirinden farklıdır. “Çünkü fıkıh, din koyucunun açıkladığı görüş ve fiilleri müsellem olarak alır ve sonra da onları asıllar/ilkelere yaparak bu asılların gerektirdiği şeyleri onlardan (yani bu asıllardan) istinbat eder. Oysa kelâmcı, fakihin asıllar olarak kullandığı şeyleri, onlardan başka şeyler istinbat etmeksizin sadece temellendirir ve destekler”. Bir başka ifade ile fıkıh sanatı, din koyucunun önceden belirleyip açıkladığı şeylere dayanarak din koyucunun belirleyip açıklamadığı şeyleri –din koyucunun gâyesini dikkate almak ve gerekçelerini göstermek suretiyle- istinbat etme kudretidir. Kelâm sanatı ise, din koyucunun açıkladığı muayyen görüş ve fiilleri destekleme ve onlara karşı çıkanları sözlerle/kıyaslarla (ekâvil) zayıf düşünme kudretidir.⁴

Anlaşılacağı üzere, fıkıh, din koyucunun belirlediği görüş ve fiilleri her hangi bir temellendirmeye başvurmaksızın müsellem ilkeler olarak alırken kelâm, onları desteklemekte ve savunmaktadır. Peki, kelâmın, din koyucunun belirlediği görüş ve fiilleri desteklemesi ya da bir şekilde temellendirmesi hakikî bir temellendirme olarak görülebilir mi? Hemen belirtmek gerekir ki, Fârâbî'nin buna yaklaşımı olumsuzdur. Her ne kadar kelâm, sosyo-politik bakımdan önemli bir işlevi yerine getirmekteyse de epistemolojik bakımdan aynı güce sahip değildir. Bu durum, doğrudan doğruya dinin doğasıyla irtibatlıdır.

Fârâbî'nin *Tahsilü's-sa'âde* adlı eserinde yaptığı açıklamaya göre hakikatlerin ya da varlıkların bilgisinin insanlara öğretilmesi biri (a) kişiye kavramların kazandırılması diğeri de (b) (nefiste oluşturulan) bu kavramlara ilişkin tasdik (yargıların) gerçekleştirilmesi olmak üzere iki şekilde vuku bulur. Kavramların kazandırılması da biri (a1) doğrudan hakikatin kendisinin akledilmesini sağlamak diğeri de (a2) ona karşılık gelen bir misâlin tahayyül edilmesini sağlamakla olur. Aynı şekilde tasdik (yargıların) gerçekleştirilmesi de biri (b1) yakinî-burhân (kesin kanıtlama) yolu diğeri de (b2) iknâ yolu olmak üzere iki şekilde sağlanır. “Varolanların bilgisi [nefiste] hâsıl olduğunda ya da bunlar öğrenildiğinde; eğer onların bizzat anlamları akledilmişse [ki, bu, kavram düzeyidir] ve onlar yakinî burhânlarla

4 Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Mısır: Matba'attü's-Sa'âde, 1350/1931, s. 69 vd.

tasdik edilmişse; bu bilinenleri kapsayan ilim, felsefe olur. Eğer bunlar, kendilerine karşılık gelen misâlleriyle tahayyül edilmişse ve bu tahayyül edilen şeyler de, iknâî yoldan tasdik olunmuşsa; bu bilinenleri kapsayan da eskilerin adlandırmasıyla din olur. Felsefenin onlarla ilgili olarak ma'kûl ya da tasavvur edilmiş bir şekilde verdiği (kazandırdığı) her şeyi, din, tahayyül edilmiş olarak verir. Felsefenin onlarla ilgili olarak burhân getirdiği her şeyde din, iknâ eder. Çünkü felsefe, İlk İlke'nin zâtını ile cisimsel olmayan ikincil ilkelerin zâtını – ki, bunlar uzak ilkelerdir- akledilmiş olarak verir [kazandırır]; din ise, cisimsel ilkelerden alınmış misâlleriyle onların tahayyülünü kazandırır...”.⁵

Fârâbî'ye göre felsefe ile din, konuları ve gayeleri açısından bir olsa da yöntemleri açısından farklıdır. Bunun nedeni, insanların farklı yapı ve yeteneklere sahip olmalarıdır. Genel olarak insanlar, varlıkların bilgisini aklî, burhânî ya da felsefî yoldan kavrama gücüne sahip bulunmamaktadır. Bir başka ifade ile insanların geneli (avâm), saf 'bilimsel bilgi' ile eşyanın hakikatini kavrama gücüne sahip değildir. Bu durum, sadece özel bir kesim için söz konusudur (havâs). Dolayısıyla bu olguyu dikkate alan din, öğretiminde, kavramlar söz konusu olduğunda, bunların genel halk kitlesi tarafından algılanabilen misâlleriyle tahyîline; yargılar söz konusu olduğunda da, anlaşılması oldukça zor olan kesin kanıtlama yöntemine değil de iknâî yönteme başvurmaktadır. Bu çerçevede dine bağlı olarak zuhur eden kelâm ilmi de, felsefede olduğu gibi varlığın apaçık bilgisinin değil de aslında dinin tahyîl ve iknâ ile öğrettiklerinin temellendirmesini ve savunmasını yapmaktadır. Dahası kelâm ilmi bu temellendirmeyi de iknâî bir yolla gerçekleştirmektedir.

Fârâbî, bu hususu *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde şöyle izah eder: “Din, nazarî şeyleri, ancak tahyîl ve iknâ ile öğrettiğinden ve ona tâbi olanlar da bu ikisinden başka öğretim yolu bilmediğinden, açıktır ki, dine tâbi olan kelâm sanatı da, iknâ edici şeylerin dışındakilerin farkına varmaz ve onları ancak iknâî yollar ve sözlerle [kıyaslar] temellendirebilir. Bu durum, özellikle de hakikatin misâllerini hakikat diye [yani onların kendisinin hakikat oldukları düşüncesiyle] temellendirmeyi amaçladığında böyledir. İknâ ise, ancak ilk bakışta etkili ve meşhur olan öncüllerle, gönlü çelen şeyler ve temsillerle, özetle hatabî yollarla yapılır. Öyleyse kelâmcı, temellendirdiği nazarî şeylerde, ilk bakışta ortak olanlarla yetinir. O, bu hususta genel halk kitlesine katılır. Fakat bazen kelâmcı, ilk bakışı da eleştirir. Ama o, ilk bakışı, yine ilk bakış olan başka bir şeyle eleştirir”.⁶

Anlaşılabacağı üzere kelâm ilminin savunduğu ve temellendirdiği şeyler, hakikatin kendisi değil misâlleri olmakta veya iknâî bir şekilde tasdike yol açan bildirimler olmaktadır. Dahası, kelâm, muhatap kitlesine bağlı olarak bu temellendirmesini de iknâî bir yöntemle gerçekleştirmektedir. İknâî yöntem ise, yakinî öncüllere değil de ilk bakışta etkili ve yaygın olarak kabul gören öncüllere dayanmaktadır ki, bu, kesinlik bildiren öncüllere dayalı olarak gerçekleştirilen ispat yönteminden farklıdır. Fârâbî açısından bu durum, son derece doğaldır. Zira dine tâbi olan kelâm ilmi, dinin yöntemine ve gayesine hizmet etmektedir.

Fârâbî'ye göre kelâm dine hizmet ederken aslında dolaylı olarak da felsefeye hizmet etmektedir. Zira Fârâbî açısından kelâm, dine tâbi olduğu gibi din de felsefeye tâbidir.⁷ Çünkü gerçek din, bir şekilde akılla kavranılmış ve yakinî-burhânî olarak tasdik edilmiş hakikatlerin, misâlleriyle ortaya konulması ve iknâî yöntemle anlatılmasını ifade etmektedir.

5 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde*, nşr. Ali Bû Melhem, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995, s. 88 vd.

6 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (metin ve çeviri birlikte), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, 70-71 (çeviride bazı değişiklikler ve ilaveler yapılmıştır).

7 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 71.

Zira “Din vasıtasıyla felsefede ortaya konan nazârî ve amelî şeylerin, ikna etme veya hayâl ettirme yoluyla yahut her ikisiyle birlikte genel kitlenin anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaçlanır”.⁸ Bu çerçevede gerçek dini getiren gerçek peygamber, aynı zamanda gerçek bir filozof yani varlığın hakikatının kendisini aklen kavramış ve idrak etmiş kişidir. O, toplumun yararına olmak üzere dini getirirken ve dinî bildirimleri insanlara aktarırken esasen o bildirimlerin gerçek anlamlarını ve karşılıklarını kavramış; onların kesin ispatlarına da vakıf olmuş bulunmaktadır. Nitekim “Bu şeylerin kendileri, kanun koyucunun [ya da ilk başkanın] nefsinde olduğunda; bu, felsefedir; cumhurun nefsinde olduğunda ise, dindir. Çünkü kanun koyucunun ilminde bunları açığa çıkaran şey, yakînî basîrettir; cumhurun nefislerine bunların yerleşmesini sağlayan şey ise, tahayyül ve iknâdır. Kanun koyucu da aynı şekilde bu şeyleri tahayyül etse de; ne tahayyül olunanlar ne de bunlar hakkındaki iknâî şeyler kendisi içindir. Aksine bunlar, kanun koyucu için yakînîdir”.⁹ Böylece Fârâbî’ye göre dine tâbi bulunan “Kelâm, ancak daha önce felsefede burhânlarla temellendirilmiş şeyleri, öğretimin bütün insanları kuşatarak gerçekleşmesi için bütün insanlar nezdinde ilk bakışta meşhur olanlarla temellendirmeyi destekler ve ister”.¹⁰

Fârâbî’ye göre din, felsefeye tâbi olduğundan bir dinin, hakikati temsil edip etmediği, o dinde ifade olunan şeylerin felsefede gerçek anlamlarının ve kesin kanıtlarının bulunup bulunmadığının bilinmesiyle sabit olur. Hadd-i zâtında bir dinin hak oluşu, gerçek bir felsefeye yani yakînî-burhânî bir felsefeye dayanmasına bağlıdır. Dolayısıyla dine tâbi olarak ortaya çıkan fıkıh ve kelâm ilimlerinin konumu ve değeri de, dinin, ne türden bir felsefeye dayandığıyla irtibatlıdır. Fârâbî’ye göre tek bir felsefe ve tek bir din yoktur; tersine felsefeler ve dinler vardır. Bundan dolayı, “Eğer din, daha önce gelen (kadîm) zannî yahut çarpıtılmış bir felsefeye tâbi olmuşsa; dîne tâbi bulunan kelâm ve fıkıh da bu felsefeler düzeyinde hatta onlardan daha da aşağı bir seviyede olur. Özellikle de din, söz konusu iki felsefeden veya onların birinden aldığı şeyleri bırakıp bunların yerine hayâllerini ve misâllerini koyduğu, kelâm sanatı da o misâlleri ve hayâlleri kesin hakikat olarak alıp bunları kıyaslarla temellendirmek istediğinde böyledir”.¹¹

Fârâbî, müstakil olarak din konusunu incelediği *Kitâbu'l-Mille* adlı eserinde, diğer kitaplarındaki yaklaşımıyla paralel bir biçimde dini, ilk başkanın (er-reîsü'l-evvel), toplum için resmettiği, şartlarla kayıtları belirlenmiş görüşler ve fiiller şeklinde tanımlar.¹² Fârâbî’nin bu metni dikkatli bir biçimde incelendiğinde, onun, din tanımı ile din kavramının özüne dair yapmış olduğu açıklamalarının, Kur’ân-ı Kerîm’in dine yüklediği anlam çerçevesine bütünüyle sadık kaldığı görülür. Bu bağlamda Fârâbî’ye göre din, pek çok farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Bir din, insanî olabildiği gibi ilahî de olabilir. Burada dini kimin getirdiği ve vaz’ ettiği oldukça önem kazanmaktadır. Fârâbî’ye göre din, fâzıl bir ilk başkan tarafından getirilmişse, bu din, fâzıl ya da hak bir din olur. Aksi halde sapkın ya da bâtil bir din olur.

Fâzıl ilk başkanın getirdiklerini ve yaptıklarını vahiyle bağlantılı olarak ele alan Fârâbî, bu hususta şunu kaydeder: “İlk başkan, fâzıl dindeki görüş ve fiilleri, vahiyle belirler/takdir eder. Bu da iki yoldan biriyle ya da her iki yolla birlikte olur. Bunların birisi, bu görüş ve fiillerin tamamının belirlenmiş bir biçimde kendisine vahyedilmesidir. İkincisi ise, ilk

8 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 69.

9 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde*, s. 94-95.

10 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 71.

11 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 69-70.

12 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsün Uhrâ*, th. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991, s. 43.

başkanın, vahiyden ve kendisine vahyedenden istifadeyle elde ettiği güç ile onları belirlemesi şeklinde olur. Böylece o güç sebebiyle, fâzıl görüş ve fiilleri belirlemesine imkân veren şartlar onun için açılmış olur. Ya da bu görüş ve fiillerin bir kısmı birinci tarzda, bir kısmı da ikinci tarzda olur”.¹³

Fâzıl ilk başkan ile fâzıl dini vahiyle irtibatlandırılan Fârâbî, dinin, hakikatin misâllerini kullandığı yönünde daha önce kendisinden aktardığımız mutlak ifadeleri burada tavzih ve tahsis eder. O, fâzıl dindeki görüşlerin bazen doğrudan ve açık olarak ifade olunduğunu bazen de misâllerıyla ifade olunduğunu kaydeder. Buna göre “fâzıl dinde yer alan belirlenmiş görüşler, ya haktır ya da hakkın misâlidir”. Eğer bir dinde bu iki durumdan biri söz konusu değilse yani bir din, hakkı doğrudan ifade etmez ya da hakkın misâlini ortaya koymazsa; o din, dalâlet dinidir.¹⁴ Peki, ‘hak’ nedir ve bir dinin hakkı ya da hakkın misâlini verdiği nasıl bilinebilir?

Öncelikle Fârâbî’ye göre ‘hak’, insanın, ya nefsindeki ilk bilgilerle (yani kendinde apaçık/bedihî bilgilerle) ya da burhânla (yani kesinliği sağlayan kanıtlama/kıyas biçimiyle) kendisine yönelik yakini sağladığı şeydir.¹⁵ İnsan bu iki yolla ya da bunlardan biriyle bir dindeki “hakk”ı tespit edemezse, o dinin sahilliğinden ve dolayısıyla da o dine bağlı olarak ortaya çıkan dinî ilimlerin yani kelâm ve fıkhnın meşruiyetinden söz edilemez. Peki, kelâmcı ya da fakîh, böyle bir işi üstelenebilir mi? Yukarıda genişçe ele alındığı üzere, böyle bir tespit işini dinî ilimler yapamaz. Çünkü onlar, verili olanı –ki, bu, birçok yerde hakkın misâli olarak ortaya çıkmaktadır- esas almak ve onu müselleme addetmek durumundadır. Ayrıca dinî ilimler, dinin doğasına bağlı olarak burhânî bir yonteme bağlı kalmak ya da burhânî bir inceleme yapmak durumunda değildirler. Dolayısıyla hakkın tespiti görevini üstlenecek olan sadece felsefedir.

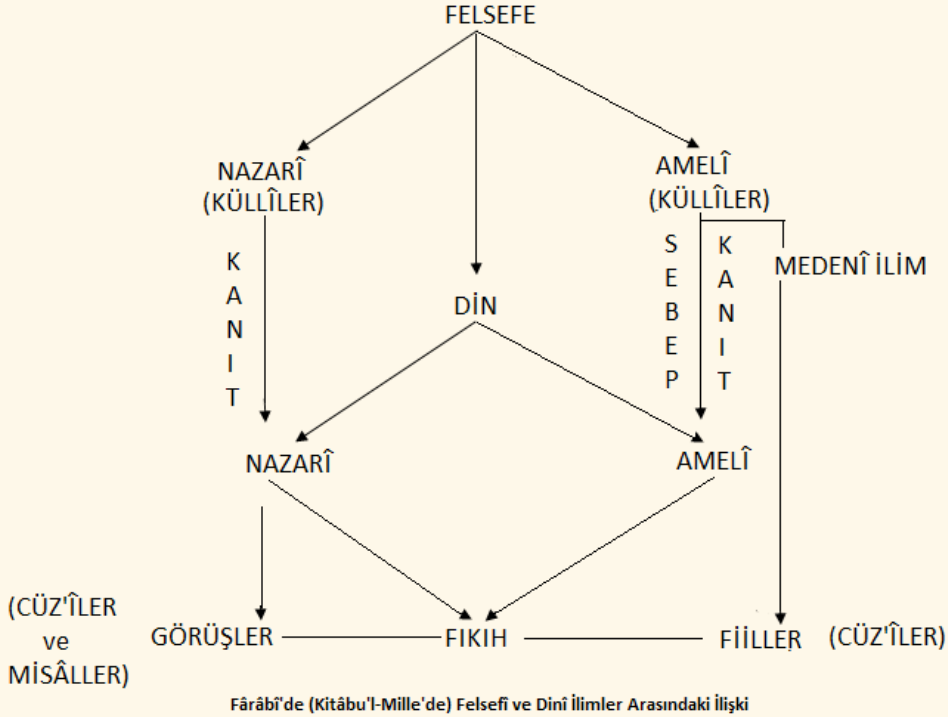
Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*'de felsefe ile din ve felsefî ilimler ile dinî ilimler arasındaki böyle bir ilişkiyi etraflıca ortaya koyar: “Fâzıl din, felsefeye benzer. Nasıl ki, felsefenin bir kısmı nazarî ve bir kısmı da amelîdir –ki, nazarî-fikrî olan şeyler, insanın bilmesi durumunda, kendileriyle amel etmesi mümkün olmayan şeylerdir; amelî olan şeyler de, insanın bilmesi durumunda, kendileriyle amel etmesi mümkün olan şeylerdir- din de böyledir [yani din de nazarî ve amelî kısımlara sahiptir]. Dindeki amelî olan şeyler, küllîleri amelî felsefede olan şeylerdir. Zira dinin amelî kısmındaki şeyler, şartlarla belirlenmiş ve mukayyet hale getirilmiş olan [amelî felsefedeki] o küllîlerdir. Şartlarla mukayyet olmuş bir şey, her hangi bir şart olmaksızın mutlak olarak bırakıldandan [elbetteki] daha özeldir. “İnsan, yazıcıdır” şeklindeki sözümüz, buna bir örnektir. Bu söz, bizim “insan” sözümüzden daha özeldir. Öyleyse bütün fâzıl şeriatler, amelî felsefedeki küllîlerin altındadır. Dindeki nazarî görüşlerin kesin kanıtları/burhânları ise, nazarî felsefededir ve bu görüşler dinde kesin kanıt olmaksızın alınır. Öyleyse dinin oluştuğu her iki kısım da felsefenin altındadır. Zira bir şeyin, bir ilmin cüz’ü olduğu ya da bir ilmin altında yer aldığı ancak ve ancak iki şekilde söylenir. Ya [1] kesin kanıtları olmaksızın oraya alınan şeyin kesin kanıtlarının o ilimde olması durumunda ya da [2] küllîleri kapsayan ilmin, kendisi altındaki cüz’ilerin sebeplerini veren olması durumunda. Demek ki, felsefenin bu amelî kısmı, kendileriyle fiillerin belirlendiği şartların sebeplerini vermektedir. –Tabii bu da, o şartları sağlamaktan kast olunan amaç ne ise ve hangi nedenle o şart koşulacaksa buna göredir-. Ayrıca bir şeyi bilmek, kesin kanıtla

13 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 44.

14 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 46.

15 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 46.

(burhânî) bilmek olduğuna göre felsefenin amelî kısmı, fâzıl dinde yer alan belirlenmiş fiillerin kesin kanıtlarını da verendir. Zaten felsefenin nazarî kısmı da, dinin nazarî kısmının kesin kanıtlarını vermektedir. O halde [bir bütün olarak] felsefe, fâzıl dinin içerdiği şeylerin kesin kanıtlarını verir”.¹⁶ “Belirleme (et-takdîr), görüşler ve fiiller olmak üzere iki alanda olunca; fıkıh sanatının da biri görüşlerle ilgili diğeri ise fiillerle ilgili olmak üzere iki bölümünün (cüz’) olması gerekir. Dinin amelî alanıyla ilgili olan fıkıh, sadece [felsefenin bir bölümü olan] medenî ilmin kapsadığı küllîlerin cüz’leri olan şeyleri kapsar. Öyleyse o [yani fıkıhın amelî bölümü], medenî ilmin bölümlerinden biridir ve amelî felsefenin altındadır. Dinin ilmî/nazarî alanıyla ilgili olan fıkıh ise, ya nazarî felsefenin kapsadığı küllîlerin cüz’lerini kapsar ya da nazarî felsefenin altında yer alan şeylerin misâlleri olan şeyleri kapsar. Öyleyse o [yani fıkıhın bu nazarî kısmı] da, nazarî felsefenin bir bölümüdür ve bu felsefenin altındadır”.¹⁷



Görüldüğü üzere Fârâbî’ye göre fâzıl bir din, nazarî ve amelî kısımlarıyla birlikte felsefenin altında yer almakta ve ona bağlı kalmaktadır. Bu, iki yönden böyle olmaktadır. Birincisi, şartlarla belirlenmiş olan dinin amelî kısmının küllî ilkelerinin felsefenin amelî kısmında yer alması ve felsefenin bu kısmının, dinin amelî kısmındaki şartların sebeplerini vermesi dolayısıyladır. İkincisi ise, felsefenin nazarî ve amelî kısımlarının, dinin nazarî ve amelî kısımlarının kesin kanıtlarını vermesi sebebiyledir. Bir başka ifade ile felsefenin, nazarî ya da amelî olsun dinin kapsadıklarının tamamının kesin kanıtlarını vermesidir. Zira dinin

16 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 46-47.

17 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 50-52.

belirlediği görüş ve fiiller, kesin kanıtları olmaksızın alınmıştır. Bu da Fârâbî açısından son derece tabiidir. Zira geniş halk kitlelerine hitap eden dinin amacı, ‘bilimsel bir yöntem’le bilimsel bilgi üretmek ve felsefî bir faaliyette bulunmak değildir. Zaten onun doğası da buna izin vermemektedir. Aynı şekilde burada dinî ilimlerden olan fıkıh da, her iki bölümüyle birlikte felsefenin altında yer almaktadır. Böylece dinî ilimler (burada sadece fıkıh), bir şekilde felsefeye bağlanmış olmakta ve açıkça onun bir bölümü olarak ilan edilmektedir.

Burada dikkati çeken bir husus da, Fârâbî’nin bir şeyi bilmenin, o şeyi kesin kanıtlarla bilmek olduğu yönündeki vurgusudur. Bu, aynı zamanda bir bütün olarak dinin getirdiklerinin ‘bilinme’sinin, ancak ve ancak, dine kesin kanıtlarını veren felsefenin bilinmesiyle sağlanabileceğidir. Çünkü felsefe, doğası gereği, yakînî-burhânî yönetime dayalı olarak araştırma yapmakta ve buna bağlı olarak nazari ve amelî sonuçlar ortaya koymaktadır. Öyleyse sadece fâzıl dinin ortaya koyduğu görüş ve fiillerin hakikatini kavramak için değil, aynı zamanda bir bütün olarak bu dinin gerçek bir temellendirmesini yapabilmek, evrensel düzeyde o dinin gerçekliğini gösterebilmek için de felsefe, yegâne imkân olmaktadır. Böylece belirli bir sosyo-politik düzen içerisinde anlamını bulan kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimler de, felsefenin dini gerçek anlamda temellendirmesi dolayısıyla meşruiyet kazanmış olacaktır.

III

Konuyla ilgili olarak Fârâbî’nin yaklaşımını gördükten sonra şimdi de ikinci örneğimiz olan Gazzâlî’ye ve onun yaklaşım biçimini incelemeye geçebiliriz. İlk başta da değinildiği üzere Gazzâlî, Fârâbî ile kıyaslandığında çok farklı bir yerde durmakta ve özünde farklı bir kavramsal çerçeveye içerisinde düşünmekteyse de, son tahlilde dinî ilimlerin felsefî bir temele, aklî-küllî bir ilme dayandırılması gerektiği hususunda onunla benzer bir yaklaşım biçimi sergilemektedir. Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’d-dîn, er-Risâletü’l-Ledünniyye ve Fâtihatü’l-‘ulûm* gibi çeşitli eserlerinde muhtelif ilimler tasnifine yer vermekteyse de, bu mesele hakkındaki görüşlerini özellikle *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*’de ortaya koymaktadır. O, fıkıh usûlü alanında yazılmış en önemli ve etkili kitaplardan biri olan *el-Mustasfâ*’yı, vefatından iki yıl önce (503/1109-10) kaleme almıştır. Bu bakımdan onun bu eseri, nihai görüşlerini yansıtmaya bakımından oldukça önemlidir.

Gazzâlî, bu eserine, “aklı, en değerli hazine ve nimet kılan Allah’a hamd” ile başlar. Bunun ardında da o, aklın, “azledilemez ve yerine başkası getirilemez hâkim” olduğunu kaydederek en değerli tâat olan ilmin, “dinin bineği (merkeb) ve emânetin taşıyıcısı olması dolayısıyla eşyanın en kıymetlisi olan (eşrefü’l-eşyâ) aklın çabası”yla elde edildiğini vurgular.¹⁸ Kitaba giriş babında gayet dikkatle söylenmiş bu sözler, daha baştan Gazzâlî’nin nasıl bir fikrî zeminde yürüdüğünü göstermesi bakımından bir hayli manidardır. Ayrıca onun akla ve akıl-din ilişkisine dair mezkûr ifadeleri, *Kânûnü’t-te’vil*’indeki şu tespitleriyle de tamamen uygunluk arzeder: “Akıl yalanlayan, dini yalanlamıştır. Zira dinin doğruluğu akılla bilinir. Akıl delili doğru olmasaydı; gerçek nebî ile sahte nebî, doğru sözlü ile yalancı olan arasındaki farkı bilemezdik. Din, ancak akılla sabit olmuşken dine dayanarak akıl nasıl yalanlanabilir ki?”¹⁹

18 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, th. Hamza b. Züheyr Hâfız, Medine: el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, 1413 [1992-93], c. I, s. 1-3.

19 Gazzâlî, *Kânûnü’t-Te’vil (Mecmû‘atü Resâ‘ili’l-İmâm el-Gazzâlî içinde)*, th. İbrahim Emîn Muhammed, Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts. s. 626.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'nın girişinde, kendinden önceki birikimden de istifade ile ilimler ve özellikle de dinî ilimler bağlamında önemli bir çerçeve belirlemektedir. O, eserine, felsefî/aklî ilimler için bir âlet ilmi olan mantığı, aklî bilgi yollarını (medâriku'l-'ukûl) ya da gerçek tanım ve burhânı inceleyen; kısacası kesin bilgiye götüren yöntemi ve ölçütü ortaya koyan bir 'giriş'le başlamaktadır. Gazzâlî'ye göre "Bu giriş, usûl ilminin bir parçası olmadığı gibi sadece bu ilme özgü bir giriş de değildir. Tam tersine o, bütün ilimlerin bir girişidir/mukaddimesidir. Dolayısıyla onu kuşatamayan kimsenin, ilimlerine asla bir güveni olamaz (ve men lâ yuhît bi-hâ fe-lâ sikate le-hû bi-'ulûmihî aslen)".²⁰

Anlaşılabileceği üzere burada Gazzâlî, aklî ya da dinî bütün ilimlerin epistemolojik bir temel üzerinde kurulup yükselmesi gerektiğini iddia etmektedir. Mademki bütün ilimler, düşünmeyi, bilme eylemini ve bilgi süreçlerini içermektedir; o halde doğru düşünmenin ve hakikî bilginin evrensel ilke ve yönteminin de belirlenmesi ve içselleştirilmesi gerekmektedir ki, bunun yolu mantık ilminden geçmektedir. Böylece mantık veya epistemoloji, felâsifede olduğu gibi Gazzâlî için de asla vazgeçilemez bir araç-ilim konumuna yerleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında ister mantık isterse epistemoloji şeklinde adlandırılсын son tahlilde felsefî bir ilmin ya da disiplinin, bütün ilimlerin güvenilirlik ve geçerlilik şartı olduğu Gazzâlî tarafından öne sürülmüş olmaktadır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin mantığa dair kaleme aldığı ve başlıklarının da gösterdiği gibi epistemolojik ve metodolojik tazammunlara sahip *Mihakkü'n-nazar* ve *Mi'yârü'l-'ilm* gibi eserleri, onun bu anlayışına paralel metinlerdir.

Aslında Gazzâlî'nin usûl-i fıkha dair mezkûr eserini, epistemolojik bir girişle başlatması büsbütün yeni değildir. Kendisinin de bu eserinde zikretmiş olduğu gibi, daha önceki usûl kitaplarında da benzer girişler söz konusudur. "Usûl-i fikhın tanımı, hükümlerin delillerini bilmeğe râci olunca ve bu tanım bilgi, delil ve hüküm lafızlarını kapsayınca;...delilin bilgisi ve bilginin bilgisi gerekli olmuştur. Bilgiye de ancak nazarla (akıl yürütme ve aklî çıkarımla) ulaşılabildiğinden nazarın bilgisi de gerekli olmuştur. Böylece usûlcüler, [usûle dair eserlerinde], bilginin, delilin ve nazarın tanımını açıklamaya başlamışlardır. Ayrıca onlar, bu şeylerin sûretlerini tarif etmekle de yetinmemişler; bilgiyi inkâr eden sofistlere karşı bilgiyi ispata ve nazarı inkâr edenlere karşı da nazarı ispata yönelik kanıtlar getirmeye yönelmişlerdir. Dahası onlar, ilimlerin ve delillerin bölümlerini incelemeye sürüklenmişlerdir. Aslında böyle bir tutum, bu ilmin sınırını aşmak ve onu kelâm ilmi ile karıştırmaktır. Usûlcü kelâmcılar, bu hususta ileri gitmişlerdir. Bunun sebebi, onların doğalarına kelâmın baskın gelmesidir. Kelâma yönelik bu düşkünlükleri, onları, usûl ilmini kelâm ilmiyle karıştırmaya yöneltmiştir".²¹

Bu aktarımda da açığa çıktığı üzere Gazzâlî öncesinde usûl, bir şekilde epistemolojik ve metodolojik meselelerle karışmış bir haldedir. O, bu durumu aşırılık olarak görmekte ve pek de tasvip etmemektedir. Peki, niçin tasvip etmediği halde Gazzâlî'nin kendisi benzer bir girişle eserine başlamaktadır. O, buna dair şu cevabı vermektedir: "Bu karıştırma hususunda onların aşırılıklarını sana bildirmiş olmakla birlikte biz, bu eseri böyle şeylerden bütünüyle arındırmayı da düşünmüyoruz. Zira alışılmıştan geri durmak, zordur ve nefisler, yabancı/alışılmamış şeylerden uzak durur".²²

Bütün bunlara karşın bu eserinde Gazzâlî, bizce, iki önemli yenilikte bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, onun, kelâmcıların ve usûlcülerin genel tavrından farklı olarak muhtelif

20 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, C.I, s. 30.

21 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, C.I, s. 26 vd.

22 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, C.I, s. 28-29.

epistemolojik meseleleri, felâsifenin geliştirdiği mantık disipliniyle bütünleştirilmiş olarak ele alması; ikincisi de, müdevven bir ilim olarak mantığı, dinî ilimler de dâhil olmak üzere bütün ilimlerin aracı ve ölçütü olacak şekilde açıkça formüle etmesidir. Bu çerçevede mantık, Gazzâlî tarafından belirli bir ilmin parçası olmaktan ya da belirli bir ilme özgü olmaktan kesin bir şekilde çıkarılıp bütün ilimlerin miyarı ve mihengi haline getirilmiştir. Gazzâlî'nin bu tavrı, felsefî ilimler için bir aracı-ilim olarak düşünülen mantığın aynı zamanda dinî ilimlerin bütünü için de geçerli ve hatta zorunlu bir aracı-ilme dönüşmesini sağlamıştır ki, böyle bir dönüşüm sayesinde mantık, -dil bilimleri yanında- modern dönemlere kadar medrese müfredatının en temel cüzünü teşkil etmiştir.

Bütün bunlardan çıkan netice şudur ki, felsefî bir ilim olarak mantık, Gazzâlî nezdinde (ve tabii Gazzâlî sonrası düşünürlerde de) aklî/felsefî ilimler yanında dinî ilimlerin de epistemolojik ve metodolojik meşrûyetini sağlayan yegâne disiplin olmaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da, bir başka yönden önemli bir dönüşüm gerçekleştirmiştir ki, bu, kelâm ilmi üzerinden dinî ilimlerin, metafizik/ontolojik meşrûyetinin tesisidir.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da, İbn Sînâcı bir çerçeve ve modelden hareketle kelâm ilmini 'burhân'a dayalı küllî ve metafizik bir ilim olarak kurmakta ve cüz'î ilimler olarak belirlediği tefsîr, hadîs ve fıkıh gibi dinî ilimleri, bu küllî-metafizik ilim üzerinden temellendirmeye gitmektedir. Nasıl ki İbn Sînâ (ö. 428/1037), ilk ve gerçek felsefe olarak adlandırdığı metafiziği, küllî; tabîyyât, riyâziyyât, ahlâk ve siyâset gibi diğer felsefî ilimleri ise cüz'î olarak belirlemekte ve küllî bir ilim olarak 'mevcûd'u konu edinen metafiziği, diğer ilimlerin ilkelerini veren bir konuma yerleştirmekteyse; Gazzâlî de bunun benzerini ve hatta aynı dinî ilimler alanında gerçekleştirmektedir.

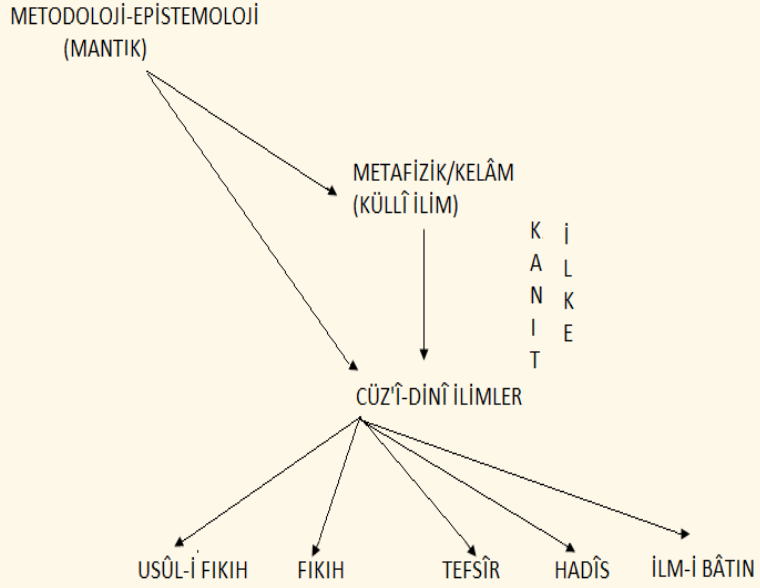
Buna göre "Dinî ilimler içerisinde küllî ilim, kelâmdır. Fıkıh, fıkıh usûlü, hadîs ve tefsîr gibi diğer ilimler ise, cüz'îdir. Çünkü tefsirci, hassaten Kitâb'ın anlamını; hadisçi, hassaten hadîsin sübût yolunu; fıkıhçı, hassaten mükellefin fiillerine dair hükümleri; usûl-i fıkıhçı ise, hassaten dinî hükümlerin delillerini inceleyip araştırır".²³ Gazzâlî'nin burada özellikle vurgulamak istediği husus, kelâm ilmi dışındaki ilimlerin, belirli ve sınırlı bir alana özgü olup tümel olmadığı ve ancak kendilerine verili olan muayyen bir sahada inceleme yaptığıdır.

Gazzâlî, kelâmı küllî bir ilim olarak vaz' ederken kelâmın ve kelâmcının tanımına dair dikkate şayan bir dönüşüm gerçekleştirir ve bir metafizik olarak tesis ettiği kelâmı, cüz'î-dinî ilimlerin dayandığı ilkeleri temellendiren bir konuma yükseltir. Bu noktada onun *el-Mustasfâ*'sından aktardığımız şu pasajlar konumuz açısından son derece önemlidir: "Kelâmcı, eşyânın en geneli hakkında yani varolan hakkında incelemede bulunan kişidir (ve'l-mütekellim hüve'l-lezî yenzuru fî e'ammî'l-eşyâi ve hüve'l-mevcûd). O, varolanı önce kadîm varlığa ve muhdes varlığa ayırır; sonra da muhdes varlığı, cevher ve araza ayırır. Daha sonra ise arazı -bilgi, irade, kudret, konuşma, işitme ve görmede olduğu gibi-, kendilerinde 'hayat'ın şart olduğu arazlar ve -renk, koku ve tatta olduğu gibi- 'hayat'tan bağımsız olan arazlara ayırır. Cevheri ise, hayvan, bitki ve cansıza ayırır ve bunlardaki farklılaşmanın türler ve arazlar bakımından olduğunu ortaya koyar. Sonra mütekellim, kadîm varlık hakkında aklî incelemede bulunur. Kadîm varlığın, çoğalma kabul etmeyeceğini; hâdis olanlar gibi bölünmeyeceğini; aksine onun 'bir' olması gerektiğini; onun, kendisi için zorunlu olan niteliklerle, imkânsız olan durumlarla ve zorunlu ya da imkânsız olmayıp aksine mümkün olan hükümlerle hâdislerden ayrılmış olması gerektiğini ortaya koyar. Ayrıca onunla ilgili

23 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, C.I, s. 12.

olarak mümkün olan, zorunlu olan ve imkânsız olanlar arasında bir ayırımı gider. Sonra mütekellim, bu kadîm varlık için fiilin aslının mümkün olduğunu; âlemin, onun mümkün bir fiili olduğunu ve âlemin mümkün olmasından dolayı bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ve resûllerin gönderilmesinin onun mümkün fiilleri kapsamında olduğunu ortaya koyar ve ispat eder. Sonra mütekellim, kadîm varlığın buna kâdir olduğunu; mucizeler yoluyla resûllerin doğruluğunu göstermeye güç yetirebildiğini ve bu mümkün olan şeyin, aslında vâki de olduğunu ispat eder. Bu aşamaya geldiğinde mütekellimin sözü biter ve aklın tasarrufu sona erer. Esasen akıl, nebînin doğruluğuna delâlet eder ve sonra da kendini azledip aklın tek başına kavrayamayacağı ve fakat aynı zamanda aklın imkânsızlığına da hükmedemeyeceği şeylerle ilgili olarak –mesela Allah ve âhiret günüyle ilgili hususlarda olduğu gibi- nebînin söylediklerini nebîden kabul etmek suretiyle aldığı itiraf eder. Demek ki din, aklın karşı çıktığı bir şeyi getirmez ve fakat aklın tek başına kavramakta yetersiz kaldığı şeyleri getirebilir. Nitekim akıl, tââtlerin, âhiretteki mutluluğun sebebi olduğunu; ma‘siyetlerin de âhiretteki azabın sebebi olduğunu tek başına kavramakta yetersiz kalabilir. Bununla birlikte akıl, aynı şekilde, bunun imkânsızlığına da hükmetmez. Ancak akıl, mucizenin, doğruluğuna delalet ettiği bir kimsenin doğruluğunun zorunluluğuna hükmeder. Dolayısıyla resûl, o konuda haber verdiğinde; akıl onu bu yolla doğrular. İşte bütün bunlar, kelâm ilminin kapsadıklarıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki, kelâmcı, aklî incelemesine önce eşyanın en genel olanıyla yani varolanla başlar. Sonra mezkûr ayrıntılara doğru aşamalı bir biçimde geçiş yapar. Böylece Kitap, Sünnet ve Resûlün doğruluğu gibi diğer dinî ilimlerin ilkelerini orada ispat eder. Müfessir, kelâmcının aklî olarak incelemiş olduğu şeylerin bütününden sadece tek bir şey alır ki, bu da Kitap’tır. Sonra müfessir bu Kitâb’ın tefsirinin incelemesine geçer. Hadisçi de oradan tek bir şey alır ki, bu, Sünnettir. Sonra hadisçi, Sünnetin sübut yolları hakkında incelemede bulunur. Fıkıhçı da oradan tek bir şey alır ki, bu, mükellefin fiilidir. Sonra fıkıhçı, vâcip, haram ve mübah olma açılarından şerâatin hitabına nispetle o fiili inceler. Usûl-i fıkıhçı da tek bir şey alır ki, bu, kelâmcının, doğruluğunu gösterdiği resûlün sözüdür. Sonra bu usûlcü, resûlün sözünün hükümlere delâlet biçimlerini/yönlerini inceler ki, bu da ya o sözün lafzı, ya mefhumu ya da manasının akledilmesi ve ondan istinbat edilmesi şeklinde olabilir. Usûlcünün incelemesi, resûlün- ‘aleyhisselâm- söz ve fiilinin dışına taşamaz. Zira Kitap, ancak ve ancak onun (resûlün) sözünden işitilir (usûlcü Kitap’ı onun sözünden işitir) ve icmâ da ancak ve ancak onun sözüyle sabit olur. Dolayısıyla [usûlcü açısından] deliller, sadece Kitap, sünnet ve icmâdır. Resûlün sözünün doğruluğu ve onun delil oluşu ise, ancak ve ancak kelâm ilminde ispat olunur. Öyleyse mütekellim, bütün dinî ilimlerin ilkelerinin ispatını üstlenen kişidir. Bu dinî ilimlerin bütünü de, kelâm ilmine izafetle cüz’î ilimlerdir. Öyleyse kelâm ilmi, derece bakımından en üstün ilimdir. Çünkü bütün bu cüz’î ilimlere geçiş/iniş onun üzerinden gerçekleşir. Bunun sebebi şudur: İstisnasız her cüz’î ilmin ilkeleri, o ilimde taklit yoluyla kabul edilmiş olarak alınır ve bu ilkelerin sâbit oluşunun kesin kanıtları ise başka bir ilimde [kelâm ilminde] aranır ve elde edilir. Fıkıhçı, mükellefin fiilinin, -emir ve nehyinde- dinî hitaba nispetini araştırır. Mükellefin ihtiyarî [özgür iradesiyle gerçekleşen] fiillerinin olduğunu ispat için kesin kanıtlar getirmek fıkıhçının görevi değildir [aksine bu, kelâmcının görevidir]. Cebriyye, insanın [özgür iradesiyle gerçekleştirdiği] fiilini inkâr etmiş; bir gurup da, fiil araz olduğu halde arazların varlığını inkâr etmiştir [ki, bunların ispatını yapmak fıkıhçının işi değildir]. Aynı şekilde dinî hitabın sübutunu; Allah’ın, -emir ve nehiy şeklinde- kendi nefsiyle kâim olan kelâmının bulunduğu kesin kanıtla (burhân) ispat etmek de fıkıhçının görevi değildir. Aksine fıkıhçı, Allah Te‘âlâ’dan gelen bir hitabın sabit olduğunu ve mükellefin fiilinin sübutunu taklit yoluyla [kelâmcıdan] alır ve fiilin bu hitaba nispetini araştırır. Böylece kendi ilminin nihai gayesini ve çerçevesini gerçekleştirmiş olur. Aynı şekilde usûlcü de, resûlün sözünün, doğruluğu zorunlu bir delil ve kanıt olduğunu

kelâmcıdan taklit yoluyla alır; sonra da onun delâlet yönlerini ve sıhhat şartlarını inceler. Öyleyse cüz’î ilimlerden her hangi birinin âlimi olan kimse, kendi ilminin ilkeleri konusunda hiç kuşkusuz taklitçidir. Ancak bir üst ilme [yani kelâma] çıkarsa o zaman durum değişir [ve taklitçilikten kurtulmuş olur]. Ama bu durumda da o, kendi disiplininin sınırlarını aşmış ve başka bir ilme geçmiş olur”.²⁴



Gazzâlî’de (el-Mustasfâ’da) İlimler Arası İlişki

Gazzâlî’den iktibas ettiğimiz bu metin, konumuz açısından bir hayli önemli olup dikkatli bir okumaya tâbi tutulması gerekmektedir. Öncelikle burada Gazzâlî’nin, klasik yaklaşımlardan farklı olarak kelâmcıyı, eşyanın en geneli olan ‘mevcud’u araştıran bir kişi olarak tanımlaması, onun kelâmı, metafizik olarak tasavvur ettiğini ve ‘mevcut olması bakımından mevcud’u konu edinen geleneksel metafiziğin yerine ikame ettiğini/etmek istediğini açıkça ortaya koymaktadır. Zaten yukarıda iktibas edilen metnin ilerleyen satırlarında Gazzâlî’nin, ‘mevcûdu inceleyen kelâmcı’yı kadîm varlık, hâdis varlık, cevher, araz, imkân, zorunluluk, nübüvvet vb. konuları inceleyen bir kişi olarak takdim etmesi ve bu konuları zikrettikten sonra “İşte bütün bunlar, kelâm ilminin kapsadıklarıdır” şeklinde bir yargıda bulunması da bu tespiti doğrulamaktadır. Burada ontolojik konuların yanında nübüvvet meselesine yer verilmesi, metafizik dışında bir alana girilmiş olduğu düşüncesini kesinlikle doğurmamalıdır. Zira İbn Sînâ’nın, *eş-Şifâ*’da (*el-İlâhiyyât*) nübüvvet konusunu/meselesini metafiziğe dâhil etmiş olduğu bilinmektedir.

Gazzâlî’nin *er-Risâletü’l-Ledünniyye* adlı eserinde ‘aklî ilim’lerden olan metafiziği tanıtırken yapmış olduğu açıklamalar da, onun *el-Mustasfâ*’da tanımladığı kelâm ile aklî bir ilim olarak metafiziği özdeşleştirdiğini göstermektedir. Nitekim o, bu risâlesinde, mantık, matematik ve doğa bilimlerinden sonra en yüce aklî ilim olarak değerlendirdiği

24 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l Usûl*, C.I, s. 12-17.

metafiziğin ‘mevcûd’u incelediğini (hiye’n-nazar fi’l-mevcûd) belirterek söze başlamakta ve bu ilmin araştırma konusu olarak nübüvvet ve ilgili meseleleri zikrederek metafizik ilmine dair açıklamasını sonlandırmaktadır.²⁵ Kısacası Gazzâlî’nin *el-Ledünniyye*’de aklî ilim olarak belirttiği metafizik ilmi ile *el-Mustasfâ*’da tanıttığı kelâm ilmi, konuları itibariyle örtüşmektedir.

Peki, niçin Gazzâlî, İslâm toplumunda çok önceden felâsife tarafından inşa edilmiş bir metafizik mevcutken kelâmı metafizik ilmine dönüştürmekte ve onun yerine ikame etmek istemektedir? Aslında bu sorunun cevabına, onun *Tehâfütü’l-felâsife* adlı eseri başta olmak üzere pek çok eserinde rastlanabilir. Kısaca belirtmek gerekirse, Gazzâlî’nin bu çabasının ardında yatan temel sebep, onun felâsife elinde geliştirilen metafiziği bir bütün olarak ‘burhânî’ ve ‘İslâmî’ (ya da aklî ve şer’î) bir metafizik olarak görmemesidir. Dolayısıyla Gazzâlî, kelâm ilmi adı altında akla/burhâna dayalı olan ve fakat kendi perspektifinden İslâmî öğretilerle de çelişmeyen yeni bir metafizik kurmak istemektedir ki, bunun en önemli açılımı daha sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu bakımdan kendisinden sonra büyük etkiler yaratan Gazzâlî’nin bu çabasını ‘Yeni İlm-i Kelâm’ın başlangıcı kabul etmek gayet isabetlidir. Aslında Gazzâlî’nin ‘öncekilerin kelâmı’nda gerçekleştirdiği bu dönüşüm, sadece kelâm ilminin konusu ve meseleleriyle sınırlı değildir. Aksine onun, geleneksel kelâmî yöntemleri şiddetle eleştirerek ilm-i kelâmı, felâsifenin geliştirdiği mantık ve burhân teorisi üzerine dayandırması da bu dönüşüm kapsamında değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede -yukarıdaki metninde- Gazzâlî’nin metafizik bir ilim olarak kelâmı, son tahlilde akla dayandığını da vurgulamak gerekir. Zira kelâmcı, nübüvvetin ispatına ulaşmaya kadarki süreçte pür aklî bir araştırma yürütmektedir. Varlıktan başlayıp nübüvvetin mümkün ve vaki olduğunun bütün temelleri aklen ortaya konulduktan sonra, “mütekellimin sözü biter ve aklın tasarrufu sona erer”. Bu aşamadan sonra aklın tek başına kavrayamadığı hususlar, akılla doğrulanmış nebîden alınarak metafizik ilmi ya da k23elâm yetkin bir ilim haline getirilir. Fakat burada da Gazzâlî aklî devre dışı bırakmamakta; aksine nebîden alınanların aklın imkânsız görmeyeceği şeyler olmasının altını çizmektedir. Bu durumda nebîden alınanlar da aklî bir hüviyete bürünmüş olmaktadır. Çünkü hem nebî akılla temellendirilmeli hem de aklın imkânsız görmediği hususları bildirmelidir.

Demek ki, Gazzâlî’nin bir ilim olarak kurduğu metafizik/kelâm, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, saf aklî araştırmaya dayanmaktadır. İkinci bölüm ise, aklın tek başına kavramaktan aciz kaldığı ve fakat akılla doğrulanmış peygamberden alınan bildirimlere istinat etmektedir. Gazzâlî’nin ilgili metninde bu ikinci kısma verdiği örneklerden biri, Allah ve âhiret günüyle ilgili bazı hususlardır. İşte Gazzâlî’nin kelâm adı altında yeni bir metafizik kurma çabası da hassaten bu ikinci kısım ile ilgilidir. Zira ona göre felâsife, Allah’ın cüz’îleri bilmediğini, âhiret hayatının bedenî olmadığını vb. söyleyerek aslında peygamberden alınması gereken hususları aklen izaha çalışmışlar ve fakat başarısız olmuşlardır. Burada Gazzâlî’nin felâsifeyi eleştirirken sadece onları peygamberden gelen öğretilere aykırılıkla itham etmediğini, aynı zamanda akla ve burhâna dayanmamakla da suçladığını vurgulamak gerekir.

Gazzâlî’nin felâsifeye yönelik bu eleştirilerinin değerlendirilmesi ayrı bir husustur. Ancak sonuç ne olursa olsun, onun, bir metafizik olarak kelâm ilminin akla dayandırılmasını

²⁵ Gazzâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniyye* (*Mecmû’atü Resâ’ili’l-İmâm el-Gazzâlî* içinde), th. İbrahim Emîn Muhammed, Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts. s. 246-247.

savunduğu noktasında en küçük bir tereddüt söz konusu değildir. Zira belirttiğimiz gibi genel varlık teorisinden gerçek bir peygamberin varlığına kadar bütün tespitler, Gazzâlî'ye göre saf aklî bir araştırmaya tâbidir. Kaldı ki, peygamberin getirdikleri de bir şekilde aklî kabul edilmelidir. Zira peygamberin doğruluğu akılla tespit edildiği gibi onun akla aykırı ya da aklın imkânsız gördüğü bir şeyi getirmesi de mümkün değildir. Bununla birlikte peygamber, aklı 'aşan' hususları bildirebilir. Gazzâlî'nin ifadesiyle "din, aklın karşı çıktığı bir şeyi getirmez ve fakat aklın tek başına kavramakta yetersiz kaldığı şeyleri getirebilir". Bu bağlamda Gazzâlî ile felâsife arasındaki en önemli ayırım noktalarından biri, aklın nereye kadar ilerleyebildiği ve aklı aşan alanın nerede başladığıyla ilgili olup akla dayalı bir metafiziğin mümkün olup olmadığıyla alakalı değildir.

Gazzâlî'nin ilgili metninde dikkat çeken bir diğer husus da, metafiziğin/kelâmın fıkıh, tefsir ve hadîs gibi cüz'î-dinî ilimlerin ilkelerini ispat ederek bunları o ilimlere veren küllî bir ilim olarak vaz' edilmesidir. Aslında ilimlerin küllî ve cüz'î olarak ikiye ayrılmasında olduğu gibi küllî bir ilim olan metafiziğin, cüz'î ilimlere ilkelerini verdiği hususu da Fârâbî ve özellikle de İbn Sînâ gibi filozoflarca ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Gazzâlî, felsefî model üzerinden metafiziğin konusunu kelâma yüklediği gibi metafiziğin işlevlerini de kelâma yüklemektedir ki, bu işlevlerden biri, metafiziğin cüz'î ilimlerin ilkelerini vermesidir. Bu bağlamda Gazzâlî'ye göre cüz'î-dinî ilimler, kendi konu ve ilkelerini metafizikten/kelâmdan taklit yoluyla almakta ve bunların doğruluğunu ve gerçekliğini aklî/felsefî bir temellendirme yapmaksızın kabul etmektedir. Gazzâlî açısından bunda yadırganacak bir durum da söz konusu değildir. Çünkü her ilmin kendine özgü bir konusu vardır ve bu konu, o ilimde ispat edilmeksizin bir üst ilimden alınmak durumundadır. Ancak bu üst ilim (burada metafizik/kelâm), bu işi yapmadığında, cüz'î ilimlerin meşruiyetinden ve geçerliliğinden söz etme imkânı bulunmamaktadır. Öyleyse küllî bir ilim olarak metafizik/kelâm, cüz'î-dinî ilimlerin temellerini aklen ortaya koyan ve böylece o ilimlerin meşruiyet zeminini oluşturan bir işleve sahiptir.

Gazzâlî, bu hususu net bir biçimde ortaya koyar. Ona göre Kitap, Sünnet ve resûlün doğruluğu gibi dini ilimlerin dayandığı ilkeler, kelâmda ispat edilmek durumundadır. Çünkü mesela müfessir, Kitab'ın gerçekliğini araştırmaz; o sadece Kitab'ın anlamına/tefsirine yönelir. Yine usûl-i fıkıhçı, Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olup olmadığını, onun sözünün hakikati ifade edip etmediğini incelemeyiz. Aksine usûl-i fıkıhçı, Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğunu, onun doğru sözlü olduğunu kelâmdan taklit yoluyla alıp kabul eder. Gazzâlî'nin ifadesiyle "Usûl-i fıkıhçı da tek bir şey alır ki, bu, kelâmcının doğruluğunu gösterdiği resûlün sözüdür". İşte bundan sonra usûlcü, kelâmda doğruluğu kanıtlanmış olan resûlün sözünün hükümlere delâlet yönünü inceler.

Bu çerçevede Gazzâlî'ye göre "kelâmcı, bütün dinî ilimlerin ilkelerinin ispatını üstlenen kişi"; "kelâm ilmi [de] derece bakımından en üstün ilim" olmaktadır. Gazzâlî, bunun sebebini net bir biçimde ortaya koyar: "Çünkü bütün bu cüz'î ilimlere geçiş/iniş onun üzerinden gerçekleşir". Bu demektir ki, metafizik/kelâm olmaksızın hiçbir dinî ilmin gerçek manada varolması mümkün değildir. Bir küllî ilim olarak kelâm, aynı zamanda bütün dinî ilimlerin varlık sebebi, hakikî varoluşlarının ilkesidir. "Bunun sebebi şudur: İstisnasız her cüz'î ilmin ilkeleri, o ilimde taklit yoluyla kabul edilmiş olarak alınır ve bu ilkelerin sâbit oluşunun kesin kanıtları ise başka bir ilimde [kelâmda] aranır ve elde edilir". Burada Gazzâlî'nin Kitap, Sünnet ve resûlün sözünün doğruluğu gibi ilkelerin 'kesin kanıtları'nın kelâmda araştırılıp ortaya konulduğunu belirtmesi, bu ilkelerin aklî ispatlarını veren bir ilim olarak kelâmın ya da metafiziğin, bütün dinî ilimlerin meşruiyet zeminini teşkil ettiği fikrini

açıkça göstermektedir. Nitekim “Cüz’î ilimlerden herhangi birinin âlimi olan kimse, kendi ilminin ilkeleri konusunda hiç kuşkusuz taklitçidir”. Dolayısıyla, bir cüz’î ilmin âliminin, o ilmin ilkelerinin kesin kanıtlarını ortaya koyma gibi bir görevi bulunmamaktadır. Bu görev, kelâmcıya/metafizikçiye aittir. Eğer bu ispat işi, hiçbir ilimde yapılmazsa, meşruiyetinden söz edilebilecek bir ilim yok demektir. Oysa Gazzâlî’ye göre bütün dinî ilimler, meşru bir zeminde yürütülmektedir. Çünkü eşyanın en genelini araştıran kelâm, konusu itibariyle bütün dinî ilimlerin ilkelerini araştırma ve onları aklen ispat etme görevini üstlenmiştir. Böylece ‘taklid’e ve kabule dayalı dinî ilimlerin meşruiyet sorunu, üst bir ilim yani metafizik/kelâm eliyle çözüme kavuşmuş olmaktadır.

IV

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, bütünlüklü bir varlık, bilgi ve değer anlayışına sahip İslâm düşünürleri dinin, dinî bilginin ve dinî ilimlerin temellendirilmesini, önemli bir mesele olarak ele almış ve bu çerçevede muhtelif çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. İslâm düşünce tarihi içerisinde bu soruna yönelik pek çok yaklaşım biçimine rastlamak mümkünse de, genel olarak bakıldığında dinin akıl; dinî bilginin aklî bilgi ve dinî ilimlerin de aklî/felsefî ilimler üzerinden temellendirilmesinin ortak bir anlayışı yansıttığı söylenebilir. Dolayısıyla burada ele aldığımız Fârâbî ve Gazzâlî, birer aykırı düşünür olarak değil, bu ortak anlayışın örnekleri olarak değerlendirilmelidir. Onların bu meseleye ilişkin getirdikleri çözüm önerilerinin elbette kendilerine özgü yönleri vardır. Her iki düşünürün de kendi birikimlerini yaratıcı bir şekilde bu meselenin çözümünde kullanmaları da gayet tabiidir. Ancak bu, onların çözümlerindeki müşterek noktayı görmeye engel olmamalıdır. Bu müşterek nokta, öncelikle insanî varoluşun aslî unsuru olan akıl temelinde bütünlüklü bir varlık idrakinin gerçekleştirilmesi ve buna bağlı olarak da parçacılıktan uzak, evrensel düzeyde geçerli ve gerekçelendirilmiş bir bilim/bilimler modelinin tesisidir.

Bu minvalde İslâm dünyasında ilimlerin gelişmesiyle birlikte küllî bir ilim olarak metafiziğe önemli bir işlev yüklenmiş; bu disiplin, sadece cüz’î-felsefî ilimlerin değil aynı zamanda cüz’î-dinî ilimlerin de meşruiyet zemini olarak görülmüştür. İbn Sînâcî ilim modelinin etkisiyle özellikle Gazzâlî’den itibaren ortaya çıkan ‘yeni kelâm’ yahut metafizik, temellendirici bir ‘ilk ilim’ ya da ‘ilk felsefe’ olarak varlığını modern dönemlere kadar sürdürmüştür. Aynı şekilde Gazzâlî’yle birlikte mantık, İslâm dünyasında varlık ve gerçeklik araştırmasının hem metodolojik hem de epistemolojik temelini oluşturmuştur. Bundan dolayıdır ki, mantık ve mantıkla ilgili disiplinler, neredeyse bütün İslâm coğrafyasında medrese müfredatının öncelikli ve ayrılmaz parçası haline almıştır.

Bugün gelinen noktada ise, sadece aklî ilimlerin ya da bilimlerin değil aynı zamanda dinî ilimlerin de meşruiyet zemini neredeyse yitirilmiş bulunmaktadır. Modern Batı’da ve çağdaş İslâm dünyasında yaşanan çok boyutlu değişim ve dönüşümler, metafiziğin dışlanmasına yol açmış; metafizik kökeninden koparılan bilimler/ilimler köklü bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kalmıştır. Bu sadece ilimleri değil, bizzat insanın varoluşunu ve anlam dünyasını kuşatan ve tehdit eden bir krizdir.

Çağdaş dünyada yaşanan bu kriz, pek çok kesim tarafından görmezden gelinmektedir. Zira bir hakikat araştırması olarak ortaya çıkan ve gelişen geleneksel bilgi ve bilim anlayışı yerini, ticari bir meta olarak görülen bilgi ve bilim anlayışına terk etmek zorunda kalmıştır. Burada esas olan artık bir bilginin ya da bilimin, hakikati temsil edip etmediği meselesi değil, ‘pazar’daki değeridir. Bu sebeptendir ki, ilimler arası bütünlüğe, tutarlılığa, hiyerarşik

yapılanmaya, ortak amaç tespitine, ilkesel birlikteliğe yönelik zorunlu ihtiyaç, modern insan nezdinde karşılık bulamamaktadır.

Gerek doğa ve insan bilimlerinin gerekse dinî ilimlerin ‘hakikat’ merkezinde yeniden aslı hüviyetine kavuşturulması; bilim/ilim yapma faaliyetinin insanın teorik ve pratik kemâline yönelik bir çaba olarak yeniden tezahürü, klasik bilim anlayışında olduğu gibi metafizik bir inşayı kaçınılmaz kılmaktadır. Zira metafizik ya da ilk felsefe, bütüncül bir varlık anlayışı sağladığı gibi, varlığın muhtelif bölümlerini inceleyen bilimlerin/ilimlerin ilke ve konuları yanında nihai gayelerini de vererek onların hem bütünlüğünü hem de meşrûiyetini temin etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, th. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1350/1931.
- Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde*, nşr. Ali Bû Melhem, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (metin ve çeviri birlikte), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsün Uhrâ*, th. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, th. Hamza b. Züheyr Hâfız, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1413 [1992-93].
- Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vîl (Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde)*, th. İbrahim Emîn Muhammed, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye (Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde)*, th. İbrahim Emîn Muhammed, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Kindî, *Resâ'il*, th. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1369/1950.
- Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, th. Ebû Yezîd el-'Acemî, Kahire: Dârü's-Sehva, 1405/1985.

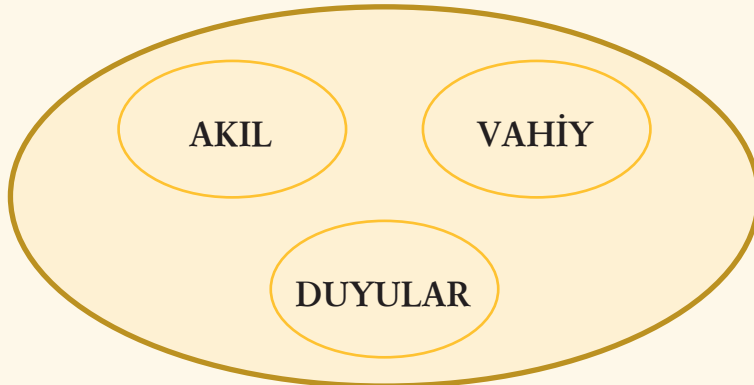


TEMEL İSLAM BİLİMLERİNİN BİLGİ SÜREÇLERİNDE AKLIN YERİ

Din anlaşılacak ve yaşanacak için gönderilmiş olup onun ana kaynağı olan Kur'an, düz bir metin değil; hakikat- mecaz, hâs-âm, muhkem-müteşabih, zâhir-bâtın gibi anlamları içeren lafızlardan oluşmuş ibareler bütünüdür. Dolayısıyla onda mefhum ve mantuk bir arada bulunmaktadır. Kur'an'ın lafzını hayatımıza dâhil edebilmek için onun münezzelinin(metninin) müfesser ve müevvel (yorumlanmış) hale getirilmesi gerekmektedir. Tefsir ve te'vil faaliyetlerinin özünde de teori ile pratik, ibarelerle hayat arasında irtibatı kurmak yatmaktadır.

Bu söylenenleri yapmak için bir yönteme ihtiyaç vardır. İslâmî bilgi teorisi olarak da isimlendirebileceğimiz bu yöntemde Kur'an'ın kendi kendini te'vil etmesi önemli bir yer tutar. Peygamberimizin tefsirinin de bu hususta rolü büyüktür. Kur'an, konuları ele alırken muhataplarının akıl düzeylerini, idrak seviyelerini, sahip oldukları bilgileri göz önünde bulundurmaktadır. Zaman zaman onları akletmeye davet etmekte, akletmeyenleri de kınamaktadır. O, ayrıca insanları gezip görmeye, müşahede ve tecrübeye çağırmaktadır. Allah'ın verdiği duyu organlarını kullanmayanları sağır, dilsiz ve kör olarak nitelemekte ve yermektedir.

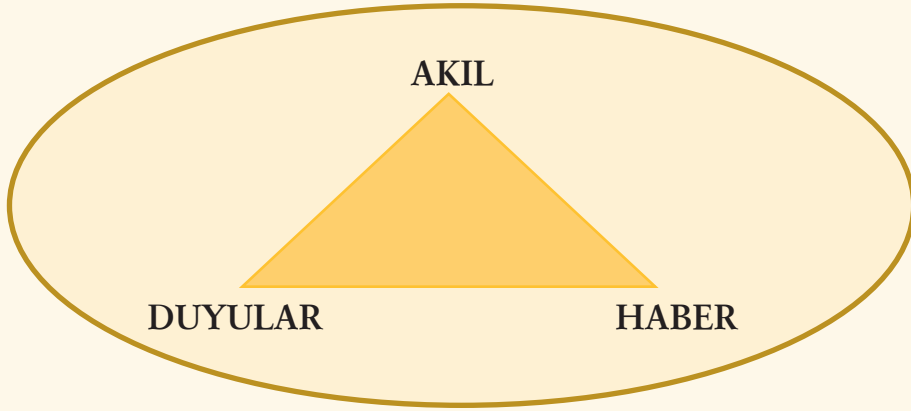
Bu duruma göre Kur'an ve sünnetin anlaşılması dinî metinler yanında akıl ve duyulara da muhtaçtır. Bu zaruret dolayısıyla daha sonraki dönemlerde kelam ilminde bilgi edinme yolları akıl, duyular ve doğru haber olarak belirlenmiş ve bu çerçevede tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimler tarafından da kabullenilmiştir. Ancak zaman içinde bu üç bilgi vasıtasının birbiri ile ilişkisi ihmal edilerek bağımsız araçlar olarak algılandıkları görülmektedir. Söz konusu durumu şu şekilde tasnif edebiliriz:



Bilgi Vasıtalarının Klasik Tasnifi (Epistemolojik Bölünmüşlük)

Bu yatay tasnif şekli bilgi vasıtalarının her birine diğerinden bağımsız olarak bilgi üretme imkânı vermiş ve sözgelimi doğru haberin bir cüz'ü olan haber-i sadık yoluyla akla ve duylara ihtiyaç duymadan bilgi edinilebileceği iddiası ortaya atılmıştır. Ehl-i Hadis'in ve Selefiyye'nin yaptığı böyle bir şeydir. Bunlar, tek başlarına naslara müracaat ederek bilgi sahibi olunabileceğini zannetmekte, bu nedenle akla karşı müstağni tavır sergilemekte, hatta zaman zaman akıl karşıtlığı yapmaktadırlar. Bu tutum vahiy-akıl, dolayısıyla din-bilim çatışmasını davet eden bir yaklaşımdır.

Buradaki problem, bilgi vasıtalarının yatay ve birbirinden bağımsız tasnifinden kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce sözkonusu bilgi vasıtaları yatay tasnif yerine, aralarındaki ilişki göz önünde bulundurularak dikey olarak konumlandırılacak olsa problem ortadan kalkacaktır. Söz konusu konumlandırmayı üçgen örneği ile ifade edecek olursak, üçgenin üç açısından birinde akıl, birinde doğru haber ve birinde de duyu verileri yer almaktadır.



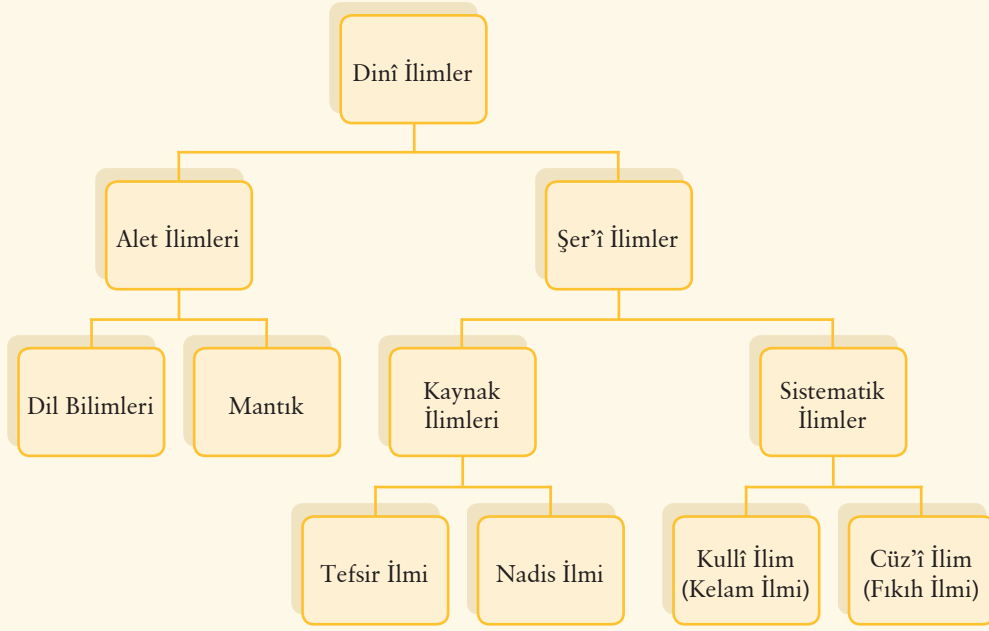
Bilgi Vasıtalarının Terkip Oluşturacak Şekilde Tasnifi - (Epistemolojik Birlik)

Burada üç vasıta birbirinden bağımsız değil, birbirleri ile ilişkilidir ve açılardan biri olmayacak olsa üçgen ortadan kalkar. Bilgi vasıtaları da ancak birbirleri ile işbirliği halinde bilgi üretebilmektedir. Akıl, hüküm vermek için duyulur âlemden veriler sunan duylara ve gayb âleminden veriler sunandoğru habere muhtaçtır. Şayet bunların biri olmayacak olsa, akıl tek başına ne duyulur âlem ne de gayb âlemi hakkında bir şey söyleyemez. Aynı şekilde akıl olmayacak olsa ne duyular ne de haber kendi başına bir bilgi üretmez. Bakar fakat göremez. Kısacası bir hususta bilginin oluşması için biri akıl olmak şartıyla en az iki vasıtanın bir araya gelmesi gerekmektedir.

Görüldüğü üzere ne fizik ne de metafizik âlemden akıllı kullanmadan bir bilgi üretmek mümkün değildir. Sözkonusu husus tefsir ve hadis gibi malzeme ilimleri için geçerli olduğu gibi kelâm ve fıkıh gibi sistematik ilimler için de geçerlidir. Bunların hiçbirinde akıllı dışlayarak ve onu kullanmaksızın bilgi elde etmek mümkün değildir.

Aklı kullanmak ne demektir? Bu tabirin üzerinde durmak istiyorum. Akıl, insana verilen bir meleke olup, insan onunla çıkarımlarda bulunur. Ancak insan onu kullanırken ve çıkarımlarda bulunurken bir takım kural ve ilkelerle riayet etmek durumundadır. Akıl uymak zorunda olduğu kural ve ilkeleri ortaya koyan disipline *mantık* diyoruz. Onun sayesinde düzenli düşünebiliyor, doğru düşünceye ulaşabiliyor ve düzensiz düşünceyi,

düzenli düşünceden ayırabiliyoruz. Dolayısıyla İslâmî ilimlerde aklın kullanımı dediğimiz zaman, mantık süzgecinden geçmiş düzenli düşünmeyi kastediyoruz. İmam Gazzâlî'nin "Mantık bilmeyenin ilmine/aklına güven olmaz" sözünü de bu bağlamda değerlendirmeliyiz. Bu çerçevede İslâmî ilimlerin tasnif ve dağılımını ele aldığımızda şöyle bir tablo ile karşı karşıya gelmekteyiz:



Bu çerçevedeki dizilime baktığımızda, önce dini ilimlerin alet ve şer'î olarak ikiye ayrıldığını görürüz. Âlet ilimleri hem dil hem de mantık olarak beşerî bir faaliyettir. Şer'î ilimlere gelince onların kaynak ve sistematik (kaynaklardan çıkarılmış) ilimler olarak ikiye ayrıldığını görüyoruz. Kaynakların naklî ve semî olduğu açıktır. Sistematik ilimler ise asıl ve fer' olarak ikiye ayrılır. Kelam aslî (Kullî olanı), fıkıh ise fer'î (cüzî olanı) temsil etmektedir. Dinin temellerini teşkil eden itikadî hükümleri ele alan kelam ilmi, Allah'ın varlık ve birliğini, nübüvvetin hak olduğunu, ilahî kitapların getirdiği mesajı, ahiret hayatının gerçekleşeceğini aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışır. Kelam ilminin bu tespitleri tefsir, hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh gibi dinî ilimlerin sistemlerini üzerine inşa edecekleri temel ilkelere. Bu ilim dallarından her biri kelam ilminin inceleme alanına giren bir konuyu inceler. Mesela tefsir kelam ilminin inceleme alanına giren konulardan biri olan Kitab'ı ele alır, onu tefsir eder, hadis bu konulardan sünneti inceler, onun sübut yollarını tesbit etmeye çalışır, fıkıh mükelleflere ait fiillerin şer'î-amelî olanlarını konu edinir, fıkıh usulü ise söz konusu hükümlerin şer'î delillerini inceler. Buna göre İslâmî ilimler bilgi kuramlarını, bilgi ve bulgularını kelam ilminin ortaya koyduğu genel çerçeve içinde kalarak inşa ederler.

Bu girişten sonra şimdi temel İslâm bilimlerinin her birinde aklın yerini, önemini ve nasıl kullanıldığını/ kullanılması gerektiğini bazı örneklerle ele alalım:

1. **Tefsir:** Tefsir, temel uğraş olarak Kur'an'ın anlaşılmasını, yorumunu ve açıklamasını konu edinmiş bir ilimdir. Bunun için de bir usûl oluşturmuştur. Söz konusu usûlün kurallarının bir kısmı Arap diline dayanırken bir kısmı da akıl ilkelerine dayanmaktadır.

Kur'an'da mevcut olan muhkemât, müteşâbihât, umum, husus, hakikat ve mecazdan hangisinin hakikat, hangisinin mecaz kabul edileceği, hangisinin muhkemat hangisinin müteşâbihat sayılacağı, dolayısıyla nasıl tevil edileceklerine karar veren akıldır. Allah'a haberî sıfat nispet eden ayetleri örnek olarak verecek olursak, bu ayetlerin zahirinin sahih bir Allah tasavvuru ile bağdaşmayacağı, dolayısıyla te'vil edilmesi gerektiğine aklımızla karar verir ve söz konusu ayetleri te'vil ederiz.¹ Öte yandan Kur'an âlem'den, ondaki canlı ve cansız varlıklardan, bunların birbirleri ve Allah'la ilişkilerinden söz etmekte, bizi bu ilişkiler ağı üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Nitekim En'am (6/11) ve Neml (27/69) surelerinde "Yeryüzünde gezip mücrimlerin/yalanlayanların akibetinin nasıl olduğuna bakınız" buyurulmakta, Tekvîr suresinde (81/1-5) güneş, yıldızlar, ay, gece ve gündüzün hareketlerine, devenin nasıl yaratıldığına, denizlerin nasıl kaynatıldığına, dağların nasıl yürütüldüğüne dikkat çekilmekte, Nebe suresinde yeryüzünün bir döşek, dağların da kazık kılındığı, üstümüze yedi kat göğün bina edildiği, yıldızların birer kandil kılındığı haber verilmektedir. En'am suresinde (6/74-79) ise Hz. İbrahim'in başta babası olmak üzere inkârcılarla tartışmaya girerek, ay, güneş ve yıldızların batmasından hareketle onları Allah'ın varlığına inanmaya davet ettiği bildirilmektedir. Yâsin suresinde ise ilk yaratılış ile ikinci yaratılış arasında irtibat kurularak ahiretin imkânı ortaya konulmaktadır. Sayılarını çoğaltabileceğimiz bu örneklerden bir bütün olarak Kur'an'ın anlaşılması akli ve onun kullanımını gerekli kıldığı anlaşılmaktadır. Şayet bu hususta akli devre dışı bırakacak olursak, Kur'an değerlendirme bekleyen bir malzeme konumuna düşer. Bu nedenle dirayet metodu dediğimiz bir yöntemle tefsirler yazılmış, yorumlar yapılmıştır. Sadece dirayet değil, rivayet yönteminde de rivayetlerin değerlendirilmesi, sıralanması, birbirleri ile irtibatının kurulması, sahihinin sakiminden ayırımı gibi hususlarda derin bir şekilde aklın kullanımı söz konusudur. Bütün bu ihtiyaçlar sebebiyledir ki Kur'an sık sık akletmenin önemine vurgu yapmakta, akledenleri övmekte ve akletmeyenlere itibar edilmemesini öğütlemektedir.

2. **Hadis İlmi:** Tefsir gibi hadis usûlü de aklın önderliğinde ve onun ilke ve esasları ışığında oluşturulmuş olup hadisleri sonraki nesillere doğru olarak nakledebilmek ve sahihini zayıfından ayırmak için ihtiyaç duyulan kurallar ve bunlarla ilgili istilahlardan bahseden bir ilimdir². Hadis usulü karşılığında onun akılla ilintisini gösteren ve etkilerini çağrıştıran Dirayetü'l-hadis, ulümü'l-hadis, fıkhu'l-hadis gibi ifadeler de kullanılmaktadır. Hicri ikinci yüzyılda fitne ve karışıklıklar ortaya çıkınca hatalı rivayetleri düzeltmek ve uydurmaları ayıklamak için ravi sorgulaması yapmak, isnad istemek ihtiyacı doğdu. Bunun için de cerh ve tadile yönelindi. Güvenilir râvîleri yalancılardan ayırmak için kural ve esaslar belirlendi, yazılı metinlere geçildi, sema ve kıraat metotları geliştirildi, sahih rivayetleri zayıf ve uydurma olanlardan ayırmak için tenkit kuralları oluşturuldu, ihtilaflı hadisleri te'lif etmek ve birbiri ile uyumlu hale getirmek için haml yöntemi geliştirildi. Bütün bunlar aklın hakemliğinde yapılan

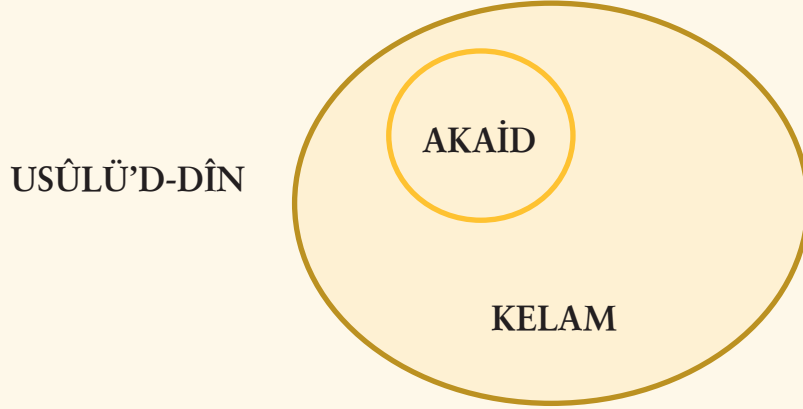
1 Bilindiği üzere Vehhâbi/Yeni Selefî gruplar te'vil işine karşı çıkıyorlar. Türkistan'da Yesevî Üniversitesi'nde bulunduğum sırada bir uygulama yaparak, tahtaya haberî sıfatları bildiren ayet ve hadisleri yazıp bunlardan anladığınız mânâ'ya göre önünüzdeki kâğıtlara birer resim çizin, dedim. Bazı öğrenciler söz konusu ifadelerin zahirinin Allah için kullanılmayacağını ve te'vil edilmesi gerektiğini düşünerek bu bilgilerden hareketle bir resim çizilemeyeceğini, çizildiği takdirde bunun şirk olacağını söylediler. Bazı öğrenciler ise yüzü, gözü, eli, ayağı, nefsi, parmakları olan bir varlık çizmeye uğraştılar fakat bunun ne olduğunu söyleyemediler ve mahçup duruma düştüler. Bizce akli bir kenara koyan insanların durumu bundan farklı değildir.

2 Bk. Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*, İstanbul 2009, s. 6.

işlemlerdir. Nitekim usulcüler akıl kuralları ile çatışan, vakıya mutabık olmayan rivayetlerin sahih olamayacağını tereddüt etmeden söyleyebilmişlerdir. Hadislerin cem ve tertibinde de bu yolu aktif bir şekilde kullanmışlardır. İmam Buhari 600.000 rivayet içinden sahih olduğu kanaatine ulaştığı 4000 rivayeti Sahih'ine almış, Ahmed b. Hanbel ise onbinlercesi arasından 27647 rivayete Müsned'inde yer vermiştir. Hadis imamları bu kadar eleme yaparken ya sened tenkidi ya da metin tenkidi yaptılar. Her ikisinde de aktif bir şekilde akli ve onun ilke ve esaslarını kullandılar. Yine hadis alimleri bu rivayetleri tasnif edip kitap ve bab halinde sıralarken ve herbirine kendilerinden bir başlık verirken de önemli bir kaynak ve kriter olarak akla başvurdular. Onların bu tavrı doğal ve geleneğe de uygundu. Çünkü sahabe içinde de bu tür kritikleri kullananlar vardı. Örneğin Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Hz. Aişe gibi kritikçiler söz konusu idi. Hicri ikinci yüzyılda rey ve dirayet ehlinin ortaya çıkması üzerine Ashabu'l-hadis gardını alarak reye karşı çıkmaya başladı. Sadece öncekilerden duyulan önemsendi, kıyasa, içtihada, reye karşı çıkıldı, yeni bir şey söylemeyi bid'at saydılar. Bunlar itikatta kitabu'l-iman ve Kitabu's-sünne'lere, amelde ise Kitabu's-sünen ve el-Câmi gibi eserlere bağlı kaldılar. Dolayısıyla ashabu'l-hadis bir ehl-i rey karşıtıdır. Sahabe ve tabiinin tümünü temsil etmez. Ehl-i Hadis'in akli kullanmada en isteksiz olduğu yer metinleri anlama konusudur. Zaten en çok eleştiri aldıkları husus da burasıdır. Bu hususta toleranslı davranan âlimlerin yanında çok katı olanlar da vardır ki bunlar zaman zaman tecsim ve teşbih ehli ile paralel düşünme konumuna düşmüşlerdir. Bu nedenle de Haşviyye diye anılmışlardır. Ehl-i rey ise metne ve muhtevaya önem verdiler, hadislerin sıhhatini zedeleyen hususları ortaya koymak için ilelü'l-hadis kitapları yazdılar. Ashabu'l-hadis dirayet ehlinin metne yönelik eleştirilerine karşılık vermek için ihtilafu'l-hadis meselesini gündeme getirdiler.

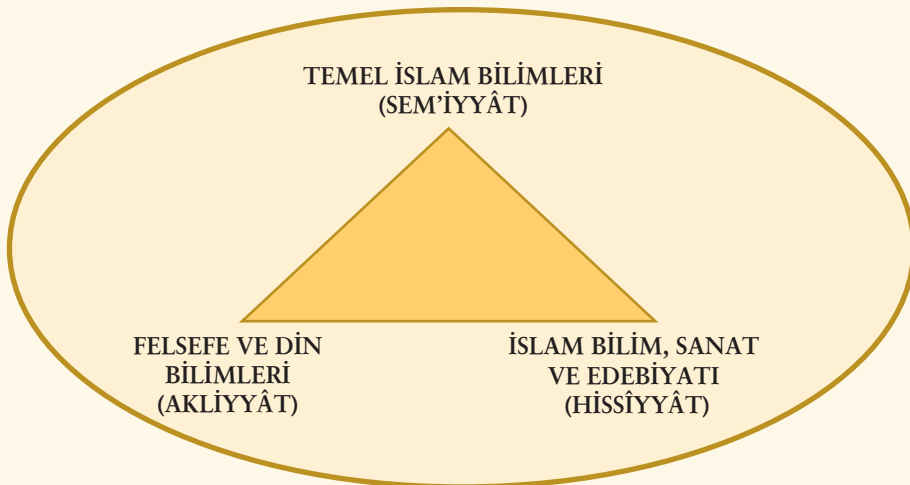
- 3. Fıkıh İlmi:** Bilmek, anlamak, bir şeyin inceliklerini kavramak anlamlarına gelen fıkıh, bu sözlük anlamlarıyla insana ait bir akli faaliyeti içerir. Bu özelliği sebebiyledir ki, Allah'a fakih denilmesi uygun görülmemiştir. Ameli hükümleri tafsili delillerinden çıkarma (istihraç ve istinbat) faaliyeti olan usul-i fıkıhın günümüzde İslam hukuk felsefesi, İslam hukuk metodolojisi, İslam hukuku nazariyatı gibi isimlerle anılması akli ilimlerle irtibatını ortaya koymaktadır. Fıkıh, hem usûlü hem de furûu ile akıl ilke ve esaslarından istifade etmektedir. Delillerin aslî ve ferî olarak tasnif edilmesi, naslardan hüküm çıkarılması, makasdü's-şerâ ve hikmet-i teşriinin göz önünde bulundurulması, tearuzu'l-edille anında tercihte bulunulması, içtihad ve iftâ faaliyetleri, istihsan, istislah, seddü'z-zerâ, hüsün-kubuh gibi hususlarda dayanılan zemin büyük oranda akıl ve mantıktan alınan esaslara dayanmaktadır. Hatta bazı araştırmalara göre usûl-i fıkıh önce bir düşünce tarzı, alternatif bir mantık olarak oluşturulmuş ancak daha sonraları buna gerek duyulmayarak Aristo mantığından faydalanma yoluna gidilmiştir. Usûl-i fıkıhın en yaygın olarak kullanılan hüküm çıkarma esası kıyas içtihadı ve rey içtihadıdır. Kıyas, hükmü bilinen bir olayın hükmünün, aralarındaki ortak illet sebebiyle hükmü bilinmeyene taşınması işlemidir. Burada ortak illeti tesbit ve hükmün birinden diğerine taşınması işlemi akılla sağlanan bir durumdur. Fıkıh bu yolla yaygınlık kazanmaktadır. Aksi takdirde sınırlı naslarla sınırsız olayları kuşatmak mümkün değildir. Fıkıh, nasların çizdiği çerçeve içinde içtihada serbestlik tanıyor. Bu da fıkıhı fıkhu'l-müslimîn haline getirmektedir. İçtihadta isabet edene iki, yanılana bir sevap verilmesi akli kullanmayı teşvikten başka bir şey değildir. Cüveynî'nin usule ilişkin kitabına *el-Burhan* ve Semerkandî'nin *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl* adını vermesi bu çerçevede değerlendirilmelidir.

4. **Kelâm İlmi:** Kelâm ilmine gelince onun asıl mesâilini oluşturan akaid naslara dayanmaktadır. Kelâm, naslarla belirlenen akaid etrafında yapılan bir aklî faaliyettir. Kelâm ile akaid arasındaki ilişkiyi ceviz ile kabuğu arasındaki ilişkiye benzetecek olursakcevizin özü akaid, kabuğu ise kelâmdır. Şüphesiz asıl maksat özdür ancak bu özden yararlanabilmek için de onun kabukla koruma altına alınması gerekmektedir. Kelâm ilmi naslarla belirlenen akaid etrafında yapılan aklî bir faaliyettir.



İhtiyaçlar ve tarihi zaruretlar müslüman bilginleri kelam yapmaya itmıştır. Eğer kelam ilmi ile İslam akaidi Mecusilere, Brahmanlara, Dehriilere, Tabiatçılara, Müneccimeye, Hristiyan ve Yahudilere karşı aklî bir koruma altına alınmamış olsaydı, Selefiyye'nin akla kapalı tavrıyla akâid ne kadar korunurdu, ne kadar yayılırdı, onu düşünmemiz gerekir. Kelâm ilmi akıl sayesinde inanç konularını mahalli alandan evrensel alana taşımış, taklitten tahkîkî duruma getirmiştir. Kelâm kitaplarında varlık âlemi, isbât-ı vâcib, Allah-âlem ilişkisi, ilahî sıfatlar, nübüvvet, hüsün ve kubuh, ahiret hayatının gerekliliği gibi konular akılla temellendirilmiştir. Sonuç olarak akıl ile din arasında kopmaz bir ilişki vardır. Aklı olmayanın dini olmadığı gibi dince mükellef de değildir.

Başta dönerek İslam'daki bilgi vasıtaları ile ilahiyat programları arasındaki irtibatı kuracak olursak, bizce bu programlarda akıl, duyular ve doğru haberin terkihi olan ilimler esas olmalıdır. Şayet bu programlarda vahyin temsilcisi Temel İslam bilimleri, aklın temsilcisi de felsefe ve din bilimleri ise gözlem ve tecrübeyi ortaya koyan duyuların temsilciliği de İslam bilim, edebiyat ve sanatlarına kalmaktadır.



İlahiyât İlimleri

Programlar bunları ayrıştırma yerine kaynaştırmalı, bir terkip oluşturmalıdır. Terkip, disiplinlerin birbirlerinin verilerini paylaşmasıyla oluşur. Tedeyyün de bu tür bir faaliyettir. Dolayısıyla pozitivistin ayrıştırmayı teşvik eden tutumuna karşı kaynaştırmayı esas alan bir tutum izlenmeli, insanların kalbi ile aklı, vicdanı ile davranışları karşı karşıya getirilerek çatıştırılmamalıdır.

Geleneksel yapımızda bu kaynaşma kısmen gerçekleşmiştir. Klasik İslâmî ilimler birleşik kaplar gibi birbirleri ile bütünleşmiş durumdadır. Kelam ve fıkhıta tefsir ve hadise muhtaç olduğumuz gibi, tefsir ve hadiste de kelam ve fıkhı muhtacıdır. Dolayısıyla bunların birini anlayabilmek için hepsi hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Biri tefsirden ve diğeri fıkhıtan olmak üzere iki örnek vermek istiyorum. Birinci örnek âdemin şey'iyeti meselesi ile³ diğeri ise ahval teorisi ile⁴ ilgilidir. Hatta kelimadaki isim-müsemma, zât-sıfat, kelâm-ı nefis - kelâm-ı lafzî, zihni ve haricî varlık meselelerini anlamak için felsefeye gidip varlık, vücud-mahiyet ilişkisi, cevher-araz konularını bilmek gerekmektedir.

Sonuç olarak: “Dinsiz ilim kör, ilimsiz din topaldır” diye meşhur bir söz var. Ben buna şunu ilave etmek istiyorum: Akıl olmadığı zaman din de bilim de hiçbir şeydir.

3 İlahiyat programlarının tartışıldığı günlerde bir lisans öğrencisi odama gelerek tefsir dersinde âdemin şey'iyeti diye bir konunun geçtiğini ve hocanın bu konuyu önemsiz olduğunu söyleyerek geçiştirdiğini ifade etti ve benden bu hususta bilgi istedi. Kendisine meseleyi anlattığımda, konunun çok önemli bir kavram olduğunu ve geçiştirilmesinin yanlış olduğunu söyleyerek odamdan ayrıldı.

4 Bilindiği üzere ahval meselesi kelam ilminde Allah'ın sıfatlarını izah için ortaya konan teorilerden biridir. Bir fıkhı hocası usul-i fıkhı dersi okuturken bu terimin geçtiğini ve kelimeye lügat manasını verdiğini, ancak içine sinmediğini, bana gelip kelimada ahvalin ne anlama geldiğini sordu. Konuyu kendisine anlattığımda hayretini gizleyemeyerek, böyle zengin bir terimi lügat manası ile geçirmekle ne büyük hata yaptığını söyledi.



DÂNIŞNÂME-İ ALÂÎ'NİN İSLAM FELSEFESİ LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

İbn Sina, genel olarak felsefede, özel olarak İslam felsefesinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Felsefe tarihini millet ve din faktörlerine bağlı olarak adlandırma saplantısına düşmeden kesintisiz bir yolculuk olarak görebilsek, İbn Sina bu tarihî yolculukta Aristoteles'ten sonraki en velüt ve sistemci filozof olarak görülmeyi hak eden bir düşünür olarak temayüz edecektir. Fârâbî'nin Muallim-i Sani olarak adlandırılması bu gerçeği itiraf etmemizi engelleyemez. İbn Sina tevarüs ettiği felsefî birikimi özümseyip geliştirerek yeni ve özgün bir sentez ortaya koyabilmiştir. Onun felsefesindeki eski unsurlar bu özgünlüğe gölge düşürecek etkenler olarak görülemez.

Bir dönem adlandırması olarak kabul edilmek kaydıyla İslam felsefesi, ilk ve en kapsamlı felsefe ansiklopedisini İbn Sina'nın *Kitabü'ş-Şifa*'sıyla ortaya koymuştur. Bu eser, mantık, matematik, tabii ilimler ve metafizik alanında hacimli bir birikim sunmaktadır. İbn Sina'nın bunun dışında *el-İşârât ve't-Tenbihât*, *Uyûnü'l-Hikme*, *en-Necât*, *el-Mebde ve'l-Meâd*, *el-Hikmetü'l-Meşrikryye*, *et-Ta'likât ve Dânişnâme-i Alâî* gibi farklı hacimlerde daha başka felsefe eserleri de vardır. Filozofumuzun bizzat önem verdiği en özlü ve üzerine çok sayıda şerhler yazılmış olan felsefe kitabı *İşârât ve't-Tenbihât*'tır. *Dânişnâme-i Alâî* ise ilk Farsça ve saray çalışanlarına kolay bir yolla felsefe öğretmeyi amaçlayarak yazılmış felsefe kitabı olması bakımından özel bir yere sahiptir. Şimdi bu eserin telif sebebi, bölümleri ve eserin felsefe literatüründeki yerine daha yakından bakmak istiyoruz.¹

1. Dânişnâme-i Alâî'nin Özellikleri

İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî* metninde kitabının ismini anmamış; fakat onun ölümünden sonra *Danişname*'yi tedvin eden öğrencisi Abdulvahid Muhammed Cüzcanî, Matematik bölümünün mukaddimesinde: “Onun büyük teliflerinden biri *Dânişnâme-i Alâî* dir...”² diyerek eserin adının *Dânişnâme-i Alâî* olduğunu bildirmiştir. Şehmerdan bin Ebi'l-Hayr Râzî, *Nüzhet-i Nâme-i Alâî* de: “Hace Reis İbn Sina, emir üzerine *Dânişnâme*'yi telif etti.”³ demektedir. İbn Ebi Usaybia (h. 668) *Uyunu'l-Enba*'da Şeyhu'r-Reis'in bu kitabından: “*Danişmaye-i Alâî* Kitabını İsfahan'da Alauddevle Kakuye için Farsça telif etti.”⁴ diyerek bahsetmektedir. Kutbuddin Şirâzî (h. 710) ve Kâtip Çelebi (h. 1067) de eserlerinde

1 Tarafımızdan Türkçeye tercüme edilen bu eser, 2014 yılı başında Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu tarafından çevirisiyle birlikte tıpkıbasım olarak yayınlanmıştır.

2 *Meclis-i Şuray-ı Millî* yazma nüshasından nakil.

3 *Meclis-i Şuray-ı Millî* Ktb. No. 784, kayıt 9042, s. 14.

4 İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etubba*, Mısır, h. 1299, C. 2, s. 19.

Dânişnâme'den bahseden müelliflerdendir.⁵

Meclis-i Şura nüshasının Mantık bölümünün başlığında “Mantık-ı Dânişnâme”, Metafizik bölümünün başlığında “İlahî-yi Dânişnâme, Fizik bölümünün başlığında “Tabiî-yi Dânişnâme”, Geometri bölümünün başlığında “Hendese-i Dânişnâme”, Astronominin başlığında “Hey’et-i Dânişnâme”, Aritmetiğin başlığında “Arismatikî-yi Dânişnâme, Müziğin başlığında “Musikî-yi Dânişnâme” yazılmıştır.

Nuruosmaniye Kütüphanesi⁶ nüshasında kitabın kapak adı “*Hikmet-i Alâî*” dir. Hint Divanı (Londra) nüshasında adı “*Usul ve Nûkat-ı Ulum-i Hamse-i Hikemiyye*” başlığı ile verilmiştir.⁷ Asıfiye (Hindistan) Kütüphanesi nüshaları fihristinde kitabın adı “*Hikmet-i Alâî Mevsûm be Maye-i Daniş*” olarak yer alır.⁸ Kitabın adı, kaynakların çoğunda “*Dânişnâme*” olarak verilmiştir.

“*Hikmet-i Alâî*” aslında kitap adı değil; kitabın konusunu ithaf edilen kişiye nispetle anlatan bir başlıktır. “*Kitabu'l-Alâî*” ise aynı nispetle daha genel bir başlıktır. “*Usul ve Nûkat-ı Ulum-i Hamse-i Hikemiyye*” ise sadece kitabın beş konusundan alınmış bir başlıktır. Bu isimlerdeki “Alâî”, “Âlâ”ya nispet olup kast edilen kişi, İbn Sina'nın çağdaşı ve kitabı ithaf ettiği padişah olan Alaüddeve Ebu Cafer Muhammed bin Düşmenziyar bin Kakuye (h. 433)'dir.

İbn Sina, *Dânişnâme*'nin Mukaddimesinde şöyle der: “Adil, destek ve yardım görmüş Efendimiz Melik Adudüddin Alaüddeve, Fahrülmille ve Tacüleimme, Emirülmümin'inin Mevlası Ebu Cafer Muhammed bin Düşmenizar'ın –ömrü uzun, bahtı açık olsun, saltanatı güçlensin-; makamındaki hizmet ehline Derî Farsçasıyla içinde öncekilerin hikmet ilimlerinden beş ilmin asıl ve nüktelerini son derece özetle toplayacağım bir kitap yazmamı emreden büyük buyruğu, makamının kölesi ve hizmetçisi olan, güven, büyüklük, ihtişam, yeterlilik, ilimle süslenme ve yakınlık gibi bütün muratlarını hizmetindeyken kazanmış bulunan bana geldi.”⁹

İbn Sina'nın *Dânişnâme*'yi h. 412-428 yılları arasında Isfahan'daki ikameti esnasında yazdığı anlaşılmaktadır. Zira o, Şemsüddeve'nin ölümü ve oğlu Semaüddeve'nin (h. 412) tahta geçmesinden sonra Isfahan'a gitti ve onun (h. 428'de) ölümüne kadar Alaüddeve'nin nedimi olarak yaşadı.

İbn Sina, kitabın telif sebebi olarak sadece Alaüddeve'nin ferman buyurmasını zikretmekle yetinmiştir; ama Şehmerdan bin Ebi'l-Hayr, *Nüzhet-i Nâme-i Alâî*'de bu hususu açıklığa kavuşturur ve şöyle der: “Eski Efendi Alaüddeve'nin –Allah ruhunu yüceltsin, Efendinin devleti baki, ebedî ve sürekli olsun- Hâce-i Reis Ebu Ali Sina'ya şöyle dediğini duydum: İlk ilimler Farsça anlatılmış olsaydı ben öğrenebilirdim. Bundan dolayı ferman gereği *Dânişnâme-i Alâî*'yi telif etti.”¹⁰

5 Kutbuddin Şirazi, *Dürretü't-Tac li-Ğurreti'd-Dibac*, no. 7694, vr.18b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, İstanbul, 1941, C.1, s. 729.

6 Kayıt no. 2682.

7 Rieu, Charles, *Supplement to the Catalog*, London, 1894, s. 559.

8 *Asıfiye Kütüphanesi Fihristi*, Haydarabad, 1333, C. 2.

9 İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye Ktb. No. 2682, vr.1b.

10 *Meclis-i Şura Ktp. Nüshası*, s. 14.

İbn Sina, kitabın mukaddimesinde şöyle der: "... Derî Farsçasıyla içinde öncekilerin hikmet ilimlerinden beş ilmin asıl ve nüktelelerini son derece özetle toplayacağım bir kitap yazmamı emreden büyük buyruğu... bana geldi. Birincisi, ölçü ilmi olan mantıktır. İkincisi, duyu ile görülebilen, hareketli ve dönen cisimlerin ilmi olan fizik/tabiiyyat ilmidir. Üçüncüsü, açıklandığı gibi, astronomi ilmi, âlemin yapısı, göklerin ve yıldızların hareket durumudur. Çünkü onun hakikatini bilmek mümkündür. Dördüncüsü, müzik ilmi ve seslerin uyum ve uyumsuzluk sebebinin ve nağmelerin yapısının açıklanmasıdır. Beşincisi, tabiat dışındaki şeylerin ilmidir."¹¹

Ama müellif, kitabı tedvin ederken yukarıdaki sırayı gözetmemiştir. *Dânişnâme*'nin beş bölümlü tam nüshalarına Geometri ve Aritmatigi de eklemiştir. Söz konusu ilimlerin sıralaması şöyledir: Mantık, Metafizik, Fizik, Geometri, Astronomi, Aritmetik ve Müzik.¹²

İbn Sina, *Dânişnâme*'nin Mantık bölümünün başında şöyle demektedir: "Âdet ve geleneğin aksine, mantık ilmiyle başlayınca başarılı olmak için yüksek ilme geçilmesi ve tedricî olarak alt ilimlerin ele alınması tercih edilmiştir. Çözüm bulunamazsa alt ilimlerden birine havale edilir."¹³

Metafizik bölümünün başında da şöyle demektedir: "Bu ilmin tevhit kapsamında düşünülen bu özel bölümüne İlm-i İlahî ve İlm-i Rububiyet denir. Bütün ilimlerin ilkeleri bu ilmin içinde oluşur. Bu ilim ilk hakikat olmasına rağmen en son öğretilir. Fakat biz Allah Teâla'nın yardımıyla önce öğretmeye ve anlaşılmasını sağlayacak bir lütfu yerine getirmeye çalışacağız."¹⁴

Fakat *Dânişnâme*'nin tam nüshalarında yedi ilimden sadece ilk üç bölüm, yani Mantık, Metafizik ve Fizik, Şeyhü'r-Reis tarafından kaleme alınmış, geri kalanını onun ölümünden sonra Abdulvahid Cüzcanî hazırlamıştır. *Dânişnâme*'nin Matematik bölümünün mukaddimesinde şöyle denmektedir:

"Ulu Hacı Abdulvahid Muhammed Cüzcanî –Rahmetullahi aleyh- şöyle demektedir: Ben Hacı-i Reis'in –Allah ruhunu yüceltsin- hizmetinde iken onun eserlerini derlemeye ve elde etmeye çok istekliydim. Çünkü Hacı-i Reis'in şöyle bir âdeti vardı: Telif ettiği eseri kendisinden talep eden kimseye verir, kendisine nüsha ayırmazdı. Onun büyük eserlerinden biri de *Dânişnâme-i Alâî*'dir. Ondaki Matematik kısmı kaybolmuş, elime geçmemiştir. Bu kitabın eksikliği zoruma gitti. Fakat elimde Hacı'nın geometrinin esasları konusunda yazdığı bir risale vardı. Onda şu hususu o kadar vurgulamıştı ki: Bu ilmi bilen kimse *Mecistî*'yi anlayabilir. Çünkü o, *Öklides Kitabı*'nın özetidir, onda yer yer doğru iş yolunda gitmiş ve o yolla açıklamıştır. Elimde tümel gözlemleri bilme ve feleklerin oluşumunu tanıma konusunda yazdığı başka bir risale daha vardı. Bu, *Mecistî Kitabı*'nın özetidir. Müzik ilmi hakkında da onun özeti konumunda bir risaleye daha sahiptim. Fakat aritmetik ilmi konusunda onun özet bir telifine sahip değildim. Bu durumda ben *Kitâbü's-Şifa* kapsamında yazdığı Aritmetik kitabından müzik (doğrusu 'aritmetik') ilmini kavramaya yardımcı olan bazı meseleleri derledim. Bu risaleyi Derî Farsçasıyla yazdım ve böylece tamamlanması için kitaba ekledim."¹⁵

11 İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye, vr.1b-2a.

12 Krş. Meclis-i Şura-yi Milli nüshası.

13 İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye, vr.2ba.

14 İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye, vr.33a-33b.

15 Rieu, *Britanya Müzesi Farsça Nüshalar Fihristi*'nde, C. 2, s. 433; 16/830 numaralı *Dânişname* nüshasının Matematik bölümünden nakil yoluyla.

2. *Dânişnâme-i Alâî'nin Bazı Nüshaları*

1. Fatih Kütüphanesi nüshası, 3312 numarada kayıtlıdır. Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini ihtiva etmektedir. Hicrî 901'de istinsah edilmiştir. Kitabın adı kapağına sonradan farklı bir hat ile “*Kitab-ı Dânişnâme*” olarak yazılmıştır. 127 varak olup her sayfa 17 satırdır.
2. Nuruosmaniye Kütüphanesi nüshası, 2682 numarada kayıtlıdır. Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini ihtiva etmektedir. Hicrî 1067'de istinsah edilmiştir. 119 varak olup her sayfa 16 satırdır. Kitabın adı ilk sayfaya müstensih tarafından “*Hikmet-i Alâî-yi Şeyhu'r-Reis*” şeklinde yazılmıştır.
3. Hacı Hüseyin Ağa Melik Kütüphanesi'nin ilk nüshası, Mantık, Metafizik, Fizik, Geometri, Astronomi, Aritmetik ve Müzik bölümlerini ihtiva etmektedir. Yazım tarihi yoktur. Kütüphane kayıt numarası 1025'tir.
4. Millî Kültür Kütüphanesi nüshası, Mantık, Metafizik, Fizik, Matematik, Astronomi ve Müzik bölümlerini kapsamaktadır. Yazım tarihi yoktur. Kayıt numarası belli değildir.
5. Meclis-i Şura-yi Millî'nin ilk nüshası, Mantık, Fizik, Metafizik, Geometri, Astronomi, Aritmetik ve Müzik bölümlerini ihtiva etmektedir. Kütüphane kayıt numarası 135'tir. İkinci nüshası, Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini kapsamaktadır. Yazım tarihi belli değildir. Kayıt numarası 25850'dir. Üçüncü nüshası, Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini kapsamaktadır. Kayıt numarası yoktur.
6. Hacı Hüseyin Ağa Melik Kütüphanesi'nin ilk nüshası, Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini ihtiva etmektedir. Yazım tarihi yoktur. Kütüphane kayıt numarası 1206'dır.
7. Astan-i Kuds-i Rızavî Kütüphanesinin iki nüshasından birincisi, Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini ihtiva etmektedir. Kütüphane kayıt numarası 98'dir. İkinci nüshası, Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini ihtiva etmektedir. Kayıt numarası 510'dur. Hicrî 1250'den daha önce yazılmış olacağı sanılmamaktadır.
8. Britanya Müzesi'nde (Londra) 19/830 numarada kayıtlı nüsha 283 varaktır. Mantık, Metafizik, Fizik, Astronomi, Aritmetik ve Müzik bölümlerinden oluşmaktadır. Görünürde miladî 17. veya 18. Yüzyılda yazıldığı anlaşılmaktadır. Britanya Müzesi'ne ait diğer nüsha, 2361 numarada kayıtlıdır. 823 (Müzik) VII numara altında verilen ve 269 varaklık müzik risalelerini ihtiva eden bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Hicrî 1073-1075 yılları arasında Şah Cihanabad'da yazılmıştır. 157a-164b arasında bulunmaktadır. Başlığı “*Musikî-yi Hikmet-i Alâî*”dir.
9. Divan-ı Hindustan (Londra) nüshası, 2218 numarada kayıtlıdır. Eksik olan bu nüsha *Dânişnâme*'nin ilk üç bölümünü (Mantık, Metafizik ve Fizik) kapsar. Burada “*Usul ve Nükat-i Ulum-i Hamse-i Hikemiyye*” başlığıyla anılmıştır. Birinci bölümün tarihi hicrî 1064'tür.
10. Berlin Kütüphanesi nüshasının kayıt numarası 55'tir. Nüsha aslında 251 varak olup 105 ve 113-149 arası varaklar düşmüştür. Düşen son varaklar muhtemelen Müzik bölümüne aittir.

11. Asıfıye Kütüphanesinde 57, 278 ve 308 numaralarda kayıtlıdır nüşhalar. Yazım yılları hicrî 1309'dur.
12. Bengal Kütüphanesi nüshalarından birincisi, 1357'de kayıtlıdır. Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini ihtiva etmektedir. Yazım tarihi hicrî 1113'tür. İkincisi 565 numarada kayıtlıdır. Sadece Geometri bölümü kapsamaktadır. Yazım tarihi hicrî 1228'dir.
13. Bahar Kütüphanesi nüshası, 215 numarada kayıtlıdır. Mantık, Metafizik ve Fizik bölümlerini ihtiva etmekte olup Fizik bölümünden birkaç sayfa düşmüştür. Yazım tarihi yoktur; fakat miladî 17. yüzyılda istinsah edildiği anlaşılmaktadır.¹⁶

Hazırladığımız Türkçe çeviri, Fatih Kütüphanesi nüshası ve tahkikli neşir de dikkate alınmış olmakla birlikte esas olarak Nuruosmaniye Kütüphanesi nüshasından yapılmıştır. Esas aldığımız nüshanın sonunda müstensih şu notu düşmüştür: “*Hikmetü'l-Alâiyye* adlı bu değerli nüshanın yazımı Allah'ın başarı nasip etmesiyle hicrî 1067 Rebiülahir ayı tarihinde tamamlandı. Günahkâr kul Ayn Ali yazdı.”

3. *Dânişnâme-i Alâî ile Makâsıdü'l-Felasife* Arasındaki Benzerliğin Düşündürdükleri

İbn Sina (ö. 1037) ile Gazzalî (1111) arasındaki zaman aralığı, Gazzalî'nin İbn Sina ile olmasa bile onun bazı çağdaşlarıyla görüşmesine imkân sağlayacak ölçüde kısadır. İbn Sina'nın felsefeye destek veren yönetimlerin himayesinde faaliyet göstermiş olmasına karşılık Gazzalî, Eş'arî kelamı lehine felsefeye mesafeli duran zamanın Abbasî ve Selçuklu yönetimleri himayesinde faaliyet göstermiştir. İbn Sina'nın felsefî görüşleri kendisinden sonra hem adına bir akım oluşturulacak şekilde savunulmuş ve geliştirilmiş hem de şahsını tekfire varacak kadar eleştirilmiştir. İmam Gazzalî, selefi Ebu'l-Feth Şehrîstânî ve halefi Fahreddin Râzî, İbn Sina felsefesini çeşitli yönleriyle eleştiren âlimler silsilesinin önemli halkalarıdır. Sünnî kelamın önemli temsilcisi olan Gazzalî'nin felsefeye ilgisi karşı çıkma ve eleştirme saikiyle başlar. Şer'î ilimlerde yeterli dereceye ulaştıktan sonra felsefeyi öğrenmeye başlar ve bu alanda kitap yazacak ölçüde bir birikim kazanır. Önce öğrendiği felsefeyi *Makâsıdü'l-Felasife* adlı kitabında filozofların savunduğu şekliyle ortaya koyar; sonra karşı çıktığı görüşleri *Tehâfütü'l-Felasife* adlı kitabında 20 başlık altında eleştiriye tabi tutar.

İbn Sina sonrası İslâm felsefesi, Endülüs'te gelişen Aristocu karakteri baskın seyrine rağmen genelde İbn Sina taraftarlığı ve karşıtlığı şeklinde ilerlemiştir. Nasîreddin Tûsî'yi İbn Sinacı kanadın, Fahreddin Râzî'yi de İbn Sina muarızı kanadın en güçlü temsilcileri olarak kabul edebiliriz. Gazzalî'nin konumu büyük benzerliğe rağmen Râzî'ninkinden biraz farklıdır. Gazzalî, düşmanlık derecesinde İbn Sina karşıtlığı ortaya koymasına rağmen felsefeyi onun eserleri vasıtasıyla öğrenmiştir. Bu bir çelişkidir. Râzî, İbn Sina'yı daha sağlam bir felsefî donanımla ve daha mutedil bir üslupla eleştirmiştir. Gazzalî'nin *Makâsıdü'l-Felasife*'si onu İbn Sinacı olarak nitelememize imkân verecek ölçüde İbn Sina etkileri taşımaktadır. Hatta bir adım daha ileri giderek, *Makâsıdü'l-Felasife*'nin İbn Sina tarafından talep üzerine Farsça olarak yazılan *Dânişnâme-i Alâî* ile onun Arapça tercümesi olduğu izlenimini uyandıracak

16 Buraya kadar verdiğimiz bilgilerde, eseri tahkik edip neşre hazırlayan Dr. Muhammed Muin'in *Dânişnâme-i Alâî*'ye yazdığı Mukaddime'den yararlandık. Hş. 1331 tarihli Tahran baskısı, Metafizik (İlahiyat) bölümünün başı, s. Elif (1)-KefDal (24).

derecede benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz.¹⁷

“*Makâsîdül-Felasife, Dânişnâme-i Alâî'nin* Arapça tercümesidir.” şeklinde kesin bir iddiada bulunamayız. Fakat iki eser arasındaki aşırı benzerlik bizi kaçınılmaz olarak böyle bir şüpheye düşürmektedir. Bu iki eserle ilgili kapsamlı bir karşılaştırma, analiz, inceleme ve değerlendirme için özel bir araştırma yapmak gerekebilir. Burada sadece şu kadarını söylemekle yetineceğiz:

Her disiplinde olduğu gibi felsefenin de belli başlı konuları ve herkesçe kullanılan ortak bir terminolojisi vardır. İki yazara ait iki ayrı eserin bütün konu başlıklarının aynı olması ve aynı konuları aynı kavramlarla işlemeleri bunlardan birinin diğerinin kopyası veya tercümesi olduğu iddiası için yeterli delil oluşturmaz. Bunu göz önünde bulundurmakla birlikte İbn Sina'nın *Dânişnâme*'den çoğu önce ve bazıları sonra *Kitabü's-Şifa, el-İşârât ve't-Tenbihat, en-Necat, el-Hıkmëtü'l-Meşrikıyye, et-Ta'likât, el-Mebde ve'l-Mead* ve *Uyunü'l-Hikme* gibi birçok eserinin olmasına karşılık Gazzalî'nin ilk felsefe kitabı *Makâsîdül-Felasife*'dir. Biz, *Dânişnâme*'yi tercüme ederken *Makâsîdül-Felasife* ile birebir karşılaştırdık. Örneklerdeki kısmî değişiklik, Arapçanın yerleşik ilim ve felsefe dili olması nedeniyle sağladığı daha güçlü anlatım imkânı ve özellikle Mantık bölümündeki bazı takdim tehirler dışında iki eserin çizilen şekillere varıncaya kadar birbirine benzediğini gördük. Biri diğerinden sonra yazılmış olan iki eser birbirine benzeyebilir. İslâm ilim tarihinde bunun birçok örneği vardır. Mesela; Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin “*Tehzib-i Ahlâk*” adlı birinci kısmı, İbn Miskevî'nin aynı adı taşıyan *Tehzibül-Ahlâk* kitabına; Tûsî'den sonra onu takip ederek ahlâk kitabı yazmış olan Celaleddin Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si de örnek aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye çok benzemektedir. Fakat bahsettiğimiz düşünürler kitaplarının mukaddimesinde benzerliği olan kitabın müellifine atıfta bulunmuşlar ve ondan yararlandıklarını itiraf etmişlerdir. Fakat Gazzalî böyle yapmamış, yani İbn Sina ve eseri *Dânişnâme-i Alâî*'ye hiç atıfta bulunmamıştır. Genel olarak filozofların görüşlerini naklettiğini söylemesi İbn Sina'yı ima ettiğine yorumlanmaz.

İbn Sina'nın hem bölüm başlıkları hem de hacmi bakımından *Dânişnâme*'ye en çok benzeyen eseri *el-İşârât ve't-Tenbihat*'tır. Aynı filozofun iki ayrı eserini birbiriyle karşılaştırdığımızda bile *Dânişnâme* ile *Makâsîd* arasındaki kadar benzerlik görememekteyiz. Şimdi iki eseri birkaç örnek üzerinden karşılaştırabiliriz:

1. Felsefe konuları kitaplarda genellikle Mantık, Fizik, (Matematik) ve Metafizik sıralamasıyla incelenmiştir. İbn Sina, *Dânişnâme*'yi zamanın hükümdarının isteği üzerine özellikle öğretim amacıyla hazırladığı için Mantık'tan sonra doğrudan Fiziğe geçmemiş, geleneksel tertibi çiğneyerek ikinci sırada Metafizik, son olarak Fizik konularını işlemiştir. Bunun gerekçesini de açıklamıştır. Gazzalî de *Dânişnâme*'de

17 S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* adlı kitabında bu iki eser arasındaki benzerliği gayet iddialı bir ifadeyle şöyle tasvir etmiştir: “*Makâsîd*, İbn Sina'nın *Dânişnâme-i Alâî*'sinin Farsçadan Arapçaya hemen hemen sözcük-sözcük çevirisidir. Fakat orijinalini anlamının güçlüğüne yanı sıra, Gazzalî'nin Arapça nüshası, kendisinin büyük popülaritesinin temel nedeni olacak şekilde akıcıdır.” Bkz. *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yy. İstanbul, 1985, s. 156, Bölüm II, (5) nolu dipnot. Prof. Dr. Ömer Mahir Alper, iki eser arasındaki bu benzerliğe değinmiş ve kanaatini “Gazzalî'nin *Makâsîdül-Felâsife* adlı eseri, *Dânişname-i Alâî*'nin yorumlanarak Arapçaya çevrilmesinden oluşmuştur.” ifadeleriyle dile getirmiştir. Bkz. Alper, Ö. Mahir, TDV. *İslâm Ansiklopedisi*, İbn Sina maddesi, C. 20, İstanbul, 1999, s. 338; a.g.y. *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. B. A. Çetinkaya, C. 1, s.183. Jules Janssens, ilgili makalesinde bu iddiayı yaptığı karşılaştırmalarla temellendirmeye çalışmıştır. Bkz. *The Dânesh-Nâme of Ibn-Sinâ: A Text to Revisit*, Fransızcadan İngilizceye çeviren: Sophie Lee, Bulletin de Philosophie Médiévale (Louvain-la-Neuve), Vol. 28 (1986), ss. 163-177.

görüldüğü gibi Mantık'tan sonra Metafizigi, en sonunda Fiziği ele almıştır. Eğer Gazzalî filozofların felsefi konuları nasıl ele aldıklarını ortaya koyacak idiyse bunu pek ala diğer eserlerde cari olan geleneksel tertip üzerinden yapabilirdi. Aynı tertip ihlali ve aynı gerekçenin *Makâsîd*'de de görülmesi okuyucuda kaçınılmaz olarak şüphe doğurmaktadır. Fizik ve Metafizik arasında takdim tehir uygulaması aslında İbn Sina'dan hemen sonra öğrencisi Behmenyar tarafından *et-Tahsil*'de de denenmiştir. Fakat eserin bölümlerinin *Dânişnâme*'ninkilerden farklı olduğu ve konuların aynı sırayla işlenmediği görülür.¹⁸

İbn Sina takdim-tehir gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “Âdet ve geleneğin aksine, mantık ilmiyle başlayınca başarılı olmak için yüksek ilme geçilmesi ve tedricî olarak alt ilimlerin ele alınması tercih edilmiştir. Çözüm bulunamazsa alt ilimlerden birine havale edilir.” Başka bir yerde: “Bu ilmin tevhit kapsamında düşünülen bu özel bölümüne İlm-i ilahî ve İlm-i rububiyet denir. Bütün ilimlerin ilkeleri bu ilmin içinde oluşur. Bu ilim ilk hakikat olmasına rağmen en son öğretilir. Fakat biz Allah Teâla'nın yardımıyla önce öğretmeye ve anlaşılmasını sağlayacak bir lütfu yerine getirmeye çalışacağız.”¹⁹

Makâsîd'de Gazzalî'nin de buna benzer bir gerekçe açıkladığını görmekteyiz: “Bilmiş ol ki felsefecilerin geleneği, tabiat bilimlerinin ilahiyat bilimlerinin önüne alınması yönündedir. Fakat biz, ilahiyat bilimini öne aldık. Çünkü ilahiyat daha önemlidir ve bu alanda fikir ayrılıkları daha çoktur. İlahiyat, ilimlerin gayesi ve amacıdır. İlahiyat bilimlerinin kapalı oluşu ve tabiat bilimlerine vakıf olunmadan onunla ilgilenmek zor olduğundan hep tabiat bilimlerinden sonraya bırakılmıştır. Ancak tabiat bilimlerinin, ilahiyatın anlaşılması kendisine bağlı kısmını burada ilahiyat bilimlerinden önce sunacağız.”²⁰

2. *Dânişnâme*, öğretim amaçlı bir ders kitabı olarak hazırlandığı için İbn Sina'nın diğer felsefe kitaplarının aksine konular incelenirken kavramayı kolaylaştırmak için alt konu başlıkları verilmiş ve şekiller çizilmiştir. Gazzalî'nin de aynı şekilleri aynı konuların işlendiği yerlerde çizmiş olması çok manidardır. İki özgün kitabın bu kadar benzerlik göstermesi düşündürücüdür. Bu şekillerden bazılarını karşılaştırma için *Dânişnâme* çevirisinde ve tahkikli Tahran baskısında; *Makâsîd*'in tahkikli neşredilen Arapça metni ve *Felsefenin Temel İlkeleri* adıyla yayınlanan Türkçe çevirisinde yer aldıkları sayfa numaralarına atıfla işaret edeceğiz.²¹

18 *Et-Tahsil* ve diğer birkaç örneğin karşılaştırması ile ilgili olarak bkz. Mustakim Arıcı, *Necmettin El-Kâtibi ve Metafizik Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul, 2011, s. 74-81, 112-114; s.a.g.y., “İbn Sınacı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 15, sy. 28 (2010/1), s. 152-160.

19 İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye Ktb. Nüshası, vr.2ba ve vr.33a-33b.

20 Gazzalî, *Makâsîdü'l-Felâsife*, Mısır, 1961, (İlahiyat) s.133; Türkçe tercümesi: *Felsefe'nin Temel İlkeleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yy. Ankara, 2001, s. 107.

21 İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye Ktb. No. 2682; tahkikli Tahran baskısı, Tahran, Hş. 1331. Gazzalî, *Makâsîdü'l-Felâsife* (Arapça), Mısır, 1961; Türkçe tercümesi: *Felsefe'nin Temel İlkeleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yy. Ankara, 2001.

Şekil-1: Bileşik kıyaslar konusu, *Dânişnâme*'de vr.17b, Tahkikli, Mantık, 85; *Makâsıd*'da Arapça s. 97, Türkçe s. 85.

Şekil-2: Cisim konusu, *Dânişnâme*'de vr.34a, Tahkikli, İlahiyat, 11; *Makâsıd*'da Arapça s. 145, Türkçe, s. 117.

Şekil-3: Cisim konusu, *Dânişnâme*'de vr.34a, Tahkikli, 11; *Makâsıd*'da Arapça s. 145, Türkçe, s. 117.

Şekil-4: Cisim konusu, *Dânişnâme*'de vr.36b, Tahkikli, İlahiyat, s. 18; *Makâsıd*'da Arapça s. 148, Türkçe s. 119.

Şekil-5: Cisim konusu, *Dânişnâme*'de vr.36b, Tahkikli, İlahiyat, s. 19; *Makâsıd*'da Arapça s. 152, Türkçe s. 122.

Şekil-6: Cisim konusu, *Dânişnâme*'de vr.37a, Tahkikli, İlahiyat, s. 21; *Makâsıd*'da şeklin tasviri var; ama çizilmemiş, Arapça s. 153-154, Türkçe s. 123.

Şekil-7: Nedenlerin sonluluğu konusu, *Dânişnâme*'de vr.49b, Tahkikli, İlahiyat, s. 59; *Makâsıd*'da Arapça s. 197, Türkçe s. 153.

Şekil-8: Görme konusu, *Dânişnâme*'de vr.107a, Tahkikli, Tabiiyat, s. 94; *Makâsıd*'da Arapça s. 353, Türkçe s. 278.

3. Filozoflar “cisim” konusunu kitaplarında daima Fizik bölümünde incelemişlerdir. Ama İbn Sina bir ders kitabı hüviyeti taşıyan bu kitabında cisim konusunu öne aldığı Metafizik bölümünün başlarında incelemiştir. Bu kadar tesadüf olabilir mi dedirtecek şekilde, Gazzalî de cisim konusunu genel teamülün aksine Fizik bölümünden çıkarıp öne çektiği Metafizik bölümünün başında ele almıştır. Gazzalî, yukarıda İlahiyat/ Metafizik bölümünün öne alınma gerekçesinde fizik bölümüne ait bu konunun niçin öne alındığını da belirtmektedir.²²
4. İbn Sina, Fizik bölümünde açık ve güneşli havada soğumanın etkisi sonucu havanın bir tabakayla kaplanıp kar yağmasını ve ardından havanın hemen açılmasını Taberistan'da yaşadığı bir tecrübeyi örnek vererek anlatmaktadır. Aynı konunun anlatıldığı yerde Gazzalî de bu doğal hadiseyi sadece Taberistan ve diğer özel yer ve olay detaylarını vermeden “gözlenmiştir” diyerek nakletmektedir.²³

Sonuç

Bilim gibi felsefe de eski birikime dayanarak gelişir ve ilerler. Hiçbir disiplin selefin mirasını dikkate almadan yeni bir tez ve düşünce ortaya koyamaz. Bu gerçek, eserler arasındaki benzerlikleri analiz ederken göz önünde bulundurulmak durumundadır. İkisi de Farsça ve Arapça konuşup yazabilen düşünürden birinin diğerinin eserinden yararlanarak kitap yazması anlaşılır bir durumdur. Buna rağmen felsefe karşıtlığıyla temayüz eden Gazzalî'nin bu kadar başarılı ve öğretici değeri yüksek bir felsefe kitabı yazması, eserinin orijinal mi, yoksa tercüme

22 Krş. İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye Ktb. vr. 34a-38b; tahkikli Tahran baskısı: İlahiyat, 11-28. Gazzalî, *Makâsıdü'l-Felâsife*, s. 144-161; Türkçe tercümesi: s. 116-131. Cisim konusunun Fizik bölümünde incelendiği kitaplarla ilgili olarak bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. A. Durusoy vd. İstanbul, 2005, s. 80-94; *Kitabü'ş-Şifa, Fizik II*, çev. M. Macit vd. Litera Yy. İstanbul, 2005, s. 4-58.

23 Krş. İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye Ktb. vr. 98a; tahkikli Tahran baskısı: Fizik, s. 51; Gazzalî, *Makâsıdü'l-Felâsife*, s. 328-329; Türkçe tercümesi: s. 258. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 103.

veya büyük oranda alıntı mı olduğu yönündeki kuşkulara açık olarak durmaktadır. Bunun için derinlikli bilimsel araştırmalara duyulan ihtiyaç devam etmektedir.

Dânişnâme-i Alâî, İbn Sînâ'nın eserleri arasında ilk Farsça felsefe kitabı ve eğitsel amaçlı olarak yazılmış bir materyal olarak yerini alırken, Farsça edebiyat açısından daha büyük bir önem taşımaktadır. İslam felsefesi tarihinde ise metafizik bölümünün fizik bölümüne öncelendiği bir uygulamanın ilk örneği olması bakımından önemlidir. Bu uygulama İbn Sînâ'nın öğrencileri tarafından devam ettirilmiş ve sonraki dönemlerde bir felsefe yazım yöntemi olarak sürdürülmüştür.

KAYNAKÇA

- Gazzalî, *Makâsîdül-Felâsife*, Mısır, 1961, (İlahiyat) ; Türkçe tercümesi: Felsefe'nin Temel İlkeleri, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yy. Ankara, 2001.
- İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, Mısır, h. 1299.
- İbn Sina, *Dânişname-i Alâî*, Nurusmaniye Ktb. no. 2682.
- Kutbuddin Şirazî, *Dürretü't-Tac li-Ğurreti'd-Dibac*, no. 7694, vr.18b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, İstanbul, 1941.
- Mustakim Arıcı, *Necmettin El-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul, 2011.
- Rieu, Charles, *Supplement to the Catalog*, London, 1894.
- Ö. Mahir, TDV. *İslâm Ansiklopedisi*, İbn Sina maddesi, C. 20, İstanbul, 1999.







İkinci Bölüm

BİLİMLERİN TASNİFİ ve YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ





GÜNÜMÜZ İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE TEFSİR, HADİS, AHLAK FELSEFESİ ve MÜZİK DERSLERİNİN ANLAMI ÜZERİNE NOTLAR

İlahiyat fakültelerinin ilmi ve dini bağlamlarda anlam ve işlevi kadar bu fakülteler içinde farklı derslerin statüsü ve anlamı her zaman felsefi bir sorun teşkil etmiştir. İslam düşüncesi tarihine yöneldiğimizde kabaca yaygınlık kazanan ‘ilimler sınıflaması’ kadar her bir ilim alanının kendine yönelik kurgusu bu felsefi sorunun tarihsel derinliği hakkında bize önemli şeyler söylemektedir. Osmanlı medreselerinde felsefe derslerinin var olup olmadığına ve varsa ne tür bir işlev üstlendiğine dair uzun soluklu tartışmalar temel felsefi sorunun bir parçasıdır. Benzer şekilde Cumhuriyet tarihinde ilahiyat fakültelerinde tefsir, hadis, ahlak felsefesi ve müzik gibi derslerin konumu ve içeriği üzerine bitmek bilmeyen tartışmalar bizi hep aynı felsefi sorun ile yüzleştirmektedir.

Bu felsefi sorunu kabaca şu şekilde ifade etmek mümkün görünmektedir: Beşeri dünyanın tüm belirsizlikleri ve değişimi içinde bir dine (İslam) inanan insan ne ölçüde bu belirsizlikler ve değişimle anlamlı bir yüzleşme sorununa hazırlanabilir? Dinin gelenekselleşmiş öğretileriyle belirlenmeye çalışılan birey, söz konusu belirsizlik ve değişimlerle anlamlı şekilde yüzleşebilir mi? Yoksa eğitim ve öğretim yoluyla gerçekleşeceği varsayılan bireyin belirlenmesi, tam da bu yüzden bireyi nesneleştirdiği ve birey olmaktan çıkardığı için onu belirsizlikler ve değişimler karşısında savunmasız ve kırılgan hale mi getirmektedir? Böylesi bir sorun yumağı karşısında inancı temsil eden tefsir ve hadis, ahlakı temsil eden ahlak felsefesi ve sanatı/estetigi temsil eden müzik gibi disiplinler gerçekte ne anlama gelmekte ve ne tür bir işlev üstlenmektedir?

Küresel Çağın bize sunduğu imkânlar, belirsizlikler ve hızlı değişim süreci içinde duran bireyler olarak bu sorulara klasik İslam düşüncesinden hareketle hâlihazır cevaplar veya düşünme modelleri bulamayacağımız açıktır. Zira Osmanlı düşünce tarihini de büyük oranda kapsayan klasik İslam düşüncesi, kendisine klasik metafiziği ve kozmolojiyi referans noktası olarak kabul ettiği sürece belli bir hiyerarşik düşünme modelini benimsemekte zorlanmamıştır. Bu hiyerarşik düşünme modeli, ‘varlıkların düzeni’ tasarımına göre şekillendiği için, izlemesi gereken yol ya da usulün yine varlıkların düzeni içinde gerçekleştiğini kabul etmiştir. Bir başka deyişle, bu düşünme modeli, temelde ontolojik karaktere sahip olduğundan, varlıklarla düşünce arasındaki engel ya da perdelerin kaldırılması esnasında zaten düşüncenin varlığın özüne erişeceğini varsaymıştır.

Buna göre düşüncenin görevi, varlığa kendisini açık tutmak, varlığın özünün (cevher, suret) kendisinde tecelli etmesine hazırlanmaktır. Düşünce varlığın özünü tecrübe ettikçe dönüşecek ve insan varlıkların düzenine göre kendisini gerçekleştirecektir. Kısacası yol ya da usul, düşüncenin ihdas ettiği, yoktan tasarladığı bir şey olmayıp, doğrudan varlıklar düzeni içinde zihnin tecrübe ettiği öz ya da cevher tarafından belirlenmektedir.

Bu yüzden klasik İslam düşüncesi içinde ‘usul’ kavramı, modern Kartezyen ‘metot’ kavramından radikal biçimde farklılık arz etmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi ‘usul’ kavramı varlıktan düşünceye yönelik bir ‘etkileme sürecini’ temsil ederken, Kartezyen metot düşünceden varlığa doğru ‘düşüncenin soyut ilkeleri’ ışığında yönelişi temsil etmektedir. Buna göre, usul kavramı temelde ontolojik, metot kavramı ise epistemolojik bir tutumu kendilerinde yansıtırlar.

Klasik İslam düşüncesinde ‘usul’ kavramı, ontolojik karakteri nedeniyle, evrensel olarak belirlenebilecek bir insan tasarımı da peşinen varsayılmıştır. Kâinat ya da varlıklar düzeni (Âlem-i Kübra, makrokozmoz) içinde konumu ve işlevi belirlenebilir insan tasarımı (Âlem-i Suğra, mikrokozmoz) aynı zamanda ‘usul’ kavramının amacını, yöneliş tarzını belirleyen bir etkidir. Her ne kadar ilk bakışta usul, insanın ilgilendiği konu üzerinde kesin ya da büyük oranda doğru bilgiye erişmesini amaçlıyor gibi görünse de, asıl amaç epistemolojik değil, ontolojiktir: İnsanın kemale ermesi, olgunlaşması, hakiki varlığına kavuşması. Genel olarak tasavvufi düşünce içinde kullanılan ‘kâmil insan’ kavramı, gerçekte usulün nihai amacını belirler.

Ne var ki klasik İslam düşüncesi ana hatlarıyla böylesi bir düşünme modelini benimsemiş olsa da, az önce dile getirdiğimiz ‘kesin bilgi’ ya da ‘büyük oranda doğru bilgi’ noktasında sık sık gerilimlere tanık olmuştur. Zira şu soru her zaman zihinleri kurcalamıştır: Kesin bilgi nereden gelmektedir? Özellikle Gazali’nin el-Munkiz adlı eserinde dile getirdiği gibi bu soru her zaman farklı mezhep, tarikat, felsefi grup ya da inanç toplumları arasında farklı şekillerde cevaplanmıştır. Klasik düşünceye yön vermiş olan kavram çiftlerine ya da ikilemlere bakıldığında bütün bunların kesin bilginin kaynağı sorusu etrafında toparlanabildikleri görülür. Zahiriler için metnin zahiri, Bâtıniler için metnin batını anlamı kesin bilginin kaynağıdır. Filozoflar için felsefi akıl, İmamiye için ‘İmam’ kaynaktır. Kimileri için yalnızca Kutsal metinler kesin bilginin kaynağı iken, kimileri için aklın anlamlandırma kriterleri ile birlikte kutsal metinler kaynaklık teşkil ederler. Tasavvufta ise zevk ya da manevi tecrübeye yol açmadığı ve konu olmadığı sürece gerçek bilgiden, dolayısıyla kesin bilginin kaynağından söz edemeyiz.

İslam toplumlarının Batı düşüncesi ve modern bilimlerle yüzleşmeye başlamasıyla birlikte kesin bilginin kaynağı tartışmasına yeni boyutlar eklenmiştir. İslam toplumlarında etkisi en fazla olmuş ve hala etkinliğini sürdüren pozitivism, ‘bilimsel bilginin kriterlerine uygunluk’ dışında kesin bilginin kaynağı sorusunun cevaplanamayacağını ilan etmiştir. Bu durumda İslam düşünce tarihinde ortaya konmuş tüm bilgiler bu kriterlere uyum sağlamadığı sürece ya salt inanç ya da salt tarihsel bilgi statüsüne indirgenmiştir. İşin ilginç tarafı, pozitivismın ilan ettiği bilimsel bilginin kriterlerine ancak fizik temelli fen bilimlerinin uyum sağlayabildiği kabul edildiği için sosyal bilimlerin hepsi belli bir ‘kuşku’ konusu olarak değer yitimine maruz kalmıştır. İlahiyat fakültelerindeki tüm dersler genel hatlarıyla sosyal bilimlerde yer aldıklarından, kaçınılmaz olarak ‘kuşku’ konusu olarak durmaktadırlar.

Her ne kadar Batı düşünce tarihinde pozitivismın bu tavizsiz ‘bilimsel bilgi’ anlayışına ciddi itirazlar olmuşsa da, ülkemiz akademik düşüncesinde pozitivismın itirazların kendisi

büyük oranda pozitivistik etkisi altında şekillenmiş görünmektedir. Bu bağlamda İlahiyat Fakültelerinde pozitivistik karşı dine ‘modern bilim ve toplum alanı içinde’ yer açma çabası içindeki akademik yazılar çok büyük oranda pozitivistik karakterdedir. İşin daha ilginç ve bir o kadar hazin tarafı, klasik İslami ilimlerin günümüzde mirasçısı ve Kur’ani yaklaşımın temsilcisi gibi görülen tefsir, hadis gibi disiplinler bile pozitivistik felsefenin gittikçe derinleşen etkisi altında görünmektedirler. Zira ülkemizde Osmanlı’nın son dönemi dâhil, tüm Cumhuriyet tarihinde ilkökul eğitim ve öğretimiyle birlikte pozitivistik zihinleri şekillendiren en etkili felsefe olmaya devam etmektedir.

Fakülte, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimleri esnasında etki gücü daha da artan pozitivistik felsefe, temel İslam bilimleri dâhil, tüm ilahiyat fakültesi disiplinleri içinde üretilen bilgilerin arka planı olarak ilk elde ‘görünmezlik’ kazanmaktadır. İşin en garip tarafı ise, genel olarak felsefe dersleriyle aktif ilişki içinde görünmeyen temel İslam bilimleri, felsefi tartışmalardan uzak durdukça kendilerini daha kaygı verici biçimde pozitivistik düşünme modeli karşısında savunmasız hale getirmektedirler. Bunun sonucu ise belki en vahim noktayı oluşturmaktadır: Dindar halk kesimi dâhil, genel olarak ilahiyat fakültesi öğrencileri gözünde dini meşruyeti en yüksek temel İslam bilimleri tarafından üretilen bilgiler içinde doğrudan dinin kendisi (İslam) pozitivistik bilginin bir konusu ya da nesnesi haline gelmektedir.

Zira pozitivistik en temel karakteri, Kartezyen metot kavramının varsaydığı şekilde, ‘posit’ yani ‘yerleştirmek, koymak’tır. Burada varolan her şeyin kendi gerçekliğinden ve ilkelerinden kuşku duymayan bilinç (Cogito) karşısında yerleştirilmesi, konumlandırılması, pozitif hale getirilmesi yani bilince uyum sağlayan, onu onaylayan, ona karşı direnmeyen bir düzeye taşınması söz konusudur.

Bu yüzden klasik İslami düşünce içinde işlev görmüş olan ‘usul’ kavramı, günümüzde, dikkat çekmeksizin yerini ‘metot’ kavramına bırakmış durumdadır. Bu durum büyük oranda klasik usul kavramını dikkate alarak çalıştığı düşünülen temel İslam bilimleri için en fazla geçerlik arz etmektedir. Kısaca söylesen, günümüz ilahiyat fakültelerinde temel İslam bilimleri ‘usul’ imgesi içinde ‘metot’ kavramının pozitivistik düşünme modeline göre bilgi üretiliyor görünmektedirler.

Bu durumu daha iyi fark edebilmek için belki Aynu’l-Kudat Hemedani, Gazali, Mevlana gibi düşünürlerin Kur’an metnine yaklaşımlarıyla günümüz temel İslam bilimlerinin Kur’an metnine yaklaşımı arasında genel bir karşılaştırma yapmak yararlı olacaktır. Yukarıda andığımız düşünürler için Kur’an metni bir ‘dehliz’, ‘geçit’ ya da ‘eşik’tir. Bu metaforların ima ettiği husus şudur: Kur’an’ın anlamı Kur’an metni ‘içinde’ ya da ‘dışında’ değildir. Bir başka ifadeyle Kur’an’ın anlamı Kur’an’ın dilsel, mantıksal, felsefi analizleri ya da Hz. Peygamber dönemi içinde Kur’an’ın konumlandırılmasıyla keşfedilebilecek bir ‘şey’ değildir. Kısacası o ‘bir yerde bulunabilecek’ bir nesne değildir. Aksine o, bize yalnızca işaretler (ayet) sunduğu için, işaretlerin gösterdiği yönde ilerledikçe her insan onu kendi varlığının dönüşümü esnasında tecrübe etmeye başlar. Böylece Kur’an’ın anlamı ile onu tecrübe eden insan arasında açık bir epistemolojik mesafe oluşmadığı için o ‘gösterilebilir’, ya da modern tabiriyle, ‘nesneleştirilebilir, şeyleştirilebilir’ hale gelemez.

Diğer bir deyişle, Kur’an’ın anlamı ontolojik bir hadise olarak insanın zamansal dönüşümü esnasında tecelli etmeye devam eder. Buna göre, ilmin amacı Kur’an’ın anlamını ortaya çıkarmak değil, insanın işaretlerin gösterdiği yönde ilerlemesine yardımcı olmaktır.

Buna karşın, günümüz temel İslam bilimleri içinde artık ‘anlam’, insan bilincinin karşısında konumlandırılabilir, yerleştirilebilir, kavramlaştırılabilir, dolayısıyla başkalarına olduğu gibi aktarılabilir bir şeydir. Bu durum tam da pozitivistik bilimsel bilgi ile tarif edilen hususa paralellik arz etmektedir. Bilginin kesinliği, gerçekliği ve doğruluğu aynı zamanda onun ‘positif’ yani insan bilincinin mantıksal kriterlerine uyum sağlayan, onu onaylayan bir ‘nesne’ ve ‘şey’ olarak başkalarına aktarılabilir hale getirilmesi demektir. Böylece ‘özneler-arasılık’ (intersubjectivity) bilimsel bilginin her yerde aynı şekilde anlaşılabilmesi olarak modern düşünme modelinin bir genel karakteri haline gelmektedir.

Sonuçta temel İslam bilimleri, tüm insanlık için aynı şekilde anlaşılması beklenen özneler-arası nesneleştirilmiş yani başkalarına aktarılabilir hale getirilmiş bilgi anlayışıyla ilahiyat fakültelerinde ‘öğretim’ ve ‘eğitim’ kavramlarının temel felsefesini de belirlemektedir. Bu temel felsefeye göre, ‘bilgi’, olduğu gibi aktarılabilir (özneler-arasılık) özelliği nedeniyle inananların din eğitimine yön vermelidir. Diğer bir ifadeyle, ilahiyat fakültesi öğrencilerinden beklenen şey, bu bilgiyi onu henüz bilmeyenlere aktararak doğru bir eğitime zemin hazırlamalarıdır.

Ancak bu noktada en kayda değer husus, temel İslam bilimleri içinde üretilen bilginin kendisinin ‘şeyleştirilmesi’ yani bir ‘nesne’ haline getirilmesidir. Şayet bilgi, başkalarına olduğu gibi aktarılacak ve bir değişime maruz kalmadan özneler-arasılık özelliğini koruyabilecekse, bu durumda dini bilgi ile bir fizik ya da matematik bilgisi arasında gerçekte ne tür bir fark kalmaktadır? ‘Bilginin kendi evrenselliğine ulaşmasına’ matuf olarak ‘aktarılabilirliği’ ya da ‘nesneleştirilmesi’ aynı zamanda bu bilginin konusu olarak İslam dininin nesneleştirilmesine, şeyleştirilmesine, yani konumlandırılabilir, yerleştirilebilir bir unsura dönüşmesine yol açmıyor mu?

Burada kanaatimizce önem arz eden bir hususa dikkat çekmeliyiz. Modern bilimsel bilginin pozitivistik etkisi altında şeyleştirilmesi, nesneleştirilmesi yani konumlandırılması aynı zamanda modern bilimsel bilgiyi üreten zihnin kendisi dışındaki her şeye yönelik temel felsefi tutumunu da yansıtır. Bilimsel bilgiyi üreten zihin bunu kendi dışındaki her şeyi konumlandırarak, kendi karşısında yerleştirerek (pozitifleştirerek) gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bilinç karşısında varlıklar konumlandırılabilir oldukları ölçüde bilimsel bilgi konusu haline gelmekte, konumlandırılmadıkları ölçüde bilimsel düşünce alanının dışında tutulmaktadır. Yani onlar ‘gerçek varlık’ statüsüne layık görülmedikleri için bir inanç, kanaat ya da varsayım konusu olarak değer kazanıp-kaybetmektedirler.

Bu durum karşısında şu soruyu sormak kaçınılmaz hale gelmektedir: Kur’an metni temel İslam bilimleri içinde ne ölçüde bilgi konusu haline gelebilir? Temel İslam bilimleri içinde bilgi konusu haline getirilen yani konumlandırılan Kur’an metni artık bir bilgi kaynağı olarak iş görebilir mi? Dahası Kur’an gerçekte bir bilgi kaynağı mıdır? Yoksa o ‘gaybe iman’a insanları davet eden ve sadece bize ayetler (işaretler) sunan bir metin olarak beşeri dünyada tanımladığımız yani ürettiğimiz hiçbir bilgi türü içinde yer almıyor mu?

Bu sorularla dikkat çekmeye çalıştığımız husus, Kur’an metninin temel İslam bilimlerinin nesneleştirici ve konumlandırıcı bilgi modeli içinde nesneleştirilen bir husus haline gelmesiyle uzun soluklu denebilecek sekülerizmin genişlemesine katkı yaptığıdır. Sekülerizm, her şeyden önce ‘boş mekân’ anlayışıdır. Bir başka deyişle, sekülerizm, klasik metafiziksel düşüncenin Tanrı’nın eylem alanı olarak oluştuğunu, dolayısıyla ‘dolu’ kabul ettiği mekânın modern bilinç tarafından boşaltılması ve insanın özgürlük ve irade alanı

olarak kalmasına karar vermesi durumudur. Bu yüzden bilimsel bilgi anlayışı, Kartezyen metot anlayışı doğrultusunda sekülerizmin en önemli boyutlarından birini oluşturur.

Boş mekân, insanın özgürlük ve iradesine açık tutulan mekân olarak insanın varlıkları bilimsel bilgi sayesinde karşısında konumlandırabilmesini mümkün kılmaktadır. Klasik çevre algısı ile modern çevre algısı arasında karşılaştırma yapıldığında bu durum daha açıkça fark edilebilecektir. Klasik çevre algısında çevre genel olarak Tanrı'nın iradesine ve/veya diğer metafiziksel ya da mitolojik varlıkların etkilerine açık olan, bu yüzden insan kaderini şekillendiren bir faaliyet alanıdır. Kısacası klasik çevre algısında insan, çevrenin insanın iradesini aşan gücü karşısında büyük oranda pasif durumdadır. Modern çevre algısında ise çevre sadece fiziksel varlıklardan oluşmakta ve bilimsel bilginin konusu olarak nesneleştirilebilir haldedir.

Boş mekân anlayışı, bilimsel bilginin dışında modern sanatsal üretim çabalarına imkân veren bir mekân anlayışıdır. Bu yüzden sekülerizmin diğer önemli boyutu modern sanatın boş mekân anlayışı sayesinde teşekkül etmektedir. Modern sanat, görebildiğimiz kadarıyla, daha ziyade modern bilginin konusunu oluşturmayan diğer hususların boş mekân anlayışı ekseninde konumlandırılması ve nesneleştirilmesi olarak etkinliğini sürdürmektedir.

Bütün bunlardan sonra günümüz ilahiyat fakültelerinde özellikle temel İslam bilimlerinin daha fazla etkisine maruz kaldığı pozitivistik düşünme modeli içinde bilgi üretirken aynı zamanda sekülerizmin boş mekân anlayışına bir şekilde destek verdiğini ileri sürmek daha anlaşılır olacaktır. Zira pozitivism, zaten sekülerizmin boş mekân anlayışının bir başka ifadesidir. Bu durumu Batı toplumlarının tarihsel serüvenine baktığımızda kolayca müşahade edebiliriz. Batı toplumlarında sekülerizmin gelişmesi ile pozitivism ve modern bilimsel bilgi anlayışının gelişmesi paralel hususlardır. Bu durum aynı zamanda geleneksel anlamıyla kabul edilen tüm dini, ahlaki ve estetik unsurların boş mekân anlayışı içinde bir yerlerde konumlandırılmasına yol açmıştır.

Son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet tarihimizde pozitivism yaygınlaşmaya başlaması da benzer şekilde bilimsel bilginin benzersiz bir konum elde etmesine ve geleneksel tüm dini, ahlaki ve estetik unsurların bir yerlerde konumlandırılmasını beraberinde getirmiştir. Buna paralel olarak ilahiyat fakültelerinde metot kavramının arka planda araştırma ve düşünme faaliyetlerini şekillendirmesi, bu fakültelerde üretilen ve din adına meşruiyet kazanan bilgilerin büyük oranda sekülerleşme sürecine katkı yapmasına yol açmaktadır.

Bu noktada bizi ilgilendiren teorik ve pratik iki temel sorun şudur: İlahiyat fakülteleri içinde ders konusu olan disiplinler ne tür düşünme ve anlama modelleri içinde faaliyet göstermelidir? Bu fakülteler içinde bilgi, aktarılabilir, nesneleştirilebilir bir şey olarak algılandığı sürece 'öğrenci' dediğimiz bireyler aynı zamanda nesneleştirilmiş ve böylece birey özelliğini yitirmeye başlamış hale gelmiyorlar mı? Şayet durum buysa, öğrencilerin modern dünyanın tüm belirsizlikleri, değişimi ve sekülerizmin beraberinde getirdiği sorunlarla yüzleşmesi nasıl mümkün olacaktır?

Kısacası üretilen bilginin kendisi gibi nesneleştirilen yani üretilip konumlandırılabilceği varsayılan öğrenci tam da modern dünyanın tüm belirsizlikleri ve değişimi karşısında kırılğan hale gelmiyor mu? Bu tür bir öğrenci, dinin nesneleştirilemez tüm boyutlarını nasıl anlayabilir ve sekülerizmin pasif bir destekçisi olmaktan nasıl uzaklaşabilir? Kısacası böylesi konumlandırılan ve nesneleştirilen öğrenci kendisini nasıl kritik edip kendi gerçekliğiyle yüzleşme imkânına erişebilir? Yoksa 'inançlı nesil' imgesi altında kendini kritik edemeyen ve dolayısıyla modern dünya karşısında savunmasız kalan bir 'kurban' imgesi mi oluşmaktadır?

Kanaatimizce temel İslam bilimleri klasik kavramlar ile modern bilimsel bilgi anlayışı arasındaki büyük felsefi farkın yeterince ayrımında olmadığı için bir taraftan sekülerizme dolaylı destek verirken diğer taraftan ‘kurban’ imgesinin oluşumuna yol açmaktadır. Bunun en önemli nedeni ‘dil’ yani ‘modern kavramsal birikim’ sorunudur. Daha açık ifadeyle modern dünyanın gerçekleriyle yüzleşmeyi sağlayacak modern kavramsal birikim temel İslam bilimleri içinde oluşmadığı için ister istemez bu bilim dalları içinde şekillenen zihin modern dünya içinde savunmasız hale gelmekte ve bir kurbanı dönüşmektedir. Modern kavramsal birikim oluşmadığı sürece, klasik kavramların gücünü ve sınırlarını test etme imkânı da oluşmamaktadır.

Yukarıda ‘kurban’ kelimesini yalnızca ‘dışarının etkisine maruz kalma’, ‘savunmasız durma’ anlamında değil, aynı zamanda ‘ikame’ anlamında kullandığımızı belirtmeliyiz. ‘Kurban’, bir üst gerçekliği ikame etme uğruna kendisini dışarının etkisine açık hale getirme olayıdır. Buna göre, temel İslam bilimleri üst gerçeklik olarak İslam dinini günümüzde ikame etmek yani onun yerini tutmak isterken kendisini küresel çağın etkilerine—yeterli kavramsal birikim olmadığı için—açık hale getirmekte ve bir kurbanı dönüşmektedir. Dolayısıyla bu disiplinlerin nesneleştirilmiş ve nesneleştirici bilgisine göre konumlandırılan, nesneleştirilen öğrenciler de ‘kurban’ imgesinden pay almaktadırlar.

Şayet bu analiz ve tespitlerimiz doğruysa, bu durumda tefsir ve hadis gibi çok önemli iki disiplinin ahlak felsefesi ve müzik disiplinlerine referansla ilahiyat fakülteleri için anlamı ve işlevlerinin neler olabileceği hususunda bazı düşünceleri ileri sürme hakkımız olabilecektir. Burada tefsir ve hadis disiplinlerini ahlak felsefesi ve müzik ile birlikte ele almak isteyişimizin nedeni daha ziyade sembolik bir anlam taşımaktadır. Zira ahlak felsefesi (inanan) insanın küresel dünyanın çoğulcu yapısıyla nasıl bir ahlaki iletişime geçebileceğini araştırırken, müzik, kendine özgü kavramsal olmayan diliyle tüm kavramsal düşünmenin sınırlarını aşmamızı mümkün kılmaktadır. Böylece hem ahlak felsefesi hem de müzik, nesneleştirici olmayan düşünme tarzının iki farklı formu olarak günümüz tefsir ve hadis disiplinlerine hâkim görünen nesneleştirici düşünme sorununun kritik edilmesinde ve aşılmasında sembolik roller üstlenebilir.

Burada ‘ahlak felsefesi’ yerine genel olarak ‘felsefe’ye veya özel olarak ‘İslam felsefesi’ne sembolik rol atfetmek de mümkündür. Ancak ‘felsefe’ kelimesi çok farklı düşünme tarzlarına genel olarak işaret etmekte ve pozitivizm, analitik felsefe gibi nesneleştirici felsefeler hala ‘felsefe’ kelimesini genel olarak temsil etmeye devam etmektedirler. ‘İslam felsefesi’ tabiri de günümüzde daha ziyade felsefe tarihçiliğinin bir alanı olarak yine pozitivizmin ve buna bağlı olarak Oryantalizmin etkisine çok açık olarak durmaktadır.

Tefsir ve hadis bilimlerini, yukarıda andığımız nesneleştirme sorununa maruz bırakan önemli faktörlerden biri, ‘Kur’an’ ve ‘hadis’ dediğimiz hususları belli bir ‘soyutlama’ mantığı içinde ele almak isteyişleridir. Burada en kritik nokta, ‘Kur’an’ ve ‘hadis’in adeta ‘kendinde nesne’, ‘kendi başına varolan bir şey’ gibi tasarlanmasıdır. Elbette bu yaklaşımda modern pozitivizmin yanında klasik İslam düşüncesinin ‘Kur’an’ ve ‘hadis’i olağan “beşer sözü”nden ayırt ederek ele almaya çalışmasının rolü de söz konusudur. “Kutsal metinlerin tahrifi” ve “hadis uydurmacılığı” gibi sorunlar klasik bilginleri her iki metin türü karşısında belli bir soyutlamacı tavır almaya zorlamıştır. Ancak Gazali’nin “mücerret” kavramını kullanarak eleştirdiği bu yaklaşım, tüm klasik düşünceye hâkim olmamıştır.

Tarihselciliğin İslam düşüncesinde mekân edinmesi ile birlikte Kur’an’ı ve hadisleri Hz. Peygamber döneminin sınırları içinde ele alma teşebbüsü söz konusu soyutlama sorununu çözmemiş, yalnızca ona tarihsel bir soyutlama boyutu eklemiştir.

Oysa tarihsel süreklilik içinde bakıldığında Kur'an ve hadislerin en temelde ontolojik-tarihsel birer hadise olarak her zaman içinde buldukları ortam ile çok farklı düzeylerde bağlantılar ya da ilişkiler içinde anlam kazandıkları görülür. Diğer bir deyişle, "kendi başına Kur'an ve hadis" anlayışı, ancak bir zihinsel tasarım olup, tarihsel gerçekliği yansıtmamaktadır. Bu nedenle büyük oranda dil-gramer analizi ya da bazı tarihsel bilgilerle Kur'an ve hadislerin anlaşılabilirliğinin varsayılması, soyutlamacı yani konumlandırıcı ve nesneleştirici mantığın tüm illüzyonlarının İslam adı altında meşruiyet kazanmasına yol açmaktadır. Burada pek ciddi bir soru karşımıza çıkmaktadır: Soyutlanan bir metin, Kutsal metin olabilir mi? Buna bağlı olarak soyutlanan bir din, Din olabilir mi?

Bu soruların ne anlama geldiğinin daha iyi fark edilebilmesi için tefsir ve hadis bilim dallarında "anlam" dediğimiz hususun nasıl teşekkül ettiğine dair yüksek düzeyde bir tarihsel ve felsefi bilincin yani birikimin oluşmasını beklemek durumundayız. Zira "anlam" dediğimiz husus içinde yazar, metin, okur, tarihsel ortam, varlık tasarımları, dil ufku, dil oyunları, sosyal-siyasi ilişkiler, gelenek, maddi çıkar ilişkileri, estetik algılar gibi çok farklı hususların rolü söz konusudur. Buna göre Kur'an ve hadis dediğimiz metin formları, yalıtılmış (kendi başına) nesnelere değil, anlamı oluşurken çok farklı gerçeklik düzeyleriyle bağlantısı kurulmakta olan 'süreçler'dir. Tam da birer 'süreç' oldukları için her iki metin formunun yalıtılmış halleriyle anlaşılabilirliğini düşünmek, akıp gitmekte olan bir nehri yalnızca bir resim formatı içinde anlamaya çalışmak gibidir.

Pozitivizm, varlıkları nesneleştirirken aynı zamanda onları yalıtıp resimleştirir yani tek boyutlu hale getirir. Bu yüzden pozitivizmin en büyük sorunu 'temsil' ya da 'representasyon' sorunudur. Temsil ya da representasyon, bir varlığı bir dilsel ifade ya da nesne içinde ikame / yeniden varetme çabasıdır. Bu şekilde dilsel ifade ya da nesne, o varlığın yerini tutmaya ve hatta ondan daha gerçek olmaya başlar. Benzer şekilde temel İslam bilimleri içinde, özellikle tefsir ve hadis bilimlerinde Kur'an ve hadis gibi iki büyük gerçeklik, tüm tarihsel sürekliliklerine karşın, belli başlı dilsel ifadeler içinde anlamı ikame olunacak (temsil edilecek, represente olacak) nesnelere dönüştürülmektedir.

Buna dayalı olarak 'temsil'in 'varlık'tan daha gerçek olmaya başlaması gibi, tefsir ve hadis bilimleri Kur'an'ın anlamının meşru temsilcileri olarak diğer disiplinler üzerinde bir tür otorite haline gelmektedir. Bu durum belki en fazla ilahiyat fakültesi öğrencilerini etkilemektedir. Zira uzun yıllar ilahiyat fakültesinde görev yapmakta olan bir öğretim üyesi olarak gözlediğimiz şey, söz konusu iki disiplin dışında fıkıh, tasavvuf, kelam, Arapça, İslam tarihi vs. diğer pek çok disiplinin öğrencilerin gözüne birer "araz" yani "ikincil" konumda görünmesidir. Buna göre, felsefe alanı içinde görülen ahlak felsefesi, İslam felsefesi, din felsefesi, felsefe tarihi ile İslam sanat tarihi içinde görülen müzik gibi dersler ise, tabir caizse "üçüncü göz" yani cevher-araz ikilisine dışarıdan bakan, dolayısıyla yabancı olan/yabancılaştırıcı birer göz haline gelmektedir.

Dikkat edilirse burada kısmi düzeyde—yazımızın başlarında atıf yaptığımız—hiyerarşik düşünme modeli (klasik kozmoloji ve metafizik) hala etkin görünmektedir. Ama belki bundan daha çok modern dünyanın yabancılaşma/ yabancılaştırma sorunu karşısında hep aranan yuva, Heimat, arz-ı mev'ud, kutsal, korunmuş mekân gibi imgeler iş başındadır. Bu açıdan bakıldığında genel olarak tefsir ve hadis gibi ilimler "cevher" in ikamesi ya da temsili olarak yuva, Heimat, arz-ı mev'ud, kutsal, korunmuş mekânı simgelerken, diğer ilim dalları bir tür asıl (cevher) dan uzaklaşmaya başlama ya da sürgüne gidiş haline gelmektedir. Tarihsel İslam dünyasında teorik düzeyde meşruiyet kazanamamış iki disiplin olarak felsefe ve müzik adeta sürgün mekânını simgelerler.

Ne var ki, daha önce yaptığımız analizler doğruysa, tam da temel İslam bilimlerinin yalıtılmış ve nesneleştirici düşünme tarzı, ilk elde verdiği izlenimin çok ötesinde, zaten modern dünyanın sürgün diyarını inşa etmektedir. Burada ‘sürgün diyarı’ metaforu ile bu disiplinler tarafından üretilen bilginin öğrencileri ya da okurları ne geçmişte ne de günümüzde bir yuvaya kavuşturabildiğine atıf yapmaktayız. Bu durum farklı yazılarımızda dile getirdiğimiz “bölünmüş bilinç” (split consciousness) sorununun bir başka yüzüdür. Zira bir yerde yuva tutmak, bizlerin belli bir yere ilişkin kavramsal birikimimize bağlıdır. Bizler “dil” sayesinde ve “dil içinde” yuva tutarız. Klasik kavramlara yön veren büyük hiyerarşik kozmoloji ve metafiziğe (İslam felsefesi) ve modern kavramlara yön veren Küresel Çağ ontolojisine dair modern ve post-modern felsefelerle dair kavramsal birikim ortaya çıkmadıkça her iki dünyaya da yabancı kalan, dolayısıyla kırılğan birer kurban imgesinin oluşması kaçınılmaz olmaktadır.

Kanaatimizce bu sorundan belli ölçülerde çıkış yolu ahlak felsefesi ve müzik bağlamında mümkün olabilir. Zira her iki disiplin, “kavramsal olmayan” dolayısıyla nesneleştirmeyen ve açıkça konumlandırmayan bir düşünme tarzını gerektirmektedir. Ahlak felsefesi, yaşayan bireyin toplum içinde ve başkalarıyla yüzleşirken ahlaken doğru olanı nasıl keşfedebileceğine dair ontolojik temelli değer bilincinin gelişimiyle ilgilenmektedir. Buna göre, birey ahlaki açıdan her ne kadar geleneksel ahlak pratikleri içinde yer alsın ve bir takım ethos yani ahlaki vizyon sahibi olsa da, hala “şimdi-burada” kategorisi içinde ahlaken doğru olanı peşinen bilebilecek durumda değildir. Diğer insanlarla ve varlıklarla “yüzleşmesi” yani kendisinden farklı olan “yüz”ün gerçekliği ve anlam dünyası karşısında kendi “yüzünü” fark edebilmesi esnasında ahlaki sorunun ne olduğunu fark edebilir. Böylece ahlaki sorunun fark edilmesi, nesneleştirici, ötekileştirici, yabancılaştırıcı, soyutlayıcı bir düşünme tarzı içinde değil, doğrudan bireyin kendisini de tüm varlığıyla kuşatan ortam içinde başkalarıyla yüzleşme esnasında fark edilebilir.

Başkalarının “yüzü” asla ötekileştirilebilecek bir nesne değildir. Tam tersine o, kişinin kendi düşüncesinin, algısının, kavramsal dünyasının sınırlarını fark etmesine imkân veren ve böylece “etkileme /etkilenme” hadisesi içinde tecrübe edilen bir gerçekliktir. Bu nedenle ahlaki sorunların anlaşılması, yaşanan ve tecrübe edilen dünyanın ve tarihsel ortamın yeni bir gözle görülmesini gerektirmektedir. Tam da bu yüzden ahlak asla ne geçmişin şu anda bir temsili ne de salt bir kurgu içinde üretilebilecek şeydir. Aksine o insanın yaşayan tarihi anlama gücüne göre ait olabildiği bir toplumsal süreçtir. Ahlak, bu yönüyle, insanın her an bu dünyada yuva tutmaya çalışması, ona ait olması ve onu dönüştürmesi durumudur.

Ahlak felsefesini bu bağlamda ilginç kılan husus, ahlaken en doğru olanın tüm zamanlar için peşinen bilinemeyeceğini bize fark ettirmesidir. Bir başka ifadeyle “şimdi-burada” kategorisi tümel kavramsal düşünce ile fark edilebilecek ve anlaşılabilir bir husus olmadığı için daima kavramsal oluşuma ve dönüşüme yol veren bir gerçekliktir. Ahlak felsefesi bu yüzden dilin ahlaki kaygılar eşliğinde sürekli yenilenmesi, revize edilmesi ve gerçeklikle bağının kurulması sorunu üzerinde düşünme faaliyetidir.

Kanaatimizce tefsir ve hadis gibi iki önemli disiplin, tam da Kur’an ve hadis dediğimiz iki büyük metin formunun tarihsel sürekliliğini anlama noktasında ahlak felsefesinin şimdi-burada olana açık kalma yani yaşayan gerçekliği kavramaya çalışma, ona uygun olarak dili revize etme faaliyetinin birer parçasıdır. Her ne kadar epistemolojik ve tarihsel araştırma açısından bakıldığında ahlaktan bağımsız disiplinler gibi görülseler de, kanaatimizce, tefsir ve hadis disiplinleri genel ahlak felsefesinin ontolojik düzeyde iki önemli parçasıdır. Nasıl ahlak felsefesi, zaten düşünülmüş olanı yeniden düşünmeye değil, şimdi-burada yüzleştirdiğimiz

gerçekliğin ve ahlaki sorunun henüz düşünülmemiş boyutlarını keşfetme çalışıyorsa, tefsir ve hadis disiplinleri de Kur'an ve hadis metin formları hakkında daha önce düşünülmüş olanın yeniden düşünülmesiyle yetinemez; şimdi-burada Kur'an ve hadis metin formlarının anlamının henüz düşünülmemiş boyutlarını keşfetme çabası içinde olmalıdır. Bu yüzden onlar genel ahlak felsefesinin iki farklı parçası olarak benzer bir düşünme modeli içinde yol almak durumundadırlar.

Ancak ahlak pratiği ve ahlak felsefesi dediğimiz husus estetik bilincin söz konusu olmadığı yerde nasıl varolabilir? Varlığın estetik boyutlarının keşfine yönelmiş algılar olmaksızın ahlaki bilinci kaba bir bilinç olmaktan ne kurtarabilir? Burada Protestan mezhebinin kurucusu olarak bilinen Martin Luther'in 'Müzik olmasaydı insan taştan biraz daha fazla bir şey olarak kalırdı' anlamına gelecek sözünü aktarmakta yarar görüyoruz. Güzelin tecrübesi ve güzele dair bilinç ya da kavramsal birikim olmadan, ahlaken doğru olanın nasıl keşfedebileceği bize cevabı pek mümkün olmayan bir sorun olarak görünmektedir. Zira estetik ya da güzelin tecrübesiyle algıları hassaslaşmamış, zarıflaşmamış, dolayısıyla ince noktaları (nükte) kavrayacak duruma erişmemiş bir bilincin ahlakiliğine belki en iyi örnek Haricilerdir. "Hüküm Allah'a aittir" sloganıyla Hz. Ali gibi bir şahsiyeti öldürdüklerinde çok muhtemelen ahlaken en doğru olanı icra ettiklerini düşünmekteydiler. Benzer şekilde geçmişte ve günümüzde Müslümanların Müslümanları tekfir ile suçlamaları ve Müslüman olsun ya da olmasın zaman zaman insanları haksız yere öldürmeleri sadece bir kelami sorun değildir. Belki bu durum en başta ahlaki-estetik algı sorunudur.

Bu noktada bir başka soruyu sormak durumundayız: Ahlaki-estetik bilinci hassaslaşmamış, bu bağlamda kavramsal birikimi yeterince oluşmamış bir insan Kur'an ve hadis gibi metin formlarının yaşayan anlamını nasıl hassas yönleriyle keşfedebilecektir? Daha önce belirttiğimiz gibi, Kur'an ve hadis, nesneleştirilebilecek, dolayısıyla fiziksel, mantıksal ya da tarihsel bir olgu olarak ötekileştirilebilecek hususlar olmadığı için anlamı, onu yorumlayan insanın ahlaki-estetik varlığından bağımsız bir şekilde ortaya çıkarılamaz. Kur'an ve hadisin anlamı ona inanan ve onu yorumlayan insanın varlık tarzlarını da kuşatan bir tarihsel süreklilik olarak günümüze erişmiş durumdadır. Buna göre Kur'an'ı anlayan insan aynı zamanda kendisini anlar. Kendi ahlaki-estetik algıları ne ölçüde gelişmiş ise bireyin Kur'an'ı anlaması o ölçüde farklılaşacaktır.

Bu açıdan bakıldığında müzik dediğimiz husus, her şeyden önce insan varlığının ve bilincinin estetik eğitiminin çok önemli bir parçasıdır. Buna dayalı olarak müzik ahlaki bilincin gelişiminde çok kritik bir rol üstlenir ve ahlaki bilincin "kaba bir bedevi ahlakı" ya da "harici ahlakı" olmasının önüne geçmeye çalışır.

Bütün bunlarla aynı zamanda bize her zaman anlaşılmaz görünen bir hususa işaret etmekteyiz: Genel olarak din eğitiminin dinin en temel unsurlarının yani kelami ve fıkhî ilkelerin öğretimiyle başlaması gerektiği şeklinde bir kanaat söz konusudur. "Önce asılların sonra ayrıntının bilinmesi" şeklinde bir perspektifi dile getiren bu kanaat, "imanın önce, amel ya da davranışın sonra geldiği" şeklindeki bir tarihsel yanılmanın ürünü gibi görünmektedir. Oysa daha derin düşünüldüğünde zaten imanın da bir eylem türü olduğu ve ortaya çıkışının ahlaki-estetik algılarımızla çok yakından ilgili olduğu fark edilebilir.

Çocukluktan itibaren yüzleşilen yaygın din eğitiminin ve ilahiyat fakültesi müfredatlarının genel sorunu diğer eylem türleriyle, dolayısıyla bu eylem türlerinin hep birlikte oluşturduğu ve içinde var olduğu "dünya" olmaksızın dinin asıllarının öğretilabileceğinin

varsayılmıştır. Oysa din, “dünya”nın yani insanın tarihsel olarak üretegeldiği büyük kültür dünyasının önemli bir parçasıdır. Kabaca “gelenek” olarak adlandırdığımız bu “dünya” olmaksızın hiçbir bilgi anlam kazanamaz ve işlev göremez. Genel din eğitiminin ve fakültelerimizdeki din öğretiminin genel olarak başarısızlığı bu “dünya” olmaksızın, kısacası “dünyası olmayan” bilgilerin öğrencilere aktarılmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda “nesneleştirilmiş bilgi”, “nesneleştirilmiş din” ve “nesneleştirilen öğrenci” tabirleriyle işaret etmeye çalıştığımız sorun biraz da budur: “Dünyasızlık”. Sekülerizmin ve pozitivistimin ilahiyat eğitim ve öğretimine hâkim olması genel olarak “dünyasız” bilgi anlayışıyla yetinmemiz ve hatta bu anlayışı her geçen gün daha fazla güçlendirmemizdir.

Sonuç olarak tefsir ve hadis disiplinlerini genel ahlak felsefesinin birer parçası olarak görüp, sonra müzik yani estetik bilincin gelişimi olmaksızın ahlaki bilincin tek taraflı kalacağına değinirken dikkatleri ortak bir noktaya çekmeye çalıştık: ‘Şimdi-burada’ kategorisi içinde düşünmeksizin ve nesneleştirmeyen bilinci geliştirmeksizin tefsir ve hadis disiplinleri kaçınılmaz olarak “dünyası olmayan” bilgiler üretmeye devam edecektir. Bu sorunu aşmak için çocukluktan itibaren genel din eğitim ve öğretimi kadar ilahiyat fakültelerinde din eğitim ve öğretimi her zaman “dünyası olan” ve “dünyanın oluşumuna katkı yapan” bir bilgiler ağının örülmesi yani genel bir metnin (text) oluşumunu sağlayacak şekilde gerçekleşmek durumundadır. Batı dillerinde ‘text’ kelimesinin örgü (tekstil) anlamına geldiğine değinmiş olalım.

Kur’an ve hadis, beşeri dünyanın anlamının sorgulanması, revize edilmesi ve hakikati anlama noktasında açık-uçlu kalması için var olmaya devam eden metinlerdir. Kısacası onlar beşeri dünya içinde ve bu dünyanın dönüşümü için varlıklarını sürdürmektedirler. Bu yüzden bu dünyayı kendi içinde asıl ve ayrıntı, yuva ve sürgün, değerli ve değersiz, cevher-araz, birincil ve ikincil gibi gerçekliğe tekabül etmeyen kavramsal ikilemler içinde bölmek, her şeyin ötesinde ‘dünyasızlaşma’ ve ‘nesneleş(tir)me’ sorununa yol açmaktadır. Ahlak felsefesi genel olarak beşeri dünya felsefesidir ve revize olmak için daima müzik gibi estetik bilince ve sanat tecrübesine muhtaçtır. Genel ahlak felsefesinin birer parçası olarak tefsir ve hadis gibi disiplinler “bu dünyanın anlamı”ndan hareket etmedikçe başarılı olamaz. Başarabileceği tek şey, dünyasızlaşarak kendisini nesneleştirmekten ve yaşanan dünyaya yabancılaştırmaktan ibarettir.



TÜRKİYE'DE İLAHİYAT FAKÜLTELERİNİN YAKICI SORUNLARI: TESPİT ve ÖNERİLERİ*

Bu çalışmada asıl konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağı düşünülerek kısaca İlahiyat Fakültelerinin kuruluşu ve tarihsel serüveni ele alınmakta, ondan sonra da öncelikle İlahiyat Fakültelerinin mevcut durumları yer yer karşılaştırmalar da yapılarak ortaya konulmakta, tartışılmakta ve İlahiyat Fakültelerinin yüksek din eğitimi-öğretimi açısından daha iyi bir noktaya gelmesi için bazı önerilerde bulunmaktadır.

Türkiye’de din eğitiminin uygulanmasında izlenen din eğitimi politikalarında, çeşitli dönemlerde farklılıklar söz konusudur. Benzer bir durum İlahiyat Fakülteleri için de geçerlidir. İlahiyat Fakültelerinin tarihi, Cumhuriyet öncesi din eğitimi kurumları hariç tutulursa, Türkiye’de 1924’e kadar gider.¹ Çeşitli sebep, süreç ve gerekçelerle İlahiyat Fakültesi 1933’te kaldırılır. 1949’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılır. Bu arada 1959’dan 1980’e kadar belli aralıklarla çeşitli illerde Yüksek İslam Enstitüleri açılır. Ayrıca 1971’de Erzurum’da İslami İlimler Fakültesi hizmete girer. 1982’den itibaren ise İslami İlimler Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri İlahiyat Fakültesi’ne dönüştürülür. 1998’e kadar İlahiyat Fakülteleri mezunları, hem Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çeşitli din hizmetlerinde görev alabiliyor, hem de Milli Eğitim Bakanlığı okullarında din eğitimi ve öğretimiyle ilgili derslere girmek üzere öğretmenlik yapabiliyorlardı. Ancak İlahiyat Fakülteleri, 1998-1999 öğretim yılından itibaren yeni bir düzenlemeyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı (İDKABÖ) ile İlahiyat Programı olmak üzere iki farklı kategoride eğitim faaliyetlerine başladı. Bu uygulama her İlahiyat Fakülte’sini kapsamıyordu; bazı İlahiyat Fakültelerinde sadece İlahiyat Programı vardı. Bu düzenlemeyle birlikte İDKABÖ Programı’ndan mezun olanlar öğretmen olabilirken, diğer program mezunları bir buçuk yıllık tezsiz yüksek lisans eğitiminden sonra öğretmen olabilmekteydiler. Fakat 2006-2007 öğretim yılında yeni ve farklı bir uygulamayla öğretmenlik bölümleri İlahiyat Fakültelerinden alınarak Eğitim Fakültelerine devredilmiştir.²

Türkiye’de genel olarak din öğretimi ve eğitimi ile İlahiyat Fakültelerinin, Cumhuriyet’in kuruluşunun başlangıcından günümüze kadar yaşadığı serüven incelendiğinde, öteden beri din-toplum ilişkileri, din-devlet ilişkileri ve laiklik çerçevesinde en ciddi

* Bu metin, *Eğitime Bakış* (10/28, 2014) dergisinde “Türkiye’de İlahiyat Fakültelerine Dair Bazı Tespit ve Öneriler” başlığıyla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş halidir.

1 Bkz. Ayhan,1999: 255-268.

2 Ejder Okumuş, 2007: 60.

“gerilim” alanlarından birini oluşturduğu³ görülür. Hiç kuşkusuz gerilim alanı olması, İlahiyat Fakültelerinin Türkiye’de belli amaçlar için olmazsa olmaz oluşu ve yerlerinin doldurulamayışıyla doğru orantılıdır.⁴ Din eğitimi, hem dinin hem de eğitimin başta gelen sosyal determinasyon ilkelerinden olmasından dolayı toplumsal olaylarda çifte bir belirleyicilik kazanabilmektedir. Bu hususlar ve ayrıca dinin eğitim, eğitimin de din alanında yansımaları olduğu düşünüldüğünde, Türkiye’de din eğitimi ve öğretiminin üniversite düzeyindeki, yani İlahiyat Fakültelerindeki durumlarının incelenmesinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

İlahiyat Fakülteleri Tarihinde Ana Kesitler

Yeni rejimin kuruluşundan sonra da sosyolojik açıdan Türkiye’de yüksek din eğitim-öğretiminin yapıldığı birimlere ihtiyaç olduğu açıktır. Fakat bu ihtiyacın karşılanmasında devlet merkezi rolü üstlenmiş, din-devlet geriliminde İlahiyat Fakültelerinin, modernleşme sürecini aksatmadan, hatta o sürece dinsel bilimsel destek sağlama işlevini üstlenecek şekilde kurulması ve dizayn edilmesi amaçlanmıştır. “Laiklikle dinin bilimsel gerçekliğini dengede tutacak uygun platformu ülke genelinde yaygınlaştıracak projeler, devletin İlahiyat’a Tevhid-i Tedrisat içinde bir yer kazandırmasını mümkün kılmıştır”⁵ Esasen İlahiyat Fakültelerinin kuruluş amacı, ihtiyaç olarak görülen diğer din kurumlarının devlet tarafından tesis edilme ve kurulma amaçlarından ayrı değildir. Zira İlahiyatlar da dâhil bütün dinî kurum ve mekanizmaların tesisi, din-devlet ilişkilerinden ve devletin din politikalarından bağımsız değerlendirilemez. Tersine onlar, din-devlet ilişkilerinin, devletin din politikalarının önemli ve ayrılmaz bir boyutunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla İlahiyat Fakülteleri, devletin din siyaseti içinde ağırlıklı bir yere sahip olan Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip Liseleri, son haliyle ilk ve ortaokul ile liselerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile diğer dinî içerikli dersler, din alanında yapılan ve teşebbüste bulunulan bir takım reform ve düzenleme çalışmaları, Türkçe ibadet, Kur’an’ın Türkçeleştirilmesi vd. ile doğrudan bağlantılıdır. Devlet, ilk öğretimden üniversiteye kadar öğretimin her kademesinde ve uzmanlık alanlarında din eğitim-öğretimini doğrudan kendisi vermeyi tercih etmiştir. Diyanet Teşkilatı ile genel olarak halk kitlelerinin dinî yönüne hitap ederken, dinî okullarla ve diğer okullardaki dinî içerikli derslerle de eğitim-öğretimde öğrencilere dinsel açıdan hitap etmektedir. Kuşkusuz İlahiyat Fakülteleri yüksek din eğitimi-öğretimi düzleminde olup devletle halkın ona yüklediği anlam farklı olmuştur. İlahiyatlarda dinî alanda bilim adamı yetiştirmek esastır; bir yandan yüksek düzeyde din eğitim-öğretimi yapılırken, bir yandan da akademik düzeyde dinî araştırmalar yapılmaktadır. Bu İlahiyatlara belli ölçülerde daha üst düzeyde bir saygınlık da kazandırmaktadır.

Gerçekte dinsel kurumların Türkiye’de Cumhuriyet ile birlikte tesis edilmesinde iki boyut mevcuttur: Biri toplumsal zemin, diğeri ise devlet zemini. Türkiye’nin sosyolojisi, dinsel kurum, mekanizma, etkinlik vd. çalışmaları gerektirmektedir. Batılılaşma yönünde değişimi tercih eden modern ulus devlet, bu gerekliliği dikkate alarak dinî kurumların açılmasına yönelmiştir; ancak bunun tamamen kendi organları eliyle ve denetiminde gerçekleşmesini istemiş, öyle de yapmıştır. Bunu yaparak bir yandan toplumun çeşitli kesim ve aktörlerinin ihtiyacını karşılamayı; bir yandan dinî hayatı dinî, ilmî, entelektüel, kültürel, siyasal vd. açılardan denetlemeyi; bir yandan da kendini, yaptıklarını ve yapacaklarını halk katında dinî meşrûlaştırım yoluyla geçerli kılmayı amaçlamıştır. İlahiyat Fakültelerinin tarihsel

3 Bkz. Recep Kaymakcan, 2006: 22 vd.

4 Bkz. Necdet Subaşı, 2003: 151 vd. Okumuş, 2007: 60-61.

5 Subaşı, 2003: 149.

serüvenine bakıldığında, devletin genel toplumsal mühendislik yaklaşımının üniversite düzeyinde din eğitimi boyutunu ifade ettiği görülür. Cumhuriyet’le birlikte yeni kurulan yeni rejim, toplumu, toplumsal hayatı, her yönüyle ve yeni bir din tanımı ve anlayışıyla dizayn etmeyi amaçladı. Toplumun gündelik hayatını din temelinden çıkarıp seküler temelde inşa etmeyi hedefledi. Ancak bu şekilde modernleşilebileceği ve çağdaş uygarlık düzeyine erişilebileceğine inanarak bunu amaçladı. Bu amaç doğrultusunda devletin müdahale etmediği bir alan neredeyse kalmadı. Müdahale alanlarından en başta geleni de belki din alanıdır. Devlet, laiklik anlayışı ve politikasıyla toplumun dinini dizayn etmeye, yeniden kurmaya çalıştı. “Geleneksel kurumların beslendiği ana kaynak olarak ortaya çıkan dinsel yapıları dönüştürmeyi önceleyen ve yaygın bir şekilde “dinsel reform” şeklinde hatırlanan dikkatli ve hassas bir girişimin hayata geçirilmesinde, İlahiyat’a benzersiz bir görev yüklenmiştir. Dinin Protestanlaşması teması böylece ilk kez Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde İlahiyat Fakültesi’nin de içinde rol aldığı bir zeminde gündeme gelmiştir.”⁶ Tabii ki İlahiyat Fakülteleri, bu noktada süreç içinde çok önemli eğitim kurumları olarak görülmüştür.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren Türkiye tarihinin din ile yaşanan gerilimler ve dine müdahaleler tarihi olduğunu söylemek mümkündür. Diğer dinî müesseselerin yanı sıra İlahiyat Fakültelerinin açılması ve sonrasında onlara yönelik düzenlemelerde mezkûr gerilim ve müdahale psikolojisi ile politikasının etkisi açıkça görülebilir. İlahiyat Fakültelerinin tarihî istikametinin nirengi noktalarına işaret etmek konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Öncelikle belirtilmelidir ki, Türkiye’de ilk İlahiyat Fakültesi’nin açılışına giden süreç, 1316/1910 yılına dayanır. II. Abdülhamid’in tahta geçişinin 25. yıldönümünde 1 Eylül 1900 tarihinde resmen açılan Darülfünun (Darülfünun-ı Şâhâne) Üniversitesinde *Ulum-ı Aliye-i Diniye* şubesi adıyla yüksek din eğitimi-öğretimi kurumu ihdas edilmiştir.

II. Meşrutiyet’ten sonra Darülfünun-ı Şâhâne’nin adı İstanbul Darülfünunu oldu. Bu isim altında yeniden yapılandırılan üniversitede yüksek din eğitim-öğretimi yapan *Ulûm-ı Aliye-i Diniye* ve *Ulûm-ı Şer’iyye Şubesi* veya *Fakültesi* adını almıştır.⁷ 1914’ten sonra *Ulûm-ı Şer’iyye Şubesi* ilga edilip yerine Medresetü’l-Mütehassisîn kurulmuş; fakat bu müessese Darülfünun’dan ayrılarak Şeyhülislamlığa bağlanmıştır.

Yüksek din eğitimi İlahiyat Fakültesi adıyla ilk kez 1924 yılında faaliyete başlamıştır. İlahiyat Fakültesi, 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun 4. Maddesinin “Maarif Vekâleti, yüksek diniyat mütehassısları yetiştirmek üzere Darü’l-Fünun’da bir İlahiyat Fakültesi te’sis ve imamet, hitabet gibi hidemat-ı diniyenin ifası vazifesi ile mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşad edecektir.” hükmü gereği kurulmuştur.⁸ 1933 yılında İlahiyat Fakültesi kapatılmış, onun yerine Edebiyat Fakültesi bünyesinde İslamî İlimler Enstitüsü kuruldu, o da 1936 yılında kapanmıştır.

4 Haziran 1949’da TBMM’de kabul edilen bir kanunla Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. 1959-1960 öğretim yılında Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı ilk Yüksek İslam Enstitüsü İstanbul’da açılmıştır. Bundan sonra sırasıyla belli aralıklarla Konya, Kayseri, İzmir, Erzurum, Bursa, Samsun ve Yozgat’ta aynı Enstitü açılmıştır. 1971-72 öğretim yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi bünyesinde beş yıllık İslami İlimler Fakültesi

6 Aktay, 1999: 189; Subaşı, 2003: 151.

7 Bkz. Arslan, 2007: 11-13.

8 Ayhan, 2004: 65-66.

tesis edilmiştir. 6 Kasım 1982 tarihli 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu ile Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü İslami İlimler Fakültesine dâhil edilip bu fakülte ile birlikte diğer Yüksek İslam Enstitüleri de bir yılı hazırlık olmak üzere 1+4 yıl eğitim-öğretim süreli İlahiyat Fakültesine dönüştürülmüştür. 1989-1990 öğretim yılında iki yıl süreli İlahiyat Meslek Yüksek Okulları açılmıştır.

1997 yılının 28 Şubat’ında yapılan Postmodern askerî darbesi ve ara dönemine kadar İlahiyat Fakültelerinde öğrenciler, 1+4 yıl içinde pedagojik formasyon derslerini de alarak öğretmenliği hak edecek şekilde mezun oluyorlardı. Ancak bu ara dönemde İlahiyatlar öğrenci sayısı açısından çok küçültülmüştür. İlahiyat Meslek Yüksek Okullarına öğrenci alımı durdurulmuştur. İlahiyat Fakültelerinin bir kısmının bünyesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programları açılmıştır. Bu programların açılmasıyla İlahiyat Fakültelerindeki İlahiyat programlarından pedagojik formasyon dersleri kaldırılmıştır. Ayrıca hazırlık sınıfları da kaldırılmıştır. Aynı süreçte eşzamanlı olarak üniversitelere girişte katsayı uygulaması getirilmiştir. Bu uygulamaya göre İmam-Hatip Lisesi mezunlarının pratikte İlahiyat Fakültelerinden başka bir bölüme veya fakülteye girebilme şansı kalmamıştı. 28 Şubat darbesinden sonra İlahiyat Fakülteleri bünyesinde açılan Din Kültürü Programları bir süre sonra Eğitim Fakültelerine aktarılmıştır (2006). Böylece İlahiyat Fakülteleri, resmen Diyanet Teşkilatına insan yetiştiren din eğitim-öğretim kurumları haline gelmiştir. 2002 yılında Ak Parti’nin iktidara gelmesiyle birlikte zaman içinde YÖK’te meydana gelen bir takım yönetsel değişikliklerden sonra İlahiyat Fakültelerinin sayılarında artışa gidilmiştir. Ayrıca Eğitim Fakültesi bünyesindeki İDKABÖ (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği) sayıları da arttırılmıştır. 2013 yılı itibarıyla İlahiyat Fakültelerinin sayısı 90 civarındadır. 2010 yılına kadar devlet üniversitelerinden bağımsız İlahiyat Fakültesi açılmasına onay verilmemiş, sıcak bakılmamıştır, “modern cumhuriyetin istikametinden bağımsız olan arayışlara asla imkân verilmemiştir.”⁹ İlk kez 2010 yılında (9 Aralık 2010 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı ile) sivil bir üniversitede, Fatih Üniversitesi’nde İlahiyat Fakültesi açılmıştır. 2012-2013 öğretim yılından itibaren İDKABÖ programları yeniden İlahiyat Fakültelerine bağlandı.

İlahiyat Fakülteleri ve 28 Şubat

Eğitimde mühendislik politikasının bir gereği olarak toplumu din üzerinden yeniden düzenleme, yeniden biçimlendirme, laiklik ve sekülerlik temelinde değiştirme, devletin önemli amaçlarından biri olmuştur. Türkiye’de İlahiyat Fakültelerini bu şekilde ve bu düzlemde ele almak daha doğru olacaktır. Nitekim belli kritik dönemlerde, özellikle ara dönemlerde dine ve ona paralel olarak İlahiyat Fakültelerine yapılan müdahaleler, yeniden düzenlemeler, din kurumunu işlevselci temelde söz konusu amaca daha iyi hizmet eder hale getirmeyi amaçlamıştır. 1924 yılından 1933 yılına kadar geçen sürede tek olan İlahiyat Fakültesine yüklenen anlam ve bu anlam kapsamında öğretim elemanlarına “dinde reform” doğrultusunda bazı raporlar hazırlatma gibi hususlar, bu tek İlahiyat Fakültesinin kapanmasının yolunu açmıştır. İlahiyat, tam anlamıyla dini dönüştürmenin yüksek din öğretimi ayağı olarak işlevselleştirilmek istenmiştir. Ancak bu işlemlerle hizmete sokulamadığı anlaşılınca kapatılma yoluna gidilmiştir.¹⁰

9 Subaşı, 2003: 149.

10 Okumuş 2013.

Burada özellikle 28 Şubat Postmodern darbesinin İlahiyat Fakültelerine verdiği yön üzerinde durmak faydalı olabilir. 28 Şubat 2007 tarihinde başlatılan askerî müdahalenin İmam-Hatip Liseleri, Kur'an Kursları ve İlahiyat Fakültelerine özgü yönleri oldu. Kur'an Kurslarına yaş sınırlaması getirildi; zorunlu eğitim 8 yıla çıkartılıp İmam-Hatip Liseleri 7 yıldan 4 yıla indirildi; İmam-Hatip ve diğer meslek lisesi mezunlarına üniversiteye girişte katsayı uygulaması getirildi. İlahiyat Fakültelerine ciddi müdahaleler oldu. 1997 yılının 28 Şubat'ında yapılan Postmodern askerî darbesi ve ara dönemine kadar İlahiyat Fakültelerinde öğrenciler, 1+4 yıl içinde pedagojik formasyon derslerini de alarak öğretmenliği hak edecek şekilde mezun oluyorlardı. Ancak bu ara dönemde bütün dinî kurum ve düzenlemelere müdahaleye paralel olarak İlahiyat Fakültelerine büyük bir operasyon başlatıldı. Önce İlahiyat Fakültelerine alınan öğrenci kontenjanları oldukça alt düzeylere çekildi (Büyük çoğunluğu 20, birkaç tanesi ise 30). Yüzüncü Yıl, Akdeniz, Eskişehir Osmangazi ve İnönü Üniversiteleri bünyesindeki İlahiyat Fakültelerine de öğrenci alımı olmadı. İlahiyat Meslek Yüksek Okullarına öğrenci alımı durduruldu. İlahiyat Fakültelerinin bir kısmının bünyesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programları açıldı (1998-1999 öğretim yılından itibaren). Bu programlarda müfredat İlahiyat müfredatına göre oldukça hafifletilmişti ve ayrıca pedagojik formasyon söz konusuydu. Bu programların açılmasıyla İlahiyat Fakültelerindeki İlahiyat programlarından pedagojik formasyon dersleri kaldırıldı. Ayrıca hazırlık sınıfları da kaldırıldı. Böylece İlahiyat Fakültesi mezunları öğretmen olma hakkını kaybettiler. Fakat Liselerde ve İmam-Hatip Liselerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ile meslek dersleri öğretmeni olabilmek için Ankara Üniversitesi bünyesinde pedagojik formasyon derslerini içeren üç yarıyıl süreli bir tezsiz yüksek lisans programı açıldı. Ancak bu programa girmeyi hak kazananların sayısı çok düşük düzeyde idi. Aynı süreçte eşzamanlı olarak üniversitelere girişte katsayı uygulaması getirildi. Bu uygulamaya göre İmam-Hatip Lisesi mezunlarının pratikte İlahiyat Fakültelerinden başka bir bölüme veya fakülteye girebilme şansı kalmamıştı.

28 Şubat Sonrasında İlahiyat Fakülteleri

Ak Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte 28 Şubat Postmodern darbesinin gücü ve etkisi zaman içinde sonlandı. Ak Parti Hükümetleri zamanında, söz konusu darbenin verdiği zararları, oluşturduğu travmaları ortadan kaldırmak amacıyla çeşitli girişimlerde bulunuldu. Bu çerçevede YÖK tarafından İlahiyat Fakültelerine pedagojik formasyon konulmuş, ancak mahkemeyle iptal edilmiştir. Ayrıca başlangıçta mahkemelerle çözümüne izin verilmese de zaman içinde katsayı sorunu çözülmüş, İmam-Hatip Lisesi ve diğer meslek lisesi mezunlarının diğer okullarla eşit düzeyde üniversite sınavlarına girme hakkı yeniden getirilmiştir. Zorunlu eğitim 12 yıla çıkarılarak İmam-Hatip Liselerinin ortaokulla birlikte 4+4 şeklinde 8 yıla çıkması sağlanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği programları tekrar İlahiyat Fakültelerinin bünyesine dâhil edilmiştir. Ayrıca İlahiyatların müfredat programı yeniden düzenlenerek bazı Temel İslam Bilimleri bünyesindeki derslerin kredileri arttırılırken Felsefe ve Din Bilimleri bünyesindeki derslerin kredileri azaltılmıştır. Buna ek olarak bazı İlahiyat Fakültelerinde bazı anabilim dalları, özellikle de Felsefe ve Din Bilimleri bölümü bünyesindeki anabilim dalları, bilim dalı düzeyine indirilmiştir. Bunun dışında İlahiyat Fakültelerinin birçoğunda Hazırlık sınıfları açılması sağlanmış ve Hazırlıklı İlahiyatlarda derslerin 1/3'nün Arapça okutulması zorunluluğu getirilmiştir.

Bütün bunların dışında önemli iki gelişme olmuştur. Bunlardan biri, İlahiyat Fakültelerinin sayısının arttırılmasıdır. Bugün İlahiyat Fakültelerinin sayısı Türkiye çapında 90 civarındadır. Bunların çok az bir kısmı hariç tamamı devlet üniversiteleri bünyesinde dir.

İkinci bir gelişme de, Vakıf üniversiteleri bünyesinde İlahiyat Fakültelerinin kurulmasına izin verilmesidir. Nitekim şimdi birkaç vakıf üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi mevcuttur.

Müdahalelerin Yıkıcı Sonuçları

Hangi sebeple olursa olsun İlahiyat Fakültelerine müdahalelerde bulunulmasının bir takım yıkıcı sonuçları olmuştur. Öncelikle din gibi hassas bir konuda devletin zor durumlarda kalması gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Bizzat devletin kendisinin resmen kurduğu dinî müesseselere ve İlahiyat Fakültelerine karşı farklı bir muamelede bulunması, oralarda çalışan ve bulunan vatandaşlarına olumsuz bir bakışla yaklaşması izahı güç bir durumdur. Elbette bu müdahaleler, İlahiyat Fakültelerinden “beklenen” ve “amaçlanan” hizmet veya işlevlerin gerçekleşmemesiyle doğrudan bağlantısı vardır. Müdahalelerle istenen şekle sokulmak istenmişlerdir. Tabii ki en önemli sonuçlardan biri, belki de en önemli sonuç, bu kurumlarla irtibatlı olan insanların, aslında halkın büyük bir çoğunluğunun hırpalanması, aşağılanması gibi bir fotoğrafın ortaya çıkmasıdır. Müdahalelerin getirdiği bir takım mağduriyetler, hak kayıp ve ihlalleri, eşitsizlikler, ayrımcılıklar, bazı insanlarda, özellikle İmam-Hatiplilerde ve İlahiyatlarda öğrencisiyle öğretmeni ve öğretim elemanı ile hemen herkeste büyük travmalara yol açmıştır. Bu travmaların bir kısmının kolayca tedavi edilebilmesi de mümkün olmamıştır. Gönüller kırılmıştır. Bu kırılan gönülleri tamir etmek o kadar kolay gözükmemektedir. Ayrıca müdahaleler, sağlıklı ve nitelikli yüksek din eğitiminin yapılmasını da engellemektedir. Nitekim 28 Şubat sürecinde bu çok bariz bir biçimde gözlenmiştir.

İlahiyat Fakültelerine yapılan 28 Şubat müdahalesinin yıkıcı sonuçlarından biri de, yukarıda belirtilen sonuçlarla da bağlantılı olarak Fakülte içinde dışında İlahiyat ve Din Kültürü ikileminin ve bu ikileme bağlı olarak her iki bölüm öğrencilerinin birbirlerine öteki olarak bakmaları gibi bir durumun ortaya çıkmasıdır. İlahiyat öğrencileri kendilerini dışlanmış, horlanmış, öğretmenliğe layık görülmemiş hissederken, Din Kültürü öğrencileri kendilerini öğretmenlik bölümü okudukları için daha iyi bir konumda hissedebilmişlerdir.

Bundan daha vahim bir durum, açıkçası Din Kültürü ders müfredatının çok zayıf olmasıdır. Öğrenciler ne Arapça, Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Kelam gibi temel İslam bilimleri alanlarında, ne de İslam Tarihi ve Felsefe alanlarında yeterli dersleri alamadıkları için oldukça donanımsız bir şekilde mezun olmuşlardır ve olmaya da devam etmektedirler.

İlahiyat öğrencilerinin normal öğretimleri boyunca pedagojik formasyon öğrenimi görmedikleri için öğretmen olmaları engellenmiştir. Mezun olduktan sonra çeşitli süreçlerden sonra bir kısım öğrencinin girebildiği pedagojik formasyon eğitiminden sonra öğretmenlik hakkı elde etmeleri mümkün olmaktadır; ancak bu bir yıl daha eğitimlerinin uzaması anlamına gelmektedir. Şimdi hazırlık sınıfı olan İlahiyat Fakültelerini okuyan öğrencilere bir yıl daha eklerseniz, bir öğrenci, İlahiyat Fakültesinin İlahiyat bölümünden mezun olup öğretmen olmak isterse, toplam altı (6) yıl eğitim-öğretim görmüş olmaktadır. Bu durumun ne kadar sağlıksız olduğu ortadadır. Bunun, İlahiyat öğrencisine büyük haksızlık olduğu açıktır. Bu, eğitim-öğretimde fırsat ve imkân eşitliğine bütünüyle aykırıdır.

Müdahalenin bütün bunlardan daha kötü sonucu, söz konusu sorunlara ve travmalara bağlı olarak öğrencilerin hedef ve idealden yoksunlaşmaları, çözülme haline girmeleri, belirsizlik psikolojisine kapılmaları ve dolayısıyla sadece mezun olup gitmenin hesabını yapmalarıdır. Bu durum, öğrencilerin Fakültelerden olması gerektiği gibi yararlanmalarını, yani kaliteli bir eğitime dâhil olmamalarını doğurmaktadır. Bu durum, bugün hala devam etmektedir. Öğrenciler bu psikolojiyle sadece diplomayı alıp memur veya öğretmen olmanın

hesabını yapmaktadırlar. Bu bağlamda denilebilir ki, İlahiyat Fakültelerinde 28 Şubat öncesi ve 28 Şubat sonrası ayrımı veya dönemlendirmesi yerinde olur. 28 Şubat sonrası İlahiyat Fakültelerinde öğrencilerin durumu bir tür yaşayan ölüleri ifade etmektedir.

İlahiyat Fakültelerinin Genel Problemleri

Bütün bu toplum mühendisliği yaklaşımlarıyla yapılan müdahaleler, dini salt meşrulaştırıcı işlevi temelinde bir anlamda destek gücü olarak siyasetin veya devletin hizmetine almaya yönelik düzenlemeler, bu müdahaleleri yapan elitist aktörlerin amaçladığı sonuçları doğurmuş mudur? Bu soruya olumlu cevap vermek zordur. Gerek diğer dinî kurumlara gerekse İlahiyat Fakültelerine yapılan müdahaleler, hassasiyet noktalarını daha da belirginleştirmiş ve kalıcı hale getirmiştir. Neden? Çünkü konumuzun sınırları içinde kalarak devam edersek, İlahiyat Fakültelerinin sosyolojik bir temeli vardır. İlahiyat Fakülteleri, bu toplumun yüksek din eğitimi-öğretimi düzeyinde eğitim-öğretim ihtiyacını karşılamaktadır. Bir ihtiyaca binaen bu fakülteler açılmış ve zaman içinde gelişerek bugünlere kadar gelmiştir. Son zamanlarda sayılarının artmasında da bu ihtiyacın yansımalarını görmek mümkündür. Çünkü toplum bu ihtiyacının karşılanmasını istemekte, başta siyaset olmak üzere ilgili ve yetkili kurum ve aktörler de bu isteğe olumlu cevap vermektedirler. Hatta toplumun belli katmanları, İlahiyatları öyle sahiplenmektedirler ki, bu kurumlarda kendi istedikleri yerde durmadığını düşündüğü araştırmacı ve öğretim elemanlarıyla kendi aralarına mesafe koymaktadırlar.

Siyasal ve sosyolojik planda mevcut duruma dair belirtilen bu hususların yanında bugün İlahiyat Fakültelerinin çok ciddi problemlerinin bulunduğu söylenebilir. Fakültelerdeki eğitim-öğretimin istenilen kalitede olması, toplumun karşısına İslamî ilimler açısından, tefekkür bakımından, entelektüel yönden donanımlı, sorunlara ve sorulara cevap verebilecek nitelikte öğrenci mezun edebilecek noktaya gelmesi, bu sorunların çözülmesine bağlıdır. Burada bunlardan bir kısmı üzerinde durmaya çalışılacaktır.

Öncelikle İlahiyat Fakültelerindeki Din Kültürü Öğretmenliği bölümleri, müfredat yönünden oldukça zayıftır. Bu bölümlerde Kur'an, Arapça, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Kelam, İslam Tarihi, İslam Felsefesi, Din bilimleri alanlarında çok yetersiz bir müfredat söz konusudur. Din eğitimi gibi çok hassas bir alanda öğretmenlik yapacak veya uzmanlık yapacak insanların İslamî ilimler açısından ve genel olarak entelektüel bakımdan zayıf yetişmelerinin çok ciddi olumsuz sonuçları olacaktır ve olmaktadır da. Ayrıca bu durum yukarıda belirtildiği gibi Fakülte içinde ikilik oluşturmaktadır.

Diğer bir ciddi sorun, daha önce işaret edildiği gibi Din Kültürü bölümleri haricindeki İlahiyat öğrencilerinin hazırlık okumuşlarsa eğer, öğretmen olabilmek için altı (6) yıl okumaları gerekmektedir. Bunun ne kadar sağlıksızlık, öğrenciye ağır bir yük ve toplumun imkânlarının kötüye kullanılması demek olduğu ortadadır. Dünyada lisans eğitim-öğretim süreleri kısaltılmaya çalışılırken, hatta Tıp Fakültelerinin bazı alanlarının süresi düşürülmeye çalışılırken İlahiyat Fakültelerinde altı yıllık bir eğitim-öğretim her şeyden önce bir haksızlıktır.

Bu soruna bağlı olan bir sorun da İlahiyatlarda pedagojik formasyon eğitiminin normal öğrenim süreleri içinde verilmemesidir. Bu İlahiyatlar için büyük bir problemdir. 28 Şubat öncesi böyle bir sorun yoktu.

İlahiyat Fakülteler bağlamında önemli problemlerden biri de, örgün eğitim-öğretimin yanında İlahiyat ön-lisans ve İlitamların (İlahiyat Lisans Tamamlama) varlığıdır. İlahiyat ön-

lisans ve İlitam gibi açıköğretim okuyarak mezun olanların, örgün İlahiyatların ön-lisansı ve lisansından mezun olanlarla aynı haklara sahip olmalarının izahı yoktur. Bir defa din eğitimi, tıp eğitimi gibi uygulamalıdır ve açıköğretimle din eğitimi yapmak, “yarım doktor candan, yarım hoca dinden eder” durumunu ortaya çıkarır. Açıköğretimde ön-lisans ve İlitamın Kur’an ve Arapça açısından çok çok zayıf bir müfredatı olduğu bilinmektedir. Kaldı ki diğer İslamî ilimler alanlarında da yüzyüze eğitimin ne kadar önemli olduğu da bilinmektedir.

İlahiyatlarda diğer önemli bir sorun da, din bilimlerinin müfredattaki konularının ders saatleri açısından zayıf olmasıdır.

Bütün bunların yanında belki de İlahiyatların en büyük sorunu denilebilecek bir sorun, 28 Şubat müdahalesinin sonucu olarak ortaya çıkan ve hala devam eden hedefsizlik, idealizm yoksunluğu ve motivasyonsuzluk sorunudur. İlahiyat öğrencileri bu sorundan dolayı kendilerinden istenen donanım ve performansla bir türlü buluşamamaktadırlar.

Öneriler

İlahiyat Fakültelerinin sorunları, çok daha geniş bir alanda varlık bulsa da burada önemli ve somut olanları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şimdi bu sorunların çözümüne dair getirilebilecek bazı önerileri ortaya koymaya çalışalım:

1. İlahiyat Fakültelerinden, Eğitim Fakültelerinde de olmamak üzere Din Kültürü Öğretmenliği bölümlerinin ivedilikle kaldırılması önerilebilir. Çünkü bu bölümler, bu haliyle din eğitimi ve öğretimi alanında öğretmen yetiştirecek teçhizattan yoksundurlar. Bu 28 Şubat ürününün derhal kaldırılması İlahiyat Fakültelerinin hayrına olacaktır.
2. İlahiyat Fakülteleri önceden olduğu gibi anabilim dalları temelinde yapılandırılmış bir Fakülte olarak öğrencilere eğitim-öğretim süreleri içinde pedagojik formasyon derslerinin verildiği fakülteler haline getirilmelidir. İlahiyat öğrencisi altı yıla mahkûm edilmemelidir.
3. İlahiyat Fakültelerinde özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışacaklar için veya ihtiyaç olan başka alanlara yönelecekler için farklı bir bölüm yapılanması olacaksa, bunun çok iyi düşünülmesi, planlanması şarttır. Bu bölümler, konu paydaş kurumlarla birlikte enine boyuna ele alındıktan sonra isteyen uygun Fakültelerde açılabilir. Ancak bütün bu bölümler veya açılan bölümler, İlahiyat’ın bütünlüğünü bozmamalıdır.
4. Eğer İlahiyat fakültesiyle ilgili bir takım değişiklikler veya yeniden yapılanmalar ortaya konulacaksa, bunun öncelikle bilimsel bir temelde olması ve İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının ve öğrenci temsilcilerinin görüşleri esas alınarak yapılması şarttır. İlahiyat Fakültelerinin görüşlerine bakılmaksızın bir takım oldu bittilerle merkezden bazı tasarruflarda bulunmak ve İlahiyatların kaderiyle oynayacak kararlar almak, etik, siyasal, toplumsal ve bilimsel açılardan çok ciddi sorunların ortaya çıkmasına yol açacaktır. Mevcut İlahiyat fakülteleri elbette ideal yapılanmalara sahip değillerdir; ancak müfredat açısından yabana atılamayacak bir zenginlik, çeşitlilik ve kaliteye sahiplerdir. Ancak yukarıda belirtilen sorunlar çerçevesinde işaret edildiği gibi bu kurumların kendi hallerine bırakılmaması, maalesef özellikle moral motivasyon yönünden olumsuzluklar ve dolayısıyla akademik sorunlar getirmektedir. O nedenle yeniden yapılandırma olacaksa, bunun çok iyi düşünülmesi, planlanması ve istişarelerle bilimsel temelde yapılması elzemdir.

5. Açıköğretim İlahiyat ön-lisans ve İlitamların (İlahiyat Lisans Tamamlama) varlığı devam ettirilecekse -ki ettirilebilir-, o takdirde buralardan mezun olanlar, öğretmenlik, lisansüstü eğitim ve Diyanet bünyesinde çalışma haklarından yararlanabilmek için ek eğitime tabi tutulmalıdır. Böylece bu öğrenciler, eğitim-öğretim eksiklerini giderebilirler ve örgün eğitim-öğretim düzeyine erişmiş olurlar. Eğer bu yapılmayacaksa, o takdirde de bu okulların kaldırılması önerilir. İşaret edildiği gibi İlahiyat eğitimi, çok hayati bir eğitimidir. Eğitim verecek pozisyona sahip olacak kimselerin ciddi bir eğitimden geçmeleri şarttır.
6. İlahiyatlarda okutulan din bilimlerinin tekrar dörder saate çıkarılması önerilebilir. Bu bilim dalları, temel İslam bilimlerini destekleyen ve öğrencinin akademik yönünü geliştiren dersler içermektedir. Dolayısıyla Din Psikolojisi, Din Eğitimi ve Din Sosyolojisinin ders saatlerinin dörde çıkarılması faydalı olacaktır.
7. Hiç şüphesiz kısa bir süre önce denendiği gibi İlahiyatlarda felsefe derslerine, kelimelerine, din bilimlerine merkezden müdahalelerde bulunularak o derslerin saatlerinin çok düşük noktalara çekilmesi biçimindeki tutum ve davranış yanlışlığına tekrar düşülmemelidir. Bu konuda çokça yazıldığı için burada yeniden konuyu tartışmaya ihtiyaç yoktur. Ancak işaret edilmelidir ki, “ilahiyatın içeriğinin ne olması gerektiği sorusu veya sorunu, sizin İslam’a, bütün bir İslâm medeniyetine nasıl baktığınızla, onu nasıl tanımladığınızla ilgilidir. Bu son yapılan değişiklik çalışmasının temel sorunu burada yatmaktadır. Yüksek din eğitiminin içeriğini sadece cami hizmeti ve ibadet alanıyla sınırlandırmak isterseniz dinî olanı dar bir alana hasretmiş olursunuz. Hâlbuki İslam bu ayrımı kabul etmez. Batı’da Hıristiyanlığın Kiliseyle sınırlandırılması tecrübesini İslâm’dan beklemek mümkün değildir. İslâm bilimlerini salt tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm indirgemek büyük bir yanlışlıktır. Bu geleneksel İslâm bilgi teorileri ve bilimler tasnifiyle de bağdaşmaz. İslâm’ın özünde din ve dünya ayrımı yapılmaz. Ahireti kazanmak için dünyayı da kazanmalısınız. Müslümanın bilinci bütün yapıp ettiklerinden dolayı hesaba çekileceğini bilmesi ile şekillenir. Bir Müslüman namaz adabına dikkat ettiği kadar, yeterince coğrafya, astronomi ve matematik bilgisine de sahip olabilmeli ki kıblesini ve namaz vaktini doğru tespit edebilsin. Bu bilgileri de doğru üretebilmek için ayrıca bilgi üretme yollarına, başka bir ifadeyle epistemolojiye ve bilgi üretme yöntemlerine dair bilgi ve teorileri de öğrenmeli ve geliştirmelidir. Buradan bakıldığında bir anda tüm beşeri bilimler İslam dini ile ilgili bilim alanı olan ilahiyatın kapsamına girer ve hepsi bu anlamıyla dini bilimdir. Esasen, namaz kılmaya dair bilgiler ile -ki biz bunları öncelikle Allah’ın kelimelerindeki ayetlerinden öğreniriz. Ama diğer bilgileri, duyu organlarımızla ve yine Allah’ın bize nimeti olan ve bizi diğer canlılardan ayıran akıl nimeti ile afaktaki ayetlerinden öğreniriz- bütün bir kâinata bizi Allah’a götüren ayetleri olarak bakarız. Başka türlü bir bakış ise aslında son derecede parçalanmış, hatta başka bir deyişle seküler bir zihin içeriğinin sonucu olabilir. Allah’ın afak ve enfüsteki ve Kitabındaki ayetlerini birbirinden ayıramayız. Maalesef üzülererek belirtmek isterim ki İslâm’ı böyle parçalanmış bir zihin ve bilinçle tanımlayan bir Müslüman aslında derin bir sekülerleşme etkisindedir. Dini bilgi bu yüzden sadece tefsir, hadis ve fıkıh indirgenemez. Yine maalesef, böyle bir zihin modernitenin Hıristiyanlık içindeki bir kırılma ile oluşturduğu ve dini sadece dini kaynakların metinlerine indirgeyen Protestanlık ile de çok yakın bir zihindir ve bu anlayışın modern dönemde İslâm’daki yorumu olan neo-selefilik ile hemen hemen denk düşer.”¹¹

11 Görmez, 2013.

8. Daha önce belirtildiği gibi öğrencilerde 28 Şubat müdahalesinin sonucu olarak ortaya çıkan hedefsizlik, idealizm yoksunluğu ve motivasyonsuzluk sorununun çeşitli tedbirlerle, faaliyetlerle çözülmesi şarttır. Şimdi İlahiyat Fakültelerinin en büyük sorunu belki de budur. Bu sorunun çözümü İlahiyatlardaki eğitimin kalitesini oldukça yüksek düzeylere çıkaracaktır.
9. Bütün işaret edilen ve edilmeyen sorunlar ortaya koymaktadır ki, İlahiyatlarda uzun vadeli bir yapılanmaya ihtiyaç vardır. Yeniden yapılanmak, sadece Türkiye için değil, bütün İslam coğrafyası için, sadece bugünümüz için değil, geleceğimiz için gereklidir. “Türkiye de dâhil bütün İslâm dünyasının yüksek din eğitimi veren müesseselerini, bilim adamı, İslâm âlimi yetiştiren mekanizmalarını, program ve müfredatlarını yeniden gözden geçirme mecburiyeti vardır. Ezher, Medine İslâm Üniversitesi, Pakistan Uluslararası İslâm Üniversitesi, Malezya İslâm Üniversitesi ve İran Mustafa Üniversitesi gibi bütün dünyadan öğrenci alan uluslararası eğitim kurumları, İslâm ülkelerinde hemen hemen her üniversite bünyesinde bulunan Şeriat Fakülteleri gibi fakültelerin hem geçmiş müktesebatı gelecek nesillere güncelleyerek aktarmada, hem çağın meydan okumalarına cevap vermede, hem de bugünü imar etmede, geleceği inşa etmede yetersiz kaldıklarını tespit etmek için İslâm coğrafyasında yaşanan krizlerde İslâm bilginlerinin içine düştüğü acıklı durumu görmek yeterlidir. Genel olarak yüksek din eğitimi özelde İlahiyat Fakülteleri meselesi sadece bugünü ve ülkemizi ilgilendiren bir konu değildir. Bu geleceğimizi ve bütün bir İslâm coğrafyasını ilgilendirmektedir. Zira bugün İslâm dünyası büyük bunalımlar yaşamaktadır. Bu bunalımların temeli en az 200 yıllık geçmişi olan bir yön ve istikamet kaybetme meselesidir. Bu yön ve istikamet yeniden ancak bilim, hikmet ve akılla bulunabilir. Fakültelerin isimlerini değiştirerek biz bu yön ve istikameti bulamayız. Derslerin sayısını azaltarak veya çoğaltarak biz yön ve istikameti bulamayız.”¹²

Sonuç

İlahiyat Fakültelerinin tarihsel serüveni ve mevcut durumu ele alınan ve bu durum üzerinden var olan sorunlara odaklanılıp bu sorunlara bir takım çözüm önerileri getirme denemesi yapılan bu makalede, kısaca İlahiyat Fakültelerinde var olan sorunların yeni bir bakış açısıyla ve ciddiyetle çözüme kavuşturulması için İlahiyat Fakülteleri öğretim elemanları ve öğrencilerinin yaklaşımları temelinde çalışmalar yapılması gerektiği sonucuna varılmıştır. Bugün İlahiyat Fakültelerinin en büyük sorununun kalite sorunu olduğunu söylemek mümkündür. İlahiyatlar, nasıl bir eğitim verirler, nasıl bir donanıma sahip olurlar da bütün insanî-dinî problemlere cevap üretebilen mezunlar verebilirler? Bu sorun, çok temelli bir sorundur. İlahiyat Fakültelerinin eğitim-öğretim açısından kaliteli olması, sadece Türkiye için değil, bütün bir İslam dünyası için çok önemlidir. Bu kaliteyi yakalamak için de öncelikle yukarıda belirtilen sorunların, getirilen ve getirilebilecek olan önerilerle çözüme kavuşturulması şarttır.

KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin (1999), *Türk Dininin Sosyolojik İmkani*, İletişim, İstanbul.
- Arslan, Ali (2007), “Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi’nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13), ss. 9-36.

¹² Görmez, 2013.

- Ay, M. Emin (2000), İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi Semineri*, İstanbul.
- Ayhan, Halis (1999), İlahiyat Fakültesi, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, ss. 255-268.
- Ayhan, Halis (2004), *Türkiye’de Din Eğitimi*, Dem, 2. bs. İstanbul.
- Bardakoğlu, Ali (2001), İlahiyatçıların Din Söylemi, *İslâmiyât*, 4/4, Ekim-Aralık.
- Berger, Peter L. (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan, İstanbul.
- Fırat. Erdoğan (1989), İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, İzmir.
- Görmez, Mehmet (2013), “İlahiyat Müfredatına Dair”, <http://www.diyaret.gov.tr/tr/icerik/diyaret-isleri-baskani-gormez%E2%80%99den-ilahiyat-mufredatina-dair-onemli-aciklamalar/8277>, 18.12.2013.
- Kaymakcan, Recep (2006), Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 27, ss. 21-36.
- Köylü, Mustafa (2004), “Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Aktif Eğitim Modeli (İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu: Bildiriler-Müzakereler*, 16-17 Ekim 2003. SDÜ İlahiyat Fak. Yay, Isparta 2004, ss. 27-45.
- Luckmann, Thomas (1972), *The Invisible Religion*, 2. bs. New York: The Macmillan Company.
- Mcguire, Meredith B. (1987), *Religion: The Social Context*, 2. bs. California: Wads Wordth Publishing Company.
- Okumuş, Ejder (2013a), “Din-Devlet İlişkileri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri”, *Eğitime Bakış Dergisi*. Yıl: 9. Sayı: 26, ss. 48-56.
- Okumuş, Ejder (2013b), “Din ve Siyaset”, *Din Sosyolojisi* (Ed. M. Bayyigit), Konya: Palet.
- Okumuş, Ejder (2007), “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği-“, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13), ss. 59-94.
- Okumuş, Ejder (2003), *Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet*, İstanbul: Pınar.
- Okumuş, Ejder (1999), *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan, İstanbul.
- Subaşı, Necdet (2003), *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Vadi, Ankara.



İLÂHİYÂT FAKÜLTELERİNDE NİÇİN FELSEFE YAHUT YÜKSEKÖĞRENİMDE İLÂHİYÂT FAKÜLTELERİNİN KONUMU YERİ ve GÖREVİ

Bu makalede kısaca iki temel soruya; birbirleriyle olan bağlantılarını da göz önünde tutarak cevap vermeye çalışacağız. Sunumun başlığından da anlaşılacağı üzere bu sorulardan ilki; İlahiyât fakültelerinde niçin felsefe öğrenimi ve araştırmaları yapıldığıdır. İkinci soru ise; Yüksek Öğrenim kurumlarında niçin İlahiyât fakültelerinin yer aldığıdır. Bilindiği üzere “niçin”, amaç ve işleve yönelik bir soru olduğundan dolayı kısaca bu iki soru; “İlahiyât fakültelerinde felsefe öğrenmenin ve İlahiyâtların, Yükseköğrenimin içinde yer almasının amacı nedir?” şeklinde de sorulabilir. Bir şeyin amacına yönelik sorulan soru, o şeyin anlamına yönelik bir soru demektir. Anlam ve amaca yönelik bir sorunun en sağlıklı ve anlaşılır çözümü, o şeyin hangi bütünün parçası olduğunun ve o bütünün işlevini yerine getirmekteki katkısının ve öneminin ne olduğunun açıklanmasıyla mümkün olur.

Bu bakış açısına dayanarak birinci soruyu cevaplamak için öncelikle; felsefenin içinde yer aldığı İlahiyât fakültelerinin akademik şemasını bir bütün olarak ortaya koyalım. Daha sonra da parçayı bütüne kıyasla açıklamaya çalışacağız.

Kısaca ortaya koymak gerekirse İlahiyât fakültelerinin akademik çatısı şöyledir:

I. Temel İslâm Bilimleri Bölümü

Aşağıdaki Anabilim dallarından oluşmaktadır:

1. Dini ve felsefi metinlerin anlaşılması için bir yöntem görevi üstlenen Arapçanın eğitim, öğretim ve araştırmasını yapan Arap Dili ve Belâğatı.
2. Arap dilinin imkânlarını kullanarak; Allah Teâlâ'nın, Kur'ân-ı Kerim'de ifade ettikleriyle neyi murat buyurduğunu bir yöntem olarak araştırmayı konu edinen Tefsir.
3. Dinin pratikte uygulanması anlamına gelen Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in hayatını, davranışlarını ve sözlerini araştırıp inceleyen Hadis.
4. Dinin, varlıkla ilgili bildirilerini bir bütün olarak inceleyip sunmaya çalışan Kelam.
5. Dinin (İslâm'ın), bireyin ve toplumun davranışlarını ilgilendiren değerlerle ilgili yönünü inceleyen ve araştıran Fıkıh (İslâm Hukuku).

6. İslâm dininin; kişinin dini ve manevi hayatı ile dînî bilincine katkılarını inceleyen Tasavvuf.
7. İslâm dininin farklı yorumlanması sonucu tarih içinde ortaya çıkmış çeşitli inanç akımlarını ve bu akımların çağdaş uzantılarını inceleyen İslâm Mezhepler Tarihi.
8. Kur'ân'ın güzel ve doğru okunmasını öğreten ve tarih içindeki uygulamaları inceleyen Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraât İlmi.

II. İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü

Aşağıdaki Anabilim dallarından oluşmaktadır:

1. Müslüman milletlerin kurdukları devletleri kurumları ve uygarlıkları inceleyip öğreten İslâm Tarihi.
2. Müslümanların tarih içinde geliştirdikleri mimari, hüsnü hat, tezhib ve benzeri sanatları inceleyen Türk-İslâm Sanatları ve Tarihi.
3. Tarihi süreç içinde dînî duyguyu yüceltmek ve insan ruhunu olgunlaştırmak için icra edilmiş dînî içerikli müsikîyi inceleyip öğreten ve icra eden Türk Din Musikisi.
4. Dînî ve ahlâki içerikli her türlü edebiyat eserini inceleyip araştıran ve öğreten Türk İslam Edebiyatı.

III. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Aşağıdaki Anabilim dallarından oluşmaktadır:

1. Düşünmenin ve bilmenin kurallarını öğreten ve araştıran Mantık.
2. İlk, Orta ve Yeniçağ felsefelerini araştırıp öğreten Felsefe Tarihi.
3. İslâm Dünyasına intikal ettikten sonra eleştirilip geliştirilen ve yeniden üretilen; İlkçağın bilim ve felsefe mirasının Müslümanlar tarafından nasıl yorumlanıp geliştirildiğini inceleyen, araştıran eğitim ve öğretimini yapan İslâm Felsefesi.
4. Şu veya bu din değil de bütün dinlerin dini öğretilerini felsefi bir yaklaşımla inceleyip anlamaya ve anlatmaya çalışan Din Felsefesi.
5. Toplumsal olaylarda dinin etkisini inceleyen ve anlamaya çalışan Din Sosyolojisi.
6. Bireyin davranışlarında, manevî ve rûhî sorunlarını çözmede dinin etki ve katkısını inceleyen Din Psikolojisi.
7. Dinin topluma ve bireye hangi yol ve yöntemle öğretilmesi gerektiğini inceleyip araştıran Din Eğitimi.
8. İslâm'ın dışındaki diğer dinlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi, araştırılması ve öğretilmesini konu edinen Dinler Tarihi.

Görüldüğü üzere İlâhiyât fakültelerinin akademik şeması; 3 Bölüm ve 20 Anabilim dalından oluşmaktadır.

Şemadan anlaşılacağı üzere Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslâm'ın kendi içinde ve kendi iç sorunlarından doğmuş ve yine İslâm'ı kendi içinden anlamaya yönelikken; İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslâm'ın sanat yoluyla kavranışını ve anlaşılmasını dolayısıyla İslâm'ın bir kültür ve medeniyet içinde nasıl tezahür ettiğini göstermeye çalışır.

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümündeki Anabilim dalları ise, bir yönüyle Dinin (İslâm'ın) birey ve toplum üzerindeki yönlendirici gücünü ve İslâm'ın diğer dinlerle mukayesesini göstermeye çalışırken; diğer taraftan başta Mantık, Felsefe Tarihi ve İslam Felsefesi Anabilim dalları olmak üzere, tarihi gelişim içinde, İslam kültür ve medeniyetinin de; bilimlerin kurulup gelişmesinde katkısı olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Temel İslam Bilimleri; tartışma, araştırma ve kavramsallaştırmayı felsefe ve mantığa borçludur. “Bilim” kavramı ve anlayışı, İslam dünyasına felsefe ve mantıkla birlikte girmiştir.

Bu nedenle Temel İslam Bilimleri ile Felsefe ve Din Bilimleri, birbirlerinin çelişği değil; tam tersine birbirinin bütünlücisi ve tamamlayıcıdır. Tarihi süreç, bu durumun en açık şahididir. Onuncu yüzyıldan sonra İslam dünyasındaki araştırma geleneği, İslâm'ın “tevhid” ilkesi gereği bir bütünlük arzedelemiştir; Fârâbî'nin “Bilimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)” kitabında ortaya konan “bilimlerin birliği ve bütünlüğü” ilkesi, büyük ölçüde, gelenek içinde gözetilmiştir. Dolayısıyla felsefenin İslam dünyasına girdiği dokuzuncu yüzyıl itibariyle Mantık, İlahiyât (Metafizik), Riyâziyyât (Matematik bilimler), Tabiiyyât (Fizik, kimya ve biyoloji) ve benzeri bilimleri dikkate almadan; İslam dünyasında yazılmış olan Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Nahiv, Belağat, Kıraat, Tefsir ve Hadis metinlerinin doğru anlaşılması mümkün değildir. Onuncu yüzyıldan sonra dini bilimler, felsefi bilimleri neredeyse içselleştirmiştir. Mantığın, İlahiyâtın, İlmi Nefs'in ve Riyâziyenin pekçok kavramı; Kelam, Fıkıh ve Belağat metinlerine girmiştir. Bir başka ifade ile Fârâbî ve İbn Sînâ'yı bilmeden; Gazzâlî'yi, Râzî'yi, Tûsî'yi, Âmidî'yi, Cürçânî'yi, Sekkâkî'yi ve Beyzâvî'yi tam ve doğru olarak anlamak imkânsız gibidir.

Şimdi ikinci soruyu cevaplamaya geçebiliriz. Bu sorunun cevabı, İlahiyât fakültelerinin üç bölüm ve yirmi anabilim dalından oluşan akademik şemasında gizlidir. Zira bu akademik şema, uzun bir deneme-yanılma sürecinin sonunda oluşmuştur. Deyim yerindeyse Türk Milleti'nin tarihi mirası, bu şemanın böyle olmasını adeta zorunlu kılmaktadır. Bu yönüyle bu şemanın, dünyanın hiçbir İlahiyât fakültesinde benzeri yoktur. Yani bu akademik şema, sadece Türk Yüksek Öğrenim kurumlarına özgüdür diyebiliriz.

İşte İlahiyât fakültelerini, Yüksek Öğrenim kurumları içinde anlamlı hale getiren de bu şemanın kendisidir.

Bilindiği üzere Yüksek Öğrenim; biri, araştırma ve geliştirme; diğeri de uygulama olan iki yönlü bir faaliyettir. Uygulama, daha çok lisans düzeyindeki eğitim-öğretimle gerçekleşirken; araştırma ise lisansüstü eğitim-öğretim dediğimiz yüksek lisans, doktora ve sonrası çalışmalar şeklinde sürüp gitmektedir. İşte lisansüstü eğitim-öğretim ve araştırmalar; İlahiyât fakültelerinin en zor ve en önemli görevidir.

Zordur; zira bu görev neredeyse ve yalnızca İlahiyât fakültelerine verilmiştir.

Önemlidir; çünkü araştırma konusu, Türk Milleti'nin bin yıllık bilim, sanat, tarih, felsefe ve dini düşünce mirasıdır. Ancak bu mirasın dili; Arapça, Farsça ve Osmanlıcadır. Bu mirasa nüfuz edecek donanıma sahip olmanın yolu ise bu günkü koşullarda sadece İlahiyât fakültelerinden geçmektedir.

Dolayısıyla İlâhiyât fakülteleri, Yüksek Öğretim kurumları içinde tarihi mirasımıza açılan yegâne kapı; eski ile yeninin, doğu ile batının; kısaca geçmiş ile geleceğin buluştuğu yerdir. Dahası İlâhiyât fakülteleri, klasik anlamda bir medrese olmadığı gibi; sıradan bir fakülte gibi de değildir. Milletimizin geleceği ve milli değerlerimizin inşası açısından bu kurumların, milletimiz önünde tarihi sorumluluğu, son derece önemlidir. Geçmişini bilmeyen, geleceğini inşa edemez. Ve başkalarının geçmişi üzerinden de kendi geleceğimizi inşa edemeyiz.

Geçmişin mirasını bir bütün olarak ele almak zorundayız. Mirasımızı, birini diğerine tercih edecek şekilde felsefî ve dînî diye bir ayrıma tabi tutamayız. Dolayısıyla mirasımızla ilgili sağlıklı araştırmanın yapılabilmesi için yukarıda zikrettiğimiz üç bölümdeki anabilim dalları; lisans eğitiminde lisansüstü ilgiyi geliştirecek yoğunluk ve yeterlilikte eğitim-öğretim yapmalıdırlar. Bunlar arasında bir indirgemeye ve birini diğerine tercih yoluna gidilmemelidir.

Lisansüstü araştırmalarla tarihi mirasımıza nüfuz edilirken İlâhiyât fakültelerindeki her anabilim dalı, diğer fakültelerin ilgili anabilim dallarıyla işbirliği yapmak suretiyle İlâhiyât fakülteleri, ilgili diğer fakültelerle bir çeşit bütünleşerek; sadece tarihi ve dikey görevini değil; aynı zamanda güncel ve yatay işlevini de ifade edebilir. Mesela Arapça üzerine üzerindeki araştırmalarıyla dilbilimi çalışmalarına katkı sağlanabilir. Keza İlâhiyât fakültelerindeki felsefe ve mantık çalışmaları, Edebiyat fakültelerinin ilgili bölümlerine katkı sağlamaktadır. Yine mesela İslam Hukuku çalışmalarıyla, Hukuk fakültelerindeki araştırmalara destek vermek mümkündür. Bunlarla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Şu halde İlâhiyât fakülteleri, felsefesiz; Yüksek Öğretim de, İlâhiyât fakülteleri olmadan eksik kalır. Tarihi mirasımız ve ait olduğumuz medeniyet; bu durumu bizim için zorunlu kılmaktadır.

Lisansüstü araştırmalara (Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarına) katkı sağlaması için İlâhiyât fakültelerinde; Yunanca, İbrânice, Süryânice, Pehlevice, Latince, Osmanlıca ve doğal olarak Arapça Anabilim dallarından oluşan bir “Klasik Diller Bölümü” veya Arapça ve Osmanlıca’nın “zorunlu”; diğer dillerin ise “seçmeli” olarak okutulabileceği bir “Klasik Diller Anabilim Dalı”, bu akademik şemaya kazandırılırsa; Ülkemizde İlâhiyât alanında Lisansüstü akademik çalışmaların ulusal ve uluslararası düzeyde itibarı, önemi ve konumu daha da artacaktır. Zira örneğin Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi ve İslam Felsefesi araştırmalarında İbrânice, Grekçe ve Süryânice bilmenin; bir medeniyet olarak bilim ve düşüncesi ile İslâm’ın Batı medeniyetine etkisini araştırmada Latince bilmenin son derece vazgeçilmez olduğu açıktır. İlgili anabilim dallarının her birindeki lisansüstü araştırmalar için de bu tür örneklerin çoğaltılması mümkündür.



YÜKSEK DİN EĞİTİMİNİN SORUNLARI BAĞLAMINDA TEFSİR DERSLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Türkiye’de 2013 yılında Yüksek Din Öğretimi’ni ilgilendiren iki önemli olay yaşandı. Birisi İlahiyat fakültelerinde yeni müfredatın hazırlanarak uygulamaya konulması ya da konulmak istenmesidir. Bu çerçevede başta felsefe gurubu olmak üzere bazı derslerin saati azaltılmış veya isimleri değiştirilmiş, bazılarının ders saati artırılmıştır. Bunun üzerine çıkan tartışma daha çok Felsefe gurubu dersleri ile ilişkilendirilse de mesele, sadece bu derslerin bir kısmının tasfiye edilmesi değildir, Temel İslam Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerine ait derslere de bir takım düzenlemeler gelmiştir. Program güncellemesi elbette olmalı, hatta bu bir mecburiyettir, ancak geriye değil ileriye giden, günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yenileme yapılabilir. Bu kararlar ilintili olarak, mevcut *İlahiyat* fakültelerinin isimlerinin *İslami İlimler Fakültesi* şeklinde değiştirilmesi de karara bağlanmış ancak yükselen itirazlar karşısında bundan da vazgeçilmiştir.

2013’teki ikinci olay, özellikle üniversite sınavına yönelik faaliyet gösteren dershanelerin dönüştürülmesi girişimidir. Bu olay, bir dizi siyasi ve sosyal gelişmenin başlangıcı olmuş, bazı trajik gelişmelere dahi neden olmuştur. Maalesef her tartışma suhuletle sonuçlanmıyor, bazen hiç istenmeyen hadiseler kadar gidebiliyor. Ortaya çıkan karmaşa ve ciddi krizde doğrudan dershaneleri ilgilendiren husus, dershanelerin dönüştürülmesine dair TBMM tarafından çıkarılan kanun ile bir karara bağlanmıştır. İlahiyat fakülteleri ders müfredatı etrafındaki tartışmalar ise çok hızlı ve fakat akli başında, son derece seviyeli bir şekilde yürü(tül)müş, sadece bireysel değil, kimi fakültelerin yönetim kurulları, kimilerinde öğretim elemanları ve bazı sivil toplum kuruluşları da alınan karara itiraz eden yazılar, bildirimler, açık mektuplar yayınlamıştır. Sonuçta idari erk olaya el koyarak program yenileme çalışmalarının durdurulduğunu ilan etmek suretiyle geçici bir çözüme kavuşturmuştur.

Dershaneler ile ilgili gelişmeleri ve tartışmaları bir kenara bırakarak müfredat konusuna yoğunlaşmak isterim. Öncelikle şu soruyu soralım: Yüksek Din Öğretimi’nde yeni bir program ihtiyacını hangi nedenler doğurmuştur, bu program hangi hazırlık çalışmaları sonrası olgunlaştırılmıştır? Eğitimi en iyi seviyede sürdürmesi istenen bir program, üzerinde uzun araştırmalar yapılarak ve ilgili bilim insanlarının uzlaşması sağlanarak çıkarılır. Genellikle Türkiye’de yeni program hazırlıklarında böylesi aşama(lar) takip edilmez, kişisel değerlendirmelerle ya da belli bir bakış açısıyla program hazırlamak gibi bir alışkanlığımız vardır. Öte yandan son yıllarda İlahiyat fakülteleri ana bilim dalları, periyodik toplantılar

tertipteyerek lisans, yüksek lisans ve doktora derslerinin saati ve muhtevası dâhil kendi sorunlarını görüşmekte, çeşitli kararlar almakta ve ilgililere teklifler sunmaktadır. Ayrıca İlahiyat fakülteleri dekanları yıllık toplantılarında ve İlahiyat eğitimi üzerine tertip edilmiş birçok ilmi toplantıda benzer çalışmalar yapılmıştır. Bunların dikkate alınmasının beklenmesi gayet doğaldır.

Bir diğer mesele, İlahiyat fakültelerinde felsefenin yerine ilişkin yapılan tartışmalardır. Öteden beri bu mesele gündeme gelir. Bizce felsefenin gerekip gerekmediğini tartışması, anlamsızdır. İslam Düşüncesi yüzyıllardır, felsefi muhtevayla çeşitlenmiş ve güçlenmiştir. Bizim geleneğimiz, din ile felsefeyi ya da akıl ile vahyi, ‘aynı memeden süt emen ikiz kardeş’ görmüştür. Bu bakış açısı ile büyük düşünürlerimiz yetişmiştir. Şayet bugün de bilen, düşünen, sorun çözen insan hedefleniyorsa ki kesinlikle öyledir, o zaman bu misyon daha da güçlendirilmelidir. Öte yandan çağımızda gelişen din aleyhtarı anlayış ve fikirlere cevap, felsefi ve mantık altyapısı sağlam, aynı zamanda dini bilgilerle donanmış kişiler tarafından verilebilecektir. Esasında yeni programdaki tutum, İlahiyatı felsefeden değil felsefeyi İlahiyattan yani İslami renkten arındırmak biçiminde de okunabilir. İslami ilimleri bu bakış açısından, bu bakış açısına sahip felsefeyi de İslami ilimlerden mahrum etme hakkına kimse sahip olmamalıdır.

Yüksek din eğitiminin tarihi, siyasi, dini ve felsefi arkaplanı vardır. Günümüzde ön plana çıkanlarıyla, esasında Türkiye’de dinin ne olduğu, sistemin neresinde ve hangi fonksiyonla durduğu ile doğrudan ilgili bir konudur, ancak işin bu cephesine fazla giremeyeceğiz. Fakat işin vahim tarafı, genel eğitimin olduğu kadar din eğitiminin de idari erke göre şekillenmesidir. Kimisi gelir, “bu fakülteler çok dindar yetiştiriyor” der programı değiştirir; bir başkası gelir, “dini bilmeyen, yetersiz, kafası karışık adam yetiştiriyor” der ve programı kendi kafasına göre şekillendirmeye kalkışır. Hatırlamakta yarar var ki, İlahiyat Fakülteleri Türkiye’de dinin öğretildiği en yüksek organlardır. Onların yetiştirdiği öğrenciler, din hizmetlerinin yürütülmesi (Diyanet’te imam, vaiz, müftü, uzman; hastaneler, hapisanelerde dini danışmanlık; sivil teşkilatlarda çeşitli görevler) ve din eğitiminin yapılmasında (Milli Eğitim’de öğretmenlik; fakültelerde öğretim elemanı) vazife üstlenecek olmakla birlikte, ülkemizdeki ve dünyadaki din ile ilgili sorulara cevap arayacak ve sorunlarla mücadele edecek donanıma sahip olması gerekir. Soruyu şöyle soralım: Biz İslamı bilen birey mi yetiştireceğiz, İslamı yaşayan birey mi?

Yüksek din eğitiminin yapısal sorunları da oldukça çok ve karmaşıktır, ancak burada onlara girmeyeceğiz.

I. Medeniyet, İlim ve Kültür

Müslümanlar yeni bir medeniyet kurarken onun en sağlam ayaklarından birini bilim-kültür üzerine oturtmuşlardı. Her ne kadar bazı dönemler güç ve kudret, medeniyetin muharriki olsa da kalıcı ve asli öncü olanın ilim olduğunda şüphe yoktur. Bu süreçte, Maveraunnehir’den İspanya’ya, Kahire’den İstanbul’a ciddi kurumsal ilmi faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Geleceğe yelken açmış bir inanç ve zihniyet dünyasının insanları, kendi şartları ve imkânlarıyla bilim-kültürü en iyi seviyede ayakta tutma mücadelesinde başarılı olmuştur. Böylece medeniyetimiz, bilim-kültüre dayanmış ve onunla kaim olmuştur. Bu mirasın sahibi bizler de aynı mücadeleyi vermekle mükellefiz. Hemen belirtelim ki, Müslümanlar nezdinde ilim, bütün şubeleri ile bir bütündür; ilim dendiğinde onlar sadece dini ilimleri sadece tefsiri veya hadisi anlamamışlardır. Onun içinde Kur’an, tefsir, hadis, kelam, tasavvuf, tarih, hikmet, matematik, felsefe, mantık, tıp, edebiyat, müzik, sanat vs. hepsi vardır. İyi bir

müfessirin aynı zamanda kelim âlimi olduğunu, iyi bir filozofun aynı zamanda tefsir yazdığını, iyi bir fakihin aynı zamanda tıp bildiğini, iyi bir tabibin aynı zamanda mantıkla uğraştığını, iyi bir tarihçinin aynı zamanda şair olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Adam Mez'in (ö. 1917) yazdıkları, Fuat Sezgin'in (d. 1925) yaptıkları, yazdıkları ve söyledikleri ve bunlar gibi daha nicelerinin eserlerini iyi bir tetkikle bu nokta açıkça görülecektir. Yine bu bağlamda işaret edelim ki, İslam ilim-kültür anlayışı, kendi kavramlarını, kendi sistem ve muhtevasına uygun ve uyumlu bir biçimde oluşturmuştur. *Felsefe, riyaziyât, ilahiyât, ilim, t'âlim* vs. bunlardan bir kısmıdır. Şayet kendine ait kavramlara sahip çıkmaktan ictinâb ediliyorsa, bu, kendi ilim-kültür-düşünce tarihimizden, dolayısıyla temel kaynaklarımızdan haberdar olmamanın ve de yeni şeylere hevesin bir neticesi olmalıdır. Hâlbuki biz, medeniyetimizi ödünç düşüncelerle ve ödünç kavramlarla kurmadık.

Yukarıdaki panoramada tefsirin yerine dair birkaç cümle sarfedecek olursak, deriz ki, İslam'ın sahip olduğu ilk kaynak ve en büyük değer Kur'an olmuştur. O *kelâmullah*tır, ilahi bir hitap tarzı, sunuş biçimi ve üslûbu vardır. İşte bu nitelikleri nedeniyle, inmeye başladığı andan itibaren özel bir ilgiye konu olmuştur. Onun muhafazası, okunması ve anlaşılması, baştan beri ilmi faaliyetin bir parçası haline gelmiştir. Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ı bizzat yaşayarak tefsir ettiği gibi bazen de anlaşılmayan hususları sözlü olarak açıklamıştır. Onun vefatından sonra sahabe Kur'an'ı anlamaya, anlatmaya ve başkalarının anlaması için tefsire gayret etti; tâbiiler ise bir adım ileri giderek ilmi faaliyeti medrese tarzı tedrise dönüştürdüler. Bu arada bazı risaleler de yazıldı. Nihayet ikinci asrın ortalarından itibaren Müslümanların ilim-kültür hayatına kitaplar girmeye başladı. O zamana kadar henüz ilmi disiplinler ayrışmamıştı. İşte bu tarihlerden itibaren artık 'hadis', 'tefsir', 'fıkıh', 'kelam', 'tarih', 'hikmet' gibi ilim dallarından bahsedilir oldu. Müslümanlar için vazgeçilmez kaynak olan Kur'an, bir yandan tefsir ediliyor, diğer yandan okunma şekilleri (*krâat*) hem araştırılıyor hem öğretiliyor, bir yandan da anlaşılmasına yardımcı olacak bilgiler (*ulûmu'l-Kur'ân*) derleniyordu. Böylece İslam bilim-kültür hayatı şekillenirken Kur'an'ı inceleme alanları da üç şube olarak netleşti: Kur'an'ın tefsiri, Kur'an kırâati ve ulûmu'l-Kur'ân. İlerleyen zamanlarda *usûlü't-tefsir (Tefsir Usûlü)* kavramı tedavüle çıkmış, günümüze doğru daha fazla kullanılır olmuş, çoğu kere ulûmu'l-Kur'ân, usûlü't-tefsirin içine dercedilmiştir. Tarihi süreçte yazılan sayısız tefsirler ve müfessirler de öğretime konu olmuş, böylece günümüzde *Tefsir Tarihi* ayrı bir ders olarak istihdam edilmiştir (Klasik dönemde buna *tabakâtu'l-müfessirin* deniyordu). Bizim tarih ve kültür havzamıza yakın olan ve bu öğretimin yapıldığı Osmanlı devri medreseleri, bu üçlü sacayağını yüksek din öğretiminde (medreslerde) hiçbir zaman ihmal etmemiş, sistematik bir şekilde yürütmeyi başarmıştır.

I. Mevcut Durum

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Dâru'l-Fünûn'da İlahiyat Fakültesi açılmış, ancak 1933 üniversite reformu ile bu okul kapatılmış, böylece 1949 yılına kadar Yüksek Din Öğretimi yapılamamıştır.¹ Türkiye Cumhuriyeti ideolojisi ve ilkeleri doğrultusunda yeni bir anlayış ve sistemle ilk İlahiyat Fakültesi, 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde kurulmuştur. Fakülte ilk kurulduğunda Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh dersleri yoktu. 1951 yılında Prof. Dr. M. Tayyib Okiç'in (ö. 1977) göreve başlamasından sonra 1953-54 programında tefsir, hadis ve fıkıh

1 Söz konusu dönemlerdeki Kur'an-tefsir faaliyeti için şu çalışmalara bakınız: R. Adeviye Akbulut, *1919-1936 Yılları Arasında Türkiye'deki Tefsir Hareketleri* (Doktora tezi), Şanlıurfa 2002; Bekir Dağcı, *1950-1960 Arası (Demokrat Parti Dönemi) Türkiye'de Kur'an Araştırmaları* (Yüksek Lisans tezi), İstanbul 2010.

derslerine yer verilmiş ve bu dersler Okıç hocaya bağlanmış, altı saatlik tefsir dersini de o zaman DİB görevinden emekli olan H. Hüsnü Erdem (ö. 1961) okutmaya başlamıştır. Tefsir dalında ilk asistan olarak 1956 yılında İsmail Cerrahoğlu alınmıştır. 1968 yılındaki programda tefsir dersi sekiz saat olmuş, 1973-74 eğitim-öğretim yılında İlahiyat Fakültesi, üç bölüme ayrılmış, birisi de Tefsir-Hadis olarak adlandırılmıştır. Bu bölümün tefsir dersi diğerlerine göre daha fazla olmuştur. Bu arada 1959 yılından itibaren açılan Yüksek İslam Enstitüleri (İstanbul, Erzurum, Konya vd.) ders programlarında da tefsir dersine yer vermiştir. 1971 yılında kurulan Atatürk Ü. İslami İlimler Fakültesi (Erzurum) dört bölüme ayrılmış, Tefsir-Hadis Bölümü'nde o güne kadar adı sadece *Tefsir* olan ders biraz genişletilerek *Tefsir ve Usûlü*'ne çevrilmiştir. Fakat 1975-76 yılındaki yeni düzenleme ile bu dersin adı tekrar eski haline döndürülmüştür. 1982 yılında Yüksek Din Öğretimi yapan bütün okullar İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülmesini müteakip 1983-84 öğretim yılında yürürlüğe giren İlahiyat fakülteleri programında tefsir bilim dalı, *Tefsir Usûlü* (3 saat) ile *Tefsir* (13 saat) adı altında iki derse bölünmüş, 1991-92'deki yeni programda *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (4 saat) ile *Tefsir* (10 saat) dersleri yer almıştır. 1998-99 tarihli programda bir değişiklik daha yapılarak *Tefsir Tarihi* (2 saat), *Tefsir Usûlü* (2 saat) ve *Tefsir* (4 saat) dersleri ihdas edilmiştir. 2011-2012 programındaki zorunlu tefsir dersleri şöyledir: *Tefsir Tarihi ve Usûlü* (4 saat), *Tefsir I-II* (4 + 4 saat), *Kur'an Dili* (4 saat).² 2013 yılı Ağustos'ta yapılan ancak yürürlüğe konulduktan sonra geri çekilen programda ise *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü-I, II* (2 + 2 saat) *Tefsir-I, II, III, IV, V* (her dönem 2 saat), *Arap Dili Fonetigi (Tashîh-i Hurûf)* (dört dönem 4 + 4 + 2 + 2 saat). Bir kıyaslama için son iki programdaki dersleri birlikte görelim:

Sınıf / Dönem	2011 programında ders adı ve saati		2013 programında ders adı ve saati	
Hazırlık Sınıfı	Kur'an Dili	4	Arap Dili Fonetigi (Tashîh-i Hurûf) I, II, III, IV	4, 4, 2, 2
1-4. Sınıflar	Tefsir Tarihi ve Usûlü	4	Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü I, II	2, 2
1-4. Sınıflar	Tefsir I-II	4, 4	Tefsir-I, II, III, IV, V	2, 2, 2, 2, 2

Programlardaki düzenlemelere dikkat edilirse her defasında hem ders adı hem saati değiştirilmiştir. Son programda ise ders adı ve ders saati değişmekle kalınmamış, tefsir dersinin kodlarıyla oynanmıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, tefsir faaliyetinin uzun tarihi, yazılan tefsirler ve onları telif eden müfessirlerin biyografileri, tefsir çeşitleri, uygulanan metotları öğretmeyi esas alan *Tefsir Tarihi* dersi vardır. Tefsir Tarihi'ni kaldırmak, kabul edilemez bir şeydir. Tarih geçmişi öğretmekle kalmıyor, İslam düşüncesinin geçirdiği aşamaları tespit ediyor, gelecekte nasıl yönelimler olabileceği üzerine kafa yoruyor. Tefsirin bir parçası olan tarihini öğretmemek abes olur. Hangi düşünceye girerseniz giriniz, önce onun ortaya çıkışı, gelişim tarihi ve temsilcileri anlatılır. Bu nedenle diyoruz ki, *tarihi bilmeyen metodolojiyi de bilemez ya da tarihi olmayanın metodolojisi de olmaz.*

2 İlahiyat fakültelerine yönelik programlarda tefsir derslerinin yeri için bkz. Ömer Kara, "Türkiye'deki Tefsir Akademiyasının Gelişim Süreci -Tarihsel Dönemler, Akademik 'Konu' Kategorilerinin Analizi", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010, s. 607-636; Ö. Özsoy - M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve inziva dolu bir hayat -İsmail Cerrahoğlu İle Söyleşi", *İslamiyat-Kitabiyat Bülten*, sayı 6, Oca-Mart 2003, s. 3-10; Ömer Dumlu, "Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Sorunları", *İlahiyat Fakülteleri Tesir Anabilim Dalı III. Koordinasyon Toplantısı (8-9 Temmuz 2006)*, Kayseri 2006, s. 139-42; Esra Gözeler, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an ve Tefsir Çalışmaları", *Türkiye Bilimsel Derlemeler Der.* 2:3 (Bahar 2009), s. 93 vd.

II. Sorunlar - Öneriler

Tefsir Anabilim Dalı'na ait derslerin isim ve içerikleri hakkında çok çeşitli teklifler vardır. Tartışma sürdükçe de tekliflerin sonu gelmez. Burada şahsi teklifler yerine anabilim dalı hocalarımızın üzerinde uzlaşa sağladığı bir rapordan bahsetmek istiyorum. Bilindiği üzere son yıllarda İlahiyat fakültelerinde çeşitli ana bilim dallarına mensup öğretim elemanları periyodik toplantılar tertipleyerek kendi sorunlarını görüşmekte, çeşitli kararlar almakta ve ilgililere teklifler sunmaktadır. Tefsir Anabilim Dalı, 1996'dan beri on iki toplantı yaptı. 2008 yılındaki toplantıda kurulan bir komisyon, *Tefsir Dersleri Genel Yeterlilik Ölçütleri*'ni tespit etmiş, 2012 toplantısında ise son şeklini vermiştir (Rapor daha sonra ... *Kalite Göstergeleri* adını aldı).

Rapor *Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora Kriterleri* ile *Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora Ders Adları ve İçerikleri* şeklinde iki başlığa ayrılmış, hazırlanırken ülkemizin Avrupa Birliği üyeliği çerçevesinde kabul edilen Bologna Süreci de göz önüne alınmıştır. *Kalite Göstergeleri*, tefsir akademisyenlerinin ortak kararını yansıttığı için aşağıda aynen sunuyoruz:

Bologna Sürecinde Tefsir Dersine Kalite Güvencesinin Sağlanması İçin Tanımlanmış Kalite Göstergeleri

A. Lisans Kriterleri:

1. Tefsirle ilgili temel kavram ve terimleri net bir şekilde anlamak,
2. Tefsir, Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin belli başlı eserler hakkında bibliyografik ve kronolojik bilgiye sahip olmak, genel anlamda içerikleri hakkında bilgi sahibi olmak,
3. Kur'an tarihi hakkında ana hatlarıyla bilgi sahibi olmak,
4. Kur'an mealleri hakkında bilgi sahibi olmak, lisans dönemi boyunca bütün Kur'an'ı mealden okumuş olmak,
5. Kur'an'ın ana konularını bilmek,
6. Arapça-Türkçe tefsir metinlerini okuyup anlamak,
7. Tefsirin tarihini, gelişimini, yapısal özelliklerini, ortaya çıkan Tefsir ekollerini bilmek ve yorum farklılıklarının ekolleşmeden kaynaklandığının farkında olmak,
8. Kısa sureler, aşırılar ve pratik hayatla ilgili ayetleri ezberleyip anlamak.

B. Yüksek Lisans Kriterleri:

1. Araştırma tekniklerini öğrenerek alanı ile ilgili araştırmaları içeren bibliyografyaları taramak,
2. Tefsirle ilgili problemleri ve konuları sebepleri ile tanımak ve bunların analizini yapabilmek,
3. Kur'an yorumunun tarihi süreç içindeki oluşumunu ve gelişimini bilmek, yapılan yorumları değerlendirmek,
4. Tefsir ekollerini, ortaya çıkışları, anlama yöntemleri, yorum farklılıkları ve sebepleri ile bilmek,

5. Tefsirle ilgili fikirlerin, düşüncelerin ve verilerin farkında olmak ve bunları değerlendirebilmek,
6. Müfessirlerin anlama ve yorumlama yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmak,
7. Tarihi süreç içinde Kur'an yorumunun oluşumu ve gelişimini tanıyarak yapılan yorumları değerlendirme becerisi kazanmak,
8. Tefsir kaynaklarını tanımak, mukayese edebilmek ve yararlanabilmek,
9. Kur'an kelimeleri ile ilgili temel lugat çalışmalarını kullanma ve kavramsal/semantik analiz becerisini kazanmış olmak,
10. Kur'an mealini en az bir defa okumuş olmak ve Kur'an'ın içeriğini tanımak,
11. Tefsir metinlerini mukayeseli olarak okuyup anlamak,
12. Kur'an temalarını Kitab-ı Mukaddes'ten karşılaştırmalı olarak okuyabilme becerisi kazanmak.

C. Doktora Kriterleri:

1. Geçmişten günümüze intikal eden ve günümüzde ortaya çıkan Tefsir problemleri hakkında derecede ileri bilgi sahibi olmak, bu problemlerin analizini ve değerlendirmesini yaparak sahaya katkıda bulunmak,
2. Tefsirdeki yöntem tartışmaları hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak,
3. Kur'an ayetlerini hayatın içinde anlamlandırma becerisi kazanmak,
4. Alanındaki konulara sistematik ve interdisipliner bakış açısıyla yaklaşabilmek,
5. Hakemli dergilere makale yazabilmek veya bilimsel toplantılarda tebliğ sunabilmek,
6. Bir Tefsir yöntemini kendi alanına uygulayarak özgün çalışma yapabilmek,
7. Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemlerine vakıf olmak ve bunları uygulayabilmek,
8. Temel bir tefsir kitabı okumuş olmak ve bir bilgi objesi olarak Kur'an'ın kuşatıcılığı hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak.

Raporda belirlenen lisans ve lisans üstü eğitimde zorunlu ve seçmeli dersler şöyledir. Lisans Dersleri: *Kur'an'ın Ana Konuları, Tefsir Tarihi, Tefsir Usûlü, Tefsir Metinleri, Kur'an Meali, Kur'an'a Yeni Yaklaşımlar, Kur'an Semantiği* (Seç.). Yüksek Lisans Dersleri: *Tefsir Literatürüne Giriş, Kur'an Tarihi, Kur'an İlimleri, Tefsir Usûlü Metinleri, Kur'an ve Anlambilim, Tefsir Ekolleri, Konulu Kur'an Tefsiri, Kur'an ve Nuzûl Ortamı, Karşılaştırmalı Tefsir Metinleri, Kur'an Tercüme Teknikleri ve Mealler, Kur'an ve Kutsal Metinler, Tefsir Problemleri, Seminer* (Seç.), *Kur'an Kültürü ve Sosyal Hayat* (Seç.), *Kur'an Kıraatı ve Tarihi* (Seç.). Doktora Dersleri: *Uygulamalı Kur'an Semantiği, Kur'an'ı Anlama Yöntemleri, Klasik Tefsir Metinleri, Çağdaş Tefsir Metinleri, Erken Dönem Tefsiri, Oryantalistler ve Kur'an Çalışmaları, Kur'an'ın İ'caz ve Belagatı, Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar, Türk Müfessirleri ve Kur'an Çalışmaları, Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi* (Seç.), *Dilbilimsel Tefsir* (Seç.), *Fıkhi Tefsir Ekolü* (Seç.), *Kelami Tefsir Ekolü* (Seç.), *Tasavvufi Tefsir Ekolü*

(Seç.), *Bilimsel Tefsir* (Seç.). Komisyon adı geçen derslerin içeriklerini de belirlemiştir, ancak burada yer vermeye gerek görmüyoruz.³

Esasında bu ölçütler, son derece makul, mantıklı ve ulaşılabilir. Ne yazık ki ülkemizde bu tür emek mahsulü raporlar, fazla dikkate alınmadığı ve icraata koymada isteksiz davranıldığı için hocalar da yılgınlık ve isteksizliğe kapılmıştır. Bu nedenle 2013 yılı toplantısında ölçütlerin fiiliyata geçirilmesi ve denetlenmesi aşamasına geçilememiştir.

Listesi sunulan dersler bir çerçeve çizmiş olup genel kabul görmüştür. Elbette lisansüstü eğitimde farklı isimlerle dersler açmak hocaların yetkisindedir. Bu ölçütlerle gözetilen amaç, ilahiyat fakültesi bitiren bir lisans ile lisansüstü (yüksek lisans ve doktora) seviyesindeki öğrencilerin tefsirde asgari seviyede neleri bilmesi gerektiğinin tespitidir. Ayrıca ders programlarında Tefsir Anabilim Dalı'na ait derslerin bu maddeler çerçevesinde hazırlanması, ders içeriklerinin bunlara göre oluşturulması, hocaların dersleri işlerken bu vasıfları taşıyan öğrencilerin yetiştirilmesine özen göstermesidir. Esasında önemli olan dersin adının şu veya bu, saatinin de şu kadar olmasından ziyade öğrenciye neyi, nasıl ve hangi hedefe uygun verilmesidir. Ders saatinin çok olup da beklenen verimin alınmadığı durumları da biliyoruz. Bu bağlamda yukarıdaki ölçütlere ulaşılabilmesi için bazı ek teklifler şunlardır:

- Her şeyden önce, genelde program revizeleri ve özelde tefsir alanında yukarıdaki ölçütlere ulaşılabilmesi için yapılacak düzenlemeler, ciddi bilimsel araştırma ve istişareler sonucunda karara bağlanmalıdır. Eğitime en iyi katkıyı sunması istenen program, üzerinde uzun araştırmalar yapılarak, ilgili bilim insanlarının uzlaşısı sağlanarak çıkarılır.
- Günümüz eğitim-öğretiminde en hassas konu öğrenci profilidir. Yeni öğrenci tipi esnek, ders çalışma ve okuma bakımından kırılğan bir yapıdadır. Öğrencilerin öğrenme istek, kapasite ve eğilimleri göz ardı edilerek yürütülecek bir programın verimli olması zordur.
- Kur'an ve tefsir ile ilgili derslerin saatleri programın dengesini bozacak ve diğer derslerin eşit dağılımını engelleyecek şekilde çoğaltılmamalıdır. Aslında bu husus bütün dersler için geçerlidir.
- Tefsir usûlü kavramı artık yerleşmiştir, terk edilemez, kavram değiştirmek, dereyi geçerken at değiştirmeye benzer. Lisans derslerinde Ulûmu'l-Kur'ân genel, usûl konuları ise derinlemesine işlenmelidir. Duruma göre bazı konulara ağırlık verilebilir. Örneğin, ben *Tefsir Usûlü* dersimde en büyük payı Kur'an tarihine veriyorum. Sebebi, çağımızda Kur'an aleyhindeki iddia, safsata ve çetin soruların büyük çoğunluğunun bu alana ilişkin olmasıdır. Sırf bunların giderilmesine yönelik bilgilendirme yapılsa bile az gelir. Öte yandan tefsir tarihi ve usûlü birbirini tamamlar mahiyette, tefsir tarihi geçmişe, usûlü ise bugüne ve geleceğe yönelmelidir.
- Tefsir usûlü, dini metinlerin yorumlanması sadedinde dünya metin tahlili nosyonuna önemli katkılar yapmıştır. Bize düşen onu daha ileri düzeyde geliştirmektir. Hem bunun için hem de eğitimimizin sağlıklı yürütülmesi için iyi bir usûl geliştirilme ihtiyacı

3 Kriterler için bkz. İsmail Çalışkan, "Tefsir Anabilim Dalı VI. Koordinasyon Toplantısı Günlüğü", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/1 - 2009, 341-345 ve "9. Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, cilt xvı, sayı 1, Sivas 2012, s. 821-32.

kaçınılmazdır. Gerçi bireysel teoriler, ilkeler, kaideler üretilmeye devam ediyor. Ancak kapsamlı ve küllî bir usûle doğru adımlar hızlandırılmalıdır. Aslında bütün derslerimiz için efradını cami ve ağyarını mani ders kitapları hazırlanmalı, zaman zaman da güncellenmelidir.

- Tefsir usûlü ve tefsir tarihi sırf teorik olmaktan çıkarılarak uygulamalı hale getirilmelidir. Bunun için konularla ilgili örnek metinler işlenmelidir.
- Raporda işaret edildiği gibi Kur'an meali, İlahiyat eğitimi boyunca çeşitli dönem ve derslere serpiştirilerek baştan sona okunması sağlanmalıdır. Hem bunun desteklenmesi hem de Kur'an-hadis uyumu/birlikteliğinin gösterilmesi için en az 40 hadis ezberletilmelidir.
- Halen okuyan ya da mezun öğrencilerimizin, tefsir metinlerini okuyamadıklarına, halk içinde Kur'an tilavetinden kaçındıklarına dair kamuoyundaki yakınmalar ve 'yetersizlik' iddiaları gerçekçi alan araştırmalarına dayanmamaktadır. Şüphesiz binlerce mezun arasından yetersiz olanları vardır ve bu normaldir, ancak az sayıdaki yetersizlikler bütün öğrencileri kapsayacak şekilde genelleştirilemez. Doğruyu söylemek gerekirse biz de derslerimizde metin okuyamamaktan şikâyetçiyiz. Bu tür 'yetersizlikler' öğrencilerin Arapça'yı ve Kur'an'ı iyi öğren(e)mediklerinden kaynaklanır. Halen İlahiyat eğitiminde en sorunlu alanlardan birisi dil öğretimidir. Hâlbuki *Arap Dili ve Belağatı* dersi ile *Kur'an* dersi, ilahiyat eğitiminin özellikle tefsir, hadis, İslam hukuku ve kelimat eğitiminin temelidir. Bu eksikliğin nedenleri ve alınacak tedbirler konusunda şimdiye kadar tatmin edici bir araştırmaya girilmemiştir. Dil öğretim yöntemlerimiz incelenmemiş, buna binaen dil öğretme felsefesi geliştirilmemiş, bir yılda istenilen seviyede dil öğretebilen çağdaş öğretim yöntemlerinden istifade yoluna gidilmemiş, üstüne üstlük sayısı bir hayli artan fakültelere öğretim elemanı yetersizliği ortaya çıkmıştır. Yeri gelmişken İLİTAM programında yetişen öğrencilerin Kur'an ve tefsir metni okuma becerilerinin daha zayıf olduğunu belirtelim, öncelikli tedbir buraya düşünülmalıdır.
- Mevcut programlarda hazırlık hariç 4 yıllık eğitimin ilk iki yılı Temel İslam Bilimleri bölümü dersleri, son iki yıl Felsefe ve Din Bilimleri bölümü dersleri ağırlıklıdır. Bütün bölüm dersleri dört yıla dağıtılabilir.
- Tefsir sahasında lisansüstü eğitimde öğrencilerin en büyük eksikliklerinden birisi interdisipliner bakıştır. Bunu sağlanması için tedbirler alınmalıdır.

Sonuç

Yüksek Din Eğitimi'nin nezaketi göz önüne alınarak yapılması gereken en kestirme ve sağlıklı yol, müfredat ve programları oluştururken bütün anabilim dalları temsilcilerinin katıldığı toplantılarla karara varılmasıdır. Fakat bunlardan önce İlahiyat eğitiminin genel eğitim sistemi içindeki yerinin ve ona göre de nasıl bir eğitim-öğretim faaliyeti yürütüleceğinin kararını vermek gerekiyor. Her aklına fikir gelen, 'İlahiyat fakülteleri medrese usûlü ve müfredatı gibi ders yapmalı', 'İlahiyat fakültelerinde sadece dini ilimler okutulmalı', 'bu eğitim kurumlarında Diyanet İşleri Başkanlığı'na personel yetiştirmeli, 'İmam Hatiplere öğretmen yetiştirilmeli' vs. türünden tek yanlı görüşleri bertaraf edecek bir karara varılmalıdır. Öyle ki, artık bu iş burada bitmiştir denmeli ve bir daha da bu eğitim yuvasının yapısı bozulmamalı.

Yukarıdaki düşüncelerden hareketle tefsir dersleri bağlamında şunu deriz: Yüksek din eğitimi yapan fakültelerimiz, bir branşta âlim yetiştirmiyor, alim olmaya aday elemanlar yetiştiriyor, onlar daha sonra ilgi duydukları sahada uzman ve alim olmaya alışacaktır. Bu yüzden fakültede öğrenciye dini ilimlerde ve İslam düşüncesinde destekleyecek her bilgi ayarında verilmelidir. Daha özel konuşacak olursak, biz bu fakültelerde sadece müfessir yetiştirmiyoruz. İslami ilimler ve İslam düşüncesine vakıf İlahiyat tahsili yapmış, bu arada tefsiri bilen, tanıyan, Kur'an'ı tilavet eden, anlamını anlayan ve açıklayabilen elemanlar yetiştiriyoruz. Müfessir ise işte bu zemin üzerinde ama çok daha derin ve kapsamlı eğitimle yetişebilir. Örgün eğitimde Yüksek lisans ve Doktora, sivil alandan da özel ders takviyesi ile bu iş mümkün olabilir. Gerek üniversitede gerekse üniversite dışında bu işi başarabilecek çok sayıda hocamız vardır ve bu konuda hiçbir tereddüdümüz yoktur.

Yukarıdaki fikirlere başka bir açıdan baktığımızda diyebiliriz ki, bizim yetiştirdiğimiz elemanlar din hizmetlerinin bütününe hitap edecek seviyededir. Yani İlahiyat / İslami İlimler fakülteleri tek bir kuruma eleman yetiştirmemektedir. Mezuniyet sonrası tercihler, kişilerin ilgi ve yetenekleri doğrultusunda yapılmalıdır. Ayrıca hangi kuruma giderse orada kendini geliştirebilir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı gibi ileri derecede uzmanlık isteyen kurumların istedikleri seviyede bilgi ve tecrübeyi kazandırmamız son derece zordur. Nitekim DİB, her ne kadar donanımlı eleman olsa da personellerin şu ya da bu seviyedeki yetersizliklerini çeşitli eğitim süreçleri ile gidermektedir.

Madem bugün İlahiyat'tan mezun olan öğrencilerin yetersizliği iddia ediliyor, bu yetersizliğin önemli bir sebebine işaret edelim: İmam Hatip Lisesi'nde okuyan öğrencinin son iki senesi hele de son senesi üniversiteye hazırlanmakla geçiyor ve neredeyse meslek dersleri unutuluyor. İlahiyat Fakültesi son sınıfta ise KPSS, memuriyet ve benzeri imtihanlar nedeniyle öğrencinin fakülte derslerini asgari düzeye indirdiği dönemdir. Öğrenci kendi okulunu düşünmeden ya üniversiteye girme ya da ekme parası kazanma derdine düşmektedir. Hâlbuki gerek İmam Hatip gerekse İlahiyat'ta asıl verimin alınacağı sınıflar, son sınıflardır. Üç yılın neleri götürdüğü acaba hesap ediliyor mu! Öğrenciyi ve hocayı suçlamadan önce biraz da başka yerlere bakalım.

Son olarak bir noktaya temas edelim. 2013 yılı Ağustos-Ekim aylarında yapılan tartışmalarda, 'İlahiyatlarda tefsir ve hadis çok okutulursa selefi zihniyet' yaygınlaşır mealinde sözler sarfedildi. Türkiye'de böyle bir şeyin olmayacağını cümle âlem bilir. Anadolu'da yüzyıllardır tefsir ve hadis okutuldu, okutuluyor, fakat bu topraklarda böyle bir zihniyet oluşmadı, tam tersi bizim usûl ve tedrisatımızda tefsir ve hadis okumayanlar bahsedilen anlayışlara kaydı. Ayrıca selefi zihniyetten ne kastediliyor, çok açık değildir. Yeri gelmişken belirtelim ki, 'tu kaka' haline getirilmiş bu kavram, artık gerçek 'selefi' anlamını yitirmiştir. Dünyanın dört bir köşesinde özellikle başkentlerin derin odalarında bu kavram, artık İslam düşüncesinin bir kavramından ziyade başka amaçlara hizmet eden bir araç haline dönüştürülmeye çalışılmaktadır.



İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE FELSEFE ve FELSEFE TARİHİ OKUTMAK NEDEN GEREKLİDİR

Felsefe; insanlığın düşünce birikimidir. Filozoflar, hiçbir çağda, metafizikten ve tutarlı düşünmekten vazgeçmemişlerdir. Varlığa ve olaylara farklı cephelerden bakmak, görülmeyeni görebilme kabiliyetini kazanmak, birbirinden farklı düşünceler üzerinde düşünmekle mümkündür ki, bu da felsefe ile imkân alanına çıkmıştır/çıkılmaktadır.

Müslümanlar fetihler yoluyla başka milletler ve onların kültürleriyle karşılaştıklarında o kültürlerde gördükleri orijinal ve işlerine yarayacak fenlere özel ilgi göstermiş; saraylarına ve medreselerine bu fenlerin/düşüncelerin girmesine ve gelişmesine önyak olmuşlardır. Hatta savaş tazminatı olarak, başka milletlerden kendi kültürlerine ait felsefe kitaplarını istedikleri, tarih kitaplarının kayıtlarında mevcuttur.

Düşünsel anlamda bu fenler içerisinde en uzun ömürlü ve yararlı olanı şüphesiz ki felsefe olmuştur. Felsefe her ne kadar Fırat-Dicle arasında ortaya çıkmışsa da Mısır ve İyon 'ya üzerinden Grek'e ulaşmış, orada da yazıya geçirilerek yeniden yorumlanmıştır. Grek'te milattan önce 500-200 yılları arasında Sokrates, Eflatun ve Aristoteles gibi büyük filozoflar, kadim inanç ve kültürler üzerinden, varlık olarak Allah'ı, âlemi ve insanı yorumlamışlardır. Fizik ve mantık hususunda ise yüzyıllarca insanlığı etkileyen eserler ortaya koymuşlardır. Milattan sonra 529 yılında Justinian'ın, Platon'un akademisini kapatmasıyla felsefi düşünce, Roma'dan kaçan filozoflar aracılığı ile ilk çıktığı yer olan Fırat ile Dicle arasındaki yerine geri dönmüştür.

Yedinci yüzyılda Müslümanlar bu felsefe ile tanışmış ve Grek filozoflarının eserlerinin tamamını tercüme edip, onlara şerhler yazmışlardır. Bu dönemde büyük Müslüman filozoflar olarak kabul edilen Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazali gibi büyük düşünce adamları ortaya çıkmıştır. Daha sonraları ise İbn Rüşd, Fahrettin Razi, İbn Arabi, İbn Haldun, Molla Sadra, Hocaşâde, İbn Kemal gibi tarihe yön veren büyük Müslüman âlim ve filozoflar felsefe marifetiyle tarihteki yerlerini almışlardır. Hatta yüzyılımızın başında kaybettiğimiz büyük âlimlerimizden Elmalılı Hamdi Yazır, Babanzade Ahmet Naim gibi ehli ilim sahibi insanlarımız da felsefeci olmaları sebebiyle Cumhuriyet döneminin en önemli âlimleri arasında sayılmaktadırlar. Hatta bu nedenle Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Elmalılı Hamdi Yazır'a tefsir yazması, Babanzade Ahmed Naîm'e ise Buhari tercümesi ve şerhini yapma görev verilmiştir.

Yine Babanzade'nin yazmış olduğu İslam Ahlakı adındaki risalesi Lahey'de İslam Ahlakı adına kabul edilen bir metindir. Yazık ki, yeni İlahiyat programında İslam Ahlak dersi de çıkarılmış ve bu sebeple de İlahiyat Fakülteleri hikmetsiz ve ahlaksız programları uygulamak zorunda bırakılmaktadırlar.

Felsefe ve mantık; İslam Hukuk Usulü, Kuran'ın mantık kurallarına göre harekelenmesi ve en önemlisi de İslam akaidinin sağlam temellere oturmasına zemin hazırlamıştır.

Mantığın meşruiyetini Gazzali şöyle ifade etmektedir; “Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez”. Yukarıda da ifade edildiği üzere; islam ahlakı, dil bilim, tasavvuf felsefesi, kelim, akaid hemen her açıdan felsefeden, felsefi düşünceden etkilenen İslami bilim alanlarıdır. Önemli kabul edilen Fahreddin Razi'nin Mefatihü'l-Ğayb, Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili adlı eserleri felsefî mirastan tat almış önemli kaynaklarımızdandır.

Din hakkında, varlık hakkında ve insan hakkında, derin ve anlamlı bir yapı ortaya koymak, tarihte felsefe yoluyla olmuştur. Felsefe olmadan metafizik yapmak neredeyse imkânsızdır. Çünkü metafizik hakkında sunulan yorum ve deliller; tutarlı ve sistemli değilse hiç kimseyi ikna edemez. Bunun için de geçmişte Müslümanların yaptığı gibi, bugün bizim de orta çağ ve yeniçağ felsefesini bilerek daha güçlü biçimde felsefe yapmamız, yani felsefe okumamız bir gereklilik olarak ortada durmaktadır.

Modern batı düşüncesi ve medeniyeti bugün artık herkes tarafından kabul edildiği üzere büyük fakih (kadü'l kudat) ve filozof İbni Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhlerinin sonucudur. Müslümanlar; İlkçağ Yunan Felsefesini, Hint mistisizmini kendi geçmiş ulemasının neler yazdığını, düşündüğünü ve bugün var ve egemen olan düşünceleri bilmeden insanlara/insanlığa din adına ikna edici söz söyleme şansına sahip olamazlar.

Bugün Vatikan, bünyesindeki Grogeryan Üniversitesi vasıtası ile en iyi papazlarına ve din adamlarına mutlaka felsefe doktorası yaptırmaktadır. Birçok din adamı adayını da Arap ülkelerine göndererek İslam felsefesini öğrenmelerini salık vermektedir.

Büyük Selçuklu Devleti, Grek'ten tevarüs edilen felsefenin yorumları neticesinde oluşmuş bir medeniyettir. Osmanlı Devleti de eğer Fatih Sultan Mehmed'in felsefecilere verdiği değeri anlamış ve artırmış olsa idi bugün de daha güçlü bir şekilde Müslümanların dünya siyaseti ve düşüncesi üzerinde egemen olmalarını sağlayabilirdi.

Kâtip Çelebi (1608-1658) Osmanlı Devleti'nin önmeli bir düşünürüdür. Yazmış olduğu Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Ulûm ve'l-Funûn adlı eseriyle İslam düşünce mirası olan eserlerin günümüze kadar bilinmesini sağlayan önemli bir düşünür ve filozoftur. O, Mîzânu'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk adlı eserinde Osmanlı Devleti'nin duraklama gerekçesini Osmanlı Medreselerinde felsefenin kaldırılmasına bağlamaktadır. Hatta bu hususla bağlantılı olarak matematik bilen müftü ile bilmeyen müftü arasındaki traji-komik fetva farkını zikrederek, felsefe, mantık ve matematik bilmeden dinî değerlerin uygulanmasının zorluğunu ortaya koymaktadır.

Müslümanların tarihen bilinen yenilgilerinin sebebi; varlık üzerinde istenen düzeyde bilim üretememiş olmalarıdır. Varlık üzerinde; düşünce, hipotez ve teori üretme her zaman felsefenin işi olmuştur. Eğer bu sağlanabilirse hem hedef, hem de hedef yolunda nelerin yapılması gerektiği ortaya konabilir. Varlığın hikmeti yani sebebi bilinmeden bir varlığın varlık ve varoluş hikmeti ve işlevi ortaya konamaz.

İslam düşüncesinin ve felsefesinin gelişmesi dün olduğu gibi bugün de geçmişle kurduğu/kuracağı güçlü bağlarla olacaktır.

Bu sebeple;

İlk çağ Felsefesi, Batı Felsefesi, İslam Ahlak Felsefesi bilinmeden sağlıklı bir İslam düşüncesi ve felsefesinden bahsetmek zordur ve hatta imkânsızdır. Dışımızda olan kültür ve medeniyetlerin arka planını (felsefesini) bilmeden o medeniyetlerle düşünsel anlamda rekabet içinde olmamız hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. İlahiyat Fakültelerinde, Batı felsefesi ile beraber İslam felsefesinin de okutulmasıyla düşünsel anlamda daha sağlıklı neticeler ortaya çıkmaya başlanmıştır. Özellikle İlkçağ ve Batı felsefesi olmadan İslam felsefesinin gelişmesi kesinlikle söz konusu değildir. Çünkü felsefi düşünce, ilk insandan son insana kadar düşünsel bağların birbirleri ile olan ilişkileri yoluyla varlığı güçlenen ve işe yarayan bir disiplindir.

Sayın Başbakan 25 Ağustos'ta Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi'ndeki konuşmasından bir alıntı var aşağıda, buna binaen biz şimdi neredeyiz?

“(...) Bakınız ilim adamı ilim namusundan, fikir namusundan bedeli ne olursa olsun taviz vermeyen insandır. Çok açık ve net söylüyorum. Ben bir siyasetçiyim. Eğer kalkıp da ilme karşı bir şey istiyorsak ilim adamının şunu söylemesi çok önemlidir; ‘Öyle değil böyledir’ demesi lazım. El pençe divan durup ferman buyurdunuz efendim dememesi gerekir. Şu anda biz dünyada bunu yaşıyoruz. Ülkemizde de bunlar yaşandı. Bunları aşmamız lazım. Bunlar aşıldığı zaman üniversiteler güçlüdür. Bunları aşamazsak üniversitelerimiz gariptir, fakirdir.”

Sonuç olarak; on katlı bir apartmana çıkmak için, eğer apartmanın ilk üç katındaki merdivenleri yıkarsak, apartmanın son katına çıkmamız, terasında ufku seyretme nasibimiz hiçbir zaman söz konusu olmayacaktır.

İlahiyât

İlahiyât kelimesinin Arapça aslı “ilâhiyyât”tır. Dilimizde ilâhiyyât şeklinde tek “y” ile kullanılır hale gelmiştir. İlahiyât kelimesi, “ilâhiye” kelimesinin çoğuludur. Bir ilim dalına işaret eden bu kelimenin esasen içinde yer aldığı terkip, “el-ulûmu’l-ilâhiyye”dir. İlâhî ilimler anlamına gelen bu terkip, belli bir ilim dalına işaret etmektedir. Terkipten “el-ulûm” bölümü çıkarıldığında, onun yerine “ilâhiyye” kelimesi çoğul yapılmıştır ve böylece “ilâhiyyât” kavramına ulaşılmıştır. Dolayısıyla iddia edildiği gibi ilâhiyyât kelimesi ilahlar anlamına gelmemektedir. Zira ilahlar anlamına gelen kelime Arapça’da “âlihe” kelimesidir.

İlâhî ilimler (el-ulûmu’l-ilâhiyye), İslam düşünce tarihinde klasik hale gelen birçok eserde tanımlandığı üzere “maddeden bağımsız olan varlıklardan bahseden bir ilim dalıdır.” Özellikle ilahiyât; metafizik, islâm metafiziği anlamına gelmektedir. Bu adlandırma İslam âlimleri arasında ittifakla kabul edilmiştir. İbn Sînâ ve Gazâlî başta olmak üzere birçok İslâm âliminin eserlerinde bu isim kullanılmıştır. Bu ilim dalının konusu hakkında ayrıntılı bilgiler veren Tehânevî, bu ilim dalının ilm-i a’lâ (en yüce ilim), felsefe-i ûlâ (ilk felsefe), ilm-i küllî gibi isimlerle de anıldığından bahsetmektedir.¹ Başta varlık olmak üzere, hemen bütün bilgi alanlarına, derin bir araştırma, tefekkür vasıtasıyla ve bilimsel yöntemlerle ulaşmaya gayret eden, böylece bilimlere gerekli olan akli kavramları ve prensipleri hazırlayan bir ana bilim olması hasebiyle metafizik/ilahiyat, ilimlerin ilmi olarak tanımlanmıştır. Felsefenin en temel konusu ilahiyattır. Felsefe, bilinenlerden hareketle bilinmeyi akıl ve mantık çerçevesinde değerlendirmektir. Bu misyonu Aristoteles şöyle ifade eder: “Bütün insanlar tabîî (fıtrî) olarak bilmek isterler.” Bilmenin kapsamına, başta Allah olmak üzere bütün mahlûkat girmektedir. Buna da, ilk felsefe veya ilahiyat denmektedir.

1 Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, el-Muessesetu'l-Mısriyye, 1963, C.I, s.58.

İlahiyat kavramını metafizik, ilahî ilimler olarak ilk kullananlardan birisi İbn Sina'dır. Onun Şifa adlı eserinin ilahiyât bölümü islâm metafiziğinin niteliği ve nasıllığı üzerine inşa edilmiştir. İbn Sînâ'nın, ölümsüz eseri eş-Şifâ'da verdiği bilgiye göre hikmet iki kısma ayrılmaktadır: hikmet-i nazariye ve hikmet-i ameliye. Bunlardan hikmet-i nazariye ise kendi içinde üçe ayrılır: tabîî bilimler, ta'lîmî bilimler ve ilâhî bilimlerdir.² (el-ilâhiyyât)

İbn Sina'dan sonra ilahiyat kavramını Gazzali, Makasidu'l Felasife adlı eserinde, İbn Sina'da olduğu gibi İslamî metafizik manasında kullanmıştır. İbn Sina ve Gazzali'den sonra günümüze kadar ilahiyât, bütün Müslüman mütefekkilere tarafından İslâm metafiziği anlamında kullanılmıştır. Gazâlî Makâsîdu'l-Felâsife adlı eserinin ikinci bölümünü ilâhiyyât şeklinde adlandırmıştır ve bu bölümde maddeden bağımsız olan varlıklardan bahseden bir ilim dalı olarak ilâhiyyâtı tüm ayrıntılarıyla ele almıştır. Buna göre ilâhiyyât ilminin konuları şunlardır: varlığın kısımları, Allah'ın varlığı, Allah'ın sıfatları, Allah'ın fiilleri ve varlığın keyfiyeti.³

Osmanlı bilim tarihinin önde gelen şahsiyetlerinden Taşköprülüzâde, ilim dallarının tariflerini ve içeriklerini ele aldığı Mevzûâtü'l-Ulûm adlı eserinde ilâhiyyât ilmini şöyle tanımlamaktadır: ilm-i ilâhî bir ilimdir ki onda mevcûdâtтан bahsedilir. Bu ilmin konusu da varlıktır. Gayesi ise hak olan itikadı elde etmektir. Ta ki bu vesile ile saadet-i ebediye elde edilsin.⁴

İlahiyat Fakülteleri

İlahiyat fakülteleri, 1 Eylül 1900'da İstanbul'da açılan Dâru'l-Fünûn-i Şâhâne'deki Ulûm-ı Âliye-i Diniyye şubesi ile başlamıştır. Dört yıllık bu şubede: tefsir, hadis, usûl-i fıkıh, kelim ve târîh-i din-i İslâm dersleri okutulmuştur.

1913'te Ulûm-ı Âliye-i Diniyye şubesinin adı Ulûm-ı Şer'iyye olarak değiştirilmiştir. Daha önce okutulan derslere şu dersler eklenmiştir: ahlak, tasavvuf, siyer, dinler tarihi, Arap edebiyatı ve felsefe.

21 Nisan 1924 tarih ve 493 sayılı kanun ile ilahiyat medresesi kurulmuştur.

7 Ekim 1925 Dâru'l-Fünûn talimatnamesinde ise İlahiyat Fakültesi adı yer almıştır. Burada okutulan dersler şunlardır: tefsir, hadis, fıkıh, ictimâiyât (sosyoloji), ahlak, İslam dini tarihi, Arap edebiyatı, din felsefesi (ki bu dersi, Buhârî-i Şerîf'in muhtasarı olan Tecrîd-i Sarîh adlı eserin mütercim ve şârihi Babanzâde Ahmed Naîm okutmuştur. Bu dersin ders kitabını ise Elmalılı Hamdi Yazır Fransızcadan Metâlib ve Mezâhib adıyla tercüme etmiştir. Bu kitabının dibacesinde ise şöyle demiştir: bir fıkıh âlimi olarak ben, bu felsefe kitabını tercüme etmekle Allah'tan sevap umuyorum.) kelim tarihi, tasavvuf tarihi, felsefe tarihi, İslâm bed'iyyatı. Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi 31 Mayıs 1933'te çıkarılan bir kanunla kapatılmıştır.

14 Ocak 1948'te ise bazı milletvekillerinin kanun teklifleri ile bugünkü ilahiyat fakültelerine giden yol açılmıştır.

2 İbn Sînâ, el-İlâhiyyât, Brigham Young University Press, Utah 2005, s.2.

3 Gazâlî, Makâsîdu'l-Felâsife, el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye bi'l-Ezher, Kâhire 1936, C.II, s.2

4 Taşköprülüzâde, Mevzûâtü'l-Ulûm, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313, C.I, s.336.

4 Haziran 1949 tarih ve 5424 sayılı kanunla bugünkü ilahiyat fakültelerinin ilki olan Ankara İlahiyat Fakültesi kurulmuştur.⁵

KAYNAKÇA

- Ayhan Halis, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İlahiyat Fakültesi maddesi.
Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye bi'l-Ezher, Kâhire 1936.
İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, Brigham Young University Press, Utah 2005.
Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313.
Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, el-Muessesetu'l-Mısıriyye, 1963.

5 Halis Ayhan, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İlahiyat Fakültesi maddesi, C.22, s.70, 72.

Üçüncü Bölüm

FELSEFE, MANTIK ve KELAM'IN ÖZGÜNLÜĞÜ



FELSEFESİZ KELAMIN İMKÂNI

Kelam İlminin Oluşum ve Gelişim Süreci

Nüzul süreci Hicaz bölgesinde tamamlanan ve o ortam içerisinde anlam kazanan İslâm'ın, Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin kavşak noktasında bulunan farklı bir kültüre sahip Irak bölgesine ve bölge insanları tarafından indiği yörede kazandığı anlamıyla kabul edilmesi ve kavranması mümkün olmadı. Bir başka deyişle sosyolojik bir vakıa olarak iki kültür arasındaki farklılıkların, dinin anlaşılmasında ve dinî prensiplerin tanımlanmasında kendini göstermesi kaçınılmazdı. Bu farklılaşmayı, basit kültür ortamından karmaşık kültür ortamına geçişte yaşanan *tekâmül* olarak değerlendirmek yerine, şartların getirdiği doğal gelişme ve farklılaşma olarak görmek daha isabetli bir yaklaşım olur. Çünkü tersine gelişmelerin aksi sonuç doğuracağı da bir gerçektir. Sözelimi din önce karmaşık kültür yapısına sahip Irak bölgesine gelip oradan Hicaz bölgesine geçseydi, doğal olarak anlam değişimi, anlama ve anlamlandırma süreci tersine işlerdi. Daha açık bir ifade ile basit kültür düzeyine sahip bir toplum karmaşık kültürden gelen bir olguyu basitleştirerek veya karmaşık detaylardan soyutlayarak ana çatı itibarıyla alır. Sosyolojik ifadeyle, kültür değişimi aslında bir *seçme* olayıdır. Yani bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken bunları otomatik bir sıraya bağlı olarak değil seçerek alır. Bu unsurlardan bazıları alınmak üzere seçilir, bazı unsurlar ise ilgi sahası dışında kalır.¹

Tarihî veriler göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanların Irak bölgesine ulaştıklarında bölge kültüründen yararlanma yoluna gittikleri bir gerçektir. Çünkü bu gün artık birçok medeniyet tarihçisinin kabul ettiği gibi tarihte devamlılık söz konusudur. Zaman içinde devam eden olaylar bir noktada başlayıp bıçakla kesilmiş gibi bir noktada sonlanamayacağı gibi, bir olay da öncesinden bağımsız, sıfır noktasından, hiçbir altyapı ya da arka plan olmaksızın ortaya çıkamaz. Medeniyet tarihçisi Marc Block'a göre de hiçbir bilim kendisini zamandan soyutlayamaz, zira gerçek zaman doğası gereği bir devamlılıktır. Ancak bu devamlılık içinde sürekli bir değişim de söz konusudur.² Zaten kelam ilminin temel ıstılahlarından olan ve benzerliklerin değişimi ile devamlılığı ifade için ortaya konulmuş olan *teceddüd-i emsal* sürekli değişimin adıdır. ıstılahdaki *teceddüd* değişimi, *emsal* ise sürekliliği temsil etmektedir.³ Aslında her iki düşünce de aynı kapıya çıkmaktadır. Yukarıdaki şekliyle *devamlılık içerisinde sürekli değişim* ile süreklilik içinde bir değişim arasında çok büyük fark yoktur. Aradaki fark sürekli değişimin biraz daha öne çıkarılması ve kuvvetli vurgulanmasıdır.

1 Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul, 1986, s. 16.

2 Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, 1994, ss. 20-21.

3 Bk. "Kelam İlminde Değişim ve Süreklilik" *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 8, Adapazarı, Temmuz-Aralık 2007/2, ss. 7-22.

Zamanın devamlığı kültür ve medeniyetlerin birbiriyle doğal etkileşimlerini sağlarken, değişim bu devamlılık içinde farklılıkları ortaya çıkarır. Zira tarih içinde oluşmuş kültür ve medeniyetlerin her biri bir öncekinin devamıdır. Diğer bir ifade ile onun mirasını devralır ve aralarında doğal bir karşılıklı etkileşim ilişkisi kurulur. Farklılık, devralınan mirasın *seçme* işlemine tabi tutulmasından ve önceki kültürel unsurlara *yeni biçim ve anlam* kazandırılmasından ileri gelir.

Müslümanlar kelâm ilminin oluşup geliştiği Irak bölgesini fethettiklerinde, Araplar dışında kalan, İranlı, Süryani, Rum, Hint gibi etnik gruplar öncelikle siyasal, sonra da dinî olarak İslâm dairesine girmişler ve beraberlerinde eski kültür ve medeniyet miraslarını kısmen de olsa dairenin içine taşımışlardır. Bu taşıma fiili esnasında getirdikleri maddi ve manevi medeniyet unsurlarını kültür değişiminin gereği olarak kimi zaman *seçme*, kimi zaman da *tadilat* işlemine tabi tutmuşlardır. Vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda da yeni inançlarını *yoruma* tabi tutarak eski kültür unsurlarını meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Bir diğer deyişle yeni medeniyetin alamet-i farikası niteliğindeki bazı değişikliklerin dışında, söz konusu medeniyetlerden intikal eden tarihî birikimin çok büyük bir kısmına sahip çıkıldığını⁴ söylemek abartılı olmasa gerektir.

Bu çerçeveden bakıldığında, bölge insanının anlayacağı tarzda, dini, yeni bir üslup ve dil ile sunma çabası, kelamcıların sahip oldukları dindarın inancını güçlendirme (tahkik) ve dini savunma sorumluluğunun bir gereğidir. Bu sorumluluk doğrultusunda kelamcılar kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan farklı yeni muhataplara dini, anlayacakları dille anlatma arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu arayışa paralel olarak da kelâm ilminin oluşumu gerçekleşmiştir. Ancak bu faaliyetlerde dinin temel kaynağı olan Kur'an hep merkeze alınmış deyim yerindeyse pergelin bir ucu nasta sabit olmak üzere yeni bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Nitekim Kur'an nüshalarının belli merkezlere gönderilmek üzere çoğaltılması ve meşhur hadîs âlimi Müslim'in verdiği şu bilgi bu yargıyı destekler mahiyettedir: Basra'dan bir arkadaşıyla birlikte hac ya da umreye giden Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708) Mekke'de karşılaştıkları Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) "Bizim yörede Kur'an okuyan ve ilim peşinde koşan bir topluluk ortaya çıktı ve bunlar kaderin olmadığını iddia ediyorlar" der ve kader hakkında bilgi ister.⁵ Bu sözde, Basra'da Kur'an'ı merkeze alarak bilimsel bir faaliyet yürüten hadisçiler dışında bir topluluğun varlığından bahsedilmektedir. Bu topluluk Ca'd b. Dirhem'in de içinde bulunduğu ilk kelamcılar olmalıdır. Demek ki, Kur'an'ı merkeze alan ilk kelamcılar bölge insanın anlayacağı bir dil ve üslupla inandıkları dinin *tanrı anlayışını* ortaya koyma çabası içerisine girmişlerdir. Emevî yönetiminin oluşturduğu konjonktürel ortamın⁶ etkisiyle Allah-insan ilişkisi anlamına gelen "kader" konusundaki görüşleri bu çabanın ürünüdür. Öyle görünüyor ki, kader konusunda başlayan tartışma zamanla "sıfat" boyutuna taşınmış ve sonrasında bütünüyle "Allah anlayışı" problemine dönüşmüştür.

Irak bölgesinde oluşan bu ortam neticesinde kelamcılar, "gâibi şâhide kıyas" yöntemini esas aldıklarından öncelikle Allah anlayışının oluşturulmasının zemini olacak bir *âlem tasavvuru* oluşturma çabası içerisine girmişler ve içinde felsefenin de bulunduğu komşu medeniyetlerin kültürlerinin karışımından oluşan bölge kültüründen yararlanmışlardır. Bu yararlanmada, onlar daha önce geçtiği gibi *seçmeci* bir yaklaşım sergilemişler ve Kur'an'da

4 Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul, 2001, s. 28.

5 Müslim, "Kitâbü'l-imân", 1.

6 Bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, ss. 284-289.

ısrarla vurgulanan Allah'ın *yaratıcı* ve bunun gereği olan *kadim* özelliklerine uygun bir âlem tasavvuru oluşturmaya yönelmişlerdir.

İlk kelimciler olan Mu'tezile Allah tasavvurunu oluşturmada, sonlu ve yaratılmış (muhtes) âlem tasavvurunun yanı sıra belirleyici bir faktör olarak bölgedeki İslâm dışı inançları da göz önünde bulundurmıştır. Ortaya konulan Allah anlayışı, Mecusilerin dualist, Hıristiyanların teslis inancından ve Yahudi inancında olduğu gibi insanın özgürlüğünü sınırlayıcı, baskıcı, belirleyici tek bir kavme has ulusal tanrı anlayışından da uzak olmalıdır. Kendilerini “Tevhid ve Adalet Topluluğu” olarak isimlendiren Mu'tezile bu düşüncelerinin gereği olarak sıfatları zattan bağımsız gerçeklikler değil, zatın aynı mânalar olarak öngörmüşler ve insanın sorumluluğunun gereği olan özgürlüğünü ortadan kaldıran bir unsur olarak gördükleri *kaderi* reddetmişlerdir.

Burada ister Ehl-i Hadis düşüncesinde olsun ister Mu'tezilî düşüncesinde olsun Müslümanlar, İslâm sınırlarının genişlemesine paralel olarak Arapça'nın sadece Araplar tarafından değil diğer milletlerin de dâhil olduğu geniş bir kesim tarafından kullanılması problemi ile karşı karşıya gelmişlerdir. Ünlü İngiliz şair ve düşünürü Eliot'un ifadesiyle “... bir dilin birçok sayıda ayrı millet tarafından kullanılması onu ciddi tehlikelere açık hale getirebilir...”⁷ Dil kültürün ifadesi olduğuna göre insanlar sahip oldukları kültürü ifade için dile ya lafız olarak ya da anlam olarak bir takım eklemelerde bulunacaklardır. Sözelimi “cevher” kelimesi hem lafız hem de anlam, “araz” kelimesi ise anlam itibariyle yerel kültürlerden Arapça'ya geçmiştir. Bu da dilin eski sahiplerine yabancılaşmasına veya aynı zamanda inançlarının ifade aracı olan dildeki anlam kaymalarına paralel olarak inançların da bozulma tehlikesine maruz kalması problemini meydana getirmiştir. Bundan dolayı hadisçi ve selefi anlayışta olanlar, muhafazakâr bir tutum takınarak dilin esnekleştirilmesine ve kutsal metinlerin dilinin yoruma açık hale getirilmesine şiddetle tepki göstermişlerdir. Ancak yine Eliot'un “Daha az sayıda insan tarafından kullanılan bir dilin etki sahası da sınırlıdır”⁸ sözündeki gerçekten hareket edildiğinde cihanşümul olma iddiasında olan bir dinin, sınırlı sayıda insanın konuştuğu Hicaz kültürünün dili ile ifadesi kaçınılmaz olarak yerel kalmasına yol açacaktır.

Esasen hadisçilerde bulunan *Kur'an dilinin tahrifi* endişesi kelimcilerde da bulunmaktadır. Ancak onlar diğerlerinin aksine İslâm'ı Yahudiliğin maruz kaldığı hem yerellik ve ulusallıktan hem de tahriften koruyacak statik önlemlerin yerine *te'vil* gibi dinamik önlemlere başvurmuşlardır. Zira insanoğlunun ürünü olan kültür ve onun ifade aracı olan dil değişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bir kültür ve inancın tahrifini statik önlemlerle engellemek mümkün olmadığı gibi kalın duvarlarla sınırlandırılması halinde de kabuğuna çekilerek kendini tüketmesi kaçınılmazdır. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması, kutsal metnin indiği dilin kurallarını zorlamaksızın aklın temel ilkeleri doğrultusunda onu makul bir çerçeveye kavuşturmakla mümkün olur. Kelâmcıların Kur'an'daki müteşabih ifadeleri yorumlayıp (te'vil), aklî izaha kavuşturma çabalarını, bu anlayış doğrultusunda “yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçmek” gayreti olarak değerlendirmek mümkündür.

Hem kelimcileri hem de ehl-i hadisi anılan bu ‘tahrif’ endişesine iten, bölgede bulunan Yahudi ve Hıristiyan Kutsal metinleri olan Tevrat ve İncil'in maruz kaldığı aslından

7 T.S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara 1987, s. 54.

8 Eliot, s. 54.

uzaklaşmadır. Hıristiyanlar ilahî kelamı, İsa'nın şahsıyla özdeşleştirmek veya onun bedenine hulul (enkarne) ettiğini iddia etmek suretiyle ilahi olanla olmayanı birbirine karıştırmışlar ve ellerindeki İncil'in "İnsan olup aralarında dolaşan Söz"ün⁹ bir esini olduğu inancını benimsemişlerdir. Yahudiler ise Kur'an'ın ifadesiyle "çıkar karşılığında kutsal metni bir takım isteklere alet ederek"¹⁰tahrif edilmesine sebebiyet vermişlerdir. Fakat Mu'tezile ve Selefler arasındaki bu amaç birliği hiçbir zaman öne çıkarılıp bir hoşgörü ortamı oluşturulamamış, aksine tartışma literal boyuta taşınmış ve kutsal metnin korunmasının bir aracı olan 'te'vil' ve 'tefviz'in amaç haline dönüştürülmesine yol açmıştır. Mu'tezile mezhebinin, ilkelerini resmî yoldan topluma empoze etme faaliyeti olan *Mihne Olayı* ile iki taraf arasındaki gerilim körüklenmiş ve devlet gücünün kullanılması neticesinde ortaya çıkan fiilî baskılar, düşmanlıkların zuhûruna zemin hazırlamıştır.

İşte tam bu noktada Mu'tezilî anlayış ile Ehl-i Hadîs yaklaşımı arasında, *üçüncü çözüm* arayışları ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim Sünnî ilk kelimcilerden İbn Küllâb'ın ilahî sıfatlar konusunda ortaya koyduğu "sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır" şeklindeki formülünü, bu arayışın başlangıcı olarak görmek gerekir. Bu söz, Allah'ın dışında bir gerçeklik anlamına gelecek 'gayrılık' fikrine son derece soğuk bakan Mu'tezile ile sıfatları akli değerlendirme arenasına çekme çabasına şiddetle karşı çıkan Ehl-i Hadîs düşüncesi arasında bir orta noktayı temsil ediyordu. İbn Küllâb bu alanda yalnız da değildi; zühd hareketinin önemli simalarından Hâris el-Muhâsibî, Ahmet b. Hanbel'in bütün muhalefetine rağmen bu fikrin taraftarıydı. İbn Küllâb'ın öğrencisi olan Kalânîsi ise hocasının izinden giderek yeni anlayışın yerleşmesi ve kökleşmesinde büyük katkı sağlamıştı. Ancak bu anlayışın toplum içerisinde yer edinmesi ve ortaya çıkması yaklaşık bir yüzyıl almış ve Irak bölgesinde ve Maverâünnehir bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin önderliğinde oluşan düşünce Ebü'l-Mu'in en-Nesefî ile Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ilk adımlarını attığı düşünce ise İsfârânî, Bâkîllânî, İbn Fûrek, Cüveynî'nin katkıları anlayış sistemli bir yapıya kavuşmuş, bir fırka niteliği kazanmıştır.

Felsefî Kültürün İlk Dönem Kelama Etkisi: Kelam Atomculuğu

Yukarıda ifade edildiği gibi kelam ilminin teşekkül süreci ile birlikte kelimciler, ana amaçları olan Allah anlayışının zemini teşkil edecek bir "âlem tasavvuru" oluşturma çabası içerisine girmişler, bunun için de, komşu medeniyetlerin kültürlerinin karışımından oluşan bölge kültüründen yararlanmışlardır. Bu yararlanmada, onlar *seçmeci* bir yaklaşım sergilemişler ve Kur'an'da ısrarla vurgulanan Allah'ın "yaratıcı" ve bunun gereği olan *kadîm* (sonsuz) özelliklerine uygun bir âlem tasavvuru oluşturmaya yönelmişlerdir. Buna göre *kadîm* olanın aksine âlem, zorunlu olarak anlık arazlarla birlikte bulunan sonlu atomlardan oluşmaktadır. Atomların birleşmesiyle cisimler, onların toplamından da âlem oluşmaktadır. Diğer bir ifade ile âlemi oluşturan her cisim miktar ve hacim bakımından sonludur. Sonlu olan her şey varolmak için her türlü kayıt ve şarttan bağımsız bir faile ihtiyaç duyar. Bir faile ihtiyaç duyan

9 Yuhanna 1.14

10 "O halde yazıklar olsun onlara ki, kendi elleriyle ilahî kelamdan olduğunu iddia ettikleri hususları kaydettikten sonra, az bir kazanç elde etmek için "Bu Allah'ındır" derler. Kendi elleriyle kaydettiklerinden ötürü yazıklar olsun onlara! Ve bütün kazandıklarından ötürü yazıklar olsun böylelerine!" (el-Bakara 2/79). Bu ayetin açıklaması için bk. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut ts. Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, III, 140-141; Elmalılı Hamdi Yazır, *HakDini Kur'an Dili*, İstanbul ts. Eser Neşriyat, I, 394; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 1997, s. 23. Ayrıca bu konudaki diğer ayetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-mufehres li'l-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, İstanbul 1990, "semenen galîlen" md.

her şey de yaratılmıştır (muhtes).¹¹ Evreni oluşturan öğeler olan atomlar hakkında, Yunan atomculuğunun aksine mekanik bir yapı öngörülmemiş ve onlara ezeliyetlerini çağrıştıracak bir anlam yüklemekten kaçınılmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere kelâmî düşüncede atomlar, hem zihnen hem de zihin dışında anlık arazlara (ilinek) bağımlılıklarının yanı sıra sertlik, yumuşaklık ve şekil gibi içkin özelliklerden yoksun olmaları, “dış müdahale” olmaksızın kendi başlarına işlev görmelerini yani mekanik hareketlerini imkânsız kılmaktadır.

Kelâm atomculuğunun Yunan ve Hint atomculuğu ile benzerliğinin bulunması her ne kadar onun, bu iki kaynaktan geldiği şeklinde bir düşünceye yol açıyorsa da, işlev ve mantalite itibarıyla son derece farklılık arz etmektedir. Hint atomculuğunun ezeliyeti ve Yunan atomculuğunun hem ezeliyeti hem de mekanik hareket kabiliyetine içsel olarak sahip olması, onları kelâm atomculuğundan ayıran temel farklılıklardır. Ancak kelâm atomculuğunun, kendinden önceki kültürlerden tamamen bağımsız ve bağlantısız geliştiği de söylenemez. Çünkü Müslümanlar Irak’a hâkim olduklarında kaçınılmaz olarak bir “kültür değişimi” ilişkisi içerisine girmişlerdir. Mümtaz Turhan’ın belirttiği gibi, “kültür değişiminde karışmanın neticesi olan terkip, her iki kültürden gelen unsurların sadece bir yığılından ibaret olmadığından mevcut şekillere bakarak bunların evvelce hangi kültüre ait olduklarını tayin güçtür”.¹² Ne var ki, her ne kadar atomculuk tamamıyla Müslümanların bir ürünü değilse de, yukarıda belirtildiği gibi kelâmcıların bölge kültüründen yararlanarak onu, zihniyet dünyalarına uygun bir yapıya kavuşturdukları da bir gerçektir.¹³

Kelâm düşüncesinde atomculuk II/VII yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu teoriyi ilk ortaya koyan kişinin, Mu'tezile mezhebi âlimlerinin önde gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) olduğu yaygın kanaattir.¹⁴ Atomculuk, Allaf'ın yiğeni olan ve Mu'tezile mezhebi içerisinde ağırlığı bulunan Nazzam¹⁵ (ö. 231/845) dışında, Mu'tezile'nin geneli tarafından benimsenmiş ve kelâmcıların âlem tasavvurunun ayrılmaz ögesi olmuştur. Evrenin yaratılmışlığından (hudûs) hareketle, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya konulmuş olan *hudûs delili*, atom kuramıyla desteklenmek suretiyle kelâmcıya *evrenin sonluluğunu* ispatta büyük kolaylık sağlamıştır. Mu'tezile kelâmının devamı sayılan Sünnî kelâm Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu *hudûs teorisini* olduğu gibi kabul etmekle kaçınılmaz olarak atom kuramını da kendi sisteminin içine almıştır. Sünnî Eş'arî kelâmı içerisinde *atom nazariyesini* ciddi ve özgün olarak ilk ele alan kişinin Bâkîllânî (ö. 403/1012) olduğu yönünde

11 Bk. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacib)*, Ankara, 1981, s. 84.

12 Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, İstanbul, 1987, s. 125.

13 Bk. Çağfer Karadaş, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife*, yıl: 2, sy. 2 (2002), ss. 81-100.

14 Richard M. Frank, *The Metaphysics of created being according to Abû l-Hudayl al-Allaf*, İstanbul 1966, s. 39-40; Muna Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru'z-Zerrî*, Beyrut 1414/1994, s. 19; İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, C. VII, s. 452.

15 Nazzam, Mu'tezile kelâmcıları içinde atom fikrinin en büyük düşmanı olarak bilinir. Eş'arî, Nazzam'a ait olduğu ileri sürülen bu görüşün yani bir şeyin yarısına, yarısının da yarısına bölünebileceğine dair bu görüşün Abbad b. Süleyman'a ait olduğunu zikrederken (bk. Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 317), İbn Hazm ise, onun, sonlu bir atomun bulunmasının mümkün olmadığı ve her şeyin sonsuzca bölünebileceği görüşünde olduğunu nakleder. (bk. *el-Fasl*, Beyrut 1406/1986, V, 92; ayr. Bk. S. Pines, *Mezhebü'z-zerreinde'l-Müslimîn*, çev. Muhammed Ebû Rîde, Kahire 1365/1946, s. 11)

ağırlıklı bir kanaat bulunmaktadır.¹⁶ Ancak yine bir Eş'arî taraftarı âlim olan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015), Eş'arî'nin görüşlerini naklettiği *Mücerred makâlâti'l-Eş'arî* adlı eseri dikkate alındığında, Eş'arî'nin -eger bu görüşleri Mu'tezile'den koştuktan sonra terketmediyse-atomculuk hakkında ayrıntılı bilgi ve görüşe sahip olduğu görülmektedir.¹⁷ Ayrıca İbn Fûrek, *Kitabü'l-hudûd fi'l-usûl* adlı eserinde “cevher”, “araz” ve “cism”in tariflerini vermekte ve böylece atomcu görüşü bildiğini ve benimsediğini izhar etmektedir.¹⁸

Ancak atomculuk anlayışını Sünnî/Eş'arî çevrelerde adeta meşrulaştıran Bâkîllânî, hem âlem hem de Allah tasavvuru konularında önemli ve kalıcı fikirler ortaya koymuş, kendisinden sonraki Eş'arî kelamcıları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bâkîllânî, bir Mu'tezilî düşünce ürünü olan kelâm atomculuğunun Sünnî çevrelerde meşrulaşmasını temin etmekle kalmayıp aynı zamanda, ayrıntılarda farklı olmakla birlikte bu atom düşüncesinden hareketle Sünnî anlayışa uygun bir âlem tasavvuru geliştirmiştir. Ona göre âlem tasavvurunu oluşturmada belirleyici öge “yoktan yaratıcı tanrı” fikridir. O, bu fikri destekleyecek şekilde atomlar ve arazlardan oluşmuş “yaratılmış” kelâmî tabirle “hâdis/muhdes” olan bir âlem düşüncesi ortaya koymuştur. Anlık arazlarla birlikte bulunan sonlu atom, hem sonluluğu hem de birleşmeye (terkip) yatkınlığı ifade etmesi bakımından İslâm'ın yaratıcı tanrı tasavvuruna uygun bir unsurdur.

Gazzalî Sonrası Kelam ve Felsefe

Gazzalî sonrası kelam söz kousu olduğunda kabul etmek gerekir ki, ünlü İslam felsefecisi İbn Sina, felsefede olduğu kadar İslam düşüncesinin geneli üzerinde de bir hayli etkili olmuştur. Özellikle onun kelam ilmi üzerindeki etkisi kayda değerdir. Onun bu etkisinin boyutları, nasılı ve nedeni henüz tam olarak tespit edilebilmiş değildir. İlk elden ve yüzeysel verilerle aslında onun kelam ilminden tevarüs ettiği malzeme ile felsefeyi büyük ölçüde kelama yaklaştırdığını ve bununla da felsefeyi kelamcının nezdinde daha çekici kıldığını söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle onun felsefesinin, kelamcılara tanıdık gelen etkileyici bir usûl, üslup ve yapı ile ortaya çıkması aradaki ilişki ve irtibatın kolaylıkla kurulmasına vesile oldu. Ancak bu etki ve etkilenmede zamana, mekâna ve şahısların içinde buldukları inanç ve kültür atmosferine göre derece ve ton farkının olmasının doğal olduğu da gözden ırak tutulmamalıdır. Eş'arilerden Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile Matürîdîlerden de Ebu'l-Muîn en-Nesefî üzerinde onun ilk etkilerini görmek mümkündür. Bizi bu tespite götüren Cüveynî'nin kelam ilmini *ilahiyat, nübüvvat ve semiyyat* şeklindeki tasnifidir. O, bu tasnif neticesinde, İslam inanç ilkelerini *akla dayanan, naslara dayanan ve hem akla hem de naslara dayanan* şeklinde bir ayrıma gitti. Ondan önce bu açıklıkta bir tasnif ne Mu'tezile'de ne de Eş'arilerde bulunmaktadır. Şu andaki verilerle inanç sistemini bu tür bir tasnife tabi tutan ilk kişinin İbn Sina (ö. 428/1037) olduğunu söylemek mümkündür. Onun Ebu'l-Muîn en-Nesefî üzerindeki etkisinin en açık işareti ise, kitaplarında *vâcibü'l-vücûd* kavramını İbn Sina felsefesindeki anlamda kullanmasıdır. *Vâcib* kavramı kelamda bir terim olarak genellikle hüküm tasnifi içerisinde haramın karşılığı veya aklın verdiği hükmün

16 Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Kadir Zakiri Ugan, İstanbul 1986, II, 536; İzmirli İsmail Hakkı, “Ebû Bekir Bakîllânî”, *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mec.* İstanbul Haziran 1926, s. 146, 150; Halim Sabit Şibay, “Bâkîllânî”, İA, II, 255-256.) R.J. Mccarthy, İbn Haldun ve Mcdonald'ın yakarıda geçen atomculuğu ilk ortaya atan şahıs olduğu fikirlerine ihtiyatla yaklaşır. (bk. “Al-Bâkîllânî” İA New Edition, I, s. 958-959.); ayr. Bk. Şerafeddin Gölcük, *Bakîllânî ve İnsanım Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 33-35; M.Said Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları*, Ankara, 1987, s. 93; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara, 1998, s. 95.

17 Bk. İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâti'l-Eş'arî*, Beyrut, 1987, ss. 202-215.

18 İbn Fûrek, *Kitabü'l-hudûd fi'l-usûl*, Beyrut, 1999, ss. 86-88.

bir çeşidi olarak kullanılırken o, Matüridî kelam sisteminde bunu ontolojik anlamda yani İbn Sina sistemindeki *mümkün varlığın* karşısında yer alan *zorunlu varlığı* ifade için kullanır.¹⁹

Selçuklu-Abbâsî siyaseti çerçevesinde Batınlıkla birlikte değerlendirilmesi felsefenin düşman görülmesini ve sanık sandalyesine oturtulmasını beraberinde getirdi. Dönemin halifesi Mustazhirî'nin isteği doğrultusunda *Fadâihu'l-Bâtıniyye* adında Batınlığe yönelik geniş çaplı rapor hazırlayan Gazzâlî (ö. 555/1111), aynı doğrultuda felsefeye yönelik de *Mekâsîdu'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlarında iki ayrı kitaptan oluşan bir rapor hazırladı. Ancak o, felsefeyi bütünüyle mahkûm etmek yerine İslam nokta-i nazarından faydalı ve zararlı şeklinde tasnife tabi tuttu. Mantık ve matematik gibi felsefe dallarını faydalı kategorisine alırken, metafiziği zararlı ve mücadele edilmesi gereken alan olarak gördü. Aslında bu felsefe ile kelamın yarım izdivaç şeklindeki garip ilişkisinin de başlangıcı oldu. Sonraki kelimacılar faydalı çerçevesini biraz daha genişleterek felsefeyi neredeyse bütünüyle kelamın içine dâhil ettiler. Fahreddin er-Razî ile birlikte artık kelam felsefe izdivacı tam evlilik konumuna yükseltildi. Bu, kelam için hem bir başarı hem de başarısızlıktı. Başarı idi, zira felsefeyi taht-ı nikâhına almış ve onun bağımsızlığını yok etmişti. Başarısızlıktı, taht-ı nikâh altına alınan gelin damadın bütün hal ve hareketlerini belirleyen bir hanım sultan konumuna sahip olmuştu. Kimi zaman atışmaların, çekişmelerin ve kavgaların olduğu, kimi zaman ise tatlı birlikteliğin hüküm sürdüğü bu izdivaç uzun yıllar devam etti. Ne zaman ki, batıda felsefe tekrar başkaldırdı, geleneksel yapılara ve inançlara karşı meydan okumaya başladı, iki disiplin arasındaki izdivaç da tehlikeye girdi ve nikâh tazelemenin yeterli olamayacağı bir noktaya gelindi. Aslında batıdaki gelişme sadece dinleri değil içinde kadîm felsefenin de yer aldığı geleneksel bütün kurumları ve sistemleri hedef alan yeni bir gelişmeydi.²⁰ Kelamcı bu noktada sırtındaki yükü atmanın telaşı içindeydi. Batıdaki yeni gelişmelerin hedefi haline gelen klasik felsefeyi savunacak gücü yoktu, zaten savunmak da gereksizdi. Çünkü İslam'ın ve Müslümanlar'ın bu durumda olmalarının bir nedeni de aslında felsefe ve mistik yapılarıydı.²¹ İslam dünyasında özellikle XIX. yüzyıldan itibaren saf ve köklere dayalı inanç ve düşünce arayışları daha baskın bir şekilde boy göstermeye başladı. Yunan, Roma ve Hint uzantısı düşüncelerden ve yüklerden kurtulmak, yeni ve hafif bir sistem kurmak gerekiyordu. Böylelikle belki batı karşısında daha başarılı olunabilirdi. Çünkü batıda yeni gelişen bu süreç, deistler, ateistler, doğal dinciler gibi dini konu edinen ve din üzerinden düşünce geliştiren yapıların yanı sıra, Kant'tan başlayarak geleneksel felsefî aklı eleştiren, kadîm sistem içindeki aklın konumunu reddeden gelişmeleri de içinde barındırıyordu. Ancak şu bir gerçek ki, her arayış ve gelişme dini eksen alan ona göre pozisyon belirleyen bir konumdaydı. Sözelimi bir ateistin birinci gündemini yine din oluşturuyordu. Aslında modernizm denilen yapı kendisini dine göre konumlandırın bir yapıydı. Çünkü modernizmin temel zihniyeti ret üzerine oturuyordu ve bu da aslında tersinden dini ve geleneksel yapıların eksen alınmasını beraberinde getiriyordu. Günümüzde dinlerin yeniden yükselişe geçmesinin ve hatta geçmişin hurafe ve batıl inançlarının medenî sayılan dünyada kabul görmesinin yegâne nedeni, eksen alınanın yani asıl olanın eski konumuna yeniden gelmesidir.

Amaçta İstikrar, Hedef Hasımda Değişme

Müttekaddimûn dönemde kelamın amacı, itikadî ya da fikhî dinin tartışma gündemine taşınan konularını ele almak, izah etmek ve savunmaktı. Bu alanların başında da İslam'ın

19 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, Kahire 1399/1979; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara, 2004, I, 463; Çağfer Karadaş, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Bursa 2008, s. 17.

20 Bk. Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, İstanbul, 2008, s. 90.

21 Bk. İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul, 2004, s. 77.

ilk yayıldığı Hıristiyan, Yahudi ve Senevî dinlere karşı Allah'ın birliği, sıfatları ve fiilleri gelmekteydi. Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliği ise diğer din mensuplarının itirazı dolayısıyla önemli bir yer tutmaktaydı. Hâlbuki müteahhirûn dönemde varlık konusu ağırlıklı yer işgal etmeye başlamıştır. Dinlerden gelen itirazlar geri plana itilmiş daha çok felsefecilerin itirazları ve delilleri önemsenmeye ve ona yönelik izah ve savunma mekanizmaları geliştirilmeye odaklanmıştır. Bu çerçeveden olmak üzere Allah'ın varlığını ispat ön plana çıkmıştır. Bütün bunlara rağmen Teftazanî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd*'da ifade ettiği gibi kelamın amacı noktasından köklü bir değişim söz konusu değildir. Değişim öncelik ve sıralama hususundadır. Kelamın temel amacı olan dinin asıllarını ve tamamlayıcı unsurlarını izah, savunma ve koruma çağları aşan bir amaç olarak yerini korumuştur. Ancak yukarıda değinildiği gibi kullanılan araçlar ve yöntemde bir farklılık söz konusudur. Özellikle Kitap, Sünnet ve icmaya dayanma ve bunun sonucunda ortaya koyduğu her meseleyi "ilahi kanun üzere" prensibi çerçevesinde tutmaya çalışan kelam, felsefe ile olan temel ayrılığı hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Bu onun bağımsızlığını ve özgünlüğünü bir ölçüde de olsa sağlamıştır.²²

Mütekaddimûn dönemde kelamın iki hedef kitlesi vardır: Müslümanlar ile diğer din ve düşünce mensupları. Müslümanlara yönelik kelamcı dinini izah etme ve inancını kuvvetlendirme hedefini güderken, diğer din mensupları ile felsefecilere yönelik savunma pozisyonunda olmuştur. Ancak burada yöntemini hiç değiştirmemiş, sözelimi felsefecileri tek başına değil diğer din mensupları ile aynı kategoride ele almıştır. Müteahhirûn dönemde ise gelişmeler paralelinde hedef hasım neredeyse sadece felsefeciler olmaya başlamıştır. Kelamcıyı buna sürükleyen dönemin şartlarıdır. Gazzalî'nin *el-Munkız*'da felsefecilerin sağlam akli esaslar ve delillere dayandıklarını, bunu okuyan ve dinleyen din müntesiplerinin bu akli muhakemeye hayran kaldıklarını ve etkilendiklerini dile getirir.²³

Kelamın felsefeleşmesi sürecinde bunun sorumluluğunu bütünüyle kelamcılara yıkmak doğru olmaz. Yukarıda değinildiği gibi kelamın o dönem partneri olan fıkıhın temsilcileri fakihlerin de burada epey bir paylarının olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim felsefeye reddiye yazan Mu'tezilî âlim İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* adlı eserinde şunları kaydeder: "Zamanımızda gördüm ki, fakih geçinen birçok kimse Farabî ve İbn Sina'nın felsefelerini öğrenmeyi tutku derecesinde arzu ediyorlar. Bunlardan bir kısmı Şafî mezhebine mensup olanlardır. Bunlar felsefenin kendilerini fıkıh ve usûlü de dâhil bütün ilimleri anlamaya muktedir kılacağını zannediyorlar. Hâlbuki onlar boş bir ümit, yalan bir hayal, olmayan bir arzu peşindedirler. Bazı Hanefî fakihleri de bu yolda onlara tabi oldular. Kanaatimce onlar bu gidişle Hıristiyanların düştüğü duruma düşecekler. Çünkü onların büyükleri Yunan felsefesine meylederek Hz. İsa'nın (as) dinini felsefe yoluna soktular ve böylece teslis, birleşme/ittihad ve İsa'nın ilahlığı gibi olmadık yanlışlıklara düştüler."²⁴

İşte bu şartlar dönemin bazı âlimlerinin ve devlet adamlarının felsefecileri bir tehdit olarak algılamalarına ve hedef almalarına neden oldu. O dönem felsefecilerinin bir kısmı Batınlık kisvesi altında faaliyet gösteriyordu. Zaten Gazzâlî'nin felsefecilerle birlikte Batınlı hedef seçmesinin nedenlerinden biri de bu olsa gerektir. Öte yandan Zerdüştlük gibi birçok senevî inanç inkıraz bulmuş, Hıristiyan ve Yahudilerle ilgili bol miktarda reddiye yazılmış, dönemin yükselen değeri felsefe olarak ortaya çıkmıştı. Bütün bunlar, felsefenin hedef hasım

22 Teftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1409/1989, I, 176-177.

23 Cağfer Karadağ, "Gazzâlî'nin Düşünce Ekseni: Hakikatü'n-Nübüvve -Gazzâlî'nin Düşüncesinde Değişenler ve Değişmeyenler", 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzalî Sempozyumu*, 7-9 Ekim 2011 İstanbul.

24 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red ale'l-Felâsife*, Tahran, 1387, s. 3.

olmasını beraberinde getirdi. Şu doğal bir gelişmedir ki, bir düşünceyi reddederken aynı zamanda farkında olmadan onu öğrenmek ve içselleştirmek gerçeği/mahzuru ile yüz yüze kalındı. Gazzâlî'nin çaba ve çalışmasında bütün bunları görmek mümkündür. Reddetmeye çalışılan felsefe, zaman içinde bir düşünce kaynağı ve dayanağı konumuna yükselmiş ve neticede kelam, felsefenin etki alanına girmiştir.

Kelamî Muhtevada Farklılaşma

Muteahhirûn dönemin temel problemlerini, yukarıda anılan özellikler çerçevesinde şekillenmiştir. Aslında özellikler, problemlerin tezahürleridir. Yukarıda değinildiği gibi hangi mezhepten olursa olsun mütekaddimûn kelimcilerinin öncelikli meselesi Allah'ın zatı ve sıfatları idi. Bu dönemde ise temel mesele varlık konusuna doğru kaymıştır. Dönemin hem fikir babası hem de imamı kabul edilen Fahreddin er-Razî'nin *Muhassal* adlı eserinin konularını özet olarak vermemiz, muhteva konusunda belli ölçüde fikir edinmemizi sağlar. Eserde ilk olarak mantık bahisleri olan tasavvurât ve takdikât konularına yer verilir. Ardından uzun bir varlık bahsi yer alır ki, bunun içinde varlık, yokluk, illet, ma'lul, vacib, mümkün, mümteni, cisim, cevher ve araz konuları özellikle felsefecilerin bakış açıları dikkate alınarak işlenir. Varlık bahsi çerçevesinde Allah'ın varlığı ve sıfatları işlenir. Yine ahiret yerine kullanılan mead konusu yani insanın nefsi, bedeni ve bunların haşrı (ruhun bedene iadesi) meselesinin imkânı varlık konusunun bir uzantısı olarak ele alınır. Sonunda ise ek olarak imamet/hilafet konusu bulunur. Bir kelam kitabı olarak telif edilen bu eser ile İbn Sina'nın *en-Necât* veya *Uyûnü'l-Hikme* adlı eserlerini karşılaştırdığımızda içerik ve yaklaşım olarak büyük benzerlik arz ettiğini görmek mümkündür. Öte yandan bir kelimci olan Fahreddin er-Razî'nin *el-Metâlibü'l-Aliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî* adlı eseri ise, bundan daha ileri boyuttadır ve bir kelam eseri değil de felsefe eseri gibidir. Metekaddimûn dönemde nasıl ki, fıkıh ile kelam bir elmanın iki yarısı ve mütekellim aynı zamanda fakîh veya fakîh aynı zamanda mütekellim ise, bu dönemde kelam ile felsefe aynı duruma gelmiş ve kelimci aynı zamanda felsefeci olmuştur. İbnü'l-Melahimî'nin öngörülleri tamamıyla gerçekleşme bile, dinin felsefe doğrultusunda yorumlanması ve şekillenmesi hususunda epey bir mesafe alınmıştır.

Mütahhirûn döneminin sembol kitabı olan ve üzerine yüzlerce şerh ve haşiye yazılan Nasiruddin et-Tusî'nin *Tecrîdü'l-Akâid* adlı eserinin içeriği de yine bu dönemde ne tür konulara yer verildiğini yansıtır mahiyettedir. Maksatlar şeklinde bölümlenen kitap altı maksattan oluşmaktadır. İlk maksat genel hususlar dediği varlık-yokluk meselesi, ikinci maksat cevher-araz meselesi, üçüncü maksat sâniî sıfatlarının ve eserlerinin ispatı, dördüncü maksat nübüvvet, beşinci maksat imamet, altıncı maksat ise meâd/ahiret hakkındadır. Görüldüğü gibi varlık konusu merkezi konumda diğerler konular ise onun etrafında şekillenmektedir. Bu dönemin kelamını bir daire şeklinde düşünürsek, dairenin merkezini varlık, çemberini ise diğer konuların oluşturduğu söylenebilir. Öte yandan eski kitaplarda hudûs bahsi olarak yer alan mevcut/varolan konusunun yerini burada vücut/varlık konusu almıştır. Çünkü önceki kelimciler zihin dışında gerçekliği bulunan varlığı konu edinirken, bu dönemin kelimcileri zihni varlığı konu edinmekte ve çok boyutlu bir varlık tasavvuru ortaya koymaktadırlar. Sözelimi bunlara göre varlığın dört boyutu vardır. Bunlar 1. Haricî varlık denilen zihin dışında gerçekliği bulunan varlık, 2. Zihnî varlık denilen, söz konusu haricî varlığın zihindeki izdüşümü/tasavvuru, 3. Hattî varlık denilen yine aynı varlığın yazıyla ifadesi ve 4. Lafzî varlık denilen söz konusu varlığın sözlü ifadesidir. Bu çerçeveden olarak eskiden konu edinilmeyen bir varlığının ne olduğundan yani özünden haber veren mahiyet, bir şeyin varoluş nedeni anlamına gelen illet ve bu nedenin sonucu olarak var olan ma'lul gibi hususlar, temel konular konumuna yükselmiştir.

Nitekim dönemin âlimlerinden Teftazanî, *Şerhu'l-Akâid*'de felsefe konuları olan felekler, yıldızlar, hava, su, toprak ve ateş gibi dört unsurdan bahseden tabîyyâtın, vacib, mümkün ve mümteni gibi varlık konusundan bahseden ilahiyâtın, hesap ve hendese konularını ihtiva eden riyaziyyâtın kelam konularına dönüştürüldüğünü ve peygamberlik, mucize, görünmeyen varlıklar, vahiy, haşır, ikab, sevap, cennet ve cehennem gibi ahiret hallerini ihtiva eden semiyât bahsinin, adeta eklenti konumuna düşürüldüğünü itiraf eder.²⁵ Yukarıda verdiğimiz içeriklerden de anlaşılacağı gibi dönemin kelam kitapları incelendiğinde Teftazanî'nin aslında bir hakikati dile getirdiği açıkça görülür.²⁶

Modern Zamanlar ve Yeni İlm-i Kelam

Yeni ilm-i kelam hareketinin ortaya çıkmasını sağlayan esas faktör bütün dinlere karşı Batı'da ortaya çıkan deist ve ateist akımlardı. Bunlar içerisinde ateist pozitivistler öncelikli bir yere sahipti. Her ne kadar yeni gelişmelerin miladı olarak Fransız Rönesans'ını görmek bize bir ölçüde bazı gelişmeleri açıklamak imkânı verse de, onun da bir hazırlık safhasının olacağını/olması gerektiğini unutmamak gerekir. Bilim ve kültür açısından bakıldığında başta Endülüs ve Sicilya olmak üzere İslam kültür ve medeniyetinin Batıdaki gelişmeleri etkiledikleri ve belirledikleri artık kabul edilen bir gerçektir. Miladi XII. yüzyıla kadar Arapça'nın Batı'da bilim dili sayılması bunun en önemli kanıtıdır. Daha sonra bunun yerini Latince almıştır. Nitekim bazı Yahudiler eserlerini Arapça yazıyorlardı ve II. Frederick'in sarayında Arap şiiri büyük rağbet görüyordu.²⁷ Zaman içinde Arapça'dan birçok tercüme yapıldı ve bunlar yıllarca Avrupa üniversitelerinde ders kitabı olarak okundu. Ancak Avrupalılarda XVII. yüzyıla kadar kaynak gösterme alışkanlığı olmadığı için bu tercüme kitaplar tercüme edenlerin eserleri zannedildi ve böylece sahibinden başkasına ait gösterildi.²⁸ Anılan yüzyıllarda Müslüman bilim adamlarının batılılar için öğretmen olarak görüldüklerini bugün artık Batılı araştırmacılar da kabul etmektedir. Siyasî açıdan da Rönesans öncesi dünyanın gelişmesini İslam dünyası belirliyordu. Doğuda Babürlü devleti, Batıda ise Osmanlı devleti dünyanın gidişatını belirlemede önemli siyasi aktörlerdi. Bu dönemde Osmanlı her bakımdan zaten Avrupa'nın önündeydi. Ancak XVIII. ve XIX. yüzyıllardan itibaren özellikle denizcilik alanındaki keşif ve buluşlar ile buharın keşfi ve makine döneminin başlaması ile birlikte belirleyicilik rolü büyük oranda Avrupa'ya kaydı ve bunun doğal sonucu olarak Avrupa içindeki gelişmeler İslam dünyasını ve bir bütün olarak Müslümanlar'ı etkilemeye ve ilgilendirmeye başladı. Artık Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerde bu yeni durum belirleyici bir rol oynuyordu. Bu dönemde yeni bir gelişme olarak batıda dinlere karşı bir hareket doğdu. Bu yeni durum sadece bir dini değil bütün dinleri ilgilendiriyordu. Dini, gelişmelere karşı bir engel ve insan özgürlüğüne vurulmuş bir pranga gören batılı yeni aydın tipi, başta Hint dinleri olmak üzere uzak doğu din ve düşüncelerinden aldıkları bilgi ve bulgularla tek tanrılı dinlere yönelik olumsuz bir tavır içerisine girdiler. Bu gelişmede iki şey belirleyici oldu: Birincisi dünyayı tanıma ve buna paralel olarak zihin dönüşmesi yaşanması sonucu eskinin genel kabullerinin yıkılması, sözgelimi Aristo mantığının ve onun sonuçlarının reddedilmesi ve bunun yerine deney ve gözleme dayalı bir bilgi dağarcığı ve evren anlayışının oluşturulmasıdır. İkincisi ise, insanın kendisini merkeze alması ve edindiği özgüven ile geçmişe, geleneğe ve kutsala kafa tutmasıdır. Bu anlayışa gitmesinde en büyük

25 Teftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, nşr. Muhammed Adnan Derviş, Dımaşk, ts. s. 55.

26 Bk. Çağfer Karadağ, *Anahatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul 2013, s. 169-174.

27 Montgomery Watt, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul 1986, s. 37, 70-71.

28 Fuat Sezgin, *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu, Ankara 2004, s. 36-41.

etken, insanın kendisinde büyük bir güç olduğu vehmine kapılması diğer bir deyişle tanrıya atfettiği gücün aslında kendinde olduğunu düşünmesi ile içinde bulunduğu dünyanın mükemmel ve yok olmayacak bir mekanizma olduğuna inanmasıdır.²⁹ Birincisi yeni dönemin insanının zihniyetini ikincisi ise inancını temsil ediyordu. Yeni dönemin insanının tanrısı *güçlü insan*, inanç ilkesi *çalıştığım ölçüde kazanırsın, kazandığın ölçüde sahip olursun ve sahip olduğun ölçüde güçlü ve hâkim olursun*; inanç ve bilgi kaynağı ise *deney ve gözlemdi*. Görünmeyeni zihninden tamamen silen insan görünen evren üzerinde hâkimiyet kurma peşindeydi. Artık yeni zihniyet dünyasında sevgi, güven, gönül bağı gibi değerlere yer yoktu. Güçlünün gözlemi, tecrübesi ve uygulaması yegâne gerçekti. Gücün yegâne dayanağı ise sermaye yani paraydı. Çünkü sevgi, güven ve içsel duygular deney ve gözleme konu olamazdı. Bundan dolayı da kesinlik ifade etmez ve ölçü kabul edilemezdi.

Kelamcının yeni görevi bu yeni gelişme karşısında yeni bir konum belirlemektir. Bu noktada kelamcılarda iki anlayış gelişti: I. Kadim kitapları okuyarak yeni döneme cevap vermek, II. Kadim kitapları göz ardı ederek veya reddederek temel kaynak olan Kur'an'a dönerek yeni bir başlangıç yapmak.³⁰ Burada her iki anlayışın amacı, durmak, geriye dönüp tedarikte bulunmak ve yeniden ileriye hamle yapmak anlamına geliyordu. Ancak burada duracak, geriye dönecek ve yeniden hamle yapabilecek bir zaman ve fırsat var mıydı? Kendisini *seyl-i huruşân* önünde veya sert esen bir rüzgârın etkisi altında delice yayılan bir yangının önünde bulan bir insan, nasıl bir boşluk bulabilir, nasıl bir fırsat yakalar ve bu niyetini gerçekleştirebilirdi? Ancak bunun bir şekilde yapılması gerekiyordu ve dönemin âlimleri verdikleri eserler ile bir ölçüde bu çabalarını fiiliyata ve matbuata döktüler.

Yeni İlm-i Kelâm hareketi içinde yer alan şahsiyetler, her ne kadar düşünce itibarıyla bir takım yenilikleri taşıyor olsalar da, eskiden bağımsız ve kopuk değildirler; olmaları da düşünülemez. Yukarıda değinildiği gibi tarih içerisinde süreklilik esastır. Kültürel veya sosyal bir olgu veya olay anlık değildir, tabiatı gereği öncekinin devamı, sonrakinin dayanağıdır. Ancak bu dönem âlimlerinin yazdıkları eserler değerlendirilirken, kimi zaman isminin başındaki 'yeni' kelimesinden veya zihinlerde oluşan beklentilerden dolayı öncesinden bağımsız yepyeni bir oluşum gibi değerlendirmeler yapılmış ve entelektüel çevrelerde böyle bir tasavvur oluşmuştur. Bu da eserlerin muhteva ve yöntemi ile zihinlerde oluşan tasavvur arasında bir çelişkiye yol açmıştır.

Bu çelişkinin nedeni batı cenahında din algısı konusunda yaşanan deyim yerindeyse *toz duman* halidir. Nitekim aydınlanma sonrası Avrupa'da 'din tasavvuru'nda bir savrulma olduğu, kadîm dinlerde parçalanmaların, yeni din arayışlarının ve din karşıtı oluşumların yaygınlık kazandığı bir gerçektir. Bu çerçeveden olmak üzere kilise baskısından bunalan batılıların³¹ daha özgürlükçü din arayışları, onları bütün dünya dinlerini ve inançlarını araştırmaya yöneltmiş, bunun neticesinde deist tanrı anlayışları paralelinde tabîi (doğal) din anlayışı ortaya çıkmıştır. Tabîi dinin, tabiata uygun din mi, insanın yaratılışına yani fıtrata uygun din mi olduğu ilk planda çok açık görünmemektedir. Aydınlanma sonrası anlayışa göre 'tabîi din' akıl tarafından vaz' edilen ve genel tabiatın bir uzantısı olan insan tabiatına uygun dindir.³² Ancak bu kavram, özellikle Osmanlı uleması arasında "Allah'ın yarattığı

29 Whitfield, s. 228-231.

30 İsmail Ferid, "Giriş", Şihabüddin ve Burhaneddin Mirza, *Dinleri Tartışmak*, s. 27.

31 "İnanç hürriyeti Batı'ya ancak 14. 08. 1830'da Fransız Şartı ile bir gedik açarak girmiştir." (Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987, s. 87.

32 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1997, "Doğal Din" md.

insanın fitratına uygun din” şeklinde anlaşılmış ya da anlaşılacak istenmiş ve bu yönde kitaplar yazılmıştır. Bunlar arasında İzmirli İsmail Hakkı'nın *Dîn-i İslâm Dîn-i Tabîi* adlı eseri ile Aksekili Ahmed Hamdi'nin (ö. 1371/1951) *İslâm Din-i Fitridir* eseri ve *İslâm Fitri, Tabîi ve Umumî Bir Dindir* isimli eserini saymak mümkündür.³³

Sonuç

Şu bir gerçektir ki, Gazzalî'den itibaren felsefenin giriş ilmi olan mantık şöyle ya da böyle İslam ilimleri içine girmiş, zaman içinde kelam, tasavvuf ve fıkıh usulünün ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Fahreddîn er-Razî ile birlikte felsefenin yöntem ve bakış açısının yanında muhtevasının da özellikle kelam ve tasavvuf içine büyük ölçüde girdiği açıktır. Bu yüzden son dönem kelam, fıkıh usulü ve tasavvuf eserlerinin anlaşılması için felsefe okumanın ve öğrenmenin kaçınılmaz olduğu açık bir gerçektir. Kaldı ki, ilk dönem kelam eserlerinde de tabiat felsefecilerinin bariz etkileri söz konusudur. Bu etkilerin ne boyutta olduğunu öğrenmek için bile felsefe bilmek gibi bir mecburiyetimiz vardır. İster felsefeyi kabul edelim isterse reddedelim, bir vakıa olarak ona bigâne kalmak kafamızı kuma sokmak anlamına gelmektedir. Kelam, fıkıh usulü ve tasavvuf kültürü içine girmiş bulunan yanlış ve yanıltıcı felsefi malumatı bilmek için bile bu kültürü bilmeye ihtiyacımızın olduğu açıktır. Kaldı ki, benzer felsefi malumatı hadîs şerhlerinde ve ehl-i hadisin kitaplarında bulmak da mümkündür.

Geçmişten günümüze insanlık tecrübesi ile sabittir ki, hiçbir kültür ve medeniyet sıfırdan kurulamaz. Her kültür ve medeniyet bir öncekilerin devamı ve komşularının etkisi altında kurumsallaşır ve gelişir. İslam medeniyeti kurulurken de her ne kadar ana çatı Kitap ve Sünnet'ten oluşmuş ise de, yan bir takım öğelerin önceki ve komşu medeniyetlerden alınması doğal bir gelişmedir. Ancak bu alınma ve etkilenme rastgele değil, bilinçli bir seçimle gerçekleşmiştir. Zaten rastgele olması durumunda ortaya karmaşık bir yığın çıkardı. Hâlbuki bir medeniyet diğerlerinden bazı unsurları alırken aldığı unsura kendi alamet-i farikasını yansıtacak bazı özellik ve değişiklikler katar. Böylelikle gelen/katılan yeni unsur adeta yeni bünye ile bütünleşir hatta eski bünyeye yabancılaşır.

Sonuç olarak bu makalede felsefenin özellikle vesail noktasındaki kelama etkisinin ne boyutta olduğu bütün açıklığı ile ortaya konulmaya çalışıldı. İlk dönemde tabiat felsefesinin etkisini daha çok kelam atomculuğu temsil ederken İbn Sina sonrasında bu etki, hem hedef hasım kitlenin değişmesi hem de muhteva ve metotta değişim şeklinde tezahür etmiştir. Bütün bunlar bize gösteriyor ki, zaman ve mekân içinde hiçbir olgu ve olay birbirinden bağımsız ve ihtiyaçtan arınmış değildir. Her şey yüce Yaratıcının yegâneliğinin ve gücünün göstergesi olarak birbirine bağlı, mecbur ve muhtaç kılınmış iken O, hiçbir şeye muhtaç olmayan aksine he şeyin kendisine muhtaç ve mecbur olduğu varlık, ilah, hâsılı Allah'tır.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992.
Bloch, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, 1994.

33 İzmirli İsmail Hakkı'nın *Dîn-i İslâm Dîn-i Tabîi* eseri Osman Karadeniz tarafından Tabîi Din ve İslam Dini, adıyla Takdim ve Notlar ilavesiyle İzmir, 1999'da neşredilmiştir; Aksekili Ahmed Hamdi, *İslâm Din-i Fitridir*, İstanbul 1341; a. mlf., *İslâm Fitri, Tabîi ve Umumî Bir Dindir*, İstanbul 1966.

- Cüveynî, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, Kahire, 1399/1979.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, Nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara, 2004.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul, 1986.
- Hatiboğlu, İbrahim, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul, 2004.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Kadir Zakiri Ugan, İstanbul, 1986.
- İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtî'l-Eş'arî*.
- İbn Fûrek, *Kitabü'l-Hudûd fi'l-Usûl*, Beyrut, 1999.
- İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red ale'l-Felâsife*, Tahran, 1387.
- Karadaş, Çağfer, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, yıl: 2, sy. 2 (2002).
- Muna Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru'z-Zerrî*, Beyrut, 1414/1994.
- Orman, Sabri, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul, 2001.
- Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, Çev. Serdar Uslu, İstanbul, 2008.
- Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudayl al-Allâf*, İstanbul, 1966.
- Sezgin, Fuat, *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu, Ankara, 2004.
- T.S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara, 1987.
- Teftazanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1409/1989.
- Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacib)*, Ankara, 1981.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul, 1987.
- Watt, Montgomery, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*, Çev. Hulusi Yavuz, İstanbul, 1986.



FELSEFE BÖLÜMLERİNDE İSLAM FELSEFESİ ÖĞRETMEK

Tarihsel Arkaplan

Türkiye’de felsefe eğitiminin tarihi oldukça gerilere uzanır. Buradaki amacım konuyu tüm ayrıntılarıyla tarihsel olgular bağlamında ele almak değildir. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki Felsefenin örgün eğitimdeki yeri bizim geleneğimizde her zaman tartışma konusu olmuştur. Bu Cüveyni ve Gazzali’in ders verdiği Nizamiye Medreseleri için geçerli olduğu kadar Osmanlı Medreseleri ve Cumhuriyetin eğitim kurumları için de geçerlidir. Bunun sebebi diğer ilimlere nazaran âlimlerin/düşünürlerin zihninde felsefenin yerinin netlik kazanmamış olmasıdır. Başka bir deyişle bu konuda her zaman bir kafa karışıklığı yaşadığımızı son dönemlerdeki tartışmalar da göstermektedir.

1933 Üniversite reformu yapıldığında, İsviçreli uzmanın önerisiyle Darülfünun’un bazı hocaları Üniversiteden ayrılmak zorunda kalmışlar, İlahiyat kısmında İslam felsefesi dersleri veren hocalar emekliye sevk edilmiştir. Bunlara yöneltilen suçlama, medrese zihniyetine sahip olmak ve derslerini bu şekilde işlemiş olmaktır. Gerçekte bu batıllaşmanın etkisinin başlamasından itibaren felsefe bölümlerinde Batı Felsefesi ile İslam Felsefesi arasındaki kapışmanın da başlangıcı oluyor. Gazzali’den sonra felsefecilerle fıkıhçılar/kelamcılar arasında yaşanan tartışmalar daha alt bir akıntı olarak varlığını devam ettirirken Batılı anlamda felsefeciler ile İslam felsefesi arasında yeni bir muhalefet zemininin oluştuğunu söylemek mümkündür. İslam düşüncesi derslerinin o tarihlerden günümüze kadar felsefe bölümlerinde gereken ilgiyi görmediği bilinmektedir. Dolayısıyla felsefe, İslam felsefesi dâhil tüm felsefe geleneklerini de içerecek bir biçimde geniş bir perspektifle değil, sadece belli bir paradigmanın modern Batı düşüncesi paradigmasının bakış açısıyla ele alınmıştır.

‘Geçmiş’e, geleneğe ait olan her şeyin ilerlemenin önünde bir engel olarak gören Pozitivist bakış açısının hâkim olduğu modern dönemlerde İslam felsefesi ile ilgili çalışmalar Batı’da olduğu gibi ülkemizde de belli sınırların ötesine geçememiştir.

İranda Şii Medrese geleneğini bunun dışında tutmak gerektiği kanaatindeyim. İran Kültüründe Felsefenin yeri konusunda belli bir mutabakatın oluştuğu görülmektedir.¹ İran’da geleneksel felsefe varlığını günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam ettirmiş ve felsefenin Şii- İslam kültürü içindeki yeri ve konumu ile ilgili ortak bir anlayış oluşmuş durumdadır.

Felsefenin müfredatlardaki yeri genellikle ideolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu da haliyle medrese müfredatlarına yansımıştır. Değinilmesi gereken bir başka husus da şudur: Nizamiye’den başlamak üzere Medreseler Devlet aygıtının bir uzantısı olarak ve

1 Henri Corbin, *The Force Of Traditional Philosophy in İslam*, *Studies in Comparative Religion*, Vol. 2, No.1.

bürokratik istihdama cevap verecek şekilde teşkilatlanmıştır. Böyle bir teşkilat yapısında felsefenin müfredatta yer almaması ya da asgari düzeyde yer alması normal görülebilir. Bazen de medreselerin müfredatları modern eğitimde olduğu gibi merkeziyetçi bir şekilde şekillendirildiği zannedilmiş bu yüzden bazı medreselerin müfredatında felsefenin yer almayışı tüm medreselere teşmil edilmiştir. Birbirinden farklı programlar uygulayan medreseler olduğu gibi, medreseler dışında da özel dersler veren hocalar mevcuttu.

Günümüz okul anlayışında okul müfredatlarında felsefeye bolca yer verilmesi kendi başına iyi bir şey olmasına rağmen mutlak anlamda bir toplumda felsefi düşünce biçiminin güçlenmesine yol açmaz. Önemli olan derslerin işleniş biçimi ve öğrencilerin doğru bir biçimde yönlendirilmesidir. Felsefenin insan hayatındaki karşılığın ne olduğu konusunda belli bir bilinç oluşmadıkça felsefe derslerinden amaçlanan şey de karşılığını bulmayacaktır. Biz çeşitli fakültelerde felsefenin yerini tartışıyoruz. Bu önemli. Ancak aynı zamanda hem ilahiyatlarda hem de Felsefe bölümlerinde felsefe eğitiminin niteliğini ve kalitesini tartışmamız gerekir.

Günümüzde üniversitelerin işlevi geçmişle mukayese edildiğinde oldukça değişmiştir. Artık insanlar okullara insan olarak belli bir olgunluğa ulaşmak, hakikatın ne olduğunu öğrenmek için değil, meslek edinmek, kariyer yapmak için gidiyorlar. Felsefe doğası itibarıyla bir meslek olarak kabul edilemez. Felsefe bir dokuz-beş mesaisine hapsedilerek yapıldığında asla kendisinden bekleneni vermez. Dolayısıyla bir kimsenin iyi bir felsefesi olabilmesi için onu hayatının bir parçası haline getirmesi ve kendine mal etmesi ve ruhuyla duyumsaması gerekir. Esasen felsefe yapmanın başka bir yolu da yoktur.

Felsefe Bölümlerinin Yapısı ve İslam Felsefesi

Biz felsefeciler her şey hakkında konuşuruz ancak kendi durumumuzu konuşmayı ihmal ederiz. Oysa bugün felsefe bölümlerinin yeniden şekillenmesi, üniversite içerisindeki yerinin yeni bir bakış açısıyla ele alınması gerekir. Bunu yapmadığımız takdirde beş on yıl sonra felsefe bölümleri sadece araştırma yapan ve öğrencisi olmayan bölümler haline gelebilir. Diğer yandan felsefe bölümleri okutulan dersler açısından da ele alıp incelenmesi ve kendi kültürümüz ve küreselleşmenin yol açtığı dönüşümler bağlamında ele alınarak yenilenmesi ve geliştirilmesi gerekir.

Ancak ben bu yazımda felsefe bölümlerindeki mevcut dersler ve bunlar içerisinde İslam felsefesinin yeri ve önemi üzerinde durmak istiyorum. Diğer yandan İslam felsefesi ya da onunla ilgili olan diğer dersleri öğretmenin zorlukları ve bu derslerin felsefe bölümüne, felsefe öğrenmeye katkısı üzerinde durmak istiyorum. Bunu yaparken daha çok, 15 yıldır felsefe bölümünde edindiğim kendi şahsi tecrübelerimden yola çıkacağımı burada belirtmem gerekiyor.

Niçin İslam Felsefesi?

Bazı kesimler Cumhuriyeti bir kopuş olarak gördükleri için kendilerince bu kopuş fikrine halel getirecek her şeye bu arada İslam Felsefesinin öğretilmesine karşı çıkmışlardır. Bu anlayışa göre İslam felsefesi, geçmişi ve geleneği temsil ettiği için Cumhuriyetin esas maksadına ters düşecek düşüncelerin canlanmasına yol açacaktır. Oysa İslam Felsefesine yer vermek Cumhuriyet'in bir devamlılık yönünün de bulunduğunu ima etmektedir.

Meseleyi dil açısından ele alacak olursak Türkiyede özellikle felsefe alanında geçmişle ilgili hafızamızı silmeyi çalışan bir dil politikası bilinçli olarak tercih edilmektedir. Tercüme felsefe kitaplarında kendi felsefe geleneğimizde kullandığımızdan farklı bir dilin dayatılması,

hem felsefi düşüncenin bize bir bütün halinde değil kesik kesik, bulanık bir şekilde gelmesine yol açmıştır. Kendi geleneğimizden gündelik yaşamda bir karşılığı bulunmayan bir dil düşünce hayatımızı kaotikleştirdiği gibi felsefi çabalarımızın da kötürümleşmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bu topraklarda felsefe yapmak adeta ideolojik bir muhabereye atılmakla eş anlamlı sayılmış ve insanlar birbirlerine karşı ön yargılı hatta sağır kesilmişlerdir. İslam felsefesi içerisinde üretilen dil sayesinde kendi geçmiş düşüncemizle daha sahih bir ilişki kurulacak, felsefi dil insanlara anlamlı gelecek, felsefi düşünce insanların düşünce dünyasında makes bulacaktır. Böyle bir dil aynı zamanda, felsefi düşüncemiz gibi felsefi dilimizin sınırlarını da genişletmiş olacaktır.

Batı felsefesini okurken kendimizden uzaklaşmadan bir dönüşüm geçirmek Zeynep Direk'in deyişiyle **başkasında aynı kalmak**. İslam felsefesi bu imkânı bize sağlayacak en önemli araçlardan birisi olacaktır. Felsefenin geçmişle, gelenekle mutlaka bir ilişki kurması gerektiği ortadadır. Geçmiş insanlığın hem düşünme birikimi, hem de bir tartışma alanıdır. Geçmişle ilişki sürekli yeniden kurulmazsa, yani gelenekle olan alakamız da bir tecdid yaşamazsak, kendimizi tekrarlama riskinden kurtulamayız. Felsefe Hegel'in deyişiyle bir hatırlama ve içselleştirme faaliyetidir.²

Günümüzün sığ eğitim anlayışı içinde maalesef öğrenciler mensubu oldukları İslam medeniyetine dair nitelikli bir bilinç kazanamamakta ve bu medeniyetin entelektüel boyutu ile ilgili yeterli bir donanıma sahip olamamaktadırlar. Felsefe bölümün öğrencileri İslam Felsefesi derslerini öğrenmek suretiyle İslam Medeniyetinin evrensel boyutunu genel düşünce tarihi içindeki yerini kavramış olacaktırlar. Bir başka husus bazı öğrenciler özellikle felsefeye karşı olumlu görüşler taşımayan bir çevreden gelmektedirler. Bunlar İslam Felsefesi derslerinin bölümde öğretildiğini görünce Felsefe ile din arasında da bir bağ olacağını düşünerek felsefe ye karşı daha olumlu ve pozitif düşünceler geliştirebilmektedirler.

Dini meseleler toplumumuzda her zaman sıklıkla tartışılmakta, gündeme getirilmektedir. Öğrencilerimiz İslam Felsefesi derslerini alarak bu konulara felsefi bir yaklaşımla, tartışma uslüne uygun bir şekilde yaklaşma becerisi gösterebilecek tartışmalara düşünsel bir derinlik kazaandıracaktır. Felsefe bölümü öğrencilerinin hemen hepsi din konusunda, ya tamamen bilgisiz ya da popüler bilgilerin ötesine gitmeyen bir birikimle bölüme gelmektedirler. İslam Felsefesi ya da benzer dersler İslamın entelektüel boyutu ile ilgili öğrencilere belli bir donanım sağlamış olacaktır.

Mevcut Durum

Felsefe bölümlerin müfredatında İslam Felsefesinin okutulması ile ilgili bir bütünlük, belirginlik ya ve sürekliliğin olduğunu söylemek zordur. Bazı bölümlerde İslam felsefesi dersi kesinlikle müfredatta yer almamaktadır. Mesela Bilkent ve ODTÜ'de lisans düzeyinde İslam Felsefesi dersleri yoktur. Müfredata bakarak bu bölümlerin Türkiye'de mi yoksa başka bir ülkede mi olduğu konusunda insan bir nebze şaşkınlık yaşamaktadır.

İslam felsefesi derslerinin yer aldığı bazı bölümlerde klasik dönem İslam felsefesi okutulurken, bazı bölümlerde İslam Felsefesi daha çok Türk İslam Düşüncesi Tarihi adı altında okutulmaktadır. Bazı bölümler ise Osmanlı Düşünce Tarihi ya da Klasik dönem İslam Düşüncesi dersini de bu çerçevede müfredata dâhil etmektedirler. Tüm bunlar İslam

2 Zeynep Direk, "Türkiye'de ve Türkçe'de Felsefe", (söyleşi), <http://zeynepdirek.wordpress.com/2013.01.31/turkiyede-turkcede-felsefe/> 20.01.2014.

düşüncesi ve İslam felsefesi konusunda belli bir kafa karışıklığının doğmasına yol açmaktadır. Türk İslam Düşüncesi Tarihi dersinin belli bir dönemde Üniversite müfredatı üzerinde oluşan siyasi ve sosyolojik baskılar sonucu tercih edilen bir isim olmaktan öte bir anlamının olup olmadığını tartışmak gerektiğini düşünüyorum. Türk İslam Düşüncesi Tarihi ismi Osmanlılar ve Selçuklular dönemindeki felsefi/düşünsel faaliyetleri dâhil etmek için tercih ediliyorsa, adı anılan dönemleri İslam Felsefesi Tarihi içine dâhil ederek de işleyebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki bu isim daha çok Batılı İslam Felsefesi tarihçileriniz, Osmanlılar dönemine karşı duydukları ilgisizliğe bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu ilgisizlik böyle bir isimlendirmeyi meşru kılmaz. Çünkü bu isimlendirme ile ilgili dikkatlerden kaçmamalı gereken birkaç sorun vardır: Bu sorunlardan birincisi isimlendirme ile Osmanlılar döneminde felsefenin değil ondan daha genel olan ve kapsayıcı olduğu düşünülen düşüncenin varlığına dikkat çekilmiş olmaktadır. Süleyman Hayri Bolay'ın, Hilmi Yavuz'un divan şairlerinin divanlarında gezinmelerinin sebebi muhtemelen bu anlayıştır. Oysa Osmanlılar döneminin İslam felsefesi geleneğinin bir devamı olduğunu gösterecek delillerden mahrum değiliz. İkinci sorun, isimlendirmenin çağrıştırdığı farklılıkları ortaya koymak için derinliği ve uyumu olmayan düşünce yığınları oluşturmak. Üçüncüsü ise söz konusu isimlendirmenin İslam Felsefesinin sürekliliğini ortadan kaldıracak çağrışımlar içermesi. Tüm bunlar göz önüne alındığında *İslam Felsefesi Tarihi* isminin daha kapsayıcı ve anlatılmak istenen şeyi daha iyi ifade eden bir isim olduğu açıkça görülecektir.

Sorunlar ve Öneriler

Felsefe bölümlerinde diğer dersler gibi İslam Felsefesi de bir "tarih" olarak öğretilmektedir. Biz Platon'u, Aristoteles'i, Augustine'i, Hegel'i Kant'ı buradaki tecrübemizden bağımsız bir şekilde okuduğumuzda nasıl kuru heyecansız bir anlatıya dönüşürse aynı şekilde İbn Sina'nın eserlerine sinmiş olan ruhu, onun çağını ruhunu kendi çağımızın ruhuyla lakalandırmadan, varoluşsal meselelerden, siyasi gündemden, bizi sarsan tecrübelerimizden bağımsız okursak sadece malumatfűrüşlük yapmış oluruz. Henri Corbin'in deyişiyle, hayat ölüm, geçmiş, şimdi gelecek, şeylerde bulunan vasıflar değildir; bunlar her zaman şimdide yaşayan ruhun vasıflarıdır. Taşındıkları sevgi sayesinde sahip oldukları enerji ile hayatı, kendilerine gelen her şeye akıtan yaşayan ruhlar olduğu gibi, zahiren yaşıyor görünmelerine rağmen gerçekte ölü olan ve yanlarına yaklaşan her şeye kendi ölümlerini üfleyerek donduran ölü ruhlar da vardır.³ Felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi İslam Felsefesi dersleri de böyle bir bilinç ve ruhla okutulmadığı zaman kendisinden beklenen işlevi yerine getiremeyecektir.

İslam Felsefesi ile Batı Felsefesi Felsefe bölümlerinde birbirlerine karşı ötekileştirme / dışlama yarışı içersine girmemeli, biri diğerini kendisini zenginleştirecek bir olanak olarak görmelidir. Felsefe bölümlerinde ders veren İslam Felsefecisi hocalar her zaman bir normal felsefeci değil ikinci dereceden felsefeci olarak görülürler. Bazen de dinci ve gerici olarak yaftalanabilirler. Bundan en çok kaçınması gerekenin felsefeci kimliğine sahip olan kimseler olduğu unutulmamalıdır.

İslam felsefecilerinin eğitimi ile ilgili maalesef bir standart yoktur. Çok farklı altyapılara sahip olan kimselerdir. Bu da İslam felsefesinin nasıl öğretilmesi gerektiği konusunda bazı sıkıntılara yol açmaktadır. Bazı meslektaşlarımız, Klasik İslam filozoflarını, bazıları genel olarak İslam düşüncesini, bazıları çağdaş İslam düşüncesini, bazıları da İslam öncesi Türk

3 Henri Corbin, *The Force Of Traditional Philosophy in İslam*, *Studies in Comparative Religion*, Vol. 2, No.1, s. 2.

düşüncesi ve Osmanlılar dönemini ön plana çıkarma eğilimindedirler. Bunun önüne geçmek için, sistematik, problem bazında bir İslam Felsefesi dersi tercih etmek işe yarayabilir.

Öğrenciler genel olarak İslam düşüncesi tarihi ve İslami geleneğin terminolojisi hakkında oldukça yetersiz bir bilgiye sahip bir şekilde gelmektedir. Bu sebeple birinci sınıfta *İslam Düşüncesine Giriş* dersi verilmesi sonraki dönem İslam felsefesinden azami derecede istifade etmelerini sağlayacaktır. Bununla alakalı olarak yaşanan bir başka zorluk ise kaynaklarla alakalıdır. Maalesef Felsefe bölümlerindeki İslam Felsefesi Dersleri için yazılmış kaynaklar oldukça yetersizdir. İlahiyat fakülteleri için yazılan ya da daha çok belli bir alanın uzmanlarınca yazılan eserlerin dilleri ve konuların ele alınış biçimi ise felsefe bölümü öğrencilerini zorlayacak bir düzeye sahiptir. Bu sebeple Felsefe bölümleri için, dili ve üslubu daha basit olan ayrı kitapların yazılması elzemdir.

KAYNAKÇA

Corbin, Henri, *The Force Of Traditional Philosophy in Iran, Studies in Comparative Religion*, Vol. 2, No.1.



CUMHURİYET DÖNEMİ AYDINLARINDA DİN - AHLÂK İLİŞKİSİ

Cumhuriyet dönemi birden bire ortaya çıkmış bir olay değildir. Onun çok öncelere dayanan düşünsel ve tarihi kökleri vardır. Cumhuriyet döneminde ortaya çıkmış olan fikri ve sosyal değişim önemli bir hazırlık dönemi geçirmiş ve söz konusu değişiklikler üzerinde önceki dönemde uzun tartışmalar yapılmıştır. Mümtaz Turhan bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Cumhuriyet'deki inkılâplar: iki yüz seneden beri devam eden bir cehdin emsalsiz bir hayat mücadelesinin ve fikri gelişmenin, o zamanın şartlarına ve içtimai seviyesine göre meydana getirebildiği düşüncelerin mahsulüdür.¹

Bu düşünceyi destekler mahiyette II. Meşrutiyet'in Cumhuriyet'in "mayalanma" devri olduğu ifade edilmektedir.² II. Meşrutiyet'in oluşturmuş olduğu hürriyet ortamı düşünürlerin fikirlerini açık yüreklilikle dile getirmelerine, materyalizm, pozitivizm ve milliyetçilik gibi akımların ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Bu dönemde Osmanlıcılık, milliyetçilik şekline dönüşmüş, Kürtçülük, Arapçılık ve Arnavutçuluk gibi etnik milliyetçilikler ortaya çıkmıştır. Modernleşme, Batılılaşma şeklini almış ve Panislamizm de İslâmcılık halinde kendisini ifade etmeye başlamıştır. Hilmi Ziya Ülken 1919 yılında, henüz daha 18 yaşında iken, *Anadolu* isimli bir dergi çıkarmış ve bu üç siyasi/fikri akıma karşı Anadoluçuluk hareketini başlatmıştır.³

Burada ifade ettiğimiz ve etmediğimiz akımların hepsi "Biz Batı'dan neden geri kaldık?" ve "Bu durumdan nasıl kurtulabiliriz?" sorularına verilen farklı cevaplardan hareketle ortaya çıkmıştır.⁴ "Bizi din geri bıraktı" diyenler Batıcılığı, "Biz İslam'dan uzaklaştığımız için geri kaldık. İslam'a sarılmamız." diyenler İslamcılığı benimsediler. Hem Batı'dan, hem de İslamiyet'ten vazgeçmeksizin milli ruhu canlandırmaya ağırlık verenler de Türkçülüğün taraftarı olmuşlardır.⁵

1 Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* İstanbul, 1980, s. 15. Ayrıca bk. Kamuran Birand, "Türk Düşüncesinde Avrupalılaşma Hareketleri", AÜİFD, VI/1-4, (1957), s. 101.

2 İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri*, İstanbul, 1994, s. 6; Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul, 1990, s. 10.

3 Süleyman Hayri Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara, 2007, s. 237, 318.

4 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İstanbul, 1986, s. 112; Durmuş Hocaoglu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, İstanbul, 1995, s. 160.

5 Süleyman Hayri Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara, 2007, s. 237.

Söz konusu akımların ve onlarla ilişkilendirilen aydınların üzerinde durdukları konulardan biri de din-ahlâk ilişkisidir. Ahlâkla din arasındaki ilişki, ahlâk-ilim ve ahlâk-felsefe ilişkilerine göre daha açık olarak görünmekte ve hayatımızı yakından ilgilendirmektedir. İnsanın ahlâki tecrübesi ile din arasında herhangi bir ilişki var mıdır? Eğer varsa bu hangi türden bir ilişkidir? İnsan ahlâki bir varlık olmasını dine mi borçludur? Dine başvurmadan sırf insan aklına dayanarak bir ahlak sistemi kurmak mümkün müdür? Düşünce tarihinde din-ahlâk ilişkisi noktasında özellikle iki yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir: Ya dinden ahlâka doğru, ya da ahlâktan dine doğru giden bir yol takip edilmiştir. Birinci yolu benimseyenler ahlâkın dinden ortaya çıktığını ifade ederek dinî yönü ağır basan bir ahlâk anlayışına, başka bir ifadeyle ahlâki dine bağlamak suretiyle teolojik ahlâka kapı aralamışlardır. İkinci yolu benimseyenler ise, XVIII. yüzyılın büyük Alman filozofu Kant (1724-1804)'ın "ahlâk delili"nde olduğu gibi, insanların ahlâki tecrübesinden hareketle ilâhiyatı temellendirmeye ve bu şekilde ahlâki yönü ağır basan bir ilâhiyata veya ahlâk teolojisine kapı açmışlardır. Her iki çaba da insanlık tarihinin en eski devirlerine kadar uzanmakla birlikte teolojiden hareketle din-ahlâk ilişkisini açıklamanın tarihi, ahlâk teolojisinin tarihine göre çok daha gerilere, felsefenin ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır.⁶

Bu şekilde ortaya konulan din-ahlâk ilişkisi Cumhuriyet dönemi aydınları tarafından da ele alınıp tartışılmıştır. Burada özellikle ahlâkın dinden ortaya çıkıp çıkmadığı sorunu ile ahlâki erdemler, ilahi bilgiye dayanan kutsal kitapların iddia ettikleri gibi, dinin özel alanına mı girmekte, yoksa dine başvurmadan sırf insan aklına dayanarak bir ahlâk sistemi kurmak mümkün müdür? sorusu üzerinde durulmuştur.

II. Cumhuriyet Döneminde Din ve Ahlâk

Cumhuriyet döneminde din ve ahlâk arasında nasıl bir ilişkinin kurulduğunu örnekleme yoluyla belirlediğimiz aydınların yaklaşımları üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Konuyu, Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık ve Anadoluculuk gibi Cumhuriyet döneminde etkili olmuş farklı akım ve anlayışları temsil etme ve bir de ahlâk problemiyle yakından ilgilenme ilkesinden hareketle seçtiğimiz Celal Nuri İleri (1882-1936), Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951), Ömer Nasuhi Bilmen (1882 -1971), Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Nurettin Topçu (1909-1975) ve Erol Güngör (1938-1983) gibi isimlerden hareketle ele alacağız.

1. Celal Nuri İleri (1882-1936)

Celal Nuri İleri, Osmanlı Devleti'ndeki yenileşme çabalarıyla başlamış olmakla birlikte daha ziyade II. Meşrutiyet'ten sonra ortaya çıkmış "çağdaş medeniyet seviyesine erişme hareketi" olarak ifade edilen batılılaşma içerisinde değerlendirilmektedir. Bu harekete göre geri kalışımızın sebebi, birtakım başka faktörlerin yanı sıra sahip olduğumuz gelenek ve din anlayışı ve dini temsil eden ulemanın cehaleti ve yaygın hale gelen batıl itikatlardır. Dolayısıyla kurtuluşun sağlanabilmesi için toplumda fikri bir değişiklik yapılmalı, taassup ve cahilane muhafazakârlık terk edilmeli, Batı kültür ve medeniyeti alınıp Batı dünyasıyla birleşmelidir.⁷

6 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ankara, 1980, s. 4-6, 8-20; Davies, *An Introduction To The Philosophy of Religion*, s. 93-103; Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1991, s. 1-12; amlf. *Din Felsefesi*, s. 296; Yasin Ceylan, "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı*, y. 1, sy. 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, s. 107-114.

7 Cemil Meriç, "Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, 1983, I, 234; M. Şükrü Hanioglu, "Batıcılık", *DİA*, V, 148-152; a.mlf. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, ts., s. 130, 291; Abdullah Cevdet, "Cihan-ı İslam'a Dair", *İctihad*, sy. 26, (1

Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyyemiz* isimli eserinde, bir taraftan toplumda ahlâkın kontrolsüz kalışını ve bozulmasını dini hayatın zayıflamasına bağlarken⁸ diğer taraftan ahlâkın dine bağlı olmadığını ve dinden kaynaklanmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre ahlâk, bir insan ürünü olan dinden daha eskidir ve kaynağının din olmadığı Batılı araştırmacılar tarafından kanıtlanmıştır. Ayrıca Allah'a ve ahiret gününe inanmakla ahlâk arasında bir bağlantının bulunmadığı, ahlâkın toplumdaki değişkenlik göstermesiyle ortaya çıkmıştır.⁹ Yine o Hıristiyanlığın ahlâka aykırı bir din olduğunu söyleyerek dinin böyle bir kaynaklığının olamayacağını belirtir ve ilkel kabilelerden garip örnekler de vermek suretiyle ahlâkın dayanağının kültür olduğunu iddia eder.¹⁰

Ahlâkın insanın yaratılışından gelen bir özellik olduğunu ileri süren Celal Nuri, ahlâka, kendisine gerekli kaynak olarak dine değil, medeniyet, bilim ve yaygın eğitime başvurmasını öğütler ve ahlâkın kaynağını toplumsal ihtiyaçlara bağlar.¹¹

Celal Nuri her ne kadar ahlâkı din ile temellendirmiyorsa da, İslam dininden ahlâk konusunda birinci derecede yararlanılması gerektiğini, İslam dininin ahlâki ilkelerini uygulamanın tahmin edildiğinden kolay olduğunu, sevgi ve Allah korkusuna dayanan İslam ahlâkının aile ve millet teşkilatını kurma noktasında, son derece faydalı olacağını da belirtmektedir:

Diyanet-i İslamiyye'nin feramin-i ahlâkiyyesini harfiyen ve serian icra ettirmek zan olduğundan pek kolaydır. ... Kavanin-i tebdil ile aile esasını, aile ile millet teşkilatını yapmalıyız. Ve bu binayı inşaada lazım gelen malzemeyi Mekke-i Mükerrerme ve Medine-i Münevvere'den celb etmeliyiz.¹²

Celal Nuri'nin yukarıda yer verdiğimiz görüşleri ile son olarak aktardığımız alıntı birlikte değerlendirildiğinde aralarında bir çelişkinin olduğu dikkatleri çekmektedir. Çünkü o bir taraftan ahlâkı din ile temellendirmeyerek dinden başka bir kaynak aramakta iken, diğer taraftan da dini durumun zayıflamasının ahlâkı zayıflattığını ve aile ile milleti oluşturmada ihtiyaç duyulan malzemeyi dinden almamız gerektiğini belirtiyor.

2. Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951)

Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen, İslam'ı yeniden hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı sağlayarak İslam dünyasını Batı sömürsünden kurtarmak için yapılan modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların hepsini birden içeren bir hareket olan İslamcılık hareketi içerisinde değerlendirilmektedir. İslamcılık hareketi, *ittihad-ı İslam* adı altında 1870 yılından itibaren içerdeki halkı birleştirmek için Osmanlı Devleti'nin hâkim siyasi düşüncesi olmakla birlikte bir fikir hareketi olarak,

Temmuz 1327), s. 763; İlhan Kutluer, "Batılılaşma-Felsefi Düşünce", *DİA*, V, 153-158; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1999, s. 399-407; Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 65-95.

8 Celal Nuri İleri, *İlel-i Ahlâkiyyemiz*, İstanbul, 1332, s. 34, 39.

9 Celal Nuri İleri, *Tarih-i İstikbâl III: Mesâil-i İçtimâiyye*, İstanbul, 1332, s. 19.

10 Celal Nuri İleri, *Hâtemü'l-Enbiya*, İstanbul 1332, s. 186; a. mlf. *Tarih-i İstikbâl III*, s. 15-19.

11 Celal Nuri, *Tarih-i İstikbâl III*, s. 15-19; a.mlf. "Memurîn Ahlâkı", *Hürriyet-i Fikriye*, sy. 2, (13 Şubat 1329), s. 8.

12 Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyyemiz*, s. 39.

bundan yaklaşık 40 yıl sonra *Sırat-ı Mustakim*, *Beyanü'l-Hak* ve *Volkan* gibi dergiler etrafında toplanan kişilerin öncülüğünde ortaya çıkmıştır.¹³

Türkiye Cumhuriyeti'nin üçüncü Diyanet İşleri Başkanı olan Fatih Dersiamlarından Ahmet Hamdi Akseki, din-ahlâk ilişkisini kaynaklık açısından ele almakta ve dinden ahlâka doğru giden bir yol takip etmektedir. O ahlâkın dine dayanması gerektiği kanaatindedir. Ona göre din ile ahlâk ayrı ayrı şeyler değildir. Ahlâki emirler aynı zamanda dini emirlerdir. Dinden uzak olan ve din ile temellendirilmemiş olan ahlâk yok hükmündedir. Aşağıdaki alıntı bu konudaki görüşlerini güzel bir şekilde özetlemektedir:

... Bir hakikat olarak diyebiliriz ki, insan hayatını tanzim eden muamelelerin usul ve kanunlarını insanlara ilk defa öğreten 'din' olduğu gibi, ahlâki kanunları ve insani vecibeleri öğreten de yine dindir. İnsanlık bunları ilahi vahy ile öğrenmiştir. Şekil ne olursa olsun, başlangıcı ne kadar ileri götürülürse götürülsün, herhalde bunun kaynağı ilahi talim ve telkindir. Bu sebeptendir ki, bazı düşünürler, dinin dışında hiçbir ahlâk tasavvur etmemektedirler. Zaten dinin, temel ve esas rükünlerinden birisi de, ahlâki kaideleri teşkil etmesidir. ...

Bunun içindir ki münevverleri ve halkı hayran eden faziletlerin gelişme devirleri, daima akide ve imanın kuvvetli olduğu zamanlara tesadüf etmiş, aksine olarak kalplerde imanın gevşemeye başladığı devirlerde ise, ahlâki kurallar da etkisini kaybederek, kötülük ve rezaletler insanlara hükmeder olmuştur. Din ile ahlâk arasındaki bu kuvvetli rabita da ispat ediyor ki, ahlâk, dinden meydana gelmiştir. Dine dayanmayan ahlâk, hakikatte yok demektir.¹⁴

Alıntıda görüldüğü üzere Akseki, tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin, hangi toplum ve döneme bakılırsa bakılsın, ahlâki ilke ve uygulamaları insanlara öğreten kaynağın din olduğu anlayışındadır. Hem felsefe tarihinde, hem de İslam düşüncesinde ahlâk dinden ayrı değildir. İslam düşüncesinde ahlâkın İslamiyet'ten ayrı olduğunu iddia etmek, ona göre İslam'ın esaslarını bilmemekten başka bir şeyle izah edilemez.¹⁵

Akseki, din ile temellendirilmeyen ahlâk anlayışında menfaatin ön plana çıkacağı ve böyle bir ahlâkın her an yıkılmakla karşı karşıya kalacağı görüşündedir:

Dine dayanmayan ahlâk, temelsiz bir ev gibidir. Herhangi bir sarsıntı ile yıkılmaya mahkûmdur. Böyle bir ahlâkta bütün vazifeler, sonunda menfaate dayanır. Menfaatin kesildiği noktada, vazife de sona erer. Bununla beraber daha önce de beyan edildiği gibi, biz Müslümanlara göre din ile ahlâk, ayrı ayrı şeyler değildir.

Gerçekte dünyevi ve uhrevi, şahsi ve içtimai bütün vazifelerimizi en mükemmel bir surette Kitap ve Sünnet etraflı olarak tayin ve tespit etmiştir. Buna göre bir Müslüman için, bütün insani vecibe ve vazifeleri, ahlâki vazifelerle reziletleri tespit ve beyan hususunda dinden ve dini hükümlerden başka vasıtalara başvurmaya lüzum yoktur. İktisadi, ameli, kalbi ve ahlâki bütün dini hükümlerin kaynağı, bu iki esastır. Bunların dışında bir hakikat aramak, abes ile imkânsız olan bir şeyle uğraşmaktır.¹⁶

13 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1987, I, XV, XXVIII, XXIX; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, 1994, s. 15-32.

14 Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, (sad. Ali Arslan Aydın), Nur Yayınları, Ankara, 1991, s. 7.

15 Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, s. 7.

16 Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, s. 121.

Akseki din ile ahlâkı o derece iç içe görmektedir ki, İslamiyet'te dini emirler ile ahlâki vazifelerin kaynaklarının bir olduğunu, dini emirlerin aynı zamanda ahlâki emirler olduğunu, dolayısıyla da dini bir emir olmayan hiçbir ahlâki hükmün olmadığını belirtmektedir.¹⁷

Akseki ahlâki din ile temellendirmekle birlikte, ahlâk sahasında akli tamamen devre dışı bırakmış değildir. Ona göre ahlâkın kaynağı din olmakla birlikte bu konuda aklın da büyük bir rolü vardır. Bu hususu aşağıdaki ifadelerinde görmek mümkündür:

“Biz Müslümanlara göre ahlâk, dine müstenittir, Ahlâki kaideyi yalnız akıldan değil, belki aklın irşadı ile dinden çıkarıyoruz. Ahlâki vazifelerin İslamiyet'te din boyasına boyanması, onun akli mahiyetini hiçbir vakitte zedelememiştir. Çünkü İslam dini, en salim, en sağlam felsefenin ahlâki prensiplerinden hiçbirini ihmal etmemiştir.¹⁸

Ahlâki vazifelerin vahye müstenid olması onun akli mahiyetini hiçbir vakitte zedelememiş ve hiçbir vakit de akıl ile din arasında korkulacak bir cidal ve münazea zuhur etmemiştir. Çünkü bütün emirlerini “Vahy”e istinad ettiren dinimizin mebnası ve temeli mebadii akliyedir. İslam, en salim ve en metin bir felsefenin mebadii ahlâkiyesinden hiç birini ihmal, akli haiz olduğu yüksek mertebeden hiçbir vakitte tenzil etmemiştir. Bundan dolayıdır ki: bizim ahlâki mebdelerimizde aklın kabul etmeyeceği hiçbir şey yoktur.¹⁹

Müslümanlar arasında ahlâki vazifelerin, mesuliyet ve vazife mebdelerinin “Din”e, “vahy”e müstenid olması bu mebdelerin akli mahiyetini hiçbir vakit zedelememiş ve zedelemek ihtimali de yoktur. Müslümanlar nazarında bilumum vazaif-i ahlâkiye “vahy” e müstenid olmakla beraber akli yine en yüksek mevki ihraz etmektedir.²⁰

Alıntılarda görüldüğü üzere Akseki, dinden ahlâka doğru giden yolu takip etmekle birlikte akıldan mahrum olanların hiçbir vazife ile yükümlü olmamaları ve dinin emirlerinin akılla anlaşılması nedeniyle ahlak sahasında akli da bir otorite olarak kabul etmiştir.

3. Ömer Nasuhi Bilmen (1883 -1971)

Türkiye Cumhuriyeti'nin beşinci Diyanet İşleri Başkanı olan Fatih Dersiamlarından Ömer Nasuhi Bilmen de aynen Akseki gibi, din ahlâk ilişkisini dinden ahlâka doğru giden bir yol takip ederek ele almıştır. Ona göre insanlar, bütün ilkeleri, emir ve yasakları her şeyin sahibi ve hâkimi olan Tanrı'ya dayanan, vazifeleri hem akıl, hem de kalp tarafından kabul edilen bir ahlâk anlayışına muhtaçtır. Bu, dine dayanan veya din ile temellendirilen ahlâktır. Çünkü ancak hak bir din ile temellendirilen ahlâk müessesesi, insanların manevi ihtiyaçlarını karşılayarak kemale ermelerini sağlayabilir.²¹ O bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

İşte beşeriyet, böyle âli bir mesleğe ancak dini ilâhî sayesinde nail olabilmektedir. İşte bu kutsi meslektir ki bütün insanıyet âlemine bihakkın tenvir edecek manevî bir kuvvete maliktir, ancak bu semavî meslektir ki bütün kalplere nüfuz edecek ruhanî bir mahiyeti haizdir.²²

17 Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, s. 121. Ahlâk din ilişkisi hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1966*, s. 100-103, 297-298, 300-310; a.mlf. *İslâm Dini*, Nur Yayınları, Ankara 1983, s. 36-38.

18 Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, s. 49.

19 Akseki, *İslâm*, s. 307-308, 314.

20 Akseki, *İslâm*, s. 314.

21 Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 41; a.mlf. *Büyük İslâm İlmihali*, (sad. Ali Fikri Yavuz), İstanbul, ts. s. 440.

22 Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 41.

Bilmen, vazifenin kaynağının din olduğunu ve ahlâkın dine dayanması gerektiğini ifade etmekle birlikte, aynen Akseki gibi, ahlâk sahasında akli tamamen devre dışı bırakmamıştır. Çünkü ona göre insanlar ahlâki ilkeleri ancak akıl sayesinde anlayabilirler:

Şunu da ilave edelim ki vazifenin hakiki menşei, din olmakla aklın kıymeti eksilmiş olmuyor. Çünkü esasen medarı teklif olan akıldır. Akıldan mahrum olanlar hiçbir vazife ile mükellef değildirler. İnsanlar tarafı ilahiden mükellef oldukları vazifelerin hakikatini, ulviyetini kendi akıllarının latif pertevi delaletiyle anlamışlardır.²³

Bu noktada şu hususu da vurgulamak gerekir ki Bilmen, dinin mahiyetini tam olarak anlayamayan kimselerin ahlâkın din ile temellendirilmesine, dolayısıyla da dine dayanan ahlâk anlayışlarına yönelttikleri eleştirileri 5 maddede ele alıp cevaplandırmıştır. Sonuç olarak da “*Ahlâkın en mükemmel, en hakiki istinatgâhı dini ilahidir. Bunun hilafına olan mütaaleat; hiçbir veçhile iltifata şayan olamaz.*”²⁴ diyerek ahlâkın esas kaynağının din olduğunu, hiçbir şekilde bunun aksinin düşünülemediğini ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere, dini ilimler sahasındaki çalışmalarıyla ön plana çıkmış, Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış ve İslamcılık akımıyla ilişkilendirilen iki İslâm düşünürü de din-ahlâk ilişkisini kaynaklık açısından ele almışlar ve dinden ahlâka doğru giden yolu benimseyerek teolojik ahlâk anlayışı çerçevesinde değerlendirmişlerdir.

4. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974)

Anadoluculuk akımı içerisinde değerlendirilen felsefeci ve sosyolog Hilmi Ziya Ülken, din-ahlâk ilişkisi noktasında *Giriş*'te belirttiğimiz iki yaklaşımı da ele alıp değerlendirmiştir. Ona göre din ile ahlâk arasında bazı birleşme noktaları bulunabilir ve bu noktalardan hareket edilmek suretiyle ‘ahlâki din’ veya ‘ahlâk teolojisi’ ile ‘dini ahlâk’ veya ‘teolojik ahlâk’ şekilleri oluşturulabilir. Aslında din ile ahlâk arasında söz konusu birleşikliğin varlığı bile, gerçekte onların temellerinin birbirinden ayrı olduğunu göstermektedir. Çünkü bu birleşme her zaman mevcut değildir. Bütün dinler ahlâki olmadığı gibi, bütün ahlâklar da dini değildir. Örneğin Çok Tanrıcılık/Politeizm gayri ahlâki bir sistemdir. Çünkü bir Tanrının istediğini diğer Tanrı reddeder ve kullar da Tanrılar arasındaki bu farklılık dolayısıyla istediklerini yapabilir ve her türlü kaçamaklara müracaat edebilirler. Tanrılara karşı kâr pazarlığına ve hileye başvurabilirler.²⁵

Ülken'e göre, ifade edildiği üzere, gerçekte din ile ahlak arasında bir ayrışma söz konusu olmasına rağmen, zaman zaman tam bir uzlaşma da olabilir. Özellikle tek Tanrı dinlerinde toplumsal hayatın düzeniyle insanlar arasında tam bir ahenk olduğu ve Tanrı, toplum vicdanının bekçisi haline geldiği için dini değerlerle ahlâki değerler birbirleriyle daha çok uyumlanırlar. Böyle durumlarda bile dini cemaatlerin birbirleri arasında çeşitli ayrılıkların ortaya çıkması, dini ödevleri yerine getirenlerin üstün bir sınıf olmaları, dolayısıyla toplumda bir baskı vasıtası haline gelmeleri gibi durumlar din ile ahlâk arasındaki uyuşmanın sürekli olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla da, din ile ahlak arasında uzlaşmanın var olduğu zannedildiği durumda bile gerçekte uzlaşma değil ayrışmanın olduğunu anlaşılmaktadır.²⁶

23 Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 15-16.

24 Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 65.

25 Ülken, *Ahlâk*, s. 44.

26 Ülken, *Ahlâk*, s. 44-45.

Ülken'e göre bütün bunlar din ile ahlâkın ayrı ayrı şeyler olduğunu ve tam anlamıyla uzlaştırılamayacaklarını göstermektedir. Her iki sistemin temelleri arasındaki başlıca ayrılık noktaları şunlardır: Ahlâkın temellerinde ahlâki şuurun yani vicdanın kendi prensiplerine sadıklığı, iradenin muhtarlığı, ahlâki eylemi gerçekleştiren sujeye değer verilmesi ve insanın gayretinin bu dünyada etkin olduğuna inanma gibi ilkeler vardır. Dinin temellerinde ise, dünyanın hor görülmesi, bütün saadet ve yetkinliği tabiatüstü bir âlemle ilişkilendirmek, insanın iradesini Tanrı'nın iradesine bağlamak ve Tanrısal prensipleri akıl dışı olarak almak vardır. Bu karşılaştırmadaki en açık ayrılık noktası ahlâki şuurun otonomisi ve dini şuurun heteronomisidir.²⁷

Ülken, dinden hareketle ahlâka giden yaklaşımı kabul etmediği gibi Kant tarafından sistematize edilmiş olan ahlâktan hareketle dini temellendirme teşebbüsünü de kabul etmemektedir. Ahlâk teolojisinin gerçek dindarlar tarafından eleştirildiğini belirtmektedir:

İnsandan yeni bir tanrı ve ahlâktan yeni bir din imkânı çıkarıyordu. Fakat gerçek dindarlar böyle bir görüşe büsbütün aleyhtardır. Çünkü Kant'ın gözünde ahlâka bağlanmış ve ahlâktan çıkarılmış olan din, insanı metafizik âlemin merkezi haline koymuştur.²⁸

Görüldüğü üzere, Anadoluçuluk akımının öncülerinden olan Ülken, din-ahlâk ilişkisi noktasında ne dinden ahlâka doğru giden teolojik ahlâk anlayışını, ne de ahlâktan dine doğru giden ahlâk teolojisini kabul etmektedir. O, ahlâkı, “*bir hedefte sona ermeyen, tatmin edilemeyen, çıkar ve fayda aramayan arzu*” olarak tanımladığı “ihtiras” veya “tutku” ile “*ruhun olgunluğu, vuslattan uzak olmak ve âlemi kendinde gören ihtiras*”²⁹ şeklinde tanımladığı “aşk” kavramı ile temellendirmektedir.³⁰

6. Nurettin Topçu (1909-1975)

Cumhuriyet dönemi fikir hayatımıza hareket felsefesiyle damgasını vuran ve Türkiye’de ahlâk alanında ilk doktora çalışması yapan düşünür olan Nurettin Topçu, ferdi ruhun derinliklerinde bulunan ahlâk iradesinin din ile ilişkisi var mıdır? Eğer varsa bu ilişkinin mahiyeti nedir? Ahlâk dinden mi ortaya çıkmıştır? Yoksa ahlâkın dinden ayrı bir kaynağı da var mıdır? Gibi soruları cevaplandırmaya çalışmıştır.

Topçu’ya göre ahlâkın dinle ilgisi iki bakımdan göz önünde tutulmalıdır. Bir başka ifadeyle ahlâk, doğuşu ve evrimi ile gayesi açısından dinle ilişkilidir. Birincisi, doğuşu ve evrimi bakımından... Ahlâk kurumları din kurumlarıyla birlikte evrim geçirmiş ve toplum hayatında ahlâk kaideleri, geniş ölçüde dinin emir ve yasaklarıyla birlikte meydana gelmiştir. İlkel toplumlarda din ile ahlâk birbirinden ayrılmamıştı. Din ile ahlâk ilk insanla birlikte aynı kaynaktan ortaya çıkmış ve yan yana ilerlemiştir. İlkel insanların davranışlarını dinin emir ve yasakları düzenlemiştir. İnsanlığın ahlâk tarihiyle dinlerin tarihi aynıdır. Ahlâkın dinle ilgisinin ikinci boyutu gayesi açısından dindir. Din gibi ahlâk da insanın iradeli davranışlarını konu edinir. Her ikisinin gayesi de insanın ruhunu temizlemek, yükseltmek ve sonsuza doğru yöneltmektir. Dinin bizden istediği hem bu dünyada hem de öte dünyada mutlu olmak için bütün sefalet ve ahlâksızlıklarımızın kaynağı olan aşağı istekler, hırslar ve iştihalden kendimizi kurtarmaya çalışmaktır. Ahlâkın bizden istediği de bundan başka bir şey değildir. O

27 Ülken, *Ahlâk*, s. 46.

28 Ülken, *Ahlâk*, s. 44.

29 Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 70-71.

30 Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 89-90.

da insanı kötü huylardan arındırarak en yüksek iyiliğin barındığı sonsuza doğru yöneltmeye çalışır.³¹

Topçu din-ahlâk ilişkisini, aynen ulemeden olan aydınlar gibi, kaynaklık açısından ele almış ve dinden ahlâka doğru giden bir yol takip ederek ahlâkı din ile temellendirmiş ve teolojik ahlâk anlayışını savunmuştur. Hatta din ile ahlak arasında o derece zorunlu ilişki kurmuştur ki, din ile ahlaki birbirinden ayırmayı insanın iç dünyasını kendisinden ayırmakla eşdeğer görmüştür:

Ahlâkı dinden veya dini ahlâktan ayırmak insanın iç dünyasını yine kendisinden ayırmak demektir. Zira ahlâk, esasında dinî olgunluktan ayrı bir şey değildir. Ahlâk, hayvanî hayattan insanî hayata geçiştir. ... Ahlâk prensipleri dinin vahiy olunan esaslarından çıkarılmalıdır. İnsanlığın ahlâk tarihi, dinlerin tarihidir. ... Halk için din, ahlâktan başka bir şey değildir. Büyük ruhlar içinse yine şüphesiz ahlâktır. ... Ahlâk insanlaşmaksa, din insanlığımızın da üstüne yükselme iradesidir.³²

Topçu dine dayanan ahlâkı da iki kısma ayırmaktadır: Birincisi halkın dini ahlâkıdır. Buna göre Allah bizi mutlu olmamız için yaratmış olduğu için hem bu dünyada, hem de öte dünyada mutluluk gayesini aramalıyız. Bunun yolu da Allah'ın iradesine uygun bir yaşama sahip olmaktır. İkincisi ise, din kültürü içinde yükselmiş olan ruhların ahlâkıdır. Burada ulaşılmak istenen gaye cennet vaadi ve benzeri mutluluklar değil, olgunlaşma yoluyla Allah'a yaklaşımdır. Çünkü gerçek mutluluk ancak böyle bir olgunlaşma içinde elde edilir.³³

6. Erol Güngör (1938 -1983)

Türkçülük hareketi içerisinde değerlendirilen Erol Güngör, ahlâk konusunu tecrübi psikoloji ve sosyal psikoloji açısından ele almıştır. Din-ahlâk ilişkisi düşünürün özel olarak ele alıp incelediği bir konu olmamakla birlikte Emin Işık, Ahmet Tekin ve Yaşar Erol ile birlikte yazmış oldukları "*Ahlâk Lise III*" isimli eserde ilk insanların hayatlarında ahlâk, hukuk ve iktisadın dine dayandığını, dinden ayrı bir varlıklarının bulunmadığını; Eski Yunan'dan Sokrates'e kadarki dönemde felsefenin tabiat ilimleriyle, tabiat ötesi bilgilerle ilgilendiğini, dolayısıyla da ahlâkla ilgili görüşlerin felsefenin dışında bulunduğunu; Sokrat'ın ahlâkı felsefenin konuları arasına alarak felsefenin insana ve ahlâka yönelmesini sağladığını; Sokrat'tan Kant'a kadarki dönemde ahlâkın bir tarafıyla metafiziğe, diğer tarafıyla dine bağlılığını sürdürdüğünü, Kant'ın ise ahlâkı ve ondaki mecburiliği pratik akıl dediği vicdana bağladığını ifade etmektedir.³⁴

Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* isimli eserinde insanın etrafını çeviren ve davranışlarını düzenleyen hukuk, ekonomi, mesleki kuruluşlar ve devlet gibi birçok sosyal kurumdan birinin de din olduğunu, ahlâki davranışın esaslarından pek çoğunun dinden geldiğini belirtmektedir. Bütün dinler ahlâkla ilgili emir ve yasaklar ortaya koymuş ve hiçbir din ahlâkla ilgili görevlerin yerine getirilmesine ilgisiz kalmamıştır. Din, ahlâki hayatımızın en önemli ve en büyük kaynağıdır, ancak yegâne kaynağı değildir. Kaynağını Tanrı'dan alan bir ahlâk sisteminden ibaret olan dinin hemen her sahada ahlâki buyrukları vardır. Hemen her sahada ahlâki buyruklara sahip olan dinde günümüzde bütün insanlar için geçerli

31 Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005, s. 29-30; a.mlf., Felsefe, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005, s. 94-95.

32 Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 86.

33 Topçu, *Ahlâk*, s. 154-156.

34 Erol Güngör ve diğerleri, *Ahlâk Lise III*, ts. s. 5-6.

sayabileceğimiz ahlâk kaidelerinin hepsini bulmamız mümkündür. Zaten “din, kaynağını Tanrı’dan alan bir ahlâk sisteminden ibarettir.” Ahlâkın dinden başka kaynakları da vardır. İnsanların gündelik tavır, hareket ve usulleri ile yaşama metotlarını düzenleyen kaideler olan örf ve adetler bu kaynaklardan bazılarıdır.³⁵

Güngör’e göre, bizim için hangi değerlerin önemli olduğu hususunda değişmez hükümler verecek bir kaynağa ihtiyaç vardır. *İslam’ın Bugünkü Meseleleri* isimli eserinde söz konusu kaynağın din olduğunu şu sözleriyle belirtmektedir:

Dinin getirdikleri dışında hiçbir değişmez kıymet yoktur, insanlığın diğer bütün kıymetleri yer ve zamanla sınırlı olmuştur ve objektif bilgi vermek itibarıyla en sağlam görünen ilim de hep birbirinin yerine geçen teorik şemalardan ibarettir. Bu şemalar muhakkak ki git gide mükemmele yaklaşma istikametindedir, ama onlarda esas olan yine değişmedir. Şu halde insanoğlu bugün doğru sayılanın yarın yanlış çıktığı, bugün güzel görünenin yarın çirkin ilan edildiği bir dünyada, kendisini bu sonsuz dalgalanmalardan kurtaracak değişmez değerlere sarılmak zorundadır; dinin başlıca fonksiyonlarından biri ise bu türlü ezeli ve ebedi değerleri getirmektir.³⁶

Eserlerinde, ahlâk ile din arasındaki ilişki konusunda ahlâkı din ile değil de, Alman filozof Kant örneğinde olduğu gibi, dini, ahlâk ile temellendirdiği intibasını veren ifadelerinin olduğu da görülmektedir:³⁷

Ahlâk bir inanç ve düşünce sistemidir; üzerimizdeki elbise ve başımızdaki şapka gibi maddî bir varlığı yoktur. Belki de bu yüzdendir ki, bazı kimseler elle tutulur gözle görülür varlıklar ve cisimler dururken, böyle inançlara önem vermenin doğru olmadığını söylerler. Fakat unutmamalıyız ki, insanları bir arada tutan şeyler maddî menfaatler veya pazarlıklardan çok manevi bağlardır. Anlaşma vasıtası olarak kullandığımız dil, tamamıyla manevi bir sistemdir. Maddî menfaatin en büyük örneği diye bilinen para bile, maddî varlığı dolayısıyla değil, ancak insanların ona verdikleri kıymet sayesinde geçerli olmaktadır...

... İşte ahlâki değerler, manevi değerlerin en önemlileri oldukları için, onları daima ön planda tutuyoruz. Manevi sistemlerin en ilerisi olan dinler bile, büyük ölçüde birer ahlâk sistemidirler: İnsanların Tanrı ile ve öbür insanlarla ilişkilerini düzenleyen, bu ilişkilerde neyin iyi neyin kötü olduğunu anlatan bir sistem. İnsan topluluklarında dinin çok büyük etkilerinin görülmesi daha çok bu yüzden, yani dinlerin ahlâk hayatını düzenleyişi yüzündendir. Hiçbir cemiyet, ahlâktan uzak yaşayamayacağına göre, dinden uzak yaşaması da düşünülemezdi. Fakat dinlerin tabiat-üstü inançlarını kendine göre yanlış bulan veya dinin sadece tek tek fertleri ilgilendiren bir vicdan meselesi olduğunu söyleyenler bile ahlâkın önemini ve gerekliliğini inkâr edemezler.³⁸

Alıntıdan anlaşıldığı üzere Güngör, din ile ahlâk arasında karşılıklı bir ilişki kurmaktadır. Ona göre insanoğlu, sahip olduğu sosyolojik ve psikolojik yapısı dolayısıyla ahlâki bir varlık olarak dine ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada dinin varlık sebebi ahlâk ile temellendirilmektedir. Diğer taraftan din de ahlâka kaynaklık etmekte, ona evrensel ahlâk ilkeleri kazandırmakta ve manevi bir yaptırım gücü sağlamaktadır.³⁹

35 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 115-117, 138-142. a.mlf., Ahlâk Lise III, s. 39-40, 45-46.

36 Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, 1989, s. 243.

37 Krş. Recep Kılıç, “Erol Güngör’ün Ahlâk Anlayışı”, Felsefe Dünyası, sy. 27, Temmuz 1998-1, s. 49.

38 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 19-20.

39 Krş, Kılıç, “Erol Güngör’ün Ahlâk Anlayışı”, s. 49.

III. Sonuç ve Değerlendirme

Cumhuriyet dönemi aydınlarından İslamcılık hareketi ile ilişkilendirilen ulemadan Ahmet Hamdi Akseki ile Ömer Nasuhi Bilmen, ahlâk felsefecisi Nurettin Topçu ve Türkçülük akımı içerisinde ele alınan sosyal psikolog Erol Güngör din-ahlâk ilişkisini kaynaklık açısından ele almış ve dinden ahlâka doğru giden bir yol takip ederek ahlâkı din ile temellendirmişlerdir. Her ne kadar ahlâkı din ile temellendiren görüşlerin büyük çoğunluğu, ahlâklılıkla aklilik arasında gizli bir soğukluk olduğu kanaatini taşıyorlarsa da, Akseki, Bilmen, Topçu ve Güngör örneğinde görüldüğü üzere, teolojik ahlak anlayışına sahip olan Cumhuriyet dönemi aydınları için bu durum söz konusu değildir.

Batıcılık hareketi ile ilişkilendirilen Celal Nuri İleri ile Anadoluçuluk hareketinin kurucularından felsefeci ve sosyolog Hilmi Ziya Ülken ise, din-ahlâk ilişkisi noktasında ahlâkı din ile temellendirmeyerek teolojik ahlâk anlayışını kabul etmemişlerdir. Ahlâkı dinin dışında herhangi bir kaynakla temellendirme teşebbüsünde karşılaşılan esas problem ahlâki rölativizm ile şüpheciliktir.

Aklı yadsıyan dindarlık modeli ile dini yadsıyan ahlâki görüş, birbiriyle keskin bir yol ayırımına girmektedir. Hangisinin haklı, ya da doğru olduğunu delillendirmeye çalışmak yerine, daha yoğun dindarlık uğruna akli dışlayıp, akliliği ve insaniliği yadsıyan görüş ile daha fazla profanlık adına, dini ve din temelli ahlâkı dışlayan görüş ve bakış açılarının, oldukça uç noktalarda yer aldıkları tespitini yapmak gerekir. Çünkü akıl, ahlak ve din, nihai çözümlemede, değişmez değer ve ilkelerin kalıcılığını sağlamada birliktedir. İlahilik, aklilik, dinilik ve insanilik, ahlak felsefesinde aynı temel ilkeleri savunmaktadırlar. Ahlaki hayatta, ilahilik ile akliliğin birbirlerine rakip olarak görülmesi, insancılığı ortadan kaldırıcı sonuçlara yol açar. Akıl ve din insanın ahlâki yaşamında birbirinden ayrı düşünülemez temel unsurlardır. Zaten Cumhuriyet dönemi aydınlarından Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Ömer Nasuhi Bilmen ve Ahmet Hamdi Akseki ile ahlak felsefecisi Nurettin Topçu da vahiy ve akli birbirinin karşısında değil yanında ve destekçisi olarak değerlendirilmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, (Sad. Ali Arslan Aydın), Nur Yayınları, Ankara, 1991.
- Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*.
- Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, (Sad. Ali Fikri Yavuz), İstanbul, ts.
- Birand, Kamuran, “Türk Düşüncesinde Avrupalılaştırma Hareketleri”, *AÜİFD*, VI/1-4, (1957).
- Bolay, Süleyman Hayri, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara, 2007.
- Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*.
- Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, İstanbul, 1995.
- İleri, Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, İstanbul, 1332.
- İleri, Celal Nuri, *Hâtemü'l-Enbiya*, İstanbul, 1332.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ankara, 1980.
- Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul, 1994.
- Kılıç, Recep, “Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, sy. 27, Temmuz 1998-1.
- Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana*, İstanbul, 1986.
- Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul, 1990.

Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*.

Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.

Topçu, Nurettin, *Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.

Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* İstanbul, 1980.



AKADEMİDE FELSEFÎ ve DÎNÎ (TEOLOJİ) DERSLERİN BİRLİKTELİĞİ: OXFORD ÜNİVERSİTESİ HUMANİTİES ÖRNEĞİ

Bu tebliğimizde modern dünyanın en eski eğitim kurumlarından biri olarak kabul edilen, İngiltere'nin Oxford şehrine de adını vermiş olan, Oxford Üniversitesi'nin kuruluşundan günümüze değin, çeşitli bölüm ve departmanlarda bazen dağınık ama çoğunlukla bir program çerçevesinde verilen teoloji ve felsefe eğitiminin gelişimine değinip, Faculty of Humanities bağlamında bunu değerlendirmeye çalışacağız.

Kuruluş tarihi olarak 13.yy'ın ortalarına kadar giden Oxford üniversitesinin en önemli özelliği kuşkusuz Kıta Avrupa'sından farklı olarak yüzyıllardır uyguladığı Kolej sistemidir. Önceleri bağımsız birer eğitim kurumları olarak ortaya çıkıp, sonrasında Oxford Üniversitesi çatısı altında kısmi bağımsız yapılar olarak günümüze kadar gelmiştir. Kolej sisteminin yanında, ülkemizdeki ve dünyanın birçok ülkesinde de geçerli olan fakülte sistemini de burada gözlemleyebiliyoruz. İlk bakışta kendine has programlarıyla bağımsız bir üniversite hissini veren kolejler ile üniversitenin bünyesinde mevcut olan fakültelere devam eden öğrencilerin aldığı eğitim hakkındaki zihinsel koordinasyonu sağlamak zor olmaktadır. Hali hazırda tutorial (danışmanlık) sistemini uygulamaya devam eden üniversite temelde öğrencileri araştırma, sosyalleşme ve kendini kanıtlama olarak sınıflandırabileceğimiz bir eğitim sistemini başarılı bir şekilde uygulamaktadır. Modern dünyanın en önemli üniversite markalarının başında olup belki de diğer önemli eğitim kurumları olan Cambridge ve Harvard'ın doğuşunda da katkı sağlamıştır.

Oxford'a kaydolan her öğrencinin öğrenim hayatı boyunca bir anlamda özlük haklarını takip edilmesi ve mensubiyet duygusunun gelişmesi için herhangi bir koleje bağlı olması şarttır. Herhangi bir fakültenin hangi bölümünde öğrenci olursanız olun, sizin akademik kimliğinizi ifade eden bir kolej mensubiyeti olması gerekir. Her kolej gerek sosyal bilimlerden gerekse fen bilimlerinden öğrenci almakta ve onlara kendi kriterlerine göre, fakülteleden bağımsız olarak farklı imkânlar sunup, eğitim verebilmektedir. Aslına bakarsanız Oxford'a giren bir öğrenci kendi branşının dışında, bu kolejler sayesinde informel bir fakülte daha da bitirmiş olmaktadır. Bu kolejlerin önemli bir kısmı dini gelenek içinde önemli yer edinmiş ve çoğunun programında felsefe ve din derslerinin bir arada verildiği bir programı gözlemlemek mümkündür. Bu tebliğimizde kolej sistemi içerisinde karşılaştığımız farklı

programlara ve farklı kolejlerden öğrencisi bulunan, fakülte niteliğini taşıyan Humanities'in içinde barındırdığı felsefe ve teoloji programlarına dair bir değerlendirme yapacağız.

Kolejler

Tarih olarak genelde 13.yy'a kadar uzanan bir tarihe sahip olan Oxford üniversitesi, İngilizce konuşan dünyanın bilinen en eski üniversitesi olarak kabul edilmektedir. Üniversite kimliğine kavuşmasına dair farklı tarihlerin telaffuz edilmesinin yanında, üniversite olma yolunda eğitime dair faaliyetlerin başlangıcını 11.yy'a kadar götürmekte mümkündür. Temelde II. Henry'nin İngiliz öğrencileri Paris Üniversite'sine gitmekten men etmesiyle Oxford merkezli eğitimin hızla gelişmeye başladığı söylenmektedir.¹ Ancak bilinen en eski Kolejler olan Balliol ve Merton'un 1249 ve 1264 tarihleri arasında kurulduğunu bilmekteyiz.² Oxford üniversitesindeki hemen her kolejin kendine has programı içerisinde dini dersleri görmenin yanında, dini ve politik tercihler önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. İngiltere tarihi açısından önemli bir dönem olan ve İngiliz kilisesinin kurulmasına öncülük eden entelektüel tartışmalarının ana merkezi olarak 14.yy'da Balliol Kolej'i görmekteyiz. Özellikle de kutsal kitabın İngilizce'ye çevrilmesinde etkin rol almasından dolayı Üniversite Kraldan hatırı sayılır bir destek almıştır. Ancak bu destek zaman zaman politik krizlerin yaşanmasına da neden olmuştur. VIII. Henry'nin Aragon'lu Catherine'den boşanma sürecinde karşı görüşlerinden dolayı Anglikan din adamları Cranmer, Latimer ve Ridley heretiklikle suçlanıp Balliol Kolej'in ön kapısındaki Broad sokağında yakılarak infaz edilmiştir.

Oxford üniversitesinin başarısının temelinde kendine has uyguladığı Kolej sistemi yatmaktadır. En erkeni 1263 yılında en geçi ise 1966 yılında kurulmuş olan, kendi içinde bağımsız bir yapıya sahip 38 kolejden oluşmaktadır. Oxford üniversitesi ayrıca çeşitli Hıristiyan gruplarınca desteklenen ya da onların dini ideolojilerinin merkezi konumunda olan merkezleri de içinde barındırmaktadır. Mesela bunlardan birisi olan Wycliffe Hall, Anglo-Sakson dünyanın en önemli Evanjelik öğretim merkezlerinden birisidir. Bu özelliğe sahip diğer bazı kolejler ise şunlardır: Campion Hall, Regent's Park, St Benet's Hall, St Stephen's House ve Blackfriars Hall.³

Bu kolejlerin kuruluş amaçlarına ve yürüttükleri faaliyetlere baktığımızda, en eski kolejden en güçlü ve meşhur olanlarına kadar, temelinde dini kaygıların olduğunu görmek mümkündür. İngiliz kilisesinin önemli bir entelektüel merkezi olma konumunda olan Oxford yetiştirmiş olduğu bazı din adamlarının, İngiliz kilisesinin başı olarak Canterbury Archbishop'ı olarak görev aldığını görmekteyiz. Aslına bakılırsa, her ne kadar İngiltere dini esasların hâkim olmadığı, modern dünyanın liberal algılarının hâkim olduğu bir yer olsa da Oxford'a gelen herkesin, simgeselde olsa dini motiflerin şehrin her yerine ve özellikle de üniversitenin gelenek ve yapısına tesir ettiğini kolaylıkla müşahade etmektedir. Günümüzde Protestanlığın en etkin akımlarından olan Evanjelizmin, en önemli okullarından birisi olan Wycliffe Hall, üniversiteye bağlı bir merkez olarak, tüm dünyadan gelen inanmışları, donanımlı bir misyoner olarak yetiştirme görevini hali hazırda aktif bir şekilde yapmaktadır.⁴ Ancak bu

1 Bkz; http://www.ox.ac.uk/about_the_university/introducing_oxford/a_brief_history_of_the_university/

2 Oxford'un en eski koleji olan Balliol 1263 ve ikinci en eski kolej olarak kabul edilen Merton ise 1264 yılında kurulduğuna dair bilgiler vardır. Bkz, G.R. Evans, The University of Oxford: A New History, I.B.Tauris, London-2010, s.5

3 Oxford'daki 38 Kolej'in tarihi ve tanıtımı için bkz; http://www.ox.ac.uk/colleges/colleges_and_halls_az/index.html

4 Bkz, <http://www.wycliffehall.org.uk/data/wycliffe/downloads/Wycliffe%20brochure%202013.pdf>

tür kolejlerin yanında Oxford Üniversitesi'nin her bölümünden öğrenciyi kabul eden ve mensubiyetinin bile başlı başına marka olarak kabul edildiği çoğu kolej hali hazırda, özel seminerler, dersler ve imkânlarla dini formasyonun yanında, kolej içinde barındırdıkları dini merkezlerle –ki bunların biri Katedral diğerleri ise şapeldir- öğrencilerin dini seromonilere katılımını sağlamakta ya da teşvik etmektedir. Kolejlerdeki dinsel gelenek ya da imkânların bunlarla sınırlı olmadığını da bilmek gerekiyor. Zira başlığımızın diğer bir yönü olan felsefe ve ona dair faaliyetler, kolejlerdeki özel gruplar, çeşitli dernek ya da vakıflarca yürütülüp desteklenmektedir. Dinsel bir merkez hüviyetinde olan Oxford aslında din tartışmalarının yoğunlaştığı 16 yy ve sonrasında kıta felsefesinde önemli bir ivme olarak karşımıza çıkacak olan Aydınlanma hareketinin entelektüel merkezi konumundadır. Aydınlanmanın öncülerinden kabul edilen ve empirik felsefenin iki önemli bireyi olan Locke ve Berkeley Oxford'da bulunmuş ve Christ Church College bünyesinde hem akademisyen hem de/bazen din adamı kimliğiyle görev yapmışlardır. Din adamı ve bir filozof olarak karşımıza çıkan G.Berkeley öldükten sonra bu kolejin tam ortasında olan ve Oxford'daki kolejler içinde tek katedral olarak nitelendirilen dini yapının zeminine defnedilmiş ve hatırasına binaen duvara bir kitabe asılmıştır. Berkeley gibi Christ Church College'da öğrencilik ve hocalık yapmış olan J.Locke ise mezarı Exeter'de bulunmasına rağmen, hatırasına binaen onun adına da bir kitabenin Katedral içinde bulunduğunu söylememiz gerekir. Aslında bu iki kişiliğin tarihsel misyonlarının ve örnekliğinin etkilerini hâlihazırda Oxford'daki çoğu din adamı ve felsefecinin üzerinde görmek mümkündür. Zira tebliğimizin ikinci kısmında ele alacağımız Humanities bölümünde bulunan Felsefe ve Theology bölümlerini ve ayrıca kendine has programlarla dini ve felsefi alanda interdisipliner bir yaklaşım sergileyen Faculty of Oriental Studies'e değineceğiz. 2012 öncesinde bağımsız birimler faaliyet gösteren felsefe ve teoloji kısımları 2012 sonbaharında yeni açılan bina ile birlikte aynı mekânı paylaşmaya başlamışlardır. Mekân birlikteliğinin yanında benzer program ve faaliyet alanlarını burada gözlemlemek mümkündür. Bunun böyle olmasında ortak programlarının yanında, hocalarının benzer geçmişlerinin olması ve birbirini tamamlayan derslerin her iki programda olmasının yadsınamaz bir etkisi vardır. Zira felsefe hocalarının çoğunun bir teoloji geçmişi olduğunu gözlemlediğimiz gibi, teoloji hocalarının da ya bir felsefe geçmişi ya da ilgisinin olduğunu görülebilmektedir. Bunun böyle olmasında kuşkusuz, her öğrenci için zorunlu bir koşul olan kolej mensubiyetinin, hocalar içinde zorunlu olmasının da katkısı büyüktür.

Kolej sisteminin önemini ve özellikle de felsefe ve din müfredatına olan katkısını anlamak için bazı kolejlerden örnekleme yapabiliriz. Oxford kolejleri içinde kuşkusuz en zengin ve prestijli kolejlerin başında All Souls College gelmektedir. Temelde sadece araştırmacıları istihdam etmekte ve lisans öğrencisi kabul etmemektedir. Her dönem muhakkak belli başlı ödül almış hocaları istihdam ederek, üniversiteye katkıda bulunmaktadır. Kurucularından olan Henry Chichele sonraları, İngiltere'deki dini otoritenin başına geçerek Canterbury Archbishop'ı olmuştur. Oldukça varlıklı olan kolej kendisi kadar meşhur bir de kütüphaneye sahiptir. Ünlü Boedlian kütüphanesinin tam karşısına göz alıcı bir kütüphane ve okuma salonuna sahip olan kolej, hatırı sayılır önemdeki eserlerin buraya toplanması sağlamıştır. İçinde özellikle felsefe, sosyoloji ve bilim tarihine dair önemli ilk nüshaların olduğu bilinmektedir. Kolej araştırma desteği verdiği alanların başında da felsefe gelmektedir.⁵Oxford'un en eski koleji olarak kabul edilen ve şehrin tam merkezinde bulunan Balliol College hem lisans hem de lisansüstü eğitim için öğrenci kabul etmektedir. Ekonomik açıdan olmasa da, prestij açısından hala üniversitenin en önemli kolejlerinden birisi konumdadır. Bu yıl 750. yılını

5 Bkz, <http://www.all-souls.ox.ac.uk/content/Philosophy>

kutlayan kolej, düşünce tarihinin pek çok önemli şahsiyetinin yetişmesine öncülük etmiştir. İncil'in çevrilmesine öncülük eden ve daha önce de değindiğimiz WycliffeCollege'in isim babası olan John Wycliffe, David Hume'un kadim dostu ünlü ekonomist Adam Smith, günümüzün meşhur ateisti Richard Dawkins buradan mezun olmuştur. Oxford Kolejlere içinde felsefe ve din derslerinin beraberliğine dair verilebilecek en güzel örneklerin başında kuşkusuz, Locke ve Berkeley'in de yetiştiği Christ Church College gelmektedir. İsminden de anlaşılacağı gibi dinsel kimliği ağır basan bir kolej durumundadır. Hali hazırda ekonomik ve sosyal imkânlar bakımından, en iyi kolejlerin başında gelmektedir. Oldukça meşhur bir katedral ve öğrencilerinin katılımıyla oluşmuş meşhur bir kilise korosuna sahiptir. Ayrıca içinde hemen her disiplinin yanında dini ve felsefi kitapların bulunduğu oldukça görkemli bir kütüphanesi bulunmaktadır. Merkez Bodleian kütüphanesinin aksine buraya kolej mensubu olmayan herhangi birisinin kabulü mümkün değildir. Destek verdiği hoca profilleri içinde her dönem muhakkak teoloji ve felsefe departmanlarından birilerini görmek mümkündür. Kolej dönem içi ve yaz okulu şeklinde felsefe ve teoloji'nin de içinde bulunduğu pek çok alanda özel seminerler düzenlemektedir. Ayrıca koleje kabul ettiği öğrencilerin oranına baktığımızda felsefe ve din bağlamında eğitim alan hayli öğrencinin olduğunu gözlemek mümkündür.⁶

Oxford üniversitesi içinde dinsel geleneğe bağlı olarak isimlendirilmiş kolejlerden birisi de Corpus Christi College'dir. Oxford'un en eski kolejlerinden olan Corpus Christi, WinchesterBishop'ı olan Richard Fox tarafından 1517 yılında kurulmuştur. İlk kuruluş amacıyla rahiplerin yetiştirileceği bir teoloji okulu olarak kurulmuştur.⁷Burası da diğer önemli kolejler gibi önemli bir kütüphaneye sahiptir. İngiliz kilisesinin kurulması ve dini tartışmaların yoğunca yaşandığı 16.yy'da oldukça etkin olan kolej, ilk araştırmacılarından birisi olan Reginald Pole sonraları CanterburyArchbishop'ı olmuştur. Ayrıca resmi olarak kabul edilen incilin tercümesinde görev alan John Rainolds, bir süre kolejin başkanlığını da yürütmüştür.⁸ Eğitim alanında geniş bir alana destek veren kolej, kuruluş amacına yakın olarak teoloji eğitimine önem vermenin yanında, felsefeye verdiği önemde azımsanamayacak düzeydedir. Yirminci yüzyıl felsefi düşüncesinde önemli isimler olan Isiah Berlin ve Thomas Nagel bu kolej mezunudur.

Dinsel bir geçmişe sahip kolejlerden birisi de Jesus College'dir. 1571'de I. Queen Elizabeth'in himmetiyle, din adamı ve avukat olan Welsh'li Hugh Price'nin ricası üzerine kurulmuştur. Dini referanslı ismine rağmen kolejün desteklediği programların başında felsefe, ahlak ve dil bilimleri başta gelmektedir.⁹Jesus College'dan sonra dinsel bir karakteri isim olarak alan başka bir kolej de Magdalen College'dir. Hıristiyanlık tarihinde önemli bir karakter olan Mecdeli Meryem anısına kurulmuştur. Oxford'un hâlihazırdaki en popüler ve zengin kolejlerinin başında gelmektedir. Oxford şehrine girişte, ziyaretçileri ilk selamlayan tarihsel bina bu koleje aittir. Bu kolej'de Jesus College gibi bir din adamı olan Winchester

6 Bkz <http://www.chch.ox.ac.uk/sites/default/files/GRADUATE%20STUDIES%20Subjects%20%20Ch%20Ch%20%202014-2015.pdf>

7 Aslında başlangıcından beri üniversite mensuplarının çoğunun dinsel bir geçmişe ve mensubiyete sahip olduğunu gözlemlenmektedir. Bkz, G.R. Evans, TheUniversity of Oxford: A New History, s.88

8 Bkz, <http://www.ccc.ox.ac.uk/History/>

9 Bkz, <http://www.jesus.ox.ac.uk/about-the-beginning>, desteklediği diğer alanlar için bkz, <http://www.jesus.ox.ac.uk/about/scholars-and-exhibitioners>

Bishop'ı William Waynflete tarafından 1458 yılında kurulmuştur.¹⁰Pek çok meşhur mezunu bulunan kolej, öğrencilerine dini ve felsefi formasyon açısından farklı imkanlar sunmaktadır. Meşhur bir şapeli ve oldukça etkin bir korosunun yanında, kütüphanesinde çok önemli eserleri barındırmaktadır. Öğrencilerine sağladığı seminer imkânlarının içinde felsefeden politikaya, edebiyattan, fen bilimlerine kadar geniş bir yelpaze sunmaktadır.¹¹ Şimdiye kadar bahsettiğimiz kolejlere göre daha yakın dönemde kurulmuş ve dini kimliğiyle ön plana çıkan kolejlerden birisi de Keble College'dir. 19.yy'da yeni bir dini akım ya da yorum olarak nitelendirilen "Oxford Akımı"nda aktif rol alan John Keble'nin (1792-1866) anısına kurulan bir kolejidir.¹²

BalliolCollege'den sonra üniversitenin en eski koleji olan Merton College, 1264 yılında Rochester Bishop'ı olan Walter de Merton tarafından kurulmuştur. Pek çok meşhur bilim adamı, edebiyatçı ve siyasetçi yetiştirmiştir. Bunların içinde Nobel ödüllü felsefe çalışmalarıyla da tanınan TS Eliot, edebiyat dünyasının meşhur yazarı, Yüzüklerin Efendisi ve Hobbit kitaplarının yazarı, JRR Tolkien ve modern dünyanın en meşhur matematikçilerinden kabul edilen Sir Andrew Wiles gibi kişiler bulunmaktadır.¹³ Desteklediği alanlar arasında felsefe'de bulunmaktadır. Kolejin yürüttüğü programlar içinde "The Ockham Lectures" adıyla Ockhamlı William anısına düzenlenen ve özellikle bilim felsefesi ve fizik alanlarında araştırma yapan bir ders grubunu da barındırmaktadır.¹⁴

Oxford'un en büyük ve varlıklı kolejlerinden diğer birisi de New College'dir. Koleje yeni sıfatını veren bir tanımlaması olmasına rağmen, Oxford'un en eski ve en bilinen kolejlerinin başında gelmektedir. 1379 yılında, William of Wykeham tarafından kurulmuştur. Kurucusu Oxford'un diğer iki önemli koleji olan Corpus Chirsti ve Jesus College'leri gibi bir WinchesterBishop'lığı yapmıştır. Bir din adamı tarafından kurulan kolejde, ilk dönemlerinden günümüze değin dinsel kaygı ve düşünceler kolejin yönetiminde önemli yeri olmuştur. Kolejin kendini konumlandığı entelektüel zeminde, kendisini bakire Meryem'e adadığını ifade ederek, diğer Oxford kolejlerinden farklılaşmaktadır.¹⁵Hali hazırda da mensuplarına aktif bir dinsel hizmet vermeyi düzenli bir şekilde devam ettirmektedir. İçinde ülkeye ve dine hizmet etmiş önemli kişilerin büstlerinin süslediği meşhur bir şapeli bulunmaktadır. Haftalık ve aylık hem kolej mensuplarını hem de tüm halka yönelik dini içerikli programlar gerek şapelde gerekse kolejde verilmektedir.¹⁶ Kolejin kuruluşundan itibaren ve özellikle de ilk dönemlerinde din adamlarının yüksek eğitime destek olma amacının olduğunu bilmekteyiz. Kolej tarihi içinde yetiştirmiş olduğu bazı din adamları sonraları CanterburyArchbishop'ı olarak görev almışlardır. Bunların içinde Henry Chichele, William Warham, William Grocyn bulunmaktadır. 17.yy'da yaşanan iç savaş sonrası kolej krallar tarafından desteklenmeye başlamıştır. Bu destekler sonucu ekonomik olarak rahatlayan kolej, dinsel kimliğinin yanında diğer ilimlerinde ağır bastığı interdisipliner bir yapıya kavuşmuştur. Kolejin günümüzdeki yapısı daha çok bu değişimden sonra ortaya çıkmıştır. Kolejin günümüzdeki modern hali

10 Bkz,http://magd.dev.oneltd.co.uk/wordpress/wp-content/uploads/2013/07/Illustrated_Magdalen_College_History.pdf; <http://www.magd.ox.ac.uk/discover-magdalen/history-of-college/>

11 Bkz, <http://www.magd.ox.ac.uk/studying-here/as-an-undergraduate/course-browser/>, felsefe için bkz, <http://www.magd.ox.ac.uk/studying-here/as-an-undergraduate/course-browser/philosophy-at-magdalen/>

12 Bkz, .R. Evans, The University of Oxford: A New History, s.249-250.

13 Bkz, <http://www.merton.ox.ac.uk/about/eminant-mertonians>

14 Bkz, http://merton.physics.ox.ac.uk/occam_lecture.html

15 Bkz, <http://www.new.ox.ac.uk/college-history>, 26.11.2013.

16 Bkz, <http://www.new.ox.ac.uk/special-events>, 26.11.2013.

17.yy'daki ekonomik değişmelerin yanında 19.yy'daki köklü değişikliklerin de etkisi vardır. Sadece din eksenli bir eğitim politikasından sıyrılan kolej son dönemlerde en çok öğrenci kabul eden kolejlerin başında gelmektedir. Desteklediği alanların başında felsefe gelmektedir. Gerek tutorial gerekse lecturer olarak genel felsefeden, felsefenin yan dallarına kadar özellikle siyaset ve psikolojinin de içinde olduğu geniş bir yelpazede destek vermektedir.¹⁷

Oxford'un öğrenci kabulü açısından çok etkin olmayan ancak elit bir profile sahip kolejlerinden birisi de The Queen's College'dir. Üniversitenin hemen her kolejine hâkim olan dinsel altyapı burada da hâkimdir. Queen Philippa anısında, onun hanesinde görev yapmış bir din adamı olan Robert de Eglesfield tarafından 1341 tarihinde kurulmuştur. Oxford şehrinin tarihsel silüeti içerisinde şehre kimlik kazandıran önemli kolej binalarından birisi de bu koleje aittir. Şehrin ana caddesi olan High Street üzerinde bulunmaktadır. Kolejin eğitim politikalarını belirleyen önceliklerin içinde dîni algılar ve eğitimler önemli yer tutmaktadır. Hıristiyanlık dışındaki diğer dinlerden gelenler için, diğer kolejlerde olduğu gibi kabul edilmiş ve kanıksanmış bir tolerans algısına sahip olan kolej, diğer eş kurumlar gibi buna dair kabulünü din ve inanç politikası olarak deklare etmiş durumdadır.¹⁸ Dinsel bir kimliğinin yansıması olan ve mimari açıdan oldukça etkili bir chaple sahiptir. Pek çok alanda destek veren kolej temelde Bodleian kütüphanesine bağlı olan oldukça etkin bir kütüphaneye sahiptir. Öğrencilerinin ve kolej mensubu hocaların kullanımı için kütüphane 24 saat esasına göre çalışmaktadır. Diğer araştırmacıların kullanımı izne ve randevuya bağlı olarak mümkün olmaktadır. Kolejin hâlihazırda desteklediği alanlardan birisi de felsefedir.¹⁹

Ana karakterini dini ve tarihsel şahsiyetlere ithafen kurulmuş kolejlerden birisi de Trinity College'dir. İngiliz eğitim sisteminin hâkim olduğu hemen her yerde olduğu gibi Oxford'da da bir Trinity College bulunmaktadır. Cambridge Üniversitesi'nde VIII. Henry tarafından kurulan Trinity College'dan dokuz sene sonra kurulmuştur. Britanya tarihinde önemli bir tarihsel şahsiyet olan Sir Thomas Pope tarafından 1555 yılında kurulmuştur. Aslen Oxford'lu olan Pope, VIII. Henry zamanında kabinede görev almış ve İngiltere ve papalık arasındaki siyasi çekişmeler sırasında hükümette bulunmuştur. Koyu bir dindar olan Pope'un koleji kurma amaçları arasında dini kaygılarında önemli bir yerinin olduğu söylenmektedir. 1559 yılında Pope'un ölümü sonrası eşi koleji desteklemeye devam etmiştir. İlk dönemler özellikle katolik gelenek kolej yönetiminde etkili olmuştur. Dini düzenin şekillendirdiği kolejin ilk yıllarındaki ilk araştırmacı ve yöneticilerin hiç biri evlenmemiştir.²⁰ Kolejin diğer kolejlere göre mütevazı sayılabilecek bir kütüphanesi bulunmasına rağmen, 24 saat esasına göre çalışan bir yapısı bulunmaktadır. Ayrıca sahip olduğu el yazmalarını Bodleian bünyesinde kurulan yazmalar kısmında muhafaza edilmektedir. Dini seromoniler oldukça tarihi ve mimari açıdan önemli olan chapel'inde yapılmaktadır. Tarihsel olarak kolejden daha öncesine uzanan chapel'de hem kolej hem de dışarıdan gelen halka dini hizmet ve eğitim vermektedir.²¹ Kolej desteklediği alanların başında din ve felsefe çalışmaları gelmektedir. Ayrıca din ve felsefenin birlikte yapıldığı modern din felsefesi bağlamında yapılan çalışmalarda bulunmaktadır.²²

17 Bkz, <http://www.new.ox.ac.uk/tutors-and-lecturers>, 25.11.2013.

18 Bkz, <http://www.queens.ox.ac.uk/wp-content/uploads/2012/03/religion-and-belief-policy.pdf>, 26.11.2013.

19 Bkz, <http://www.queens.ox.ac.uk/academics/lecturers/> 26.11.2013.

20 Bkz, <http://www.trinity.ox.ac.uk/pages/the-college/history.php> 25.11.2013.

21 Bkz, <http://www.trinity.ox.ac.uk/pages/the-college/chapel.php>, 25.11.2013.

22 Bkz, <http://www.trinity.ox.ac.uk/pages/admissions/subjects/theology.php>, 25.11.2013.

Humanities Örneği Üzerine

Oxford üniversitesini teşkil eden 38 college'de yukarıda beyan ettiğimiz, din ve felsefe derslerinin birlikteliğine dair örneklerin yanında daha pek çok örnekler vermek mümkündür. Ancak bu örneklerin daha da etkili olması bakımından bizim tebliğimize konu olan Humanities çalışmalarındaki felsefe ve teoloji çalışmalarının fakülte bünyesi altında ortaya koydukları birlikteliğe değinmemiz gerekmektedir.

Humaniteis ya da insan bilimleri olarak bahsedebileceğimiz bu bölüm/departman Oxford Üniversitesi'nin dört ana akademik bölümünden birisini teşkil eder. Bunların yanında üniversitenin içeriğini oluşturan, tıp bilimleri, sosyal bilimler ve matematik/fizik bilimleri de diğer bölümlerini oluşturur. Oluşum açısından sosyal bilimlerle bir benzerlik arzeden ama ortaya konan anlam ve işlev açısından kıta Avrupa'sından ve ülkemizdeki sınıflamadan kısmen farklı olarak gerek din bilimleri ve gerekse felsefe humanities kısmında yer almıştır. Ancak yine de Sosyal bilimlerle, humanities arasında keskin bir ayrımın olduğu da düşünülmemelidir.

Humaniteis kısmı Oxford üniversitesinin ilk zamanlarından günümüze değin, üniveritenin asıl kimliğinin oluşmasında önemli bir yeri olan felsefe ve teoloji (dini) kısımlarını bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca felsefe ve teolojiye dair derslerin birlikte verildiği doğu dünyası alanında araştırmalar yapan ve artık büyük bir fakülte hüviyetine sahip olan OrientalStudies'inhumanities içinde ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu bölümlerin yanında, tarih, İngiliz dili ve edebiyatı, eski ve modern diller, müzik, güzel sanatlar, linguistik ve fonetik, klasiklere dair müstakil fakülteleri ve Voltaire vakfını barındırmaktadır. Tarihsel olarak Oxford üniversitesinin gelişimine baktığımızda zaten tebliğimiz boyunca belirttiğimiz dini kaygı ve muharriklerin çok önemli olduğu görülmektedir. Bu kaygıların bir gereği ve sonucu olarak ortaya çıkan Kolej sistemi ve dini tedrisin merkezi konumundaki Teoloji Fakültesi, üniversitenin en eski fakültesi durumundadır. Bugün artık Bodleian Kütüphanesi içerisinde bir müze niteliği taşıyan küçük salon ilk dersin verildiği yer olarak halen varlığını devam ettirmektedir. İngiliz kilisesinin ve Hıristiyanlığa dair en önemli çalışmaların yapıldığı bir merkez konumunda olan fakülte modern dönemlere geldiğinde, din felsefesi çalışmalarının yapıldığı bir merkez hüviyetine de bürünmüştür. Aydınlanma ve sonrasında gittikçe hareketlenen Oxford kültür havzasında oldukça aktif olan mensuplarının, o dönemden günümüze değin özellikle din felsefesi, bilim-din ilişkisi ve diğer dünya dinleri hakkında yaptıkları çalışmalarla alanlarını oldukça genişletmişlerdir.

Tarih ve işlevsellik bakımından Teoloji Fakültesi her zaman için Oxford üniversitesinin ana omurgasını oluşturan bir oluşum durumundadır. Aslında Oxford üniversitesi kimliği altında verilen ilk derslerin teoloji olması da, bunun sembolik önemine işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu derslerin özellikle, yukarıda bahsettiğimiz, Bodleian kütüphanesinin içindeki "Divinity School" içinde başladığı bilinmektedir. Fakülte mensupları tarih boyunca İngiliz kilisesinde ve dünyanın farklı yerlerindeki misyonlarda Hıristiyanlık için aktif görev yaptıkları bilinmektedir. Fakültenin günümüzdeki yapısına baktığımızda özellikle 2012 sonbaharından itibaren, Felsefe fakültesiyle birlikte taşındıkları yeni Humanities merkez binasında oldukça geniş bir alanda çalışma yaptığı görülmektedir. İçinde, bilim ve din çalışmaları, İncil Tarihi çalışmaları, din ve modern Avrupa düşüncesi merkezi, Ahlak ve kamu hayatına dair merkezler doğrudan fakülteye bağlı olarak çalışmaktadır. Bunun yanında ise, yarı bağımsız hüviyete sahip farklı dini algılara dair merkezler de bulunmaktadır. Bunların içinde The Oxford Center for Islamic Studies, The Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies gibi

semavi dinlerin merkezlerinin yanında, Hinduizm ve Budizm alanında çalışma yapan oldukça meşhur iki farklı merkezi daha bulunmaktadır.

Fakültenin programlarına baktığımızda akademik ders programlarının yanında dikkat çekici olan hususun, özellikle farklı merkezlerin koordine ettiği ancak fakülte ile organik bağları bulunan, dini hizmete yönelik kursların ve programların açılmış olmasıdır.²³ Lisans eğitimi sırasında, Hıristiyanlığın merkez alındığı bir eğitimin yanında özellikle felsefe ve din bilimlerinin içinde bulunduğu diğer derslerinde öğrencilere verildiği görülmektedir. Bu derslerin salt olarak okutulduğu ya da mukayeseli bir şekilde verildiği de olmaktadır. Bunların içinde özellikle ahlak, Hıristiyanlık ve diğer dinler, felsefe, psikoloji, din ve sosyal bilimler gibi farklı mukayeseli dersler tüm lisans talepleri tarafından alınmaktadır.²⁴ Derslerde gördüğümüz bu çeşitlilik hoca profilinde de görülmektedir. Zira zaman zaman tebliğimizde de beyan ettiğimiz gibi, buradaki hocaların teolog kimliğinin yanında dikkate değer bir felsefe eğilimi ve uğraşı içinde olduğunu söylemeliyiz.²⁵ Teoloji alanında ve özellikle de Hıristiyan teolojisi alanında Anglo-Sakson dünyanın en önemli merkezlerinden birisidir. Fakültenin kadim geleneğinin yanında, kendisi kadar eski ve özellikli olan bir kütüphanesi bulunmaktadır. 2012'den beri Felsefe fakültesiyle birlikte aynı alanı kullanan kütüphane "Felsefe ve Teoloji fakülteleri kütüphanesi" adıyla hizmet vermektedir. Yeni binası içinde pek çok eser açık raf sistemine göre okuyucuya ulaşırken, önemli yazmalar Bodleiansistemi içerisinde farklı bölümlerde muhafaza edilmektedir.

Humanities içinde felsefeden sonra tarihsel olarak en eski ve önemli fakültelerden biriside Felsefe fakültesidir. 2012 tarihinde Woodstock Road'daki Radcliffe Humanities binasına Teoloji ile birlikte paylaşmaya başlamalarından itibaren hem hoca hem de öğrenciler açısından ortak faaliyet ve programlar yapılmaya başlanmıştır. Ancak bu birlikteliğin bu tarihte birlikte başladığını söylemek doğru olmaz. Zira üniversitenin kuruluşunun ana muharrirlerinden olan teolojinin yanında felsefe de bir o kadar eski bir geçmişe sahiptir. Üniversitenin tarihi boyunca pek çok düşünür ve filozof fakülte bünyesinde görev almıştır. Tarihi serüven içinde, John Duns Scotus, Ockhamlı William, John Locke, A.J. Ayer, Isaiah Berlin, Peter Strawson, gibi kişiler bulunmaktadır. Yürüttüğü eğitim faaliyeti açısından oldukça etkili ve geniş bir kadroya sahip bir fakülte hüviyetindedir. Alanında dünyanın en önemli merkezlerinden biri konumundadır. Senelik ders hareketliliği içinde genellikle ellinin üzerinde akademisyen ve filozoflar, bu fakültede ders vermektedir.

Tarihi olarak, ortaçağ dünyasının önemli skolastik merkezlerinden biri olduğu gibi aydınlanmacı hareketin önemli merkezlerinden biridir. Felsefe fakültesindeki asıl inkişaf aydınlanma öncesi 17.yy'ın başlarında ahlak üzerine ilk kürsü kurulmasıyla başlar. 1621 yılında Ahlak felsefesi kürsüsünün kurulması sonrasında Aydınlanma'nın en önemli filozoflarından birisi olan John Locke'un doğuşuna ve fikirlerine ev sahipliği yapmıştır. ChristChurchCollege'in en meşhur talebelerinden ve tutor'larından biri olan Locke aynı zamanda Felsefe Fakültesi'nin en etkin filozoflarından birisi konumundadır. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl fakültede önemli değişimlerin yaşandığı dönem olarak karşımıza çıkar. Skolastik eğitim tarzından sıyrılan ama geleneklerine yine de bağlı kalan fakülte, mantık, metafizik ve ahlaka dair yeni çalışmaların yanında eski usullerini de koruyarak tüm

23 Bkz, <http://www.theology.ox.ac.uk/courses-for-ministry.html>, 9.12.2013.

24 Bkz, <http://www.theology.ox.ac.uk/courses-for-ministry/bachelor-of-theology-bth.html>, 9.12.2013.

25 Bkz, örnek bir profil için olarak bkz, <http://www.theology.ox.ac.uk/people/staff-list/dr-joel-rasmussen.html>, 10.12.2013.

öğrencilerine bu dersleri almayı zorunlu kılıyordu. Bunların yanında 19.yy'ın ortalarına kadar fakülteyi şekillendiren yönetim ve ders içeriğinde dini argüman ve yapının oldukça etkili olduğunu görmekteyiz. Skolastik ve dini altyapıyı bilkuvve devam ettiren kurum, fakülteye kabul ettiği her öğrencinin İngiltere kilisesinin 39 ilkesini de kabul etmesini şart olarak öne sürüyordu.²⁶ Hatta bu zamana değin ders veren hocalarının birçoğunun teolog kişiliği önemli bir özellik olarak mevcudiyetini devam ettiriyordu.

Fakülteadaki asıl değişim ve bugünkü hali alması 19.yy'ın sonlarına doğru yaşadığı değişimlerle başlamıştır. Bu değişimlerin başında müstakil bir mantık kürsüsünün kurulması çok önemlidir. T.H. Green'in Balliol College'e gelip zamanın en önemli ahlak kürsüsü olan "Beyaz Kürsü"ye geçmesi, Oxford'daki felsefe eğitimi açısından önemli bir noktayı temsil eder. İngiliz idealizminin kurucusu olarak fakültede ve üniversitede yeni bir akımın başlatıcısı olmuş ve felsefenin Oxford'daki ağırlığı daha da ön plana çıkmıştır. Yirminci yüzyılın başlarında popüler felsefenin Oxford'dan çok, B.Russell ve L.Wittgenstein gibi popüler filozoflarla beraber Cambridge çevresine doğru kaymıştır. Ancak 1920'lerin başlarından itibaren zihin felsefesine dair ilk çalışmalar ve modern din felsefesine dair kurulan "Hıristiyan Din Felsefesi Kürsüsü" ilginin tekrar Oxford'a yönelmesinde etkili olmuştur. Savaş sonrası dönemde özellikle A.J. Ayer ve Isiah Berlin'in başını çektiği popüler bir dönem yaşanmıştır. Locke gibi bir Christ Church College mezunu olan Ayer, mezuniyeti sonrasında 1959 yılında şehre döndüğünde meşhur mantık kürsüsü olan, Wykehan kürsüsünün başına geçmiştir. Isiah Berlin'de Oxford'un genç sayılan kolejlerinden olan Wolfson'un önemli akademisyenlerinden biri durumundaydı.

Yirminci yüzyıl fakülte açısından farklı bölümlerin oluşmasında önemli bir aşamaya işaret eder. Bugünkü binasına taşınmadan önce Merton Street'teki mütevazı yerinde, özellikle psikolojiden, fizyolojiye, modern dillerden, teolojiye kadar uzanan alanda felsefeyle ilişkili dersler ve seminerler verilmiş bunlara dair eserler basılmaya başlanmıştır.²⁷

Fakültenin bugünkü eğitim kadrosuna baktığımızda, tebliğimizin başında değindiğimiz kolej sistemine bağlı olarak faaliyet yürüten oldukça geniş bir alanda çalışma yapan hoca kadrosunu görmekteyiz.²⁸ Verilen derslerin içinde teoloji alanıyla doğrudan veya dolaylı ilgili dersleri de görmek mümkündür. Bunların başında din felsefesi gelmekle birlikte, Dini İnançın Epistemolojik Unsurları, Ahlak, Estetik, Dinin Kognitif Bilimi ve Tanrı Kavramımız vb. her yıl değişen ama muhakkak iki alana dair ortak derslerin olduğu programlar yürütülmektedir.²⁹ Fakülteyi diğer fakültelerden ayırtıran en önemli özelliği çeşitli özel ders gruplarına ve topluluklara ev sahipliği yapmasıdır. Tarih boyunca özel çalışma gruplarını desteklemiş olan fakülte günümüzde de özellikle tarihinin bir parçası olan önemli filozoflar üzerine çeşitli seri seminer ve programlar düzenlemektedir. Ayrıca kısmen gönüllülük ve bağımsızlık esasına göre çalışan toplulukları da barındırmaktadır. Bu toplulukların içinde ahlak, fizik, kozmoloji, matematik ve zihin felsefesi alanında çalışma yürütenler bulunmaktadır.

Humanities geleneği içinde teoloji ve felsefe bölümlerinden farklı olarak felsefe ve dine dair derslerin çokça bir araya geldiği fakülte, kendine has programları olan OrientalStudies'tir. Temelde Batı dünyasının doğu dünyasını anlama çabası için şekillendirilmiş bir fakülte olan

26 Bkz, http://www.philosophy.ox.ac.uk/the_faculty/history_of_philosophy, 10.12.2013.

27 Bkz, http://www.philosophy.ox.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0009/22995/OPe2011.pdf, 10.12.2013.

28 Bkz, http://www.philosophy.ox.ac.uk/the_faculty/faculty_members, 10.12.2013.

29 2013 yılına dair yürütülen program için bkz, http://www.philosophy.ox.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0011/614/Lecture_List_HT14_9_Dec_2013.pdf

OrientalStudies'tefelsefeden, teolojiye, sanattan edebiyata kadar Doğu nitelemesinin sınırları içinde kalan tüm coğrafyada ele alınan birikimi ele almaktadır.³⁰ Hâlihazırda doğu dünyasından Oxford'a gelmiş araştırmacıların çoğu buraya kabul edilmekte, doktora yapan doğu kökenli öğrencilerinde bir şekilde buradaki programlarla ilişkilendirilmektedir. Fakültenin en önemli faaliyet alanlarının başında dünya dinleri ve kültürlerine dair çalışmaların yapıldığı ve derslerin verildiği bir merkez konumunda olmasıdır.

Sonuç

Oxford üniversitesi, merkezinde kolej sisteminin olduğu, birbirinden bağımsız 38 kolejin birleşiminden oluşmuş bir yapıdır. Bu yapıda üniversiteye kabul edilen öğrenciden, ders veren hocaya kadar, bir tür vakıf mantığıyla çalışan kolejlerin politikaları, tarihsel birikimleri ve tercihleri belirleyici bir rol oynamaktadır. Kolejlerin tercihlerinin arasında dini gerekler ve gelenekler, geçmişte baskın günümüzde oldukça liberal olsa da, dini yapıların öngördüğü şekilde işlevini hali hazırda sürdürmektedir. Fakültelere mensup hoca ve öğrencilerin her birinin zorunlu bir mensubiyeti olduğu bu kolej sisteminde, baskın bir geleneğin hakim olduğu havada dini argüman ve değerlerin ayrı bir yerinin olduğunu söylemek gerekmektedir. Sadece felsefe için değil, diğer tüm alanlarda eğitim alan öğrencilerin, herhangi bir dini gereksinim duymaksızın kültürel olarak bazen bilinçli, bazende bilinçsiz bir şekilde karşılaştığı dinsel epistemik hava üniversiteye hâkim durumdadır. Bu havanın realize ve legalize edilmesinde felsefenin önemli bir işlevi olduğunu söylememiz gerekmektedir. Bünyesinden pek çok din âlimi ve İngiliz kilisesinin başı olan Archbishop'lar çıkarmış olan üniversite aynı zamanda felsefe dünyasının önemli akımlarına ve filozoflarına da ev sahipliği yapmıştır. Bugün hali hazırda pek çok araştırmacı, teolog ve felsefeci karşılıklı derslerin ve seminerlerin olduğu gruplara ya da çalışmalara katılmakta ve bunu yaparken de ülkemizde yaşadığımız, felsefe ile dini ayırıştırıcı zihinsel bunalımı yaşamamaktadırlar. Zira dünya kültür hayatına renk katmış tüm önemli simaların özellikle de sosyal bilimlerde söz sahibi olan düşünürlerin bir şekilde hem teoloji hem de felsefe geçmişine sahip olduğu görülmektedir. Ancak Oxford'da yaşanan bu tecrübenin sadece buraya has bir durum olduğunu düşünmek doğru değildir. Zira bu durum aslında birbirinden ayrılmaz bir ikili olan felsefe ve dinin doğru bir şekilde tedris edilebilmesi için, yapılması gereken yegâne yolun birliktelik olduğudur. Bu sebeple birbirinden izole edilmiş felsefe ya da teolojinin ürettiği çözümlerin özellikle de ortak alanlara dair söylemlerden bir çözüm çıkmayacağı aksine antik başka problemlere neden olacağı aşikârdır.

30 Bkz. <http://www.orinst.ox.ac.uk/staff/faculty.html>, <http://intranet.orient.ox.ac.uk/lectures/>, 10.12.2013.



KELAMÎ AKLIN GELİŞİM SÜRECİ

Kelam tarihinde aklın gelişim çizgisini tespit etmek için düşünce tarihimize entelektüel bir yolculuk yapmakta fayda vardır. Bilindiği gibi teslimiyetçi zühd anlayışı ya da güçlü iman görünümü, Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte (11/632) bir kırılma dönemi yaşayarak, yerini diyalektığe dayalı bir bakış açısına bırakır. Böyle bir değişimi kaçınılmaz kılan bazı faktörlerden bahsetmek mümkündür. Bu faktörlerden Hilâfet sorunu, Hz. Osman'ın şehâdeti, Müslümanlar arasında meydana gelen iç çatışmalar (Cemel ve Siffin vak'aları), farklı din ve kültür kodlarına haiz olan milletlerle karşılaşma gibi durumlar, akîde ve düşünce alanında farklılaşmalara yol açar.¹ Artık hicrî II. yüzyıldan itibaren İslam coğrafyalarında yeni imparatorluklar kurulmuş, devlet teşkilatı ve görevlerin dağılımı devlet karşısında sorumluluğunu ayrı ayrı nispetlerden duyan insanı meydana çıkarmış; bu suretle daha geniş ölçekte İlahi irade karşısında insanın iradesi meselesi üzerine düşünölmeye başlanmıştır. Bu sebeple, Kur'an etrafında diyalektik bir din felsefesi meydana gelmiştir.²

Özellikle İslam tarihinde Emevîler dönemi, bir başlangıç olarak, akılcı ve nakilci düşüncelerin temellerinin atılmaya ve fikir düzeyinde fırkaların birçok yönden su yüzüne çıkmaya başladığı tarihsel bir kesittir. Örneğin, Şîa, akide ve teşrî' alanlarında propagandalarını olabildiğince yoğunlaştırıyor, *Ma'bed el-Cühenî* (ö. 80/699) ve *Ata b. Yesâr* (ö. 103/721) gibi aydınlar, toplumu irade hürriyetine çağırıyor ve insanın eylemlerinde özgür olduğunu dillendiriyordu. Diğer taraftan tepkisel bir çıkışla, insanın eylemlerinde özgür olmadığını savunan ve böylece cebir düşüncesinin ilk aktörleri arasında yer alan *Cehm b. Safvan* (ö. 128/745) ise, *aklî te'vile* karşı çıkıyordu. Hâriciler ise, özellikle 'büyük günah' konusunda tekfir mekanizmasını işleterek İslam'ın hoşgörü alanını olabildiğince daraltıyordu. Hicrî I. yüzyılın sonlarına doğru Şam'da ortaya çıkan ve Emevîleri temize çıkaran fırka olarak bilinen *Mürçie*, inancı amelden üstün tutuyor, müslüman gruplar arasında meydana gelen sorunları çözmek yerine, işi, kıyamet gününde ilahî çözüme havale ediyordu. Bu fikri çatışmalarda olumlu ve mu'tedil bir konumda bulunan, kaderiyye ve cebriyye arasında orta bir yol tutan, Ehl-i Sünnet'in ilk habercileri diyebileceğimiz *Abdullah b. Ömer* (ö. 74/693), *İbrahim en-Nehâî* (ö. 96/714), *eş-Şa'bî* (ö. 104/722) ve *Hasan-ı Basrî* (ö. 110/728) gibi âlimler sayesinde *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* adını verdiğimiz "Ana Bünyeye"nin itikadî yapısı da sistemleşmeye başlamıştı.³

1 Mezhepler tarihçisi Şehristânî, İslam düşünce tarihinde görüş ayrılıklarının nüvesini "ilk ihtilâflar" şeklinde verir. Bk. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986, I, 23-32.

2 H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997, s. 89.

3 Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s. 75, 154; Şehristânî, *el-Milel-ve'n-Nihal*, I, 85; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara, 1993, s. 12.

Hicrî II. yüzyıla gelindiğinde itikadî, içtimâî, siyasî ve iktisâdî alanda meydana gelen fikrî çatışmalar, daha sonra Hasan-ı Basrî'nin ilim halkasından ayrılan Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) önderliğinde yeni bir fırka olan Mu'tezile'nin doğuşunu getirdi. Bu fırka, akli te'vil ilkesini Cehm b. Safvan'dan almıştır. İlk dönemlerden itibaren Mu'tezile'yi farklı yapan özelliklerin başında, İlâhi bütünlüğü, aşkınlığına zarar verecek etkilerden korumak çabası gelir. Mu'tezile kelamcıları, doğal olarak Allah'ın adâletsiz olabileceğini reddetmekte müttetikler. Ama buna rağmen, Allah'ın adâleti ile dünyadaki apaçık kötülük gerçeğini uzlaştırma problemi, Mu'tezile ve hasımlarının uğraştıkları en mühim bir mesele olmuştur. Onlar, yaşadıkları çağda, siyasî otoritelerin toplum düzeninin sosyo-ekonomik eksenine, haksız bölüşümü koymalarına karşı sert tepki göstermişlerdir. Şüphesiz bu olay, onların adâlet ve tevhid ilkelerinin doğmasında büyük rol oynamıştır. Tevhid temeline dayalı adâlet fikrini yücelten Mu'tezile'nin iyi ve kötünün gerçekliğinin Allah'ın emirleriyle tayin edilen itibarî ve keyfi kavramlar olmadıkları, iyi ve kötünün sırf akılla tayin edilen iki akli kategori olduğunu iddia etmeleri bilhassa önemliydi. Mu'tezile bağlularının vazettikleri en önemli inanç ilkelerinden bir diğeri de inanma ve inanmama arasında 'ara bir yerin' mümkün olduğu inancı idi. Onlar, insanı eksen alan bir bakış açısıyla Allah'ın eylemlerine baktılar ve bu eylemlerin akla aykırı olamayacağına ve O'nun eylemlerinin hikmetten bağımsız düşünülemediğine inandılar. Sebep-sonuç arasında süreklilik bağının varlığını benimsediler. Mutezile ekolünün bütün görüşlerinin oluşumunda İlâhi Olan'a ileten akıl anlayışlarının çok önemli payları vardır. Böylece Mu'tezile, Abbasi devletinin temellerini oluşturan akılcı fikirleriyle, yeni medeniyetin ruhunu temsil etti.⁴

Marshall G. S. Hodgson'un (ö. 1968) İslam'ın klâsik çağı⁵ dediği, İslam düşünce tarihinde İslamî akılcılık dönemi, takriben, hicrî 150'den 450'ye kadar uzanan geniş bir zaman dilimini içerir. Bu verimli dönem İslamî gelenekte, "İslam'ın altın çağı" olarak da nitelendirilir. Hatta Muhammed Arkoun (d. 1928), İslam'ın altın çağını ya da İslam'ın çoğulcu klâsik çağını Hz. Peygamberin vefatından (m. 632) İbn Haldun'un ölümüne (m. 1406) kadar geçen dönem olarak adlandırır.⁶ İslam'ın klasik çağı, müslüman entelektüel geleneğinin oluşum ve gelişim safhalarını işaret eden serüven bakımından, özgün ve büyük klasiklerin ortaya konabildiği, ilmî ve fikrî ortamın dinamizmini muhafaza edebildiği, entelektüel birikimin farklı eğilim, akım ve ekollere farklı damarlardan cansuyu taşımayı sürdürebildiği, böylece yepyeni model ve sentezlere ulaşılabilirdiği çağdır.⁷ İslam bu dönemde ilk defa grek aklı ve bilimiyle yüzleşir.

Emevî halifelerinden Mervan b. Hakem (ö. 65/685) ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) dönemlerinde Arapça'ya tercüme edilen eserler tıpla sınırlı kalırken, Yunan, Hint ve Fars düşüncesine ait büyük felsefî ve teolojik metinler hicrî II./m.VIII. yüzyılın sonlarına doğru Abbasi Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö. 158/775) halifeliği zamanında (h. 137-159/m. 754-775) daha da gelişerek hız kazanır. Halife Harun Reşîd (ö. 193/809) döneminde tercüme faaliyetleri devam eder. 215/830 yılında Abbasi Halifesi el-Me'mun (ö. 218/833) tarafından kurulan 'Beytü'l-Hikme'nin de bu alanda büyük rolü olur.⁸ Bu tarihsel kesitte,

4 Bk. Ebu'l-Hüseyn Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, (nşr. M. Z. el-Kevserî), Beyrut, 1967, s. 35-36; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 26, 150; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998, s. 66.

5 Bu eserin birinci cildinin diğeri bir adı da "İslam'ın klâsik çağı"dır. bk. Hodgson, M. G. S. *İslam'ın Serüveni*, (İslam'ın Klasik Çağı), çev. İ. Akyol, S. Demirci, İstanbul, 1993, I, 30.

6 Muhammed Arkoun, *Kazâyâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, (Arapça'ya çev. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1998, s. 39.

7 İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996, s. 11.

8 Bk. Ülken, *Tercümenin Rolü*, s. 65-66; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, s. 48.

İslam akılcılığının nasıl ortaya çıktığını incelemek gerçekten zordur. Mitsel bilgiye ve otoriter dinî muhayyileye karşı verilen mücadele çerçevesinde bu akılcılığın nasıl doğduğunu anlamak için psikolojik ortamın iyi incelenmesi gerekir. Zira akılcı bilginin doğuş yeri, doğrudan, mitsel bilgidir. İslam tarihinde iktisadî, içtimâî, teknik, dinî, felsefî ilimler alanında üretilen bilginin hepsi, bütün açılardan İslam uygarlığının akılcı gelişimiyle ilişkilidir. Bağımsız analitik aklın çatışması Mu'tezile kelam hareketiyle özel bir şekilde, daha sonra analitik akıl, özel bir biçimde salt ilim kelimesi manasında felsefî hareketle somutlaşır. O tarihlerde İslam uygarlığı, Kindî (ö. 252/809), Câhız (ö. 255/868), Râzî, (ö. 311/923), Miskeveyh (ö. 320/932), Mâtürîdî (ö. 333/944), Fârâbî (ö. 339/950), Tevhîdî, (ö. 400/1023), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi, büyük şahsiyetler doğurur. İslâm akılcılığı Câhız gibi geniş bilimsel birikimi olan şahsiyetler nezdinde yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Mu'tezilî düşünür Câhız'ın, alaycı bir üslupla doğmatik inançlarla ve hurâfe ile mücadele veren Fransız Aydınlanmasının öncülerinden *Voltaire* (ö. 1778) ile yaşadığı asrın imkânlarıyla mukayesesi yapıldığında, büyük bir akılcı olduğunu söylememiz mümkündür.⁹

Mukallit ve Yenilikçilerin Karşılaşması

Hicrî III. /m. IX. yüzyılda İslam kültürü alanında iki ana grup arasında aşırılıklara varacak düzeyde karşılaşmalar meydana gelmiştir. Taraflardan ilki, dinî ilimlerle bağlantılı olan mukallitler ve ehl-i hadis; ikincisi ise, o dönemin tabirine göre, yabancı ilimlerle bağlantılı olan akılcılardır. Bu akılcılara aşağılayıcı bir nitelik olarak verilen ve '*ecnebi/yabancı*' anlamına gelen '*ed-dahîle*' tabiri, *İbn Kuteybe* (ö. 276/889) gibi grek düşüncesinin karşıtları tarafından kullanılan hicvedici bir adlandırmadır.¹⁰ Bu adlandırma, kimi İslamî ortamlarda şu an egemen olan "*Batı'nın kültürel saldırısı*" ya da "*fikrî işgal*" sözünü hatırlatıyor. O dönemde yapılan tartışmalara yeniden döndüğümüzde şimdi meydana gelen tartışmaların bir benzerini görürüz ve bir Arap darb-ı meselinde geçtiği gibi, "*bu gece dünkü geceye ne kadar da benziyor!*" diyesimiz gelir. Bu, bir başka ifade ile tarihin tekerrürüdür. Yine hicrî III. yüzyılda yaşamış olan grek ilminin fanatiklerinin konumu, bize bu dönemdeki yenileşmecilerin Avrupa bilimi ve yöntemi meselesindeki konumlarını hatırlatıyor. Tarihin derinliklerinde varolan köklerine yöneldiğimizde bu olgunun yeni olmadığı görülür. Bu iki taraf arasında meydana gelen çatışma, salt, teorik ve soyut değil, realitede açıkça *içtimâî farklılık* diye tabir edilen pratik bir çatışmadır. Sosyal iki grup arasında meydana gelen çatışmanın arka planında iktisadî ve kültürel farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu iki farklılık, toplumsal gelişmeyi körükleyen etkenlerden sadece ikisidir. Toplumsal ve fikrî hareketlerin gelişmesinin elbette başka nedenleri de vardır. O dönemde özellikle yenileşmeden yana olan akılcı grup, maddi yöne nispetle kültürlü ve zengin kimselerden oluşurken; yenileşme hareketlerine ve akılcılığa tavır takınan nakilci grup ise, maddi yöne nispetle yoksul bölgelerdeki mescid imamlarının, vâiz ve popüler ehl-i hadisin etkisi altında kalan bilgi ve kültür düzeyi düşük kimselerden oluşmaktadır. Bu gruplardan ilki, akılcılığı, diğer grup ise, nakilciliği temsil ediyordu. Artan gelir düzeyi ve kültürel farklılıklara paralel olarak yeni sosyal statü kazanan ve kaybeden sosyal gruplar arasında meydana gelen bu çatışma, bilhassa Abbasi Halifesi Me'mun'un himayesinde Mu'tezile'nin başarısıyla özel bir biçimde ortaya çıkar. Ayrıca, Halife Me'mun, Mu'tasım (ö. 227/841) ve Vâsık (ö. 232/846) dönemlerinde Mu'tezilenin akidesi devletin resmî ideolojisi haline gelmiş, özellikle bu akîdeye karşı çıkanlar şiddetli takibata maruz kalmışlardır. Bu halifelerden Me'mun ve Mu'tasım'ın Mu'tezile'yi

9 Bk. Arkoun, *Naklu'l-Akli'd-Dîni*, s. 286.

10 Müellif şu eserinde dillerinde mantık ve rasyonel bilimlerden başka söz çıkmayan mütekekkimler hakkında isyan ediyor. Bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Edebu'l-Kâtib, Beyrut, 1988, s. 9-21.

yanına çektiği ve onların hasımları olan, nakil ehli diye bilinen hanbelilerle özel bir tarzda mücadele verdikleri bilinmektedir. Tarihte dinî-siyasî, aklî-naklî eksenli ilk ciddi tartışmanın hicri III. yüzyılda, Abbasi iktidarını da arkalayan Mu'tezile ile Ehl-i Hadis görüşünü temsil eden ünlü muhaddis *Ahmed b. Hanbel* (ö. 241/855) arasında meydana geldiği bilinir. İslam tarihinde, yönetimin Mu'tezile'nin görüşleriyle şekillendiği, yani, akılcıların başarı elde ettiği tek aşama bu üç halife dönemidir.¹¹

Mu'tezile'yi, ilmî araştırma ortaya çıkarmıştır. Onları, akıllarının doymazlığı, herşeyin içyüzünü araştırmaya sevketmiştir. Temel düşmanlıkları, donukluğa (cumûd) karşı olmaktadır. Projeleri, dışarıdan İslam'a sızmış olan görüşleri, ikna edici aklî delillerle reddetmektir. Mu'tezile'nin dehrilere, nübüvveti inkâr edenlere, Seneviyye, Hıristiyan, Yahudi, Sâbie ve her çeşit ateist gruplara karşı İslam dinini savunmada şerefli konumları vardı. Bundan dolayı *Zehebî*'yi (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* kitabında, Câhız'ın nübüvvet hakkındaki eserini zikrederken ona, rahmet dilediğini görmekteyiz.¹² Verilen bu örneklerden de anlaşıldığı gibi, İslam düşüncesine büyük hizmetlerde bulunmuş olan Mu'tezile, Yunan felsefe ve kültürünün etkisiyle gerek akla büyük alan açarak, nakli gölgelemesi ve gerekse ehl-i hadise karşı katı tutumu sayesinde halk nezdindeki itibarını kaybetmeye başlar.¹³ Yeni iktidar değişimiyle birlikte tamamen kamuoyundaki etkin gücünü kaybeder. Abbasi Halifesi *Mütevekkil* (ö. 232/847) iktidara gelir-gelmez aklî tartışmaları yasaklar. İnsanları, nakilciliğe teslim olmaya ve taklitçiliğe yönelmeye teşvik eder. Ehl-i hadise, rahat bir şekilde hadis rivayet etmelerini emreder. Mu'tezile mensuplarını iktidardan uzaklaştırdığı gibi, onlar hakkında soruşturma ve kovuşturma da başlatır.¹⁴ Artık, İslam toplumu, Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının egemenliği altına girer. Sûfiler ve mütekellimlere hücumlar yapılır. Bu kimseler, fanatizmde aşırı, ilimde ise, çok zayıftırlar. Ahmed b. Hanbel'den bir asır sonra gelen izleyicileri ise, işi çığırından çıkaracak ve toplumsal yapıyı bozacak bir tarzda çok daha fazla aşırılıklara gideceklerdir. Bunlardan birisi, hicri IV. yüzyılda Bağdat'ta patlak veren, adını, *Ebû Muhammed Hasen b. Ali b. Halef el-Berbehârî*'den (ö.329/940) alan "*el-Berbehârîyye*" hareketidir. Mu'tezile'nin aklî te'vîl yöntemine karşı "*Selef Akîdesi*"ni savunan bu hareket taraftarları, Allah'ın haberi sıfatları konusunda aşırılığa giderek bu sıfatları aklî açıdan te'vil etmeden zâhiri/harfî manalarıyla almanın gerekliliğine inanmışlar ve sözün tam anlamıyla, Allah'ı yaratıklara benzeterek teşbihe düşmüşlerdir. Yine onların inançlarına göre Kur'an'ın sadece manası değil, yazılan harfleri, okunan sesleri, hatta kâğıdı ve mürekkebi Allah'ın ezeli ve kadim sıfatından ayrı değildir.¹⁵ Özellikle akıl karşıtı bir söylemi benimseyen "*el-Berbehârîyye*" hareketi, hicri IV. yüzyılda yönetimden ve halktan aldıkları güçlü destek sayesinde faaliyet alanlarını sosyal hayata da taşırlar. Öyle ki, m. 935 yılında tarihe "*Hanbeli Fitnessi*" adıyla geçecek olan olaylarda Bağdat sokaklarında içki satan dükkânları yağmalamışlar, şarkıcı gördüklerinde kıyasıya dövmüşler ve her türlü müzik aletlerini kırmışlardır. Hatta çarşı ve pazarlara kadınların erkeklerle ve çocuklarla birlikte çıkmalarını engellemek için aşırı baskı ve şiddet politikası uygulamışlardır.¹⁶

11 Bk. Arkoun, *Nakdü'l-Aklî'd-Dîni*, s. 287.

12 M. Zâhid Kevserî, "*Mukaddimetü'n-Nâsir*", (İbn Asâkir, Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî), Beyrut, 1984, s. 18.

13 Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s. 260-62.

14 Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. IV, 86.

15 Şehristânî, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, I, 118.

16 Ebu'l-Hasan 'Izzüddîn b. el-Esîr el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, ts., VIII, 307. Akılcılarla nakilcilerin değişik mücadele örnekleri için bakınız. Ramazan Altıntaş, "İz b. Abdüsselâm'ın İtikâdî Görüşleri", *C.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 4, (Sivas-2000), s. 82-84.

İslam düşünce tarihinde bağınazcılığa karşı akılcılığın mücadele örnekleri çoktur. İnsanların çoğunluğunda sofuluğun her zaman dinin şekil ve merasim tarafına bağlanmak tarzında kendini gösterdiği herkesçe bilinen bir hakikattir. Öz dindarlık, yani bilgi ve erdem, asla, kabalığa nasip olmamıştır. Gerçek dindarlık ve hatta gerçek erdem, ancak Allah'ı sevmekle mümkündür. Bu sevgi ateşini kalpten, nurunu akıldan alan bir sevgidir.¹⁷ İnançla aklı bağdaştırmaya çalışan Mu'tezile hareketinin yıldızı, her ne kadar Abbasi Halifesi *el-Mütevekkil*'in iktidara gelmesiyle birlikte fiziki-somut anlamda sönmüşse de, fikir düzeyinde yanmaya devam etmiştir. Bu ekolün akıl anlayışı, kendisinden sonra gelen *Eş'arîlik* ve *Mâtürîdîlik* gibi kelam ekollerini de etkileyecektir.

Müslüman tecrübede aklın kullanılması yöntemini etkileyen ve özellikle Fıkıh ilmi alanında meydana gelen başka tezatlar da vardır. Bunun başında içtihat taraftarları ile taklit taraftarları arasında ortaya çıkan tartışmalar gelir. Realitede bu, içtimâî-ideolojik ayrılık olarak kendisini gösterir. Tarihsel manada entelektüel bir çaba olan içtihat, Müslümanların hayatî bir mes'alesidir. Bu sebeple içtihad müessesesinin İslam toplumlarında merkezî yönetim aşamasıyla çok yakın bir ilişkisi vardır. Hicrî III. asrın sonuna kadar sürecek olan müçtehit bilginler devrinde henüz fikhî mezhepler teşekkül etmemiştir. Müçtehit âlimler, halkı, kendilerini taklit etmeye değil, Kitap ve sünnete ittiba etmeye çağırışlardır. Bu durum sadece Fıkıh alanında değil, Kelam alanında da geçerlidir. Örneğin, *İmâm-ı Mâtürîdî* Kitabu't-Tevhîd adlı eserinde "*taklidi iptal ve dini delille bilmenin gerekliliği*" anlamına gelecek şekilde bir başlık açar ve burada realiteler karşısında, deliller dururken körü körüne başkalarına uymanın anlamsızlığına değinir. Şahısların taklit edilmesini değil, şahısların delillerine uyulması gerektiğini önerir.¹⁸ Bilindiği gibi, gerek itikadî ve gerekse amelî hayatla ilgili konularda taklidin hâkimiyeti Bağdat'ta merkezî yönetimin çözülmesine eşlik etmiş, neticede, çöküş asrının habercisi sayabileceğimiz, birbiriyle iktidar konusunda rekabet eden ve yerine göre birbirinin egemenlik alanlarını işgale kalkışan bölgesel emirlikler ortaya çıkmıştır.¹⁹

İslam toplumları hicrî IV. yüzyıla girerken içtihat kapısının açık olduğunu savunanlarla içtihat kapısının kapalı olduğunu savunanlar arasında iki farklı görüş belirginlik kazanmıştır. İçtihat kapısının açık olduğu dönem, kurucu müçtehit imamlar eliyle olgunlaşan İslam düşüncesinin ilk merhalesini teşkil ederken; artık "içtihat kapısı kapanmıştır" denilen dönem, büyük mezhep imamlarının öğretilerinin taklit edilmeye başlandığı dönemi teşkil etmiştir. Dini açıdan, sûfi tarikatlarda ve medreselerde tekrar ve hazırı tüketme gibi, salt, mezhep imamlarının öğretilerinin taklit edildiği dinî bir zihniyet dönemi başlamıştır. Mukallitliğin koyulaştığı bu tarihi dönemlerden sonra İslam Dünyası, tabiri caizse, dogmatik bir uykuya dalarak, uzun ve durgun bir geceye adım atar.²⁰

İslam dünyası IV. yüzyılın sonlarına doğru, işlevsel akıl aşamasından âtıl akıl aşamasına doğru bir seyir çizgisi izler. Bunun adını '*skolâstik asır*' şeklinde koymak mümkündür. Skolâstik kavramı, tekrara dayalı medrese zihniyeti için bir âlem olmuştur. İslâm âleminin içine düştüğü akli krizi tanımlamada ad olan skolâstik zihniyet, Ortaçağ Avrupa'sında meydana gelen şeye benzemektedir. Skolâstik (scholasticus) deyimini Latince *schola* (okul) sözünden gelme; skolâstik felsefe de "*okul felsefesi*" demektir. Bu felsefe Ortaçağda din adamlarını

17 Leibniz, G.W, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (Çev. Hüseyin Batu), İstanbul, 1986, s. 25, 27.

18 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 3-4.

19 Örneklendirmeler için bakınız. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İçtihad*, Ankara, 1971, s. 167-168.

20 Arkoun, A.g.e, s. 287; Karaman, A.g.e, s. 169-174.

yetiştiren manastır ve katedral okullarında işlenip geliştirilen ‘Kilise teolojisi’dir. Skolâstik yöntem, *aklı, vahyin doğrularına uygulayarak inanç konularını olabildiği kadar kavranılır yapmaya* dayanır. Aklın görevi, *temellendirmek ve çürütmektir*; hakikati bulmak değildir. Hakikat, din adamlarının ortak ürünü olan Kilise teolojisinde mevcuttur. Bunun dışında bir hakikat aramak, Tanrı’ya başkaldırmakla eş değerdedir. Önemli olan kilise babalarının sözlerinin otorite kabul edilmesidir. Çünkü hakikat bu sözlerde gizlidir.²¹ Otoritelerin ortaya çıktığı bir toplumda, mevcut teolojik birikim doğmalaştırıldığı için geçmişi tekrar ve taklit başlar. İlimlerin akılcı tarafını ihmal edip, nakilci tarafını tesbit ile uğraşmak, skolâstik denilen taklit mertebesinin en önemli alâmet-i fârikası sayılır.²²

İslam düşünce tarihinde skolâstik asır aşaması, biz çağdaş Müslümanlara intikal eden bir merhaledir. Hâlâ bugün bize ve bütün İslam toplumlarına egemen olan İslam, içtihat ve cehde ufuklar açan, felsefî ve kelamî tartışmalarla dolu yenilikçi, üretken ve icatçı klâsik asrın İslam anlayışı değildir. Şu anda geçerli olan İslam anlayışı, geçmişin kültürel mirasını tekrar ve taklide dayalı, İslam’ın klasik çağında üretilen kültürel mirası doğmalaştıran, neticede hazırı tüketmeye çalışan bir İslam’dır. İslam düşüncesinin tarihte hak ettiği yeri tekrar alması, İslam’ın klâsik çağını yeniden tanıyarak, o dönemde geçerli olan akıl anlayışını yeniden ihyâ ve inşâ etmeye bağlıdır.²³

İşlevsel Akıldan Skolâstik Akla Evrilme

Skolâstik yüzyılda egemen olan akıl çeşidi, kelimenin tam manasıyla dar görüşlülük (aklun zayyıkun) tür. Bu, tamamen, amelî olarak felsefî düşünceyi yok eden görüştür. Bu görüş, o dönemde ehl-i hadis çevrelerinde yaygın olan: “*Kim kelam yaparsa, zındık olur*”²⁴ sözünde anlamını bulur. Skolâstik dönemin akıl anlayışı, belirli bir mezhebin öğretisine ya da otoritesine bağlanmış bir akıldır. Öyle ki, taassubun bir gereği olarak her mezhep taraftarı, başka mezheplerle rekabete girmekten korkuyor ve içe kapanma anlamına gelebilecek bir tanımlama ile ‘uzleti’ seçiyordu. Buna en canlı örnek, m. XIII. yüzyılda Sünnî İslam’la Şii İslam arasında meydana gelen büyük ve derin kopmadır. Bu kopmanın neticesi olarak, mezhep ve grup hassasiyeti cehalet ve taassubu daha da koyulaştıracak, içe kapanmayı daha çok artıracaktır. Bugünkü durum da bu resimden farklı değildir. Bütün bu etkenler, işlevsel akılcılığı git gide zayıflattı. İslam’ın klâsik çağında akıl, hür, üretken ve çeşitli fikrî akımlar arasında kelam tartışmalarıyla ünlenmişken, skolâstik çağ ise, bütün bu övgüye değer eylemlerin tüketilmesi ve çöküş asrında yasaklanmasıyla ünlendi. Sanki mücerret düşünce suç sayılacak ya da günah ve hata işlenmiş gibi değerlendirilecektir. Bu sebeple, Müslümanların sosyal ve fikri düzeyde birbirleriyle ilişkileri kesildi, sadece, dar görüşlü mezhebi inançlarla yetinildi ve derin bir uykuya dalındı.²⁵

İslam dünyası, zihniyet bazında 19. yüzyılla birlikte Ortaçağ İslam’ından modern/liberal İslam’a geçişi sağlamak için yeni bir sürece girer. Bu, yeni bir akıl anlayışının habercisidir. Yenileşmeci Müslüman düşünürler, Batı medeniyetinin daha iyi bir değerlendirilmesinin yapılması ve imanın temel hükümlerinin rasyonalite edilmesi konusunda büyük çabalar

21 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 139-140.

22 Elmalı’lı M. Hamdi Yazır, “Önsöz”, Paul, J.-Seailles, G. *Metâlib ve Mezâhip*, Çev. Elmalı’lı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978, s. XXXIV.

23 Arkoun, *Nakdî’l-Akli’-d-Dîmî*, s. 288.

24 Kelam ilmini yeren başka görüşler için bakınız. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, 1979, s. 53.

25 Krş. Arkoun, A.g.e, s. 288-89.

harcırlar. Bu sebeple, İslam teolojisini Rönesans sonrası Batı'ya egemen olan hümanist, rasyonalist ve bilimsel fikirlerle bağdaştırma yoluna giderler. Örneğin, Müslüman tecrübeden yararlanarak, Mu'tezile geleneğinin rasyonalist skolastisizmin terimleriyle, İslam'ı, yeniden yorumlamaya çalışırlar. Sosyolojik bir olgu olarak, yerleşik telakkiler karşısında yenileşme hareketlerinin halk nezdinde itibar sağlaması kolay değildir. Dolayısıyla, taklide dayalı akıl anlayışının değişmesi ve içtihat kapısının yeniden açılması yolundaki adımlar, İslam toplumlarında özellikle yeni kuşaklar üzerinde heyecan yaratmıştır. İslam dünyası açısından olaya baktığımızda iki tip çağdaşlaşma ya da yenileşmeden söz etmek mümkündür: a) Maddi alanda yenileşme. b) Fikrî/aklî alanda yenileşme. İster adına çağdaşlaşma, isterse yenileşme diyelim bu iki mevcut durumu birbirinden ayırmak gerekir. Günümüz İslam toplumlarında maddî ya da teknolojik yenilikler daha çok ithalata dayalı olması hasebiyle gün geçtikçe artmasına rağmen, ne acıdır ki, düşünce ve rasyonelleşme alanındaki yeniliklerde ise düşüş görülüyor. Eğer maddi imkânlarınız varsa, bütün teknoloji çeşitlerini, haberleşme araçlarından tıbbî cihazlara, bilgisayar teknolojilerinden sanayi alanında kullanılan makinelere varıncaya kadar ithal etmeniz mümkündür. Acaba, ithalata dayalı teknoloji alanında sahip olunan bu gelişmenin adı, yenileşme ya da çağdaşlaşma olarak görülebilir mi?²⁶ Elbette bu yenileşme akılcılıkta bir dönüşümle tamamlanmadıkça yenileşme olarak görülemez. Olsa olsa bunun adı, 'yoksulluğun modernleşmesi' dir.

Netice


Hâsıl-ı kelam, içinden geçtiğimiz bu tarihsel süreçte, ileriye dönük umutlarımızı artırıcı İslam dünyasında *eleştirel akıl* anlayışı alanında önemli değişimler gözlenmektedir. Bunun en bariz örneği, hikmet merkezli bir din anlayışının yeniden tartışılmaya başlamasıdır. Bu alanda yeni kuşak Müslüman kelimacıların akıl anlayışları uyanış çağımızda bizleri ve geleceğimizi umutlandırmaktadır. Nasıl ki insan, matematik ve tabiat bilimlerinin sonuçlarını elde etmede akla dayanıyorsa, aynı şekilde, dinî metinleri anlama ve yorumlamada da akla dayanmalı ve skolâstik akli zihniyeti terk etmelidir.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan, "İz b. Abdüsselâm'ın İ'tikâdî Görüşleri", *C.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 4, (Sivas-2000), s. 82-84.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2004.
- Arkoun, Muhammed, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, (Arapça'ya çev. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1998.
- Bağdâdî, Abdülkahir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928.
- Cârullâh, Zühdî, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, "Önsöz", Paul, J.-Seailles, G., *Metâlib ve Mezâhip*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, (İslam'ın Klasik Çağı), çev. İ. Akyol, S. Demirci, İstanbul, 1993.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib*, Beyrut, 1988.

26 Krş. Arkoun, A.g.e, s. 289.

- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan 'Izzüddîn b. el-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, ts.
Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara, 1971.
Kevserî, M. Zâhid, "*Mukaddimetü'n-Nâşir*", (İbn Asâkir, Tebyînü Kezibi'l-Müfterî), Beyrut, 1984.
Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996.
Leibniz, G.W, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (çev. Hüseyin Batu), İstanbul, 1986.
Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998.
Malatî, Ebu'l-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'r-Redd*, (nşr. M. Z. el-Kevserî), Beyrut, 1967.
Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, ts.
Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şiilîği*, Ankara, 1993.
Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986.
Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, 1979.
Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997.



Dördüncü Bölüm

HİKMET VE HUKUK





KUR'ÂN'IN, İNSANIN DÜŞÜNCE DÜNYASINI İNŞÂ ve İHYÂ ETMESİ

Zihin Alıcılarının Kur'ân'a Açılması

İnsanın en önemli özelliklerinden biri de onun düşünen ve akleden bir varlık olmasıdır. Tüm yönleriyle insanı inşa etmek, onu dünya ve ahret hayatına, o hayatta mutlu olmaya hazırlamak için insana gelmiş olan Kur'ân ayetleri, ikna edici üslubu ile apaçık delilleri ile anlatım gücü ile beyinleri donatır, kuşatır ve harekete geçirir. Bu kuşatma ve tahrik o boyuttadır ki beyinlerden fıskıran enerji söz ve davranışlarla dış dünyaya yansımaya başlar. Bunun için Kur'ân sürekli çalışan, hareket halinde olan ve kullanılan bir akıl ister. Sürekli insanı düşünmeye çağırır, hem de derinlemesine ve ince ince düşünmeye, *taakkula*, *tefekküre*, *tedebbüre*, *teemümle* çağırır. Bu yüzden de *akıl* kelimesi yalın olarak Kur'ân'da geçmez, Kur'ân'da akletme ile ilgili kavramlar fiil kalıbında geçer.¹ Çünkü Kur'ân, çok akıllı olmaktan ziyade, akli çokça kullanmanın gereğine vurgu yapar.

Kur'ân'ın bu yönünden yararlanabilmek için gönüllerden önce akılların ona açılması gerekir. Akılların ön yargıların pençesinden kurtularak özgürce çalıştırılması, Kur'ân'ın aydınlatıcı berrak ilkeleriyle donatılması, düşüncelerin onunla kurulması gerekir. Bunun için akılların nefis ve şeytanlara kiraya verilmemesi gerekir. İnsan önce kendisi düşünmeli, kendisi için düşünmeli, sonra da seçici bir şekilde başkalarının düşüncelerinden yararlanmasını bilmelidir. Bu itibarla Kur'ân, insanın aklını ve düşünce dünyasını yönetir.

Düşünen Kalpler, Akleden Kulaklar!

Rivayetlere göre ilk insan Hz. Âdem'e şu üç şeyden birini seçmesi istendi: Akıl, din, ilim. Hz. Âdem, akli seçti, diğer ikisi de ona geldi.² Aslında bu rivayet, akıl, din ve ilim üçlüsünün birbirinden ayrılamaz olduğunu belirtmesi yanında; aklın önemine ayrı bir vurgu yapmaktadır. Nitekim İslam düşünürleri *kişinin akli tamam olmadan dini tamam olmaz*³ diyerek aynı noktaya dikkat çekmişlerdir. Düşünür Pascal'ın *kalp, aklın bilmediği kendine has sebeplere sahiptir* sözüne karşılık Kur'ân, kalp ile akletmeyi tavsiye ederek sorunu çözer.⁴

1 Kur'ân'da akletme kavramı 49 kere fiil kalıbında geçer. Kur'ân'da akıl ve çoğulu olan ukûl kelimeleri geçmez. Akıllı anlamına gelen ve fakat faal aklın gerçekleştireceği sonuçlara vurgu yapan, sağlam ve sağduyulu akıllılara işaret eden ülü'n-nühâ (zararlı şeylerden alıkoyan) (20 Taha 54, 128), ülü'l-elbâb (işin arkaplanını bilenözü temiz akıl sahipleri) (16 ayette, ör: 2 Bakara 179, 197, 269...), ülü'l-ebâr (basiret sahipleri) (3 Âlu İmran 13, 24 Nûr 44, 38 Sâd 45, 59 Haşr 2), zû hıcr (tutarsızlıktan alıkoyon akıl sahipleri) (89 Fecr 5) gibi kavramlar geçer.

2 İbn Ebi'd-Dünye, *el-Akl ve Fadlühü*, s. 24.

3 İbn Ebi'd-Dünye, *el-Akl ve Fadlühü*, s. 21.

4 Peterson ve arkadaşları, *Akl ve İnanç*, s. 50.

Kur'ân'ın ilk inen ayeti *Yaratan Rabbinin adıyla* oku emridir. Bu ayet öncelikle, vahyin ifade tarzıyla ile iman nedir, kitap nedir⁵ bilmeyen bir insan olan Hz. Peygambere gelmiştir. Aslında ondan ilk olarak iman etmesi istenebilirdi. Ancak ilk emir, *iman et ya da ibadet et* şeklinde gelmeyip *oku* diye geldi. Böylece Kur'ân'ın okuyup öğrenmeyi, bilmeyi önceleyen bir rehber olduğu anlaşıldı. Zira bilgi olmadan insanın, doğru şeylere, layığı ile inanması, doğru bir şekilde ibadet etmesi mümkün değildir. Bunun içindir ki oku emri ile başlayan Alak suresinin son ayeti *secde et ve yaklaş* emri ile sona ermektedir. Demek ki öncelikle okuyup anlanacak, ardından inanacak, sonra inancın gereği ibadetler yapılacak ve bu bilinç üzerine kurulu olan ibadet Rabbe yakınlaşmaya vesile olacaktır.

Öte yandan ilk gelen vahiyde iki defa *oku* emri tekrarlanmıştır. Bunlardan ilkinde *Kâinat Kitabının* en büyük ayeti yaratılış ve özellikle insanın yaratılışının okunmasına dikkat çekilmiş; ikincisinde de kalemle yazılan yazılı ayetlerin okunması istenmiştir. Kur'ân, insanın önüne onun aklı faaliyetlerini geliştiren varlık âleminin ayetlerini koymuş, ancak bu ayetlerin okuma ameliyesinin Kur'ân ayetleriyle birlikte, onların ışığında okunmasını isteyerek gayeli bir okumaya yönlendirmiştir. Zaten iki kitabın ayetleri birbirini açıklayan hakikatler manzumesidir. Kur'ân'ın istediği okuma, yalnızca bilgilenmeye yönelik bir okuma değildir. O, derinlemesine düşünmeyi ve gerçekleri tüm çıplaklığıyla ortaya koymayı hedefleyen bir okumayı ister.

Derinlemesine düşünmeyi isteyen Kur'ân'daki yüzlerce ayetten bir kaç şöyledir:

*Kur'ân'ı derinlemesine düşünmüyorlar mı? Yoksa onların kalpleri üzerinde kilitler mi var?*⁶

*Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanların akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de körleşir.*⁷

*Size bir ibret olmak üzere, anlayışlı kulaklar anlasın diye...*⁸

Aslında insan aklıyla düşünür, kulağıyla da dinler. Ancak ayetlerde *kalp ile akletme ve kulakla anlama* vurgusu yapılmıştır. Bunun anlamı şudur, bütün organlar kalple irtibatlı çalışmalıdır. Çünkü kalp imanın merkezidir. Uzuvlardan mümince eylemlerin sadır olması için onların iman merkezi ile irtibatlı çalışması kaçınılmazdır. Buna göre kalp ile düşünme, kalp ile görme, kalp ile dinleme, kalp ile söyleme, kalp ile işleme devreye girecektir. Artık düşünceler, görmeler, duymalar, hissetmeler ve eylemler kalpsiz/ruhsuz/imansız ol(a) mayacaktır. Zaten gönülle irtibatlı olmayan, gönülden olmayan eylemler ruhsuz, sığ ve seküler kalacaktır. Bunun için kalpte kökleşen iman, tüm organlara ve onlardan sadır olacak davranışlara yansiyacaktır.

Kur'ân, *kalple akletme* ifadesi ile imanı önceleyip aklı öteleyen *imancılığı* da, aklı önceleyip imanı öteleyen *akılcılığı* da kabul etmez. O, her ikisinin de olmasını isterken de aklı önceler. Çünkü *kişinin dini aklıdır, aklı olmayanın dini yoktur*⁹ ve aklı olmayan inanmakla ve inancın gereklerini yerine getirmekle yükümlü değildir.

5 Şûra 42/52.

6 Muhammed 47/24.

7 Hac 22/46.

8 Hâkka 69/12.

9 Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, XXVII, 152 (Hadis no: 7033).

Örnek verecek olursak, namaz ibadeti gönülden arzulanarak ifa edilmezse, kalpsiz olur ve münafıkça yatıp kalkmaktan ibaret kalır. İnfâk ibadeti gönülsüz olursa, karşılık beklemeden yalnızca Allah'ın rızası için olmazsa başka çıkarlar devreye girer, ona nifak karışır ve infâk ibadet olmaktan çıkar. Diğer ibadetler için de benzer durum söz konusudur. Tüm davranışlara değer kazandıran niyetlerdir. Niyetlerin asıl yeri ise kalptir. Diğer ibadet ve davranışlar için de durum böyledir.

Evet, kalp, eşyayı aklın nuruyla kavrar. Burada akıl, göz mesabesindedir, din ise görmeyi sağlayan ışıktır. Din, aklın yöneticisidir. Dinin yönetim ve denetiminde olmayan akıl her zaman yanlış yapabilir, yoldan sapabilir. Bunun için hadiste *müminin firasetinden sakının, çünkü o Allah'ın (aydınlatici) nuruyla bakar*¹⁰ buyurulmuştur. Evet, gerçekten de öyledir. Firaset sahibi mümin, Allah'ın nuruyla, vahyin aydınlığında bakar, anlar ve yorumlar.

Aklı yöneten ve onu denetleyen din, akla sürekli düşünmeyi tavsiye eder. Bu konuda akla çok büyük bir özgürlük alanı tanır. Ancak yine tamamen aklın kendi menfaatinin gereği olarak akıl terazisinin kaldıramayacağı bazı şeylere ölçüsüzce girmekten onu men eder. Sözelimi Kur'an'ın *müteşâbihler* olarak isimlendirdiği ve *muhkemlere* göre alanı oldukça dar olan saha, bu alandır. İlim adamları müteşâbihleri *Bir başkasıyla benzeştiği ve karıştığı için, iyi ayırt edilmeyen ve açık-seçik anlaşılmayan şey olarak tanımlamışlardır*.¹¹ Tefsirlerde şu hususlar müteşâbihlerden sayılmıştır: *Birden fazla manaya hamledilebilen ayetler... Mensûh ayetler... Lafızları tekrarlanan ayetler... Kıyamet alametleri ve kıyamet saati gibi ilmîni Yüce Allah'ın kendisine ayırdığı ayetler... Manası kapalı olan ayetler... Kıssalar ve meseller... Namazın rekâtları, orucun Ramazan'da farz oluşu gibi akılla izah edilemeyen şeyler... Bazı surelerin başında yer alan hece harfleri... Yüce Allah'ın yüzü-elleri-istivası gibi sıfatları... Farklı lafızlarla anlatılan kıssalar... Tevile ihtiyacı olan-manası açık olmayan ve ulemanın yorumunda ihtilaf ettiği ayetler*.¹² Aklın mahiyetini tam olarak kavrayamayacağı şeyler bu dar alanın içerisinde.

Nitekim bu konuda ayette şöyle buyurulmuştur:

Sana Kitap'ı indiren O'dur. Onda Kitap'ın temeli olan kesin anlamlı muhkem ayetler vardır, diğerleri de müteşâbihlerdir. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların müteşâbih olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır, derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilirler.¹³

Ayette müteşâbihlerin manasını layığı ile ancak Yüce Allah'ın bildiğine vurgu yapılmıştır. İlimde derinleşenler ise, müteşâbihleri *Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır* diyerek yani hadlerini bilerek anlamaya çalışırlar. Zaten İslam literatüründe müteşâbihler, üzerinde çokça düşünülüp tartışılan ve hakkında çok çeşitli fikirler serdedilen konu olmuştur. Bu anlamda müteşâbihler konusu fikir jimnastiğine ve farklı düşüncelerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Ayette, ilimde derinleşenlerden olmaya insanları teşvik ve tahrik eden cümleler yer almıştır.

10 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, I, 142.

11 Bkz. Râğîb el-İsbahanî, *el-Müfredât*, s. 373-374; Zemahşerî, *el-Keşşâf*. s. 477.

12 Bkz. Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-Muhîr*, Âlu İmran 7. Ayetin tefsiri.

13 Âlu İmran 3/7.

Akılın, en akıllılar için bile tek başına yetmeyeceği, ilk insana karşı şeytanın düz mantıkla, *ben ateşten, o topraktan yaratıldı, ben ondan hayırlıyım* sonucuna vararak sapması bariz bir örnek olarak Kur'ân'da sürekli olarak bize hatırlatılmaktadır.

Peygamberimiz de bir hadislerinde “*Her şey üzerinde düşününüz, fakat Allah'ın zatını düşünmeyiniz, çünkü buna güç yetiremezsiniz. Allah'ın zatı hakkında düşünmeye kalkarsanız, bir sonuç elde edemezsiniz. Allah'ın yaratıkları ve nimetleri üzerinde düşünün, fakat O'nun zatı hakkında düşünmeyin*”¹⁴ buyurarak akıl düşünce sınırını belirlemiştir. Dikkat edilirse Allah'ın nimetleri sayısız ve sınırsızdır, Yüce Allah ise tektir. Aynı şekilde kader konusunda gereksiz tartışmaları Hz. Peygamber şöyle diyerek yasaklamıştır: “*Siz bununla mı emrolundunuz? Yoksa ben, size bunun için mi gönderildim? Sizden öncekiler bu konuda tartışmaya başladıkları zaman helak olmuşlardı. Bir daha sakın ola ki bu konuda tartışmayasınız.*”¹⁵ Aslında O'nun bu sakındırmaları, bu mevzuların İslam'ın cevap veremediği konular olmasından değil; ulu orta herkesin bu konular üzerinde tartışmaya dalması sonuçta onları yanlış anlama ve değerlendirmelere götüreceğindedir. Nitekim konunun uzmanları, bu mevzuları enine boyuna tartışmışlardır.

Sürekli düşünmeye çağıran Kur'ân, *Onlar ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler*¹⁶ ayetiyle ayakta iken, otururken, yatarken/ her halükarda düşün, derinleş, doğru ve güzel düşün, istinbat et/üret mesajı vermektedir. Dikkat edilirse hayatı boyunca insan bu üç halden birisi içerisinde. Dolayısıyla o, her zaman ve her halükarda düşünecektir, fikir üretme çaba ve gayreti içerisinde olacaktır. Ama Bu düşünme yüzeysel değil, derin ve detaylı olmalıdır. Çünkü yüzeysel düşünceler, sathî fikirlere götürecektir, o da beraberinde sığ ve yanlış saplantılara kapı açacaktır. Bir hadislerinde Peygamberimiz, *tefekkür gibi ibadet yoktur*¹⁷, diyerek bu kutlu eyleme dikkat çekmiştir.

Aklı ve kalbi selim olan kimsenin Kur'ân'ın hedeflediği doğru düşünme eylemini gerçekleştirebilmesi için takip etmesi gereken yollar ise şöyle özetlenebilir: *Oku, kulak ver, derinlemesine düşün, doğru anla, iman ve yaşa!* Dikkat edilirse bu eylemlerin başında yer alan *okuma, dinleme, düşünme, anlama* amelîyesi fizikî olarak insanın en tepesinde/ başlangıç noktasında/başında yer alan organlarla gerçekleşir. Fizikî olarak insanın akli başındadır. Kulak, göz, dil, burun da başta. Ancak akıl merkezi olan dimağ ve diğer duyu organları varlıklarını ve etkinliklerini kalp ile irtibatlı olarak sürdürebilirler. Kalp, vücudun bütün oranlarına kan pompalayıp onların canlı kalmasını sağlar. Bu çalışma sistemi fiziken böyle olduğu gibi manen de böyledir. Organlar birlikte ve organize çalışırlarsa muvaffak olurlar. Başta vücut bulan bu amelîyenin sonuçları, insan vücudunun merkezinde olan kalbe gönderilecek, orada imana ve amele dönüşecektir. Sonuçta bilgi temelli düşünce, inanç ve davranış boyutuyla uyumlu bir hal alacaktır. Şimdi bu eylemler hakkındaki Kur'ânî yönlendirmeleri görelim:

1. Oku ve Yüksel!

Kur'ân oku emri ile başlar, ancak Kur'ân, birden fazla farklı okuma kavramı kullanarak okumanın farklı versiyonlarına ve sonuçta kâmil anlamda okumaya yönlendirir. Şöyle ki Kur'ân *kıraat* kökünü kullanarak, anlayarak anlamayarak her çeşit okumaya dikkat çeker.

14 Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, III, 262-263.

15 Tirmizî, *Kader* 1.

16 Âlu Imran 3/191.

17 Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, IV, 157.

Ardından *tilâvet* kavramını kullanarak özellikle anlayarak okumaya, ardından *tertîl* kavramı ile en ileri derecede hakkını vererek, anlayarak ve yaşayarak okumaya vurgu yapar.

Bu ayetlerden bir kaçışöyledir:

“*Yaratan Rabbinin adıyla oku (ikra)*”.¹⁸ “*O halde Kur’ân’dan kolayımıza geleni okuyun (fakraû)*”.¹⁹

“*Allah’ın kitabını okuyanlar (yetlûne), namaz kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan gizli ve açık olarak harcayanlar, asla zarara uğramayacak bir kazanç umabilirler*”.²⁰ “*Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler onu hakkını gözeterek (hakka tilâvetih) okurlar (yetlunehü). Çünkü onlar ona iman ederler*”.²¹

“*Kur’ân’ı tertîl ile tertîl et (tane tane, ağır ağır okumak; düşününe düşününe, açıklayarak, tefsîr ederek oku /ve rattili’l-kur’âne tertîlâ)*”.²²

Cenab-ı Hak, kitabını okumamızı isterken her üç kökten türemiş olan kelimeleri kullanmıştır. Hem kıraat etmemizi, hem de tilâvet etmemizi, hem de tertîl etmemizi bizden istemiştir. Biraz daha açarsak; seviyesi ne olursa olsun her insan Kur’ân’ı okumalı, O’nu kıraat etmelidir. O’ndan kolay gelen yerleri, kolayına geldiği şekliyle okumalıdır. Kıraat, kitabı okumaya bir başlangıçtır. Bu yüzden ilk emir de, “*kıraat et (ikra)*” şeklinde gelmiştir. Tilâvet ve tertîl ise hedef ve sonuçtur. Kıraat düzeyinde başlayacak olan okuma işi, tertîl ile olgunlaşacak ve hakkıyla tilâvetle zirveye ulaşacaktır. Buna göre dünya ve ahirette yükselmek için okumak gerekir. Kur’ân’ın hedeflediği kâmil bir okuma için okuduğunu doğru anlamak ve yaşamak gerekir. Bunun için ise derinlemesine düşünmek, okuyup anladıklarını özümsemek, hazmedip harekete dönüştürmek lazımdır. Bu konudaki nebevî yönlendirme şöyledir:

“*Kur’ân sahibi için kıyamette şöyle denir: Oku (ikra) ve yüksel! Dünyada tertîl ettiğin gibi tertîl et. Şüphesiz senin makamın (dünyada) en son okuduğun (tekraû) âyetin yanındadır*”.²³

2. Kulak Ver/Dinle!

Kur’ân’da yer alan pek çok ayet dinlemeyi, ama anlayarak ve gereklerini yerine getirerek dinlemeyi âmirdir. Anlamadan ve gereklerini yerine getirmeden dinleyenleri ise Kur’ân, dinlememişlerle bir tutar. İşte bu konudaki ayetlerden bir kısmı:

*Kuran okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunaszınız.*²⁴

*Kulak veren toplum için bunlarda ayetler vardır.*²⁵

*Doğrusu bunda, kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene ders vardır.*²⁶

18 Alak 96/1.

19 Müzemmil 73/20.

20 Fatır 35/29.

21 Bakara 2/121.

22 Müzzemmil 73/ 4.

23 Tirmîzî, *Sevâbü’l-Kur’ân* 18; Ahmed, II, 192, 471.

24 Arâf 7/204.

25 Yunus 10/67.

26 Kâf 50/37.

*Ancak kulak verenler daveti kabul ederler.*²⁷

*Onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.*²⁸

*Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık derler.*²⁹

*İşte Allah'm kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimseler bunlardır. Gafiller de işte bunlardır.*³⁰

*Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'm hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir.*³¹

Ayetler, ders almak için, alınan dersin gereğini yerine getirmek için dinlemenin önemine vurgu yaparak dinleme ameliyesinin hedefini açıklamaktadır. Dinlemedeki amaç bilgilenme, anlama ve anladığının gereklerini yerine getirme olmalıdır. Bu amacı gerçekleştirmeyen dinleme eyleminin varlığı ile yokluğu bir tutulmuştur. Dinleme ameliyesinin önemini açıklarken burada büyük düşünür Mevlânâ'nın *Mağz-ı Kur'an, Birlik Dükkânı ve Kur'an Tefsîri* olarak tanıttığı, yirmi beş bin beyitlik ünlü eseri Mesnevî'sine *dinle* emri ile başlamasının ne kadar anlamlı olduğunu zikretmemiz yerinde olur.

3. Derinlemesine Düşün!

Kur'an'da *oku, dinle, derinlemesine düşün* emirleri sıkça tekrarlanır. Düşünmenin farklı versiyonlarına işaret etmek için farklı kavramlar kullanır. Kur'an'da kullanılan *düşün* kavramlarının zenginliği, çok yönlü ve devamlı düşünmenin gereğine vurgu içindir. Kur'an akleden, aklını kullanan, derinlemesine düşünen bir topluma inmiştir. Bu konuda yüzlerce ayet vardır Kur'an'da. Onlardan bir kaç şöyledir:

*Düşünmez misiniz? (ta'kılûn)*³²

*Pek kıt düşünüyorsunuz. (tezekkür)*³³

*Düşünen kimseler için deliller vardır. (ya'kılûn)*³⁴

*Böylece Allah, dünya ve ahiret hususunda düşünesiniz diye size ayetleri açıklar. (tefekür)*³⁵

*Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı?(tedebbür) Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.*³⁶

27 Enâm 6/36.

28 Arâf 7/179.

29 Mülk 67/10.

30 Nahl 16/108.

31 Zümer 39/18.

32 Bakara 2/44.

33 Neml 27/62.

34 Bakara 2/164.

35 Bakara 2/219.

36 Nisa 4/82.

Sana indirdiğimiz bu Kitap mübarektir; ayetlerini düşünsünler (tedebbür), akli olanlar da öğüt alsınlar. (tezekkür)³⁷

Bunlar Kuran'ı düşünmezler mi?(tedebbür) Yoksa kalpleri kilitli midir?³⁸

Kur'ân'da akletme ile ilgili pek çok kavram kullanılmıştır. Bu kavram zenginliği çok yönlü düşünmeye işaret etmek içindir. *Tefekkür-Tedebbür-Tezekkür-Taakkul-Tefakkuh* kavramları pek çok ayette geçer.

Bu kavramlar arasında çok ince nüanslar vardır, şöyle ki:

Tefekkür: Aklın kullanılması, zihnin bir şeyde yoğunlaşması anlamıdır. Kur'ân akli delillerden sonra tefekkürü ister.

Tedebbür: Akıbet, arka planını kavrama, derinlemesine düşünme anlamıdır.

Tezekkür: Hatırlama, öğüt alma, özümseme anlamıdır.

Teakkul: Akli doğru kullanma, akli duyguların esaretinden kurtarma demektir.

Tefakkuh: Derinlemesine bilmek, anlamak, kavramak anlamıdır. Bunu şöyle formülize edebiliriz: *Teffekkür+Teakkul=Tefakkuh*

Kullanılan her bir kavram, düşünmenin farklı yönlerine işaret ediyor, çok yönlü düşünmeyi istiyor.

Kullanılan bu kavramların hepsinde *tekellüf* vardır. Bu ise emek verme, beyni zonklatma, zorlama ve yoğunlaşmayı gerektirir. Bu seçiciliği ile Kur'ân yüzeysel-sığ düşüncelerden çok, derinlemesine düşünmeyi hedefler. Derinlikli düşünmekteki hedef ise gerçeği anlamak ve bulmaktır.

Öte yandan Kur'ân, sosyal hayatı ilgilendiren önemli işlerde istişareyi emrederek kolektif akıl ile hareket edilmesini ister. *İş hakkında onlara danış...*³⁹*Onların işleri aralarında danışma iledir.*⁴⁰ Zira bireysel akıl, bazı problemlerin çözümünde yetersiz kalabilir, yanlış yapabilir. Bir hadislerinde Hz. Peygamber, *benim ümmetim hata üzerinde birleşmez*⁴¹ diyerek kolektif akılla hareket etmenin önemine dikkatleri çekmiştir. Bunun için *akıl akıldan üstündür* denilmiştir. İnsanlık, akli kullanma, akıl yürütme ve doğru bilgiye ulaşma konusunda çok büyük bir birikim ve deneyime sahiptir. İnsanoğlu yeri gelmiş *kargadan* ve diğer hayvanlardan bir şeyler öğrenmiş, yeri gelmiş kendi hemcinslerinden bir şeyler öğrenmiştir. İnsanlığın ortak mirası olan bu birikim ve deneyimden yararlanma düşünenlerin işini kolaylaştıracak ve onların daha az hata ve zaman kaybı ile en doğruya ulaşmalarını sağlayacaktır.

Akli kullanmama yahut yanlış yerde kullanma Kur'ân'da *beyinsizlik/sefâhet* olarak adlandırılmıştır. Ayetlerden anlaşıldığı üzere sefihlik, bulaşıcı bir hastalıktır. Nitekim en donanımlı peygamberlerden biri olan Hz. Musâ, *içimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi helak eder misin Allahım*⁴² diyerek bu hususa dikkat çekmiştir.

37 Sâd 38/29.

38 Muhammed 47/24.

39 Âlu Imran 3/159.

40 Şûrâ 42/38.

41 Aclûnî, *Kesfü'l-Hafâ*, I, 65.

42 A'raf 7/155.

4. Doğru Anla!

Kur'an, *oku, dinle, düşün* emirlerinden sonra kendisini doğru bir şekilde anlamayı istemektedir. Bu konuda o şöyle buyurur:

*Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?*⁴³

*Kalpieri kapanmıştır, bu yüzden anlamazlar.*⁴⁴

*Kıyamet günü geldikleri zaman Allah: Ayetlerimi anlamadığımız halde yalanladınız mı? Yoksa yaptığımız neydi, der.*⁴⁵

Hz. Peygamberin, yirmi üç yıllık nübüvvet mücadelesinin özeti mesabesindeki Vedâ Hutbesinde söylediği, şu sözler dinlemenin, anlamının ve gereklerini yerine getirmenin önemine dikkat çekmesi bakımından anlamlıdır:

Sözümü iyi dinleyiniz ve iyi belleğiniz... Bu vasiyetimi burada bulunanlar, bulunmayanlara bildirsün! Olabilir ki bildirilen kimse, burada bulunup ta işitenden daha iyi anlayarak, muhafaza etmiş olur.

Sayılan bu aşamalardan sonra iman, onun ardından da amel gerçekleşecektir. Kur'an bilinçli bir ameli hedefler. Tüm amellerin bilinçli yapılmasını ister. Elbette Kur'an'ın gönül, söylem ve eylem dünyasını inşa eden çok sayıda ayetleri vardır ki onların da ayrıca incelenmesi gereklidir.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

İnsanı şekillendirmek için insana hitaben inen Kur'an, insanı çok yönlü olarak ele almış, ona değer vermiş ve onun dünya-ahiret mutluluğu için onun hayrına ilkeler vazetmiştir. İnsanı çepeçevre kuşatan Kur'an'ın, onun en önemli özelliği olan akli başıboş bırakması düşünülemezdi.

Kur'an akla büyük önem vermiş, onun peygamberi akla büyük önem vermiş ve din akıllı insanları sorumlu tutmuştur. Kur'an kendi mesajını en iyi aklını kullanabilen, sağduyulu akıl sahiplerinin anlayabileceğini söylerken; pek çok ayeti ile akletmeye, akıl yürütmeye, akli canlı tutmaya ve akli geliştirmeye çağırmıştır.

Yanısıra Kur'an ayetleri, aklın sınırlarını belirleyerek ve akli kullanmadaki asıl amaçlara dikkat çekerek bir anlamda insanın akli eylemlerini yönetmektedir. İnsanı bütün maddî ve manevî parçalarıyla bir bütün olarak gören Kur'an, bütün alanlarda olduğu gibi, akıl faaliyetlerinde de diğer organlarla birlikte organize bir çalışma ile daha sağlıklı ve risksiz başarıları elde edeceğine vurgu yapmıştır.

43 Nisa 4/78.

44 Tevbe 9/87.

45 Neml 27/84.



KUR'ÂN BAĞLAMINDA DİN ANLAYIŞI

“Din anlayışı”, insanın âleme, hayata, kendisine ve başkalarına bakışını doğrudan etkileyen en önemli faktörlerden birisi, belki de en başta gelenidir. Onun, bırakın aynı dine mensup olan insanların başka dinden olanlara bakışlarını, kendi dindaşlarına bakışlarını da doğrudan etkilediğini gösteren pek çok kanıt bulmak mümkündür. Kelâmî düşünce geleneğinde, farklı mezheplerden olan insanların, mezhebin din olarak algılanması yüzünden birbirlerini küfürle itham/*tekfir* etmeleri bunun açık örneklerinden bir tanesidir. Bu bakımdan Kuran bağlamında sağlıklı bir din anlayışının oluşturulması büyük önem arz etmektedir.

Kuran bağlamında sağlıklı bir din anlayışının oluşturulmasından söz ederken, elbette doğrudan bu konuya ilişkin ilahi muradı ortaya koyma iddiası taşımıyoruz. Bu yüzden, bu tebliğin başlığının, “Kuran’a göre Din” şeklinde anlaşılmaması gerekir. Çünkü bu tür başlıklar, sübjektif yaklaşımların birer ilahi muratmış gibi algılanmasına yol açmaktadır. Bu itibarla tebliğimizin başlığındaki *bağlam* ifadesi, her ne kadar ilahi bir mesaj olsa da, salt bir metin olarak Kuran’a baktığımızda, din kavramıyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olan ifadelerin içerisinde buldukları metinsel bağlamı dikkate alarak yapılmaya çalışılan bir anlam arayışından ibarettir.

Bu amaç doğrultusunda öncelikle genel olarak Hak Din’in tanımları üzerinde durulacak daha sonra da Kuran bağlamında nasıl bir din anlayışı oluşturabileceğimiz konusu ele alınacaktır.

I. Hak Dinin Tanımlarına Genel Bir Bakış

Hak Din ve şariat, millet, fitrat ve mezhep gibi onunla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili kavramların aydınlatılmasının konumuzun daha açık bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Hak Din’in pek çok açıdan tanımı yapılmıştır.¹ Biz burada, sadece kelamcılarının tercih ettikleri klasik ve çağdaş bazı din tanımlarını vermekle yetineceğiz.

İmam-ı Azam’a göre din, “iman, İslâm ve şariatların hepsine birden verilen isimdir.”² Bu çerçeveden hareketle din, kapsayıcı bir şekilde şöyle tanımlanmıştır: “Din, akıl sahibi insanları, övgüye değer iradeleriyle bizzat hayırlı olan şeylere sevk eden ilahî bir kanundur.”³

1 Bu konuya ilişkin referanslar hakkında geniş bilgi için, Metin Özdemir, Kelamcılarının Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım, <http://www.kelam.org/dergi/sayi1>, (ss. 37-70).

2 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri İçinde, çeviren: Mustafa Öz, İstanbul, 1992, s. 58.

3 Beyâdî, *İşâratu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Yusuf Abdurrazzâk, İstanbul, 1949, s. 68-69.

Cürcânî (ö. 816/1413), *din*, *millet*, *şeriat* ve *mezhep* kavramları arasındaki farka dikkat çekerken şunları söyler: “Din ile millet kavramları, öz olarak birdirler. Ancak itibar (*nisbet*) yönünden farklıdırlar. Şeriat, kendisine itaat edilmesi itibarıyla din, bir topluluk oluşturması itibarıyla millet ve bir topluluğa ait olması itibarıyla de mezhep olarak isimlendirilir. Din, millet ve mezhep arasındaki fark, din Allah’a, millet Rasûle, mezhep ise müçtehide mensuptur.”⁴

Daha açık ve kısa bir ifadeyle, “Allah tarafından peygambere bildirilen her şey, dinin kapsamına girer”.⁵

Ayrıca, İslam kelimesi, dinin özel adı olduğuna göre, İslam’ın tanımı, bize hak dinin tanımını da verir. “İslam bir şeyi halis kılmayı, karışksız yapmayı, itaat etmeyi ve boyun eğmeyi ifade etmektedir. Bu manada olan İslam kelimesi, Allah’ın emirlerine boyun eğme ve Ona itaat etme manalarını gerçekleştirmek gayesini güden dinin özel adı olmuştur.”⁶

Bununla birlikte, toplumsal amellere vurgu yapıldığında, din yerine daha çok *millet* kavramı kullanılır. Din, “asıl manası olan kişisel inanç anlamını muhafaza eder. Hâlbuki millet, daha katı, objektif ve şekli bir şeyi gösterir. Daima müşterek bir dine dayalı bir toplumu hatırlatır.”⁷ Daha açık bir ifadeyle din, “kişisel ‘itaat ve inanç’tan doğuyor, şeklileşiyor ve gelişmesinin sonunda gittikçe millet kavramına yaklaşıyor ve aşağı yukarı milletle eş anlamlı oluyor.”⁸ Ancak millet kavramı, özü itibarıyla din kavramının asıl anlamını ifade etmemektedir. Bunu en açık bir biçimde gösteren ayetlerden biri şu şekildedir: “Biz sana Kitabı gerçekle indirdik. Öyle ise dini Allah için halis kılarak [dinin yalnızca Allah’a ait olduğu şuuruyla] Ona kulluk et.”⁹ Kısacası, millet, “esas olarak ümmetin yapacağı iştir, toplumsal dindir. Maddileştirilmemiş şekliyle din ise, esasında her ferдин kişisel işidir.”¹⁰

Burada, özellikle dinin bir anlamına daha dikkat çekmemiz gerekir. Din, aynı zamanda fitrat¹¹ demektir. “Fitrat, Allah’ın bütün her şeyi ona göre yarattığı bir model, bir yöntemdir. Bu Allah’ın yaratış tarzı, yani Sünnetullah’tır. Her şey kendisi için yaratılmış bu sünnet’e, bu modele uygundur ve her şey kendi uygun yerine yerleşmiştir. Bu, Allah’ın Yasasıdır ve buna teslimiyet, uyum ve ahenk getirir. Çünkü bu, insanın hakiki doğasında yatanı idrak etme, fark etme demektir; bunun tersi ise uyumsuzluk, ahenksizlik getirir. Çünkü bu, insanın hakiki doğası dışında olandan başka bir şeyi idrak etme olacaktır. Yani bu, kaos’a karşı kozmos, adaletsizliğe karşı adalettir.”¹² O halde fitrat, geniş anlamıyla, hakkı, ilahî gerçeği kabul ve kavrama yeteneğidir.

Genel olarak ifade edecek olursak, din, “Allah’tan insana ve insandan Allah’a doğru olmak üzere karşılıklı bir ilişki olup; muhtevası, Allah’tan insana doğru emirler-nehiyeler şeklinde [iman, ibadet, muamelat ve ahlaka ilişkin] buyruklar toplamı; insandan Allah’a doğru ise, başta Ona iman olmak üzere, boyun eğme, teslimiyet, minnettarlık, saygı, ibadet

4 Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rifât*, Beyrut, 1995, s. 105-6.

5 Hüseyin Atay, *Kuran’da İman Esasları*, Ankara, 1998, s. 28.

6 A.g.e, 13. Krş. Bâküllânî, *Tembîdu’l-Evâil*, Beyrut, 1987, s. 387.

7 İzutsu, *Kuran’da Allah ve İnsan*, çeviren: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, trs, s. 291.

8 İzutsu, A.g.y.

9 Zümer 39/2.

10 İzutsu, A.g.e, s. 292.

11 Bkz. er-Rum 30/30. Ayrıca, bkz. İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1990, V/57-58.

12 S. Nakib Attas, *İslami Düşünüşün Problemleri*, İstanbul, 1989, s. 88.

ve Onun emirlerini yerine getirmedi.”¹³ Ancak dinin, Allah’tan insana doğru olan boyutu, ilahî iradeye bağlı olarak sürekli değişirken, insandan Allah’a doğru olan boyutunda hiçbir değişiklik olmamaktadır.

II. Kuran Bağlamında Din Anlayışı

A. Allah Katında Kabul Gören Tek Din

Allah katında kabul gören tek din, şüphesiz *İslam*’dır¹⁴: “Kim İslam’dan başka bir dine yönelirse, onunki kabul edilmeyecektir.”¹⁵ İslam dinine mensup olan herkes, bütün peygamberlere indirilene inanmak zorundadır. Kuran’da Hz. Peygambere hitaben şöyle buyrulur: “Allah’a, bize indirilene, İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a ve torunlarına indirilene, Rableri tarafından Musa, İsa ve peygamberlere verilene inandık, onları birbirinden ayırt etmeyiz, biz Ona teslim olanlarız’ de.”¹⁶

1. İslam’ın Anlamı

İslam, kişinin bütünüyle Allah’a teslim olmasıdır: “Eğer seninle tartışmaya girişirlerse, ‘Ben bana uyanlarla birlikte kendimi Allah’a verdim,’ de. Kendilerine Kitap verilenlere ve kitapsızlara: ‘Siz de İslam oldunuz mu?’ de, şayet İslam olurlarsa, doğru yola girmişlerdir, yüz çevirirlerse, sana yalnız tebliğ etmek düşer. Allah kullarını görür.”¹⁷ “Allah’ın dininden başka bir din mi arzu ediyorlar? Oysa göklerde ve yerde kim varsa, ister istemez Ona teslim olmuştur, Ona döneceklerdir.”¹⁸

Evrendeki tüm iradesiz varlıklar Allah’a zorunlu olarak boyun eğmişlerdir. Hür iradeli varlıklardan ise kendi tercihleriyle boyun eğmeleri istenmektedir. Bu yüzden iradelerini ilahi iradeye teslimiyet yönünde kullanmayanlar Allah’a hesap vereceklerdir. Çünkü cansız varlıkların durumunda olduğu gibi hür iradeli canlı varlıklar da kendi seçimleriyle ve kudretleriyle var olma imkânını elde etmiş değillerdir. Tüm varlıklara bu imkânı mutlak kudret ve irade sahibi olan yüce Yaratıcı vermiştir. O halde varlığını bu yüce Yaratıcıya borçlu olan herkes, Onun iradesine teslim olmak ve Ona minnettarlık duymak mecburiyetindedir.

2. İslam’ın Hakikati

İslam’ın hakikati, Allah’a şirk koşmamak ve doğruya yönelmekten ibarettir: “Yahudi veya Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız’ dediler. ‘Doğruya yönelmiş olan ve Allah’a eş koşanlardan olmayan İbrahim’in dinine uyarız’ de.”¹⁹

Bununla birlikte, *İslam fiili* ile *iman fiili* arasında belirgin bir fark vardır: “Bedeviler: ‘İnandık’ dediler, de ki: ‘İnanmadınız, ama İslam olduk deyin; inanç henüz gönüllerinize yerleşmedi; eğer Allah’a ve peygamberine itaat ederseniz, işlediklerinizden bir şey eksilmez; doğrusu Allah, bağışlar, merhamet eder.’ İnananlar, ancak Allah’a ve peygamberine inanmış,

13 İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, s. 13.

14 Âl-i İmran 3/19. Kuranda din kavramının anlam ve içeriği hakkında bkz., İsmail Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı*, Ankara, 2002, s. 145 vd.

15 Âl-i İmran 3/85.

16 Âl-i İmran 3/84.

17 Âl-i İmran 3/20.

18 Âl-i İmran 3/83.

19 Bakara 2/135.

sonra şüpheye düşmemiş; Allah uğrunda mallarıyla, canlarıyla cihat etmiş olanlardır. İşte onlar doğru olanlardır.”²⁰

Kıscası Kuran, yalnızca kalpteki sahih iman fiili ile birlikte yapılan salih amellerden oluşan bir teslimiyete gerçek anlamda İslam adını vermektedir.

3. İman-Amel Bütünlüğü

Kuran'da *iman ve amel bir bütünün birbirini doğrudan etkileyen iki ayrı parçası olarak görülür*: Bu yüzden Kuran'da, iman ve amel arasında kesin bir ayrıma gitmeye izin veren açık bir kanıt bulmak çok zordur.²¹

İman, amellerin aslı ve kabul şartıdır.²² Dolayısıyla iman olmadan yapılan amelin faydası olmaz. Bununla birlikte amelsiz bir iman da düşünülemez. Çünkü insanın asli görevi kulluktur.²³ Kulluk ise ancak iman ve salih amelle olur. İman ve ameli yan yana zikreden onlarca ayet bu durumun açık kanıtıdır.

B. Hak Dinin Özelliği

Hangi topluluğun üyesi olursa olsun, Allah'a inanan herkesin yaptığı iyilik karşılık görecektir. Burada önemli olan, kişinin Allah'a içtenlikle yönelmesi, kalbini ona bağlamasıdır. “Yahudi veya Hıristiyan olmayan kimse elbette cennete girmeyecek” dediler; bu onların kuruntularıdır. De ki: “Sözünüz doğru ise delillerinizi getirin. Hayır, öyle değil; iyilik yaparak kendini Allah'a veren kimsenin ecri Rabbi'nin katındadır. Onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.”²⁴

Görüldüğü üzere, Kuran, Yahudi ve Hıristiyanların söz konusu inanışlarını eleştirirken, ayrıştırıcı bir kimlikten ziyade belli bir inancı ve tutumu ön plana çıkarıyor.

C. Allah'a Yönelmede Mekânın Önemi

Allah'a yönelmede, şirk emareleri bulunmadığı sürece mekânın önemi yoktur: Allah'ın adının anılması için yapılan her mekânda Allah'a ibadet edilebilir. Hatta ona ibadet ve duayla yönelmek için, bir mekânla sınırlı kalmak bile gereksizdir. Çünkü dinde asıl olan, kişinin kendisini ilahî iradeye teslim etmesidir: “Allah'ın mescitlerinde Onun isminin anılmasını yasak eden ve oraların yıkılmasına çalışan kimseden daha zalim kim vardır? Onların oralara sadece Allah korkusuyla girmeleri gerekir. Dünyada rezillik onlardır, ahirette büyük azap da onlardır. Doğu da Batı da Allah'ındır, nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır. Doğrusu Allah her yeri kaplar ve her şeyi bilir.”²⁵ Bu hususa açıkça işaret eden diğer bir ayette ise şöyle buyrulmaktadır: “... Allah, insanların bir kısmını diğeriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çok anılan camiler yıkılıp giderdi...”²⁶

Bu son ayette, Kuran tarafından Hıristiyan ve Yahudi mabetlerinin birer ibadet mekânı olarak dışlanmadıkları açıkça görülüyor. Ancak bu bağlamda Kuran'ın, şirk emareleri

20 Hucurât 49/14-15

21 Bakara 2/177.

22 Zümer 39/65.

23 Zariyat 51/56.

24 Bakara 2/111-112, 177.

25 Bakara 2/114-115.

26 Hacc 22/40.

taşıyan herhangi bir olgu ve oluşuma asla sıcak bakmadığı şeklindeki genel prensibi hatırdan çıkarılmamalıdır.

D. Dindeki Ayrılık ve Farklılaşmaların Kaynağı

Dindeki ayrılık ve farklılaşmalar, insanların ihtirasları nedeniyle düştükleri ihtilaflardan kaynaklanmıştır: “İnsanlar bir tek ümmetti. Allah peygamberleri müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdi; insanların ayrılığa düşecekleri hususlarda, aralarında hüküm vermek için onlarla birlikte hak kitaplar indirdi. Ancak Kitap verilenler, kendilerine belgeler geldikten sonra, aralarındaki *ihtirâs* yüzünden onda ayrılığa düştüler. Allah, inananları ayrılığa düştükleri gerçeğe kendi izni ile erİştirdi. Allah dilediğini doğru yola erİştirir.”²⁷

Kendilerine açık belgeler sunulduktan sonra, yanışta diretenler, kıyamet gününde kendilerini savunabilecek geçerli bir mazeret sunamadıkları takdirde, bu tutumlarının hesaplarını vereceklerdir.²⁸

E. Müslümanların Diğer Dinler Karşısındaki Tutumu

Allah inancını temel eksen olarak kabul eden her dine tam saygı gösterilmesi gerektiğı, İslam’ın temel prensiplerinden biridir. “O halde Müslümanlar, ister cami, isterse kilise ya da havra olsun, Allah’a adanmış bütün ibadet mahallerini korumak ve onlara saygı göstermekle yükümlüdürler: “Onlar haksız yere ve ‘Rabbimiz Allah’tır dediler diye yurtlarından çıkarılmışlardır. Allah insanların bir kısmını diğeriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah’ın adı çok anılan camiler yıkılıp giderdi... ”²⁹ (Müslümanların) başka bir inancın mensuplarını kendi inançlarına göre Allah’a ibadet etmekten alıkoyma teşebbüsleri, Kuran tarafından kutsallığa tecavüz fiili olarak nitelenmiş ve lânetlenmiştir. Bu prensibin çarpıcı bir tasviri, Hz. Peygamber’in H. 10. yılda Necran’lı bir Hıristiyan heyetine karşı davranışında örneklenmiştir. Her ne kadar Hz. İsa’yı ‘Allah’ın oğlu’ ve Hz. Meryem’i ‘Allah’ın annesi’ olarak kabul etmeleri, İslamî inançlarla temelden çatışıyor idiyse de, onlara Hz. Peygamber’in mescidine serbestçe girme izni verilmişti ve onun kesin rızası ile orada kendi dinî ayinlerini ifa etmişlerdi.”³⁰ Çünkü dinde, hiçbir müslümana, hatta peygambere, *başkalarını dine zorla sokma*³¹ ve ahlâkî ve hukukî yaptırımlar dışında, *ibadetleri zorla yaptırma* yetkisi³² verilmemiştir. Bu da bize Kuran’ın en temel ilkelerinden bir tanesinin din, düşünce ve ibadet hürriyeti olduğunu göstermektedir.

F. Başka Dinden Olan İnsanlar İçin Kurtuluşun Asgari Şartı

Başka dinden olan insanlar için kurtuluşun asgari şartı, diğeri vahiylerle olduğu gibi Allah’tan gelen son vahye de inanmaktır³³: “Kendilerine verdiğimiz Kitab’ı gereğince

27 Bakara 2/213.

28 Rum 30/57; el-Mümin 40/52.

29 Hacc 22/40.

30 Bkz. Muhammed Esed, *Kuran Mesajı*, Meal Tefsir, Çeviren: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul, 1999, I/32-33. Esed’in zikrettiğı bu örnek olayın tamamı için, bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, Beyrut, trs. I/357-358.

31 Bakara 2/256; Yunus, 10/99. Kuran’ın konuyla ilgili temel ilkeleri hakkında, bkz. Ş. Ali Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, Birinci Baskı, Ankara, 1997, s. 135-177.

32 Bakara 2/286; Nisâ 4/111.

33 Bu konuda ayrıntılı bilgi için, bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, Çeviren: Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1998, s. 241-249.

okuyanlar var ya, işte ona ancak onlar inanırlar. Onu inkâr edenler ise kaybedenlerdir.”³⁴ Bununla birlikte, *hiçbir Müslüman, diğer dinlerden olan insanların ahretteki durumları hakkında kesin bir hükme varma yetkisine sahip değildir. Bu konuda hüküm sadece Allah'a aittir*: “Her ümmete, yerine getirmeleri gerekli ibadetler koyduk. Öyleyse, bu konuda seninle çekişmelerine fırsat verme; Rabbine davet et, sen şüphesiz doğru yol üzerindesin. Seninle tartışılırsa: ‘Allah yaptığınızı çok iyi bilir; ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında, kıyamet günü aranızda Allah hükmedecektir’ de.”³⁵ Hatta Kuran, Hz. İsa’yı ve annesini tanıyanların bile bağışlanma ihtimalinin bulunduğuna işaret eder. Aşağıdaki ayetleri dikkatlice okuduğumuzda, bu durumu açıkça görebiliriz:

“Allah, ‘Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara [beni ve annemi Allah’tan başka iki tanrı olarak benimseyin] dedin?’ demişti de, İsa da, ‘Hâşâ, hak olmayan sözü söylemek bana yaraşmaz; eğer söylemişsem, şüphesiz Sen onu bilirsin; Sen, benim içimde olanı bilirsin; ben Senin içinde olanı bilmem; doğrusu görülmeyeni bilen ancak Sensin. Ben onlara sadece Rabbim ve Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin diye bana emrettiğini söyledim. Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahittim. Beni vefat ettirdiğinde onları Sen gözlüyordun. Sen her şeye şahitsin. Onlara azap edersen, doğrusu onlar Senin kullarıdır; onları bağışlarsan, Güçlü olan, Hakîm olan şüphesiz ancak Sensin’ demişti.”³⁶

Bu ayetlerin, başka ayetlerle neshedildiğini/hükümünün ortadan kaldırıldığını söylemek mümkün değildir. Çünkü ayetlerin bağlamından, Hz. İsa ile Allah arasında geçen söz konusu konuşmanın kıyamet gününde gerçekleşeceği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bu ayetler ihbarî/haber niteliği taşıyan türdendir. Bu tür ayetlerde neshin olamayacağı konusunda ise âlimlerin çoğunluğu fikir birliği içerisindeyler.³⁷

Kısaca ifade etmek gerekirse, bu ayetler, başka dinden olan insanlar hakkındaki nihai hükmün kıyamet gününde yalnızca Allah tarafından verileceğini bize açıkça göstermektedir.

34 Bakara 2/121.

35 Hacc 22/67-69. Keza, bkz. Âl-i İmran, 3/55-56; es-Secde, 32/25; Zümer, 39/46; el-Câsiye, 45/17.

36 Maide 5/116-118. Bu ayetin yorumu için, bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, s.134.

37 Bkz. Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, Birinci Basım: Çorum, 2010, s. 148 vd.

G. Kuran'ın Mesajından, Ancak Bu Mesajın Ulaştığı Kimseler Sorumludur

Kuran'ın bu konuya ilişkin ifadeleri çok açıktır: "... Bu Kuran bana, sizi ve ulaştığı kimseleri³⁸ uyarmam için vahyolundu..."³⁹ Kendilerine hiçbir ilahî mesaj ulaşmayan kimseler ise fitratlarına yönelip tevhidi idrak ettikleri sürece mümindirler ve cennete girerler.⁴⁰ Bu konuda zikredilen ayetlerden bir kaç şöyledir:

"Hakka yönelerek kendini Allah'ın insanlara yaratılıştaki verdiği dine ver. Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler."⁴¹

"Allah'ın verdiği renge uyun; rengi Allah'ınkinden daha güzel olan kim vardır? Biz "Ona kulluk edenleriz" deyin."⁴²

"Rabbin, insanoglunun sulbünden soyunu alıp devam ettirmiş, onlara: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim' demiş ve buna kendilerini şahit tutmuştu. Onlar da: 'Evet şahidiz' demişlerdi. Bu, kıyamet günü, 'Bizim bundan haberimiz yoktu' dersiniz veya 'Daha önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlardı, biz de onlardan sonra gelen bir soyuz, bizi, boşa çalışanların yaptıklarından ötürü yok eder misin?' dersiniz diyedir."⁴³

İbn Hazm, bu sonuncu ayeti yorumlarken şunları söyler: "Kesin olarak doğruluğu ortaya çıkmıştır ki, Allah'ın âdemoğlundan, cinlerden ve meleklerden yarattığı her nefsin aklî olgunluğa ulaşmış olanlarının hepsi mümindir. Durum böyle olunca, onların hepsi bu imanları sebebiyle cenneti hak etmişlerdir. Ancak bu ahdi, fitratı ve Allah'ın boyasını bozup başkasına yönelenler ve o hal üzere ölenler bunun dışındadır."⁴⁴

H. Dinde Sorumluluğun Sınırı

Dinde sorumluluğun sınırı ise insan gücü ve takatinin sınırlarıdır: Allah hiç kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklememektedir.⁴⁵ Bu da bize, herkesin ceza ve mükâfatının gücü ve takatine bağlı olarak değişebileceğini göstermektedir.

38 Gazzâlî, ilahi mesaj ile muhatap olma bakımından insanların durumunu anlatırken şunları söyler: "... Ben derim ki, ' [ilahî] rahmet, Allah'ın izniyle günümüzdeki Rum Hıristiyanlarının çoğunu ve Türkleri, yani (İslam coğrafyasına) uzak olan, dolayısıyla da tebliğin ulaşmadığı Rum ve Türk bölgelerindeki insanları dahi kuşatacaktır. Tebliğin ulaşip ulaşmaması bakımından insanlar üç sınıftır: Birincisi, Hz. Muhammed'in ismini hiç işitmeyenler. Bunlar mazur olanlardır. İkincisi, İslam ülkelerine komşu olan ya da bizzat Müslümanlarla iç içe yaşayan, dolayısıyla da Hz. Muhammed'in ismini, özelliklerini ve ona verilen mucizeleri işitenlerdir. Bunlar [İslam'ı kabul etmedikleri sürece] kâfir ve inatçı inkârcılardır. Üçüncü sınıf ise bu ikisi arasında bulunanlardır. Bunlar Hz. Muhammed'in ismini işitmişler, fakat onun özelliklerinden ve sıfatlarından haberdar olamamışlardır. Üstelik çocukluklarından itibaren kendilerine hep, tıpkı bizim çocuklarımıza el-Mukaffa' ismindeki bir yalancının asılsız yere peygamberlik iddiasıyla meydan okumaya kalkıştığının söylenmesi gibi, Muhammed isminde bir yalancının ve sahtekârın peygamberlik iddiasında bulunduğu söylenmiştir. Bana göre, bu grupta olanların hükmü, birinci gruptakilerin hükmü gibidir. Nitekim birinci gruptakiler de Hz. Muhammed'in ismini işitmekle birlikte, tamamen onun [getirmiş olduğu mesajın] özelliklerinin aksini işitmişlerdir. Elbette bu, arzu edilen [İslam hakikati] üzerine düşünme isteğini harekete geçirmez".Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka, hazırlayan: Mahmud Bîcû, Şam, 1993, s. 84.

39 En'am 6/19 (عَبْرَ نَوْمٍ وَ هَبَّ مَسْكُورًا أَلَّا نُرْقُبَ أَذَىٰ لِّدِينِ جِوَارٍ).

40 Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, IV/77.

41 Rum 30/30.

42 Bakara 2/138.

43 A'raf 7/172-173.

44 Fasl IV/78.

45 Bakara 2/286.

İ. Dinde Taklitçilik

Kelamcılarının bir kısmı, mukallidin herhangi bir istidlâlde bulunmadan mümin ve müslüman oluşunun geçersiz olduğunu savunmuşlardır. Bu aşırı görüşlere, Kuran'dan kesin bir dayanak bulmak mümkün gözükmemektedir.⁴⁶

Bununla birlikte Kuran, taklitçiliği hoş karşılamamış, aksine, onun insanı sapıklığa götürebilecek boyutta çok tehlikeli bir tutum olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁷ Ancak bu bağlamda, iyinin taklidiyle kötünün taklidinin aynı ölçüde tehlikeli ve zararlı olduğunu söylememiz doğru değildir. Çünkü iyinin taklidi, yöntem olarak yanlış olmakla birlikte, sonucu itibarıyla kötü ve yanlış değildir. Buna karşın, Kuran, insanları taklitçiliğin kötü sonuçlarından sakındırmak için ısrarla düşünmeye ve araştırmaya teşvik etmektedir.⁴⁸

Kısaca ifade etmek gerekirse, Kuran bağlamında baktığımız zaman, taklitçilik sağlıklı ve doğru düşünmeyi engellediği için son derece riskli ve zararlı bir yöntemdir. Buna rağmen Kuran açısından taklit yoluyla doğru bir şekilde iman eden bir kimsenin imanını yok saymak da mümkün değildir. Dolayısıyla Kuran, taklitçiliğe bir yöntem olarak karşı çıkmakla birlikte, onun taklidî imanı yok saydığı söylenemez.

J. Dinde İman ve Şeriat Ayrımı

Kelamcılar, şeriatın, dinin değişen bir boyutu olmasından dolayı iman ile şeriatı birbirinden ayırma yoluna gitmişlerdir. Kuran, şeriatın, dinin değişen bir boyutu olduğunu bize açıkça gösterir⁴⁹; ancak *iman ve şeriat ayrımına* gitmez. Çünkü şeriatlar her ne kadar değişseler de imanın konusudurlar. Her mümin herhangi bir peygambere gönderilen şeriatın, Allah katından geldiğine inanmaktan sorumludur.⁵⁰

Buna karşın Kuran, bu hükümlerin Allah'tan geldikleri inkâr edilmediği sürece, uygulanmalarını ihmal ya da terk edenleri din dışı da görmez.⁵¹

Bu noktada Allah'ın hükmettiği ile hükmetmeyenleri “fasıklar”⁵² “kâfirler”⁵³ ve “zalimler”⁵⁴ olarak nitelendiren ayetler, özellikle Harici gruplar ve onlar gibi düşünenler tarafından kendi bağlamlarından ve Kuran'ın bütünlüğünden kopuk olarak yorumlandıkları için yukarıda değindiğimiz hususa aykırı sonuçlara varılmıştır. Hâlbuki Söz konusu ayetlerde hükmetmenin gerekliliği vurgulanmış, ancak hükmün mahiyeti açıklanmamıştır. Dolayısıyla bu bağlamda, bu ayetlerde zikredilen hükmün mahiyetini, ancak Kuran'ın bütünlüğünden hareketle çözümlenemiz mümkündür. Söz konusu ayetlerin bağlamında, Ehl-i Kitabın kendi kitaplarıyla hükmetmeleri, aksi takdirde fasıklardan, kâfirlerden ve zalimlerden olacakları haber verilmektedir. Hâlbuki Kuran, açık bir şekilde Ehl-i Kitabın, kendi hükümlerine tabi

46 İbn Hazm, *el-Fasl*, Birinci Baskı, Mısır, 1317 H. IV/44.

47 Bakara, 2/170; A'raf, 7/28; Yunus, 10/78; Enbiyâ, 21/53; Şu'arâ, 26/74; Lokman, 31/21; Ahzab, 33/67; Zuhurf, 43/23.

48 Bakara, 2/164; Fussilet, 41/53; Ğâşiye, 88/17.

49 Maide, 5/48.

50 Örneğin bkz. Bakara 2/4; Nisa 4/162.

51 Nisa 4/48; 116.

52 Maide 5/47.

53 Maide 5/44.

54 Maide 5/45.

olmalarını istemektedir.⁵⁵ Bu durumda söz konusu ayetlerde kastedilen husus, bir hükmün icra edilmesindeki ihmal ya da terk değil, bizzat onun Allah'tan geldiğinin tasdik edilmesiyle ilgili olmalıdır. Aksi takdirde İncil ve Tevrat ile amel edenlerin Allah'ın hükmüne uygun olarak amel ettiklerini söylememiz gerekir ki bu, Kuran'ın nihai çağrısına ve genel hükmüne⁵⁶ aykırıdır.

Kısacası Kuran, dini, iman ve amelden oluşan bir bütün olarak takdim eder. Bu bütünün özü ise ihlâstır. Dini tümüyle ortadan kaldıran tek geçerli unsur, şirktir. Şirkin dışındaki bütün günahların bağışlanma ihtimali vardır. Şirk ise yalnızca tövbe ile ortadan kalkar.

K. Vahiy ve Akıl

Kuran, vahiy ve akli birbirlerinin alternatifi olarak değil, birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görür. Hiç şüphesiz vahyin anlattığı konular, akıl aracılığıyla anlaşılır ve kavranır. Aklı kullanmaya ve derin tefekküre vurgu yapan onlarca ayet, bu durumun açık kanıtıdır.

Bu bağlamda vurgulanması gereken diğer önemli bir husus da dinin hakikatlerine çeşitli nedenlerden dolayı ulaşma fırsatı ve imkânı bulamayan kimselerin, aklın yolunu izledikleri takdirde ahrette vahyin yolunu izleyenler gibi kurtulacaklarıdır. Aşağıdaki ayet bu hususu açıkça belgelemektedir:

“Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık’ derler.”⁵⁷

Kuran bağlamında bakıldığında, kelamcıların “akıl mı yoksa vahiy mi öncedir” konusu üzerinde yaptıkları tartışmalar anlamsız kalmaktadır. Çünkü Kuran her ikisine de kendi alanında öncelik verir. Yaratılışı, dolayısıyla da yaratıcıyı tanıma söz konusu olduğunda akıl öncedir: “Sizi yerde yaratıp yayan O’dur ve O’nun huzurunda toplanacaksınız. Dirilten de, öldüren de O’dur. Gece ile gündüzün birbiri ardından gitmesi de O’nun emrine bağlıdır. Düşünmez/aklınızı kullanmaz mısınız?”⁵⁸ Allah’a yapılan itaatın temel esasları, geçerliliği ve ahret gibi meseleler söz konusu olduğunda ise vahiy öncedir.⁵⁹

L. Din Hürriyeti

Kuran’da mürtedin öldürülebileceğine dair net bir hüküm yoktur. Aksine, onun öldürülmesinin gerekli olmadığına ilişkin açık işaretler vardır.⁶⁰ Diğer taraftan, böyle bir kimse, akli ve kalbi mutmain olmadığı ve iman etmede güçlük çektiği için inanmayı reddetmişse, sadece ölüm korkusu yüzünden fikrini açıkça beyan edemeyecek ve ibadetlerini mecbur kaldığı için yapmaya devam edecektir. Hâlbuki bu tarzda yapılan ibadetlerin, din açısından geçersiz olduğu açıkça bilinen bir husustur.⁶¹ Mürtet, eğer bir menfaat karşılığında

55 Âl-i İmran 3/64-70.

56 Maide 5/3.

57 Mülk 67/10.

58 Müminun 23/79-80.

59 En’am 6/106, 145; Enfal 8/2/-21; İsrâ 17/39; Ta-ha 20/48; Ankebut 29/45; Zümer 39/65; Zuhuf 43/43;

60 Bkz. Bakara 2/217; Maide 5/54.

61 Mâtürîdî’nin birtakım yorumculardan aktardığı benzer görüşler için, bkz. *Te’vilât*, Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul, 2003-2005, II/158 vd. Ayrıca, bkz. Hasan Şahin, *Mâtürîdî’ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 39.

dinini terk etmişse, zaten bunu emniyet kaygısından kurtulduktan sonra yapacağından, kendisini emniyete alıncaya kadar yapmış olduğu ibadetlerin bir yararının olmayacağı açıktır. O halde, bu tür hükümlerin, sonuçta insanları nifaka ittiğini rahatlıkla söylememiz mümkündür.

Meseleye bu açıdan baktığımızda, Kuran'da din hürriyetinin, yalnız dinin hükümlerini yapma hürriyeti olmayıp yapmama hürriyetini de içerdiğini görmekteyiz.⁶² Daha doğru ve açık bir ifadeyle, "aslında İslam dini, kendini seçen müslümana, Kuran'da tespit edilen beş inanç esasından herhangi birine inanıp inanmama hürriyetini vermez. Ama fiilî hükümlerde uyup uymama hakkı tanır. Bunun anlamı şudur: İnanç esaslarından birini inkâr ederse, İslam'dan çıktığını kabul ettiği halde, farz ibadetlerden (namaz, oruç, adalet gibi) birini yapmadığı zaman, İslam'dan çıktığını öne sürmez ve Müslümanlığının devam ettiğini söyler."⁶³ Ancak daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kuran'da iman ile amel bir bütün olarak görülür ve samimi olarak inanan bir müminin salih amellere devam edeceği varsayılır.

Sonuç olarak, din hürriyeti, İslam'ın bütün insanlara tanıdığı en temel insan haklarından bir tanesidir.⁶⁴ Bu hürriyet, sadece Müslüman olmayanlara değil, Müslümanlara da uygulanır. Müslümanların dini farklı yorumlama ve anlama hürriyetleri vardır. İnsanları hakka davet etmenin yolu, şiddet değil, kesin delil ile ikna etmeye çalışmaktır.⁶⁵

Sonuç

Kelamcılar, Kur'an bağlamında ele alındığında, itiraza açık olmayan bir din tanımı yapmayı başarmış görünmektedirler. Bu tanıma göre din, aklını kullanma çağında olan kimseleri, kendi hür iradeleriyle bizzat hayır olan işlere yönelten ilahi kanunlar manzumesidir. Kur'an, bu tanımda yer alan akli kullanma, hür irade, bizzat hayır olan işler ve ilahi kanunlar gibi kavramların hepsine geniş ölçüde yer vermektedir.

İlahi kelamın vahiy yoluyla Hz. Peygamberin dilinden yansımış halinin somut bir belgesi olan Kuran metni içerisinde, din kavramına ve onunla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olan ifadelerle kısaca bir göz attığımızda, karşımıza çıkan tabloyu kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Allah katında tek geçerli din İslam'dır. İslam, bir ve tek olan Allah'a, Hz. Peygambere geldiği kesin olarak bilinen tüm buyruklarında boyun eğip teslim olmaktan ibarettir. Dünya hayatında yegâne kurtuluş reçetesinin, son dinin temel dayanağı olan ve Hz. Muhammed aracılığıyla tebliğ edilen Kuran'a inanmak ve ona uymak şeklinde belirlenmesi mümkün olmakla birlikte, insanların bu dine nispetle ahretteki nihai durumlarına ilişkin hükmü verme yetkisi yalnızca Allah'a aittir.

Kuran'a genel olarak baktığımızda, bir ve tek olan Allah'a boyun eğip iyi davranışlarda bulunan herkesin, yaptıklarının ecirini göreceği sonucunu çıkarabiliriz. Bununla birlikte, Hz. Muhammed'in hak peygamber ve Kuran'ın da hak kitap olduğuna tanık olan herkes,

62 Bkz. Mâtürîdî, A.g.y, Ayrıca, bkz. Hüseyin Atay, *Kuran'a Göre Araştırmalar*, II/56; Halis Albayrak, *Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'an'da Din Kavramı*, E. H. Yazır Sempozyumu Bildirileri, T.D.V. Ankara, 1993, s. 282-284.

63 Hüseyin Atay, *Kuran'a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993, III/144.

64 Din hürriyeti, İslam Dini'nin zarûrî olan maksatlarından (zarûriyyât) ilk sırada yer alanıdır. Zarûrî maksatlar, "onsuz olmayan, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağlı bulunan hususlardır." Bunlar olmadığı zaman dünya işleri bozulur, fesat ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Bkz. Şâtûbî, *el-Muvâfakât*, Türkçesi: Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1990, II/7, 9.

65 Âl-i İmran, 3/61; Enfal 8/42; Hüd 11/28; Nahl 16/64; Şûrâ 42/10.

onlar aracılığıyla bize iletilen ilahi buyruklara inanıp onların gereğini yerine getirmekten de sorumludur. Burada tek istisna, İslam yurduna uzak bölgelerdeki, Kuran'ın hiçbir şekilde kendilerine ulaşmadığı ya da onun Allah'ın gerçek kitabı olduğu konusunda yeterli kanıtların kendilerine açık bir şekilde gösterilemediği insanların durumudur. Onlar, yalnızca fitratlarına uygun olarak hareket etmekten sorumludurlar.

Yine Kuran bağlamından hareketle söyleyecek olursak, Allah'a ibadet edebilmek için özel bir mekâna ihtiyaç yoktur. Şirk emaresi bulunmayan tüm yerlerde –buna diğer dinlerin mabetleri de dâhil- Allah'a ibadet edilebilir. Başka dinden olan insanlar da Allah'a şirk koşmaları söz konusu olmadığı sürece Müslümanların mabetlerinde kendi ibadetlerini yerine getirebilir.

Dinin özü ihlâs olduğu için, dinden dönenlerin öldürülmesi hükmünün Kuran bağlamında temellendirilmesi çok zordur. Çünkü bu durum insanları, nifaka itecektir. Nifak ise İslam'da asla caiz görülmeyen bir durumdur.

Kısaca ifade etmek gerekirse, dinin özü ihlâstır. Tüm insanlar, bir ve tek olan Allah'a içtenlikle ibadet edip Onun buyruklarına gönülden boyun eğmekle sorumlu tutulmuşlardır. Bu yüzden din hürriyeti sadece inançları değil, ibadetleri de kapsar. Ahlâki ve hukuki alanlarda ise genel yasalar ve kurallar geçerlidir. Bu tür konularda hürriyetin alanını, örf ve hukuk belirler. Çünkü bunların hepsinin kapsamı toplumsal uzlaşma ile belirlenir.

KAYNAKÇA

- Atay, Hüseyin, *Kuran'da İman Esasları*, Ankara, 1998.
- Attas, S. Nakib, *İslami Düşünüşün Problemleri*, İstanbul, 1989
- Beyâdî, *İşâratu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Yusuf Abdurrazzâk, İstanbul, 1949.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1995.
- Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara, 2002.
- Düzgün, Ş. Ali, *Din, Birey ve Toplum*, Birinci Baskı, Ankara, 1997.
- Ebû, Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde*, Çeviren: Mustafa Öz, İstanbul, 1992.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, Çeviren: Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1998.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999.
- Izutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan*, Çeviren: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, trs.
- İbn Hazm, el-Fasl, Birinci Baskı, Mısır, 1317.
- Maturidi, *Te'vilât*, Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul, 2003-2005.
- Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Türkçesi: Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1990.



FITRAT, DİN, ŞERİAT ve FIKİH

Kavram çalışması şeklinde ortaya koymaya çalışacağımız bu makale Rûm suresi 30. âyet üzerine bina etmek istiyoruz:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Bu âyette geçen “vech” yani yüzden maksat öz olmalıdır. Zikrû'l-cüz iradetü'l-kül kabilinden bir mecaz vardır. Buna göre anlam “özünü dine (Hakk'a) tut!” demek olur.

Hanîf de başka her bir şeyden yüz çevirerek ve de yalpalamadan bunu yapmamız demektir. Bu durumda tam anlamıyla kendimizi ona vermek anlamı çıkar.

Bu âyette anahtar kavram “fitrat” olmalıdır. Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fitrat. Bundan maksat da doğaları olmalıdır. Her şeyin bir yasası olduğu gibi insanlığın da bir yasası vardır. Fitrat işte bu yasanın adıdır.

“Lâ tebdîle li halkillah” ifadesini kimisi “Allah'ın yaratmasında değişiklik yoktur” şeklinde anlamış ve örneğin iğdiş etme gibi yaratılışa mugayir fiilleri bu kapsamda görmüşlerdir.¹ Günümüzde yapılan estetik ameliyatları da bilselerdi herhalde ilk örnekleri o olurdu.

Ancak Elmalı ve Çantay'ın benimsemiş oldukları mealde “Allah'ın yaratışına hiçbir şey bedel olmaz” anlamı bizce de daha uygun gözükmektedir.

Gerçek din işte budur.

Bu anlayışa göre ayeti şu şekilde yorumlamak mümkündür:

Allah, yeryüzünü yaratmış ve donatmıştır. İnsanlık için hazır hale gelince de halife olarak insanı yaratmıştır. Halifelik için gerekli her ne varsa onları evvel emirde insanın özüne koymuştur. Fitrat denilen şey de işte budur.

Fitrat, yatkınlık anlamındadır². Hiçbir insan, bazılarının yorumladığı gibi İslam üzere doğmaz, buna mukabil yatkın doğar.

Bu yatkınlık zaman içinde eğitim süreçlerinden geçirilerek yetkinliğe evrilir.

1 Bk.Ebu Cağfer Muhammed bin Cerir Et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, Hisar Yay, 6/410-411.

2 تفسیر النسفی - (۳ / ۳۹) { فِطْرَةُ اللَّهِ } أي الرِّمَوا فِطْرَةَ اللَّهِ وَالْفِطْرَةَ الْخَلْقَةَ ، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ { لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ } [الروم : ۰۳] فَاذْعَنِي أَنَّهُ خَلَقَهُمْ قَابِلِينَ لِلتَّوْحِيدِ وَالْإِسْلَامِ غَيْرِ نَائِنٍ عَنْهُ وَلَا مُنْكَرِينَ لَهُ لِكَوْنِهِ مُجَابِئًا لِلْعَقْلِ مَسَاوِقًا لِلنَّظَرِ الصَّحِيحِ حَتَّى لَوْ تَرَكُوا مَا اخْتَارُوا عَلَيْهِ دِينًا آخَرَ ، وَمَنْ غَوَى مِنْهُمْ فَبِإِغْوَاءِ شَيْطَانِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَمَنْهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ « كَلَّ عِبَادِي خَلَقْتُ حَنْفَاءَ فَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ دِينِهِمْ وَأَمْرُوهُمْ أَنْ يَشْرِكُوا بِي غَيْرِي » وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ « كَلَّ مَوْلُودَ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ هُمَا اللَّذَانِ يَهُودَانَهُ وَيَنْصَرَانَهُ »

İşte bu eğitim süreçlerinde insanın kendi kendine yeterli olamayacağı mülahazası ile Allah, mecbur olduğu için değil, bir lütuf olarak insanlığa hidayet eder.

Hidayetin iki ayağı vardır.

Birincisi ve asıl olanı yaratılırken donatılmış olması, yani yetkinlik için her ne lazımsa onun eksiksiz insanın özüne konulmuş olması ve de her aşamada ihtiyaç duyacağı şeylerin kendisinin daha varlık sahnesine çıkmadan önce hazır ve emre amade hale getirilmiş olması.

Mutezile dışındaki tüm İslam ulemasının “Allah’a peygamber göndermek vacip değildir” genel kabulünü de dikkate aldığımızda bu zımmen insanın hidayet alanında kendi ayakları üzerinde doğrulup, kendi kendine yolunu belirleyip ve o yolda da yol alabileceğini ikrar anlamına da gelebilir. Ancak bu karanlık bir dehlizde yol almak gibi olur, kafasını sağa sola vurur, çukura düşer, yaralanır, incinir. O yüzden onun eline bir ışık vermek hikmetlice olur, Allah’ın eşsiz inayeti ve rahmetine de o yakışır.

Kur’an’ın kendisini nur (ışık) olarak nitelendirdiği malumdur³. Öyle ise aynen ışık gibi Kur’an da bize bizde ve etrafımızda var olanı aydınlatmaktadır. Bize yukarıdan indirilen her şey esasen bizde var olanların aydınlatılması, ortaya çıkarılması içindir.

Bir pınar düşünün, buz gibi tatlı bir suyu var. Ama zamanla inayeti rabbani azaldıkça, ortalık kurak gittikçe su azalıyor, içine hır hış doluyor, böcekler, kurtçuklar doluyor ve o hale geliyor ki içilmesi ve buz gibi yüreğimizi serinletmesi bir tarafa tiksinti verici bir hal alıyor. Artık o göze ile umutlar tükenmek üzere iken yeniden inayeti sübhani imdada yetişiyor ve beklentilerin rahmete dönüşüp üzerimize yağması üzerine o pınar yeniden eşleniyor ve eşlendikçe içindeki, çevresindeki ve yolundaki hır hış, çerçöp her ne varsa silip süpürüp götürüyor ve gene aslî hali üzere buz gibi tatlı ve cıncık gibi berrak halini alıyor ve yeniden insanlara hayat vermeye başlıyor.

İnsanîyetlik ağacı da böyle... Köklerden, gövdeden ve meyvelerden meydan gelen şecere-i tayyibeye hayat veren sudur; ama su hayatı ağaca dışarıdan taşımamakta, çekirdeğin özünde içkin ve saklı olan iksirin açılımını sağlayarak o koskoca her daim yemiş veren görkemli ağacın vücuda gelmesini sağlamaktadır⁴.

Ağacın kökleri insanların inançlarına, gövde ve dallar davranışlarına ve yapıp ettiklerine yani eylemlerine ve meyve de erdemlerine tekabül etmektedir. Temel İslam ilimlerinin isimlendirilmesini bu meselden (metafor) hareketle yapmak mümkündür. Ağacın üç boyutu var: Usul, furû ve semere. Usul akâid ve kelâma, furû fıkha, semere de ahlak ve tasavvufa tekabül eder.

Vahiy ise bu ağaca hayat veren menbadır. Tefsir ve hadis de bir anlamda bunun ilmi olmaktadır.

Doğrusu Dihlevî’den esinlenerek yaptığımız göze benzetmesi bizim din ve vahiy anlayışımızı çok güzel anlatıyor.

Vahiy dediğimiz şey nihayetinde insanî telakkilerin, beklentilerin, korku ve umutların önce göğe ağması ve orada ilahî rahmetle buluşup üzerimize yağması demektir.

3 Bk.Nisâ 4/105, Mâide 5/15, Şûrâ 42/52, Tegâbün 64/8.

4 نُؤْفَى أَكْلَهَا كُلِّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٥٢) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ خَيْبَةَ كَشَجَرَةٍ خَسِيئَةٍ اجْتَنُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ [إبراهيم: ١٢]

Allah fıtrat aşamasında bizi doğruya hidayet edecek şekilde donatmış bulunuyor. Gözenin hayat menbaı su taşıması gibi. Sonra insanlar bunu ortaya çıkarıyor, üzerine tesisler kuruyor ve onu kendi yaşam alanlarına taşıyorlar. Zamanla kirleniyor... Ama yeni bir inayetle yeniden hayat menbaı oluyor.

İmdi fıtrat nedir?

Fıtrat yaratılış demektir. Fıtrat yaratılış esnasında insanlığa özgülenen doğa demektir. Fıtrat yatkınlık demektir.

Fıtrat, insanın özünde meknuz ve mündemic bulunan cevherlerin farkında olmak demektir. İşte bu cevherlerin (erdemler) keşfedilip, ortaya çıkarılması ve bir nadide sanat eseri olacak şekilde işlenmesi süreçleri ise Din-i kayyimidir yani İslam'dır.

Dihlevî, Mutluluk bahsinde dinin bütün emir ve yasaklarının fıtratı oluşturmaya yönelik olduğunu söyler. Fıtrat ise insanın doğasında mevcut bulunan güçlerin denge halini ifade eder. Mutluluk da ancak bu dengenin sağlanabilmesi ile elde edilebilir.⁵

Buna göre şöyle diyebiliriz: Din namına vahiy yolu ile bize her ne indirilmişse aslında o bizde olan bir şey ile ilgilidir ve öncelikli olan da odur: Makineyi yapmak ve ona kullanım kılavuzu yazmak gibi.

Asıl ve öncelikli olan makinedir. Ya da ilaç ve prospektüs gibi. Ya da ciğer ve tarife gibi...

Bunlardan birincileri olmasa ikinciler hiçbir değer ifade etmez. Prospektüsü okuyarak iyileşme olmaz, tarifeyi okuyarak da ciğer yahnisi yenmiş olmaz.

Malum olduğu üzere fıkhıta hükümler taabbudî ve ta'lîfî olmak üzere ikiye ayrılır. Yani birinci türden olanlar akılla pek gerekçelendirilebilecek şeyler değildirler, o yüzden de mevrudine özgülenmeli, kıyas vb. gibi yollarla alanı genişletilme yoluna gidilmemelidir.

Bu ayırım geneli itibariyle doğrudur. Ama nihaî tahlilde şöyle denilebilir. Taabbudîler içinde en önde çıkan ibadetlerdir ve ibadetlerde de namazdır. İmdi namazı oluşturan öğelere (rükünlere) bakalım: Kıyam (ayakta durmak), kıraat (okumak), rükû, (eğilmek), secde (yere kapanmak) ve nihayet diz çöküp oturmak.

Allaha saygımızı sunmak için kılmakta olduğumuz namazın bu sayılan rükünleri biz insanlık dünyası için tanınmadık, bilinmedik şeyler miydi? Namaz kılma emri geldi ve bu şekiller gökten indi, biz de böylece bunları öğrenmiş olduk, diyebilir miyiz?!

Vakıa hiç de öyle değildir. Biz namazı oluşturan bu öğelerin, insanların –hemen her yerde- büyük bildikleri zevata/ makama saygı ve bağlılıklarını sunmak için öteden beri yapageldikleri davranış biçimleri olduğunu görüyoruz: Esas duruş, saygı duruşu, bunun bir ileri hali eğilmek ve temenna çekmek ve bu da yeterli olmadıysa diz çöküp önünde yere kapanmak ve kalk deyinceye kadar da o hal üzere kalmak...

Namazımız sırasıyla işte bu fiillerden oluşmaktadır. Yani Allah hiçbir zaman biz insanlar için yabancı olan bir şeyi ne indirmiş, ne de buyurmuştur.

5 Bk. Şah Veliyullah-ı Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, , Trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1994 I, 191-194

Oruç, bir terbiye/ eğitim aracı olarak öteden beri insanların uygulayageldikleri bir yöntemdir. Hayvanlar aklıyla terbiye edilir. Maksat hâsıl olunca da bırakılır. Oruç da “eyyamenmadûdât”tan yani sayılı günlerden ibarettir.

Hac öyledir, zekât keza öyledir.

Şu halde bize indirilenler ile bizden istenilenler, esasen bizde olan şeylerdir. Gerekçesini bilmesek bile hiçbir şey hikmetten hali değildir.

Din, işte bu gerçekliği bilmektir ve gereğini yapmaktır.

İnsanlık halife olarak yeryüzüne vaziyet ettiği andan beri Allah’ın inayeti de insanlık üzerinden eksik olmamıştır.

İnsan, bu doğasının gereği olarak kendi varlığını ve varlık âlemi içinde konuşlanmasını keşfetme ve kendisine biçilen görevi de sürdürme arayışı içinde olmuştur.

Bu onun kaçınamayacağı bir özelliği olmaktadır. Din dilinde “emanet” olarak belirlenen bu sorumluluk yeryüzünde “zalûm ve cehûl” yegâne varlık olmamız hasebiyle bizim boynumuza binmiştir⁶. “Zalûm” iradî olarak âdil olma imkânına rağmen öyle olmayan, “cehûl” de bilgi sahibi olabilme imkânına rağmen öyle olmayan varlıklar için kullanılır. Bu nitelemeye uygun yegâne varlık da insandır.

İnsanın halife olması da işte bu fitratının bir gereği idi. “Bazı şeylerin vacip bazı şeylerin haram olması insanın yaratılış özelliğinden çıkmıştır. Hayvanlardan otçulların ot yemesi vacip, et yemesi neden haram ise, etçillerin et yemesi vacip ot yemesi neden haram ise, arıların arıbeyine tabi olmaları neden gerekli ise insanın sözü edilen yükümlülüğü de işte oradan gereklidir”⁷

İnsan, bu doğasının gereği olarak hep arayış içinde olmuştur. Allah da inayetinin gereği ona hep imdat etmiştir.

Bu imdat sağduyu şeklinde olmuştur, ilham şeklinde olmuştur ve nihayet kurumsal şekliyle vahiy şeklinde olmuştur.

Vahiy ete kemiğe bürünüp ahkâm diye görününce şeriatlar ortaya çıkmıştır⁸.

Din ve şeriat ilişkisi ruh ve beden ilişkisi gibidir. Bu nispet, lafız mana ilişkisi üzerinden de anlatılabilir. Ruh mücerrettir, ele avuca gelmez. Söz gelimi varlığımız, bizi var edene şükrü gerektirmektedir. Biz bunu kendi donanımlarımızla biliriz, hissederiz. Bu duygu bizim diyanetimizi oluşturur. Ama bu şükrü ifa için namaz kılıyor olmamız şeriat olur.

Özümüze konulan motorun (nefis) iyi bir şey olduğunu görürüz. Çünkü bu sayede zorlukları aşar, bize mesken kılınan yeri abad ederiz. Ama arada bir bunun soğutulması ve bakıma alınması gerektiğini de kavrarız. Bunun sözgelimi oruçla olacağını bize bildirilmesi şeriatımız olur.

İçimizdeki açları doyurmamızın, onlara el uzatmamızın gereğini diyanetimizle biliriz. Ama bunun zaman ve mekâna uygun kurumlaşması, ete kemiğe bürünüp işler bir zekât sistemi halinde gözükmesi şeriatımız olur.

6 إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا [الأحزاب: 27]

7 Şah Veliyyullah-ı Dihlevî, *Hüccetullâbi'l-Bâliğâ*, Trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1994, I, 73

8 ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيحَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ [الباقية: 81]

Hal böyle olunca şeriatlı mücerret bir din tasavvur edilemez⁹. Şeriatlar değişebilir. Nitekim peygamberler tarihi bunun örneklerini bize verir. İrtifaklar yani insan türüne ait ihtiyaçlar özü itibarıyla değişmez. Beslenme, barınma, giyinme, sığınma gibi temel insanî ihtiyaçlar her zaman aynıyla devam eder. Ancak bu ihtiyaçları karşılamak için bulunan yollar, usuller, kurumlar, araçlar değişmek durumundadır. Şeriatların da işte bu zaman ve zemine göre bu ihtiyaçları en iyi bir şekilde karşılayacak olan usul, yöntem, araç gereç ve kurumlara ışık tutması inayet-i rabbanînin her dönemde insanlara aynı şekilde el uzatmasının bir tecellisi olur.

Dinin bedenlenmesine şeriat dedik. Şeriatın giydirilmesi ise fıkıh olur.

Fıkıh, salt insanî bir cehd ve çabanın adıdır. Bu işi yapana müctehid denir. Fıkıh insan ile kaim entelektüel bir çabadır ve dışarıda orada bir yerde kendinde var olan (zâtı ile kaim) bir şey değildir. Şeriatı anlama, yorumlama ve uygulama yolunda ortaya konulan çabanın adıdır. Fıkıh, tefakkuh gibi kavramlar bizzat temel metinlerde yer alır ve bugünkü karşılığı ile ilim anlamında kullanılır. Fıkhu'l-lüğa yani dilbilim gibi kullanımları, fıkıhın kendi içinde bir sistematiğe ulaşmış olmasının gereğini ortaya koyar.

Fıkıhın en güzel tanımını İmam Ebu Hanife yapmıştır. “Marifeütü'n-nefsi mâlehâvemâaleyhâ”. Bu şekliyle tanım, şecere-i tayyibe metaforu ile anlatılmak istenen tüm boyutları ile dini anlamak ve kavramak demektir. Buna göre fıkıh, dinin insan hayatına tekabül eden karşılıklarının bilinmesi, kişinin yarar ve zararına olacak her şeyin bilginin konusu olacak şekilde ortaya konması demektir. Ebu Hanife'nin el-Fıkhu'l-ekber risalesi örneğinden de hareketle bildiğimiz gibi bu haliyle fıkıh ya da et-tefakkuhfi'd-dîn yegâne İslam bilimidir ve hem akaidi, hem zahir fıkıhı ve hem de bâtın fıkıhı içerir. Ancak zamanla bunlar hariçte değil ama zihinde bir varlık olarak birbirlerinden ayrılarak fıkıh sadece zâhir fıkıh karşılığında kullanılmaya başlar ve fıkıh-ı ekber yerini akaid ve kelama, fıkıh-ı bâtın da zühd, ahlak ve tasavvufa bırakır.

Bu anlayışa paralel olarak da Ebu Hanife'nin takipçileri onun eşsiz güzellikteki tanımına “amelen” kaydını eklerler ve böylece fıkıh artık “Kişinin eylemleri açısından zarar ve yararları olan şeyleri bilmesi” halini alır.

Ebu Hanife'nin bu tanıma mukabil İmam Şâfi'ye nispet edilen tanım ise şöyledir: “Fıkıh: Şerî amelî hükümlerin, bir meleke halinde tafsîlî delillerinden istinbat yoluyla elde edilerek bilinmesidir.”

Mecelle'nin tanımı “İlm-i Fıkıh, mesâlişeriyeyi ameliyeyi bilmektir” şeklindedir ve Şâfi'ye nispet edilen tanımın ilk kısmının tamamına tercümesidir.

Her iki tanımında da fıkıh, fakih ile kaim olan bir melekenin adı olmaktadır. Ancak zamanla bu önemli özellik de terk edilerek fıkıh, sadece hariçte varlığı olan şerî amelî hükümler şeklini alabilmiştir.

9 شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ [الشورى : ٣١]

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢٩١) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (٣٩١) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (٤٩١) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (٥٩١) وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولَى [الشعراء : ٢٩١ - ٦٩١] قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَى (٤١) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (٥١) بَلْ تُؤَظُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٦١) وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَنْتُمْ (٧١) إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (٨١) صُحُفٍ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (٩١) [الأعلى] قَبِظْلَمٍ مِنَ الدِّينِ هَادُوا حَرْمُنًا عَلَيْهِمْ طِبْيَاتٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِضُدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (٠٦١) وَأَخَذَهُمُ الرُّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا [النساء : ٠٦١ ، ١٦١]

Bu durum, fıkıhın bir süreç halinde devam etmesi gereken bir ilim olması gereğini ortadan kaldırmış olmaktadır. Nitekim bu gün fıkıh dendiği zaman çoğu kez kastedilen bundan asırlar önce yazılmış olan Fıkıha dair kitaplar ve onlarda yazılı halde bulunan hükümler kastedilmektedir.

Bu anlayış doğru ve isabetli değildir.

Din, şeriat ve fıkıh dedik ve bunlardan birincisini ruha, ikincisini bedene ve üçüncüsünü de bu bedene elbise dikmeye benzettik. Bir durum daha vardır ki o da bedene yapılan müdahaledir. Bid'at denilen şeyler bu kabildendir.

Bu bağlamda İbnTeymiye'nin şeriat-ı münezzele, şeriat-ı müevvele ve şeriat-ı mübeddele şeklindeki kavramlaştırması hatırlanabilir. Biz bunu, biraz da basite irca ederek indirilen şeriat, giydirilen şeriat ve bindirilen şeriat diye karşılaya biliriz.

Bu anlatılanlardan bir sonuca varmak gerekirse kısaca şöyle denilebilir:

Bize din diye indirilen şey esasen insanlığın doğasında mevcut bulunan şeylerin ortaya çıkarılmasını ve geliştirilmesini amaçlayan şeylerdir. Şeriat ile insanlık doğası arasında bir çelişki olmaz. Esas olan tekvindir. Teşri ise ona tutulan bir ayna olmaktan ibarettir. Teşride, tekvine itimatla sükût geçilen ya da yeterince vurgulanmayan şeyler olabilir. Aksine tekvindeki güçlü yüklemeler karşısında teşride bunlara fren görevi yapacak düzenlemeler bulunabilir. Ne öteki ne de beriki, diğeri dikkate alınmadan tek başına değerlendirilemez. O takdirde varılan sonuçlar sağlıklı olmaz.

Söz gelimi mal ve evladın fitne¹⁰ olarak nitelenmesi onların haddi zatında kötü ve uzak durulması gereken şeyler olmasını gerektirmez. Çünkü insanlığın özüne bunlara karşı aşırılığa kaçabilecek bir tutku konulmuştur. Öyle ise teşrii bunu frenlemesi ve bu şekilde dengelemesi hikmet gereği olacaktır. Keza içki ve kumara “rics” yani pislik denmesi bunların özü itibariyle dışkı gibi necis olmalarını gerektirmez. Zira bu niteleme insanların doğasında bunlara karşı bir özlem olabileceği gerçeği dikkate alınarak böyle denilmiş olmaktadır. Bu itibarla bunların içme dışında başka bir amaçla kullanılmalarının söz konusu olması halinde, sözü edilen necislik nitelemesinin hakikat anlamda alınıp o tür kullanımların da mahkûm edilmesi dini doğru anlama esasına uygun düşmeyecektir. Alkolün, içki dışında kullanım alanlarını buna örnek verebiliriz.

Öbür taraftan teşride evlatlarınızı sevin şeklinde bir uyarıya rastlanmaz iken anne ve babaya saygı ve sevgi gösterilmesi konusunda oldukça güçlü uyarılar yapılır. Zira insan doğasında sevgi aşağıya doğru yürümektedir. Bu üslup, birincilerin ihmalini gerekli kılmaz.

Bu örnekler de göstermektedir ki tekvin ile teşrii birlikte ele alma ve değerlendirme, bunları birbirlerinin karşısı gibi görmeme aksine birini diğerine ayna ya da birbirini tamamlayan unsurlar olarak kabul etme zarureti vardır.

10 Bk.Tevbe 8/28.



İSLAM HUKUKÇULARININ HİKMETTEN YARARLANMA KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLARI

Genel olarak hikmet

Arapça bir kelime olan hikmet, sözlük anlamı itibariyle, alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak gibi anlamlara gelir. Çünkü hikmet, insanı iyi olana yönlendirir, çirkin ve kötü olandan da alıkoyar. Bu özelliği taşıyan söze de hikmet denilmiştir. Hikmet kelimesinin taşıdığı bu kök anlamdan hareketle işlerin gereği gibi sağlam, kusursuz ve mükemmel şekilde yapılmasına “ihkâm”, bu şekilde yapılan işe “muhkem”, yapana ise “hakîm” denilmiştir. Eşyayı hakikatine nüfuz ederek bilmek ve bir işin gereğini yapmak da hikmettir¹.

Hikmet, Kur’ân ve sünnette yer alan temel kavramlardan biridir. Fukahâ baştan beri hikmet kavramını fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde kullanmıştır. Kur’ân’daki kullanılışı itibariyle hikmet, Allah için kullanıldığında, “bir şeyi yerli yerince yaratmak”, kullar için kullanıldığında ise, “bir şeyi yaratıldığı yerde tutmak ve yaratılış amacına uygun olarak kullanmak” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlara göre hikmet adaletle hemen hemen aynı anlamda kullanılmıştır ki, adalet gibi hikmetin de zıddı zulümdür. Zira zulüm bir şeyi yerinden etmek, yerinde kullanmamak, ait olduğu yere koymamaktır. Aynı zamanda hikmet malını tedbirsiz ve yerli yerinde olmadan harcama anlamına gelen “sefihlik”in de zıddı olarak tanımlanmıştır².

Hikmete, insandaki hakkı bătıldan, doğruyu eğriden, güzeli çirkinden, kârı zarardan, iyiyi kötüden ayırabilme yeteneği anlamı da verilmiştir. Buna göre hikmetin değerini bilmek için de hikmete gerek vardır. Akıl, hikmetin kendisi değil âletidir. Bu âletten mahrum olanlar, hiçbir zaman hikmete sahip olamazlar. Ancak bu âlete sahip olan herkesin de hikmete ulaşacağı da söylenemez. İlim de böyledir. Hikmet, hakikatle evham, vesveseyle ilham arasındaki farkı gösteren terazidir. Bakara Suresinin 269. Âyetinde hikmetin kişiye Allah tarafından verilmesiyle kastedilen mana, hikmet terazisinin her iki kefi olan selim akıl ve sahih bilgiye ulaşacak yolların kişinin önüne açılmasıdır³.

1 Bk. İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüğâ*, “h.k.m”md.

2 Ebu’s-Senâ Lâmişî, *Kitâbun fi Usûli’l Fıkh*, 67.

3 Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta’rifât*, Beyrut, 1985, 95-96; Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, 382-383; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, İstanbul, 2010, 94.

Fıkıh ve Hikmet

Hikmetin fıkıh, fıkıhın hikmet olarak tanımlanması

İslam âlimleri Kur'ân'ın ilgili âyetlerinden hareketle hikmeti fıkıh, fıkıhı da hikmet olarak tanımlamışlardır. Mesela, şunun hikmeti veya sırrı yerine fıkıhı şudur gibi ifadeler kullanılmaktadır. Çünkü fıkıh ve hikmetin her biri, bütün çeşit ve sebepleriyle dakik ilmi ve faydalı ameli ifade etmektedir. Özellikle şu âyetteki "hikmet" fıkıh olarak da yorumlanmıştır: "İlahi bilgiyi pratik hayata uygulama veya isabetli hüküm verme yeteneği olan) hikmeti dilediğine (veya hak edene) verir. Kime hikmet verilmişse, gerçekten ona pek çok iyilik (tarifsiz büyüklükte bir servet) bağışlanmış demektir"⁴. "Allah kime hayır dilerse onu dinde fakîh kılar"⁵ mealindeki hadis de bu anlamı desteklemektedir⁶.

Hikmeti sadece ilimle ve bilgiyle değil, aynı zamanda amel, uygulama ve pratikle de ilişkilendiren fukahâ, bildiğini dengeli bir şekilde uygulamayı da "hikmet" olarak adlandırmışlardır. Aynı vurgunun Ebû Hanife'nin özellikle talebeleri tarafından geliştirilen fıkıh tarifinde de yer aldığını görmekteyiz. Aynı zamanda fukahânın dilinde hikmet sadece bu dünyaya ait olarak sayılmamış, ebedî mutluluğu kazanmak için de hikmetin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Hikmete bu anlamı verenler, aynı kavramla karşılayıp "hikmet" olarak adlandırdıkları felsefeyi de ahret mutluluğuna götürecektir bir ilim olarak gayelendirmişlerdir. Yani onlara göre fıkıh gibi felsefenin gâyesi de ahret mutluluğu elde etmektir⁷.

Fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde hikmeti bir terim olarak kullanan fukahâ, hicri 2. Asırdan ve özellikle fıkıh kavramlarının daha net olarak tanımlandığı hicri 4. Asırdan sonra hikmeti farklı şekillerde tanımlamışlardır. Buna göre fıkıh âlimlerinin hikmete şu iki temel anlamı verdiklerini görmekteyiz:

1. Hükmün konulmasına uygun düşen durum... Yolculukta meşakkat, alım-satımda bu akde duyulan ihtiyaç ve kasten adam öldürmede can kaybının bulunması bu anlamda birer hikmettir.
2. Hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya korunmak istenen menfaat... Yolculuk halinde oruç tutmamaya müsaade edilmesinde meşakkatin giderilmesi, alım-satımın câiz kılınmasında taraflarının meşru menfaatlerinin sağlanması ve ihtiyaçlarının karşılanması, kasten adam öldürmenin yasaklanmasında ve yasağa uymayanın cezalandırılmasında can kaybının önlenmesi bu anlamda bir hikmettir⁸.

Hikmet-illet tartışması

Usulcüler tanımını yaptıkları hikmet kavramını yeri geldiğinde kullanmış ve bunun etrafında furu-ı fıkha yansıyan usulî tartışmalar da yapmışlardır. Bu tartışmaların usulde başlayıp furua yansıyan en meşhuru şu sorular etrafında oluşmaktadır:

4 Bakara, 2/269.

5 Buhârî, İlim, 10, ; Müslim, İmâre 175; Dârimî, Sünen, Mukaddime, 24(Bâbu'l-iktidâi bi'l-Ulemâ, I, 74).

6 Hatîb Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I, 181; Zebîdî, Tâcu'larûs, ; *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye*, XVIII, 67; Faruk Beşer, *Bilgi, Fıkıh ve İctihad*, İstanbul, 2007, 102.

7 Bk. Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, 50; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, 382-383.

8 Zekiyyüddin Şaban, (Tercüme; İ.Kâfi Dönmez), Ankara, 2005, 148.

1. Dînî hükümler hikmet taşır mı taşımaz mı? Veya Dini Hükümlerin Gerekçesi var mıdır, varsa bunlar akılla kavranabilir mi?

Hükümlerde Taabbudu Ve Ta'lili Esas Alan Yaklaşımlar

Fıkıh usulü bilginleri, dînî nassları *taabbud* ve *ta'lil* açısından *taabbudî nasslar* ve *ta'lilî nasslar* şeklinde ikiye ayırdıktan sonra⁹, hükümlerde taabbudün mü yoksa ta'lilin mi esas olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zira dînî hitap ve hükümlerin değerlendirilmesinde ve yorumlanmasında bu iki kavramın büyük önemi vardır. Kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte, ilerleyen dönemlerde yani ictihad faaliyetinin sekteye uğradığı veya daha çok mezhepler bazında yapılmaya başlandığı, felsefenin ve rasyonel fikirlerin İslâm dünyasına yoğun bir şekilde girmeye başladığı zamanlarda kelamcılarının da katkılarıyla bu yönde farklı yaklaşımların sahneye çıktığını görmekteyiz. Bu konudaki tartışmalar fıkhîta ve kelamda başlıca iki farklı yaklaşımın doğmasına yol açmıştır. Fıkıhçıların konuyla ilgili yaklaşımlarını *taabbudu esas alanlar* ve *ta'lilden yana olanlar* şeklinde gruplandırmak mümkündür. Kelamcıların yaklaşımı ise, Allah'ın irade ve hikmet sıfatlarından hareket ettikleri için, *iradeci* ve *hikmetçi* olarak tasnif edilebilir. Bunlar yanında aşırı yaklaşımların ortasını ve denge noktasını bulan ve Gazzâlî ile Şâtübî tarafından net bir şekilde ifade edilen üçüncü bir yaklaşım daha bulunmaktadır¹⁰.

Taabbudun Asıl Olduğunu Kabul Eden Yaklaşım

Bu yaklaşıma göre, illeti nass ve icmâ ile sâbit olanlar hariç, hükümlerde aslanan taabbuddür. Dolayısıyla bir delile dayanmadan hükümler ta'lil edilemez. Çünkü hükmün gereğini yapmak illetten değil, sıygasından anlaşılır¹¹. Söz konusu yaklaşımın mutedil şekli budur. Bu görüşü benimseyenler içerisinde ibâdet ve muamelât ayırımı yapmadan bütün dînî hükümlerin taabbudî olduğunu ve hiçbir şekilde ta'lil edilemeyeceğini savunanlar da bulunmaktadır¹² ki, bunlar belirtilen görüşün aşırı versiyonunu oluşturmaktadır. Bu aşırı versiyonu benimseyenlerin en temel dayanakları, şeriatın benzer şeyler arasında farklı; farklı şeyler arasında ise benzer hükümler vererek dînî hükümlerde akla faaliyet alanı bırakmadığı, şeklindeki iddiadır. Söz konusu görüşü benimseyenler, zikredilen bu iddialarıyla öncelikle, kıyas *ancak benzer şeyler arasında yapılabilir* diyerek kıyası devreden çıkarıp sonra da bütün dînî hükümlerin taabbudî olduğunu ispat yoluna gitmişlerdir¹³.

Bu yaklaşımı benimseyenlerin *taabbud'*dan kastettikleri mânâ şöyledir: Dînî hitap ve hükümlerden temel maksat insanları kulluğa, hüküm ve emir altına girmeye yani Allah'a itaata alıştırmaktır. Allah ile insan arasındaki münasebet, efendi ile kölesi arasındaki münasebete benzer. Efendi, ister aklına yatsın ister yatmasın her hususta kölesinin kendisine kayıtsız ve şartsız olarak itaat etmesini ister. Buna *taabbud* ve *tahakküm* denir. Efendisinden emir alan kölenin, bu emri kendine göre anlaması ve yorumlaması, emrin maksadını anlamadığı vakit tereddüde düşmesi onun adına iyi bir şey değildir. Kula yaraşan, ister maksadı tam olarak, ister

9 Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 378.

10 Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 531-537; Taftazânî, II, 539. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, II, 144-149; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 532; Gazzâlî, *Şifau'l-Ğalil*, s, 200; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 378-386.

11 Buhârî, Abdulaziz, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 533-534.

12 Şâtübî, *el-İ'tisâm*, II, 79, 133.

13 Geniş bilgi, örnek ve ta'lili savunanların bu görüşe verdiği karşı cevaplar için bk. Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 746; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 246-264; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 290vd. İbn Abdışşekür, *Müsellemu's-Sübût*, II, 31-311; Abdulhamid, *Hucciyetü'l-Kiyâs*, 182vd.

çok az, isterse hiç anlamasın, efendisinden aldığı emri olduğu gibi uygulamaktır. Uygulama işini yaparken emrin illet ve maksadına bakmadan önce efendinin emri olup olmadığını dikkate almaktır. Kul efendisinden aldığı emri kendi aklına ve idrakine göre anlar, yorumlar ve öyle tatbik ederse, bu emirden gözetilen maksat, yani taabbud zayi olur. O yüzden emir ve yasakların sebep ve maksatlarını kendi aklına göre yorumlayıp hareketlerini ona göre düzenleyen bir kimse iyi bir kul olamaz. Yüksek seviyede (müteal olarak) tertip edilmiş ilahî nizamı kulun kendi idrak seviyesine indirmesi doğru olmaz. Gerçi Yüce Allah'ın emir ve yasaklarında bir takım maksat ve hikmetlerin bulunduğu hususunda katiiyen şüphe yoktur. Ancak hiçbir şekilde dînî hükümlerin ilk ve ana gayesi, bu maksat ve hikmetler değildir. Bunlar ancak ikinci derecede bir takım tâli gayelerdir¹⁴.

Dînî hükümlerde ta'lilin değil de taabbudun asıl olduğunu savunan bu yaklaşım sahiplerinin gerekçelerinden biri de şöyledir: Eğitim ve askerlik gibi alanlarda da verilen emirlerin muhataplar tarafından sebebinin bilinmesi her zaman gerekli ve faydalı değildir. Din de bir eğitim, nizam ve disiplin müessesesidir. Dolayısıyla onun hükümlerinde de taabbud asıldır. Mahiyeti ve maksadı gereği din müessesesine uygun olan budur. Yani kayıtsız ve şartsız Allah'a kul olmaktır. Kısacası, *hikmetsizlikte ya da hikmeti algılayamamakta da bir takım hikmetler ve sırlar vardır*¹⁵.

Temsilcileri

İslâm hukuk düşüncesinde marjinal kalan bu görüşün aşırı şeklini, temelde dînî hükümlerde kıyasa karşı çıkan Hâricîler¹⁶, İmâmiyye¹⁷, Zâhiriler ve bazı Mutezilîler temsil ederken¹⁸, ılımlı versiyonu, bazı müellifler tarafından İmam Şâfiî'ye¹⁹, bazıları tarafından ise Şâfiîlere nispet edilmiştir²⁰. Çünkü Hâricîlerin geneli, hükümlerin hiçbir şekilde ta'lil edilmesini kabul etmezler. Hatta onların değerlendirmesine göre, şâyet sahâbe, rey ve kıyasa başvurarak nassları ta'lil yoluna gitmeyip emredildikleri ve yükümlü oldukları şekilde onlarla amel etmiş olsalardı, aralarında kan dökmeye vardırıran ihtilaflar meydana gelmezdi²¹. Bunun yanında Zâhiriler de, ibâdet ve muâmelât ayırımı yapmadan ve hiç ta'lile başvurmadan bütün hükümlerin taabbudî olduğu kanaatini taşırlar²². Şâfiîler ise ta'lil edileceğine dair delil bulununcaya kadar hükümlerde taabbudun asıl olduğu anlayışını benimsemişlerdir. Zencani (656/1258)'nin nakline göre, Şâfiî şöyle demiştir:

Temizlik, necislik... ve diğer şer'î hükümler eşyanın aslından olmayıp Allah bunları hiçbir illette bağlı olmadan taabbudî ve tahakkümî (gerekçesi akılla kavranılamayacak) bir

14 Şâtıbî, *Muvafakat*, II, 311-313; Süleyman Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 21-22.

15 Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 22-23.

16 Bk. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 246-264; İbn Kayyım, *İ'lâm*, I, 290vd. İbn Abdışşekûr, *Müsellemu's-Sübût*, II, 31-311; Abdulhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, 182vd. Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 113-121.

17 El-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlu'l-Fıkh*, II, 159.

18 Bk. İbn Hazm, *el-İhkam*, II, 602; Ebû's-Senâ Lamişî, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*, 180; Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 133.

19 Bk. Şihabuddin Mahmud Zencânî, *Tabricu'l-Furû' Ale'l-Usûl*, s, 38-40. Ayrıca bk. Taştan, A.g.m, 146-149

20 Serahsî, *Usûl*, II, 144; Taftazânî, Sadüddin, *et-Telvih Ale't-Tavzih*, II, 539.

21 Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 246; Apaydın, "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s, 11, 18-21.

22 Bk. Şâtıbî, *İ'tisam*, II, 133. Mezheplerin rey ve lafzı esas alışlarına göre bir tasnifi için bk. Apaydın, "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s, 13-21.

şekilde ortaya koymuştur. O'nun hükmünü kimse reddedemez, hükmünün önüne kimse geçemez, kullar yaptıklarından sorguya çekileceği halde O, yaptıklarından mesul tutulamaz, zayıf görüş ve akıllarımız, kâsır düşüncelerimiz o hükümlerin hakikatlerini ve kullara ait olarak bunlara bağlanan maslahatları kavrayamaz...²³. Böylece Şâfiî hükümlerde taabbudun asıl olduğu görüşünü benimseyerek, bu özelliğin daha gâlip olduğuna kanaat getirmiş ve pek çok detay (furû") hükmü bu anlayışa bina etmiştir²⁴.

Bu ve benzeri görüşlerinden ötürü Şâfiî'ye *mutedel literalist* damgası vuranlar olmuştur²⁵. Ancak bu görüşün Şâfiî'ye aidiyeti ve Şâfiîler'in, *hükümlerde aslanan taabbuddur* sözüyle neyi kasdettikleri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Bu konudaki farklı yaklaşımlardan hareketle şöyle denilebilir: Şâfiî ve onun mezhebine mensup olanlar, hükümlerde ta'lilin esas olduğunu benimsedikleri halde, bazı meselelere yaklaşırken benimsedikleri tutumlar onları Zâhirilere yaklaştırmış ve hükümlerde aslanan taabbud olduğunu savundukları sanılmıştır. Ya da Şâfiîler bu anlayışı sadece ibâdetler ile haram-helal sahasında benimsemişlerdir. Nitekim bu görüşü Şâfiî'ye nispet eden Zencani'nin, buna delil olarak verdiği örnekler ibâdetler ile helal-haram konularına aittir²⁶.

Şâfiîler *hükümlerde aslanan taabbuddur* derken, bununla hükümler hiçbir şekilde ta'lil edilemez demek istemiş olamazlar. Çünkü "Ta'lili mümkün olan her dîni hükümde kıyas câizdir" görüşü, hem Şâfiî'ye²⁷ hem de Şâfiîlere²⁸ nisbet edilmiştir. O halde onların kasdettikleri şudur: Ta'lil edileceğine dair delil bulununcaya kadar bütün hükümler taabbudî kabul edilir. Ta'lil delili bulununca ise hükmün taabbudîliği ortadan kalkar²⁹. Çünkü hükümlerde ta'lil metoduna öncelik vermekle meşhur olan Hanefilerin bile kıyasa başvurmayı reddettikleri had ve keffâret konularında Şâfiîler prensipte kıyası câiz görmektedirler³⁰. Bu konuda belirleyici söz belki de Gazzâlî'ye aittir. Zira o, ibâdetlerde taabbudun asıl, ta'lilin istisnâ olduğunu, muâmelât sahasında ise ta'lilin asıl, taabbudun istisnâ olduğunu belirtmektedir³¹. Son dönem İslam hukukçularından Ali Haydar Efendi'nin tespitine göre de, Hanefiler gibi, Şâfiîlerde de hükümlerde aslanan ta'lildir, görüşünü benimsemişlerdir³².

Ta'lilin Asıl Olduğunu Kabul Eden Yaklaşım

Allah ve Resûlü'nün bir şeyi emr veya nehyinin acaba bir takım illetleri, sebepleri, faydaları ve hikmetleri var mıdır? Şâri, bir şeyi emredip, diğer bir şeyi yasak kılarken bir takım maksat ve maslahatlara göre mi hareket etmektedir? Hüküm koyup mükellefleri sorumlu tutarken bu gibi hususları ve esasları mı nazarı itibara almaktadır? Şeklindeki

23 Zencânî, 38-40. Ayrıca bk. Cemalüddin İsnevi, *Nihayetü's-Sûl* (Süllemu'l-vusûl Hâşiyesi ile birlikte), I, 361.

24 Zencânî, 41. Mesela, taabbudu esas alan Şâfiîlere göre, köpeğin derisi tabakla yoluyla temiz olmazken, ta'lil metodundan hareket eden Hanefilere göre temiz olmaktadır. Başka örnekler için bk. Zencânî, 41-46.

25 Bk. Osman Taştan, "İslâm Hukukunda Literalizm", s, 146-148.

26 Zencânî, *Tabric*, 41-47.

27 Zencânî, *Tabric*, 132.

28 Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 332

29 Bk. Taftazânî, *et-Telviḥ*, 539; Buhârî, Abdulaziz, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 536.

30 İsnevi, *et-Temhid*, 467.

31 Gazzâlî, *Şifau'l-Ğalil*, 204. İbn Abdışşekûr, Davud-ı Zahiri'nin de taabbud anlayışını muamelattan çok ibadât sahasında benimsediğini nakleder. Bk. *Müsellemu's-Sübût*, II, 311.

32 Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıḥ Dersleri*, 385.

sorulardan hareket eden bu yaklaşım taraftarları, eğer dini vaz eden Şâri' böyle hareket ediyorsa, nasslar *muallel*, dînî hitap ve hükümler de *ta'lili*'dir görüşündedirler. Bu görüşü benimseyenler tümevarım metoduyla nassları inceledikten sonra itikadî, amelî ve ahlakî bütün hükümlerin ve hitapların bir takım illetlere, maslahatlara ve hikmetlere bağlandığı sonucuna varmışlardır. Ancak bunlara göre, söz konusu illetlerin bir kısmı akıl seviyesi normal olan herkesin kavrayabileceği kadar açıktır. Bir kısmı ilk planda anlaşılamayacak kadar kapalıdır ve ancak düşünüp taşınma neticesinde bilinebilir. Bir kısmı ise şimdiki nesil tarafından tam olarak kavranamayacak derecede gizli ve örtülüdür. Ancak bunlar ilim ve fennin ilerlemesi neticesinde peyderpey ileriki nesiller tarafından bilinecektir³³.

Nasslarda ta'lilin esas olduğunu savunanların değerlendirmesine göre, Kur'ân hükümleri beyan ederken, tekdüze bir üslup kullanmamış, pek çok yolla hükmün illetini ve hükümden gözetilen maslahatı belirtmiştir. Kur'ân'ın bu üslubu nasslarda ta'lilin esas olduğunun bir delilidir³⁴. Kur'ân, genel olarak hükümleri ta'lil edip mümkün merteye taabbudî sınırı dar tutmuştur³⁵. Buradan, hükümlerden maksadın mücerred kulluk ve teslimiyet olmayıp aksine, mükelleflerin maslahatlarının temini olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir hüküm uygulanırken o hükümden beklenen maslahatı ortaya koyup koymadığına bakılmalıdır. Yani "Maslahat varsa, onu temin edecek şerî hüküm de vardır. Maslahat yoksa şerî hüküm de yoktur"³⁶.

Bu anlayış nassların yorumunda kıyas metodunun benimsenip geliştirilmesine yol açmıştır. Zira kıyas ve ictehad belirli illetlere ve maksatlara istinaden yapılır. Zaman, mekân, ortam ve şartların değişmesiyle hükümlerin de değişmesinin sebebi budur. Bütün dînî hitap ve hükümlerde bir takım illet, sebep, maksat ve hikmetler vardır. Bunlar olmazsa söz konusu hükümler abes, lüzumsuz, gelişigüzel ve keyfî olur. Bu ise her şeyi hikmetle yapan Allah'ın hikmetine sığmaz. İnsan inandığı dînî hükümlerin maksat ve illetlerini kavrar, bunlardaki makuliyet ve mantıklılığı anlarsa Allah'a kulluğu da tesadüfî değil, şuurlu olur. Dînî hükümlerden esas maksat, insanın böyle bir disiplin ve düzen içinde eğitilmesi, sonuç olarak da makul, mantıklı, düzenli ve ölçülü hareket etme alışkanlığını kazandırmasıdır³⁷.

Temsilcileri

İslam hukuk düşüncesinde hükümlerde ta'lilin esas olduğu şeklindeki yaklaşım, İslam bilginlerinin çoğunluğunun benimsediği bir görüştür³⁸. Zira dînî hükümlerde kıyası delil kabul eden bilginlerin geneli bu görüştedir³⁹. Kıyası delil ve metod olarak kabul edenler ise İslam bilginlerinin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bu yaklaşımı eserlerinde en çok zikredenler

33 İbn Aşur, *Makâsîd*, 48; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 21.

34 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 49. Örnekler için bk. Şelebî, *Ta'lilü'l-Ahkâm*, 14vd.

35 İbn Aşur, *Makâsîd*, 46-47.

36 İbn Abdisselâm, *Kavâid*, II, 191; Hallaf, *Masâdir*, 160; Devâlibî, *Medhal*, 55, 98; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 49.

37 Ebû's-Senâ Lamişî, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*, 179; İbn Abdisselâm, *Kavâid*, II, 230; Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*, 226; Şelebî, *Ta'lilü'l-Ahkâm*, 14vd. Bûtî, *Davâbit*, 75vd. İbn Aşur, *Makâsîd*, 44-48; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, 378-386; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 21; Hallaf, *Masâdir*, 47-49; Hudarî, *Usûlu'l-Fıkh*, 300-308.

38 Serahsî, *el-Usûl*, II, 138, 180; Gazzali, *el-Mustesfâ*, II, 345; İbn Kayyım, *İ'lam*, II, 120-121, III, 3; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 6-7; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Mubîd*, V, 122vd. İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar*, I, 447; Dehlevî, I, 27; Goldziher, *Zahiriler*, 11; Bûtî, *Davâbit*, 48; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 115; Köse, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", 54.

39 Lamişî, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*, 179.

genel olarak Hanefiler, Mâlikîler⁴⁰ (özellikle Şâtîbî) ve bazı Hanbeli hukukçulardır. Hanbelilerden İbn Kayyım el-Cevziyye bu yaklaşımın mutedil kısmını savunurken⁴¹, aşırı versiyonunun temsilcisi Tûfî (716/1316)'dir⁴². Ancak aslında meşhur dört mezhebin tamamını bu yaklaşımın temsilcisi olarak zikretmek daha doğrudur. Çünkü kullandıkları terimlerden ve bazı meselelere yaklaşımlardan ötürü aralarında kısmî farklılıklar varsa da, hükümlerde kıyas metodunu kabul eden bu mezheplerin hükümlerde ta'lili esas aldıkları söylenebilir⁴³. Bu mezheplerden bazılarının taabbud sahasını geniş tutmaları onların bütünüyle ta'lili reddettikleri anlamına gelmez. İslam hukuk düşüncesinde ictihad faaliyetinin ilk dönemlere nisbetle genel bir duraklama dönemine girdiği devirlerde önceki fetva ve ictihadların taabbud anlayışıyla kabullenilmesi mezheplerin temel yaklaşımının bu yönde olduğunu göstermez. Ancak dört büyük mezhep prensipte hükümleri ta'lil etme noktasında birleşseler de, bazı meselelere yaklaşım tarzları onları, *taabbud ya da ta'lili esas alanlar*, şeklinde bir alt taksime tabi tutmayı gerektirmektedir. Zira bazı mezhepler ta'lili esas almada diğerlerine göre daha ön plana çıkmış durumdadır.

Meselâ Hanefiler, Allah'ın şer'î hükümleri kulların maslahatı dışında bir gerekçe ile teşri' kılmadığı görüşünü net bir şekilde ifâde etmiş, pek çok hükmü de bu anlayışa bina etmişlerdir. Bu anlayışın bir sonucu olarak Hanefiler, necaseti (hakiki pisliği) izâle etme özelliğine sahip ve temiz olan her sıvının temizlik için elverişli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hükümlerde taabbudu esas alan Şâfiîler ise, necaseti izâle etmek için sadece suyun belirlenmiş olduğunu savunmuşlardır⁴⁴. Burada Hanefiler temizlikte suyun bir araç olarak kullanılmasının gerekçesini araştırmış, bunun da, temizliği sağlayan vasıta olduğunu tespit etmişlerdir. Onlara göre önemli olan bizzat su değil, suyun taşıdığı temizleyici özelliktir. Bu özelliği taşıyan bütün sıvılar temizlik aracı olarak kullanılabilir.

Hanefilerin önde gelen usûlcülerinden Abdulaziz Buhârî ve Şâfiîlerden Taftazânî de, Kur'ân ve sünnet naslarında ta'lilin asıl olmasının tercihe şayan görüş olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre, kıyasın sahih olabilmesi için ayırıcı ve belirleyici vasıf olan illetin tespiti gerekmektedir. İletinin ortaya çıkarılması için de başvurulanan nassın, ibâdet ve miktar belirten hükümler gibi, taabbudî değil de, ta'lilî olduğunu gösteren bir delilin bulunması gerekir. Hükümlerde aslanan bir vasıfla ta'lil etmek olduğuna göre, ayrıca bu vasfı illete elverişli olmayan diğer vasıflardan ayıracak bir delile ihtiyaç vardır.⁴⁵

Bu iki yaklaşım kelamcılarının terminolojisinde *ashâb-ı meşiyet (iradeciler)* ve *ashâb-ı hikmet (hikmetçiler)* şeklinde ifâdesini bulmaktadır. Söz konusu yaklaşımların ortaya çıkışına sebep olan sorular şöyledir: Acaba Allah'ın fiillerinde bir takım garazlar, maksatlar ve gaî illetler var mıdır? Yani Allah bir işi yaparken onu belli bir gaye güderek mi yapmıştır, yoksa O'nun fiilleri hiçbir gaye ve hikmete mebni değil midir?

Allah'ın *meşiyet* sıfatından hareket eden iradeciler, O'nun fiillerinde garaz ve illet olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre, Allah'ın iradesi üstün iradedir. Bu iradeye tesir ederek onu harekete geçiren ve yönlendiren hiçbir gaye ve illet yoktur. Allah'ın iradesi

40 Devalibî, *el-Medhal*, 435.

41 Bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, II, 3-50, 71, 74vd. III, 3; Apaydın, "İbn Kayyım el-Cevziyye", XX, 109-117.

42 Tufî, *Risele fi'l-Maslaha*, 138-144.

43 Apaydın, "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", 10-18.

44 Bu ve başka örnekler için bk. Zencânî, 41-46; Zemahşerî, Cârullah, *Ruûsu'l-Mesâil*, 93-94.

45 Taftazânî, Sadüddin, *et-Telvih*, II, 539-541; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 532.

serbest, hür, sorumsuz ve mutlak bir irade olduğundan, onu bir takım fiillerle takyit ve belli bazı gaye ve maslahatlarla tahdit etmek uluhiyetin şanına sığmaz. Kısacası, hikmetsizlik en büyük hikmettir. Allah'ın hikmetinden sual olunmaz. Bu görüşün en belirgin temsilcisi Eşâriilerdir⁴⁶.

Buna karşılık Allah'ın *meşiyet* ve *irade* sıfatının yanı sıra bir de *hikmet* sıfatı bulunduğunu hatırlatan hikmetçiler, hikmet sıfatı irade sıfatından ayrı olup onu tamamlar, onu âhenkli bir şekilde sınırlar, irade ve hikmet sıfatları arasında uyum vardır, derler. Onlara göre, bu iki sıfatın âhenkli bir şekilde birbirini tahdit etmelerinden, ilahî fiillerdeki tenâsüp ve nizam hasıl olur ki, buna da *hikmet* denir. Genel olarak İslâm filozofları, Mûtezile, Maturîdiler ve Selefiler, hatta Şiiiler bu görüşü benimsemişlerdir⁴⁷.

Dînî hükümlerin tamamında ta'lilin esas olduğunu kabul edenlerden biri de çağımız İslam hukukçularından İbn Aşur'dur. Ona göre, dînî hükümlerin tümünde, Şâri'in bir takım gayeleri vardır. Bunlar hikmetler, yararlar (*mesalih*) ve çıkarlar (*menafi'*)dır. Hukuk bilginleri, hükümlerin açık veya kapalı gerekçe (*illet*)lerini ve gayelerini bilmelidir. Zira bazı hikmetler kapalı olabilir ve onu sezmede bilginlerin anlayışları birbirlerinden farklıdır. Bazı asırlarda, söz konusu gayelerden herhangi birini kavramaktan aciz kalınırsa, bu durum, bundan sonra da aciz kalınacağı anlamına gelmez. Kaldı ki, aciz kalanın, yüzyüze ve yazışma yoluyla bu konuda müzakereye bulunmak üzere başka âlimlere çağrıda bulunması gerekir. Onlar bunu yaparlar da, Şâri'in muradını açığa çıkarma imkânsızlığı hala sürerse, bu hikmetlerde Şâri'den nakledilen miktarı aşmamaları ve ona bakarak hüküm çıkarımında bulunmamaları, kıyas yapıp da ondan bir nitelik veya zabıt (belirleyici kural) çıkarmamaları gerekir⁴⁸.

Bazı Hükümlerde Taabbudun Bazılarında İse Ta'lilin Esas Olduğunu Kabul Eden Yaklaşım

İslam hukuk doktrininde hükümlere taabbud ve ta'lil açısından yaklaşma hususunda üçüncü bir görüş daha vardır ki biz buna, *orta ve uzlaştırıcı yaklaşım* adını vermekteyiz. Bu yaklaşımı net bir şekilde ortaya koyan Gazzâlî gibi bazı Şâfiî âlimler ile Mâlikî mezhebinin önde gelen usûlcülerinden Şâtîbî'dir. Gazzâlî ve Şâtîbî, ibâdet hükümlerinde taabbud, muâmelât hükümlerinde ise maslahat ve ta'lilin esas olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Bütün bu bilgilerden çıkan makul ve doğru sonuç şudur: İbâdet hükümlerinin esas karakteri taabbudîlik olup onlarda illetten hareket etme istisnâî, muâmelât hükümlerinde ise, illet ve maslahat esas, taabbudîlik istisnâdir.

2. Dinî hükümler ta'lil edilecekse yani gerekçelendirilecekse bu gerekçelendirme hikmete göre mi yoksa illete göre mi olur?

Usulcüler, hükmün konulmasına uygun düşen durumu ihtiva eden zâhir ve munzabıt vasıf olan illetle ta'lilin câiz olduğunda fikir birliği etmiş, hikmetle ta'lil hususunda ise üç farklı görüş ortaya koymuşlardır:

Birinci görüş: Zâhir olsun olmasın, munzabıt olsun olmasın hikmetle ta'lili mutlak olarak reddeden görüş. Âmidî'nin "el-İhkâm" isimli eserinde belirtildiği gibi, bu görüş usulcülerin çoğunluğuna nisbet edilmektedir.

46 Geniş bilgi için bk. Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s, 400; Maturidi, Ebû Mansur, *Kitâbu't-Tevhid*, s, 215vd. Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 28-32.

47 Maturidi, 216; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32-37.

48 İbn Aşur, *Makâsîd*, 48.

İkinci görüş: Hikmetle ta'lilin yapılabileceğini mutlak tarzda kabul eden görüş. Râzî ve Beydâvî'nin ifadelerinden, onların bu görüşe sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Üçüncü görüş: Zâhir ve munzabıt olması halinde hikmetle ta'lilin câiz olup olmadığı hakkındadır. Bilfiil hikmetle ta'lilin vuku bulup bulmadığına gelince, onların hepsi böyle bir ta'lilin nasslarda vaki olmadığına müttefiktirler.

Usulcülerin nazarında, bilfiil vuku bulmuş olan ta'lil, hikmetlere göre değil sadece zâhir vasıflara göredir. Onların meseleye bakışı şöyledir: İletten maksat şer'î hükmün bilinmesidir. Şu halde o, karışıklığa meydan vermeyecek şekilde açık ve şahıslara yahut özellikler bulunmaz. Çünkü fikhî hükümler üzerinde tüme varım yoluyla yapılan incelemeler göstermiştir ki, hikmet bazı hükümlerde gizli bir durumdur. Meselâ, her bir alım-satım akdinde bunun bir ihtiyaca binaen yapılıp yapılmadığı bilinemez. Bazı durumda hikmet meşakkattir... Fakat meşakkat denen durum, şahıslara, yerlere, hal ve şerâiter göre farklılıklar gösterir. Çok geniş maddi imkânlar içinde yaşayan bir insan, yolculukta, halktan birinin çektiği sıkıntıları çekmez. Yolcunun kışın katlandığı meşakkat ile yazın katlandığı meşakkat aynı değildir. Otomobil, tren veya uçağa binebilen yolcunun gördüğü meşakkat, hayvan sırtında yolculuk edenin gördüğü meşakkatten daha azdır.

Hikmet, bazı hükümlerde hafî (gizli) bazılarında gayr-ı munzabıt olduğuna göre, hükmün hikmete göre ta'lil edilmesi ve hükmün varlık veya yokluğunun hikmete göre belirlenmesi doğru olmaz. O halde, zâhir ve munzabıt bir durumun esas alınması gerekir. Aynı zamanda, bu durumun hikmeti de gerçekleştireceği kuvvetle muhtemel bulunmalıdır. İşte, ancak, bu üç niteliği kendinde birleştiren, yani açık, munzabıt (değişkenlikler taşımayan) ve genelde hikmeti de ihtiva eden bir durum, hükmün illeti olarak kabul edilebilir. Bu nitelikleri taşıyan bir illet belirlendiği takdirde, artık hükmün varlığı da, ortadan kalkması da, bu illetin var olup olmamasına bağlıdır. Böylece hükümlerin ve illetlerin bilinmesi ve onlar üzerine kıyas yapılması mümkün olur.

İşte usulcüler, yukarıda göstermeye çalıştığımız bakış açısına sahip olmaları sebebiyle, illet-hikmet konusundaki görüşlerini şöyle kurallaştırmışlardır:

“Şer'î hükümlerin varlığı da yokluğu da, hikmetlerinin değil, illetlerinin var olup olmamasına bağlıdır.” Bir başka deyişle: İletleri varsa hüküm de vardır, hikmete aykırı düşse bile; illeti yoksa hüküm de ortadan kalkar, hikmeti mevcut bulursa bile.

Onlar bu sonuca, şu hükümlere bakarak varmışlardır:

- a) Dinen yolcu sayılan kişi, her ne halde olursa olsun, dört rekâtlık namazları kasredebilir (iki rekât olarak kılabilir). Hükmün hikmeti olan “meşakkat” bulunmasa, meselâ geniş maddi imkânlar içinde yaşayan bir hükümdar söz konusu olsa bile, hüküm budur. Çünkü hükmün illeti olan “yolculuk” durumu mevcuttur.
- b) Dinen yolcu sayılmayan kişi, fırıncılık, ocakçılık, hamallık gibi bir meslek icra ederken en ağır meşakkatlere maruz kalsa bile, namazları kasredemez. Çünkü hükmün illeti olan “meşakkat” bulursa bile, hükmün illeti olan “yolculuk” mevcut değildir.
- c) Satılan bir gayrimenkul üzerinde, müşterek maliklik veya (bazı fakihlere göre) komşuluk vasfına sahip olan kişi şuf'a hakkına sahip olur. Bu hükmün hikmeti, yeni alıcıdan zarar gelmesi veya onunla uyuşmazlığa düşülmesi ihtimalidir. Fakat bu ihtimal tamamen yok olsa bile, şuf'a hakkı ortadan kalkmaz. Çünkü hükmün illeti, “müşterek malik” veya “komşu” olmaktır.

- d) Paydaş veya komşu olmayan kimse, satılan bir gayrimenkul üzerinde şuf'a hakkı iddia edemez. Şuf'a hükmünün hikmeti olan zarar veya uyuşmazlık ihtimalinin –şu veya bu sebeple- bulunduğu ispat edebilse bile, bu böyledir. Çünkü hükmün illeti olan paydaş veya komşu olma durumu mevcut değildir⁴⁹.

Klasik dönemde hikmetle ta'lili savunanlar bulunduğu gibi, günümüzde de Fazlurrahman, Cabirî gibi ilim adamları hikmetle ta'lilin hükümlerin teşri felsefesine daha uygun olduğu kanaatini taşımakta ve fukahânın illetle ta'lil yöntemini indirgemeci bularak eleştirmektedirler.

Hikmetle ta'lile mesafeli durulmasının sebebi

Dini hükümlerin gerekçelendirilmesi(ta'lil) konusunda ufuk açıcı ve öncü kabul edilebilecek tarzda Ta'lilü'l-ahkâm adlı bir kitap yazan Mustafa Şelebî bu konuda şu tespiti yapmaktadır: Müctehid imamların takipçisi olan fakihler, imamlarından nakledilen ferî hükümleri ve tikel fetvaları, kendileri açısından “sağlam ve güvenilir” olarak kabul edebilecekleri kayıtlarla kayıt altına almışlar ve bu konuda aşırı titiz davranmışlardır. Diğer mezheplerle giriştikleri münazara ve münakaşalarda mezheplerinin iç tutarlılığını sağlama adına bu yöntemi elverişli görmüşlerdir. Böylece hükümleri subjektif vasıf olan hikmetlere değil de objektif vasıf olan illetlere dayandırma yolunu tercih etmişlerdir. Yani İbn Hümam'ın dediği gibi, hükümlerin hakiki illetleri hikmetlerdir. Fakat mezhep mensubu fıkıh bilginleri hikmetle ta'lilde bulunmayı, mezhepteki herhangi bir ferî konu ile ilgili bir tenâkuz ortaya çıkar ve bu, kendilerine itiraz olarak yöneltilir endişesini taşıyarak terk etmişlerdir. Şelebî, mezhebin ilk âlimlerinin böyle bir ta'lil yöntemi olmadığını da iddia etmektedir⁵⁰.

Fukahânın hikmetle ta'lili reddetmelerinin bir sebebinin de usul bilginlerinin çoğunun kelimelerindeki tartışmaların etkisinde kalmış olmalarıdır. Özellikle Allah'ın fiillerinin muallel/bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkıp çıkmadığı meselesi onları çok meşgul etmiş ve ta'lil meselesinin şekillenmesinde rol oynamıştır. Eşariler Allah'ın fiillerinin muallel olmadığını savunurken, diğer mezheplerden O'nun fiillerinin hikmete mebni olduğunu savunanlar olmuştur⁵¹.

Hikmetle Ta'lilin Yasaklanmasının İslam Fıkına Etkisi

Şelebî, hikmeti göz ardı ederek hüküm istinbatında sadece vasfa yani illete itibar etme konusunda aşırı gitmenin İslam fıkına ve İslam dünyasına maliyetini şu şekilde ifade etmektedir:

1. Muâmelâtın meşru kılınmasında Şâri'in amacına aykırı davranmak
2. Ümmetin ilk âlimleri olan ve selef olarak adlandırılan sahabe, tâbiûn ve tebe-i tabiunun yöntemine aykırı davranmak
3. İstinbat ettikleri yöntemi kendilerine nisbet ettikleri mezhep imamlarına muhalefet etmek. İmamların sakındırmasına rağmen her konuda onları taklit etmek, imamların özel örf ve maslahata binâen koymuş oldukları hükmü genelleştirerek bütün zamanlarda geçerli olduğunu savunmak. Bu sebeple de, İslam hukukunun kendi içinde doğal olarak

49 Zekiyüddin Şaban, 149-150.

50 Şelebî, *Ta'lilü'l-Ahkâm*, 148-149.

51 Salim Ögüt, *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, Ankara, 2009, 78-79.

var olan esnekliği ortadan kaldırıp zaman içinde meydana gelen değişimlere uygun düşecek muameleleri terk edip ümmet için gelişmeye ve yükselmeye açılan kapıları kapatmak. Tabii ki bu durum birçok müslümanın, içinde bulunduğu şartlarla uyum sağlamadığı ve kendisini problemlere düçar ettiği gerekçesiyle dini hükmün aksine hareket etmesine de sebep olmuştur. Yani dini hükümlerin o konuda getirmiş olduğu kuralları tamamen terk ederek ya insanlar arasında geçerli olduklarını gördükleri gayri İslami uygulamalara yapışmışlar ya da dini hükümlerin özünü, ruhunu ve amacını değil de sadece şeklini koruma gayretine düşerek hem muamelat hem de ibadet konularındaki hükümlerin çoğundan kurtuluş sebebi olarak gördükleri hile kapılarının ardına düşmüşlerdir. Bu durum da din karşıtlarının sosyal hayatı düzenleme iddiası bulunan dini hükümlere karşı, insanları geri götüreceği gerekçesiyle cephe almalarına sebep olmuştur⁵².

Tabii ki, hikmetin göz ardı edilmesi, hükümlerin katılaşmasına, anlayışların tek düze ve tavizsiz olmasına ve haramların artırılmasına sebep olmuştur. Müzik, çalgı âletleri, ressamcılık, kahvenin haram sayılması gibi pek çok mubah bu sebeplerle haramlar kategorisine taşınmıştır. Mesela, Mağrib âlimlerinden Senûsî, sarhoşluk verici olması ve vücuda zarar vermesi gibi gerekçelere dayanarak kahvenin haram olduğuna fetva vermiştir. Hâlbuki yaygın ve ölçülü olarak kullanılan kahve ne sarhoş edicidir ne de vücuda olan zararı faydasından fazladır⁵³.

İşte Hanefilerin kıyasın katılığı kırma amacı da taşıyan istihsan metodunu geliştirmeleri de, hikmetle ta'lilin göz ardı edilmesinden kaynaklanan daralmayı ortadan kaldırmaya yöneliktir⁵⁴.

Konuyla ilgili olarak İbn Kayyim el-Cevziyye şu satırları kaydetmektedir:

“Bu ayakların kaydığı, anlayışların yanıldığı bir noktadır: zorlu ve sıkıntılı bir alandır. Bazı kimseler bu anda tefrite düştüler ve bulunması gerekli olan sınırları ibtal ve ihlal ettiler, hukuku çiğnediler, fisku fücurla meşgul olanlara fesat çıkarma cüreti verdiler, Şeriat’ı kulların maslahatını gözetemez duruma düşürdüler; hakkın batıldan ayrıldığı noktaları bilmememize yarayan sahih yollardan birçoğunu kendi yüzlerine kapattılar. Kendilerinin ve halkın, o delillerin hak olduğunu bilmelerine rağmen Şer’in kaidelerine ters düştüğü zannına kapıldıkları için, onları geçersiz kıldılar. Bütün bunları onlara yaptıran şey, Şeriat’ın hakikati ile uygulama ve yine Şeriat’ın hakikati ile vakia arasındaki bilgilerinin eksik ve kusurlu olmasıydı. Yöneticiler bu durumu görünce insanlar da bu bilginlerin anladıkları Şeriat’a kendilerinden bir şeyler eklemedikçe işlerinin istikamet bulmayacağını anlayınca herkesin maslahatına olan şeyleri düzenleyen siyasî kanunlar ihdas ettiler. Bir grubun taksirleri (görevlerini hakkıyla ifa etmemeleri) diğerlerinin de siyasî konumları sebebiyle ihdas ettikleri şeyler yüzünden büyük bir şer, derin bir fesat ortaya çıkmış, iş o kadar ciddiyet kesbetmiştir ki nerdeyse telafisi imkânsız hale gelmiştir.

Diğer grup ise ifrata kaçmış, Allah ve Rasulü’nün koyduğu hükümlerle tenakuz teşkil edecek yaklaşımlara cevaz vermişlerdir. Her iki grup da Allah’ın, Rasulü’nü hangi görevle gönderdiği konusundaki cehaletlerinin cezasını çekmektedirler. Allah, insanlara adaletle hükmetsinler diye rasullerini gönderdi ve onlara kitaplarını indirdi. Yerin ve göğün

52 Şelebi, 305-306; Ögüt, 83-84.

53 Şelebi, 306.

54 Ögüt, 86.

kendisiyle kâim oldukları adalet işte budur. Hakkın emareleri ortaya çıkıp, aklın delilleri kendini gösterince hangi yolla olursa olsun ortalık aydınlanınca işte Allah'ın dini, O'nun rızası ve emri oradadır..."⁵⁵.

3. Dînî hükümlerin illet veya hikmetle gerekçelendirilmesinde saha farkı var mıdır? Yani dini hükümler içerisinde gerekçesi akılla kavranılabilen/ta'lîlî ve kavranılamayan/taabbudî hükümlerin her bireri hikmet ve illetle gerekçelendirilebilir mi, yoksa bir kısmı sadece illetle diğeri de sadece hikmetle mi gerekçelendirilebilir?

Genel yaklaşım nasslarda ve dini hükümlerde ta'lilin esas, taabbudun ise istisna olduğu şeklindedir. Ancak bu görüşü benimseyenler de dini hükümlerde saha ayırımına giderek ibâdet ve sorgulanamayışları ve sadece teslim olmayı gerektirdiği için ibâdet niteliği taşıyan taabbudî hükümlerde hikmetle ta'lilin, gerekçesi akılla kavranabilen muâmelât hükümlerinde ise illetle ta'lilin esas olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Fıkıh bilginleri usulde hikmetle t'alili tartışmış olsalar da, furû hükümlerde hikmetin gözetildiğini kabul etmiş ve fıkıh ilmi içerisinde bu hikmetleri tespit etmeyi konu alan bir de müstakil ilim dalı oluşturmuşlardır. Bu ilmin adı, **Hikmetü't-teşrî'**dir.

Hikmetü't-teşrî İlmî ve Mahiyeti

Hikmet-i teşrî', dînî hükümlerin hikmet ve sırlarından bahseden ilimdir. Dinî emir ve yasakların hikmetini açıklayan ilim olarak da tarif edilebilir⁵⁶. Aynı zamanda İslamî ilimler içerisinde bu ilim, dinin ve din kurallarının felsefesini yapan, neden ve niçin sorularına cevap arayan bir daldır. Hükümlerin ne için vaz edildiğini akılla kavramak için bir nevi sorgulama içermesi dolayısıyla bu ilme "hükümlerin felsefesi" de denilebilir⁵⁷. Fıkıh usulü ilminin de en önemli konularından sayılan hikmetü't-teşrî'nin özünde "Allah hüküm koyarken bir maslahat, bir gaye ve bir fayda gözetmiş midir?" sorusuna verilen cevap teşkil etmektedir. Bu konuda İslam âlimleri başlıca iki görüş ileri sürmüşlerdir. Eşarilerin temsil ettiği görüşe göre Allah'ın fiilleri hikmet ve maslahata bağlı değildir. Dolayısıyla Allah'ın her emir ve yasağında bir hikmet aramak gerekmez. Maturîdîlerin ve mutezilenin temsil ettiği görüşe göre ise, Allah'ın hüküm ve fiilleri bildiğimiz ve bilemediğimiz, açık gizli birçok hikmet ve maslahata mebnidir⁵⁸.

Dinî hükümlerin ne için vazedildiğine Allah açısından bakıldığında "makâsıdu's-şerîa", insanlar açısından bakınca "maslahat", her ikisi açısından bakınca da "hikmetü't-teşrî" denilir. İslamî ilimler içerisinde "hikmetü't-teşrî" ilminin özel ve önemli bir yeri vardır. Bu, "İlmu ma'rifeti hikemi's-şer" (şeriatın hikmetlerini bilmeyi sağlayan ilim) adıyla furû-ı fıkıh ilminin alt bölümlerinden biri olarak ilimler tasnifindeki yerini almıştır⁵⁹. Zira İzmirli'nin ifadesiyle, "İlahî tekliflerin hikmeti ancak bu ilimle bilinir. Hükümlerin güzellikleri ve sebepleri, emir

55 İbn Kayyim el-Cevziyye, IV, *İ'lâmu'l-Muwakkîn*, IV, 372-373; Öğüt, 87-88.

56 Bir başka tanım da şöyledir: Her hukûkî hükmün konuluşunda, asıl itibariyle adalet ve maslahat temeline dayalı olarak amaçlanan hedefler ve gayeler. Bk. Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul, 2003, 28. Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara, 1988, 17.

57 Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Hikmet-i Teşrî'*, İstanbul, 1328, 3.

58 Tarafların görüş ve delillerini toplu görmek için bk. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*, İstanbul 1338, 243vd. Özeti için bk. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1988, 285vd.

59 Bk. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm*, Beyrut, 1985, II, 557; Serkiz Orpilyan-Seyyid Abdülzade Muhammed Tahir, *Mahzenü'l-'Ulûm*, İstanbul, 1308, 337.

ve nehiylerin, mükâfât ve cezaların sebepleri, meşruiyet yönleri ancak bu ilim ile öğrenilir. Bu ilim sayesinde tâat erbabı basiret üzere amel eder, apaçık mucizeler tezahür eder, zihinler dinçleşir, düğümler çözülür, şüpheler ortadan kalkar, akıl ve naklin birbirine uygulugu açığa çıkar, mümin mutlu, inkârcı ise hayran olur, inkârcıların fesat tohumları imhâ edilir ve dinsizlerin dayanakları yıkılmış olur”⁶⁰.

İslam bilginleri, özellikle “...*Dikkat edin, yaratma (halk) da, yarattıklarını koyduğu kanunlara göre yönetme (emir) de O’na aittir. Ne yücedir, âlemlerin Rabbi olan Allah!*”⁶¹ meâlindeki âyetten hareketle Allah’ın tekvîn (yaratma) ve teşrî’ (dînî hüküm ve emir koyma) yetkisinden bahsetmişlerdir. Aynı zamanda bu gibi hükümlerin hikmetlerini açıklamaya çalışmışlardır. Tekvindeki hikmeti daha çok kelimciler ele alırken, teşrî’deki hikmetle genel olarak fıkıh ve fıkıh usulü bilginleri ilgilenmişlerdir⁶². Tasavvuf ve ahlakçılar ise her iki hususla meşgul olmuş, özellikle de ibâdet ve ahlaka dair hükümlerin hikmetlerini detaylı bir şekilde ele almış ve bu konuda eserler kaleme almışlardır⁶³.

İslamî literatürde bu ilim dalına dair “Hikmetü’t-teşrî” adıyla yazılmış müstakil eser bulunmayabilir. Bu durum söz konusu ilim dalının ele alıp incelenmediği anlamına gelmez. Aksine fıkıh literatürü içinde konuyla ilgili farklı adlarda yazılmış eserler⁶⁴ ve zengin malumat bulunmaktadır. Ancak bu malumatlar “hikmet-i teşrî” veya “hikmetü’t-teşrî” adlı müstakil kitaplardan ziyade, fıkıh kitaplarının ilgili bölümünde genelde de şerh türü eserlerin konu girişlerinde ele alınmıştır. Bununla birlikte kavram olarak hikmetü’t-teşrî’ye yakın ve aynı anlamı ifade eden bazı kelimeler klasik literatürde kullanılmıştır. Bunların başında “makâsıdu’ş-şerî’a” ve “esrâru’ş-şerî’a”, “esrâru’d-dîn” gibi kavramlar gelmektedir⁶⁵. Ancak makâsıdu’ş-şerî’a dinin genel maksatlarından bahsederken, esrâru’ş-şerî’a ve hikmetü’t-teşrî’ daha çok teker teker hükümlerin hikmet ve esrarını ele almaktadır⁶⁶. Bir başka ifadeyle, genel olarak İslam hukukunun dayandığı temel düşünceyi, hususi olarak da her hükmün hikmet ve felsefesini ortaya koymak maksadıyla yazılmış eserlere “esrâru’t-teşrî” veya “hikmetü’t-teşrî” gibi isimler verilir⁶⁷. Buna göre makâsıdu’ş-şerîa hükümlerin genel (tümel) maksatlarını, hikmetü’t-teşrî ise özel (tikel) maksatlarını ele alır. Bu kavramlar içerisinde, “esrâr” kavramını daha çok ibâdet ve ahlaka dair hükümlerin hikmetlerini açıklamaya çalışan sufiler, “hikmet” kavramını ise fakihler tercih etmiştir.

60 İzmirli, *Hikmet-i Teşrî*, 3 (sadeleştirilerek alınmıştır). Ayrıca bk. İzmirli, “*Hikmet-i Teşrî*” veya *Mehâsin-i Şerâi*”, *Ceride-i İlmîyye*, Sy. 41, s. 1215-1216.

61 A’râf, 7/54.

62 Şâtübî’nin *el-Muvafakât* adlı eseri ile Şah Veliyullah Dehlevî’nin *Huccetullahi’l-Bâliğa* adlı eserleri de bu türün en güzel örnekleri sayılır.

63 Bk. Uludağ, 17-18.

64 Mesela, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Buhârî, konuyla ilgili olarak, *Mehâsinü’ş Şerî’ati ve’l-İslâm* adıyla bir kitap yazmıştır. Aynı adla kaleme alınan şu eserler de vardır: İftiharüddin Tahir b. Ahmed b. Abdürreşad Buhari, *Mehâsinü’l-İslâm ve Şerâiu’l-İslâm*, Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1985/1406; Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. İsmail eş-Şaşi Kaffal, *Mehâsinü’ş-Şeria fi Furui’ş-Şafiiyye: Kitâb fi Makâsidi’ş-Şeria* (Tahkik: Muhammed Ali Samak), Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmîyye, 2007/1428.

65 Örnek olarak bk. Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâiyi*, İstanbul ts. II, 367-382; Şah Veliyullah ed-Dehlevî, *Huccetullahi’l-Bâliğa* (tahkik: Muhammed Şerif Sükker), Beyrut, 1990, I, 4, 346; Abdurrahman Cezîrî, Beyrut ts. Daru ihyâi’t-türâsi’l-arabi, *el-Fıkhu ‘ale’l-Mezâhibi’l-Erbe’a*, I, 4. Özellikle Şâtübî’nin *el-Muvafakât ve el-İ’tisâm* adlı eserleriyle Karafî’nin *Envâru’l-Burûk fi Envâi’l-Furûk* adlı eserlerinde “*Makâsıdu’ş-Şerî’a*” kavramı “hikmetü’t-teşrî”i de kapsayacak anlamda kullanılmıştır.

66 Bk. Tahir b. Aşur, *Makâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmîyye*, Tunus t.s, 6-7; Boynukalın, Ertuğrul, “*Makâsıdu’ş-şerîa*”md, *DİA*, XXVII, 425.

67 Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul, 1987, I, 35.

Bu konunun “makâsıdu’ş-şeri’a” ile yakın alakası dolayısıyla gerekli malumatın önemli bir kısmı fıkıh usulü kitaplarının ilgili başlığı altında dercedilmiştir. Şâtıbî’nin *el-Muvafakât* adlı kitabı bu konunun temel klasığı sayılmaktadır⁶⁸. Bunun yanında bazı tasavvuf ve ahlak kitaplarında da konuyla ilgili geniş malumat bulmak mümkündür. Fıkıh usulü kitapları hikmet-i teşrî konusunda genel ve temel bilgiler verirken tasavvuf ve ahlak kitaplarından bu konuyu ele alanlar hemen her dînî hükmün hikmetini açıklamaktadırlar. Gazalî’nin *İhyâu ulûmi’d-dîn* ve Şah Veliyullah Dehlevî’nin *Huccetullahi’l-bâliğa* adlı eseri bunların başında gelmektedir.

Sonuç

İslam hukukçuları ilk dönemlerden itibaren eserlerinde hikmet kavramına yer vermişlerdir. Çünkü bizzat Kur’ân bu kavramı kullanmış, Hz. Peygamber’in hadislerinde de özellikle ilim anlamında hikmet yer almıştır. Hikmet kavramını daha teknik anlamlar vererek kullanan fakihler, bu kavramla genelde hükümlerin teşri kılınmasındaki gerekçeyi, manayı ve sırrı kastetmişlerdir. Zaman zaman da bir dini hükmü uygulamanın mükellefin dini, sosyal ve psikolojik hayatında meydana getirdiği olumlu etkiler hikmet kavramının kapsamına dâhil edilmiştir. Fıkıh usulünde kullanılan hikmet daha çok illet ve maslahata yakın iken, furu-ı fıkıh alanında bu kavram hikmet-i teşri yani dini hükmün benimsenip yapılmasına mükellefi teşvik anlamında kullanılmıştır. Bu alanda ortaya çıkan fıkıh eserlerine de hikmet-i teşri adı verilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulhamid, *Hucciyetü’l-Kryâs*.
Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*.
Apaydın, H.Yunus, “İbn Kayyim el-Cevziyye.”
Apaydın, H.Yunus, “Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu.”
Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1988.
Bağdâdî, Hatîb, *el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh*.
Basrî, Ebû’l-Hüseyn, *el-Mu’temed*.
Beşer, Faruk, *Bilgi, Fıkıh ve İctihad*, İstanbul, 2007.
Boynukalın, Ertuğrul, “Makâsıdu’ş-şeriâ” md. DİA, XXVII,
Buhârî, Abdulaziz, *Keşfu’l-esrâr*.
Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*.
Bûtî, *Davâbit*.
Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta’rifât*, Beyrut, 1985.
Devalibî, *el-Medhal*.
Devâlibî, *Medhal*.
Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*.
Ed-Dehlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullahi’l-Bâliğa*, Tah; Muhammed Şerif Sükker, Beyrut, 1990.
El-Cevziyye, İbn Kayyim, *İlâmu’l-Muvakkîin*.
El-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlu’l-Fıkıh*.

68 Şâtıbî’den önce bu konu, sınırlı da olsa, İzzüddin b. Abdisselam tarafından *el-Kavâidü’l-Kübrâ* (Kavâidü’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm, Beyrut, 1990).

- Erdoğan Mehmet, *Abkâmın Değişmesi*.
Gazzâlî, *el-Mustesfâ*.
Gazzali, *Şifau'l-Ğalil*.
Goldziher, *Zahiriler*.
Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*.
Hakki, İzmirli İsmail, *Hikmet-i Teşri'*, İstanbul, 1328.
Hallaf, *Masâdir*.
Hudârî, *Usûlu'l-Fıkh*.
İbn Abdışsekûr, *Müsellemu's-Sübût*.
İbn Abdisselâm, *Kavâid*.
İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar*.
İbn Aşur, *Makâsîd*.
İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, "h.k.m"md.
İbn Hazm, *el-İhkam*.
İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an*, İstanbul, 2010.
İsnevi, Cemalüddin, *Nihayetü's-sûl (Süllemu'l-vusûl Hâşiyesi ile birlikte)*.
İsnevi, *et-Temhid*.
İzzüddin b. Abdisselam, *el-Kavâidü'l-Kübrâ (Kavâidü'l-Abkâm fî Mesâlihi'l-Enâm)*, Beyrut, 1990.
Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul, 1987.
Köse, Saffet, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri."
Lâmişî Ebu's-senâ, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*.
Maturidi, Ebû Mansur, *Kitâbu't-Tevhid*.
Öğüt, Salim, *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, Ankara, 2009.
Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul, 2003.
Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Terc; İ.Kâfi Dönmez, Ankara, 2005.
Şatıbî, *el-İ'tisâm*.
Şâtıbî, *Muvafakat*.
Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*.
Şelebî, *Ta'lîlü'l-Abkâm*.
Serahsî, *Usûl*.
Serkiz Orpilyan-Seyyid Abdülzade Muhammed Tahir, *Mahzenü'l-'Ulûm*, İstanbul, 1308.
Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*, İstanbul, 1338.
Taftazânî, Sadüddin, *et-Telviḥ ale't-Tavziḥ*.
Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*.
Tahir b. Aşur, *Makâsîdu's-Şerâti'l-İslâmiyye*, Tunus.
Taşkoprüzade, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm*, Beyrut, 1985.
Taştan, Osman, "İslâm Hukukunda Literalizm."
Tufi, *Risele fî'l-Maslaha*.
Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara, 1988.
Zebîdî, Tâcu'larûs, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*.
Zemaşerî, Cârullah, *Ruûsu'l-Mesâil*.
Zencânî, Şihabuddin Mahmud, *Tahricu'l-Furû' ale'l-Usûl*.
Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd*.



DİNİ DÜŞÜNCE OLARAK FIKIHTAN KÜLLİ İLİM OLARAK HİKMET

Dinî Düşünce Olarak Fıkıhtan Küllî İlim Olarak Hikmete

Hz. Ali'nin "İlim, cahillerin çoğalttığı bir noktadır" sözü, ilmin iyice parçalandığı, çığ gibi büyüyen malumat arasında kaybolduğu, ağaçlardan ormanın görülemez hale geldiği günümüz dünyasında derin bir anlam taşıyor. Kur'an-ı Kerim'de müfret olarak kullanılan ilmin daha sonra "ulûm=ilimler" şeklinde çoğul hale gelmesi, Hz. Ali'nin sözünün tecellisini gösteriyor. İlimin tedvin yoluyla ilimler olarak çoğalması, kemmî bakımdan bir terakkî, gelişme, ancak keyfî bakımdan noktanın parçalanması ve kaybı olarak tedennî, yozlaşma anlamına gelmektedir. İlimin parçalanması, insanlığı hakikate götürecek amelin de kaybı, insanlığın yönünü bulamaz hale gelmesi demektir. Dahası modern dünyanın bu trajedisinden İslâm dünyası da fazlasıyla nasibini almış durumdadır. Son otantik vahy edilmiş dinin mensupları olarak hakka mensubiyet imtiyazını ellerinde bulundurdukları halde maalesef Müslümanlar da bu ortak krizi derinden yaşıyor. Potansiyel olarak sahip olsalar da Müslümanlar da hikmeti modern dünyaya tercüme edemiyor, dünyaya küllî bir hikmet perspektifinden bakamıyorlar.

Bugün birincisi İslâmî, ikincisi içtimâî (sosyal), üçüncüsü tabiî ilimler içinde, dördüncüsü bütün bu ilimler arasında tam bir parçalanma söz konusudur. Bütün bu ilimleri birbirine bağlayan ana disiplin, hikmettir. Ancak bugün parçalanmış bütün beşerî düşünceyi doğrudan hikmet altında yeniden toplamanın imkânsızlığı açıktır. Merkezden çevreye doğru tedricen parçalandığı için hikmete ancak böyle tedricî bir süreçle yeniden kavuşulabilir. Aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi, nazarî ve amelî olarak iki ana kısmına göre hikmetin yeniden keşfi yolu açılabilir:

Hikmet (Logos=Reason)	
I Hikmet-i Nazariye (Sophia=Sapientia)	II Hikmet-i Ameliye (Phronesis=Prudentia)
Episteme Bilgi İlim Şeriat=Hadis	Doxa Düşünce Marifet=Zann Fıkıh

Bu tabloda görüldüğü gibi hikmet-i ameliye olarak fıkıh, İslâmî ile içtimâî bilimleri kapsayan ana kavram, disiplindir. Dolayısıyla mesele, önce bugün parçalanmış İslâmî ilimleri bizzat dinî düşünce=İslâm düşüncesi olarak fıkıhta birleştirmek, bilahare İslâmî ile içtimâî bilimleri fıkıh altında toplamak, daha sonra da hikmet-i ameliye olarak *fıkıh* ile felsefe (metafizik) ile tabiî bilimleri kapsayan hikmet-i nazariye olarak *ilmi*, küllî ilim olarak hikmette birleştirmektir. Bugünkü ilmin durumu karşısında bu, ütöpik bir proje olarak görülebilir. Kanaatimizce bu tür bir umutsuzluk, problemin hakkıyla teşhisindeki aczden kaynaklanıyor. Bilindiği gibi tedavi imkânı, teşhisin kalitesine bağlıdır. Bu yüzden öncelikli iş, fıkıh ve hikmetin mahiyetini ve onların kaybediliş tarzını tespit etmektir. Bütün insanlıkça kaybedilen hikmete dönmeyi sağlayacak iradî-ahlakî ve ilmî-akademik bir devrimin imkânı, ancak bu teşhisten sonra gündeme gelebilir.

Ontik ve epistemik parçalanmanın getirdiği bunalıma karşı insanlık, tarihi boyunca bir bütünlük aramıştır. Sokrat-öncesi Yunan felsefesinin öncü ismi Heraclitus (540-480-M.Ö.), ilk kez kullandığı *logos*=*hikmet* kavramıyla bu ontik ve epistemik bütünlüğün önemini dile getirdi.¹ Kur’ân-ı Kerim’de de ifade edildiği gibi (Teğâbün/8), ilim nûr (*light*), cehalet zulmettir; XVII. asırdaki *Pansophy*, *Rosicrucianism* veya *Encyclopedism* denen küllî ilim, hikmet arayışının temsilcisi Johann Amos Comenius (1592–1670)’un *Natural Philosophie Reformed by the Divine Light* (1651) adlı eserinin başlığında da görüldüğü gibi. Ancak hikmeti ilmen keşfe yönelik bu gayretler, onu hayata geçirmeye yetmemiştir. Çünkü hikmet, ilim ile amelin, bu ise ilmin bütünlüğü demektir. İlmin bütünlüğü bulunsa bile bu amelle birleştirilmedikçe hikmet keşf edilemez. Ne kadar zor da olsa hikmetin kaybediliş tarzını teşhis, entelektüel bir iştir. Ancak ilim ile amelin izdivacı anlamında hikmetin hayata geçirilişi, iradî, ahlakî ve içtimâî boyutlarıyla çok zor, kompleks bir iştir.

Bu çalışmada amacımız, dinî düşünce olarak fıkıhtan küllî ilim olarak hikmete intikalle hikmetin yeniden keşfi meselesini altı ana nokta etrafında incelemektir:

1. Fıkıhın bizzat dinî düşünce=İslâm düşüncesi olduğunu,
2. İslâm ilimleri birbirine bağlayacak dinî düşünce olarak fıkıhın merkezini,
3. İslâm düşüncesi olarak fıkıhın klasik ve modern parçalanma tarzını,
4. Sosyal bilimlerin fıkıh paradigmasına dayanarak yenilenmesi ve birleştirilmesi tarzını,
5. İslâmî ile sosyal bilimlerin fıkıh altında toplanma tarzını,
6. Hikmet-i ameliyenin hikmet-i nazariyeye, dinî düşünce olarak fıkıhın küllî ilim olarak hikmete bağlanma tarzını göstermek.

Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh

Dinlerin ideali, insanın çifte gerçekliği ontik ortaklık ile kültürel çeşitlilik uyarınca “itikatta vahdet içinde amelde kesret” formülüne dayalı bir kimlik sağlamaktır. Bir hadis-i şerife dayanan “ed-Dînü vâhidün, ve’ş-şerâi’u muhtelifetün” (Din bir, şeriatlar muhtelifdir)²

1 Stuart. Albert Charles (1982) *Language in Its Relation to the Logos in Heraclitus* (Doctoral Dissertation, DePaul University, Brann, Eva T. H. (2011) *The Logos of Heraclitus: The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term*. Philadelphia, Paul Dry Books.

2 Ömer Ferrûh, *İbni Teymiye el-Müctehid: Beyne Ahkâmi'l-Fukahâ ve Hâcâti'l-Müctema'*, Beyrût, Dâru Lübnân, 1991, 209-10, 214-15.

sözünde doğrudan din kavramıyla ifade edilen millet ile şeriat ayırımı, bu formülü yansıtır. Mutlak olarak kullanıldığında *din*, önce *millet*, sonra *şeriat* anlamına gelir. Seyyidü'l-Kevneyn'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın, “Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, marifet sırlarım ve hakikat hâllerimdir” hadisine göre şeriat, hadis=nebevî sözler, fıkıh da hadis=nebevî sözlerin anlaşılması demektir. Fârâbî (259-339/872-950) ile İbni Sina (340-427/980-1037) arasında yaşayan Yahyâ b. 'Adî (893-974), Ebû Süleymân-ı Sicistânî (-377/-987), Ebû Hayyân-ı Tevhîdî (310-414/922-1023) ve İbni Miskeveyh (325-421/936-1030) gibi filozofların en orijinali sayılabilecek Ebu'l-Hasen-i Âmirî³ (381/-992)'nin de ifade ettiği gibi, Augustinegil “sapientia/scientia” ayırımında *scientia*, Platonik “episteme/doxa” ayırımında ise *episteme*'ye tekâbü'l etmesi, İslâm'da hadisin doğrudan ilim anlamına gediğini gösterir.

Buna göre “ilim/zan (düşünce, marifet)” ayırımını ifade eden Platonik “episteme/doxa” kavram çiftine tekâbü'l eden “şeriat/fıkıh” ayırımına göre ilim (İslâm ilmi) hadis, düşünce (İslâm düşüncesi) ise fıkıhtır.⁴ Din, şeriat, fıkıh da şeriatın anlaşılmasına göre fıkıh, bugün anlaşıldığı “İslâm hukuku” dar anlamının çok ötesinde bizzat İslâm düşüncesi veya dinî düşünce demektir. Buna “İslâm düşüncesi” yerine daha genel olarak “dinî düşünce” dememizin sebebi, bugün zannedildiğinin aksine, fıkıhın pagan (Yunan) ve semavî (Yahudi, Hıristiyan gibi) tüm dinlerde geçerli bir kavram olmasıdır. Hikmet-i ameliye anlamında Arapça *fıkıh*, Yunanca *phronesis* ve Latince *prudentia*, tamamen müterâdif terimlerdir. Bu terimlerin hikmet-i ameliye anlamına gelmesi ise, burada kullanılan “dinî düşünce” tabirinin, din=şeriata atıfla beşerî dünyayı tanımlamak için geliştirilen tüm içtimâi veya beşerî veya manevî bilgiyi kapsadığını gösterir.

Bu, İmâm-ı A'zam'ın dinî düşünce olarak fıkıh için yaptığı tariften de anlaşılabilir: “Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması”⁵ *Şeriat*, insanlara hidâyet için gönderilen ilâhî hükümlerin toplamı, *fıkıh* ise ilâhî kanun şeriatın beşerî realiteye tercüme için kavranış tarzı anlamına gelir. Genelde şeriat/hakikat şeklindeki ana taksime göre fıkıh, fıkıh-ı zâhir (şeriatın fıkıhı) ile fıkıh-ı bâtın (hakikatın fıkıhı) şeklinde yatay olarak ayrılır. Fıkıh-ı zâhir de fıkıh-ı ekber ile fıkıh-ı esgar, fıkıh-ı esgar da fûrû'-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh şeklinde alt-ayırımlara uğrar. Şeriat, beşerî tecrübenin iki temel boyutu “inanma ve eyleme” hakkındaki ilâhî hükümleri kapsadığından fıkıh iki ana kısma ayrılır. İmâm-ı A'zam'a nisbet edilen fıkıh-ı ekber itikadî, fıkıh-ı esgar ise amelî hükümleri konu alır.⁶ Daha iyi anlaşılması için bu taksimatı şöyle bir tabloda gösterebiliriz:

3 Ebu'l-Hasen El-Âmirî, Kitâbu'l-Emed 'ale'l-Ebed, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, XVI.

4 Miriam S Galston, *Opinion and Knowledge in Farabi's Understanding of Aristotle's Philosophy* (Doctoral Dissertation, The University of Chicago), 1973.

5 Muhammed b. Muhammed Ekmelüddîn(1) El-Bâbertî, et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî. Süleymaniye Kütüphanesi Râgıb Paşa 409 (1-388). Şerhu 'l-Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe, Muhammed Subhî el-Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (yay.), Beyrût, Dâru'l-Beyrûtî, 2009. Nûruddîn 'Alî b. Sultân El-Kârî, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, İlyas Kaplan (yay.), Beyrût, Dâru Sâdir, 2012.

6 Fıkıhın “ekber ve esgar” olarak ayırımı için, 'Alî el-Kârî(2012: 26, 30), ayrıca 'Acemî 2007: 135.

Din Hikmet			
Şeriat		Hakikat	
Şeriat		Tarikat	Marifet
Hadis	Fıkıh	Bid'at	Sünnet
Fıkıh-ı Zâhir (Şeriatın Fıkıhı)		Fıkıh-ı Bâtın (Hakikatin Fıkıhı)	
Fıkıh-ı Zâhir (i'ş-Şerîa) şeklinde terkip-i izafî, bir meleke, vasıf olarak fıkıh delâlet		el-Fıkıh-ı Zâhir şeklinde terkip-i vasfî, bir disiplin olarak fıkıh delâlet	
Fıkıh-ı Ekber ↓ Usûl-i Din		Fıkıh-ı Esgar A-Fürû'-ı Fıkıh B-Usûl-i Fıkıh ↓ Hikmet-i Teşriiye	

Fıkıhın Kalbine Yolculuk

Fıkıhın aslında yozlaşma olarak görülebilecek gelişimi sürecinde kelim, felsefe ve tasavvuf gibi ilimler rakip disiplinler olarak fıkıhtan ayrılmış, bunun sonucunda fıkıh, fûrû'-ı fıkıh indirgenmiştir. Çağımızdaki yanlış, fıkıh denince İslâm hukuku anlamında fûrû'-ı fıkıhın anlaşılmasıdır. Hâlbuki kelim, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerin fıkıhtan ayrılması sürecinde aynı zamanda bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıh da kendi içinde alt-disiplinlere ayrılmış, hiyerarşik bir yapıya kavuşmuştur. Dolayısıyla yeniden İslâm düşüncesi kılınması için öncelikle fıkıhın merkezinin tespiti gerekmektedir; mesele, hangi dalının fıkıhın merkezi olarak alınacağı meselesidir.

Şeriat/hakikat şeklindeki ana taksime göre fıkıhın, fıkıh-ı zâhir (şeriatın fıkıhı) ile fıkıh-ı bâtın (hakikatin fıkıhı), fıkıh-ı zâhirin de fıkıh-ı ekber ile fıkıh-ı esgar, fıkıh-ı esgarın da fûrû'-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh alt-ayırımlarına uğradığını söylemiştik. İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkıh boyutu, aslında Hakîm-i Tirmizî (215-320/831-932) ile Sadruddîn-i Konevî gibi sûfîlerde gördüğümüz şekilde fıkıh-ı bâtın denen tasavvuftur. Nitekim tasavvuf tarihinin anahtar figürlerinden Ebû N'Asr-ı Serrâc, *el-Lüma' fi Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî* adlı eserinde istinbâtın, sadece fıkıhın değil, gerçekte bütün İslâm ilimlerin ortak metodunu oluşturan merkezî bir kavram olduğunu belirtir.⁷

Buna göre fıkıh-ı zâhir ile fıkıh-ı bâtının ikisinin de ortak metodolojik kavramı istinbâttir. Arapça'da usûl-i fıkıhın ana kavramı *istinbât* kelimesinin türediği n-b-ţ köküyle *bâtın* kelimesinin türediği b-ţ-n kelimesi arasındaki iştikâk, bunu gösterir. İmâm-ı A'zam'ın "Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" (Ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ) şeklindeki fıkıh tarifinde geçtiği gibi, Platonik "episteme/doxa" ayırımına tekâbülden eden "ilim/marifet" ayırımındaki marifetin hem fıkıh, hem tasavvuf anlamına gelmesi, bu yüzden İslâm tarihinde hadis/fıkıh ayırımının aynı zamanda hadis/tasavvuf olarak ifadesi, fıkıh=tasavvuf özdeşliğinin göstergesidir. Seriyü's-Sekatî'nin yeğeni ve müridi Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Allâh, seni sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî kılın" diye duası da hadise karşı fıkıh=tasavvuf

7 H. Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya da Fıkıh-ı Bâtın," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, 12/22:112.

özdeşliğini gösterir.⁸ ‘Alî b. Meymûn (2002: 54-57, 93-98)’un ‘ilmü’l-hâl olarak *fıkıh* ile *fakrın* ‘Asr-ı Saadet’te müterâdif olduklarını hatırlatması da burada hatırlanabilir. Mağribli büyük sûfî İbni ‘Acîbe⁹ (1747–1809) de İslâm’ın özü olarak tarif etmek suretiyle tasavvufun İslâm düşüncesi olarak fıkıhın merkezine oturtulduğu bu klasik anlayışı ifade eder.

Ancak fıkıh-ı zâhire eğilimli âlimler, İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkıh boyutu olarak istinbât kavramına dayanan usûl-i fıkıh alırlar. Usûl-i fıkıh disiplininin İslâm düşüncesindeki merkezî konumu hakkında meşhûr Mâlikî âlimi İbni Cüzeyy¹⁰’ın *Takrîbü’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl* adlı eserindeki açıklaması yeterli fikir verir. Ona göre ilim, aklî, naklî ve mürekkep olarak üçe ayrılır ki mâkûlün menkûl ile imtizaç ettiği usûl-i fıkıh ilmi, ilimlerin en şerefliisidir. Burada Ebu’l-Hasen-i Âmirî¹¹’nin de aynı terimle ifade ettiği aklî ilimden kasıt kelim, naklî ilimden kasıt ise Âmirî¹²’nin “hissî ilim” dediği hadistir. Burada fıkıhı, daha doğrusu usûl-i fıkıhı, ikisinin, kelim ile hadisin terkibi sayar.

Usûl-i fıkıhın fıkıhın ana boyutu olarak alınması tabiidir; çünkü bu, hikmet-i nazariye ile hikmet-i ameliyeyi birbirine, diğer bir deyişle makalemizin başlığında olduğu gibi, dinî düşünce olarak fıkıhı küllî ilim olarak hikmete bağlayan ana disiplindir. Zira hikmet-i nazariye kategorisinde yer alan kelim hikmet-i ameliye ile ilişkilendirmek zordur. Buna karşılık kelim ile paylaştığı konular sayesinde usûl-i fıkıh ile hikmet-i nazariye arasında güçlü bir bağ vardır. Usûl-i fıkıhın kelim ve hikmet-i nazariye ile münasebeti, özellikle varlık ve dil felsefesi alanlarında görülür.

Mesela hüsn ü kubh, ilâhî takdirin ezeliği, nesih, insan fiilleri gibi konular, kelim-metafizik ilminin olduğu kadar fıkıh usûlünün de alanına girer. Geleneksel anlamda kelim ilmi, felsefî önermeleri konu alır. Ayrıca varlık ve yokluk, bilgi ve değerler de kelim ilminin konuları arasındadır. Kelim ilmi, varlığın mahiyeti ve eşyanın tabiatından bahseder; eşyanın hakikatini, mahiyetini, düşünce ameliyesinin keyfiyetini, mertebelerininve tümellerini açıklar. Genel ve özel ontoloji olarak ayrılan alanlara ilişkin Allah hakkında tevhid, kâinatın imarı ve nefsin tezkiyesi gibi tümel önermeler, bunların yanında adalet, hüsn ü kubhun akılla bilinmesi gibi cüz’i/tikel değerlerle fıkıh usûlünün pek çok meselesinde görülen “müteakip sorular” tarzında ilgilenir. Bu sorular silsilesini takip ederek kendimizi kelim alanında buluruz.¹³

Varlık felsefesi yanında usûl-i fıkıhın kelim ve hikmet-i nazariye ile münasebet kurduğu başlıca alan, dil felsefesidir. Wittgenstein ve Heidegger örneklerinde gerek kıta, gerekse de analitik felsefede gördüğümüz gibi çağdaş felsefe, neredeyse dil felsefesinden ibâettir. Descartes ile başlayan modern “epistemolojik devir”den sonra gelen postmodern “lengüistik devir” ile dil, felsefede merkezî bir konuma geçmiştir. Heidegger’e göre varlığın evi olan dil, hâlâ hakikati işaret etme imkânını hâizdir. Wittgenstein ise “Dilimin sınırları

8 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed El-Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*,30, Beyrû, Dâru İbni Hazm, 2005.

9 Ahmed Resâilü’l-‘Ârifî billâh eş-Şeyh Ahmed İbni ‘Acîbe el-Hasenî İbni ‘Acîbe, 213, ‘Âsım İbrahim el-Keyyâlî (yay.), Beyrû, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2006.

10 Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbni Cüzeyy, *Takrîbü’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl*, 135, Muhammed Hasan İsmail (yay.), Beyrû, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2011.

11 Âmirî, *Kitâbu’l-Emed ‘ale’l-Ebed*, 2013, XVI.

12 Âmirî, *Kitâbu’l-Emed ‘ale’l-Ebed*, 2013, XVI.

13 Ali Cuma Muhammed, “Fıkıh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi,” Hasan Özer (çev.), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008,11: 170-172.

Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî’nin Kelâm Sisteminde Usûlü’l-‘Dîn ve Usûlü’l-Fıkıh İlişkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi) 2012.

dünyanın sınırlarıdır” görüşündedir. Emir/nehiy, umum/husus ifade eden sıgalar, mücmel/mübeyyen, mutlak/mukayyed gibi dilbilim konuları, fıkıh usûlünün temel inceleme konuları arasındadır.¹⁴

İbni Cüzeyy ve Ekmelüddîn-i Bâbertî gibi fukahâ, usûl-i fikhî, İslâm düşüncesinin temellendirileceği fikhın ana boyutu, merkezi olarak alır. Onların bu konudaki tutumu, İmâm-ı A'zam ve İmâm-ı Şâfi'î gibi öncü imâmların izinde “metin-bağımlı” (text-bound) orijinal usûl-i fikhî sürdürmektir. Burada “metin-bağımlılık”tan kasıt, nass ve ibâredir; çünkü usûlcülere göre ibâre, nassın ibâresi demektir. Râğib-ı İsfahânî (-502/-1108) hakkındaki bir İngilizce doktora tezi, İslâm'daki bu “dil-takıntı”sını yeterince gösterir.¹⁵ Nassdan murat, kasd edilen, anlaşılabilir lafızdır; nassın ibâresinin mânâsı ise bizzat nassdır; ‘âmmın hâssa izâfeti durumu gibi. Nassın ibâresi, sevk-i kelâma medar olan hükmün sübût bulduğu lafızdır.¹⁶

İbn Haldun¹⁷ da usûl-i fıkıhta dil incelemesinin sosyolojik münasebetine dikkat çeker. Ona göre kendisine ilham edilen ‘umrân ilminin bazı meseleleri, konu ve işlev yönünden bazı ilimlerinin meseleleriyle örtüşür. Buna bir örnek, usûl-i fıkıhta lisan ve lügatlerin işlendiği bölümde, topluluk halinde yaşama ve yardımlaşma gereğince insanların maksatlarını ifadeye ibâreye muhtaç olduklarının anlatılmasıdır. Maksatların ibârelerle beyanı, (başka yollarla anlatılmasından) daha kolaydır. Fıkıh usûlü ilmi ile uğraşan âlimler, bu ilmin giriş kısmında lisan ve lehçelerin menşei ve inkişafı hakkında kıymetli bilgiler verirken içtimaiyat, medeniyet ve ‘umrân ilminin meselelerine de az çok temas etmişlerdir.

Zamanla fıkıh usûlünde fikhın felsefesi ve tekniği olarak ayrılabilirlik Şâfi'î-mütekellimîn ve Hanefî-fukahâ olarak iki ana perspektif gelişmiştir. Hanefîliğe nisbet edilen fukahâ metodunda, ibâreye bağlı fıkıh usûlü perspektifi sürdürülürken sünnetin merkeziliği anlayışından kısmen sapılmış, buna karşılık Şâfi'îliğe nisbet edilen mütekellimîn metodunda sünnetin merkeziliği anlayışı korunurken spekülâtif bir fıkıh usûlü anlayışına kayılmış, ibâreye bağlılık anlayışından sapılmış, diğer bir deyişle felsefe tekniğe ağır basmıştır. Muasır olan Pezdevî ile Cüveynî, bu iki ekolün temsilcileri sayılabilirler.

Bir alt-dalı olarak hikmet-i teşriiye ile usûl-i fıkıh, bizzat dinî düşünce olarak fikhın merkezine ve hikmet-i nazariyeye daha da yaklaşır. Daha ileri bir ayırımla usûl-i fıkıh, usûl-i fıkıh ile hikmet-i teşriiye (teknik ve felsefe) olarak ayrılırsa, *Kitâbü İsbâtî'l-İl* sahibi Hakîm-i Tirmizî örneğinde görüldüğü gibi, hikmet-i teşriiye fikh-ı bâtın ile buluşmuş olur, yani fikh-ı bâtın ile usûl-i fıkıh, hikmet-i teşriiyede kesişir. Aliyyü'l-Kârî¹⁸'nin *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr* adlı eserinde yaptığı *istidlâl* gibi kavramların açıklamasında, fikh-ı bâtın ile usûl-i fikhın kesişimi net olarak görülür. Hikmet-i teşriiye alanının şâheseri sayılan *Huccetullâhi'l-Bâliğa* müellifi Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî¹⁹ İslâm'da hadisi ana ilim, usûl-i hadis, usûl-i fıkıh ve hikmet-i teşriiye gibi ilimleri ise onun dalları ve hikmet-i teşriiyeyi de hadis disiplinlerinin en önemlisi, incesi, derini ve değerlisi sayar.

14 Ali Cuma Muhammed, “Fıkıh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi,” 2008, 170.

15 Alexander Key, *A Linguistic Frame of Mind: al-Râğib al-İsfahânî and What It Meant to Be Ambiguous* (Doctoral Dissertation, Harvard University), 2012.

16 Muhammed Et-Tehânevî, *Alî Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, I-IV. Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, III/214-15.

17 Muhammed İbni Haldun, *Mukaddime*, I-II. Abdullah Muhammed Derviş (yay.), Dımaşk, Dâru Ya'rib, 2004, 1/129 *Mukaddime*. Süleyman Uludağ (Trc.), İstanbul, Dergâh, 2005, 261.

18 Aliyyü'l-Kârî, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 2012, 261.

19 Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 2010, I/35.

Böylece fıkıh-ı bâtın ile usûl-i fıkıhın kesiştiği, şeriatın felsefesi anlamında hikmet-i teşriyyeyi İslâm düşüncesi olarak fıkıhın merkezi olarak alır.

Alanın öncüsü olan Hakîm-i Tirmizî'nin *Kitâbü İsbâti'l-İl* adlı kitabının başlığından da anlaşılacağı gibi, hikmet-i teşriyenin merkezî kavramı iletir. Fıkıh usûlü ile kelim arasındaki ortak meseleler silsilesinden kasıt, eşyanın hakikatini keşfetmeye, temellerini ve asıllarını araştırmaya çalışırken önceki bir soruya verilen cevaptan sonra gelen "niçin" sorusudur. Örneğin, içkinin haram oluşunun illetini araştıran bir usûlcü tarafından Allah'ın içkiyi neden haram kıldığı sorusuna verilecek ilk cevap, Allah'ın içkide bulunan sarhoş edicilik özelliğinden dolayı haram kıldığı şeklinde olacaktır. Bu, usûlcülerin hükmün illeti dedikleri şeydir. Onlara göre illet, hükmün vaz'ına uygun mânâyı içeren zâhir ve munzabıt (şartlara ve durumlara göre değişiklik arz etmeyen) bir vasıftır. Bu ilk verilen cevaba "ilk illet" denebilir.²⁰

İbn Haldun²¹'da umrân dediği yeni bir sosyal bilim projesinde hikmet-i teşriyenin illet kavramına vurgu yapar. Ona göre 'umrân ilminin bazı meseleleri, konu ve işlev yönünden bazı ilimlerinin meseleleriyle örtüşür. Bunun bir örneği, şer'î hükümlerin maksatlarla açıklanması, illetlere bağlanması hususunda fıkıh âlimlerinin söylemiş oldukları şüphesizdir: Zina, nesepin karışmasına, insan nev'inin ve neslinin fesadına yol açar. Adam öldürmek de insan nev'ini bozar. Zulüm ise insan nev'inin fesadını gerektiren 'umrânın harabına yol açar. Fıkıhçıların diğer şer'î hükümlerin maksatlarını tayin için söyledikleri sözler de böyledir. Şüphesiz bütün bunlar, 'umrânın korunması esasına dayandırılmış, onun için de bu hükümler, 'umrâna ârız olan şeyler itibarıyla değerlendirilmiştir. Fıkıh âlimleri, zina, katl ve zulüm gibi işlerin neden haram kılındığını, haram kılınmalarındaki illetin, sebebin ve hikmetin ne olduğunu araştırırken de 'umrân ilminin meselelerine kısmen de olsa temas etmişlerdir. Ancak İbn Haldun'a göre hikmet-i teşriye fıkıhçıları bu istikamette zorlamışsa da bu, 'umrân ilminin geliştirilmesine yetmemiştir.

Küllî Fıkıh Mezhebi

Usûl-i fıkıhın İslâm düşüncesi olarak fıkıhın merkezi olarak alınacağını tespit ettikten sonra bu anlayışı fıkıh mezheplerinden hangisinin sürdürebildiğine bakalım. İslâm düşüncesi tarihi, "bast/tayy, fark/cem" kavramlarıyla anlatılabilecek bir diyalektığe göre fıkıhın dönüşümü tarihidir. Bir disiplin olarak fıkıh, fıkıh mezhepleri sayesinde gelişmiştir; bu bakımdan dört mezhep, fıkıh disiplini içinde farklı fıkıh paradigmasını temsil etmişlerdir. Ancak fıkıh paradigmasının formülasyon tarzı, bugün bile tam keşfedilebilmiş değildir. Bu konuda kanaatimce hadis/fıkıh ile fıkıh/fıkıh ilişkisi, fıkıh paradigmasının iki temel belirleyicisi olarak alınabilir.

Platonik episteme/doxa ayırımına mütekâbil hadis/fıkıh ilişkisi, fıkıh paradigmasının birinci temel belirleyicisi olarak alındığında hadise daha yakın düşen Hanbelîlik ile fıkıh daha yakın düşen Hanefîlik, fıkıh paradigmasının iki ucu sayılabilir. İbni Teymiye örneğinde görüldüğü gibi Hanbelîlik, hadisi spekülâtif düşüncüyü dışlayıcı (*exclusive*), Hanefîlik ise içerici (*inclusive*) olarak alır. Yani Hanbelîlik, neredeyse fıkıhın reddedildiği tamamen hadise=ilme dayalı, Hanefîlik ise bilgi/düşünce bütünlüğüne dayalı bir fıkıh paradigmasını esas alır.

20 Ali Cuma Muhammed, "Fıkıh Usûlü ve İslâm Felsefesiyle İlişkisi", 2008, 172.

21 İbni Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1/124. İbni Haldun, *Mukaddime*, 2005, 262.

Zâhir/bâtın, ekber/esgar, fer'î/aslî ayırımları bakımından fıkıhın terkip tarzı, fıkıh paradigmasının ikinci temel belirleyicisi sayılabilir. “Din (millet) bir, şeriatlar muhtelifdir” sözünün belirttiği üzere dört mezhep imâmı, din=millet=akâid alanına ilişkin fıkıh-ı ekberde ittihat gösterirken, ümmetler-arası şeriatla olduğu gibi ümmet-içi şeriat=fıkıhta, fıkıh-ı esgarda ihtilâf gösterir. Dolayısıyla fıkıh-ı ekberin fıkıhın diğer boyutlarına bağlanması, bu boyutların küllî bir fıkıh çerçevesinde terkip tarzı, fıkıh paradigmasını belirler. Bu anlamda Hanefilik, fıkıh boyutlarının ideal terkipini, bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fıkıh paradigmasını temsil eden yegâne mezhep olmuştur. Özellikle fıkıh-ı zâhirin ideal mezhebi olarak Hanefiye, fıkıh-ı bâtının ideal meşrebi olarak Bahâüddîn-i Nakşibendî tarafından kurulan Nakşibendiye ile izdivacından sonra Osmanlı-sonrası İslâm tecdit tarihinde İslâm düşüncesinin ana kanalı haline gelmiştir.

Biz, özellikle Moğol istilâsı-sonrası İslâm tarihinde Hanefiliğin sürdürdüğü bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıhın yeniden **yapılandırılması sürecinde** Ekmelüddîn-i Bâbertî (712-786/1312-1384)'nin merkezî bir rol oynadığını tespit etmiştik.²²Bu yüzden Şâfi'î Süyûtî (849-911/1445-1505) ve Şa'rânî (898-973/1493-1565) dışında, Bâbertî'nin yaşıtı Taftazânî (712-793/1312-1390)'den başlayarak, Gûranî (813-893/1410-1488), İbni Kemal (873-940/1468-1534), Kârî (-1014/-1605), Sirhindî (971-1034/1564-1624), Nablûsî (1050-1145/1641-1731), Dihlevî (1114-1176/1703-1762), Zebîdî (1145-1205/1732-1791), Gümüshânevî (1228-1311/1813-1893) ve **Kevserî** (1296-1371/1879-1952) gibi mücedditlerin Hanefî olması bu açıdan bir tesadüf değildir.

Fıkıhın Klasik Parçalanması

Her dinin tarihi gibi İslâm tarihi de bir Aslî/Arızî Çağ diyalektiğine göre algılanır. Burada Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın yaşadığı 'Asr-ı Saadet Aslî, sonrası ise Arızî Çağ olarak görülebilir. 'Asr-ı Saadet, ilim ile amelin, ideal ile reelin tam olarak buluşmasıyla dinin ideal olarak hayata geçtiği bir altın çağı simgeler. İlim ile amelin tam olarak buluşmasından dolayı bu çağ, aynı zamanda 'Asr-ı Hikmet olarak da adlandırılabilir. Vahiy güneşinin her yeri aydınlatığı bu 'Asr-ı Hikmet'te, daha sonra görüldüğü gibi ne ilim/amel kopukluğu, ne de farklı disiplinlere dönüşecek ilmin parçalanması olgusu vardı. Hikmetin tam tahakkukundan dolayı bu çağda, “Ol mâhîler ki derya içredirler/Derya nedir bilmezler” sözünün anlattığı gibi, tasavvuf gibi kavramların ismi yok, cismi vardır; bunlar, kâl değil, hâl, objektif bir bilgi disiplini değil, şahıstan ayrılmayan sübjektif bir vasıf, fazilet olarak tecelli eder.

'Alî b. Meymûn²³'a göre ilim, “mükellefin zâhirinin şer'in zâhiriyle ıslâhı” anlamına gelen '*ilmü*'z-zâhir ve “mükellefin bâtınının şer'in bâtınıyla ıslâhı” anlamına gelen '*ilmü*'l-bâtın olarak ikiye ayrılır ki Rasûlullâh zamanında böyle bir ayırım söz konusu değildi. İslâm'ın başlarında bir mevsûfun iki sıfatı olarak aynı kökten gelen *fıkıh* ile *fakr* arasında bir fark yoktu, çünkü ikisinin de aslı Rasûlullâh'tan geliyordu; *fakîh* ile -bilâhare *mutasavvıf* denen- *fakîr* birdi.

22 Bedri Gencer, “Ekmelüddîn Bâbertî: İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıhın Yeniden Yapılandırılması,” *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Selçuk Coşkun (yay.), 2014, Bayburt, Bayburt Üniversitesi.

23 Alî b. Meymûn el-İdrîsî el-Ğumârî, *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkıh ve Hameleti'l-Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân*, Hâlid Zehrî (yay.) Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, 54-57, 93-98.

Bu nüans, ilim ve fıkıh kavramlarının Arapça izafet tarzları arasındaki farklılıkta bile görülebilir. İlim veya fıkıhın ‘ilmü’l-bâtın veya fikhü’l-bâtın şeklinde izafet-i terkiibiye olarak ifadesi, ‘ilmü’l-hâle işaret eder; bundan kasıt, ‘ilmü/fikhü bâtını’ş-şerîa (şeriatın bâtının ilmi/fikhî), *fakr* olarak *fikh* demektir. İlim veya fıkıhın *el-‘ilmü’l-bâtın veya el-fikhü’l-bâtın* şeklinde izafet-i vasfiye olarak ifadesi ise ‘ilmü’l-kâle işaret eder; bundan kasıt, şahıstan ayrılmayan sübjektif bir vasıf, fazilet yerine objektif bir bilgi disiplini anlamında tasavvuf olarak fıkıhtır.

Ekmelüddîn-i Bâbertî²⁴’nin verdiği izaha göre lügatte fıkıh, ipucuna bağlı ince anlayıştır ki bu bakımdan “gökyüzünün yeryüzünün üstünde olduğunu fikh ettim” denmez. Istilâhta ise fıkıh, “şer’î hükümleri delilleriyle bilmektir.” Fâhrü’l-İslâm Pezdevî ise fıkıh ile teorik anlamda bizzat ilmin kasd edilmemesi için bu tarife “amel etme” kaydını ekler. Bu, Bâbertî²⁵’nin *fakîh* kelimesinin iştikâk tarzına ilişkin açıklamasıyla da desteklenir. Arapça nahiv kâidesine göre *fakîh*, sıfat-ı müşebbehedir. Sıfat-ı müşebbehe, sülâsî lâzım fiillerden türetilmiş ism-i fâil veya ism-i mef’ûl anlamı taşıyan vasfî kelimedir. Arapçada *sayrûret* (oluş) bildiren sülâsî mücerred fiillerin beşinci bâbı olan “fe-’u-le” veznindeki “fekuhe” mâzî fiilinden gelen anlamına göre fakîh, ilmi amele dönüştürmekle fıkıhın kendisi için bir seciye haline geldiği kimse demektir. Dördüncü bâba göre kesirle “fekihe” değil, zira bu anlamda fıkıh, teorik olarak seciye olmadan da husûle gelir. Seyyidü’l-Kevneyn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki (aslında) fakîh (fikhî yaşayan) değildir” hadisi, fıkıhın iki anlamı arasındaki farkı anlatır.²⁶

Bu anlamda fıkıh ile “ilim ile amelin birleştirilmesi” olarak tarif edilen hikmet arasındaki terâdüf ortaya çıkar. Geleneksel dünyagörüşüne göre ilmin varlık sebebi ameldir; amelden kopuk soyut bir ilmin kıymeti yoktur. Bâbertî (1: 5-6)’nin İbni Abbâs’a atıfla belirttiği gibi bu, “ilim ile amelin birleşmesi” anlamında fıkıh, hikmet, fakîh de hakîm gibi “bildiğini amele dönüştüren” demektir. Yakından bakıldığında İmâm-ı A’zam’ın “nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması” şeklindeki kuşatıcı fıkıh tarifinde de aynı espri yatar. İnsanın sevap ve ikab kazanmasına yol açacak amellerin ne olduğuna vâkıf olması.

Ancak Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın irtihaliyle kapanan ‘Asr-ı Saadet’ten sonra gelen Arızî Çağ’da din, bir ideolojileşme sürecine girer. Burada ideolojileşme sürecinden kasdımız, birincisi, ilim ile amelin arasının açılması, ikincisi, bunun sonucunda ilmin parçalanmaya başlamasıyla birlikte daha önce sübjektif bir vasıf, fazilet olan fıkıh gibi kavramların objektif bir bilgi disiplini haline gelmesi, hâl ilminden kâl ilmine dönüşmesidir. Fıkıhta bu dönüşüm=yozlaşma, Mu’tezile ve teodise probleminin zuhuruyla başlar.

Dinlerin ezeli problemi teodise, İslâm tarihinde Hasan-ı Basrî (21-110/642-728) zamanında bu alanda ilk ana bölünmeye yol açmıştır. Basrî’nin ders halkasında iken bir kişinin “Büyük günah işleyenler Hâricîlere göre kâfir, Mürcî’lere göre mümin olmaktadır. Size göre nedir?” sorusuna Vâsıl b. ‘Atâ (80-131/699-748)’nın “Mümin ile kâfir arasında bir yerdedir” cevabını vererek hocasından ayrılması (i’tizâl) ile Mu’tezile denen ehl-i sünnet ve cemâat inancından ilk büyük kopma gerçekleşmiştir. Bu şekilde akâidi konu alan “fikh-i ekber” yerine “kelam” teriminin zuhuruyla fıkıhta semantik parçalanma başlamıştır. Daha sonra teodise probleminin etkisiyle Mu’tezile kelamını benimseyen ilk Arap filozofu Yakûb b. İshak-ı Kindî (185-260/801-873) ile felsefe ve Hâris-i Muhâsibî (165-243/781-857) ile tasavvuf disiplinlerinin zuhuru, bu gelişmeyi hızlandırmıştır.

24 El-Bâbertî, et-Takrîr fî Şerhi Usûli’l-Pezdevî, Süleymaniye Kütüphanesi Râgıb Paşa 409 (1-388).

25 El- Baberti,1,6.

26 ‘Alâüddîn ‘Alî El-Müttakî, *Kenzü’l-‘Ummâl fî Süneni’l-Akvâli ve’l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004, X/83.

Bundan sonra özellikle Abbasî, Selçuklu ve Osmanlı gibi emperyal rejimler sayesinde fıkıhın anlamı gittikçe daralarak bildiğimiz hukuk ilmi anlamına indirgenmiştir. İslâm'da ilim tamamen sivil bir alan sayıldığı için başta dört mezhep imâmı olmak üzere ulemâ, devlette görev almaktan ısrarla kaçınmıştır. Örneğin İmâm-ı A'zam, ikinci Abbasî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (95-158/714-775)'un kadılık teklifini reddederken, baş talebesi Ebû Yusuf, el-Mansûr'un torunu Harunurreşid devrinden itibaren kâdilkudâtlık (başkadılık) görevini üstlendi. Batılı veya Doğulu emperyal rejimlerin yasal düzenleme, meşrûlaştırma eğilimi, tabiatıyla fıkıhın formelleşmesine yol açtı.

Fıkıh teriminin bu semantik dönüşümünü, Roma İmparatorluğu'nda Cicero örneğinde Latince karşılığı *prudentiada* da izlemek mümkündür. Hikmet-i ameliye anlamında Arapça *fıkıh*, Yunanca *phronesis* ve Latince *prudencia* müterâdif terimlerdir. Cicero, *yasa* anlamına gelen Latince *lex=law* kelimesini hakiki ile tavsif ederek “hakiki yasayı (*true law, vera lex*) tabiatı uygun *hikmet-i hakka (right reason, recta ratio)*” olarak tanımladı. Yasayı hikmet ile özdeşleştiren Cicero, hikmetin de fıkıh sayesinde Yunanca *nomos* teriminin karşılığı şeriata dönüştüğünü belirterek *lex=law* ile Arapça *hak* anlamına gelen *ius=jus* terimiyle özdeşleştirir. Ona göre şeriat, fıkıh sayesinde insan zihninde kıvam ve kemale erişince şeriat adını alır. O halde işi insanlara helali emir ve haramdan nehy olan şeriat, fıkıh demektir. Yani problem-çözme yoluyla şeriati beşerî realiteye tercüme eden, pozitif yasa haline getiren fıkıh sürecidir. Böylece Cicero²⁷ *fıkıh=prudencia* terimini lâfzen *fıkhü's-şerîa* (şeriatın anlaşılması) anlamına gelen *jurisprudence* (şeriatın fıkıhı) terimine dönüştürdü.

İslâm dünyasında fıkıhın hukuk olarak bu anlam daralmasına karşı ilk ciddî eleştiri Gazâlî²⁸ rahmetullâhi 'aleyhden gelmiştir. O, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*'in ilk kitabı Kitâbu'l-'İlm'in “İlimlerin Terimlerinden Değiştirilenlerin Beyanı” başlıklı ikinci faslında bu büyük projesini açıkça ifade eder. Ona göre “mezmûm ilimlerin makbul, şer'î ilimlerle karışmasının kaynağı, makbul terimlerin tahrifi, tebdili ve art niyetlerle selef-i sâlih ve ilk neslin kasd ettiğinin dışında anlamlara taşınmasıdır ki bunlar beş tanedir: 1. Fıkıh, 2. İlim, 3. Tevhid, 4. Tezkir, 5. Hikmet.”

Bunlar, önceden dinde makam sahiplerinin vasıflandıkları, dinen makbul terimler iken zamanla insanlarda soğukluk uyandıran olumsuz anlamlar kazandılar. Gazâlî rahmetullâhi 'aleyhe göre bunlardan birincisi olan *fıkıh* teriminin yozlaşması, bir tahriften ziyade anlamının daraltılmasından kaynaklanır. Günümüzde bu terim, fetvâ ilminin garip dallarının bilinmesine, illetlerinin inceliklerine vukufa ve onlar hakkında gereksiz spekülasyona indirgenmiştir. Buna göre bu alanlarda en çok derinleşen, en çok uğraşanlar en fakih sayılır olmuştur. Hâlbuki ilk asırda fıkıh, âhret yolu ilmine, nefse musallat olan âfetlerin inceliklerini bilmeye, fâsid amelleri ve dünyanın sevilmeye lâyık bir metâ' olmadığını kavrama melekesine itlak olunuyordu.²⁹

Ünlü Osmanlı âlimi Taşköprîzâde³⁰ Ahmed rahmetullâhi 'aleyh, şer'î ilimlerin değerlerine ait bahiste neredeyse Gazâlî'nin bu tespitlerini tekrarlar. O da Gazâlî'nin izinde

27 Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, James E.G. Zetzel (yay.) Cambridge, Cambridge UP, 1999, 71, 111, 113.

28 El-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Beyrû, Dâru İbni Hazm, 2005,41-43.

29 Sallâbî, Ali Muhammed, *Devletü's-Selâcika ve Bîrûzü Meşrû'in İslamî li-Mukavemeti't-Tegalguli'l-Bâtmi ve'l-Gazvi's-S'Alîbî*, Beyrût, Dâru İbni Kesîr, 2007, 487-488.

30 Ahmed b. Mustafâ Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Se'âdeti ve Misbâhu's-Siyâdeti fî Mevzû'âtî'l-'Ulûm*, I-III. Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1985, III/12.

ilimlerin tedvini sürecinde fıkıhın aslî, küllî anlamını kaybetmesinden kaynaklanan entelektüel yozlaşmaya hayıflanır. İmâm-ı A'zam'ın yolunda fıkıhı, “âhirete giden yolun ilmi” olarak tanımlayan âlim, bunun ilk asırda “aslen âhiret işlerini ve buna göre dünya işlerini bilme” anlamına geldiğini belirtir. Hâlbuki bu asırda (yani XVI. yüzyılın sonlarında) fıkıh, garip detayları ve acayip fetvâları bilmeye hasır edildi ona göre. Bu itibarla fıkıh, aslında övülen bir ilim olmasına rağmen, bu şekilde olumsuz bir anlam kazanarak yerilen bir ilim haline geldi.

Fıkıhın İslâm düşüncesi olarak aslî küllî anlamını kayb etmesinin çarpıcı sonuçlarından biri, aslî fıkıh taraftarlarının farklı karşılaşmalarda zıt konumlarda değerlendirilmesidir. Osmanlı'da Birgivi/Ebus-Suud ile Kadızâdeliler/Sivasiler mücadeleleri, bunun tipik örneğidir. Muhammed Birgivi (929-981/1523-1573), 1500 civarı İslâm dünyasında fıkıhın yozlaşmasına karşı açılan eleştiri cephesinin bayraktarı olarak görülebilir. Onun temel kaygısı, fıkıhın aslî, küllî anlamını kaybetmesi sonucu karşılıklı olarak hem fakihler, hem de sufiler cephesinde beliren yozlaşmadan kaynaklanan bid'at idi. Bu yüzden o, bir taraftan yoz fıkıh ve tasavvuf ehlini eleştirerek hakiki fıkha, diğer taraftan da halkı bid'atlerden sünnete çağırırdı.

Onun bu denge arayışı, hakkındaki zıt, çelişkili değerlendirmelerden de anlaşılabilir. Örneğin Louis Massignon gibi oryantalistler, bu tartışmada Birgivi'yi fakih Ebus-Suud'un tam karşısında *tasavvufun temsilcisi* olarak gösterir. Oysa o, kendisinin izinden gittiğini iddia eden Kadızâdelilerin Sivasilere karşı mücadelesinde tasavvufun karşısında *fıkıhın temsilcisi* olarak görünür. Hakkındaki bu zıt değerlendirmeler, Birgivi'nin iki kesimi de eleştirmek suretiyle hukuk ile tasavvufun birleştiği aslî fıkha dönüş arayışından kaynaklanıyordu.³¹

Fıkıhın Modern Parçalanması

Tarih boyunca farklı kültürler daima temas ve mücadele halinde olmuşsa da modern çağdaki Doğu/Batı karşılaşmasının misli insanlık tarihinde görülmemiştir. Bu karşılaşmanın mantığı, temelde “Hüküm, gâlibindir” anlamına gelen Arapça “el-Hukmü li'l-gâlibi” sözüyle açıklanabilir. Bu sözün anlamı, maddî üstünlüğü ele geçirenin kuralları koyma yetkisini de ele geçirdiğidir. Bu karşılaşma ise mağlubun gâlibe misilleme girişimi olarak kendini gösterir. Misilleme, yanlış bile olsa “düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma”, ona güç kazandıran silahlara alternatif üretme, gerektiğinde yanlışla yanlışla karşılık verme mantığını içerir. XIX. asırdaki mağlubiyet psikolojisiyle İslâm dünyası, hiyerarşik sırası ve önemine göre gâlib Batı'nın silahlarını kendisine mâl etmeye yönelir.

Bu silahların başında dinin yerini alan medeniyet gelir. Batılı medeniyete karşı İslâm medeniyeti inşası, Müslüman aydınlar tarafından ana dava olarak alınır. Ardından buna bağlı olarak bilim, Batılı bilime karşı İslâmî bilim çıkarma hedefi gelir. Bunu ideoloji ve sosyoloji izler. Sanayi Devrimi'nin gerçekleştiği XIX. asır Avrupasında toplumu dönüştürme tarzına dair sağ ve sol olarak karşılaştırabileceğimiz iki ana eğilim ortaya çıkmıştı: İdeoloji yoluyla devrime karşılık sosyoloji yoluyla reform.³² Burada sosyolojiden kasıt, çıktığı XIX. asırdaki orijinal anlamıyla “sosyal bilim”dir. İdeoloji, zaten entelektüel silah anlamına geldiğinden misilleme amacıyla kullanılışı daha net görülür. Batılı ideolojiye karşı İslâmî ideoloji ve bunun uygulanacağı Batılı devlete karşı İslâm devleti kurma ütopyaları, özellikle Mevdûdî, Seyyid Kutub gibi Müslüman aydınlarda görülür. Sekülerleşmenin ilerlediği çağımızda ise İsmâil Râcî Fârûkî gibi aydınlarda “Bilginin İslâmîleştirilmesi” olarak adlandırılan Batılı sosyolojiye karşı İslâmî sosyoloji çıkarma projesi görülür.

31 Bedri Gencer, “Osmanlı İslâm Yorumu”, Doğu Batı, 2010, 13/54: 61–95.

32 Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 1839-1939, Ankara, Doğu Batı, 2012, 179.

İslâm dünyasının düştüğü bu yeni epistemolojik kriz, fıkıh teriminin modern parçalanmasında en somut görülür. İslâm'ın klasik çağında bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıh, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi spekülâtif disiplinlerin ayrılmasıyla parçalanmaya başlamıştı. Modern ulus-devletleri çağında bu parçalanma daha da hızlanmış, fıkıh, oryantalist literatürden gelen önce *İslâm hukuku ve İslâm düşüncesi*, daha sonra da *İslâmî sosyal bilim* şeklinde üç seküler deyimle parçalanmıştır.³³

Burada *İslâmî sosyal bilim* deyiminin daha sonra ortaya çıkması anlamlıdır. Çünkü İslâm dünyasında Batılı *sosyal bilim* deyimine önce fıkıh-temelli bir tepki ve alternatif arayışı görülür. Tunuslu Hayreddîn-Ali Süavi-İsmail Hakkı İzmirli-Ziya Gökalp şeklindeki bir etkileşim zincirinin kaynağı ise İbni Haldun'dur.³⁴ Yeni Osmanlıların âlim mensubu Ali Süavi, *ilm-i hilâf* denen mukayeseli fıkıh disiplini çerçevesine giren ve *Mecelle*'nin de temel kaynağını oluşturan İbni Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin birinci disiplinini oluşturan kaideler kısmını, '*Arabî İbare Usûlü'l-Fıkh Tercümesi* başlığıyla Osmanlıcaya tercüme ederek 1868'de Londra'da önce *Muhbir* gazetesinde, sonra da ayrıca broşür halinde yayınladı. Eserin mukaddimesinde Süavi, İslâm şeriatının çağdaş sosyal ve siyasal meselelere çözüm bulmaktan aciz olduğu vehmi karşısında şer'î hükümlerin arkasındaki ilkeleri içeren böyle bir kitap telifine karar verdiğini belirtir.

Bu kitapla ortaya çıkacaktır ki, der Süavi, bu tevehhümle şeriata karşı çıkmaya kalkışan her kimse, siyasette ilâhî sınırlardan zulüm ve bid'atin türlerine geçmiş olur. Fıkıh denen İslâm hukuku, yerel şart ve âdetleri, zamanın icaplarını gözettiğinden sosyal ihtiyaçlara cevap veremediği iddiası yersiz kalır. Böylelikle onun bu yayından amacı, fıkıh usûlünün modern çağda siyasal ve sosyal bilimlerin gördüğü işlevi görebileceğini göstermekti ki ona bu teşebbüsü ilham eden Tunuslu Hayreddîn idi.³⁵ Daha sonra bu, II. Meşrûtiyet döneminde Ziya Gökalp-İsmail Hakkı İzmirli işbirliğiyle "içtimâî usûl-i fıkıh" adıyla bilinen arayışa dönüşecekti.³⁶ "İslâmî" diye başlayan tüm tabirler gibi, içtimâî usûl-i fıkhâ karşılık olarak da bilahare *İslâmî sosyal bilim* deyimini ortaya çıkacaktır.

İslâm hukuku tabirinin, fıkıhın değil İslâm düşüncesi şeklindeki küllî anlamını, geleneksel dar anlamını bile yansıtmadığı malumdur. Zira modern dünyada hukuk, sadece "kulların hakları" kategorisinde beşerî muameleleri konu alır. Hâlbuki fıkıh, "Allah'ın hakları" kategorisinde namaz, oruç gibi ibadetleri de konu alır. Fıkıhın bu parçalanması, üniversitelerdeki modern akademik uzmanlaşma ile daha da artmış, ilahiyat fakültelerinde İslâmî ilimler giderek birbirinden kopmuş, İslâmî ilimleri birbirine bağlayacak ortak bir çerçeve bulunamaz olmuştur. Sonunda "Ben ferâizciyim, namaz bahsinden anlamam" diye modern bir İslâm hukuku uzmanı profiline ulaşmıştır.

İslâm dünyasının Batı'nın etkisiyle düştüğü bu epistemolojik kriz karşısında hayatî dava, İslâm ilimleri birbirine bağlayacak bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıhın aslî küllî anlamının yeniden keşfidir. 'Asr-ı Saadet sonrası klasik çağda alt-disiplin olarak usûl-i fıkıhın, mezhep olarak da Hanefiliğin aslî küllî anlamda fıkıhı temsil ettiğini belirttik. İslâm dünyasında sosyal bilimin öncüsü İbni Haldun³⁷'un fıkıh usûlünde daha çok Pezdevî, Habbâzî ve *Menâr*

33 Gencer, "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," Mostar 84 (Şubat), 2012, 34-39.

34 Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, Ankara, Doğu Batı, 2012, 182.

35 Hüseyin Çelik, *Ali Süavi ve Dönemi*, İstanbul, İletişim, 1994, 513.

36 Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İstanbul, İz, 1996.

37 İbni Haldun, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ (Trc.), İstanbul, Dergâh, 2005, 262.

sahibi Neseî gibi Hanefî fıkıhçıları beğenmesi, bu açıdan bir tesadüf değildir. Aslî küllî fıkıh anlayışının yeniden keşfiyle bugün ilahiyat akademisinde ortaya çıkan İslâmî ilimler arasındaki parçalanma telafi edilecek, farklı İslâmî ilimler dinî düşünce olarak ortak bir fıkıh çerçevesinde buluşarak dünyayı yeniden yorumlayabilecektir.

Sosyal Bilimlerden Fıkıha

Aslî küllî fıkıh sayesinde İslâmî ilimler arasındaki parçalanma giderildikten sonra sıra, İslâmî ile içtimâî ilimler arasındaki ayrılığı gidermeye gelecektir. Hz. Ali'nin “İlim, cahillerin çoğalttığı bir noktadır” sözü, modern bilginin krizini anlatmaya kâfidir. Üçüncü Devre Melâmîliğinin kurucusu Seyyid Muhammed Nûru'l-'Arabî (1228-1305/1813-1887) (2012)'nin *Noktatü'l-Beyan* isimli eseri, bu noktanın sırrını özlüce anlatır. Fıkıhın parçalanmasında da gördüğümüz gibi, bu parçalanma iki merhalelidir. Birincisi, ilim ile amelin ayrılması, ikincisi, buna bağlı olarak ilmin parçalanmasıdır. Kalpte nurdan bir noktadan ibâret ilmin parçalanmasının ise birbirine bağlı iki temel sonucu vardır. Birincisi, realitenin parçalı, ikincisi, ideolojik algılanmasıdır.

Modern bilgi sayesinde realitenin parçalı olarak algılanmasından dolayı modern insan, ağaçlardan ormanı göremez hale gelmiştir. Çağımızda sosyal bilimler, XIX. asırda Comte'un öngördüğü kuşatıcı bir sosyoloji disiplininin bile uzaklaşarak parçalanmışlardır. Bunu telafi için çağdaş sosyolojide geliştirilen inter- veya mülti-disiplinerlik, hatta holizm gibi yollar da nihâî olarak sadra şifa olmaktan uzaktır. Çünkü bunlar da aslında mevcut disiplinler parçalanmışlığı esas almaktadır. Bu yaklaşım, yedi farklı disiplinden kişinin aynı anda bir dürbünden bakma teşebbüsüne benzetilebilir. Hâlbuki burada bütünsel bir perspektiften bakarak ormanı gördükten sonra farklı disiplinlerden kişileri ağaçlara yönlendirecek bir kişiye ihtiyaç vardır.

Realitenin parçalı algılanmasının kaçınılmaz sonucu, ideolojik algılanmasıdır. Çünkü basit tarifiyle ideoloji, gerçekliğin tahrifidir; gerçekliğin tahrifi ise, körlerin fil tarifi meseline olduğu gibi, gerçekliğin küllî değil, cüz'î olarak algılanmasından kaynaklanır. Bu ideolojik algılamayı da ikiye ayırabiliriz ki burada sosyoloji/ideoloji, daha doğrusu sosyoloji/siyasî ideoloji ayrımı kalkar; ideolojinin geniş anlamıyla sosyal bilimlerin içindeki örtük ve açık ideolojileşme açığa çıkar. Örtük ideolojiden kasıt, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, iktisat gibi bütün Batılı sosyal bilimlerde geliştirilen teorilerde yatan ideolojik boyuttur.³⁸ Pozitivizm, sosyal bilimlerin arkasında yatan bu örtük ideolojinin baş örneğidir. Freudgil psikanaliz ve davranışçılık, özelde psikoloji, genelde sosyal bilimlerde hâkim başka ideoloji örnekleridir. Açık ideolojiden kasıt ise, “bilginin İslâmîleştirilmesi” denen bir projeden kaynaklanan “İslâmî sosyal bilim” deyimidir.

Modern beşerî bilginin düştüğü bu krizin yegâne çözümü, fıkıh=hikmete dönüştür. Modern sosyal bilimler tarafından beşerî realitenin parçalı ve ideolojik algılanmasını giderecek olan ancak *fıkıh=phronesis*dir. Evrensel bir *fıkıh=phronesis* paradigması sayesinde beşerî realiteye bir taraftan küllî, diğer taraftan hikemî bir perspektiften bakma imkânı bulunacaktır. Gâlibiyet/mağlubiyet ilişkisinin ötesinde bir bilgi ve ahlak krizinin evrenselleştiği çağımızda derinleşen sosyal bilimlerin krizinden doğan postmodernizmle birlikte öze dönüş arayışı başlamıştır. Anlaşılmıştır ki mesele, bilginin İslâmîleştirilmesi, Yahudileştirilmesi, Hıristiyanlaştırılması değil, hikemîleştirilmesidir.

38 Graham Charles-Mohan Kinloch, *Raj P. Ideology and the Social Sciences*, Westport, Greenwood,2000. Howard J. Wiarda (Ed.), *Grand Theories and Ideologies in the Social Sciences*, Hampshire & New York, Palgrave Macmillan, 2010.

Postmodern dönüşü “küçük güzeldir” sloganı simgelemektedir. Modern insan, *imitatio dei* (Tanrı'nın taklidi) anlayışıyla beşerî zulüm ve şerden âzâde, adalet dolu bir dünya kurma yolundaki büyük iddialarının suya düştüğünü ikrar etmiş, artık maddî ve manevî bakımdan zevalin eşğine gelen dünyayı nasıl sürdürebileceğinin derdine düşmüştür. Din, insanın mebdeden meâda uzanan bir büyük ontik yolculuğu sürdürmesini sağlayan bir ilâhî kılavuzdur. Modern insan, “Artık bu büyük ontik kılavuzluktan, ontik-epistemolojik mutlakıyetçilikten geçtik, meâşımıza ilişkin fizibil bir düstur bulalım yeter” şeklinde evrensel bir pagan hikmet anlayışına kaymıştır.

Whitehead, bütün Batılı felsefeyi, Eflatun'a düşülen bir dipnotlar serisi olarak görür.³⁹ Ancak artık hikmet-i nazariye olarak *sophia* sevgisinin öne çıktığı modernizmden *phronesis* ihtiyacının vurgulandığı postmodernizme geçilmiştir. Postmodernizm, Batı için pagan peygamberî vizyonu temsil eden Eflatun değil, ortaçağ skolastiğinde olduğu gibi Aristo'nun dirilişi demektir; “büyük güzeldir” diye idealizmi temsil eden Eflatun'a karşılık “küçük güzeldir” diye realizmi temsil eden Aristo'nun dirilişi. İslâm dünyasında Fârâbî/İbni Miskeveyh ilişkisi, bu anlamda Eflatun/Aristo ilişkisine benzetilebilir.

Çağımızda ilerleyen arayış sonucunda sosyal bilimlerin krizinin pozitivism/hermenötik kutuplaşmasının ötesinde bir paradigma problemi olduğu, *fıkıh=phronesis* kavramıyla anlatılan kadim paradigmaya dönüşten başka alternatifin olmadığı anlaşılmıştır. Modern bilgi, dünyayı yeniden kurmaya yönelik epistemolojik mutlakıyetçilik denebilecek bir ilâhî vizyona, temelsiz bir evrenselcilik anlayışına dayanmaktadır. Modernist, daha hak ile hakikati ayıramamış, bu aczden kaynaklanan karışıklık, sonunda hakikatin inkârıyla sonuçlanmıştır. Modern pozitivistik bilgi paradigması, postmodernizmle sarsılmış, onun yerini hermenötik gibi alternatif perspektifler almıştır. Tekst ile kontekst arasındaki bir çevrimi esas alan hermenötik, doğrudan Aristogil *fıkıh=phronesis* kavramıyla ilgilidir.

Fıkıh=phronesis, modernizmle birlikte ölümcül dikotomilere dönüşen doğru/gerçek, küllî/cüz'î, mutlak/izafî, mükemmel/nâkıs, tabî/iradî diyalektik ilişkisine göre beşerî realiteyi tanımlar. Kadim hikemî anlayışa göre gayr-i mükemmel yaratılmış insan, mükemmel bir düzen kuramaz, izafiyet âleminde mutlakı keşf edemez, dünyayı yeniden kurmak yerine problem-çözme yoluyla dünyayı sürdürebilir. Çağımızda fenomenolojik sosyolojinin temsilcisi Peter L. Berger (1969), bu *dünyayı kurma* ve *sürdürme* süreçlerini derinlemesine tasvir etmiştir. Mükemmele ulaşmak üzere yaratılmış nâkıs, iradî bir özne olarak insanın dünyası, insan aklının keşf edemeyeceği küllînin bilgisi *episteme* (ilim, şeriat) tarafından kurulur, ancak cüz'ünün bilgisi *doxa* (zan, fıkıh) sayesinde sürdürülür. Fakih, arızî, cüz'î problemleri küllî kaideleri uygulayarak çözmek ve hermenötik çevrim kavramı uyarınca olabildiğince gerçeği doğruya yaklaştırmak suretiyle beşerî realiteyi meşrûlaştırarak, anlam vererek dünyayı sürdürmeyi hedefler. Geleneksel dilde buna “kavâid-i külliyyenin ahvâl-i cüz'îyyeye tatbiki” denir.

Ancak Kant örneğinde Batı, mücerret bir evrensellik adına küllî ile cüz'ünün bilgisini, *episteme* ile *doxa*'nın mer'iyet alanlarını birbirine karıştırmıştır. Paul Ricoeur'un tespit ettiği gibi, küllîleştirme kaidelerini ana umde mertebesine çıkarmak suretiyle Kant, amelî-beşerî alanın nazarî hikmet alanında gerekli ilmî bilgiye (*episteme*) benzer bir ilmî bilgi türüne tâbî olduğu şeklinde Fichte'den Kant'a kadar etkili olacak son derece tehlikeli bir fikri başlatmıştır.⁴⁰ Başlıca Kant'tan itibaren küllî ile cüz'ünün bilgisini birbirine karıştırmamasından dolayı modern

39 Richard Kraut (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge UP, 1992, 32.

40 Chantal Mouffe, *The Return of The Political*, London, Verso, 1993, 14.

sosyal bilim, empirik yolla keşf edilen cüz'îyi küllileştirme, ilâhî-vârî bir vizyonla bulduğu teoriler ve kanunlarla arızî-beşerî dünyayı mutlak tanımlama, bunun sonucunda bütün problemlerin anası olan hakikati hakkın yerine geçirme çıkmazına girmiştir.

Ancak zamanla küllî kuralların arızî, cüz'î vak'aları açıklamakta aciz kaldığı görülmüştür. Örneğin siyaset ve iletişim sosyolojisi tarafından seçim kampanyalarını açıklamak için geliştirilen bir teorinin bütün seçim kampanyalarını açıklayamadığı, her seçim kampanyasının kendine özgü bir niteliği olduğu görülmüştür. Hatta bu sadece beşerî değil, tıp örneğinde tabii dünyayı bile kapsayan bir gerçektir. Tıp ile hukuk, geleneksel *fıkıh*=*phronesis* ile modern sosyal bilimi karşılaştırmak için merkezî disiplinler olarak alınabilirler. Modern tıp ile hukuk, adeta ilâhî-vârî bir öngörüyle insanın başına gelebilecek tüm illetlerin (hastalıklar ve haksızlıkların) halli için kanunlar vaz'ını hedefler. Hâlbuki geleneksel tıp ile hukuk, "hastalık yok, hasta var, haksızlık yok, haksız var" anlayışını esas alır, evrensel kanunlar yerine her tıbbî-hukukî vak'a uyan çözümler bulmaya çalışır. Geleneksel tıp ile hukuka "mesele/vak'a tıbbî, hukuku" (case medicine, law) denmesi bu yüzdendir. Bugün de Batı'da sosyal bilimlerin bu Aristogil *fıkıh*=*phronesis* paradigmasına dönmekten başka girdiği krizden çıkış yolunun olmadığı giderek anlaşılmaktadır.⁴¹

Hikmet-i Ameliye Olarak Fıkıh

Evrensel bir *fıkıh*=*phronesis*, sosyal bilimlere birbirine bağladıktan sonra sosyal bilimlerle İslâmî ilimleri birbirine bağlayacak, böylece dinî ile seküler ilim=düşünce arasındaki ayrılık giderilecektir. Geçmişte İbni Haldun ve Şâtîbî, çağımızda da Muhammed Câbirî, Hasan Hanefî, Tâhâ Abdurrahman gibi Arap aydınlar, fıkıhın İslâmî ile sosyal bilimlere nasıl birbirine bağlayabileceğini göstermeye çalışmışlardır. İbni Haldun ve Şâtîbî gibi örneklerin de gösterdiği üzere, İslâm düşüncesi olarak fıkıhın sürdürülmesinde Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu Endülüs coğrafyası önemli rol oynamıştır. Hatta bu coğrafyada değil Müslüman, İbni Meymûn gibi Yahudi âlimler bile fıkıh ve usûl-i fıkıh çerçevesinde Yahudiliği yorumlamışlardır.⁴²

Bu bakımdan "İslâm düşüncesi" yerine daha genel anlamda "dinî düşünce" olarak evrensel bir fıkihtan söz etmek mümkündür. Bugün zannedildiğinin aksine, fıkıhın pagan ve semavî tüm dinlerde geçerli bir kavram olmasından dolayı burada "İslâm düşüncesi" yerine "dinî düşünce" tabirini kullanıyoruz. "Yahudi, Hıristiyan, İslâm şeriatı" tabirlerinde şeriatın bu dinlerin genel adını ifade etmesi gibi, "şeriatın anlaşılması" olarak fıkıh da bu dinlerin düşüncesinin genel adını ifade etmektedir. Müterâdif *fıkıh*, *phronesis* ve *prudentia* terimleriyle anlatılan "dinî düşünce", hikmet-i ameliye deyiminin de belirttiği gibi, Aristo'nun ana ilim (*master science*) dediği şeye tekâbü'l eder şekilde, din=şeriata atıfla beşerî dünyayı tanımlamak için geliştirilen tüm içtimâî, beşerî veya manevî bilgiyi kapsamaktadır.

İslâm-Osmanlı geleneğinde sosyal ile İslâmî ilimlerin sentezi olarak fıkıh örnek bir eser, Kınalızâde 'Alî Çelebî (916-979/1511-1572)'nin *Ahlâk-ı 'Alâî* adlı eseridir. Kınalızâde,⁴³ kitabının girişinde bu vadide kendisine takaddüm eden Tûsî, Devvânî ve Kâşifî'nin eserlerini

41 Flyvbjerg, Bent, *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge: Cambridge UP, 2001. Mouffe, Chantal, *The Return of The Political*, London, Verso, 1993. Toulmin, Stephen, *Return to Reason*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2001.

42 Jon Irving Bloomberg, *Arabic Legal Terms in Maimonides* (Doctoral Dissertation, Yale University), 1980. Cohen, Mordechai Z., *Opening the Gates of Interpretation Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden, Brill, 2011.

43 Kınalızâde 'Alî Çelebî, *Ahlâk-ı 'Alâ*, Mustafa Koç (yay.), İstanbul, Kaynak, 2007, 50-52.

değerlendirdikten sonra kendisinin Türk dilinde bunların dördüncüsü olacak hikmet-i ameliyenin tamamını içeren bir eser vermeye niyetlendiğini belirtir. Çağımızda sosyal ile İslâmî ilimlerin terkip tarzının anlaşılmasında hikmet-i ameliyenin muhtevası önemlidir. Kınalızâde,⁴⁴ üçlü hikmet-i ameliye tasnifinin “kelâm-ı ‘âmmе” ve “makâlât-ı cumhûr”, yani evrensel bir tasnif olduğunu, Nasîruddîn-i Tûsî’nin bu konuyu tafsilatı ile açıkladığını, hikmet-i ameliyeye ehl-i şer’in “ilm-i fıkıh” dediklerini belirtir. Buna göre fıkıh, hikmet-i ameliyenin özel adı olmaktadır. Yunan ve İslam âlimlerinin tasnifine göre *phronesis* denen hikmet-i ameliye üçe ayrılır: İlm-i ahlâk, ilm-i tedbîr-i menzil ve ilm-i tedbîr-i medine. Üç ilmin fıkıhtaki karşılıkları ise sırasıyla “ahkâm-ı ibâdât, münâkehât u mu’amelât, hudûd u siyâsât”dır.

Bu üçlü tasnifi “ilim/sanat” (disiplin) şeklinde ikili bir tasnif olarak da almak mümkündür. Zira bunların ikinci ve üçüncüsü, aslında ilimden ziyade empirik bir sanatı ifade eden ortak *tedbir* kavramına dayanmaktadır. Yunanca *oiko-nomia* (ekonomi), lâfzen *tedbir-i menzil* (*nemein*) demektir. Ancak İslâm-Osmanlı yazarları, ilimler tasnifinde “tedbir” denen bu empirik sanata bilgi dalı anlamında “ilm-i (tedbir-i menzil)” lâfzını ilave etmişlerdir. Dahası ikisinde de ortak tedbir (*dispensation*) kavramı, tedbirin alanları olarak ev ile medine arasında sadece bir çap farklılığı olduğunu, bugün iktisat ile siyaset bilimleri arasındaki ayırımında olduğu gibi ikisinin tedbiri arasında nitel bir farklılık olmadığını belirtir (Singer 1958: 32, 42). Bu, Aristo ve Fârâbî’nin modern sosyal bilime tekâbül eden ana ilim (*master science*) saydığı gibi, beşerî dünyayı düzenleyen ana bilimdir.

Ahlâk-ı ‘Alâî’nin şer’î ahlak konusunda başlıca kaynağı Gazâlî’nin şaheseri *İhyâu ‘Ulûmî’-d-Dîn*’dir. Eserinde İslâm dünyasında nazarî ahlak disiplininin öncüsü İbni Miskeveyh’e sadece iki yerde atıf yapan Kınalızâde, asıl kaynak olarak *Ahlâk-ı Nâsirî*’yi alır. Bununla birlikte âlim, sırf naklin ötesinde aralarında mukayese ve değerlendirme yapmak yoluyla Tûsî ile Devvânî’nin ilmî birikimine katkı yaptığını belirtir, dahası onları aştığını ima eder. Eserin önemi hakkında Kâtib Çelebî⁴⁵’nin tespitleri önemlidir: “Fâzıl ve muhakkik Rûm allâmesi Kınalızâde Ali Efendi merhum *Ahlâk-ı ‘Alâî* isimli büyük eserinde tafsilat üzere tesbit etti. Hakka tâlib olan imanlı dostlar o kitabı canı koruyan bir muska bilip evrâd ve ezkâr yerine onu okumayı iltizam etmeleri îcâb eder. Tâ ki din ve dünya itibariyle önemli olan şeylerin neler olduğunu öğrenip gereğince hareket edeler.” Çelebî, arkasından asıl çarpıcı değerlendirmesini yapar: “Zira hikmetle şeriat arasını telif etmiş mübarek bir kitaptır. Ve müellif dünyaya bir kere gelen şahıslardandır.”

Bu itibarla bugün mesele, *Ahlâk-ı ‘Alâî*’nin ettiği tarzda amelî hikmeti çağımıza bütüncül bir sosyal bilime tercüme edebilmektir.

Fıkıhtan Hikmete

Hikmet-i ameliye denen dinî=beşerî ilim=düşünce olarak *fıkıh*=*phronesis* disiplini sayesinde önce ayrı ayrı kendi içinde İslâmî ile sosyal bilimleri, sonra da bunları birbirine bağladıktan sonra sıra, hikmet-i ameliyeyi hikmet-i nazariyeye, dinî düşünce olarak fıkıh küllî ilim olarak hikmete bağlamaya gelecektir. Kadim hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye ayırımı bakımından fıkıhın modern parçalanması tarzına bakarak bu işin mahiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

44 Kınalızâde ‘Alî Çelebî, *Ahlâk-ı ‘Alâ*, Mustafa Koç (yay.), İstanbul, Kaynak, 2007, 50-52.

45 Kâtib Çelebî, *İslamda Tenkid ve Tartışma Usûlü (Mizânü’l-Hak fi İhtiyârî’l-Ehak)*, Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (yay.), İstanbul, Marifet, 1990, 52-53.

Geleneksel anlayışa göre fıkıh, hikmet-i ameliyenin özel adıydı. *İslâm hukuku* tabiri, karşılığı olarak çıktığı fıkıhın yerini almış, bu, bilahare *İslâmî sosyal bilim* tabiriyle bir parçalanmaya daha uğramıştı. Böylece hikmet-i ameliyenin Hume-gil ve Kant-gil pozitivizme tâbi kılındığı modern çağda pozitivistik hukuk ve sosyoloji, fıkıhın yerini aldı. Diğer taraftan İslâm düşüncesinin inceleme alanında hikmet-i nazariyenin kapsamına giren metafizik kaldı. Kaderin cilvesi, bir taraftan metafiziğin, diğer taraftan büyük anlatıların inkâr edildiği modern ve postmodern çağda “İslâm düşüncesi”, pozitivizmin zıddına spekülâtif düşünceye hasr edildi.⁴⁶ Böylece küllî ilim olarak hikmete tekâbü'l eden dinî düşünce, bir pozitivizm/ metafizik ikilemine haps edildi.

Modern *İslâm hukuku* ve *İslâmî sosyal bilim* tabirlerine geleneksel *fıkıh* karşılığı bulunabilirdi; hâlbuki *İslâm düşüncesi* tabirinin geleneksel terminolojide karşılığı yoktu. İslâm düşüncesi tabiri, genelde felsefe, kelim ve tasavvufu kapsayacak şekilde kullanılır. Bunlardan kelim ve tasavvuf, fıkıh-ı ekber ve fıkıh-ı bâtin olarak fıkıhın kapsamına girmektedir. Bu karışıklıktan dolayı “İslâm düşüncesi” yerine “İslâm felsefesi” tabiri kullanılmaktadır. Burada geleneksel hikmete karşılık olarak felsefe, dar anlamıyla hikmet-i nazariye ve hikmet-i ameliye kapsamına giren ahlak için kullanılmaktadır. Bu ise dinî düşüncenin umumî bünyesine nüfuzu, ormanı görmeyi önlemektedir. Hâlbuki umumî mânâsıyla hikmet ve hiyerarşik bünyesiyle fıkıh, sadece hikmet-i ameliyeyi değil, *fıkıh-ı ekber* ve *fıkıh-ı bâtin* ile hikmet-i nazariyeyi de kapsar. Demek ki metafizik/pozitivizm ikilemini aşacak küllî bir dinî düşünce ancak fıkıhta temellenebilir.

Ortaçağ dünyasında yaygın ansiklopedik hikmet eserlerinde, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm gibi bütün dinlerin paylaştığı bu evrensel, kadim, küllî hikmet anlayışı görülebilirdi (Harvey 2000). Batı’da özellikle Almanya ve İngiltere gibi Protestan ülkelerde Rönesans’tan itibaren gelişen modern bilginin tehlikeli parçalanmasına tepki olarak hikmeti yeniden keşif arayışı başlamıştır. *Natural Philosophie Reformed by the Divine Light* (1651) adlı eseriyle Johann Amos Comenius (1592–1670), XVII. asırdaki *Pansophy*, *Rosicrucianism* veya *Encyclopedism* denen küllî ilim arayışının temsilcisi olmuştur. Asırlara yayılan modernleşme ve sekülerleşme sürecinin zirveye çıktığı XIX. asır, Batı’nın gelişiminin muhasebesinde de bir dönüm noktası olmuştur. Bu asırda *civilization* kavramıyla kutsanan Batı’nın gelişiminin hikmetten uzaklaşmaya yol açtığı endişesi de zirveye çıkmıştır.⁴⁷

François Pierre Guizot (1787–1874) ve Henry Thomas Buckle (1821-1862), Avrupa (Fransa) ve İngiltere örneklerinde medenîleşme tarihlerini inceledikleri eserlerinde, dini medenîleşme sürecinin sebebi değil, sonucu olarak görerek bu sürecin kendine özgü beşerî düsturu üreteceğini varsayarlar. Bu, bizim tabirimizle “diyânetin dinleşmesi” veya hikmete dönüşmesi süreciydi. Beklenen, başlıca Rönesans ile başlayan Avrupalı medenîleşme sürecinin şeriat (Hıristiyanlık) yerine hikmeti veya Lucretius örneğinde görülen kadim hikmet yerine modern hikmeti üretmesiydi.

Avrupa’da Guizot ve Buckle’nin çağdaşları Georg W. F. Hegel (1770-1831) ile Samuel T. Coleridge (1772-1834)’in hikmetin bayraktarları olarak çıkışı, bir tesadüf değildir. Guizot ve Buckle gibileri, bir süreç olarak *civilization*’u modern hikmet olarak bir sistem şeklinde tasavvur ederlerken Hegel ve Coleridge, doğrudan Yunanca *logos*, Latince *reason*

46 Gencer, *Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh*, 2012.

47 Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş, *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 1/1, 2014 (Ocak), 21-57.

terimleriyle ifade edilen evrensel hikmetin izini sürüyorlardı.⁴⁸ Batı'da Yahudi ve Protestan aydınlar sekülerleşmenin ajanı oldukları gibi, Hegel ve Coleridge gibi sekülerleşmeye hikemî tepkinin sözcüleri de gene bu kesimden çıkmıştır. Ancak bizzat *logos* ve *reason* terimlerinin aslı *hikmet*⁴⁹ anlamlarını kayb ederek *söz* ve *akıl* anlamlarını kazanmalarından anlaşılacağı gibi, şeriatını kayb eden bir dinin hikmeti bulması da imkânsızdı. Dolayısıyla Batı, sözde seküler hikmet olarak *civilization*ün ürünü ideolojilere teslim olacaktı.

İslâm dünyası ise bu zamanlara kadar hikmete bağlılığını sürdürüyordu. Bu konuda Şemsüddîn-i Şehrezûrî (2004)'nin *Resâilü's-Şeceretü'l-İlâhiyye fî 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* adlı eseri, amelî ve nazarî boyutlarıyla küllî ilim olarak hikmetin klasik bir kaynağı olarak zikir edilebilir. Şehrezûrî, İslâm dünyasında iki önemli felsefî akımdan biri olan İshrâkîliğin, kurucusu Sühreverdi'den sonraki ikinci önemli ismi sayılan bir âlimdir. Şehrezûrî'nin söz konusu eseri, İshrâkîlik ile Meşşâilîğin sentezi bakımından da ayrı bir önemi haizdir. Bu, ortaçağ İslâm ve Yahudi dünyasında yaygın ansiklopedik hikmet eserlerinin kapsamlı bir örneğidir.⁵⁰

Bu Arapça ansiklopedik eser dışında Osmanlı dünyasında sentetik-mistik tarzda bir hikmet kaynağı olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı (1115-1194/1703-1780) rahmetullâhi 'aleyhin *Marifetnâme*'si zikir edilebilir. İbrahim Hakkı'nın *Marifetnâme*'si, hikmet-i ameliye ile hikmet-i nazariyenin, dahası hikmet-i bahsiye ile hikmet-i zevkiyenin mükemmel terkiibini simgeler. Onun "Ben, semâvâtın yollarını Tillo'nun sokaklarından daha iyi bilirim" sözü, bu perspektifin en çarpıcı ifadesidir. Bu eser, bugün Osmanlı irfanının bir klasiği olarak ciddi bir ilgiye konu olmayı sürdürmektedir. Ancak eserin hazm edilerek okunduğunu, temsil ettiği küllî hikmet perspektifinin anlaşılabilmiş olduğunu söylemek zordur. Bazıları, onun bugün için hayli eskimiş, hatta hurafe bilgiyi muhtevî bir eser olduğunu iddia etmektedir. Bunlar, hikmete yabancılaşmış seküler zihniyetin ürünü ucuz tespitlerden ibârettir. Burada mesele, bu gibi eserlerin ihtiva ettiği empirik bilgilerin, muhtevâsının güncelliği değil, ortaya koydukları küllî perspektiftir. Onun genel ontolojiden özel ontolojiye, varlıktan bilgiye, değerden edebe uzanan küllî bir perspektiften izahı, çağımızın kayb ettiği hikmet hakkında yeterli bir fikir vermektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'dan biraz daha sonra yaşayan, XIX. asrın başlarında II. Mahmud (1808-1839) saltanatını idrak eden Abdullah Ahîskavî (1146-1228/1733-1813)'nin eseri, bu konuda son önemli örneklerden biridir. Onun *Revâmîzü'l-A'yân fî Beyâni Mezâmîri'l-Uhûdi ve'l-Ezmân* adlı beş ciltlik kitabı, ansiklopedik tarzda küllî bir perspektiften kadim hikmeti çağımıza taşıyan bir eserdir. Ne yazık ki gelenekten ve hikmetten kopmuş ülkemizde, çağımızda gözler Batı'dan gelen seküler bilgiye çevrildiği için bu gibi kadim hikmeti taşıyan eserler, kütüphanelerin tozlu raflarında nisyanâna terk edilmiştir.

48 Glenn Alexander Magee, , *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca, Cornell UP, 2001. Perkins, Mary Anne, "Logic and Logos -the Search for Unity in Hegel and Coleridge," *Heythrop Journal* 32/2, 1991, 192-215. Rosenberg, Ira, Samuel Taylor Coleridge, *The Development of a Jewish Thinker (Master Thesis, St. John's University)*, 2000.

49 Brann, *The Logos of Heraclitus, The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term*, 2011, 111. Perkins, *Logic and Logos -the Search for Unity in Hegel and Coleridge*, 1994

50 Steven Harvey (Ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy, Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht, Kluwer, 2000, 95, 580.

Bursalı Mehmed Tahir,⁵¹ *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Ahıskavî'nin *Revâmîzü'l-A'yân fî Beyâni Mezâmîri'l-Uhûdi ve'l-Ezmân* adlı eserini şöyle tanıtır:

“Arapça beş büyük cilt üzerine tertip edilmiş olan bu büyük eserin müellifin yazısıyla yazma iki takımından biri, Galata Mevlevihanesi kütüphanesinde, diğeri Yerebatan mahallesindeki Es'ad Efendi Kütüphanesinde mevcut olup⁵² cilt itibariyle ihtiva ettiği mevzularının hulâsa olarak fihristi aşağıdadır:

1. Cild: Menâkıbu'l-ilmî ve fezâilü ehli'lî ve tefâsîlü fünûnihî ve zikrû'l-melâiketi ve'l-cinni ve'ş-şeyâtîni ve esnâfihim ve beyânu hakîkati'l-insânî ve tafsîlü'l-eflâki ve mâ fihâ ve tafsîlü'l-'anâsırı ve'l-ardı ve mâ fihâ mine'l-bihâri ve ekâlîmi ve mâ fihâ.

2. Cild: Siyeru Muhammed sallelâhü 'aleyhi ve selleme ve menâkıbu eshâbihi.

3. Cild: Menâkıbu kibâr-ı tâbi'în ve eimmeti muhaddisîn ve menâkıbu İmâm-ı A'zam ve tabakâtu eshâbihî.

4. Cild: Menâkıbu İmâm-ı Mâlik ve tabakâtu eshâbihî ve Menâkıbu İmâm-ı Şafii ve tabakâtu eshâbihî ve Menâkıbu İmâm-ı Ahmed ibni Hanbel ve tabakâtu eshâbihî.

5. Cild: Tabakatül mülûki'l-câhiliyyeti ve'l-mülûki'l-İslâmiyyeti ve'l-humekâi ve'ş-şu'arâi ve beyânu mileli'n-nâsi ve enhâlihîm.

Bablar ve fasıllar itibariyle 7 bab üzerine tertip edilmiş olan 1. cilt mevzularının fihristi:

BİRİNCİ BAB:

İlim Bahislerine dair olup üç fasıldır:

1. Fasil: Menâkıbu'l-ilmî ve fezâilü ehli'hî,
2. Fasil: Keşfü'l-ilmî ve beyânu mâhiyyetihî ve taksîmihî,
3. Fasil: Esmâü'l-'ulûmi ve'l-fünûni.

İKİNCİ BAB:

İlim ve Akıl Sahiplerine dair olup iki fasıldır.

1. Fasil: Mebâhisü'l-melâiketi ve beyânu esnâfihim,
2. Fasil: Mebâhisü'l-cinni ve'ş-şeyâtîni.

ÜÇÜNCÜ BAB:

İnsan mevzularına dair olup üç fasıldır.

1. Fasil: Mebâhisü'n-nefsi'n-nâtıkati ve kuve'l-insâniyyeti,
2. Fasil: Mebâhisü bedeni'l-insânî ve beyânu keyfiyyeti terkîbihî ve 'acâbihî,
3. Fasil: Mebâhisü esnâfi'l-insânî ve beyânu teferrukihim fî aktâri'l-arzi.

51 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III. İstanbul, Meral, 1972: I/266.

52 Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi 2127-2128, diğeri bir nüsha da Hâlet Efendi 583 numara ile kayıtlıdır.

DÖRDÜNCÜ BAB:

Felekiyyât ile Tabakâtü'l-Eflâk ve 'Anâsıra dair olup 4 fasıldır.

1. Fasil: Beyânu feleki'l-eflâk ve'l-'arşı ve'l-kürsî,
2. Fasil: Beyânü'l-kevâkibi's-sevâbiti ve'l-bürûci'l-isnâ 'aşere ve menâzili'l-kameri,
3. Fasil: el-Kevâkibü's-seb'atü's-seyyâre,
4. Fasil: Mebâhisü'z-zamâni ve hareketi'l-eflâki.

BEŞİNCİ BAB:

'Unsuriyyât ile Kürât-ı 'Anâsıra dair olup dört fasıldır.

1. Fasil: Küretü'n-nâri ve ahvâlühâ,
2. Fasil: Küretü'l-havâi,
3. Fasil: Küretü'l-mâi,
4. Fasil: Küretü'l-arzı.

ALTINCI BAB:

Ekâlîm-i Hakâkat ve Arziyeye dair olup iki fasıldır.

1. Fasil: Hatt-ı istivâ,
2. Fasil: Ekâlîm-i seb'a.

YEDİNCİ BAB:

Mürekkebât-ı 'Unsuriyyeye dair olup üç fasıldır.

1. Fasil: Ma'deniyyât ve keyfiyyetü tekevvünâtihâ,
2. Fasil: Nebâtât,
3. Fasil: Hayvânât."

Sonuç: Hikmetin Ebedî İmkânı

Abdullah Ahîskavî rahmetullâhi 'aleyh, görüldüğü üzere metafizik ve fizik bilimlerini ele aldığı bu eseri yanında, coğrafya, tıp, mantık, hadis, tasavvuf, fıkıh ve usûl konularındaki vukufu eserleriyle bu çalışmada tasvire çalıştığımız hikmet-i ameliye olarak fıkıh ile hikmet-i nazariye olarak ilim altında toplanan tüm İslâmî ile içtimâî ilimleri, metafizik ve fizik bilimlerini bünyesinde birleştiren, küllî ilim olarak hikmeti temsil eden ideal İslâm âliminin belki de son örneğini oluşturmaktadır. Ancak ne yazık ki bugün ismi unutulmuştur. Akademisyenlerin kelamcı, hadisçi, tefsirci, sosyolog, psikolog, ekonomist, tarihçi, tıpçı, fizikçi, kimyacı olarak kategorize edildiği günümüzde ise küllî bir hikmet perspektifinden dünyaya bakma, dahası bir alanda mütehasıs birinin başka bir alanda vukufuna bile imkân tanımamaktadır. Hâlbuki Ahîskavî'den sonra Ahmed Cevdet (1822-1895), hatta daha yakınlarda yaşayan Konya müftüsü Abdullah Ulubay (1878-1959) gibi âlimlerin bu kadim çizgiyi sürdürmesi, günümüzde de tekrar bu hikmetin keşfi imkânı konusunda bize ümit vermektedir.

KAYNAKÇA

- Alî b. Meymûn el-İdrîsî, el-Ğumârî, *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkhı ve Hameleti'l- Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân*, Hâlid Zehrî (yay.) Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2002.
- El-'Acemî, Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd, *el-'Akîdetü'l-İslâmiyye 'inde Fukahâi'l-Erba'a*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007.
- El-Âmirî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Emed 'ale'l-Ebed*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- El-Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmelüddîn (1) *et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*. Süleymaniye Kütüphanesi Râgıb Paşa 409 (1-388).
- Şerhu'l-Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Muhammed Subhî el-Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- Bağır, H. Bayram, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya da Fıkh-ı Bâtın," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, 12/22: 101-119.
- Bloomberg, Jon Irving, *Arabic Legal Terms in Maimonides* (Doctoral Dissertation, Yale University), 1980.
- Brann, Eva T. H. *The Logos of Heraclitus: The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term*, Philadelphia, Paul Dry Books, 2011.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III. İstanbul, Meral, 1972.
- Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*. James E.G. Zetzel (yay.) Cambridge, Cambridge UP, 1999.
- Cohen, Mordechai Z. *Opening the Gates of Interpretation Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden, Brill, 2011.
- Cuma Muhammed, Ali, "Fıkh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi," Hasan Özer (çev.), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, 11: 167-188.
- Çelik, Hüseyin, *Ali Süavi ve Dönemi*, İstanbul, İletişim, 1994.
- Ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II. Seyyid Ahmed Bâkinbûrî (yay.), Beyrût, Dâru İbni Kesîr, 2010.
- Ferrûh, Ömer, *İbni Teymiye el-Müctehid: Beyne Ahkâmi'l-Fukahâ ve Hâcâti'l-Müctema'*. Beyrût, Dâru Lübnân, 1991.
- Flyvbjerg, Bent, *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge, Cambridge UP, 2001.
- Galston, Miriam S. *Opinion and Knowledge in Farabi's Understanding of Aristotle's Philosophy* (Doctoral Dissertation, The University of Chicago), 1973.
- El-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Beyrût, Dâru İbni Hazm, 2005.
- Gencer, Bedri, "Osmanlı İslâm Yorumu", *Doğu Batı*, 2010, 13/54: 61-95.
- İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, Ankara, Doğu Batı, 2012a.
- "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkh," *Mostar* 84 (Şubat), 2012a, 34-39.
- "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak), 2014a, 21-57.
- "Ekmelüddîn Bâbertî: İslâm Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması," *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Selçuk Coşkun (yay.), Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2014b.
- Harman, Vezir, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlül-Fıkh İlişkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi), 2012.
- Harvey, Steven (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht, Kluwer, 2000.

- İbni 'Acîbe, Ahmed, *Resâilü'l-Ârifî billâh eş-Şeyh Ahmed İbni 'Acîbe el-Hasenî*. 'Âsım İbrahim el-Keyyâlî (yay.), Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbni Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. Muhammed Hasan İsmail (yay.), Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbni Haldun, Muhammed, *Mukaddime*, I-II. Abdullah Muhammed Derviş (yay.), Dımaşk, Dâru Ya'rib, 2004.
- Mukaddime*. Süleyman Uludağ (Trc.), İstanbul, Dergâh, 2005.
- El-Kârî, Nûruddîn 'Alî b. Sultân, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, İlyas Kaplan (yay.), Beyrût, Dâru Sâdır, 2012.
- Kâtib Çelebî, *İslamda Tenkid ve Tartışma Usûlü (Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak)*, Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (yay.), İstanbul, Marifet, 1990.
- Key, Alexander (2012) *A Linguistic Frame of Mind: al-Râgib al-İsfahânî and What It Meant to Be Ambiguous* (Doctoral Dissertation, Harvard University).
- Kınalızâde, 'Alî Çelebî, *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.), İstanbul, Kaynak, 2007.
- Kinloch, Graham Charles-Mohan, Raj P. *Ideology and the Social Sciences*, Westport, Greenwood, 2007.
- Kraut, Richard (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, Cambridge UP, 1992.
- Magee, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca, Cornell UP, 2001.
- Mouffe, Chantal, *The Return of The Political*, London, Verso, 1993.
- El-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî, *Kenzü'l-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Nurul-Arabî, Muhammed, *Noktatü'l Beyan - Noktanın Sırrı*. İstanbul, Büyüyen Ay, 2012.
- Perkins, Mary Anne, "Logic and Logos -the Search for Unity in Hegel and Coleridge," *Heythrop Journal*, 1991, 32/2:192-215.
- Coleridge's *Philosophy: The Logos as Unifying Principle*, Oxford, Oxford UP, 1994.
- Rosenberg, Ira, *Samuel Taylor Coleridge: The Development of a Jewish Thinker* (Master Thesis, St. John's University), 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *Devletü's-Selâcika ve Bürûzü Meşrû'in İslamî li-Mukavemeti't-Tegalguli'l-Bâtini ve'l-Gazvi's-S'Alîbî*, Beyrût, Dâru İbni Kesîr, 2007.
- Singer, Kurt, "Oikonomia: An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language," 1958, *Kyklos* 11/1 (February), 29-57.
- Stuart, Albert Charles, *Language in Its Relation to the Logos in Heraclitus* (Doctoral Dissertation, DePaul University), 1982.
- Eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmud, *Resâilü's-Şeceretü'l-İlâhiyye fi 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, I-III. M. Necip Görgün (yay.), İstanbul, Elif, 2004.
- Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İstanbul, İz, 1996.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-Se'âdeti ve Misbâhu's-Siyâdeti fi Mevzû'âti'l-'Ulûm*, I-III. Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Et-Tehânevî, Muhammed 'Alî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, I-IV. Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Toulmin, Stephen, *Return to Reason*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2001.
- Wiarda, Howard J. (Ed.), *Grand Theories and Ideologies in the Social Sciences*, Hampshire & New York, Palgrave Macmillan, 2010.



Beşinci Bölüm

“DENEYİM”LERİN FELSEFESİ





DENEYİMLENEN FELSEFE: İLAHİYAT SORUNU

Felsefenin nasıl yapılması ya da neyin felsefe sayılması gerektiği konusunda kesin, kati ve değişmez kuralların olmadığını biliyoruz. Bu noktada felsefenin uzlaşım sal bir tanımı olsa da, bu uzlaşımın dönüşebileceğini, hatta dönüştüğünü kabul edebiliriz. Nitekim felsefenin İlkçağ, Ortaçağ ve Modern dönemdeki kavranışını göz önüne aldığımızda, felsefeyi bütün çağlar, bütün kültürler ve bütün filozoflar için geçerli olacak şekilde tanımlamanın neredeyse imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yerine farklı felsefe tanım ve anlayışlarından hareket ederek, filozof adı verilen kişinin nasıl anlaşıldığından yola çıkarak; arayışların ortak paydasını tespit etmenin, bu çerçeve içinde, felsefeyi belirleyen ve onu başkaca disiplinlerden ayıran temel özellikleri ortaya koymanın daha doğru olacağını ileri sürebiliriz. Gerçekten bugün felsefenin geleneksel doğrultusundan uzaklaşmaya başladığını; kendini belli konulara hapsetmeyerek hayatın birçok alanında çözümler üreten ve karşılaştığımız sorunlar karşısında nasıl bilgece davranabileceğimizi gösteren bir arayışa, bir etkinliğe dönüştüğünü görebiliriz. Öyle ki günümüzde felsefe karşılaştığımız problemlere odaklanan ve sorunlara eski çözümler yerine yenilerini sunan bir yapıya bürünmektedir. Geline bu noktada, felsefenin geleneksel meseleleri terk etmesi gerektiği anlaşılmalıdır. Zira geleneksel meselelerin günümüze yansıyan tarafları vardır ve muhtemelen her daim mevcut olacaktır. Ancak asıl amaç, yaşamın şimdiki şartları altında ortaya çıkan problemlerin *felsefeye* sorgulanması ve anlaşılmasıdır. Bu sorgulamanın yaşa/ntıla/dığımız deneyimlerden başla/tıl/ması sanırız yaşamın sahiciliğine ulaşmak için daha verimli bir kavrayış sunacaktır.

Zikredilen çerçeve içerisinde felsefeyi hayat deneyimlerimizi başarılı bir şekilde bir araya getirerek hayatın icrasının güzelce yönetilmesini sağlayan bir vasat/tutum olarak tanımlayabiliriz. Bu vasat ya da tutum, *bilgelik sevgisi* çerçevesinde iyiye adanan bir hayatın gerçekleştirilmesine işaret eder. Bu işareti, felsefenin salt bilmeye ilişkin yanından çok yaşantı durumuna vurgu yapması olarak okumak ve anlamak daha doğru bir bakış olur. Zira felsefi düşüncenin en önemli özelliği yaşantıya dönüşen bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu nitelik sayesinde kavram ve düşüncelerimizin gerçekliğini sınavabilir, deneyimlerimizi yeniden inşa edebiliriz. Bu işi yaparken gözden kaçırılmaması gereken husus, düşünceler ya da kavramların hayatta yerleştikleri alanların ancak deneyimlerimiz, yani yaşantılarımız olduğu gerçeğidir. Bu çerçevede felsefe, deneyimlerimizi *kendi gerçekliği içerisinde* açımlayan; hayatın aktüel (daha geniş ve asli) durumlarını rapor ederek deneyimlerimizi “inşa eden” bir faaliyeti temsil eder. Başka bir ifadeyle hayat içerisinde edindiğimiz tüm deneyimler, bizden birleştirme, ahenk ve organizasyon talep eder. Bu organizasyon olmaksızın, *şahsiyet* oluşturulamaz.

Açıktır ki, hayatın sürekli bir değişim içinde ilerleyen, statikliğe yer vermeyen dinamik bir süreç oluşu, yaşam süreci içerisinde organizma ile çevresi arasında devamlı bir etkileşim

ve bu etkileşimle birlikte bir değişimin oluştuğunu gözler önüne serer. Bu değişim ve gelişim sürecinde felsefe, insanların yaşamlarında karşılaştıkları sorunlara çözüm önerileri sunan ve onların hayat hususunda mahir kişiler olmalarını sağlayan bir araç işlevi görür. Bu araç esasen ele alınan ya da karşılaşılan meselenin *epistemik* (anlama için gerekli işlemler ile anlamada yer alan koşulların neler olduğunu; nasıl ve ne zaman yeterince anlayabileceğimizi sorgulayarak) ve *ontolojik* (anlamanın nesnesini araştırarak) temellerini belirleyerek, bu konuya dair kavramsal şemalar ile anlama modelleri teklif eder. Başka bir açıdan felsefi faaliyet, karşılaştığımız meseleyi nasıl ele alabileceğimizi, meseledeki temel, ilk ve indirgenemeyecek hareket noktasını ortaya koymayı hedefler. Bu, elbette yeni bir hareket noktası bulmayı ya da keşfetmeyi değil; meselenin nereden yol alıp nereye gittiğini; maruz kaldığımız şeyin bize ne yaptığını ya da meselede nerede konumlandığımızı kavramayı ifade eder. Bu durum, felsefenin, karşılaştıklarımızı/maruz kaldıklarımızı anlayacak, ifade edebilecek ve çözümler üretebilecek bir kavrayış/perspektif oluşturabileceği ve böylelikle işimize yarayabileceğini ifşa eder.

Felsefe, elbette gündelik hayat deneyimlerinden kopuk biçimde üretilmez; aksine kendilerini üreten insanların dünyaya bakış açılarından, içinde yaşadıkları kültürel şartlardan ve mizaci özelliklerinden etkilenir. Bu, üretilen her felsefenin kültürün kendine mahsus özelliklerini ya da zamanın ruhunu yansıttığı anlamına gelir. Denilebilir ki felsefe, her zaman dünyamızdadır ve dünyaya göndermede bulunmak zorundadır. O, sonsuza hareket etmek için dünya mahfazasını kırıp açsa da, sonlunun içinde biricik tarihi zemini bulmak için geri döner. O şimdiki zamanda olanı ebedi olanın içinde yaşamak için en uzak ufukların içine girse de, en derin anlamı zaman ve mekân içindeki insanın varoluşuna rücu ettirerek kazanır. Bu özellikler, felsefenin her şeyin ötesinde bir yere sahip olduğu ve onun yüksek bir varlık alanına hitap ettiği anlamını taşımaz. Dahası felsefenin insanın sadece rasyonel tarafına ilişkin bir disiplin olarak bu dünyadaki deneyimlerimizden/yaşantılarımızdan daha yüksekte ve hatta onlardan yalıtılmış olduğu düşüncesi bir aldatmacadır. O, hayat deneyimlerimizin ötesinde bir şey değil; aksine hayat deneyimlerimizin en derin ve en incelikli biçimde bir araya getirilmesi ve en güzel şekilde icra edilmesi etkinliğidir. Bu etkinliğin süreç içerisinde daha farklı ve daha iyi bir şekilde yapılması da mümkün gözükmektedir.

Kabul edilmelidir ki deneyimlerimiz/yaşantılarımız doğrudan hakikate bakmanın vasatını, daha genel ve her şeyden daha sürekli evrensel bir ard arda gelişin “benlik”teki ifadesini temsil etmektedir. Zira deneyimler/yaşantılar daha mükemmel bir düzene duyulan bir özlemi yansıttığı için, insan onlar vasıtasıyla doğal varlık düzenini aşar; hakikat kaygısıyla, etik ve estetik bir alanda yaşamaya çabalar. Bu çerçevede deneyim, *doğaiüstünün* insanın somut varlığında kendisini gösterdiği vasata ya da bizi *Aşkın* olana ulaştıracak olana işaret eder. Zira deneyimlerde bizi kuşatanın iradesi ile bireysel irademiz ihtiva edilir. Varoluşu belirleyen bu muhteva ancak deneyimlerimiz vasıtasıyla kendisini ifade edebilir. İfade edilebilecek olan ancak deneyimimiz, varoluşla girdiğimiz etkileşim, kurduğumuz ilişki/ler ve işlevselliklerin sınıflandırılmasıdır. Bu husus, deneyimin bilmekten daha geniş bir içeriğe sahip olduğu gerçeğini seslendirir. Başka bir ifadeyle deneyim temelde bilgi meselesi değil; yapma ve maruz kalmanın konusudur. Çünkü bilme/düşünme problematik bir durumda ortaya çıktığı için kendinde bir amaç değil, yaşamla ilgili önemli bir araçtır. Gerçekten biz deneyimlerimizde maruz kaldığımız ya da yaptığımız işin ne olduğunun farkına varır, ardından yapmanın ve acı çekmenin belirli tarzlarını keşfederek bilmeyi tanımlayabiliriz. Bu gerçek, salt bilgi ya da düşüncenin varoluşu bütünüyle kavrayamayacağı ve ifade edemeyeceğine işaret eder. Çünkü düşünce hayatı aşkın gerçeklik içerisinde; durağan, zamansız ve soyut

kategorilerle kavrayamaz. Basitçe söylersek, özne dünyanın/deneyimlerimizin dışında bir gözlemci olamaz.

Deneyimler ortaya çıkmakta olan her şeyi bir şekilde ilgilendiren, çoğu kez onları belirleyen; ama bununla beraber ortaya çıkan şeylerin şu ya da bu boyutuna indirgenemeyecek kadar belli bir yapıya bürünmekten kaçan bir hadise niteliğindedir. Deneyim, içsel dünyamızda bir şekilde, eylemlerimizde başka bir şekilde ve ortaya çıkan sonuçlarda daha farklı bir biçimde tezahür ederek sürekli biçimlenen; ama hiçbir zaman bu biçimlerden sadece birine ya da ötekine indirgenemeyen bir varoluşa/tezahüre işaret eder. Tezahür eden her daim yol göstericilik niteliğini barındırdığından deneyimlerimiz çoğu zaman kuşkuya yer bırakmaz. O halde, yaşantılarımızın ya da deneyimlerimizin incelenmesi bir anlamda ne yaptığımız ve ne yapmamız ya da ‘onun ne olması’ gerektiği hususunun ortaya çıkarılmasını temsil eder.

Deneyimler içinde bulunduğumuz zaman ve mekân diliminde bir şekilde teşekkül eden, varoluştaki tavır ve tutumlarımızı yansıtan tezahürler oldukları için, bize mahsus olanı içerirler. Onlar, toplumsal olarak tesis edilmiş, iş birliğine dayalı, tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyetine işaret ettiği için, kişiler deneyimleri yoluyla hangi faaliyet içerisinde hareket ediyorsa onun mükemmellik standartlarına erişirler. Bu noktada deneyimler, yalnızca amaca götüren bir araç değil; aynı zamanda izlenen amacın oluşturucusu da olurlar. Sözgelimi, metinleri hassasiyet ve sabırla okumayı öğrenmek, yalnızca iyi bir edebiyat eleştirmeni olmaya götüren bir araç değil, aynı zamanda böyle bir insan olmaya götüren amacı da yansıtır. Buradan hareketle deneyimlerimizde tarihsel olarak üretilmiş, üzerinde uzlaşmış norm ve mükemmellik standartları bulunduğunu ifade edebiliriz. Bu, esasen bir kültüre has zihniyetin ve yaşam biçiminin deneyimlerde mündemiç olduğu anlamına gelir: Deneyimler hem *logosu* hem de *ethosu* içerir.

Deneyimi daha derin kavrayabilmek için, geçmişteki ve şimdiki şartlara uygun tanımı arasındaki farklara göz atmak yararlıdır. Zira geçmiş felsefi düşüncede deneyim farklı bir kavrayışla ele alınmıştır. Bu hususları belli başlıklar halinde şöyle özetleyebiliriz: 1-Geleneksel görüşte deneyim ilk olarak bir bilgi meselesi olarak ele alınırken, şartlar gözetilerek oluşturulan bir deneyim görüşünde ise deneyim canlı bir varlıkla fiziksel ve sosyal çevrenin etkileşimi olarak değerlendirilir. 2-Geleneksel görüşe göre deneyim fiziksel bir husus ve sübjektivite tarafından bozulmuş olarak tanımlanırken, şimdiki görüşte insanın bilfiil yaşadığı, acı çektiği, değişimlere maruz kaldığı objektif bir dünyayı temsil eder. 3-Geleneksel görüşte deneyim geçmişe dönük olarak ele alınırken, şimdiki görüşte gelecekle ilişkili olarak ele alınır. Çünkü hayati formunda deneyim belirli olanı değiştirme çabası olarak tezahür eder. 4-Geleneksel deneyimci görüş tikelciliğe bağlanırken, ilişki ve süreklilik deneyime yabancı olarak algılanırken ve dolayısıyla deneyimler şüpheli bir kanıtlamanın ürünü olarak kabul edilirken, şimdiki görüşte deneyim tümelleştirilebilen, yeni ilişkilerle dolu ve sahici olarak anlaşılır. 5-Geleneksel görüşte deneyim ve düşünce birbirine zıt kavramlar olarak ele alınırken; şimdiki görüşte deneyim muhakeme ya da çıkarımın doğal ve sürekli olduğunu bir hadise olarak anlaşılır. Çıkarım sayesinde deneyimi bir sıçrama tahtası olarak kullanarak sabit şeyler dünyasına sıçrarız. Deneyimin ifade edilen bu özellikleri niteliklerin, ilişkilerin ve sürekliliğin araştırıldığı zeminleri temsil eder.

Deneyimin zikredilen niteliklerini göz önüne aldığımızda deneyimlerin *doku ve önemini* araştırmanın felsefecilerin aktüel bir görevi olduğu hemen fark edilir. Zira felsefeci deneyimlerimizdeki ontolojik ve epistemolojik hususlara dair bir projeyi gerçekleştirir. Gerçekleştirilen bu projede deneyimimiz, ister kişisel hayatlar isterse kurumlar üzerinden

dini hayatımız/ilahiyat deneyimimizdir. Bu deneyimin kavranması İlahiyat bağlamında dini kavrayışımızı belirleyecektir.

Türkiye’de din ve ilahiyatçı algısının bugünkü durumunun kültür dokusunun geçmişteki oluşumunda kök salan bir dizi siyasi, kültürel ve ekonomik nedenlere bağlı olduğu aşikârdır. Osmanlının son dönemi ile Cumhuriyet dönemindeki din ve ilahiyatçı algısını oluşturan nedenleri analiz etmenin çok kapsamlı bir işçilik gerektirdiği erbabınca malumdur. Ancak bu işçiliğin kısa, orta ve uzun vadedeki açılımlarının din ve ilahiyatçı algısındaki “değişmeler” ve “devamlılıklar” eksenini üzerinden yapılması bir gerekliliktir. Ancak sözü edilen algıları tek bir eksen üzerine dizilebilecek olgusal devamlılık ve değişmelerin olmayışı, hatta böyle bir olgusal gerçeklik ekseninin bulunmayışı, bu değerlendirmenin ne denli zor bir iş olduğunu açıklar. Bu yüzden burada, Cumhuriyet döneminde ilahiyat sorununu tarihsel panoraması genel çizgiler içerisinde ortaya koymaya çalışacağız

Cumhuriyet deneyimimiz modernleşmeci bir siyasal söylem çerçevesinde yeni bir devlet, yeni bir ulus ve yeni bir birey hedeflemiştir. Ancak bu hedef tam bir felsefe olarak değil; yeniliğe dönüşen bir durumun kolektif tecrübesine acele ve hazır cevaplar şeklinde başlamıştır. Kurucu irade bu cevapları, devamı esas alan gelenekçi bir modernleşme anlayışı yerine, ilerlemeyi kopuşla olanaklı sayan radikal modernizmi çerçevesinde üretmiştir. Benzeşim nosyonuna dayanan bu bakış açısı, kültür ya da medeniyetler arasındaki yapısal farklılıkları göz ardı ederek, Batı tarzı sistem ve işleyişleri başta eğitim olmak üzere hemen hemen bütün yapıları uygulamak istemiştir. Böylesi bir modernleşmeci söylem içerisinde dini bilginin modernleştirilmesi sorunu da kaçınılmaz olacaktır. Nitekim gerek 1924’de İstanbul Dar’ül Funun İlahiyat Fakültesi gerekse 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ülkemizde *garptaki örneklerine benzer* bir tarzda oluşturulmuş; eskinin “nassi”, “apriori”, “soyut”, “mutlak”, “tek biçimliliği” yerine “bilimsel”, “objektif”, “gözlem” ve “karşılaştırma” *metaforlarıyla* yoğrulan yepyeni bir “kurum” varsayılmıştır. Din dilinin geleneksel modunu değiştiren bu yenilikler, mazimizin “modern dünya zaviyesinden” incelenmesini de beraberinde getirmiştir. Bu süreçte oluşturulan dilin/zihniyetin en temel sorunu, tanım ve teşhisi güçlü ve aktif olan tarafa göre yapması olmuştur. Bu açı göz önüne alındığında modernleşme tarihimizin kendimizi Batı kültürüne göre tanımlama olduğu söylenebilir. Oysa kültürel yapıyı belirleyen ilişkilerin, hangi sistem içerisinde nasıl olduğu, bağlantıların nasıl temellendiği asıl önemli sorun olduğu için; tanım ve teşhis gidimli/karşılaştırmalı bir zihin içinde daha sağlıklı olacaktır. Bu ise, temel meselemizin ne olduğu ve nerede durduğumuzun ve nereye yol aldığımızın her durumda yeniden tespiti sorunudur.

İlahiyat alanında oluşan dilin/zihniyetin uzun yıllar sorgulanmadan kabul edilmesi, başka alternatifler ışığında değerlendirilemeyişi elbette ülkede yaşanan olaylar çerçevesinde daha iyi kavranabilir. Gerçekten modernleşmeci siyasal söylem uzun yıllar jakoben yaptırımlarla İslamcı düşüncenin içe kapanmasına; tasavvufi yapılar içerisinde sıkışıp kalmasına sebep olmuştur. Ama asıl sorun, H. Yavuz’un belirttiği gibi İslam’ın deve kuşu inadıyla bu topraklarda uzun yıllar “görmezlikten” ve “bilinmezlikten” gelmesi olmuştur. İslam’ın kamusal alanda uzun yıllar “konuşulamayan” bir konu olması; zihinsel sınırlarının yeniden çizilmesi hususunda bir gecikme yaşanmasına yol açmıştır.

1980’li yıllardan sonra oluşan (kısmi) özgürlük ortamı “din ve inanç özgürlüğü” ekseninde ilahiyat ve diyanet tartışmalarını beraberinde getirmiş; ancak meseleler “olduğu gibi” tartışılmamış, her seferinde semptomatik bir niteliğe bürünmüş; kurulan söylemler, niyetlerin çok çok ötesinde, verili ideolojik dikotomilerin darboğazında sıkışmak zorunda

kalmıştır. Zikredilen süreçten günümüze kadar ilahiyat fakültesi müfredatlarında yapılan değişiklikler, belli bakış açılarının kolay ve aceleci çözümlerini yansıtmıştır. Bu meselede gözden kaçırılmaması gereken, yaşanan deneyimlerin bir ezber haline gelişi ve ezberimizi bozacak, yeniden yapılanmayı gerçekleştirecek hiçbir projemizin olmayışdır. Projesi olduğunu iddia edenlerin pek çoğu, Aliye Çınar Köysüren’in ifade gibi, ilahiyat fakültelerinin çelişkili gerçek yapısını bile fark edememektedir. Dolayısıyla yapılanlar daima ders sayılarının artırılıp eksiltilmesi; bazı derslerin kaldırılıp bazı derslerin adlarının değiştirilmesinden öteye gidememiştir.

İyi bir ilahiyatçı nasıl yetişir? Sorusu dün olduğu gibi bugün de askıda durmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu soruya cevap vermek, “bir bilgi sorunu” olmaktan çok temelde bir zihniyet ve bakış açısı sorunudur. Farklı zihinsel yapılar arasındaki tartışma ve üstünlük mücadelesi, modern olduğu kadar geleneksel kökenleriyle süregidecek gibi görünüyor. Bu yüzden maruz kaldığımız hususların hatırlanması, oluşan zihniyetlerin tasvir edilmesi ve ortaya çıkan resme odaklanılması gerektiğini fark etmeliyiz. Zira farkındalık *dikkat* anlamına gelir ki o, varolan bir durum içindeki bir tür krize işaret eder. Bu kriz vasıtasıyla bir düşünme hareketi doğacağını umut edebiliriz. Bu noktada İlahiyat eğitiminde arayışlarımız; ilahiyat alanında derinleşme ve kendi sınırlarımızın tespitine hizmet edecektir. Zaten bireysel özgürlük kavramının geliştiği ve genişlediği bir dünyada dini, daha esnek ve günümüz insanının sorunlarına yakın bir düzlemde ele alma zorunluluğu gittikçe artmaktadır. Bu zorunluluğa uzun süre kayıtsız kalınmayacağı ve din alanında daha cesur, eleştirel ve yeniden yapılanmacı damarın güçlenerek çıkacağı beklenebilir. Bu yüzden, deneyimlerimizin ıslahı ya da zihniyet dünyamızın yeniden inşası edilmesine; yaşadığımız deneyimin niteliklerine, ilişki biçimlerimize ve nihayetinde işlevsel olana dikkat etmek gerekmektedir. Ama tüm bunları dine yaraşır biçimde; saygı ve özenle yerine getirmek gerekiyor.

KAYNAKÇA

John Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882–1953*, Ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University, 1969–1991.

Hilmi Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, İstanbul, 2009.

Münir Kostaş, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37,

Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, Ter. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1997.



ONTOLOJİK BİR HAKİKATİN BİR İNANÇ İLKESİNE DÖNÜŞTÜRÜLEREK TAHRİFİ: TARİHSEL HAKİKAT-İ MUHAMMEDİYYE ANLAYIŞI

Öncelikle başlıkla ilgili bir sıkıntımı belirtmek istiyorum: Başlık biraz sıkıntılı görünüyor. En azından benim tarzıma pek uygun olmadı. Başlık biraz acele oldu. Sonradan fark ettim. Ben daha çok tarihsel Hakikat-i Muhammediye anlayışıyla ilgili bazı mülahazalarımı aktaracağım. Böyle bir iddiada bulunmam söz konusu değil. Onu öncelikle düzeltmek istiyorum.

Öyle görünüyor ki insanlık tarihinin en ağır, cevaplanması zor, en zor sorusuyla karşı karşıyayız. Çünkü Hakikat-i Muhammediye’den kasıt varlık’tır. Varlığın meydana gelişi nasıldı, nasıl olacak. Veya hayat, bir hayattır, hayatın tamamıdır. Dolayısıyla ben yazımı üç ana başlık altında özetlemek istiyorum: birinci bölümde; bir nebze, Hakikat-i Muhammediye ne demektir? Bu kavram üzerinde durmak istiyorum. Sufilerce, hayatın anlamını belirlemek için ortaya konan bu kavram etrafında ileri sürülen, ortaya konan fikirler; diğer sufilerce veya zahir uleması denilen bir kesim tarafından yapılan tenkitleri ve o tenkitlerin bir değerlendirmesini yaptıktan sonra Hakikat-i Muhammediye kavramı, anlayışı veya fikirleriyle tarihsel şahsiyet Hz. Muhammed arasındaki alakadan bir nebze bahsedeceğim ve bu şekilde bitirmeye çalışacağım. Dolayısıyla konu epeyce geniş. Söylenecek çok şey var. Bilmiyorum nasıl özetleyeceğim. İşin altından nasıl kalkacağım. Umarım kalkabilirim.

Hakikat-i Muhammediye Sufiler tarafından varlığın meydana gelişini, vücudu ifade etmek için kullanılan bir kavram. Daha doğrusu bir teori bir nazariyedir. Sufiler bazı ayetlerden hareketle ve özellikle bazı rivayetlerden ve hadislerden hareketle Hakikat-i Muhammediye anlayışını oluşturmuşlar. Hakikat-i Muhammediye ya da başka bir isimle Nur-u Muhammedi’dir. Bu kavramla sufiler şunu kast ediyor: Allah’ın ilk yarattığı şey... Varlık âleminde, varlık âlemine tecelli Eden; Allah’ın nurundan ya da zatından yaratılan ilk şey... Diğer varlıkların kendisinden yaratıldığı... İlk varlık, ilk hakikat ya da ilk nur. Bu fikir, bu düşünce aslında bazı ayetlerden yola çıkılarak ortaya konduğu gibi bu düşünce sadece sufiler tarafından ortaya konmuş bir düşünce değil. Kelamcıların cevher dedikleri şey, felsefecilerin ilk akıl dedikleri şey aynı manayı, aynı düşünceyi, aynı görüşü ifade ediyor. Bu kavram aynı zamanda Hakikat’ül Hakayık’tır. Yani hakikatlerin hakikatidir. Şu demek oluyor: Tasavvufi düşüncede varlık aşama aşama meydana geliyor. Bu aşamaların ilki;

La- Tağyun mertebesi; Hakkın ki varlığa, gerçek varlığa, bu mertebede hak demek dahi mümkün değil. Yani belirleme olmamış, tahayyül edilmemiş bir hakikatten bahsediyoruz. İkinci mertebesi; Tağyun-u evvel mertebesi; ilk Tağyun, ilk belirleme, ilk belirleşme. İşte Hakikat-i Muhammediye zat-ı aliyetin, aliyet halindeki zatın Tağyun-u evvel mertebesine ki buna vahdaniyet mertebesi deniyor. Buraya tenezzülü ile birlikte, ortaya çıkan ilk varlık demektir. Kısaca şöyle toparlamaya çalışayım: Varlığı bir daire olarak gösterelim. Dairenin ortasından bir çizgi çizelim. Bu doğrunun bir tarafı kadim; diğer tarafı hâdis olsun. İşte Hakikat-i Muhammediye ya da Tağyun-u evvel mertebesinde tecelli eden bu ilk varlık, buna istenirse Nur-u Muhammedi deyin, isterseniz Hakikat'ül Hakayık deyin, hâdis ile kadimi ayıran şey. Bir başka ifade ile Nur-u Muhammediye kavramından hareket edecek olursak nur mertebesiyle varlık mertebesini ayıran şey. Buna daha çok Berzah diyorlar, ara bölge. İşte Hakikat-i Muhammediye'nin bir yönü zat-ı aliyeye bir yönü hâdis varlık âlemine bakıyor. Dolayısıyla Hakikat-i Muhammediye veya Tağyun-u evvel, hakikatin zahiri. Zat-ı Aliye ise bu Hakikat-i Muhammediye'nin batını oluyor. Yine ontolojik olarak Hakikat-i Muhammediye ilk varlık ve diğer varlıkların kendisinden yaratıldığı, meydana geldiği varlıktır. Epistemolojik olarak ise; diğer varlıkların - buna insanlarda dâhil - bilgilerinin kaynağı, bilgilerini ilk aldıkları varlık.

Hakikat-i Muhammediye'ye insan-ı kâmil denilmiş. İnsan-ı kâmil, külli bir kavram. Tümel bir kavram, bütün insanlık hakikatlerinin kendisinde toplandığı zat oluyor. Bu düşüncenin tasavvuf tarihinde Maruf Kerhi ile ilk başladığını görüyoruz. Ama düşüncenin prıltıları tefsirlerde veya hadis kitaplarında, daha doğrusu, aslında İslam Düşüncesinde var. Ama sufiler bunu bir nazariye, teori haline getirmişler. Maruf Kerhi ile başlıyor. Tusteri, Hallac-ı Mansur ve İmam Gazali ve nihayet İbn Arabi ile bir sistem, düşünce sistemi haline getiriliyor. İbn Arabi'den sonra İbn Arabi tarihçileri, İbn Arabi'nin bu sistemini net bir şekilde izah ediyorlar. Ki bunların arasında özellikle; Sadreddin Konevi, Davud-u Kayseri, Abdülkerim Cili'yi saymak mümkün. Kısaca Hakikat-i Muhammediye bu. Dolayısıyla La Tağyun mertebesinde sonra ilk ortaya çıkan bu varlıktan diğer bütün varlıklar aşama aşama hazerat hazerat yaratılmış oluyor. İşte deniyor: Hz. Âdem'in ilk yaratıldığında da aslında yaratılan şeyin ondan tecelli eden şey, Hakikat-i Muhammediye'nin bir zuhuru idi.

Bu düşünceye tarihi süreç içerisinde bir takım kişiler tarafından karşı çıkılmış. Özellikle zahir ulema böyle bir düşünceyle Hz. Peygamber'in beşer özelliğinin kul Peygamber özelliğini ortadan kaldırdığını, ilahlaştırdığını, Hz. İsa'ya Hristiyanların verdiği mananın Hz. Peygambere yüklendiği şeklinde ciddi bir eleştiri var. Dolayısıyla bu düşüncenin Tevhid akidesine ve Kur'an'a taban tabana zıt olduğu, bir başka deyişle, bazı görüşlere göre de, bu düşüncenin, bu fikrin tasavvufa diğer diğer düşüncelerden, diğer kültürlerden, mesela Şia'dan, Şia'ya yorum felsefesinden geçtiği şeklinde bazı ithamlar var. Bu görüşleri şöyle değerlendirmek mümkün: şimdi Hz. Peygamberle ilgili ayetleri ve hadisleri sufilerin Hz. Peygamber Hakikat-i Muhammediye şeklinde anlaşılmasıyla ilgili sufilerin ileri sürdükleri ayetleri ve hadisleri toptan bir ret söz konusu. Mesela; Sufiler bazı ayetleri ileri sürüyorlar. Zahir uleması ise, bu ayetlerin, sufiler tarafından tefsir edilemeyeceğini, böyle bir tefsir anlayışının Kur'an'a, İslam akidesine zıt olduğunu söylüyorlar.

Şimdi burada zahir ulemasının şöyle bir tavrı var: hadislerin çoğunu bir iki hadis hariç reddediyorlar. Mevzu ve uydurma olduğunu söylüyorlar. O bir iki hadisin de rivayetinde de bir şekilde geçersiz olduğunu, hadis metodolojisine göre bir şekilde ortaya koymaya çalışıyorlar. Fakat bu tamamen tek taraflıdır ve tekelci bir yaklaşım olduğunu görüyoruz.

Yani birtakım insanlar ayetlerden birtakım insanların anladığı şekilde farklı anlıyorsa bunun doğruluğunun ya da yanlışlığının hükmünün bir tarafa verilmesi haksızlık olur. Yani o yetkinin bir tarafa verilmesi haksızlık olur. Sufiler: “Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” (Enbiya Suresi- 107) veya “Sen olmasaydın bu âlemleri yaratmazdım” rivayetinden veya “Ben gizli bir hazine idim. Bilineyim istedim de kendime muhabbet için halkı ve âlemleri halk ettim.” bu tip düşünceler üretebiliyorlar ise bunun doğruluğunun veya yanlışlığının zahir uleması tarafından test edilmesi ya da belirlenmesi en azından hakkaniyetle uyuşmuyor. O, onların görüşleri; öbürü de onların görüşleri. Nihayet kıyamet günü Allah itilaf ettiğimiz konularda aramızda hüküm verecektir. Yine İsevileştirme, Hz. Peygamberi İsevileştirme konusuna mesela Abdülkerim Cili ciddi manada el atmış. Hristiyanlıktaki Teslis inancını ontolojik açıdan Abdülkerim Cili şöyle değerlendiriyor: “Teslis inancında üç tane ayrı zat var. Daha doğrusu zat-ı aliyetin üç ayrı zata bölünmesi ve üç ayrı zatta tecellisi sözkonusu. Hakikat-i Muhammediye’de ise zat-ı aliye tek, onun nurundan bir hakikat, ilk varlık, ilk nur, varlığın ilk ilkesi, ilk prensibi yaratılıyor. Diğer varlıklarda ondan yaratılıyor. Yani bir zuhur sözkonusu ve teklife helal gelmiyor.” Hakikat-i Muhammediye anlayışında Abdülkerim Cili böyle diyor. Oysa tesliste üç tane ayrı zat karşımıza çıkıyor. Yani Tanrı, Allah üç ayrı zatta birden... Birde şöyle bir enteresan durum var: Sufiler ya da İslam bunu inanç akidesi haline getirmemiş. Yani bir takım müteşabih ayetlerden ve bir atkımlı rivayetlerden hareketle varlığı bu şekilde izah etmiş. İnanmak, sufilerin dediği şekilde inanmak, inanç konusunda bir sıkıntı değil. İnanmadığı zaman bir şey olmaz. Sadece sufiler bir hakikati, inkârın burada ortaya çıkacağını söylüyor. Oysa Hristiyanlıkta Teslis inançtır, inancın en temel akidesidir. Bizde ise, yani sufiler ise, bunu inanç ilkesi haline getirmemişler. Bu çok önemli bir ayırım... Ayrıca Hristiyanlıktaki, daha doğrusu Teslis, zatın üç kişiden oluşması, üç kişide tecelli etmesi ile İslam’da zat-ı ehadiyye’nin ehadiyye, vahdaniyet ve vahdet ayırımı başlı başına bir prensip olarak inancı veya tevhibi koruyan bir ilke. Bir başka hususta şöyle bir durum söz konusu: biz geleneksel olarak her şeyi ayet ve hadiste arıyoruz. Daha doğrusu Nas’ta ve şeriatı arıyoruz. Oysa sanırım şunu gözden kaçırıyoruz: şeriat hayatın tamamını kucaklamıyor. Hayatın tamamını içermiyor. Şeriatı bütün ilmi, bilgiyi biz şeriat içinde arıyoruz. Oysa Musa ve Hızır kıssası bize şeriatın dışında da bir bilgi alanının, ya da hayatın bir başka alanının olduğunu gösteriyor. Yoksa Hz. Musa gibi bir Peygamberin tutup da hayatın bu alanı ile ilgili bilgi edinmeye kalkışması başka türlü izah edemiyoruz. Yani şunu söylemek istiyorum: Mesela, hadisleri bir kenara bırakalım. Kaldı ki bırakamayız. Hadi bir kenara bırakalım onlar tartışmalı; ama ayetler. Ayetlerde iki kısma ayrılıyor: Müteşabih ayetler, Muhkem ayetler. Şimdi müteşabih ayetler ile Muhkem ayetler arasındaki fark şu: Muhkem ayetler çok sarih. Müteşabih ayetler adı üstünde müteşabih, adı üstünde benziyor, benzetiyoruz. Tam olarak gözümüz algılamıyor. Herkesin gözüne göre ve burada müteşabihattandır bu konular.

Bu konu müteşabihattandır. Ama zahir uleması bunu muhkem şekilde anlamaya çalışıyor. Sıkıntı burada. Bir başka husus, Tarihi Hakikat-i Muhammediye anlayışıyla tarihsel anlamda Hz. Muhammed’in şahsiyeti arasında şöyle bir bağlantı var: Hakikat-i Muhammediye insanlığın tümel hakikatleri, külli hakikatleridir. Hz. Muhammed ise bu hakikatin yani insan-ı kâmil anlayışının tarihsel görünümünden, zuhurlarından sadece biridir. Ama Hz. Peygamber’in şöyle bir özelliği var: bu ilahi nur, Allah’ın nurundan yaratılan bu nur, ilk hakikat Hz. Peygamberde, biz Müslümanlar olarak, en fazla tecelli ettiğini, yani insan-ı kâmil düşüncesinin formunun Hz. Peygamberde en kâmil surette tecelli ettiğini ondan sonra diğer Peygamberlerde ve velilerde bu nurun tecelli ettiğini söylüyoruz. Bu tam olarak bu şekilde anlaşılmıyor; ama benim kanaatim bu şekilde. Yani Hakikat-i Muhammediye bir yaratma

ilkesidir. Bütün varlığın kendisine göre açıklandığı, bütün bilgilerin kendisinden alındığı bir ilke. Bu ilke tarihsel olarak Hz. Peygamberde diğer Peygamberlerde, velilerde ve insanlarda tecelli etmiştir. Diğer insanlarda potansiyel olarak bulunduğu halde; imanlı insanlarda iman derecesine göre daha üst mertebede daha kâmil derecede tecelli etmiştir.



KRİZ DEVİRLERİNDE FELSEFE

Bu makalede, sosyal problemler ve ekonomik krizlerle varlığını hissettiren Batı Medeniyeti buhranının ana probleminin “sahih düşünceden” uzaklaşma olduğu ifade edilecektir. Bu “sahih düşünce”den uzaklaşmanın asıl sebebi de modern insanın “ferdi akletme” şuurunu merkeze koymasından mütevellit ortaya çıkan idrak kaymasıdır. Bu tespit özü itibarıyla Martin Heidegger’e aittir. Heidegger “Nietzsche’nin Tanrı Öldü Yazısı”nın sonunda şöyle der: “Düşünme ilk olarak, yüzyıllardır hüküm süren aklın, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımız zaman başlayacaktır”¹. Doğrusu insanoğlu özellikle Batılı insan düşünmeyi unuttu. Modern insan nasıl düşünmeyi unuttu ve kim unutturdu. Düşünme Heidegger’e göre, Kartezyen felsefenin tahayyül ettiği gibi akla (reason) dayalı felsefe yapma biçimi değil, ya da Varolanın kategorik idrakine hasredilmiş bir soyutlama değil, Varlığa ve dile dayalı bir tefekkür, bir hatırlayış olmalıydı. Sahih düşünme, Suje-obje ayırımını esas alan, insanın kendisini evrenin merkezine koyarak bilinçli bir özne olarak gerçekleştirdiği Aydınlanmanın akılcı ve bilimci düşünme tarzı değildir. Sahih düşünme Varlık’la hemhal olmanın halidir.

Düşünceden kopuşun ve varlığı unutma sürecinin baş mimarlarından biri Rene Descartes’tır. Descartes’ı *Metot Üzerine Konuşma*’da felsefesini şu şekilde ifade ediyor:

Böylece duyularımız bizi bazen aldattığı için onların bize hayal ettirdiği şekilde varolan hiçbir şeyin var olmadığını farz etmek istedim. Geometrinin en basit konuları üzerinde bile muhakeme yürütürken yanılan ve yanlış muhakemeler yapan insanlar bulunduğu için herkes gibi benimde aldanacağıma hükmederek, daha önce ispatlar olarak aldığım bütün kanıtları yanlış diye atıyordum; nihayet uyanırken zihnimize bulunan aynı fikirlerin, hiç biri gerçek olmaksızın, uyanırken de aklımıza gelebileceğini göz önüne alarak, bu ana kadar zihnimde girmiş olan bütün şeylerin, rüyama giren hayallerden daha gerçek olmadığını farz etmeğe karar verdim. Fakat bundan sonra her şeyin yanlış olduğunu bir şekilde düşünmek istediğim esnada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu düşünüyorum öyleyse varım hakikatinin şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeğe tereddütsüz karar verdim.²

Bu 17 yüzyılda vukuu bulan fevkalade masum düşünme tarzı nasıl oluyor da, 21 yüzyıldaki düşünme krizinin ve Varlık’tan kopuşun sebebi haline geliyor. Bu uzun ve anlatması çok zor bir hikâyedir. Ancak ana hatlarıyla bir kısım büyük düşünörlere referansla bazı temel paradigmalardan oluşmasını şu şekilde ortaya koyabiliriz.

1 Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar, Bursa, Asa, 2001, s. 61.

2 René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 40-41.

Bizim nokta-i nazarımızdan Rene Descartes'ın düşüncesi felsefede üç temel paradigmatik dönüşümün sebebi olmuştur. Bunlardan ilki ferdi şuur ve idraki kesin bilginin temeli haline getirmesi. Bu düşüncenin felsefede kökleşmesi neticesinde bilme tamamen insanî bir faaliyet haline gelmiştir. Bilen yegâne varlık olan insan, bilgisiyle yani duyu verileri ve akletme gücüyle varlığın varlığını tayin edecek bir konuma yükseldi. Bu düşünceye göre, var olacak her şey varlık icazetini insan şuur ve idrakinden almalıydı. İnsan idrak ve şuurunun icazet vermediği hiçbir şey, hatta Tanrı bile var olamazdı. Bu düşünme çizgisini zirveye ulaştıran düşünür “var olmak algılanmaktır” “to be is to be perceived” sloganıyla sahneye çıkan George Berkeley'dir. Arthur Schopenhauer *İrade ve Fikir Olarak Dünya* isimli kitabının 2. cildinin 1. bölümünde meseleyi çok güzel özetlemektedir: “Dünya ne kadar ölçülemez ve ne kadar büyük olursa olsun, onun varlığı yine de ince bir ipliğe bağlıdır: ve bu ise dünyanın kendi içinde oluşturulduğu ferdi şuur verisidir.” Nihayetinde her iki düşünürde, varlığı şuura ve daha doğrusu ferdi şuura bağlamış durumdadır. Bu bakış açısına göre, “ormanda tek başına yere düşerken kimsenin görmediği ve duymadığı ağaç ses çıkarır mı” sorusu oldukça önemlidir. Berkeley'e göre ormanda tek başına yere düşen ağaçtan ses çıkarmaz.

Kartezyen felsefenin sebep olduğu paradigmatik dönüşümün ikincisi bilginin tamamen insanileştirilerek ilahi bilginin, vahyin ya da kutsal bilginin tamamen anlamsız hale getirilmesi, ya da epistemolojinin konusu olmaktan çıkarılmasıdır. Bugün modern epistemoloji bağlamında Kur'an'ı bir bilgi kaynağı olarak takdim etmek kolay değildir. Kartezyen felsefenin sebep olduğu ikinci paradigmatik değişim ise bilgi kaynağı olarak intellect (akl-ı maad) yerine reason'ı (akl-ı maası) ikame etmesi. Şimdilik burada bu tespitleri zikretmekle yetinelim. Bu tespitlerin felsefî gerekçelendirilmesi hususu ayrı bir çalışma konusudur.

Descartes'ın başlattığı insanın şuur, akıl ve duyu verilerine dayalı bu bilgiye ulaşma sürecini muhteşem bir felsefî sistem haline getiren, diğer filozofların yanında elbette Immanuel Kant olmuştur. Kant gayesini kısaca şu şekilde açıklamaktadır:

Bu hedefleri arasında en zor olanı yüklenmesi için akla bir çağrıdır. Bu ise bizzat kendi kendinin bilgisidir. Akla despotik emirleriyle değil, ebedi ve değiştirilmez kanunlarına göre kendi meşru iddialarını tasdik edecek ve bütün temelsiz haksız iddialarını reddedecek bir mahkeme kurma çağrısıdır. İşte bu mahkeme saf aklın tenkidinden başka bir şey değildir. Bununla ben kitapların ve sistemlerin eleştirilerini değil tecrübeden bağımsızlık çabasında olmaya yeltenecek bütün bilgilere nispetle akıl yetisinin eleştirisini kastediyorum.³

Kant saf akli (reason) daha fazla sorumluluktan kaçamayacağını, kendi kendisi hakkında hüküm verme görevini üslenme çağrısında bulunuyor. Saf akıl bir mahkeme kurmalı. Peki, bu mahkemenin sanığı kim? Genelde bütün bir Batı felsefesi düşünce geleneği, özelde ise metafizik... Hem hâkim ham de savcı saf akıl. Kant göre akıl felsefe tarihinde oldukça hor kullanıldı, kendi sınırları içinde olan ve olmayan hususlarda konuşma yetkisi verildi ve o da hakkı olup olmadığını düşünmeden her hususta konuştu. Her hususta hüküm verdi. Şimdi akla bilgi hususunda sınırlarını bildirme zamanı geldi. Peki, bu sınırları kim çecek. Yine akıl. Elbette önce bilme mekanizmasının çok detaylı bir envanterinin çıkarılması lazım. Burada iki tarafın özelliklerinin bilinmesi oldukça önemli olmaktadır. Birincisi, bilen süjenin özellikleri: duyu verileri ve akıl. İnsan eşyayı algımlarken beş duyu nasıl işlemektedir? Beş duyunun topladığı veriler içeride nasıl bir işleme tabii olmakta, bu işlemde zihnin ve aklın rolü

3 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith, London, MacMillan, 1988, s. 9.

nedir? Çıkan ürününün doğruluğunu sına ma imkânı var mıdır? İkincisi bilinen obje: Bilinen objenin kendine ait özellikleri nelerdir. Objenin John Locke’da olduğu gibi, renk, konu, şekil, sayı ve hareket- durağanlık gibi nitelikleri var mıdır? Zaman-mekân, mümkün-zorunlu ve nedensellik gibi kategoriler objeye mi ait yoksa bizim zihnimizin objeye yansıttığı yasalar mıdır? Bütün bu sorulara saf akıl kurduğu bu mahkemede cevap vermeyi deneyecektir. *Saf Akl’ın Tenkidi* isimli o mücessem eser işte bu mahkeme tutanaklarıdır.

Bizim noktayı nazarımızdan bakıldığında, Kant düşüncede bir sapmayı temsil etmektedir. Niçin? Zira Kant düşüncesinin, merkezine önce varlığı değil var olanı, var olanlar içinde insanı, insanın aklı ve zihnini merkeze aldı. Ancak insanın, ruhu, nefsi, akl-ı maadı ve kalbi de vardır. Bu sisteme göre Tanrı’dan ve vahyedilmiş ilahi bilgiden söz edemeyiz.

Kant’ın düşüncesini ifade ettikten sonra şimdi Hegel felsefesinin temel bakış açısına kısaca değinelim:

Tanrı ebedi, ahlakî-dünya düzeni ve sevgi v.s.,dir. Tanrı kelimesiyle başlayan böyle bir önermede, “Tanrı” kendi kendine kaldığında anlamsız bir ses ve sadece bir isimdir. Ancak yüklem Tanrı’nın ne olduğunu söylemekte ona muhteva ve anlam vermektedir. Ancak önermenin sonunda boş başlangıç gerçek bir bilgiye dönüşmektedir.⁴

Hegel’e göre varlık bir oluştur ve gerçek ancak bütündedir. Bütünü oluşturan ise sürecin kendisidir. Tanrı’da bu anlamda sürecin yarattığı bir “varlıktır”. İnsanlar yapıp etmeleriyle daima bir oluşa katkıda bulunur. Bu oluş bir bütün olarak algılanmak ister. Bu bütün aslında mutlaktır. Geisttir. Bizce bütün bu köşe taşları bir dönüm noktasını göstermekte ve dönüm noktası da bir yoldan ayrılışa işaret etmektedir. Felsefe Varlık’tan niçin kopmuştur. Felsefe niçin yoldan çıkmıştır. Bizce, Kaan Ökdem’in Heidegger’in bu konudaki tespitleri ortaya koyduğu şu ifadelerle meseleyi yeterince izah edebilmektedir:

Ancak Heidegger’e göre, batı düşünce ve felsefe tarihi içinde, tüm soruların sorusu olan varlık sorusunun tam sorulmaya başlandığı bir zamanda, bu yoldan, kimi durumda isteyerek, kimi durumdaysa istemeyerek sapılmış ve “öğretiler ve filozoflar binası” anlamındaki felsefe tarihi inşa edilmiştir. Oysa bu binanın ana malzemesi “varlık” değil, kendini felsefenin yanı sıra, fen bilimleri, beşeri bilimler ve hatta günlük dilde bile gösteren “varolanlar”dır. Dolayısıyla böyle bir malzemeyle kurulan bina, asıl güzergâhın dışında durmakta, temeli sahih iskân mıntıkasının haricinde bulunmaktadır. Heidegger buna “varlık sorusunun unutulması” diyecektir. O halde yapılması gereken, varlık sorusunun sorulmaya ve üzerinde düşünölmeye layık olduğunu yeniden görmek ve yoldan çıkmış olan düşünce katarını yeniden doğru istikametine döndürmektir. Heidegger’in düşünce dünyasının nazım planı, işte bu projeye göre düzenlenmiştir.”⁵

Bugün Türkiye’de felsefe eğitiminden anlaşılan “öğretiler ve filozoflar” eğitimidir. Öğrencilerden beklediğimiz şey belli bir felsefe ekolünün (bu Türkiye’de genellikle “analitik felsefedir) filozof ve problemlerini öğrenmeleridir. Varlığa, insana ve dine dair aslî sorularla karşılaşmaması için azami dikkat edilir. Hatta ne olur ne olmaz öğrenciler kendi düşünce geleneklerini keşfedeler korkusuyla, öğrenciler İslam ve Türk Düşüncesinin yanına yaklaşılmaz. İslam felsefesinin ilahiyat fakülteleri dışında okutulması ise büyük bir cesareti gerektirir. Öğrenciye felsefe eğitimi boyunca varlık değil de var olanlar mıntikasına

4 G. W. F. Hegel, *Phenemonology of Spirit*, s. 12.

5 Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, İstanbul, Agora Kitaplığı 2004, s. xiii-xiv.

inşa edilmiş “öğretiler ve filozoflar” binası gezdirilir ve bu binanın iyi tanınması gerektiği öğrencilere tavsiye edilir ve sonunda bina hakkında öğrenciler imtihan edilir.

Heidegger haklı olarak Kartezyen felsefenin temel düşünüş paradigmalarına karşı çıkıyor. Fakat kendisi nasıl bir felsefe öngörüyor. Aşağıdaki satırlar biraz buna şahitlik temektedir:

Nedir bu felsefe sorusunun yanıtı, felsefenin üzerine doğru yolda olduğu şeye uygun konuşmamızdan oluşur. Ve bu şudur: varolanın varlığı. Bu tür uygun konuşmada felsefenin bize önceden söylediği şeyi, *felsefeyi*, yani Yunanca olarak anlaşılmiş *philosophiayı* baştan beri dinliyoruz. İşte bu yüzden ancak böyle uygun konuşmaya, yani sorumuzun yanıtına ulaşırız ki felsefeden kalanın, bizi götürdüğü, özgürleştirdiği yerde kalalım. Felsefenin ne olduğu sorusunun yanıtını felsefenin tanımlarına ilişkin tarihi açıklamalarla değil, kendini bize varolanın varlığı olarak aktarmış olan şeyle konuşmaya girerek buluruz.⁶

Batı felsefî düşüncesinin nihai sonucu nedir? Elbette bilgi ve teknoloji... Bilgi ve teknoloji nihayetinde bizi bir dizi problemlere sürükledi. En önemli problem de insanın Varlığa ve kendine yabancılaşmasıdır. Aşağıdaki satırlarda Heidegger bunu ne kadar güzel ifade etmektedir:

Herşey çalışıyor. Rahatsızlık verici olan da asıl bu, çalışıyor olması ve işleyişin her zaman yeni bir işleyişi peşinden getirmesi ve de tekniğin insanı daha çok topraktan koparması, orada köksüzleştirmesi. Bilmiyorum bu sizi dehşete düşürüyor mu ama beni, her türlü şıkta, artık aydan yeryüzüne fotoğraflar gönderildiğini görmek, dehşete düşürdü. Artık atom bombasına ihtiyacımız yok, insanın köksüzleştirilmesi şimdiden burada. Artık yalnızca, düpedüz teknik koşullarda yaşıyoruz. Bugün artık insanın üzerinde yaşadığı bir toprak değil.⁷

İnsanlık niçin bir felaketten diğerine sürüklenmektedir. Heidegger’in bu soruya vereceği cevap, zira insanoğlu Varlık’tan kopmuş, varolana dayanarak bilim, felsefe ve teknolojiyle inşa ettiği yapay dünya içinde yaşamaya mahkûm olmuştur. İnsanı metafizik kökenlerinden Varlık’tan koparan, insana kendine ve gidişata hâkimiyetini kaybettiren bu süreçte bilimin ve teknolojinin ne gibi etkisi olabilir? Bu şartlarda genelde dinin özelde Hıristiyanlığın Batı düşüncesinde insanlara kılavuzluk edebilme imkânını kaybetmesi ümitleri felsefeye bağlamıştır. Felsefeden dünyanın mevcut durumunu bir anda değiştirme etkisi beklenmektedir. Heidegger’e göre “felsefe dünyanın mevcut durumunu bir anda değiştirecek etki üretmez. Bu yalnızca felsefe için değil, ama insan açısından kaygıların ve özlemlerin konusu olan her şey için geçerlidir. Yalnızca bir Tanrı bizi hala kurtarabilir”.⁸

Felsefe’nin en asli gayesi insanla varlık arasında sahil bir ilişki kurmaksa, o zaman Varolanla Varlık arasındaki ilişki oldukça önemli hale gelmektedir:

Bütün araştırma, Varolanı nerede, ne kadar ararsa arсын, hiçbir yerde Varlığı bulamaz. Araştırma sadece Varolanla karşılaşır, çünkü açıklama aracıyla peşinen hep Varolanda ısrar eder. Oysa Varlık Varolanda varolan bir özellik değildir. Varlık Varolan gibi nesnel olarak tasarımılanıp vücuda getirilemez. Tüm Varolandan tamamıyla başka olan Varlık, Varolan-olmayandır. Fakat bu Hiç, özünü varlık olarak sürdürür. Hiçi basit bir açıklamayla boş bir

6 Martin Heidegger, *Nedir bu Felsefe?* Çev: Ali Irgat, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2003, Heidegger, s. 27.

7 Profesör Heidegger, *1933’de Neler Oldu?* Çeviren: Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 28.

8 1933’de Neler Oldu, s. 30.

Hiçolan diye bir yana bırakıp onu özden yoksun olanla bir tuttuğumuz takdirde, haddinden fazla bir acelecilikle düşünmekten vazgeçmiş oluruz. Böyle bir boş keskin zekâlılığın aceleciliğine yenilip, Hiçin esrarlı çok anlamlılığından vazgeçmektense, Hiçin içinde her Varolana olma güvencesi verenin uçsuz bucaksızlığının tecrübesini edinmeye, kendimizi donatıp, hazır olmalıyız. Bu Varlığın ta kendisidir. Varlık –derin fakat henüz açılmamış olan özünü Hiçin köklü korkuda bize gönderdiği Varlık – olmasaydı, Varolanın tümü Varlıksızlık içinde kalırdı. Ancak bu da varlık terkedilmişliği olarak Hiç olan bir hiç değildir, çünkü o, Varlığın hakikatine aittir; Varlık özünü hiçbir zaman Varolansız sürdürmez ve bir Varolan hiçbir şekilde Varlıksız olmaz.⁹

O halde felsefe yapma nasıl olacaktır. Felsefe yapma Varlık üzerine mi olacak yoksa Varolan üzerinde mi olacaktır. Heidegger bu soruya şöyle cevap vermektedir:

Metafizik, Varolanı hep varolan olarak tasarımıladıği için, Varlığın kendisi üzerine düşünmez. Felsefe kendi temelinde yoğunlaşmaz. Felsefe bu temeli boyuna terk eder, hem de metafizik aracılığıyla. Fakat yine de, onu hepten bırakmaz. Eğer bir düşünme, metafiziğin temelinin tecrübesini edinmek üzere yola koyulursa; bu düşünme Varolanı Varolan olarak tasarımılamak yerine Varlığın hakikatini kendisini düşünmeyi denerse, metafiziği bir anlamda terk etmiş demektir.¹⁰

Bütün mesele insanın yeniden düşünmeyle irtibatının kurulmasıdır. Düşünme kategoriler yoluyla insanın varolanla kurduğu bir ilişki değildir. Bu bizi sahih düşünmenin dışında tutmaktadır:

Örneğin, yüzmenin ne “demek” olduğunu, asla yüzme üzerine yazılmış bir makale ile öğrenemeyiz. Yüzmenin ne demek olduğunu, bize ancak nehre atlamak söyleyebilir. “Düşünmek ne demektir” sorusunu, düşünme üzerine kavram belirlemeyi, tanımlamayı öne alıp muhtevasını itina ile genişleterek asla cevaplayamayız. Biz burada düşünmek üzere düşünmüyoruz. Biz bu, düşünmeyi kendi nesnesi yapan say refleksiyonun dışında kalıyoruz. Büyük düşünürler önce Kant, sonra Hegel gibi, bu refleksiyonun verimsizliğini tanıdılar.¹¹

Ancak modern insan sahih düşünceyle irtibatını koparmış, Varlığa ve kendine yabancılaşmıştır. Heidegger bilimin metafizikle irtibatını hayati bir mesele olarak görmektedir. Gerçekten bilim metafizik gibi daha köklü zemine yaslanmadığı zaman, Varolanı her şey olarak görmekte, kendi varlığının zeminini kendisi oluşturmakta ve kendi gayesini kendisi çizmektedir. Bilimlerin temel uğraş alanı, Varolan olmakla birlikte, geliştirdikleri kendilerine özgü metotlar sayesinde kendi alanlarını bir birinden uzak hale getirdiler. Her bir eşyayı bir başka cihetten ve bir başka biçimde ele almaya çalışmaktadır. Bilimler Varolanı parçalamakta ve bu durum modern eğitim sisteminin temelini oluşturmaktadır. Bugün bir üniversitenin bölümleri arasındaki belki de tek amaç birliği teknik örgütlenmeler ve bilgi alanlarının pratik amaç belirlemeleri. Bu parçalanmışlık kabul edilebilir değildir. Modern bilimin disiplinleri metafizik bir kökten beslenerek Varolanı daha anlamlı hale getirecek yerde onu büsbütün parçalıyor ve anlamsızlaştırıyor. Sadece bilim değil aynı zamanda felsefi düşünceden beslenen Aydınlanma rasyonelliği ve bunlara dayanarak tesis edilmiş modern devasa kurumlar, hep birlikte bu parçalama ve anlamsızlaştırma yangınına daima körüklemekteler. Modern insanın

9 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çeviren: Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları 1991, s. 45-46.

10 Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 9.

11 Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* Trc: Rıdvan Şentürk, İstanbul, Paradigma, 2009, s. 15.

bilim ve teknoloji ile elde ettiği bu hâkimiyet ve belirleyici olma durumu yabancılaşmanın tam da kaynağını oluşturmaktadır. Nietzsche şunları haykırırken ne kadarda haklıdır:

“Bakın işte son insanı gösteriyorum sizlere. ‘Aşk nedir? Yaratma ne? Hasret nedir? Bir Yıldız ne?’ –Böyle sorar son insan ve göz kırpar.

Yeryüzü o zaman küçülmüş olacak ve üstünde herşeyi küçülten son insan sıçrayacaktır. Toprak piresi gibi soyu kurutulmaz onun; son insan en uzun yaşayandır.

‘Biz mutluluğu bulduk’ –derler son insanlar ve göz kırparlar.”¹²

İyi dinleyelim: “Son insan en uzun yaşayandır.” Bu ne demektir? Bu bizim, son insanın şimdi zuhur eden hükümlüğü ile birlikte yaklaşan bir sona ve kıyamete doğru ilerlediğimiz, bilakis son insanı tuhaf bir dayanıklılığa ve sürekliliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. Peki, bu nereden kaynaklanabilir? Bu biçim ve tarzı itibarıyla herşeyin nasıl olduğunu ve vücut bulan olarak nasıl geçerlilik kazanacağını belirleyen tabiatından başka bir şey olamaz.¹³

‘Biz mutluluğu bulduk’ derler son insanlar göz kırparlar.”

Her yönden Psikolojinin, Sosyolojinin, Psikoterapinin ve diğer birkaç vasıtanın yardımıyla yakında bütün insanların hep birlikte ve aynı tarzda aynı mutluluk seviyesine ulaştırmalarını, refah eşitliğinin herkes için garantilenmesini temin etmeye çalışıyoruz. Fakat bu mutluluk icadına rağmen insanlar bir dünya savaşından diğerine sürükleniyorlar. Barışın, savaşı ortadan kaldırmak olduğu ima edilerek halklara göz kırpılıyor. Bununla birlikte ayrıca, savaşı ortadan kaldıran barışın, yalnızca savaşla muhafaza edilebileceği söyleniyor. . . Barış, kendisi tarafından yok edilen bir şeyle nasıl muhafaza edilebilir.¹⁴

Yeni Çağ’da insan varlık sorusunu hep erteledi. Neden ve nasıl? Neden erteledi, zira insan kendini yetkin ve kâmil gördü. Varlığa yönelmek gereksizdi. İhtiyacı da yoktu. Modern felsefe ve bilim yeterince açıklayıcı ve tatminkârdı. Ortaya konulan ürün, teknoloji ise bir muvaffakiyet olarak gidilen yolun doğru olduğunu gösteriyordu. Bilim ve felsefe hep Varolan hakkında muazzam bir külliyat ortaya koymuştu. İnsanlar doğrudan Varlığa yönelmek yerine, hep doğrudan ve dolaylı Varlık hakkında yazılı olana yöneliyorlar, onula hemhal oluyorlar, onu öğreniyorlardı. İnsanları çoğu gerçek soruyu sormadan hayatlarını tüketiyorlar, çok az bir kısmı, filozofların kurdukları bu kompleks sistemleri aşarak Varlıkla ilgili soru sorabiliyorlar. Bunalım içinde olan insanlar psikoloji ve psikoterapiden medet umuyor. Ancak Heidegger hiç de öyle düşünmüyor:

İnsan varlığının kurtuluşu gayesine yönelik olarak psikolojinin ve psikoterapinin kendi başına yapabileceği bir şey yok. Şayet insan daha önce varlıkla arasında farklı bir temel nispet kurmaya muvaffak olmazsa, eğer insan kendiliğinden, tabii bu kendi inisiyatifine bırakılabilirse, varlık ona sarahaten teselli verse de yahut onu sancısızlandırmak suretiyle dilsizleştirse de, özünü varlığın asli nispetine açık tutmak üzere yola çıkmazsa, o zaman ahlak sadece bir öğreti ve talep olarak hiçbir şeye muktedir olmaz. Fakat zaten, eğer biz bu ‘dilsiz ve sancısız oluşumuza’ katlanabilir ve sebat edebilirsek, ancak önümüzde varlığın talebine açık olabiliriz.¹⁵

12 Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* s. 46.

13 Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* s. 47.

14 Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* s. 50.

15 Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* s. 54.

İnsanı bu köksüzlüğe bu yabancılaşmaya ve bu cehalete sevk eden sadece ilim ve teknoloji değil, Descartes’ın temellerini attığı modern felsefe geleneği ve bu geleneğin tesisinde en etkin olan akıl anlayışı. Bu akıl, mahsusata dayalı insan idrak ve şuurunu varlık bilgisinin temeline yerleştiren ve varlığı şuur ve idrake mahkûm eden, aklın hükümlerine amade hale getiren, onun insanı yetiştirici boyutunu öldüren bir araçtır. İnsan varlığın tezahür mecralarının en önemli olanıdır. Varlık insan ilişkisi sadece akıl-idrak bağıyla tesis edilen ilişkinin ötesinde olmalı ve varoluş ilişkisi şeklinde tezahür etmelidir. Nedir bu varoluş ilişkisi? Varlık kendini türlü yollarla ifşa etmektedir. İnsana düşen bu ifşayı görmesi, bu hitabı dinlemeye hazır olmasıdır. Düşünce, Heidegger’e göre, Varlığın ifşaatına kulak kesilme, onu duyma ve bütün bunlara aracı olmanın adıdır. Asıl olan müşahede ve bunun yaşanması ve anlatılmasıdır. Varlık’tan kopan modern insan nihilizmin pençesinde inlemektedir. Heidegger bunu şöyle ortaya koyar:

Nietzsche’ye göre nihilizm, herhangi bir yer ve zamanda zuhur etmiş bir dünya görüşü değil, garp tarihi hadisesinin temel niteliğidir. Nihilizmin bir öğretisi ya da talep olarak faaliyet içerisinde olmadığı ve görünürde tersinin savunulduğu yerlerde (ve özellikle buralarda) da işleyiz halindedir. Nihilizm budur: en yüce değerlerin değersizleşmesi. Bu ise şu demektir: Hıristiyanlıkta, geç Antikçağ’dan beri ahlakta, Platon’dan beri felsefede ölçüt koyucu gerçeklik ve yasalar olarak tayin edilenler, bağlayıcı (ve Nietzsche için bu her zaman yaratıcı demektir) kuvvetini kaybetmektedir. Nietzsche için nihilizm, hiçbir zaman salt en yakın çevresinin ve sadece ondokuzuncu yüzyılın olgusu demek değildir. Bu tarihsel süreç, önümüzdeki asırlarda da devam edecektir, bir karşı savunma başlasa bile (ve hatta özellikle o zaman).¹⁶

Bu bizce tem da bir iflasın ilanıdır. İnsanoğlunu bilgiç ve mağrur yapan şey kendini daima tayin edici, belirleyici konumda görmesidir. Her şey, Tanrı bile var olmak için bu modern insandan icazet almak zorundadır. İnsan idraki Varolan’ın üzerine abanır, onu kendi kriterlerine göre “var kılar.” Bir çıkış yolu belki de değerlerin ikamesiyle olacaktır. Bu nasıl olacak Heidegger’in Nietzsche’den mülhem olarak öngörüsü şudur:

Nietzsche yalnızca başaşağı etmeyle yeni bir değer düzeninin oluşacağını varsaymamış, bizzat kendisi açıkça, bir düzenin bu şekilde “kendiliğinden” oluşacağını ifade etmiştir. Nietzsche şöyle demektedir: “Şimdiye kadarki değerlerin baskısı bu şekilde kırıldığında, ‘gerçek dünya’ ortadan kaldırıldığında, bunu dünyanın yeni bir düzeni kendiliğinden izleyecektir.” Salt ortadan kaldırma ile kendiliğinden yeni bir şeyler meydana gelecektir! Böyle bir düşünceyi Nietzsche’ye yakıştırabilir miyiz? Yoksa ortadan kaldırma ve tersine çevirmenin anlamı, gündelik kavramlar yardımıyla tasavvur edebileceğimizden çok daha farklı mıdır? Yeni değerler tayininin ilkesi nedir?¹⁷

Martin Heidegger’e göre durum hiç de parlak değildir. Değerler tayini hiç de kolay bir şey olmayacaktır. O düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

Ancak en yüce değerler tayininin tek bir hamlede gerçekleşmediği, ebedî hakikatin bir sabah ansızın gökyüzünde belirmediği ve tarihte hakikatin hiçbir ulusun kucağına düşürmediği de değer tayini tarihinin bir temel tecrübesi olduğu bir gerçektir. En yüce değerleri tayin edecek olanlar, yani yaratıcı olanlar, en başta filozoflar, Nietzsche’ye göre

16 Martin Heidegger, “Sanat Olarak Güç İstenci”, Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı 2004, s. 180.

17 Heidegger, “Sanat Olarak Güç İstenci”, s. 183.

deneyci olmalıdırlar; gerçek hakikate sahip olmadıklarını bile bile çığır açmalı, güzergâh geliştirmelidirler.¹⁸

Ancak biz Heidegger kadar ümitsiz değiliz ve sonuç olarak şunu söylüyoruz: Yüce yaratıcı o engin vahiyle birlikte en yüce değerler tek bir hamlede gerçekleştirmiş olmakta ve ebedi hakikat bir sabah ansızın gökyüzünde belirmekte ve tarihte bu hakikat bütün milletlere gönderilmekle birlikte son olarak Müslümanların kucağına düşmektedir. En yüce değeri tayin edici olanlar yani yaratıcı olanlar peygamberlerdir ve onun izinden giden evliyai asfiya ve ülema'dır. Bizler bu hakikati bilerek ve bu gerçekliğe güvenerek çığır açmalı ve güzergâh geliştirmeliyiz.

KAYNAKÇA

- Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*.
- Hegel, G. W. F, *Phenemonology of Spirit*.
- Heidegger, *1933'de Neler Oldu?* Çeviren: Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Heidegger, Martin, "*Sanat Olarak Güç İstenci*", Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı 2004.
- Heidegger, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?* Trc: Rıdvan Şentürk, İstanbul, Paradigma, 2009.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?* Çeviren, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar, Bursa, Asa, 2001.
- Heidegger, Martin, *Nedir bu Felsefe?* Çev: Ali Irgat, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2003.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans: Norman Kemp Smith, London, MacMillan, 1988.
- Ökten, Kaan H, *Heidegger Kitabı*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2004.

18 Heidegger, "*Sanat Olarak Güç İstenci*", s. 181.



KANT’IN AKADEMİ İDEALİ ve FELSEFE

Kant’ın yaşadığı dönemde Prusya devletinde üniversiteler üst fakülteler ve alt fakülteler olarak ikiye ayrılmaktaydı; üst fakülteler teoloji, hukuk ve tıp fakülteleri iken, felsefe alt fakülteydi. Bu bakımdan daha başta belirtmeliyiz ki, *Fakültelerin Çatışması*’nda ele alınan “fakülteler” felsefi içeriğiyle akıl ya da duyular anlamında “yetiler” değil, filozofun o dönemde birbiriyle çatışma halinde gördüğü üniversite fakülteleridir.¹ Ayrıca fakültelerin bu şekilde kategorize edilmesi Kant’ın ortaya koyduğu bir ayrım değil, kendisinin yaşadığı dönemde hazır bulduğu ve devlet (yönetim, *Regierung*) politikası olarak vazedilmiş olan bir bölümlenmedir. Kant bu türden bir bölümlendirmenin gerekçesini ise “eğer bir fakültenin verdiği eğitim hem içerik hem de kamuya aktarılma tarzıyla devletin kendisini ilgilendiriyor ve onun çıkarına ise *üst fakülte* olarak nitelendirilmektedir” diye izah eder.² Diğer taraftan *yalnızca* aklın ve bilimin peşinde olan *alt fakülte* kamunun çıkarları ile değil, yalnızca akıl ve hakikat ile ilgilenir. Üst fakültelerin gerek müfredatının hazırlanması ve gerekse öğrettiği konular açısından devlet bu fakültelerin öğretimini onaylama hakkını kendinde görür; çünkü devlet halkın çıkarlarını koruyan “araçlarla” ilgilenir.³ Diğer bir ifadeyle iktidar, halk çoğunluğu ve onların menfaatlerini doğrudan ilgilendiren konularda üst fakültelerle ciddi bir kontrol mekanizması oluşturmuştur. Bu yönüyle Kant, hükümetin araçlarına hizmet edenler ile gerçek bilim adamları arasında da ayrım yapılması gerektiğinin altını çizer.⁴

Üst fakülteler haricinde üniversite aynı zamanda hükümetin emirlerinden bağımsız, her şeyi özgürce değerlendiren ve yalnızca bilimin⁵ ve hakikatin çıkarını gözeten bir fakülteyi, yani felsefe fakültesini de tazammun etmektedir; çünkü “bu fakülte olmadan hakikat keşfedilemez.”⁶ Derrida’ya göre Kant, özellikle “akıl” ve “yaratma” kavramlarını

1 Kant’ın bu yapıtındaki “fakülteleri”, “yetiler” şeklinde anlayan ve çeviren bazıları ya Kant’ın bu çalışmasını okumamış ya da yanlış okumuştur (Bkz. Copleston’dan çeviren Aziz Yardımlı, *Çağdaş Felsefe: Kant*, c. VI, Bölüm 2, İdea, Yay. 1989, s. 13: “Yetilerin Çatışması”).

2 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor, London, University of Nebraska Press, 1979, 25.

3 Bülent Gözkan, “*Kant ve Üniversite İdeası*”, *Cogito*, sy. 41-42, İstanbul, YKY, 2005, ss. 217.

4 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 25.

5 Almanca “bilim”in karşılığı olarak kullanılan *Wissenschaft* terimi, sadece doğa bilimlerini değil, aynı zamanda sosyal ve insan bilimlerini de kuşatmaktadır. Bu bakımdan felsefe fakültesi; 1. tarihsel bilgi (*historische Erkenntnis*) bölümü (tarih, coğrafya, filoloji ve doğa bilimlerini içeren tüm deneysel ve insan bilimleri) ile 2. saf akıl bilgileri (*reinen Vernunftkenntnis*) bölümünden (saf matematik, saf felsefe ve ahlak metafiziği) oluşmaktadır (Gözkan, 2005: 225, 11. dipnot).

6 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 27.

kullanarak yeni fikirler üretme ve yaratma anlamında özerk bir gücü ve yeteneği olan bir üniversitenin daima yetkin bir konumu olabileceğine vurgu yapmaktadır.⁷ Zira yalnızca akıl doğası gereği özgürdür ve “dışarıdan” hiçbir emir ve komut kabul etmez.⁸ Bu noktada ironik bir biçimde Kant, felsefe fakültesinin neden “alt fakülte” olarak kategorize edildiğini, aslında aklın *insan doğasının* köken ve temelinde yer alması olgusuyla bağlantılı olarak izah eder; çünkü emir alan insan -ki bu insan birinin alçak gönüllü bir hizmetkârı dahi olsa- hiç emir almayan özgür bir insandan ayırt edilmelidir.

1. Üst Fakülteler (Teoloji, Hukuk ve Tıp)

Üst fakültelerin teoloji, hukuk ve tıp fakültesi olarak bölümlendirilmesi devletin, halkın refah ve saadetini temin etme ve halkın üzerinde kalıcı ve güçlü etkiler bırakma arzusu ile ilgilidir. “Halk, kendi refahını öncelikle özgürlük olarak değil, doğal ereklerin, yani aşağıdaki üç hususun sağlanması olarak düşünür: Ölümünden sonra mutlu olmak, toplumsal yaşamlarında mülkiyetlerinin yasalarla güvence altına alınması ve hayatın fiziksel tarafının tadını çıkarmak.”⁹ Bu ereklerle sırasıyla teoloji, hukuk ve tıp fakülteleri karşılık gelmektedir. Üst fakültenin bir üyesi olan teolog kendi öğretilerini *akıldan* değil, İncil’den; hukuk profesörü kendi argümanlarını *doğal hukuktan* değil, yaşadığı toprakların hukuk sisteminden; tıp profesörü de tedavi yöntemlerini *insan bedeninin fizyolojisinden* değil, tıbbi uygulamalardan çıkartmaktadır. Bu yönüyle üst fakültelerin temeli *akıl* değildir ve yine ironik bir ifadeyle “bu fakültelerin saygınlık statüsü aklın özgür oyunu tarafından zedelenemez.”¹⁰

Teoloji fakültesindeki bir Profesör Tanrı’nın varlığını İncil’e dayanarak kanıtlayabilir; ancak bu Profesör Tanrı’nın İncil aracılığıyla konuştuğunu aklen kanıtlayamaz, hatta buna ihtiyacı da yoktur, olmamalıdır da; zira bu husus felsefe fakültesinin bir konusudur. Ya da bir hukukçudan, kamusal yaşamı güvence altına alan yasaların bizatihi hakikati ve hak ile olan uygunluğunu ispatlamasını ya da bunlara karşı aklın yöneltebileceği itirazlarından bahsetmesini beklemek haksızlıktır. Son olarak diğer üst fakültelerin aksine yasalarını otoritenin emrinden değil de eşyanın doğasından alan tıp fakültesi dahi, insan sağlığı ile ilgili bir konuda devletin ilgi ve çıkarı ile hareket etmek durumundadır.¹¹

Görüldüğü gibi Kant açısından üst fakülteler, devletin/yönetimin içinde hizmet edecek ve devlet tarafından kontrol altında tutulacak insanlar yetiştirmektedir. Buna rağmen bu fakültelerdeki hocalar, öğrencilerine “devletin doktrinel temellerini” öğretirken dahi aklın özel kullanımına önem vermelidirler. Fakat tüm hocaları devletin birer memuru olmasına rağmen “alt fakülte” olarak felsefe, öğrencilerini aklın kamusal kullanımı noktasında eğitmeli ve bu yönde onları zihnen geliştirmelidir. Peki, aklın özel ve kamusal kullanımı ne demektir? Aklın bu türden bir ayrımının, fakültelerin (üst ve alt şeklinde) bölümlendirilmesi ve bu fakültelerin birbiriyle olan çatışmasıyla nasıl bir alakası olabilir?

7 Jacques Derrida, “*Mochlos; or the Conflict of the Faculties*”, trans. Richard Rand and Amy Wygant, ed. Richard Rand, Logomacia: *The Conflict of the Faculties*, University of Nebraska Press, London, 1992, ss. 2.

8 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 29.

9 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 49.

10 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 35.

11 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 35-41.

2. Aklın Kamusal ve Özel Kullanımı

Kant “Aydınlanma Nedir?: Sorusuna Yanıt” (1784) adlı makalesinde Aydınlanma ile aklın kullanımı arasındaki bağlantıyı şu şekilde belirler:

“Aydınlanma (*Aufklärung*), insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan (*Unmündigkeit*) kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!*. Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!”¹²

Kant aklın “özgür” ve “otonom” kullanımına, *Fakültelerin Çatışması* adlı yapıtında da değinir. Üst fakültelerin aksine yalnızca felsefe fakültesi (alt fakülte), hükümet ya da bir başkasına değil, *sadece aklın yasalarına* özgürce tabidir.¹³ Bu yönüyle onun işlevi diğer (üst) fakülteleri kontrol etmek ve onların “hakikat” ile olan irtibatını sağlamaktır; zira “hakikat” (*Wahrheit*) ve “yararlılık” (*Nützlichkeit*) Kant’ta farklı anlamlara gelen iki kavramdır. İlki felsefe fakültesinin, ikincisi ise üst fakültelerin ilgi ve araştırma alanı dâhilindedir.¹⁴ Dolayısıyla felsefe fakültesi, gerek hükümetin kalıcı ve güçlü etkiler bırakma gerekse halkın huzur ve refahı ekseninde müfredatlarını belirleyen ve bu yönde eğitim veren üst fakültelerin “hakikatle” olan temasını sağlamakla görevlidir. Bu bakımdan yalnızca felsefe fakültesisadece aklın sınırları içerisinde kalan hakikati değil, aynı zamanda diğer fakültelerin öğreti ve hakikat anlayışlarını da ele alıp test etmelidir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi akıl, doğası gereği özgürdür ve hiçbir emir ve direktif kabul etmez; devletin yasalarını değil, kendi yasalarını dinler.¹⁵ (Kant, 1979: 43). Felsefe fakültesi için hakikatin kendisi asıldır ve üst fakültelerin göz önünde tuttuğu “yararlılık ilkesi” felsefe fakültesi için ikinci sırada olunca, fakülteler arasında da bir çatışma kaçınılmaz olur. Bu çatışma üst fakültelerin “koşullu buyrukları” kendilerine yasa olarak temel almaları ve yararı/çıkarı birinci sraya yerleştirmelerinden, bunun karşısında yalnızca felsefe fakültesinin eşitlik, özgürlük ve otonomi ilkelerini temel almasından kaynaklanmaktadır.¹⁶

Kant bu noktada fakülteler arasındaki çatışmayı (*Streit*) meşru ve meşru olmayan şeklinde ikiye ayırır. Eğer çatışma, aklın meşru zeminine dayanıyor ve diğer üst fakültelerin ortaya koyduğu yasaların hakikate uygunluğunu ve varsa yanlışlarının aklın yasalarına göre düzeltilmesini içeriyorsa, bu çatışma *meşru bir çatışmadır*.¹⁷ Bu çatışma hiçbir şekilde devletin saygınlığına gölge düşürmez ve bilakis bu tür bir çatışma devletin selameti ve salahiyeti içindir. Eğer devlet, üst fakültelerin öğretim ve müfredatını onaylama ve halkın menfaatleri doğrultusunda bu fakülteleri düzene koyma hakkını kendinde görüyorsa, bu da

12 Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?” *Sorusuna Yanıt*, çev. Nejat Bozkurt, Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar içinde, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984, ss. 213.

13 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 43.

14 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 45.

15 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 43.

16 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 47.

Günümüz açısından üst fakülteler olarak nitelendirilebileceğimiz mühendislik, işletme ve iktisat fakülteleri de piyasaların talebine uygun olarak öğretimlerinde, örneğin kârın maksimizasyonunu merkeze koyduklarından bu fakülteler arasında kategorize edilebilir (Gözkan, 2005, 218).

17 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 53.

akla ve değişmez hakikat ilkelerine uygun olmalıdır. Bu da ancak tüm öğretim metotlarının ve müfredatlarının *kamusalalanda* tam anlamıyla özgürce tartışılması ve ele alınmasıyla mümkündür. Bununla birlikte fakülteler arasındaki *meşru çatışma*; üst fakültelerin, öğretimlerini kamu önünde özgürce tartışırken, yine de bu fakültelerin işleyiş ve amaçladıkları hedef bakımından devlete bağlı oldukları gerçeğiyle de bağlantılıdır. Bu yönüyle de üst fakültelerin ve/veya devletin akıl ve hakikat ile çatıştığı noktada, işlevi “hakikatin kamuya sunumu” (*öffentliche Darstellung der Wahrheit*: aklın kamusal kullanımı) olan ve dayanağı yalnızca aklın ilke ve ereklere olan felsefe fakültesi devreye girer.

Diğer taraftan *meşru-olmayan çatışmayı* Kant, kendi içinde içerik ve biçim açısından ikiye ayırır. “İçerik açısından meşru olmayan çatışma” açıkça tartışılabilmesinin bile yönetim tarafından yasaklandığı bir çatışma türü iken; “biçim açısından meşru olmayan çatışma”, tartışma ve eleştirilerin konusunu oluşturan şeylerin, aklın özgürce kullanımına dayalı nesnel zeminler ve değişmez hakikatler yerine, eğilim ve yarara dayalı öznel zeminlerde ele alınmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸

Bu noktada Kant'ın “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” adlı makalesine tekrar dönelim. İnsanın kendi aklını başkalarının kılavuzluğuna vermiş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmak Kant'a göre çok zordur; çünkü ergin olmama durumu çok rahattır. “Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık”.¹⁹ Oysa yığınların içerisinde bağımsız ve özgür düşünebilen insanlar her zaman bulunur ve kitleler yavaş yavaş aydınlanmaya yöneltilebilir. Bunun yegâne yolunu da Kant “aklı her yönüyle ve her bakımdan kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğü” olarak ortaya koymaktadır.²⁰ Kant buna “aklın kamusal kullanımı” (*der öffentliche Gebrauch*) adını verir ve aklın bu kullanımını, genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak bir biçimde sınırlandırılabilir olan “aklın özel kullanımı”ndan (*der Privatgebrauch*) ayırır. Peki, hangi türde bir sınırlama aydınlanmaya karşıdır, hangisi değildir? Hangi türde bir sınırlama tersine özgürlüğe yararlıdır?

“Aklın özel kullanımı”nı Kant, kişinin kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, diğer bir deyişle kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da görevi yerine getirmesi şeklinde anlar ve bu gibi durumlarda aklın özgürce kullanımına kesinlikle izin vermez. Söz gelimi bir din adamı, bağlı olduğu dinin öğretilerini cemaate ve halka öğretmekle yükümlüdür. Bağlı olduğu dinin sadık bir hizmetkârı olarak bu kişi, görev ve yükümlülüklerine uygun olarak vaaz verirken, cemaatinin önünde bir eğitimciymiş gibi aklın kullanması *yalnızca* aklın özel bir kullanımınıdır; zira din adamı olarak bu kişi kendisine yüklenen bir görevle bağımlı olduğundan, kendi kişisel kanaatlerini beyan etmekte kesinlikle özgür değildir ve olmamalıdır. Diğer bir deyişle aklın özel kullanımında itaat etme kesin emirdir. Buna karşılık

18 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 47.

Kant'ın ahlak felsefesi göz önüne alındığında görülecektir ki, eğilimler ve özel amaçlar için yararlı bulunanlar, asla genel bir yasa olamazlar ve üst fakülteler bunları “hakikat” adına yasa olarak belirleyemez (Gözkan, 2005, 218).

19 Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt” 1984, 214.

Kant bu pasajda “biri çıkıp yürümeyi köstekleyen bu zincirleri atsa da, en dar hendekten bile hemen öyle kolayca atlayamaz, çünkü o, henüz kendisine güven duyarak bacaklarını özgürce hareket ettirmeye daha alışmamıştır” (1984: 214) sözleriyle, sanki Platon'un, mağarada zincirlere bağlı olan filozofun kendisini kurtularak “İyi idesi”ne doğru yolculuğuna ve tekrar mağaraya dönerek orada tutsak olarak kalan insanlara yardım etmesine gönderme yapıyor gibidir.

20 Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt” 1984, 215.

alanının bir uzmanı olarak din adamı yazılarıyla halka hitap ederken, yani aklını kamusal alanda kullanırken, aklın herkes için kullanımının ve kendi adına konuşmanın sınırsız özgürlüğünden yararlanabilir ve yararlanmalıdır da. Zira “halkın ruhani, yani tinsel işleriyle ilgileneceklerin ergin olmamaları gerektiğini sanmak, yakışık almayan ve saçmalıkları sürekli kılan bir saçmalaktır.”²¹

Aynı şekilde bir yurttaş, ödemekle yükümlü olduğu vergiyi ödememezlik edemez; hatta bu gibi vergileri ödememeye yönelik davranışlar, devlete yönelik toplu isyana dönüşebileceğinden cezalandırılmalıdır. Bununla birlikte aynı vatandaş, “kamu önünde” vergilerin uygunsuzluğu ve adaletsizliği üzerine düşünceleri beyan ettiği için suçlu sayılamaz. İlki aklın özel kullanımını ve bu gibi durumlarda aklı kullanma tartışmasına kesinlikle izin verilmez; zira “itaat kesin emirdir”. Ancak ikinci durumda, yani aklın kamusal kullanımında adaletsiz ve haksız bir duruma meşru bir zeminde karşı çıkılması özgürlüğü her şart ve zeminde korunmalıdır.²² Aklın bu kullanımı Kant’a göre “*makineden fazla bir şey*”²³ olan insanın insani onuruna uygun davranma düşüncesi” ile doğrudan bağlantılıdır.²⁴ Amirinden talimat alan bir memurun onun emirlerinin işe yararlılığı ya da amaca uygunluğunu sorgulamasından daha vahim bir durum olamaz. Bu noktada memur “itaat etmek zorundadır” ve bu *aklın özel kullanımınıdır*. Ancak bir bilim adamı ya da sıradan bir vatandaş olarak o, emirlerin amaca uygunluğu ya da verilmiş biçimi ile ilgili olarak kamusal alanda düşüncelerini beyan etmekten de men edilemez. Bu da *aklın kamusal kullanımınıdır*. Kant açısından devletin bekası ve vatandaşların selameti için aklın bu iki kullanımının birbirinden ayrılması zorunludur.

Aklın özel ve kamusal arasındaki bu ayrımı ortaya koyduktan sonra, bu ayrımın fakülteler arasındaki çatışmaya ne şekilde karşılık geldiği ve felsefe fakültesinin bu çatışmadaki konumunun ne olduğu üzerinde durabiliriz.

3. Felsefe Fakültesinin Rolü ve İşlevi

Kant yaşamın tümünde aklın kamusal kullanımının zorunluluğuna temas etmiş ve bu özgürlüğün yalnızca “Aydınlanma” açısından değil, aynı zamanda üst fakültelerin özgürce düşünme olanağı açısından da zorunlu olduğunun altını çizmiştir. Bu nedenle Kant’ın ifadesiyle “aklını kullanma cesaretinin” bizzat akıl ve felsefe aracılığıyla tüm yaşam alanlarında olduğu gibi diğer üst fakülteler ve bu fakültelerdeki bölümler açısından hayati olduğu görülmektedir.

Felsefe fakültesi (ya da bugünkü yapı itibarıyla düşündüğümüzde bu fakültelerdeki felsefe bölümleri) aslında hakikatin kamu önünde özgürce tartışılmasını sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda diğer fakültelerin kendi içinde ya da hakikatle çatıştığı noktada değişmez ve kalıcı ilkeler aracılığıyla “hakemlik” rolü de görüyor. Felsefenin bu işlevi dikkate alındığında onun neden “alt” olarak vasıflandırıldığı da anlaşılacaktır; zira bu nitelendirme sadece bir sıfattan öte, aynı zamanda bir görevdir. “Alta” olma, diğer fakültelerde eksik ya da kullanılmaya kullanılmaya neredeyse terk edilmiş olan “akıl” ve “özgür/bağımsız düşünme

21 Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt” 1984, 217.

22 Kant’a göre -bu makaleyi yazdığı 1784 yılı göz önüne alındığında-hala aydınlanmış bir çağda değil, aydınlanmaya giden bir çağda yaşıyoruz. İnsanlığın bir bütün olarak aklını, bir başkasının rehberliği olmaksızın güvenilir bir şekilde kullanması için daha çok yolumuz var (Kant, 1984, 219).

23 Bu satırlar, Fransız filozof Julien Offray de Lamettrie’nin 1748 yılında yayımladığı Makine İnsan (L’Homme Machine) adlı yapıtındaki materyalist düşüncelere bir atıf ve eleştiri şeklinde okunabilir.

24 Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt” 1984, 221.

gücünün” insan doğasının köken ve temelinde olması olguyla bağlantılıdır; zira yalnızca akıl doğası gereği özgürdür ve “dışarıdan” hiçbir emir ve komut kabul etmez.²⁵

Ayrıca bu çatışma, iktidarın/hükümetin saygınlığına katiyen gölge düşürmemelidir; çünkü söz konusu çatışma fakülteler ile hükümet arasında değil, bir fakülte ile diğerleri arasındadır. Dolayısıyla çatışma, üst fakültelerin kesin ve belirlenmiş ilkelerini “hakikat adına” koruma altına alırken, aslında bu fakülteleri değil devletin menfaatlerini göz önüne almaktadır.²⁶ Bu yönüyle Kant aslında fakülteler arasındaki hakiki barış ve diyalogun -ki bu ilişki devletin ve dolayısıyla vatandaşların menfaati ve selameti içindir- yaşamın her alanında (din, hukuk, sağlık vb.) özgürce düşünen ve “başkasının değil, yalnızca hakikatin peşinde olan” aklın meşru ve kamusal kullanımı bağlamında eleştirel gücüne dayandığına vurgu yapmaktadır. Tekrar ifade edelim ki, fakülteler arasındaki bu ayrım Kant'ın değil, yaşadığı dönemde hazır bulunduğu ve Prusya devletinin yasal düzenleme ile yaptığı bir ayrımdır. Ancak gerçek anlamda toplumsal ilerleme ve aydınlanma, aklını başkasının kullanımına verenlerle değil, yaşamın bütününde “aklını kullanma cesareti gösterenlerle” (*Sapere aude!*) gerçekleşecektir. Dolayısıyla fakülteler arasındaki “üstlük” ya da “altlık” olma durumu, bu fakültelere yüklenecek olan misyonla ve gerçekte bir makineden fazla olan insanın saygınlığıyla yani aklıyla doğrudan bağlantılıdır ve bu durum, kanaatimizce, günümüz fakülteleri ve bölümleri için de geçerlidir.

Sonuç

İlerleme ve aydınlanma gibi kavramları fakültelerin öğretim/müfredat ve işlevi gibi hususlarla bağlantılı olarak ele alan Kant açısından, eğer bir fakültenin verdiği eğitim gerek içerik gerekse kamuya aktarılma tarzıyla devleti ilgilendiriyorsa ve devletin menfaatine ise bu fakülte üst fakülte dir. Diğer bir deyişle, bu fakülteler işleyiş tarzı itibarıyla a) ölümden sonra mutlu olmak (teoloji fakültesi), b) toplumsal yaşamlarında mülkiyetlerinin yasalarla güvence altına alınması (hukuk fakültesi) ya da c) hayatın fiziksel tarafının tadını çıkarmak (tıp fakültesi) şeklinde daima devletin ya da çoğunluğun menfaati gözetilerek bölümlendirilmekte ve diğer taraftan alt fakülte (felsefe), sadece bilimin ve hakikatin çıkarlarına yönelik olarak hükümetin emirlerinden bağımsız, her şeyi özgürce değerlendirmektedir. Bu yönüyle ve üst fakültelerin göz önünde tuttuğu ilkeler felsefe fakültesi için ikinci sırada olunca -kifelsefe fakültesi için yalnızca hakikatin kendisi asıldır- fakülteler arasında bir çatışma da kaçınılmaz olmaktadır. Çatışmanın meşru bir zeminde gerçekleşmesi, üst fakültelerin (ve dolayısıyla iktidarın) ortaya koyduğu ilkelerin hakikate uygunluğu ve varsa yanlışlarının aklın yasalarına göre düzeltilmesini içermesidir. Dolayısıyla yalnızca felsefe fakültesi -ve bizim ilavemizle diğer fakülteler içindeki felsefe bölümleri- sayesinde üst fakültelervedolayısıyla devletin yararına ve menfaatine görülen hususlar aklın bağımsız ve özgür kullanımı ile test edilebilir, gerek toplumsal gerekse üniversite içerisinde aydınlanmaya engel olan “aklını başkalarının kılavuzluğuna verme” durumu önlenabilir.

İçinde yaşadığı toplumun bir bireyi olarak insan, bir yönüyle “makinenin bir çarkı” gibi yaşamakta bir vatandaş olarak kendisinden istenen vergiyi verip, bir memur olarak amirinden talimatlar almaktadır. Kant'ın savunduğu şekliyle insan, “ödev ahlaki” bilinciyle bu alanlarda aklını yalnızca görevini en iyi şekilde yapabilmek için kullanır. Aklın özel kullanımına tabi olan bu alan, bireyi toplumun belirli bir parçası yapan ve sınırlayıcı kural ve erekların geçerli

25 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979,29..

26 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979,57..

olduğu alandır. Bu sınırlar içerisinde aklın özgürce kullanımına hiçbir surette izin verilmez ve deyim yerindeyse bu sınırların dışına çıkılması son derece tehlikelidir. Bununla birlikte Kant her ne kadar bu alanda emre itaat ve verilen görevin yerine getirilmesinin zorunlu olduğunu belirtse de, körü körüne itaate de karşıdır. Aklın kamusal kullanımı ile ortaya çıkacak aydınlanma durumu, Kant açısından, ne belirli bir dönem, ne belirli bir halkın imzasını taşıyan bir olay, ne de olup bitmiş bir durumdur; Kant “aydınlanma” kavramını Michel Foucault’un deyişiyle bir “çıkış” (*exit*) ve “çıkış yolu” (*wayout*) anlamında kullanır.²⁷ Nitekim bu yönüyle aydınlanma, bireylerin yalnızca kendi düşünce özgürlüklerinin teminat altına alan bir şey olarak değil, daha da önemlisi aklın evrensel, özgür ve kamusal kullanımı aracılığıyla daima üzerine konulan ve ilave edilen bir tecrübe olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak -günümüzde olduğu gibi- Kant’ın döneminde de felsefe (fakültesi), öncelikle yarar ve menfaat ilkelerini gözeterek “üst” fakültelerin “alt”ında kategorize edilmiştir. Ancak diğer fakültelerin ve dolayısıyla halkın refah/mutluluğu üzerinden de iktidarın “hakikat” ile olan teması adına felsefenin, “dayanak noktası” (*hypomochlium*) olması gerektiği hususu.²⁸ Kant’ın akademi idealini ortaya koyan aşağıdaki sözler dikkate alındığında daha bir anlam kazanır: “Sonuncu bir gün birinci olabilir (alt fakülte üst fakülte olabilir); ama yönetme yetkisine sahip olarak değil, yönetme yetkisine sahip olana yol göstererek; çünkü devlet ereklerine ulaşmak için, felsefe fakültesinin özgürlüğünü ve bu özgürlük yoluyla idrak edilenleri, kendi mutlak otoritesinden daha yararlı amaçlar olarak görebilir.”²⁹

KAYNAKÇA

- Derrida, Jacques, “*Mochlos; or the Conflict of the Faculties*”, Trans. Richard Rand and Amy Wygant, ed. Richard Rand, *Logomachia: The Conflict of the Faculties*, University of Nebraska Press, London, 1992, ss. 2-34.
- Foucault, Michel, “What is Enlightenment?” *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, ss. 32-50.
- Gözkan, Bülent, “Kant ve Üniversite İdeası”, *Cogito*, sy. 41-42, İstanbul, YKY, 2005, ss. 215-226.
- Kant, Immanuel, *The Conflict of the Faculties*, Trans. Mary J. Gregor, London, University of Nebraska Press, 1979.
- Kant, Immanuel, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, Çev. Nejat Bozkurt, *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar* içinde, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, ss. 213-221.

27 Michel Foucault, “*What is Enlightenment?*”, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, ss. 34.

28 Jacques Derrida, “*Mochlos; or the Conflict of the Faculties*”, 1992, 32.

29 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, 1979, 59.



GAZZÂLÎ ve YÖNTEMSEL ŞÜPHE

“İnsanlar kesin şeylerle işe başlarsa, varacağı yer kuşku olacaktır.
Ama kuşkuyla işe başlarsa, o zaman kesinliklere ulaşacaktır.”

Francis Bacon

Yaşadığı dönemden günümüze kadar en çok okunan ve insanları en çok etkileyen İslâm düşünürlerinin başında Gazzâlî gelmektedir. Bununla birlikte, onun çok iyi anlaşılabilirliğini söylemek zor olduğu gibi, onu en az anlaşılabilmiş bir İslâm düşünürü olarak görmek de mümkündür. Belki de bu yüzden yaşadığı çağdan günümüze kadar kimilerinin şiddetli eleştirilerine maruz kalmış, kimi zamanda yeni bir çığır açan özgün İslâm düşünürü olarak takdim edilmiştir.

Gazzâlî kelim, fıkıh, tasavvuf başta olmak üzere dinî ilimlerin birçok alanında eserler verdiği gibi, felsefe, mantık ve tabii ilimler alanlarında da eserler vermiştir. Bununla birlikte o, özellikle tasavvuf ve ahlâk alanında eserler veren bir düşünür olarak tanınmaktadır. Bu çalışmamızda, Gazzâlî'nin en özgün yönlerinden olan yöntemsel şüphe anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Yöntemsel Şüphe

İslâm dünyasında şüpheci, genelde “delillerin eşitliği” tezini savunanlar (*tekafîu'l-edille*) olarak tanınmışlardır. Bu şüpheci, akıl ve duyularla bilinen şeylerin hem lehinde hem de aleyhinde eşit delillerin bulunduğunu, bu yüzden hiçbir şeyin kesin olarak bilinemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bunların dışında “zanadika” adı verilen natüralist ve materyalist bazı filozoflar da şüpheci birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakat kesin bilgiye (*yakîn*) ulaşmak için felsefî anlamda şüpheye düşen ve sonuçta imana (*fideizme*) ulaşan yegâne İslâm filozofu Gazzâlî'dir.¹ Onun düşünce sistemindeki en önemli özellik, bilme isteği ve şüphe etme cesareti olarak ifade edebileceğimiz yöntemsel şüphesidir.

Gazzâlî'nin yaşadığı şüphe krizlerini anlattığı ve bu konuda düşüncelerini ortaya koyduğu eseri, onun otobiyografisi de sayılabilecek olan ve vefatından kısa bir süre önce kaleme aldığı *el-Mümkîz mine'd-dalâl*'dir. Ayrıca *Mizanü'l-amel*, *Kimya-yı sa'âdet*, *Cevâhirü'l-kur'ân* gibi eserlerinde de şüpheden bahsetmektedir.²

1 İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, AÜİF Yay. Ankara, 1989, s. 10; Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul, 1992, s. 197.

2 Gazzâlî'nin şüphesi için bk. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, C II, Beyrut, 1987, s. 246; Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, İÜEF Yay, İstanbul, 1957, s. 326-327; Mübarek, Zeki, *el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî*, Mısır, trs, s. 177-178.

Gazzâlî kendisinde gerçeği bulma/kavrama arzusunun fıtratından gelen bir özellik olduğunu, bundan dolayı daha çocuk denilecek yaşta iken taklit bağından, gelenek ve göreneğe dayalı inançlarından sıyrılmaya çalıştığını ifade eder.³ Bu evrede Gazzâlî, eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sormaya başlamış ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak istemiştir.

Mizanü'l-amel isimli eserinde, gerçeğe ulaşmada şüphenin önemini belirterek, geçmişte yaşayanların veya kendi kavminin mezhebine taassupla bağlananları şiddetle eleştirir ve temelde halkı yanına çekerek toplumsal/siyasî üstünlük sağlama arzusunun, kıskançlık ve bencillik duygularının yattığı mezhepçiliği, asabiyet ve kabileciliğe benzeterek; insanları, birbirinin görüşlerini eleştirerek sapkınlıkla suçlayan çeşitli önderleri taklit etmekten uzak durmalarını ve gerçeği düşünce yoluyla bulmaya çalışmalarını önerir.⁴ İnsanların kendilerine çizdiği yolu, zihinsel ve akli faaliyetleriyle yine kendilerinin bulması gerektiğini savunur. Ona göre, “Şüphe etmeyen düşünemez, düşünemeyen gerçeği göremez, gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır.”⁵ Dolayısıyla insanın tek kurtuluşu bağımsız düşüncededir. O bu durumu şu dizerlerle dile getirmektedir: “Gözle gördüğünü al, kulaktan dolma olanı bırak / Doğan Güneş, seni Zuhâl yıldızına muhtaç etmez.” Şu hâlde, insan sorularına her türlü aktarma kanaatlerden (*akaidü'l-mevrûse*) bağımsız olarak kendi zihinsel ve eylemsel çabalarıyla yanıt bulmaya çalışmalıdır. Çünkü kesin bilgi, her türlü şüphe ve hata olasılığından arınmış olmalıdır.

Gazzâlî, taklidi reddettikten sonra gerçek bilgiyi bulma çabasına düşer. Yine onun anladığı bu gerçeğin ölçüsü yakınî bilgiydi. Her şey şüpheden uzak ve yanlıştan korunarak, ancak yakın derecesindeki bilgi ile açık seçik bir surette öğrenilebilirdi. Yakın ise, öyle bir bilgidir ki, birisi taşı altın yapsa veya bastonu yılanı çevirse ve bu hünerlerini delil göstererek yakın ilminin aksini kanıtlayacağını iddia etse, bu kimsenin iddiası kabul edilemezdi. Zira yakın derecesindeki bilgi, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve kuruntu olasılığı akla gelmeyen, kalbin yanlışlığına inanmadığı bir bilgidir. Bu şekilde bilmediğimiz kendisine yakın hâsıl etmediğimiz her bilgi güvenilmeyecek ve emin olunmayacak bir bilgidir.⁶

Gazzâlî, araştırmaları sonucunda böyle kesin bilgilerin bulunduğunu ve bunların şüphe götürmezliğinden emin olduğunu fark eder. Örneğin, matematiksel bilgiler bu tarz bilgilerdendir. “On sayısının, üçten büyük olduğunu” yakın derecesinde bildikten sonra, bazı mucizelere dayanarak, “üçün, ondan büyük olduğu” iddia edilirse buna inanmayacağını, sadece hayret edeceğini, zira yakınî bilgilerin de ancak zaruriyat ve hissiyat içinde olabileceğini düşünmektedir.⁷

2. Duyusal Bilgilerden Şüphe

Gazzâlî'nin taklidi retle başlayan şüphesi gittikçe büyüyerek, duyarlar yoluyla elde edilen bilgilerin sağlam ve inandırıcı olamayacağı sonucuna vardı. Zira duyu organlarının en güçlüsü olan göz bile yanılmaktaydı. Hareketsiz gibi görünen gölgenin gerçekte hareket

3 Gazzâlî, *el-Müknız Mine'd-Dalâl* (Dalâletten Hidayete), Çev. A. Suphi Furat, Şamil Yay, İstanbul, 1978, s. 37-38..

4 Gazzâlî, *Mizanü'l-Amel*, Mısır, 1328, s. 215-216.

5 Kâsım Kufrah, “Gazzâlî”, İslâm Ansiklopedisi, C. 4, MEB Yay, İstanbul, 1948, s. 748.

6 Gazzâlî, *el-Müknız Mine'd-Dalâl*, s. 39.

7 A.g.e, s. 39-40.

ettiğini, uzakta bulunan yıldızın olduğundan küçük görüldüğünü anlamaktaydı. Bunun sonucunda, “Duyularla elde edilen bilgiler, hem cisimlerin durumuna ve mesafelerine hem de duyu organlarının sıhhatine bağlıdır”⁸ diye düşünmeye başlamıştır. Gazzâlî, duyu ve duyu organlarının hata ve eksiklerinin olacağı konusundaki görüşlerini *Mişkatü’l-envâr*’da göz organını örnek vererek açıklamaktadır:

1. Göz kendisinden başka varlıkları görebilir, fakat kendisini göremez.
2. Göz, kendisinden çok uzaklarda ve çok yakınlarda bulunan varlıkları göremez.
3. Göz, perde ve engel arkasında bulunan varlıkları göremez.
4. Göz, varlıkların bir kısmını görür, hepsini göremez. Sınırlı ve sonlu şeyleri görür, sınırsız şeyleri göremez.
5. Göz, çoğunlukla gördüklerinde yanılabilir. Sözelimi büyüğü küçük görmek, uzağı yakın görmek, durmakta olan bir şeyi hareket eder görmek ve hareket hâlindeki bir şeyi durur vaziyette görmek gibi.⁹

Dolayısıyla duyu organlarının en gelişmiş olan göz bile bize birçok konuda yanlış bilgi verebilir. Yine göz için geçerli olan bu zaafılar diğer duyu organları için de geçerlidir. Ona göre duyu ile duyu organları arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Örneğin:

1. Duyu organları kendilerini idrak edemezler. Buna ilaveten, kendileri için yeterli olmayan ya da aşırı olan uyarıcıları da idrak edemezler. Çünkü yetersiz veya aşırı uyarıcılar duyuyu zayıflatır veya bozabilir.
2. Duyu organlarında meydana gelen bozulmalar yüzünden idrak; ya zayıflar ya da hiç gerçekleşmez veya yanlış idrake sebep olur.
3. Yaş ilerledikçe bedenin kuvvetleri zayıfladığı için duyu ve onların organları da zayıflar.¹⁰ Dolayısıyla duyu kesin bilgiyi elde etme hususunda yetersizdir. Gazzâlî duylara güvenilemeyeceğini, çünkü akıl gücünün onu savunmasına imkân olmayacak şekilde yalanladığını söyleyerek hakikat (*yakin*) araştırmasına devam eder. Bu defa ise aklî bilgilere (*akliyata*) yönelir.

3. Aklî Bilgilerden Şüphe

Gazzâlî, bizzat aklın duyuyu yalanladığından hareketle, güvenmeye değer bilgi olarak evveliyat, yani zorunlu olarak bilinen akliyata yönelir. Bunlara, “On sayısı üçten büyüktür.” Bir şey hem kadim, hem hâdis; hem var hem yok ve hem vacip hem muhal olamaz.” önermelerini örnek olarak vermektedir.¹¹ Fakat daha sonra şüphesi bu türlü bilgilere de yayılmıştır. Zira kendi kendine şu soruyu sormaya başlamıştır: “Duyular beni yanılttığına göre, akliyata olan güvenin duyusal bilgilere olan güven gibi olmadığına nasıl emin olabilirsin? Nitekim bana güveniyordun, akıl hâkim geldi ve beni yalanladı. Eğer akıl hâkimi olmasaydı, beni tasdik etmeye devam edecektin. İhtimaldir ki, aklî idrakin ötesinde başka bir hâkim vardır. Ortaya çıktığı zaman akli verdiği hükümden dolayı yalanlar. Nitekim akıl hâkimi ortaya çıkıp, hissi

8 A.g.e, s. 41.

9 Gazzâlî, *Mişkatü’l-Envâr*, Mısır, 1907, s. 121-122.

10 Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, Neşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1987, s. 266-267.

11 Gazzâlî, *el-Münkız Mine’d-Dalâl*, s. 39.

verdiği hükümden dolayı yalanlamıştı. İdrakin ortaya çıkmayışı onun olmayışına delalet etmez.”¹²

Böylece Gazzâlî, duyusal bilgilerden sonra aklî bilgilerin kesinliğinden de şüphe etmeye başlamıştır. Duyusal bilgilerin yanlışlığını akıl çok açık bir şekilde ortaya koymaktaydı. Gazzâlî bu durumda aklında yanlışlığını ortaya koyacak bir gücün olabileceğini düşünmeye başlamıştır. O, bu konudaki şüphelerine uyku örneğini vermektedir: “Uykuda bazı olaylar ve suretler görülür. O esnada bunlar gerçek zannedilir. Fakat uyanınca bunların gerçek olmadığı anlaşılır. O hâlde uyanık iken his yahut akılla inandığın şeylerin gerçek olduğuna nasıl emin olabilirsiniz? Gerçekten bu senin içinde bulunduğun hâl dikkate alınırsa doğrudur; fakat sana öyle bir hâl gelebilir ki, bu hâlin senin uyanıklık hâline nispeti uyanıklık hâlinin uyku hâline nispeti gibidir ve senin uyanıklığın o hâle nispetle uyku gibidir. Bu hâl sana arız olduğu zaman aklınla vehmettiğin her şeyin hayal olduğunu, asılsız olduğunu kesin olarak anlarsın. Bunun gibi yaşamın da bir tür rüya olması mümkündür”¹³ demektedir.

Gazzâlî daha sonra bu dünya yaşamının ahiret yaşamıyla karşılaştırıldığında bir rüya olabileceği olasılığını düşünür. Bir insan öldüğünde eşya şimdiki gibi onun müşahede ettiklerinden farklı bir yüzle karşısına çıkabilir ve gözükebilirdi.¹⁴ O, bu hâli sufilerin içinde bulduklarını iddia ettikleri hâl ile karşılaştırmaktadır. Zira onlar kendilerinden geçip, hislerinden uzaklaştıkları zaman bu makulâta uymayan birçok hâlleri müşahede ettiklerini iddia ederler. Belki bu hâl ölüm hâlidir. Çünkü Hz. Peygamber, “*İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar.*” buyurmuştur.¹⁵

Gazzâlî, bütün bu tecrübelerle, hissiyattan sonra zaruriyata da güvenilemeyeceğine hükmeder. Onu bütün ampirik ve aksiyomatik bilgilerin güvenilirliğini araştırmaya götüren bu kuşkucu yaklaşımla herhangi bir hüküm kesinliğini kanıtlamak mümkün değildi. Çünkü her kanıt delile dayanmalıdır, delil ise önceden doğruluğu kabul edilen bilgilerin götürdüğü sonuçlardan ibarettir. Bu kuşkuculukta bilgilerin güvenilir bilgi olarak kalmadığına göre delil ve kanıtlamadan söz edilemez. Kendisi bu durumu, “Safsata mezhebine girmiştim, fakat kimseye söyleyemiyordum.” şeklinde anlatmaktadır.¹⁶

Gazzâlî, böylece yaşamının birinci şüphe krizinde iki ay kadar hiçbir şeye inanıp güvenmedi. Tam olarak safsata mezhebine girmiş, sofistlerin ve Yunan şüphecilerinin hâliyle hâllenmişti. Ne duyuların ne de aklın ürünü zarurî bilgiler onu tatmin etmiyordu.¹⁷ Daha sonra Gazzâlî bu durumdan kurtularak aklî bilgilerin yakın derecesinde sağlam ve doğru olduğuna kanaat getirdi. Bu kanaati ise Allah’ın kalbine attığı bir “*nur*” vasıtasıyla elde ettiğini söylemektedir. Bu nur, sezgi ile aklın ilk bilgiler (*a priori*) dediğimiz gerçeğin aynası olan kesin prensiplerini keşfetmesidir. Akıl bunların gerçeğe uygun olduğunu başka delil tertibine ihtiyaç duymaksızın anlar. Ona göre bu nur, birçok bilginin anahtarıdır.¹⁸ O, Kur’an’da ve hadislerde geçen “*nur*” ifadesini bu yönde tevîl etmiştir.

12 A.g.e, s. 41.

13 A.g.e, s. 41.

14 Gazzâlî, *İhyâ’ü Ulûmi’-d-Dîn*, IV, Mısır, 1933, s. 19; Ayrıca bk. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa’âdet*, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yay, İstanbul, 1981, s. 739-740.

15 Gazzâlî, *el-Münkız Mine’-d-Dalâl*, s. 41-42..

16 A.g.e, s. 42.

17 Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 326-327; Zeki Mübarek, *el-Ahlâk inde’l-Gazzâlî*, s. 177-178.

18 Gazzâlî, *el-Münkız Mine’-d-Dalâl*, s. 42.

Gazzâlî birinci şüphe krizi evresinde akıldan ve duyulardan şüphe etmiş, sonuçta ilâhî bir nurla aklı bilgilerin sağlamlığına inanmıştır. O, şüphe krizi esnasında araştırılmaması gerekenden kuşku duyup onu araştırmak isteyince bunların gözden kaybolduğunu bizzat tecrübe etmiştir. Böylece o, aksiyomatik bilgilerin, yani aklın ilk prensiplerinin zaten var olduğunu söylemiştir.¹⁹ Aslında Gazzâlî aklın, mantık ve matematikte hatta tabii ilimlerin tecrübî alanlarındaki yetkisini kabul etmekle birlikte beşerî aklın metafizik problemlerin çözümünde aciz olduğunu ve bu çözüme ulaşabilmek için bâtinî keşfe veya vahyin desteğine muhtaç bulunduğunu düşünmüştür.²⁰ Bu evrede yaşamış olduğu tecrübelerini felsefî ve mantıkî delillerle işlemiş ve yakine ulaştırılan bilgilerin akliyat olduğu sonucuna varmıştır. Buna ulaşırken de sezgi gücüyle zaruriyatı kabul etmiştir.

Gazzâlî'nin ikinci şüphe devresindeki amacı, doğru imanı ve bizzat gerçeği bulmak olmuştur. Bunun için o dönemdeki her fırkayı incelemeye başlamıştır. Kendi zamanında hakikati arayan fırkaları inceleyen Gazzâlî bunları dört ana grupta toplamıştır. Gerçeğin bu dört fırkanın birinde bulunacağını, eğer bunlar arasında bulamazsa ümidini kesmek gerektiğini düşünmüştür. Çünkü hakikat tek olması gerektiği hâlde bu akımlar kendilerine göre farklı gerçeklerden söz ediyorlardı. Bu fırkalar; “Kelâmcılar, Felsefeciler, Bâtinîler ve Sufiler”di.²¹

Gazzâlî, bu gruplar üzerindeki çalışması uzun yıllar sürdürerek, ilkin kelâmcıları inceler. Ona göre bunlar, rey ve istidlâl sahibi olduklarını söylemektedirler. Fakat incelemeleri sonucunda bunları ilmî amacına ulaşmak için yetersiz bulur. Nihayet kendisi, “Kelâm benim için yeterli ve şikâyet ettiğim derdime şifa olmaz.” demiştir.²² Daha sonra felsefeyi incelemeye başlamış, bunların ilimlerinin bazılarının doğru ve faydalı, bazılarının ise dine aykırı olduğu kanaatine vararak, filozofları da “Dehrîler, Tabiatçılar ve İlâhiyatçılar” olmak üzere üçe ayırmıştır. Sonunda ise, “Felsefeyi öğrenip onları anladıktan sonra bunun da amacımı tam anlamıyla temin edemediğini, aklın bütün sorunları kavramada bağımsız ve bütün sorunları halledecek durumda olmadığını anladım.” demektedir.²³

Gazzâlî daha sonra Bâtinîleri incelemeye başlar. Bunların akıl ve düşünceye aykırı bir yol tuttıklarını görerek onları şiddetle reddeder.²⁴ En sonunda da Sufileri incelemeye

19 A.g.e, s. 42.

20 Kufralı, “Gazzâlî”, İslâm Ansiklopedisi, s. 755.

21 Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, s. 44-46.

22 A.g.e, s. 44-46.

23 Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, s. 47; Gazzâlî'ye felsefeye hücumuna rağmen filozof unvanı verenler çoktur. Örneğin, C. de Vaux, R. Chidiac, L. Gauthier, Anawati, A. el-A'sem, İ. Medkur, S. Dünya, Bedevî gibi Gazzâlî üzerine çalışmaları bulunanlar ona filozof unvanını vermektedirler. İbn Seb'in (ö.1270)'e göre ise, Gazzâlî öncelikle bir sufi, sonra filozof, daha sonra Eş'arî ve fakih'tir. Bazı felsefeciler ise onu birkaç sistem filozofundan biri saymaktadırlar. Bk. Açıkgenç, Alpaslan, Bilgi Felsefesi, İnsan Yay. İstanbul, 1992, s. 191; Ülken ise Gazzâlî'yi Batılıların en orijinal ve en modern İslâm filozofu olarak gördüklerini kaydeder. Bk. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 321, 357; Bazı müsteşrikler de Gazzâlî'yi İbn Rüşd ve St. Augustin'den daha üstün görmektedirler. Örneğin MacDonald, “Felsefî ve teolojik önem bakımından St. Augustin'e eşit olan İbn Rüşd ve diğerleri Gazzâlî'nin yanında basit derleyiciler ve ekolcüler olarak kalır.” demektedir. Bk. MacDonald, D. B. *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Law*, Scribner, New York, 1965, s. 215; Sherwanî, H. K. “Gazzâlî'ye Göre Nazarî ve Tatbikî Siyaset”, çev. H. G. Yurdaydın, AÜİF Dergisi, c. III-IV, Ankara, 1955-1957.

24 Gazzâlî'nin Bâtinîliği ret için yazdığı kitaplar şunlardır; 1. *el-Mustazhiri* (*Fadâihü'l-Bâtiniyye ve Fedâilü'l-Mustazhiriyye*) (1095), 2. *Hüccetü'l-Hakk* (1095), 3. *Mufasssilü'l-Hilâf*, 4. *ed-Dürcü'l-Markum bi'l-Cedâvil*, 5. *el-Kıstâsü'l-Mustakim*, 6. *Kavâsimü'l-Bâtiniyye*. Bk. Gazzâlî, “*Kavâsimü'l-Bâtiniyye*”, AÜİF Dergisi, çev. Ahmet Ateş, c. III, sayı: I-II, Ankara, 1954, s. 23-55.

yönelir. Zaten küçüklüğünden beri onun sufiliğe bir eğilimi bulunmaktaydı: “Zikredilen ilimleri inceledikten sonra bütün gücümle sufilerin yoluna yöneldim ve yollarının ancak ilim ve amelle tamamladığını anladım. Onların ilimlerinin gayesi, nefsin geçit yollarını kesmek, onu kötü huylardan ve kötü sıfatlardan uzak tutmaktır. Sonuçta kalp, Allah’tan başka şeylerden arının ve onun zikriyle süslensin. Bana bu yolun ilim tarafı, amel tarafından daha kolay gelmiştir.”²⁵

Gazzâlî’ye göre sufilerin elde etmek istedikleri öğrenme ile değil, zevk, hâl ve sıfatların değişmesi yoluyla ve mutasavvıflar söz değil, hâl sahibi insanlardır.²⁶ Bağdat’ta iken (1097) kendisinin tamamen şan, şöhret, mevki vb. dünyevî arzuların peşinde olduğunu, dünyadan kopamadığını anlamış, ahiret için faydalı olmayan ilimlerle uğraştığının farkına vararak ruhî bunalım içine düşmüştü. Amacı gerçek imanı bulup yaşamaktı. Onun bu durumu altı ay sürer. Bu süre zarfında sadece zihinsel yorgunluk değil, bedensel bir bitkinlik de yaşamıştır. Bağdat’tan ayrılarak iki sene Şam’da kalır, sonra Kudüs’e, ardından Mekke ve Medine’ye gider. Nihayet memleketine dönerek inzivaya çekilir.²⁷ Gazzâlî’nin uzlet yaşamı aralıklarla on sene kadar sürer. Bu süre zarfında Gazzâlî, kendisine anlatamayacağı şeylerin bildirildiğini ve sufilerin yaşamının da en güzel hayat tarzı olduğunu anlادığını belirtir.

Gazzâlî bütün bu incelediği ilimlerden şu sonuca ulaşmıştır: “Şerî ve aklî ilimleri kontrol için incelediğim yollardan bende Allah’a, nübüvvete ve ahiret gününe yakinî bir iman olmuştur. İmanın bu üç esası bende belirli ve soyut bir delille değil, bilakis açıklanamayacak sebepler, deliller ve tecrübelerle sağlamca yerleşmiştir.”²⁸

3. Yöntemsel Şüphe ve Kesinlik

Gazzâlî şüphe krizinden sonra aklın tek başına yetersiz olduğunu, nasıl duyuyu aşan bir akıl varsa, akli aşan bazı şeylerin de olabileceğine kanaat getirir. O, bu akli aşan şeyleri bizzat zevk, ilham, keşif, kalbî bilgi gibi bilgi kaynaklarını dinî tecrübe ile bizzat yaşayarak anlar. Sonunda ise imanda karar kılar. Gazzâlî’nin bu durumu felsefe tarihinde “imancılık” (*fideisme*) kavramıyla adlandırılmaktadır. İmancılık, insan aklını, şeylerin gerçek doğası üzerinde bilgi sahibi olabilecek bir güç olarak görmemekte, aklımızın ancak görünüşleri sınıflandırabileceğini söylemektedir. Çünkü bu anlayışta akıl zayıftır, kesinliklere varamaz. İlâhî şeylerin alanında da, insan bilgisinin alanında da kesinlikler ortaya koyamaz.

Gazzâlî, imana götüren yollar olarak sebepler, deliller ve tecrübeleri saymaktadır. Sebepler ile her şeyin bir sebebi olması düşüncesinden hareket ederek, Allah’ın varlığı inancına ulaşılmasını kastetmektedir. Evrendeki düzen ve ahenk gibi deliller insanı yüce bir yaratıcının varlığını kabule götürmektedir. O, felsefî eserlerinde nedenselliği eleştirirken *el-Münkız mine’-d-dalâl*’de sebeplere çok önem vermektedir. O böylece, Allah’ın her şeye kadir olduğunu, evrendeki âdetleri Allah’ın değiştirmeye gücü yeteceğini ve mucizelerin mümkün olduğunu kanıtlayıp, dinin felsefeden üstün olduğunu ortaya koyarken, diğer yandan pratik yaşamda nedenselliğin önemini vurgular. Çünkü o, epistemoloji ile ontolojinin sahalarını

25 Gazzâlî, *el-Münkız Mine’-d-Dalâl*, s. 70.

26 Age, s. 71; Gazzâlî üzerine çalışanların bir kısmı, tasavvufu onun hakikat araştırmasının son noktası olarak kabul etmeme eğilimindedirler. Onlara göre Gazzâlî’nin tasavvufta karar kılmış görünmesi, erken yaşta vefat etmesinden dolayıdır. Nitekim yaşamının sonlarına doğru, en zayıf tarafı olarak kabul edilen hadis üzerinde çalışmaya başlamıştır. Bk. Orman, Sabri, Gazzâlî, İnsan Yay, İstanbul, 1986, s. 42.

27 Gazzâlî, *el-Münkız Mine’-d-Dalâl*, s. 74; Gazzâlî’nin bu ilk şüphe krizi altı ay sürmüştür. Gazzâlî’nin ikinci inziva yaşamı ise, 38 yaşında iken başlayıp tam on yıl sürmüştür.

28 A.g.e, s. 74.

birbirinden ayırmaktadır. Öyle ki, en basit matematik ilkesinde bile varlık sahasıyla düşünce sahasını birbirinden ayırmak gerekmektedir.

İman elde etmeye götüren bir başka delil de karinelerdir. Gazzâlî, bununla daha çok sezgiyi kastetmektedir. Aklın ötesinde bir bilme gücünden bahsederken nübüvvet nuru ile bu tür şeylerin bilinebileceğini söylemektedir. İman etmek için diğer bir delil ise, tecrübelerdir. O tecrübeye özel bir önem vermiştir. Kitaplarda öğrendiği şeyleri yaşamında uygulamak istemiş, rüyada gördüğü şeylerin uyanık iken de başına gelme olayını, zikir ve ibadetlerin insan yaşamındaki etkilerini bizzat tecrübe ederek yaşamıştır.²⁹

Gazzâlî’ye göre iman, kesin tasdikten ibarettir. Tasdikle ise, kendisinde bir şüphe ve inandığı şeyde bir hata ve yanlışlığa düşme olasılığının olmamasını ifade etmektedir. Bu anlamda kesin tasdik ise altı derecede bulunur:

1. Tasdikin en yüksek mertebesidir ki, en sağlam delillerin hepsini elde etmek, onları bütün şartlarıyla yöntem ve öncülleri ile derece derece, kelime kelime incelemek, araştırma ve muhakemeden geçirmek, şüphe getirebilen noktaları ve benzerlikleri bertaraf etmek ve hiçbir olasılığa yer ve güç bırakmamak suretiyle oluşur.³⁰ Bu dereceye son mertebe (*gayetü’l-kusva*) denir. Tasdikin bu mertebesine ulaşmış kişilere her asırda rastlanabilmektedir.
2. Bu tasdik birtakım takdiri delilleriyle oluşur ki, kelâm ilminde bunların benzeri çoktur. Bu deliller, yaşamdan ve müşahadeden alınan ve aklen kabul olunan olaylar üzerine kurulmuştur. Bu itibarla kelâm ilminin delilleri, birtakım konularda, bazı kimselerde aksine imkân verilmeyen kesin bir tasdik meydana getirir.³¹
3. Hitabet delilleri ki, toplum yaşamında cereyan eden görüşme ve tartışmalarda, hitabet ve anlatımlarda ileri sürülen delil ve kanıtlardan meydana gelir ki, açık düşünceli ve ileri görüşlü birçok insana faydalıdır. Bu konuşmalar ve anlatımlarda söylenen güzel ve isabetli sözleri, hakkıyla anlayabilen ve konu hakkında az çok doğru bilgi ve düşünce sahibi olanlara bir tasdik ifade eder. Gazzâlî’ye göre, Kur’an delilleri de çoğunlukla hitabî delillerdendir. Sonuçta, her şeyi içine alan tam ve kesin deliller, konuya ait bütün soru ve yanıtları bittikten sonra oluşan tasdike artık başka bir soru ve itiraza yer bırakmayan burhanlardır.³²
4. İşitsel deliller: Bunlar, yalnız halkın övgü ve yüceltme üzerinde toplaması sebebiyle doğruluğuna inandıkları kimselerden işittikleri ile oluşan tasdiktir. Çünkü herkes, bilgisine ve doğruluğuna inandığı kişilere iyi zan besler, her sözüne inanır, güvenir, kesin bir tasdike ulaşır. O haberin doğru veya yanlış olduğunu araştırmaya lüzum görmez. Bunun dayanağı, yalnız o haberi veren kişiye olan güven ve doğru inanıştır. Çocukların, babaları ve hocaları hakkındaki inanışları da böyledir.³³
5. Olasılığa ve delillere dayanan tasdik: Bu da insan bir şeyi işittiği ve ona delalet edebilecek az çok bir karine ve işarette bulunduğu zaman, o haberin doğruluğuna kalbin yönelmesinden doğan bir tasdiktir. Gerçi bu haber bir muhakkik yanında kesin

29 Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphelik*, s. 85-86.

30 Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, Kahire, 1303, s. 56.

31 A.g.e, s. 56.

32 A.g.e, s. 57.

33 A.g.e, s. 58.

bir kanaat oluşturmaz, fakat halkın kalbine sağlam bir kanaat bırakır. Örneğin, göçebe ve köylü Araplardan birçokları Hz. Peygamber'in şemailine bakıp, temiz ahlâkını görüp anlamakla derhal iman etmiş ve onun hak peygamber olduğunu şük şüphesiz karışmayan bir inançla tasdik etmişlerdir. İman ve tasdik hususunda peygamberliğini kanıtlayan bir mucize veya mucizeyi andıran bir delil istememişlerdir.³⁴

6. Arzu ve kanaatine uyan haberlere dayanan tasdik: Bir kimse doğasına ve ahlâkına uygun bir söz veya haber işittiği zaman derhal onu tasdik eder. Bunun dayanağı yalnız hoşuna gitmiş ve işine gelmiş olmasıdır. Yoksa ne onu haber verene iyi niyeti olduğundan ne de o haberin doğruluğuna şahitlik eden bir delil ve işaretin var olmasından değildir. Sırf o haberin arzu ve emeline uygun bulunmasındandır. Örneğin, düşmanın ölümü, öldürülmesi veya zor durumda kalmasını şiddetle arzu eden bir kimsenin, bu olasılıkların birine ait, en zayıf ve hatta yalan olması çok kuvvetli bir haberi derhal tasdik eder ve gittikçe bu onda kesin bir inanç hâline gelir.³⁵ İşte bu, tasdiklerin en zayıfı ve derecelerin en aşağısıdır. Çünkü tasdik, öyle bir delile dayanmıştır ki, onda en zayıf da olsa, herhangi bir delil veya haber hakkında iyi zan, iyi bir inanış veya akıllı bir insana kanaat verebilen çeşitli emarelerden birisi bile yoktur. Bunlar, yalnız aydın olmayanların delil saydıkları emarelerden ibarettir.

Gazzâlî'ye göre, tasdik en yüksek derecelisi, Kur'an delilleri ile yine Kur'an delillerinden çıkarılan ve gönülleri tasdike götürebilen, akıl ve müşahede yoludur. Aydın olmayan birinin Kur'an delillerinden ileri geçmesi ve huzur veren, onları, tasdik ve itminana çekip götüren açık ve parlak yollardan ayrılması kesinlikle doğru değildir. Çünkü bunların ötesinde dolaşmaya, onların gücü yetmez. İnsanların birçoğu boş şeylere inanmışlardır. Bunların inanıp tasdik etmelerinin sebebi, sırf babalarını veya hocalarını taklit etmiş olmalarıdır. Çünkü bu kişilere karşı iyi zan ve saygıları vardır. Bu tür tasdikler daha çocuk yaşta başlamaktadır, zira çocuklukta öğrenilen şey taş üzerine kazılan yazı gibidir. Bunun izi zihinde yer tutar ve onu daima hatırlar. Hatırladıkça da etkisi artar ve nihayet inanç hâline gelir. Ergenlik çağına girdiği zaman da bu kesin inanç onda devam eder ve artık içine hiçbir şüphesiz karışmayacak şekilde sağlam tasdikinde ömür boyu sürer gider. Bunun örneklerini de Hıristiyan, Mecusi ve Müslüman çocuklarında görüyoruz. Hepsisi ergenlik çağına geldikleri zaman babalarının inanışları üzerindedirler.³⁶ İnsan taklit ve teşbihe eğilim ve arzu gösteren bir yetenekle yaratılmıştır. Bu arzu ve yetenek, çocukların ve gençlerin doğasında daha fazladır.³⁷

Bu bağlamda Gazzâlî imanı üç mertebeye ayırmaktadır:

1. Avamın imanı: Sırf taklitten ibaret olan bir imandır.
2. Kelâmcıların imanı: Bir tür delil ile karışmış bir imandır. Bu iman avamın imanından ileride, fakat ona yakın bir derecedir.
3. Ariflerin imanı: Yakın nuru ile müşahede edilen imandır.

Gazzâlî bu iman mertebelerini ilginç bir metafor ile açıklamaktadır: Şöyle ki; bu iman çeşitleri aynen bir adamın evde olmasına inanmanın üç derecede olması gibidir.

34 A.g.e, s. 58.

35 A.g.e, s. 59.

36 A.g.e, s. 59.

37 A.g.e, s. 60.

- a) Yalan söylemeyen emin birisinin, “Filan kişi evdedir.” diye haber vermesine inanmak gibi. Yalnız duymakla bu adamın haberine inanılır ve emin olunulur. İşte bu inanç, avamın imanı gibi taklidi bir imandır. Bunlar mukarreblerden değildir, zira bunlarda keşif ve yakın nurundan meydana gelen basiret ve göğüs genişliği yoktur.³⁸
- b) Evin dışından adamın sesini duyup sözünü işitmek gibi. Bu inanç, delil ile karışmış bir imandır. Bununla birlikte bunda da hata olasılığı bulunabilir.
- c) Bu merteye ise, eve girip o şahsın kendisini bizzat görmektir. İmanın en kuvvetlisinin bu olduğundan şüphe yoktur. Gerçek marifet ve yakın ifade eden müşahede de budur. Bu mukarrebler ve sıddıkların imanidir, çünkü onlar görerek iman ederler.³⁹

Gazzâlî’ye göre aklın etki alanı tecrübenin bittiği ve nübüvvetin (iman) başladığı noktada sona ermektedir. Nübüvveti tasdik etmenin âleti ve aracı olarak akıl, onun tarafından her zaman yüceltilmektedir. Ona göre akıl, dinin kaynağıdır. Aynı zamanda kesinlik için imana gelirken de akıl kullanılmak zorundadır.

Gazzâlî’nin düşüncesinde metafizik (ilâhiyat) ile diğer ilimlere ait deliller ve yöntemler birbirinden kesinlikle ayrılmalıdır. O, ilâhiyatta iman ve dinî tecrübe yöntemi geçerli sayarken, diğer ilimlerde burhan ve aklı yöntemleri uygun görmektedir.⁴⁰ Ona göre felsefe ve din asla çatışmaz. Dinî düşünceler mutlak doğrudur. Felsefî düşünceler ise kesinlik içermez, fakat dinî düşüncelere uyduğu oranda doğrudur.

Sonuç

Gazzâlî felsefesinin en özgün yönlerinden birisi, yöntemsel şüphe anlayışıdır. Ona göre kesin bilgiye (yakîne) ulaşmak için şüphenin özel bir önemi vardır. Zira şüphe etmeyen düşünemez, düşünemeyen gerçeği göremez, gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır. O, kesin bilginin “iman” ile elde edilebileceği sonucuna yöntemsel şüphe ile ulaşmıştır. Buna göre dinî düşünceler mutlak doğrudur, fakat felsefî düşünceler kesinlik içermez. Ancak dinî düşüncelere uyduğu ölçüde doğrudur. O, böylece düşünce ve eylemlerinde her zaman imanı ön plana çıkarmıştır. Öyle ki, “Bir insanın kavrama gücünü aşan inanç konularıyla uğraşıp imanını kaybetmektense, günahkâr olarak yaşaması çok daha iyidir.” diyerek imanın önemine değinmektedir.

Gazzâlî’nin şüphesinin ne tür şüphe olduğu araştırmacılarca tartışılmaktadır. Yuhanna Kumeyr’e göre onun şüphesi, ne bilimsel ne de psikolojik anlamda bir şüphe olmayıp, her insanın her an başına gelebilecek derecede yalın ve basit bir şüphedir.⁴¹ Wensinck de, “Gazzâlî’nin şüphesi doğru bilgiye götüren yöntemsel şüphe olmaktan ziyade istendiğinde tekrarlanması mümkün olmayan, kişiye özgü ve ilâhî bir ilhamın sonucunda ortaya çıkan, zevk bilgisine götüren, kalıcı ve varlığın kendisine yönelik bir şüphedir.” demektedir. Oysa Gazzâlî’nin şüphesi böyle basit bir şüphe olmadığı açıktır, onun şüphe krizi ve ulaşılmış olduğu sonuçlar dikkate alındığında şüphesinin felsefî ve yöntemsel şüphe olduğu ortaya çıkar.⁴² Onun yakinî bilgi arayışı felsefî bir şüphesinin olduğunu da göstermektedir. Bu şüphe

38 Gazzâlî, *İhyâ’ü Ulûmi’d-Dîn* III, s. 35.

39 A.g.e, s. 35.

40 Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 181.

41 Yuhanna Kumeyr, “*el-Gazzâlî*,” *Felâsifetü’l-Arap*, Beyrut, 1986, s. 20.

42 Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 81.

amaç değil, zorunlu bilgilere götüren bir yöntemdir.⁴³ Yöntemsel şüphede açık olan doğruya, kesin bilgiye varmak için sağlam bir kaynak bulana kadar bütün bilgilerin gözden geçirilmesi, eleştirilmesi, sınanması söz konusudur. O, Yunanlı filozoflar gibi şüpheyi bir meslek ve saplantı hâline getirmemiş, bilakis onu zorunlu bilgilere götüren bir yöntem saymıştır.

Bu bağlamda Descartes ile Gazzâlî'nin şüphe yöntemleri birbirlerine çok benzemektedir. Descartes'te de şüphe bir amaç değil, doğruya ulaşmak için bir araçtır. Bu sebeple, hem geçici hem de yöntemeldir. Gazzâlî gibi uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırt edecek kesin hiçbir alâmet bulunmadığını pek açık olarak gören filozof, insan için uyku ile uyanıklık hâlinde kesin ve doğru olabilecek bir bilgi türünün mümkün olup olmadığını araştırır ve tabii ilimlerin gerçekliğinden şüphe ederken, varlığını dış dünyada var olan nesnelere borçlu olmayan aritmetik ve geometri gibi ilimlerin kesinliğinden şüphe edilemeyeceği sonucuna ulaşır.⁴⁴ Böylece rüyalar, Gazzâlî'de duyu bilgisinin dışında bir bilgi türünün kanıtı için kaynak olurken,⁴⁵ Descartes'te kesinlik ifade eden bilgiler için birer temel oluşturur.⁴⁶ Her iki filozofun şüphe yöntemlerinde birtakım farklılıklar da söz konusudur. Descartes, *Metafizik Düşünceler*'e başlarken düşüncelerinin kendisini nereye götüreceğinden habersizdir, varacağı sonucu başlangıçta belirlemiş değildir. Gazzâlî ise *el-Münkız mine'd-dalâl*'i yazarken varmak istediği amacı çok iyi bilmektedir. Gazzâlî'nin şüphesi aşkın bir gerçekliği kanıtlamaya çalışırken; Descartes'in şüphesi yeni bir yöntemin belirlenmesi amacıyla yöneliktir. Uzun yıllar Hollanda'da kalmış olan Descartes'in İbn Meymun (1135-1204) aracılığıyla Gazzâlî'nin düşüncelerinden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁷

Gazzâlî hakikatı arama yolundaki gayretleriyle kendisinden sonra hem İslâm dünyasında hem de Batı'da yaşamış birçok düşünürüne örnek olmuş ve yol göstermiştir. Örneğin, yöntemsel şüphesi ile İbn Heysem ve Descartes'e, aklın bilgi edinme gücü ve sınırlarını belirleme de Kant'a, indeterminist düşünceleriyle Hume'a, kalp gözü düşüncesiyle Pascal'a önderlik etmektedir. Adı geçen düşünürlerin vermiş oldukları örneklerin bile Gazzâlî ile aynı olması, onların Gazzâlî'den haberdar olduğunu gösterir. Sonuçta onun ortaya koyduğu felsefi sistem ve yöntemi izlenseydi, İslâm dünyasında Descartes, Kant ve hatta Husserl gibi düşünürler ile değişik felsefi akımların ortaya çıkması kaçınılmazdı.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alpaslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay, İstanbul, 1992.
Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay, Ankara, 1997.
Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Gazzâlî ve Şüphencilik*, AÜİF Yay, Ankara, 1989.
Descartes, René, *Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1967.
El-Habâbî, Muhammed Aziz, *Varakât an Felsefetin İslâmiyetin*, Darü'l-Beyza, 1988.

43 Şüphencilik genel olarak, Diyalektik Şüphencilik, Akademi Şüphenciligi ve Tecrübî Şüphencilik gibi bölümlere ayrılmaktadır. Bk. Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphencilik*, s. 19-31.

44 Rene, Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1967, s. 125-126.

45 Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay. Ankara, 1997, s. 216; Descartes'in şüphesi Gazzâlî'nin yöntemsel şüphesinden farklı olarak yapay ve hiperboliktir; çünkü Descartes kendi var oluşunun bilincine bir tartışılmaz temel kazandırmak üzere, şüpheyi kendi var oluşundan çıkan ve sonunda kendi var oluşunun kanıtı olarak yine kendine dönen bir hiperbolik eğri gibi kullanır.

46 Mahmut Hamdi Zakzuk, *Menhecü'l-Felsefi Beyne'l-Gazzâlî ve Dekart*, Kahire, 1981, s. 80-81.

47 El-Habâbî, Muhammed Aziz, *Varakât an Felsefetin İslâmiyetin*, Darü'l-beyza, 1988, s. 108, 132, 141.

- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay, İstanbul, 1992.
- Gazzâlî, “Kavâsimü'l-Bâtuniyye”, *AÜİF Dergisi*, Çev. Ahmet Ateş, C. III, sayı: I-II, Ankara, 1954, s. 23-55.
- Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete)*, Çev. A. Suphi Furat, Şamil Yay. İstanbul, 1978.
- Gazzâlî, *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, 1933.
- Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Kahire, 1303.
- Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yay, İstanbul, 1981.
- Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Mısır, 1907.
- Gazzâlî, *Mîzanü'l-Amel*, Mısır, 1328.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Neşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1987.
- El-Fahurî, Hanan; el-Cerr, Halil, *Tarih al-Felsefe al-Arabiyye*, Beyrut, 1987.
- Kufralı, Kâsım, “Gazzâlî”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay, İstanbul, 1948, s. 748-760.
- Kumeyr, Yuhanna, “*el-Gazzâlî*,” *Felâsifetü'l-Arap*, Beyrut, 1986.
- MacDonald, D. B. Muslim Theology, *Jurisprudence and Constituonal Law*, Scribner, New York, 1965.
- Mübarek, Zeki, *el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî*, Mısır, trs.
- Orman, Sabri, *Gazzâlî*, İnsan Yay, İstanbul, 1986.
- Sherwani, H. K. “Gazzâlî'ye Göre Nazarî ve Tatbikî Siyaset”, Çev. H. G. Yurdaydın, *AÜİF Dergisi*, C. III-IV, Ankara, 1955-1957, s. 21-38.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İÜEF Yay, İstanbul, 1957.
- Zakzuk, Mahmut Hamdi, *Menhecü'l-Felsefî beyne'l-Gazzâlî ve Dekart*, Kahire, 1981.



Altıncı Bölüm

MEDENİYET VE TEFEKKÜRÜN İNŞASI





OSMANLI İMPARATORLUĞUNUN SON DÖNEMİNDE İSLAM ve EĞİTİMİ HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

1. “İcab-ı Asra Uymak” ile İslam arasında Osmanlı Modernleşmesi

Osmanlı İmparatorluğu’nda Din ve Siyaset ilişkileri, Tanzimat döneminde ivme kazanan modernleşme ve batılılaşma hareketleri ile birlikte yoğunluk kazanmıştır. Osmanlı Devleti’nde değişik toplumsal gruplar Tanzimat Fermanı’nı ve akabindeki süreci kendi bakış açılarıyla analiz ettiler ve yorumladılar. “Muasır medeniyete ulaşma”, “Garplılaşma” ve “modernleşme” gibi kavramlar günümüze değin Türk düşün dünyasının değişmeyen tartışma konuları olagelmışlerdir. Kimi entellektüeller bu kavramları hararetle savunurlarken, kimileri şiddetle karşı çıkmakta, bir kısmı da nefretle yaklaşmaktadırlar. Batı medeniyeti hakkında günümüze kadar geçerliliğini koruyan bir ayırım göze çarpmaktadır. O dönemde de bugün olduğu gibi Batı’nın bilim ve tekniği iyi ve alınmaya değer, buna karşın ahlakı ve kültürü ise bozuk olarak addediliyordu. Bu dönemdeki tartışmalar modernleşme ve Batılılaşma süreçlerine ne gibi sınırlamalar getirileceği konularına odaklanmıştır. Batı medeniyetinin bölünmez bir bütün olup olmadığı veya kısmen taklit edilebilirliği tartışılmıştır¹.

1876’da Kanun-i Esasi ve parlamenter sistem Batılı eğitim görmüş entelektüel seçkinler olan Genç Osmanlılar sayesinde gelmişti. Ancak Genç Osmanlılar, Batılı eğitimlerine rağmen düşünce dünyaları İslami kategoriye göre şekillenmişti. Bu dönemde modernleşmenin sınırları ve bunun İslam ile uygun olup olmadığı Ahmet Cevdet ve Namık Kemal gibi yazarların çıkış noktasını teşkil etmiştir. Buna en belirgin örneği Namık Kemal’in düşünce ve yayınları sunmaktadır. “Meşveretin metodu” hakkındaki bir yazısında Namık Kemal, İslam Devleti’nin temelde cumhuriyet olduğunu ve halkın her zaman cumhuriyeti ilan edebileceğini belirtmektedir. Batı’ya malolmuş *adalet*, *hürriyet* ve *insaniyet* kavramlarının islami konsept ve idealden geldiğini, hatta *Vatanseverlik* kavramının da “Vatan sevgisi imandan gelir” sözüne – ki bu söz Gençosmanlı gazetesi *Hürriyet*’in parolasıydı – dayandırılması gerektiğini savunur². 1873’teki duygusal, yurtsever ve islami karakterli anavatan kavramı ancak 20. yüzyılda bu çift anlamından uzaklaşarak milliyetçi bir içerik kazandı.

Batı’yla uyum sağlama sorunu Osmanlılar’ın kültürel kimliğiyle ilgiliydi. İkinci Meşrutiyet döneminde Osmanlı İmparatorluğu’nda üç belirgin ana ideolojik akım vardı:

1 Ayşe Kadioğlu, “Milletini Arayan Devlet. Türk Milliyetçiliğinin Açmazları”, *Türkiye Günlüğü*, 1995, 33, ss. 91-100, s. 93.

2 Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, 2. Basım, İstanbul, 1992, s. 279.

İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük. İttihat ve Terakki Cemiyeti taraftarları arasında, Batıdan gerekli teknik ve değerlerin alınmasını şiddetle savunan Batıcılar'ın yanında, bir o kadar da, batılı teknolojilerin sadece kontrollü transferini kabul eden geleneksel İslamcılar bulunmaktaydı. Batıcılar, Avrupa kültürünün faziletlerinin Osmanlı toplumunca benimsenmesini bir ihtiyaç olarak görürken gelenekçiler ve muhafazakârlar, zengin islami mirası Batıcılık adına bırakmaya gönüllü görünmüyorlardı³. Her halükarda İttihatçıların büyük kısmı kültürel kimlik olarak müslümanlığı benimsemişlerdi.

Dini eğilimli ve seküler Osmanlı elitleri imparatorluğun yerel kültürlerinin korunması ve batılı modernleşme uygulamalarının çelişkilerinden kurtarılması gerektiğini belirtiyorlardı. İslamist modernistler milletin dini karakterinin batı prensiplerinin kontrollü kabulü ile kaybolmayacağını belirtiyorlardı. 1912'de Mehmet Akif Japonya'nın batı medeniyetinin bilim ve teknolojisini alıp yüzeysel yönlerini reddettiğini, aynı cesareti ise müslümanların gösteremediğini belirtiyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın başında Berlin'e gönderilen şair burada Batı'yı daha yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Batı'nın geldiği noktanın ve gelişmişliğinin seviyesini ve sırrını görerek doğu ile batıyı karşılaştırmıştır. Ona göre Almanya ve Alman halkı çalışmanın değerini ve emeği doğru takdir etmekteydiler. Ersoy, Almanya'nın kalkınmasını toplumla din, devlet ve sanat arasındaki uyuma bağlıyordu⁴.

Akif ve çevresi, ideoloji olarak *İslâmcılık* yaftasını da benimsemezler. Hatta *Babanzade Ahmed Naim* bu isimlendirmeyi tenkit eder. Onların kanaatlerini en iyi "Sadr-ı İslam'a rücu" etmek kavramı karşılamaktadır. Mehmet Akif ve çağdaşı diğer mütefekkir ve sanatkârların temel iddialarını şu şekilde özetlenebilir. Öncelikle bilinmelidir ki *İslâm teceddüde mâni değildir*. Ancak mevcut Müslümanlık anlayışı ve uygulaması böyle bir görüntü sunmaktadır. Zira yanlış *ehl-i sünnet telakkisi* ve mevcut akaid bilgisi ve hâl ilmi, İslam'ın aslından kopartıldığı için, İslam teceddüde mâni görünmektedir. Öyleyse onlara göre yapılması gereken şey, *Lafzî Müslümanlıktan Aslî Müslümanlığa* dönmektir. Yanlış ehl-i sünnet telakkisinin aşladığı *ferdi Müslümanlık* yerine, *içtimâî Müslümanlık* düşüncesi hayata geçirilmelidir. Müslümanlar akli hor görmekten vazgeçip, akıl ile vahiy arasında bir çatışma olmadığını görmelidirler⁵.

Mehmet Akif'in Osmanlı toplumuna reçete olarak tasarladığı *İslâm Milleti Fikri* bütün taassupları, etnik aidiyetleri, mezhepleri, tarikatları, hurafe ve bid'atları, dinî ortadan kaldırmaya çalışan reformistleri, memleketi batılaştırmak isteyen taklitçileri, uydurma islahatçıların yaklaşımlarının üstünde ve ötesinde bir anlayıştır⁶.

1913-16 yılları arası son dönem Osmanlı Sadrazamlarından olan Said Halim Paşa da dinin hiçbir zaman terakkiye mâni olmadığını savunuyor ve bu fikrini kaleme aldığı eserlerinde açıkça ortaya koyuyordu⁷.

3 David Kushner, *Türk Milliyetçiliği'nin Doğuşu (1876-1908)*, Çev. Şevket Serdar Türet, Rekin ve Fahri Erdem, İstanbul, Kervan Yayınları, 1979, s. 128.

4 Dündar Akünel, "Mehmet Akif'in Kızına Yazdığı Mektuplar", *Tarih ve Toplum*, Şubat 1989, C. 11, Sayı 61, s. 78-81; ayr. Bkz. Nazım Elmas, "Mehmet Akif'in Berlin, Necit ve Mısır seyahatleri", *Vefatının 71. yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi*, Ankara, 2008, ss. 140-147, s. 142.

5 M. Önal Mengüşoğlu, "Sadrı İslam'a Rücu", *Vefatının 71. yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi*, Ankara, 2008, ss. 110-115, s. 113.

6 Mengüşoğlu, "Sadrı İslam'a Rücu", s. 115.

7 Renée Worringer, "'Sick man of Europe' or 'Japan of the Near East?': Constructing Ottoman modernity in the Hamidian and Young Turk eras", *International Journal Middle Eastern Studies*, 2004, 36, ss. 207-230, s. 217-218.

Medrese öğrencileri, müderrisler ve ulema sosyal alanda ve okullarda Avrupa modeline göre yapılan reformları kültürel kimliğe yabancılaşma olarak görüyorlardı. Bu yüzden de Batı'daki okullara alternatif olarak medreselerde fizik, astronomi, kimya, geometri, coğrafya gibi yeni derslerin okutulmasını ve böylelikle medrese sisteminin üniversiteye dönüştürülmesini istiyorlardı⁸.

Osmanlı reform hareketinin laik ve siyasi felsefesi, geleneksel okul sisteminin dini tarzına doğrudan doğruya tezat teşkil ediyordu. 1839'dan sonraki modern okul sistemi eski sistemin anti tezi niteliğindeydi. Yeni sistem, eski sistemi kökünden kazıyor ve onun yerini alıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişme, eğitim sistemindeki düalist yapıların sabitlenmesi ile tanımlanabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar eğitimdeki düalizm devam etmişti. Laik eğitim sektörü Batı örneğine uygun olarak yeni seçkinleri yetiştirdi, öte yandan dini okullar Osmanlı halkının geniş kesimlerine yöneliyordu⁹.

Eğitim kurumu olarak medrese ile ilgili anlaşmazlıkların temelinde politik-ideolojik zıtlıklar ve farklılıklar yatıyordu. İfade edilen görüşler üç grupta toplanılabilir: En uç fikri, devletin ve toplumsal yaşamın tüm İslami etki ve temayüllerden arındırılması için mücadele eden ve bu nedenle de medreselerin kaldırılmasını isteyen Batı taraftarı çevreler savunuyorlardı. Bu görüşler Dr. Abdullah Cevdet tarafından çıkartılan *İctihad* dergisinde yayınlanıyordu.¹⁰ Abdullah Cevdet (1869-1932) gibi radikal Jöntürk sekülaristleri modernleşmenin dinin üstünde ve dışında gerçekleştirilmesini savunuyorlardı. Garbcılar'ın önde gelen diğer savunucularından Kılıçzade Hakkı [Kılıçoğlu] (1872-1960) tarafından kaleme alınan detaylı programı Osmanlı toplumunu "modern-bilimsel" topluma dönüştürmeyi hedefliyordu. Daha sonraki dönemde Cumhuriyet rejimi tarafından yapılan latin alfabesine geçiş, fesin şapka ile yer değiştirmesi ve medreselerin kapatılması gibi reform adımları bu programda yer alıyordu¹¹.

İkinci grupta, dine tamamen kültürel ve vicdani bir işlev yükleyerek laik bir devlet için gayret gösteren Türk milliyetçileri yer almaktaydı. Bunlar medreseyi, *Şeyhülislam*'ın hizmetinde bulunacak ruhanileri yetiştirecek bir eğitim kurumuna dönüştürmek istiyorlardı. Bu durumda medrese genel eğitim kurumu gibi bir işleve sahip olamayacaktı. Aydın mebusu Muhammed Abidullah'a göre medreseler ilahiyat yüksekokulları olarak tanımlanmakla kalmamalı, hem dini-ilahi, hem de modern bilimlerin okutulduğu üniversiteler haline gelmeliydi. Celal Nuri (1882?-1938) de medreseleri üniversitelere dönüştürmek istiyordu¹².

Celal Nuri, Abdullah Cevdet'in *İctihad* dergisinde eski rejim, İslam ve Batılılaşma fikirleri hakkında yazılar yazıyordu. *İslamda Vücûb-ı Teceddüd* isimli ilk makalesinde batının ilerlemesini tasvir ettikten sonra Müslüman ülkelerin geri kalmışlığını eleştiriyordu. İslamın ilerlemeci ve reformist karakterine karşın "İslam Dünyası'nın hali hazır durumunun "tutuculuk, zayıflık ve entellektüel köleliği" anımsattığını ileri sürüyordu. Ancak topyekün batıcılık taraftarı olan Abdullah Cevdet'ten farklı olarak Celal Nuri, dönemin büyük olayları

8 Cahit Kurt, *Die Türkei auf dem Weg in die Moderne, Bildung Politik und Wirtschaft vom Osmanischen Reich bis heute*, Frankfurt a. M. 1989, s. 127.

9 Marlene P. Hiller, *Krisenregion Nahost. Russische Orientpolitik im Zeitalter des Imperialismus (1900-1914)*, Frankfurt a. M. [u.a.] 1985, s. 30.

10 M. Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, 1966, s. 128.

11 M. Şükrü Hanioglu, "Garbcılar: Their attitude toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic", *Studia Islamica*, No. 86. (1997), ss. 133-158, s. 143.

12 Muhammed Abidullah, *Islâh-i Medâris-i Kadime*, İstanbul, 1328 (ca. 1912), s. 9-13.

olan 1911 Osmanlı-İtalyan Savaşı, 1912-13 Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'ndan etkilenmişti. Bu savaşlar onun fikirlerine öylesi bir etki bırakmıştır ki, o erken 1920'lere kadar Batı'ya karşı eleştirel bir tutum izlemiş ve "kısmi Batıcılık" olarak tanımlanabilecek ve detayda Batı'nın bilim ve teknolojisini benimsemek ve önemli bileşeni İslam olan Osmanlı kültürünü koruma şeklinde özetlenebilecek bir yol takip etmiştir. Birinci Balkan Savaşı devam ederken yayınladığı *Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel* adlı kitabında uluslararası hukukun tek değil çift olduğunu ileri sürüyordu. İlki Avrupalılara, diğeri ise Osmanlı ve Müslüman Dünyasının içinde bulunduğu "öteki"lere uygulanıyordu.¹³

Jöntürklerin fikir önderlerinden olan Ziya Gökalp geç Osmanlı-Türk toplumunun girdiği milli kimlik hassasiyeti ile Avrupalılaşmak ihtiyacından doğan gerilimi "Kültür" ve "Medeniyet" arasında kavramsal bir ayırım yaparak çözmeye çalıştı. Gökalp, İslam, Türklük ve batı eğilimli modernleşme ile Osmanlı Devleti ve bundan türeyen Türk kimliği sentezini şu sözlerle özetliyordu: "Biz Türk milliyetine, İslam dinine ve Avrupa medeniyetine aidiz." Bu üç köşe taşı değişik kombinasyonlarda bireysel dünya görüşlerini mümkün kılıyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndaki askeri yenilgi ideolojik bağlamda Jöntürk yorumlu milliyetçiliğin de yenilgisi anlamına geliyordu. Gökalp'in yazıları, özellikle "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" ve "Türkçülüğün Esasları" Türk milliyetçiliğine teorik bir temel oluşturuyordu¹⁴.

2. Eğitim Kurumu Olarak Medrese ve Sonu

Osmanlı İmparatorluğunda İkinci Meşrutiyetin ilanı ile beraber Parlamenter sistemin getirilmesi tüm imparatorlukta serbest fikir beyanına olanak verdi. Bu hava Osmanlı entelektüelleri ile ulemânın devletin genel ya da özel sorunları ile ilgili olarak kamuoyunda fikir beyan etmelerini mümkün kıldı. Ulema, anayasayı Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden güçlenebilmesi ve yüksek İslami okulların iyileştirilebilmesi için bir şans olarak görüyordu. Bu nedenden ötürü de 1908 Jöntürk İhtilali tasvip edildi, desteklendi ve haklı bulundu.¹⁵

Medrese öğrencileri, müderrisler ve ulema ile diğer ilgililer yeni hükümete beklenti ve umut bağlamışlardı. Gerçi anayasa yürürlüğe konmuştu, ama medreselerin iyileştirilmesi için henüz bir tedbir alınmamıştı. Ulemanın beklentileri yerine gelmedi. Ulema ve öğrenciler taleplerini ısrarla dile getirmeye devam ettiler: Kaybedilen Balkan Savaşları ve sonundaki toprak kayıplarından o zamana kadarki okul reformlarını ve yeni kurulan okulları sorumlu tutuyor ve İslam okullarının yeniden tesis edilmesini, bunun için de öğretmenlerin uygun eğitime tabi tutulmalarını, talep ediyorlardı. Sosyal alanda ve okullarda Avrupa modeline göre yapılan reformları kültürel kimliğe yabancılaşma olarak görüyorlardı. Bu yüzden de batıdaki okullara alternatif olarak medreselerde fizik, astronomi, kimya, geometri, coğrafya gibi yeni derslerin okutulmasını ve böylelikle medrese sisteminin üniversiteye dönüştürülmesini istiyorlardı.¹⁶

13 Ş. Tufan Buzpınar, "Celal Nuri's concepts of Westernization and religion", *Middle Eastern Studies*, Volume 43, Issue 2, March 2007, ss. 247-258, s. 247-249.

14 Hüseyin Tuncer, *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme*, Ankara, Kültür Bakanlığı yay, 1999, s. 22-25; ayrıca bkz. *Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları*, Ankara, İlke yay, 2003, s. 32-47.

15 T. Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962, s. 107. II. Meşrutiyet döneminde Medresenin ıslahı konusu için bkz. Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul, 1997.

16 Kurt, *Die Türki auf dem Weg in die Moderne*, s. 127

26 Şubat 1910 tarihli *Medâris-i İlmiye Nizâm-nâmesi* medreselerin iyileştirilmesi ve modernleştirilmesi için Maarif Nezareti'nin tasarısına dayalı önemli bir adımdı. Nizamname 48 maddeyle medreselerin yapısını düzenliyordu. Buna göre idare, öğrenim, ders, kabul edilme koşulları, imtihanlar, öğrencilerin vazifeleri, öğretmenlerin hak ve yükümlülükleri ile ders planında yeni düzenlemeler getiriliyordu.¹⁷

Öngörülen yenilikler mali yetersizlikler nedeniyle gerçekleştirilemedi. Reform gayretleri sadece İstanbul'daki medreselerle sınırlı olduğundan taşradaki medreselerin durumu olduğu gibi kaldı. 1912-13 Balkan Savaşları'nda İstanbul'daki hem devlet okullarının, hem de medreselerin kapatıldığında ortaya çıkan belirsizlik ve karmaşa bu reformun gerçekleştirilmesine başka bir engel teşkil etmekteydi. Birçok medrese öğrencisi gönüllü olarak askerlik görevi için başvurmuştu.¹⁸Başka bir sorun da, reformun ağırlıklı olarak öğretim içerikleri ve programı ile ilgili olması, kurumların yapılanmasıyla ilgili düzenlemelerin yer almamasıydı. Medreselerin esasen Şeyh-ül İslam'a bağlı olmakla beraber, öğretim bakımından merkezi bir örgütlenmeye sahip olmadıklarını, yerel okulların münferit müderrisler tarafından müstakilen idare edildiğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Özetle; ne öğrencilerin durumu iyileştirilebildi ne de öngörülen dersler okutulabildi.

Bu arada ulemâ ve medrese kurumu Batı yanlısı çevrelerin sert eleştirilerine hedef oldular. Ülkenin gelişimini frenlemek, modernleşmeye ve reformlara direnmekle suçlandılar. Ulemanın mobilite ve uyum sağlama yetilerinden yoksun olduğu söylenir oldu. Bu yüzden de bu çevreler medreselerin "harap" olmuş sisteminin ortadan kaldırılması için kolları sıvadılar.

Tanınmış şair Mehmed Âkif başka bir pozisyon alıyordu. Mehmed Âkif hem Batı'nın körü körüne taklit edilmesine, hem de uç milliyetçiliğe karşı çıkıyor, bunun yerine aydınlanmış, geleneksel etkilerden arındırılmış bir İslam'ı savunuyordu. Aynı zamanda o da medresenin İslami-bilimsel eğitim kurumu olarak işlev görecektir durumda olmadığı görüşündeydi. Üzülerek böyle bir tespiti yaptıktan sonra, Mehmed Âkif yine de medrese kurumunu haksız ve keyfi saldırılara karşı savunuyordu. Devletin o kadar desteklediği ve teşvik ettiği modern okullar henüz kendilerinden bekleneni yerine getirecek durumda değilken, medresenin berbat donanımına ve eskimiş sistemine rağmen imam, vaiz ve müezzin gibi ruhanilerin yetiştirilmesi işlevini gördüğünü ve böylelikle halka önemli bir hizmet verdiğine dikkat çekiyordu.¹⁹

Medreseyle ilgili tartışma kamuoyunda sürerken 1 Eylül 1900 tarihinde Darulfünun Ulum-ı Riyaziyyat ve Edebiyat şubelerine bağlı bir bölüm olarak açılmış olan *Ulum-u Aliyye-i Diniyye*'nin öğretim programında önemli değişiklikler gerçekleştirdi. Maarif Nezareti 1912'de İstanbul'daki sözkonusu bölümün müfredat programına şu derslerin alınmasına karar verdi: Tefsîr, hadîs, etik ve mistik, kelâm ve tarihi, peygamberin hayatı, dört mezhebin mukayesesi, İslam ve diğer dinler tarihi, Arap edebiyatı, hukuk, Arap felsefesi ve felsefe tarihi.²⁰

1 Ekim 1914 tarihinde medreselerin reformu ile ilgili olarak Islâh-ı Medâris Nizâm-nâmesi çıkartıldı. Nizamname İstanbul'daki medreselerle ilgiliydi ve öncelikle yapısal

17 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 131-135.

18 Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 30, Nr. 1-2, Ankara, 1982, ss. 59-89, s. 77.

19 M.Akif Ersoy, *Safahat*, (haz.) Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1966, s. 503.

20 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983, s. 252-253.

alana yönelikti. Medreselerin merkezileştirilmesi öngörülmekteydi. Fakat öncelikle sağlam bir altyapı oluşturulmalıydı, çünkü İstanbul'daki medreselerin hepsi öğrenime elverişli değildi.

Uygun medreseler nizamnameyle idari olarak *Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye Medresesi* adı altında toplandı. 19 Kasım 1914'de başlayan ilköğretim yılında nizamnameye uygun olarak 2.880 yüksekokul öğrencisi kaydedilmişti.²¹Savaş sırasında zaten taşradaki medreselerin neredeyse tamamı kapatılmış, birçoğu da tahrip ve yangınlardan dolayı harap olmuştu. Buna karşın İstanbul'daki medreseler resmen açıldı, fakat öğrenci ve öğretmenlerin büyük bölümü askere alındığından öğrenci sayısı önemli ölçüde azaldı. Reformlar bu şekilde gölgelendi ve genellikle kâğıt üzerinde kaldılar.

Ulema'nın büyük çoğunluğu modern bilimin gerekliliğine ikna olmuştu. Gazete, dergi, konferans ve benzeri etkinlikler kanalıyla medreselerin ıslah edilmesi için derhal tedbir alınmasını talep ediyorlardı. Taleplerinin arasında daha fazla mali destek, yeni sosyal ve fen bilimleri derslerinin getirilmesi, öğretim metotlarının yenilenmesi ile medrese mezunlarının haklarının teminat altına alınması yer alıyordu. Bunu yaparken medreselerde dünyevi ilimlerin öğretildiği ve öğretimin sağlam bir organizasyona dayandığı Osmanlı İmparatorluğu'nun başlangıcındaki zamanlara dikkat çekiyorlardı. İslam'ın fen bilimlerine müspet bir yaklaşım içinde olduğu da vurgulanıyordu. Reformlar medreselerin itibarını arttırmalı ve böylelikle bunların modern eğitim kurumları arasında yer almasını temin etmeliydi.

İmparatorluğun son yüzyılında Osmanlı medreselerinin gerçek durumu son yıllarda Türkiye'de ve dünyada akademik araştırmaların konusu olmaya başlamıştır. Cumhuriyet döneminin uzunca bir süresinde hüküm süren ulusçu-cumhuriyetçi paradigmalara empoze ettiği "medreselerin çürümüşlüğü" fikri bu çalışmalarla sorgulanmaya başlanmıştır. Ayrıca aynı düşüncenin uzantısı olarak tekke ve dergâhların eğitim ve toplumsallaşma açısından işlevleri ve katkıları da eğitim tarihi ve tarihçileri tarafından uzun süre gözardı edilmiştir.²²

Medreselerin yavaş yavaş ortadan kalkması genellikle iddia edildiği gibi içten içe bir çözülme ve bu eğitim kurumunun başarısızlığı olarak yorumlanamaz. Medrese kurumunun yıkılması daha çok devletin değişen siyasi öncelikliklerine bağlanmalıdır. Medresenin sürekli değer kaybetmesi bu kurumun işlevinin devlet için ifade ettiği önemde gizlidir. Devlet, İslami esaslara dayalı olduğu sürece, İslami eğitim kurumu olarak medrese başlangıçta seçkin devlet memurlarının, öğretmenlerin, hâkimlerin ve diğer devlet görevlilerinin yetiştirilmesinde önemli bir rol oynamaktaydı. Devlet yönetimi İslami esaslardan uzaklaşmaya başlayıp, devlete batılı-laik bir yön verilmeye başlanınca, devletin yeni ihtiyaçlarına cevap veremediği için medreseler kaçınılmaz biçimde anlamlarını yitirdiler. Devletin hukuk sistemi şeriat üzerine kurulu olduğu sürece, İslam hukukunu tatbik edilmesi bakımından İslami hukukçular ve âlimlere gerek vardı ve böylelikle medresenin önemi, dolayısıyla da mali dayanağı teminat altına alınmış olacaktı.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal yaşamın Tanzimat'ın ilanıyla değişmesi ve Avrupa'nın da etkisiyle yavaş yavaş laikleşmeye başlaması ölçüsünde eski geleneksel

21 Yaşar Sarıkaya, *Die osmanischen Medresen unter der II. Meşrutiyet (1908-1918)*, Bochum, 1985, s. 78-83.

22 Selçuk Akşin Somel, "Türkiye'de Abdülhamid Dönemi Eğitim Tarihçiliğinin Son Otuz Yılı (1980-2009): Genel Bir Değerlendirme Denemesi", <http://okul.selyam.net/docs/index-5294.html> (erişim tarihi 21.11.2013),s. 22.

kurumlar ve dolayısıyla da İslami hukuk tekeline kaybetti. Bu gelişmelerin eğitime de etkileri vardı. Devlet belirlediği yeni yöne uygun olarak memurlarını yeni kriterlere göre yetiştirmek zorundaydı. Bu nedenle de yeni oluşturulan laik bürokratik kurumlara personel yetiştirmesi için Avrupalı okullar kurdu. Ancak burada - Ekmelettin İhsanoğlu'nun saptadığı şekilde - özellikle vurgulamak gerekir ki, 1839'dan itibaren açılmaya başlanan sivil mekteplerin birer genel eğitim kurumu değil, ama bürokrasiye memur yetiştirmeye yönelik müesseseler olduğu ve bu anlamda söz konusu mekteplerin işlevlerinin medreselerden çok da farklı olmadığı ortadadır.

Ancak Medrese bu şekilde kamuya eleman yetiştiren ve kamuya açık tek eğitim ve öğretim kurumu olma özelliğini kaybetti. Modern okulların kurulmasının bir başka nedeni de, modern dünyada ayakta kalabilmek için müsbet bilimlerin gerekliliği görüşüydü. Bu bilimler medreselerde zaman içinde git gide savsaklanmaya başlanmıştı. Bu yüzden de yeni okullarda bu bilimlerin üzerinde ısrarla duruluyor ve okutuluyordu. Dini bir kurum olarak medrese dünyevi dersler için pek uygun görünmüyordu, çünkü bu tür ek görevler için donanımlı değildi. Bu gelişmeler ışığında medrese sadece ortadan kaldırılması gereken ve yok sayılan eski bir yük haline getirildi. Medreselerin ulemâ'nın baskılarıyla istemeye istemeye modern taleplere uygun olarak ıslah edilmeye çalışılması bu sonucu değiştirmede. Medreseler daha çok özel mali kaynaklara sahip olmalarına rağmen, bunların mali kaynakları devlet tarafından kademe kademe kesildi. Reform taraftarı bürokratlar imparatorluğun yeniden canlandırılmasının sadece dünyevi bilimlerle mümkün olacağını düşünüyor ve dini bilimleri git gide değersiz ve gelişimi engelleyici olarak görüyordu.²³

8 Mayıs 1921'de Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) toplandıktan sonra, kapanan taşra medreselerinin "Medâris-i İlmiye" adı altında yeniden yapılandırılması ve açılması ve bunların yeni oluşturulan Dini İşler Vekâletine (Şeriye Vekâleti) bağlanmasını sağlayacak bir *Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi* çıkartıldı. Yeni yönetimin asıl amacı, kamuoyuna yapılan birçok açıklamadan da anlaşıldığı gibi, medreselerin ortadan kaldırılmasıydı.²⁴ Öğretim birliğinin (Tevhîd-i Tedrîsât) sağlanması amacıyla çıkartılan 3 Mart 1924 tarihli kanunla tüm medreseler Maarif Nezareti'ne devrediliyordu. Böylelikle Ziya Gökalp'in düşünceleri gerçekleşmiş oluyordu. Nizamnamenin 4. maddesi şu hususları içeriyordu: Şeriye ve Evkaf Vekâleti veya özel vakıflar tarafından idare edilen tüm medreseler ve İlkokullar Maarif Nezareti'ne devredilecektir.²⁵ Bu kanun temelinde Maarif Nazırı Vasıf Çınar tüm medreselerin kapatılması emrini verdi. Bu emir 600 yıllık geleneksel eğitim sisteminin de sonu oldu.

Kaynaklarda cami ile medrese, ibadet, imaret, türbe, kütüphane, hamam, aşevi, (darüşşifa) kervansaray, çarşı, okul, hastane, tekke ve zaviye binalarından oluşan yapılar topluluğuna *küllîye* olarak adlandırılmaktadır. Bu kavramın bütünlüğünden hareketle, Cumhuriyet döneminde medreselerin kapatılmasıyla birlikte, geleneksel eğitim merkezleri olarak medrese binaları da külliye bütünlüğünden ve toplumsal hafızadan ustalıkla çıkarılıp silinmişleridir. Medrese binaları ya farklı işlevler için kullanılmış, ya da yıkılmak suretiyle

23 Yaşar Sarıkaya, "On the Decline of Ottoman Theological Schools: A Critical Re-assessment", *Turkish Journal of Islamic Studies*, Vol. 3 (1999), ss. 23-39; s. 37. Ayrıca bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", Ekmeleddin İhsanoğlu (haz.) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, C.2, (İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1998).

24 Hüseyin Hatemî, "19. yüzyılda Medreseler", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, ss. 501-510, s. 509.

25 Gotthard Jäschke, "Der Islam in der neuen Türkei", *Welt des Islam*, 1, ss. 1-174, s. 120-121.

yerlerine yol veya farklı yapılar inşa edilmiştir. Örneğin Bolu merkez ve Mudurnu ilçelerindeki “Büyük Cami“ civarındaki hamam, han ve bedestenler varlıklarını devam ettirmelerine karşın medrese temelleri yol inşaatının altında bırakılmıştır. İstanbul Fatih Belediyesi’nin restore etmeyi planladığı 25 civarında caminin müştemilatı olan ve gün yüzüne çıkartılması projelendirilen medreselerin isimleri dahi unutulmuştur.

Bugün tarihle yüzleşmek kavramı üzerinden İslam ve eğitiminin Osmanlı mirası üzerine yeniden düşünmek ve değerlendirmek hem mümkün ve hem de ciddi bir zorunluluk haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Akünel, Dündar, “Mehmet Akif’in Kızına Yazdığı Mektuplar”, *Tarih ve Toplum*, Şubat 1989, C. 11, Sayı 61, s. 78-81
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983.
- Buzpınar, Ş. Tufan, “Celal Nuri’s concepts of Westernization and religion”, *Middle Eastern Studies*, Volume <http://www.informaworld.com/smpp/title~content=t713673558~db=all~tab=issueslist~branches=43> - v4343, Issue 2, March 2007.
- Elmas, Nazım, “Mehmet Akif’in Berlin, Necit ve Mısır Seyahatleri”, *Vefatının 71. yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi*, Ankara, 2008, ss. 140-147, s. 142.
- Ergün, Mustafa, “II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 30, Nr. 1-2, Ankara, 1982, ss. 59-89, s. 77.
- Ersoy, M.Akif, *Safahat*, (Haz.) Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1966.
- Gökalt, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara, İlke yay, 2003.
- Hanioğlu, M. Şükrü, “Garbcılar: Their attitude toward Religion and Their Impact on the Official Ideologie of the Turkish Republic”, *Studia Islamica*, No. 86, 1997.
- Hanioğlu, M. Şükrü, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, 1966.
- Hatemî, Hüseyin, “19. yüzyılda Medreseler”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, ss. 501-510, s. 509.
- Hiller, Marlene P, *Krisenregion Nahost. Russische Orientpolitik im Zeitalter des Imperialismus (1900-1914)*, Frankfurt a. M. [u.a.] 1985.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri*, Ekmeleddin İhsanoğlu (Haz.) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1998.
- Jäschke, Gotthard, “Der Islam in der neuen Türkei”, *Welt des Islam*, 1.
- Kadioğlu, Ayşe, “Milletini Arayan Devlet. Türk Milliyetçiliğinin Açmazları”, *Türkiye Günlüğü*, 1995.
- Kurt, Cahit, *Die Türkei auf dem Weg in die Moderne, Bildung Politik und Wirtschaft vom Osmanischen Reich bis heute*, Frankfurt a. M, 1989.
- Kurt, *Die Türkei auf dem Weg in die Moderne*.
- Kushner, David, *Türk Milliyetçiliği’nin Doğuşu (1876-1908)*, Çev. Şevket Serdar Türet, Rekin ve Fahri Erdem, İstanbul, Kervan Yayınları, 1979.
- Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, 2. Basım, İstanbul, 1992.
- Mengüşoğlu, M. Önal, “Sadri İslam’a Rücu.”
- Mengüşoğlu, M. Önal, “Sadri İslam’a Rücu”, *Vefatının 71. yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi*, Ankara, 2008.

- Muhammed Abidullah, *Islâh-i Medâris-i Kadime*, İstanbul, 1328.
- Sarıkaya, Yaşar, “On the Decline of Ottoman Theological Schools: A Critical Re-assessment”, *Turkish Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, 1999.
- Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul, 1997.
- Somel, Selçuk Akşin, “Türkiye’de Abdülhamid Dönemi Eğitim Tarihçiliğinin Son Otuz Yılı (1980-2009): Genel Bir Değerlendirme Denemesi”, <http://okul.selyam.net/docs/index-5294.html> (erişim tarihi 21.11.2013)
- Tunaya, T. Zafer, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962.
- Tuncer, Hüseyin, *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme*, Ankara, Kültür Bakanlığı yay, 1999.
- Worringer, Renée, “‘Sick man of Europe’ or ‘Japan of the Near East?’ Constructing Ottoman modernity in the Hamidian and Young Turk eras”, *International Journal Middle Eastern Studies*, 2004.
- Yaşar Sarıkaya, *Die osmanischen Medresen unter der II. Meşrutiyet (1908-1918)*, Bochum, 1985.



İSLAM MEDENİYETİ (TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜ) EĞİTİM SİSTEMİNDE FELSEFENİN TARİHSEL SÜRECİ ve GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU

İslam Eğitim Tarihi'ne felsefenin girişi, tercüme faaliyetleriyle başlamış olmakla birlikte, bu giriş zemin hazırlayan ise bizzat Kur'an'ın bazı ayetleriyle bazı hadislerdir.

Her şeyden önce Hz. Peygamber'e ilk gelen ayetler, "oku!" diye bir emirle başlamaktadır. Bu ilk ayetlerde Yüce Yaratıcı, "Yaratan Rabb'inin adıyla oku! İnsanı bir kan pıhtısından yaratan ve ona bilmediklerini ve kalemle yazmayı öğreten Rabb'inin adıyla oku!" (Alak, 1-5) buyurmaktadır. Ayetlerde geçen okumanın ucu açıktır ve kitap okumaktan tutun evreni anlamaya kadar gider ve kanaatimce "oku!" demek, "düşünün!" demeyi de ihtiva etmektedir.

Felsefenin en önemli problemlerinden biri bilgidir ve "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak akıl sahipleri anlar!"¹ ayeti, bilginin ve bilimin önemine dikkat çekmektedir. Bilgi ve bilimin insanları kategorize etmede önemli bir kriter olduğunu ortaya koyan bu ayet, insanları birbirlerinden ayırt edebilmenin en önemli ölçüsünün de bilgi olduğunu göstermektedir. Bilenler, bilmeyenlerden üstündür. Bunu sağlayabilmek için de bilginin peşinden gitmek gerekmektedir. Bu sebeple Peygamberimiz, "ilim Çin'de bile olsa alınız!" demiştir.

Allah'ın insana verdiği bilgi elde etme yollarından biri akıldır. Kur'an da akla çok büyük bir önem ve değer atfetmiştir. Bu anlamda Allah, birçok ayette, konunun anlatımından sonra akla dikkat çekerek ayeti tamamlamaktadır. Sözelimi "bütün bunlardan sonra hala akıl etmezler mi?", "tefekkür etmiyor musunuz?", "Allah, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor"... gibi pek çok ayette Allah, düşünmeyi, mukayese etmeyi, sonuç çıkarmayı tavsiye etmekte hatta inananlardan böyle davranmalarını istemektedir. Hz. Peygamber de "bir saatlik tefekkür, içinde tefekkür bulunmayan bir yıllık (bazı rivayetlerde altmış yıllık) ibadetten daha üstündür" hadisiyle tefekkürün, düşünmenin önemine dikkat çekmiştir. İbni Sînâ'ya göre Allah'ın akla bu derece önem vermesinin nedeni, Allah'ın bizzat akıl olmasıdır. İbni Sînâ, yaratmanın, aklın bir işlevi olan düşünmenin bir sonucu olduğunu kabul etmiştir.² İbni Sînâ bu sonuca, akla dayanarak ulaşmıştır. Bilgi, aynı zamanda felsefenin de önemli bir problemidir.

1 Zümer, 39/9

2 Bkz. H. Ömer Özden, *İbni Sina-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 88-93, 141 vd.

Kur'an'ın değer verdiği önemli bir konu da varlıktır. Kur'an bizden varlığı tanıyıp irdelememizi, araştırıp felsefi teoriler üretmemizi, Gâşiye suresinin 17-20. ayetlerinde dört değişik varlığı örnek göstererek istemektedir. Bahsi geçen ayetlerde “nazar” kelimesi üzerinde durularak :

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧١﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨١﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩١﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ

“(İnsanlar) deveye bakmazlar mı nasıl yaratıldı? Göğe bakmazlar mı nasıl yükseltildi? Dağlara bakmazlar mı nasıl dikildi? Yere bakmazlar mı nasıl yayıldı?” buyrulmaktadır. Buradaki nazar kelimesi, alelade gözle bakmak değil, araştırma yapmak, incelemek gözüyle bakmaktır. Yüce Yaratıcı bizden bu dört varlığın yanında bütün evreni incelememizi, varlığın nasıl ve niçin yaratıldığını, yaratılışın hikmetlerinin ne olduğunu anlamaya çalışmamızı, varlık türlerinin neler olduğunu incelememizi istemektedir. Nitekim Hz. Peygamber de “Hikmet müminin yitiğidir. Nerede bulursa alsın!” demek suretiyle hikmetle ilgilenmenin araştırma meraklısı Müslümanın görevi olduğunu belirtmektedir. Varlık konusu, felsefenin en önemli konularından biridir ve görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim de bu problem hakkında düşünüp araştırma yapmamızı ve evrenin nasıl ve niçin yaratıldığını anlamamızı istemektedir.

Kur'an, yeryüzünde en iyi ahlakı gerçekleştirmek, iyiyi egemen kılmak, kötüyü ve kötülüğü en aza indirmek için gönderilmiştir. Hz. Peygamber de “en güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmiştir.” Nahl suresinin 90. ayetinde Allah, “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.” buyurmaktadır. Bu ayet, Kur'an'ın ahlak anlayışını en güzel şekilde özetlemektedir.

Yine Kur'an'da Bakara suresinin 117. Ayetinde Allah'ın kâinatı örneği olmaksızın en güzel şekilde yarattığı anlatılarak estetiğe dikkat çekilmiştir.

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٧١﴾

-“Gökleri ve yeri bedî‘î olarak (örneksiz) yaratandır. Bir işi kadâ ettiği (olmasını istediği) zaman, o şeye sadece “Ol!” der. O, hemen olur.”Buradaki Bedî‘ kelimesi özgün şekilde yaratmak anlamını taşımakta olup estetiği de içine almaktadır. Nitekim Osmanlı Türkçesinde estetik, bedî‘iyat olarak ifade edilmiştir. Nitekim Peygamberimiz de “Allah güzeldir, güzeli sever!” hadisiyle estetiğe dikkat çekmiştir. Felsefenin önemli problemlerinden biri de değerler olup ahlakta iyi, estetikte güzelin ölçüsü aranmaktadır. İşte Kur'an da bizden hem estetiğe hem de ahlaka önem verip üzerlerinde düşünmemiz gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Yüce Yaratıcı, son gönderdiği din olan İslamiyet aracılığıyla, müminlerden kendilerine sunulanlara inanmalarını istemesinin yanında bu inandıklarını aynı zamanda rasyonelleştirmelerini istemektedir.

Bu rasyonelleştirme, ancak bilgi ile olabilir. Bilgi elde edebilmenin yolu da okumak ve düşünüp yeni bilgiler üretmektir. Yukarıda belirtildiği gibi Kur'an, insanlardan okuyup düşünmelerini istemektedir. Hz. Peygamber, bu gerçekten yola çıkarak Müslümanlardan, iman etmelerinin ardından hemen okuma yazma öğrenmelerini istemiştir. Çünkü Hz. Peygamber'e inananlar arasında okuma yazma bilenlerin sayısı oldukça azdır ve Kur'an ayetlerinin yazılması da eğitim ve öğretime bağlıdır. Bu bakımdan Peygamberimiz, bir Suffa kurmuş ve buraya okuma yazma bilmeyen garibanları alıp gece gündüz burada kalmalarını sağlamış ve Kur'an ayetlerini ezberlemelerini temin etmiştir. Kısa bir zaman sonra cereyan

eden Bedir savaşında esir edilen müşriklerin okuma yazma bilenlerinin her birini on Müslümana okuma yazma öğretmesi mukabilinde serbest bıraktırmıştır. İşte bu Suffa ehli de okuma yazmayı bu şekilde öğrenenlerdendir.

Hz. Peygamber, yaşadığı müddetçe Müslümanların tüm sorularını cevaplamış, onların merak ettikleri her konuya açıklık getirmiştir. Ancak Allah'ın yeryüzündeki tek muhatabı olan Hz. Muhammed'in ahrete irtihalinin ardından bir otorite boşluğuna düşen Müslümanlar, önceleri dış dünyaya fazla açılmadıkları için fazla problem yaşamamışlardır. Bir zaman sonra kendi aralarında iktidar mücadeleleri vermiş ve bu arada da fütihat faaliyetlerine başlamışlardır. Bu mücadeleler ve fütihat sırasında pek çok problemle karşılaşmışlar ve bu problemleri çözebilmek için çeşitli çareler aramışlardır. İç mücadelelerin belli bir sükûnete ulaşmasının ardından da yukarıda zikredilen ayet ve hadislerin hikmetini anlayıp bu problemleri çözebilmenin yolunun da hikmet peşinde koşmak olduğunu fark etmişlerdir.

Giderek büyüyen İslam toprakları, Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmiş bulunan Doğu ve Batı Roma İmparatorluklarının da topraklarından alınmasıyla iyice genişlemiştir. Yeni fethedilen yerlerde farklı inanç ve kültürlerde bulunan insanlar ya İslam'a cephe alıyor ya da sempati duyuyorlardı. Her iki durumda da Müslümanlar tarafından önce Kur'an'a, sonra sünnete müracaat edilerek karşılaşılan problem çözülmek isteniyor, konu hakkında ayet ve hadis bulunursa problem çözülüyor, bulunamazsa ne yapılacağı konusunda sıkıntıya giriliyordu. Bazen hadis uydurularak problem aşılmaya çalışılıyordu. Bu durum, hadis uydurmacılığına yol açıyordu.³ Bunun bir çözüm olamayacağı anlaşılınca akla müracaat edilmek isteniyor ama bu kez de akli yöntem bilinmediği için sıkıntı çekiliyordu. İşte böyle bir ortamda, akıl ve tecrübeyi kullanmayı iyi bilen felsefe ve bilim okullarına müracaat edilerek buralarda bilim öğrenilmeye başlanmış, hem İslam'ın savunulması açısından kelim ekolleri oluşturulmuş, hem de yeni kültür ortamlarına uygun biçimde mezhepler oluşturulmaya başlanmıştır.

Roma, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra buralarda bulunan felsefe ve bilim okulları, kilisenin baskısından ve devletin takibatına uğramak korkusundan dolayı imparatorluğun uzak sınırlarına göç etmişlerdi. İslam orduları bu uzak sınırları fethettiklerinde İskenderiye, Nusaybin, Urfa, Harran, Antakya, Cündişapur gibi yerlerde bulunan bu okullar da İslam ülkesinin sınırlarına dâhil edildi. Hıristiyan Roma'nın inancına mukabil politeist inanç taraftarı olan felsefe okulları, kilisenin baskısından korunabilmek için adeta İslam devletine sığınmış ve Müslümanlara sempatiyle yaklaşmışlardır. Müslümanlar da İslam'ın müsamaha anlayışıyla onlara iyi davranmış ve hatta Hz. Peygamber'in öğütleri doğrultusunda ilim tahsil etmenin ırkı ve dini bulunmadığı gerçeğinden hareketle paganist bile olsalar bu filozoflardan bilgi ve bilim öğrenmekten kaçınmamış ve onların bilgilerinden yararlanmışlardır.

Bir taraftan yeni fethedilen yerlerde karşılaşılan yeni kültürler, diğer taraftan dini otorite olan Peygamber'in bulunmayışından dolayı ortaya çıkan sorunların aşılmasını, Müslümanların yeni arayışlara girmesine yol açmış ve Kur'an'ın gösterdiği yol olan okuma, öğrenme ve bilim tahsilini seçmişlerdir. Şöyle ki:

Bu okullardaki filozoflar, kilise baskısıyla yurtlarından ayrılıp şimdiki yerlerine ilk geldikleri sıralarda buralarda bulunan Süryanîler vasıtasıyla felsefi ve bilimsel eserleri Yunancadan Süryancaya çevirmişlerdi. Müslümanların felsefeye ilgi göstermeleri üzerine

3 Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selefi, Kelam, Tasavvuf ve Felsefe*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1985, s. 33 vd.

Süryani, Sabîî, Nasturî ve Yakubilere mensup olup da Arapçayı da bilenler, tabii bilimler ve felsefeye dair yazılmış eserleri Arapçaya çevirmeye başladılar. Bütün bunlar, oldukça erken denebilecek bir dönem olan hicri ikinci asrın ortalarında gerçekleşti. Emevîler dönemindeki entelektüel Müslümanlar, İskenderiye Mektebi aracılığıyla mantık, felsefe ve tıp da dâhil olmak üzere tabii bilimleri tanımaya başlamışlardı. Bunlar arasında Muaviye'nin torunu Halit b. Yezid (öl.85/704) ile Hz. Ali'nin torunu Muhammed el-Bâkır'ın oğlu Cafer es-Sâdık (80/699-148/765) da vardı ve bu iki şahsiyet, bu okullarda felsefe ve mantık eğitimi almıştı. Bilindiği üzere Cafer es-Sâdık, Hanefî mezhebinin kurucusu olan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin hocasıdır. Müslümanlardan felsefe, mantık ve tabii bilim öğrenenler, Abbasîler devrinde Bağdat'ta büyük bir eğitim kurumu olarak Beytü'l-Hikme'yi kurdular ve burada hem tercümelere devam ettiler hem de Müslümanların eğitimine başladılar ki büyük Türk filozofu Fârâbî, burada yetişen filozof ve bilim adamlarındandır.⁴

O zamana kadar Suffa, evler, cami, mescit, küttab, kütüphane gibi yerlerde eğitim gören Müslümanlar h. 2. asrın ortalarından itibaren bir eğitim kurumunda eğitim almaya başladılar. İşte felsefe ve bilim de İslam dünyasına daha birinci asrın sonlarına doğru girmeye başladı ve hicri 3. asır başlarında İslam eğitim kurumlarında felsefe eğitimi veriliyordu.

Görülüyor ki İslam dünyası, Kur'an'ın iletmiş olduğu mesajı iyi okuyup değerlendirmiş, adeta bir susamışlık içinde tercüme faaliyetlerinin içinde bulunmuş ve erken devirlerden itibaren felsefeye tanışmıştır. İşte bu dönemde Kindî, Fârâbî, İbni Sînâ ve daha pek çok filozof ve bilim adamı yetişmiş ve İslam medeniyetinin temellerini kuvvetlendirip gelişmesine ivme kazandıran eserler vermişlerdir.

Felsefe, hem bizatihi bir disiplin olarak tahsil edilirken hem de fıkıh, tefsir gibi İslamî ilimlerde yardımcı bir fonksiyon olarak değerlendirilmiş, bu arada felsefeyi doğru kullananların yanında sözgelimi İsmailîlik gibi, mensubu buldukları düşünceyi gizlemek için yanlış yolda kullananlar da olmuştur. Nitekim Türklerin, İslamiyet'i kabul ettikten sonra Sünnîliğin de yeryüzündeki en güçlü temsilcisi durumuna gelmelerinden sonra resmi bir kurum olarak medreseyi kurup burada felsefeye önemli bir yer vermelerinin altında yatan sebep, giderek daha da güçlenen Şî-Bâtınî öğretiyeye karşı fikir düzeyinde de mücadele verebilmektir.

Büyük Selçuklu Devleti'nin ileri görüşlü hükümdarı Sultan Alparslan'ın kuruluşuyla görevlendirdiği vezir Nizâmülmülk, 1064 yılında kendi adıyla anılan Nizâmiye medresesini kurmuş ve kurduğu medresenin başına da Sünnîliğin önemli ismi Gazâlî'yi getirmiştir. Gazâlî, bu medresede din, sosyal ve fen bilimlerinin yanı sıra, mantık ve felsefe eğitimine önem vermiştir.⁵

Bilindiği üzere medrese, bugünkü anlamda üniversite demektir ve çeşitli bölümlerden müteşekkildir. Gerek sosyal bilimler, gerek fen bilimleri ve gerekse dini bilimlerin okutulduğu bu medreselerde ortak dersler ise felsefe ve mantıktır. Nitekim Gazâlî, felsefenin önemine binaen önce Makâsîdül-Felâsife isimli eserini, akabinde de filozofların tutarsız olduklarını düşündüğü hususları ihtiva eden Tehâfütül-Felâsife'yi yazmıştır. Yine Gazâlî, Kitâbü'l-

4 M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 61-69; Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1992, s. 122 vd.

5 Abbas Çelik, *Din Eğitimi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2013, s. 74.

Mustasfâ isimli eserinin hemen başlarında mantık biliminin önemine işaret ederek, “mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğine”⁶ dikkat çekmiştir.

Nizâmiye medreselerindeki müfredat, Anadolu’da kurulan diğer Selçuklu ve onlara bağlı beylikler tarafından kurulan medreselerde de devam ettirilerek felsefe ve mantık dersleri medreselerin bölümlerinde ortak ders haline getirilmiştir.

Gazali’nin 1095 yılında yazmış olduğu Tehâfütü’l-Felâsife isimli önemli eseri, filozofların şahsi fikirlerinin eleştirisini içerdiği halde bu eleştiriler 13. asırdan itibaren felsefenin eleştirisi şeklinde anlaşıldığından dolayı, dini çevrelerce yavaş yavaş felsefeye karşı bir tepki oluşmaya başlamıştır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren de bu gelenek devam ettirilmiş ve kurulan medreselerin bölümlerinde mutlaka mantık dersleri ve adı felsefe olmasa da içeriği felsefe olan dersler okutulmuştur. Fatih Sultan Mehmet Han, İstanbul’u fethettikten sonra burayı bir ilim merkezi haline getirmek istemiş ve güçlü bir üniversite kurarak Sahn-ı Semân adını vermiştir. İleriki yıllarda felsefeye karşı tavrın giderek daha da olumsuz hale gelebileceğini tahmin eden Fatih Sultan Mehmet Han, Kâtip Çelebi’nin ifadesine göre medresenin kanun-i talebe-i ulûm’una yani Kanunname’sine mutlaka felsefe derslerinin okutulmasına ilişkin bir madde de eklemiştir. Kanuni Sultan Süleyman’ın kurdurduğu Süleymaniye Medresesi’nde de felsefî ve aklî bilimlerin yanı sıra fen bilimlerine daha büyük bir önem verilmiştir.

Ancak 16. yüzyılın sonlarına doğru, medreselerde dini tahsilin ağırlıklı olmasını arzu edenler giderek güçlenip söz sahibi olmaya başlamışlar, buna paralel olarak felsefi bilimlere karşı olanlar, seslerini daha yüksek perdeden aktarmaya başlamışlardır. 17. asra gelindiğinde medreselerde yeni bir müfredat programına gidilmiş ve o zamana kadar Avrupalıların, eserlerinden yararlanarak Rönesans gerçekleştirdikleri nice büyük İslam filozof ve bilim adamlarının yaptıkları adeta inkâr edilmiş, felsefe ve kelim gibi aklı ilimler medrese programından çıkarılarak nakle dayalı dini ilimlere ağırlık verilmiştir. Bunu, o devrin büyük bilgini Kâtip Çelebi, çok açık bir biçimde şöyle anlatmaktadır. “Lâkin nice boş kafalı kimseler, İslamîliğin başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız taş gibi -akıllarını kullanmadan- yalnız taklid ile donup kaldılar. Aslını sorup düşünmeden red ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötileyip yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler. Onlar Allah’ın göklerde ve yerdeki o muazzam mülk-ü saltanatına, Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye, belki ecellerinin yaklaşmış olduğuna da bakmadılar, tehdidi kulaklarına girmediler. Yere ve göğe bakmayı, öküz gibi göz ile bakmak sandılar.”⁷

Kâtip Çelebi, bu ifadeyle artık Kur’an’ın ayetlerinin derinliğine değil, yüzeysel anlamlarına bakılma devrinin başladığını, İslam medeniyetinin entelektüel devrinin bittiğini anlatmak istemektedir. Yani bu dönemin âlim geçinenlerinin, ayetteki nazar kelimesinin araştırma anlamını kaybedip sadece çıplak gözle bakmak anlamını kazandırmış olduklarını belirtmektedir.

17. asır, Osmanlı medreselerinde felsefe tahsilinin dinsizlikle eş değer olduğu kanaatinin en yaygın olduğu dönemdir.

6 Gazâlî, *el-Mustasfâ/İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, C. I, s. 11.

7 Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hak fî İhtiyârî’l-Ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 9.

Nitekim yine Kâtip Çelebi, bu tutumun doğurduğu sonuçları şöyle açıklamaktadır: “Ulu Osmanlı Devleti’nin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün almışlardı. Ebülfeth (Fatih) Sultan Mehmed Han, Medâris-i Semâniye’yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve Hâşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkîf derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler, bu dersler felsefiyâttır diye kaldırıp Hidâye ve Ekmel derslerini okutmaya akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı, ne Hidâye kaldı, ne Ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip, bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu.”⁸

Bu ifadelerin yazılmasına sebep olan bazı tutumlara kısaca temas etmek gerekirse, sözgelimi 17. asrın tanınmış ailelerinden Kadızâdelilerden Kadızâde Mehmet Efendi (öl. 1635)

Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?
Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?
Mantkîler olur ise gam değil!
Zira anlar ehl-i imandan değil!⁹

ifadeleriyle felsefeyle ilgilenmenin imandan çıkaracağını söylemiştir. Kadızâdeli Mehmet Efendi’nin çağdaşı olan ünlü sufi Aziz Mahmut Hüdâyi (1541-1628) de felsefeye karşı bir tavır almış ve Necâtü’l-Garîk isimli eserinde

Beğim ilim olıcak nâfi gerekdir
Hevâ vu nefsi ol dâfi gerekdir.
Neye yarar efendi felsefiyyât
Yürü, var eyleme tazyî-i evkat.¹⁰

Diyerek felsefenin faydasızlığından ve vakit ziyan etmekten başka bir işe yaramadığını iddia etmektedir. Bunlardan yaklaşık 100 yıl sonra, hikemi tarz şiirin önemli ismi Nâbi (1641-1712) bile benzer ifadelerle felsefeden uzak durmak gerektiğini söylemiştir.

Etme halka satacak ilme heves
Eyleme bî-hûde tazyî-i nefes
Öyle bir ilme çalış kim mutlak
Anı bir sen bilesin bir dahı Hak
Hikmet ü felsefeden eyle hazer
Evliyâ nüshasına eyle nazar.¹¹

Böyle bir tercihin doğurduğu tek yönlü tedrisat, Kâtip Çelebi’nin pek yerinde ifade ettiği gibi, bütün eğitim ve öğretimi adeta felç etmiş ve Osmanlı eğitim kurumları, en yakınımızda bulunan ve siyasi bakımdan adeta içli dışlı olduğumuz Avrupa’daki gelişmeleri

8 Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hak*, s. 9.

9 Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hak*, s. 111.

10 Aziz Mahmut Hüdâyi, *Necâtü’l-Garîk*, Haz. Ahmet Ağralı, s. 342. Alınan internet sitesi, www.hudayivakfi.org/images/download/Tebliğ21.pdf. İndirme tarihi, 23.12.2013.

11 Mine Mengi, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1991, s. 77.

bile takip edemez hale gelmiştir. Doğal olarak bu durum, Osmanlı'nın önce gerilemesine, sonra da çöküşüne zemin hazırlamış ve giderek köhneleşen kurumlar, zamanın ihtiyaçlarına cevap veremediği için yıkılıp giderken devleti de bu çöküntünün altında bırakmıştır.

II. Mahmut döneminde Avrupa ile aramızdaki gelişmişlik mesafesini kapatmak için tek çarenin, fen bilimlerine ağırlık vermek olduğu kanaati yaygınlaşmış, felsefe yine görmezden gelinmiş ve yapılan yenilik hareketleri, zihniyet değişikliğine yer vermediğinden dolayı beklenen sonucu vermemiştir.

Nihayet medreseler de durumun farkına varmış olacaklar ki 1867 yılında “Tarık-i Tedrîsin Islâhı ve Tesviyesi” adını verdikleri bir çalıştay toplamışlar ve medreselere haftalık ders programlarının dışında olmak üzere, seçmeli olarak felsefe ve fen bilimleri de koymayı kararlaştırmışlardır. Dersler seçmeli ve göstermelik olduğundan dolayı beklenen iyileşme olmamıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra medreselerin ıslahı tartışmaları daha da alevlenmiş ve “Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye” adıyla yeni bir medrese kurulması kararlaştırılmış, müfredatı da yeniden belirlenerek bu kez konu daha ciddi olarak değerlendirilmiş ve her bölüme felsefe dersleri konulmuştur. Bunun yanında fen bilimleri bölümü de açılıp orada da belirlenen felsefe derslerinin okutulması kararlaştırılmıştır.¹² Böylece kalkınmanın düşünce bilimleri, din bilimleri ve fen bilimlerinin birlikte işlenmesiyle olabileceği gerçeği nihayet görülmüştür. Ancak maalesef bu gerçek çok geç fark edildiği için Osmanlı, Kâtip Çelebi'nin öngördüğü neticeden kaçamamış, bilim ve teknolojisi ilerlemiş devletler karşısında yenilgiye uğrayıp tarih sahnesinden çekilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, kuruluşundan itibaren eğitime büyük önem vermiş ve Osmanlı'nın son döneminde kurulan Dârü'l-Fünûn'u devam ettirmiş ve 1933 yılındaki kapanışına kadar burada felsefe ve fen bilimleri ile din bilimleri bir arada devam etmiştir. Cumhuriyet döneminde kurulan modern üniversitelerde fen fakülteleriyle edebiyat fakülteleri yan yana ve birlikte açılmışsa da felsefe dersi sadece edebiyat fakültelerinde okutulmuş, fen fakültelerinde okutulmamıştır. Oysaki fen bilimlerinde mutlaka felsefeye yer verilmelidir. Sözelimi fizik, matematik, biyoloji, kimya gibi dersler, felsefenin analitik yapısına çok uygun konular içermektedirler. Bu alanlarda felsefenin okutulması, bu derslere artı bir değer katacak, öğrencilerin daha kapsamlı düşünmesine yol açacak, akademisyenlerin de yeni icatlar yapmasında yeni bir düşünce mantığı yakalamalarını sağlayacaktır.

Durum İlahiyat fakülteleri açısından daha iyi olmuş ve 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi ile 1971'de kurulan Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültelerinde yoğunluklu olarak felsefe derslerinin her çeşidi okutulmuş ve en azından ilahiyat fakültelerinin felsefesiz olamayacağı gerçeği anlaşılmıştır. Çünkü İlahiyat fakültelerinde felsefe derslerine yer verilmediği takdirde bağnazlık ön plana çıkar. Din, yorumsuz olarak uygulanmaya çalışılır. Böyle olunca da dindeki hoşgörü ve estetik tavır ortadan kalkıp yerini radikal tutumlar alır.

İslam inancının doğru anlaşılabilmesi ve anlatılabilmesi için gerekli olan felsefe dersleri, İlahiyat fakültelerinde dini bilimlerin anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır. Felsefe dersinin bulunmadığı İlahiyat fakülteleri, sadece tekrarlayan ve ezberleyen yerler olur. Bu da dinde dogmatizme götürür. Oysa İslam inancında dogmatiklik yoktur.

12 Bu yeni dönemde medreselerde okutulan ders programları için bkz. Abbas Çelik, *Din Eğitimi Tarihi*, s. 81-97.

Fakat son yıllarda İlahiyat fakültelerindeki felsefe derslerine karşı bir olumsuz tavır takınıldığı görülmeye başlanmıştı. Önceleri felsefe derslerinin kredi saatinin fazlalığından söz edilerek azaltılması gerektiği ile başlayan tartışmalar, birden dersin kaldırılması şekline büründü. 2010 yılına kadar kurulan İlahiyat fakültelerinde Felsefe Tarihi dersi bulunurken, bu tarihten sonra kurulanlarda bu dersin bulunmadığı görüldü. Nihayet 2013 yılı 15 Ağustos’unda toplanan YÖK Genel Kurulu’nda eski ilahiyatlardan da bu dersin derhal kaldırılması ve hemen de uygulamaya geçilmesi gerektiği şeklinde çok sert bir karar alındığını öğrendik. Türk kamuoyunun bu konuya gösterdiği hassasiyet ve yoğun tepkilerle, yanlıştan çabuk dönülüp 15 Eylül 2013 tarihinde yapılan toplantıda ders tekrar geri getirildi. Umuyoruz ki aynı yanlış tekrar gündeme gelmez.

Kanaatimce İlahiyat fakültelerinde Felsefe Tarihi dersi, olmazsa olmaz derslerdendir ve asla müfredatın dışında bırakılmamalıdır. Bunun yanında Felsefeye Giriş dersinin de konulması oldukça önemlidir. Diğer taraftan ülkemizin üniversitelerinin tüm bölümlerinde, sözgelimi Mühendislik, Tıp, Güzel Sanatlar, İletişim, Fen fakültelerinde mutlaka felsefe dersleri, bölümlerin niteliğine göre -mesela estetik, bilim felsefesi, çevre ahlakı, bilim etiği, tıp etiği gibi- seçilerek okutulmalıdır. Hatta bununla da kalınmayıp bilimler arası işbirliğine gidilerek İlahiyat fakültelerinde fen bilimleri, tıbbi konular, bazı mühendislik alanlarına ait dersler okutulduğu gibi bahsi geçen fakültelerde de bazı ilahiyat derslerine yer verilmelidir. İlerleme ancak interdisipliner yöntemle olur.

KAYNAKÇA

- Abbas Çelik, *Din Eğitimi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2013.
- Aziz Mahmut Hüdayi, *Necâtü'l-Garîk*, Haz. Ahmet Ağralı, s. 342, www.budayivakfi.org/images/download/Tebliğ21.pdf. İndirme tarihi, 23.12.2013.
- Gazali, *el-Mustasfa/İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.
- H. Ömer Özden, *İbni Sina-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- Mine Mengi, *Divan Şürinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1991.
- Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelam, Tasavvuf ve Felsefe*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1985.
- Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1992.



DİNİN ÖNGÖRDÜĞÜ AHLAKİ YAŞAMADA AHLAKİ TEFEKKÜR ya da HİKMET ARAYIŞININ ÖNEMİ: KÜLLİ KAİDELERİN AYAKLARINI YERE BASTIRMAK

Din müminlerine bir ahlak sistemi sunar. Bu ahlak sisteminin çerçevesi kutsal kitaplarda yer alan ilkeler, emirler, meseller, değerler ve peygamberlerin davranış ve sözleri ile çizilir. Dinin temel kaynaklarında yer alan bu ilke ve değerlerin bir kısmı kutsal kitaplarda mesel ve kıssa gibi anlatılarla bir kısmı ise peygamberlerin ve onların mirasçıları olarak kabul edilen örnek şahsiyetlerin hayatlarında pratiğe aktarılarak somutlaşır. Ancak ne kutsal kitapların çerçeveleri ne de peygamber ve örnek şahsiyetlerin yaşamları tüm zaman ve ortamlarda bireylerin karşılaşılabilecekleri durumlara ilişkin meseleleri bütünüyle birebir karşılamaz. Bu durum hayatın dinamikliğinin ve insanın diğer varlıklardan ayrılmasını sağlayan temel faktör olan aklını kullanarak tercihte bulunabilme yeteneğinin de doğal sonucudur.

Kutsal kitaplarda yer alan külli ahlak kaidelerini/ilkelerini veya değerleri hayata aktarmak insanın akli, duygusal ve iradi yeteneklerini kullanım biçimine bırakılmıştır. Birey, inandığı dinin gereği olarak öğrendiği ve zihninde yüksek bir yerde duran ahlaki ilkeyi tek tek olaylara, hayatının her anına uygulayabilmek için akli, duygusal ve iradi bir yatkınlık kazanmış olmalıdır. Ancak bu sayede mümin dini öğretilerin kendisine sunduğu külli kaide ve genel değerlerin ayaklarını yere bastırabilir.

Bu makalede öncelikle konuya hazırlık mahiyetinde din ve ahlak arasındaki ilişkiyi ele alacak ardından da dinin öngördüğü ahlaklılığı yaşamada aklımızı ahlak konularını tefekkür etme yönünde kullanmayı sırasıyla din, ahlak felsefesi ve ahlak eğitiminde güncel bazı kavramlar çerçevesinde incelemeye çalışacağız. Böylelikle dinin öngördüğü ahlaklılığa yani – ahlaki açıdan – ilim amel bütünlüğü olarak ifade edebileceğimiz hikmete ulaşmada akli eğitmenin önemine dikkat çekmeyi amaçlıyoruz.

Din-Ahlak İlişkisi

Ahlak, insanın yapıp etmelerini ve bu yapıp etmelerin kendisinden çıktığı içsel süreç ve yatkınlıkları; insanın eylemlerini ve bunlarla ilgili değerlendirmelerini yönlendiren toplumsal kuralları; insanın iradi filleri ile ilgilenen teorik ve pratik alanı aynı anda ifade eden bir kavramdır. Ahlakı, ister insanı doğruya yönlendiren içsel bir yatkınlık isterse insanın ahlaki

yatkınlıklarını kazanmasında ona imkân sunan toplumsal değerler havuzu olarak ele alalım, ahlakın insanı belli bir yönde davranmaya ikna eden bir güce sahip olduğunu görürüz.

Ahlak öncelikle şöyle veya böyle davranma durumunda kaldığımızda pek çok seçenek arasında bize yol gösteren ilke veya değerlerdir. Her ahlaki davranış iyinin doğasına dair bilgiyi ve o bilginin gereğini yapmaya dair iradi bir yönelimi ifade eder. Ahlaki davranışın bilgiyi gerekli kılması; iyinin, doğrunun bilgisine nasıl ulaştığımız sorusunu; ahlaki olanı bilmenin her durumda ahlaki davranışı doğurmaması ise insanın duygularını ve iradesini ahlaki davranışa yönlendiren gücü araştırmayı gerektirir.

Ahlaki değer varlığı, değer bilgisine ulaşmanın imkân ve yolları ile değer insan tarafından yapılmasını sağlayan motivasyonların neler olduğunu araştırmak bizi ahlaki temellendirmeye götürür. Ahlakı temellendirmek üzere teoloji ve felsefe alanında ileri sürülen düşünceleri ise temelde iki ana eğilim üzerinde toplamak mümkün gözükmektedir: Dini temellendirme ve din dışı temellendirmeler¹. Din dışı temellendirmede insanın parçası olduğu toplum veya içinde yaşadığı evrenle ilişkileri ile akıl veya sezgi yeteneği üzerinden ahlak temellendirilmeye çalışılır. Bildiri konumuzla ilişkisi göz önünde bulundurularak din dışı temellendirme hakkında bu kısa bilgi ile yetinip dini temellendirmeye temas etmek gerekecektir.

Teolojik temellendirme ahlakın temel problemlerini aşmada dini otoriteye dayanan temellendirme değildir. Ahlakı olarak iyi olan, her şeyden önce Tanrının emirleri, ahlaki kötü ise Tanrının yasakları ile belirlenir. Ahlakı bir soruna çözüm ararken, meşruiyet sağlarken, ahlaki gelişimin yolları aranırken dini kaynaklara başvuru esastır. Dindar toplum ve insanların ahlak anlayışını temsil eden bu temellendirme biçimine göre iyi, Tanrının iradesine uygun yaşamaktır. Hayat ve insanlar arası ilişkiler bu iradeye uygun olarak düzenlendiğinde iyiye ulaşılmış olur². Pazarlı'nın metaforuyla ifade etmek gerekirse ahlakın dini temellendirmesini benimseyen bir insana göre "Din bir ağaç ahlak da onun meyveleri ve çiçekleridir."³

Düşünce tarihinde ahlakı dine dayandıran görüş dışında, ahlak ile dini iki ayrı alan olarak gören (ilişkiyi reddeden) görüşler ve ahlak ile din arasında sebep sonuç ilişkisi görmemekle beraber teşvik ilişkisini öne çıkaran görüşler de bulunmaktadır. Dinin ahlak için kaçınılmaz olduğunu belirten birinci görüşün tam tersine; Marks, Freud gibi filozoflar dini, ahlak için gereksiz ve hatta zararlı görmüşlerdir. Üçüncü görüşe göre ise din ve ahlak tarihsel olarak her zaman birbiri ile yakın ilişkili olmuştur ve dinden ahlaka doğru yoğun olmakla birlikte birbirlerine katkıda bulunmuş, birbirlerini desteklemiş ve tamamlamışlardır⁴.

Din ve ahlak arasındaki ilişkiye dair tartışmaların haklılık-haksızlık değerlendirmelerini bir kenara bırakarak samimi bir mümin için ahlaki değerler ve külli ahlak kaideleri ve bunları uygulama motivasyonunu sağlayıcı bir güç olarak inancın yerinin inkâr edilemez olduğunu

1 Recep Kılıç, "Ahlakı Temellendirme Problemi", Felsefe Dünyası, 1993, sayı: 8, s.67-78. Recep Kılıç, "Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları, Hüseyin Sarioğlu (Ed.), 2009, İslami İlimler Araştırma Vakfı ve Ensar Neşriyat, İstanbul, s.39-57.

2 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002. Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

3 Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s:16.

4 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1999. Cafer Sadık Yaran'ın *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?* (Dört İslami Erdem), Elif Yayınları, İstanbul, 2005.

belirtmek ve genel anlamda din ile ahlak arasındaki ilişkiyi birkaç madde ile özetlemek mümkündür:

- a) Din, topluma, etrafında birleşebilecekleri ortak bir değerler havuzu sunarak ahlak ve erdemleri görecelilikten kurtarır.
- b) Din insana kötü eğilimlerden arınma ve iyi eğilimlere sahip olmanın yollarını gösterir ve buna yönelik ibadet, riyazet vb. uygulamalar öğretir.
- c) Din insanlara; peygamberler, evliyalar, azizler vb. model insanların yaşam biçimlerini örnek olarak sunarak erdemleri somutlaştırır.
- d) Ahlakı, Allah'a imandan gelen Allah rızası, sevgisi, korkusu, hayâ ve ahrete imandan gelen cennet, cehennem ümidi veya korkusu gibi imana ait unsurlarla güçlendirir.
- e) Tüm canlıların hatta varlığın yüce ve saygıdeğer bir yaratıcının eseri olması düşüncesi ile ahlakı teyit eder.

Din ile ahlak arasında var olduğu kabul edilen güçlü ilişki alanlarına karşın dindar kişinin mutlak olarak ahlaklı olduğunu iddia etmek yaşanan gerçeklikle her zaman örtüşmemektedir. Bu nokta çoğu zaman dindar üzerinden dinin eleştirilmesine kadar giden bir yanlıgıyı da beraberinde getirmektedir. Oysa dindar, çoğu ahlaki konuda ilahi buyruğa dikkat ediyor olabilir, ancak ilahi buyruğun kendisi ile hayata uygulaması arasında oldukça uzun bir mesafe vardır. Ahlaki problemler bir programlama veya hesaplama işi değildir⁵. Her ahlaki durumun kendine özgü şartları ve özellikleri vardır. Birey ilahi buyruktan gelen ahlaki emri hayata uygularken her durumun kendine özgü şart ve özellikleri içinde karar verip uygulama iradesi göstermek durumundadır. Teorik emrin uygulamaya geçirilmesi için muhtemel çözüm yolları arasında en iyi olanı ve devreye giren farklı etkenleri görmek ve kendini ayartan durumlara karşı koyabilmek zorundadır. Bu ise ahlaki tefekkür ve nefsin yapıp etmelerini hesaba çekmek demektir.

Din, Ahlak ve Hikmet Arayışı: Dini Perspektif

Din hem insanın var oluş gayesini belirleyen kaynak olarak hikmet arayışında hem de insanı ahlaklılığa teşvik eden bir güç olarak ahlaki olgunlaşmada etkindir. İnsanın var oluş amacını en iyi ortaya koyan insani eylem olan hikmet arayışı ile ahlak arasında ise güçlü bir ilişki vardır. Dolayısıyla dinin insan için çizdiği yol, hikmet arayışı ve ahlaklılık arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi Kur'an-ı Kerim ve İslam âlimlerinin hikmeti ele alışıında görmek mümkündür. Kanaatimizce İslam düşüncesinde hikmetin ele alınışında ve Kur'an'ın hikmet kavramını kullanışında düşünsel bir hakikat arayışı ve bu arayışa bağlı bir ahlaki olgunluk ön plana çıkmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de hikmet kavramı müfessirler tarafından; peygamberlik, doğru anlayış (fıkıh), sözde ve davranışta doğruyu yakalamak, din üzerinde düşünmek, akıl yürütmek, ilahi emir üzerinde düşünmek ve ona uymak, Allah'tan sakınmak, bilginin gerçeğe uygun olması ve aklın gerçeği yakalaması şeklinde anlaşılmıştır⁶. Bu anlamlarla birlikte hikmet kavramının tefsir edilışinde ilim ve onunla amel, ilim ve fıkıh, eşyanın manasını anlama yeteneği, Allah'ın emrindeki akıl, anlayış, eşyayı mevzi ve mertebesine koymak, güzel amallerde devamlılık

5 Aydın, A.g.e.

6 Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, C. I, s: 424.

(meleke-i sabite, hulk), hâkimiyet, ahlaki ilahiye ile ahlaklanmak, tefekkür, Allah'a itaat, vesvese ile makamı ayırmayı sağlayan nur, isabetli ve süratli cevap yeteneği, ruh huzuru ve itminanı, her halde hakka şahitlik etmek, din ve dünya salahı, ilm-i ledünni ve ilham anlamlarının birkaçına veya hepsine göndermeler yapılmıştır⁷.

Kur'an'da hikmete nail olan insana ilişkin en dikkat çekici ayet olan "O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlar."⁸ ayetinin bağlamı (siyak – sibak) ve nihayetinde akla yaptığı gönderme hikmetin akıl ve ahlaka ilişkisini açıklamaktadır. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır insanın ahlaki tefekkür ve tezekkürle hikmeti almaya layık hale gelmesinde ahlaka yönelmiş temiz aklın önemine vurgu yapar: "Hikmeti Allah verir; ancak ayetin devamındaki *temiz akıl sahibi, özü sağlam olanlar* ifadesi gösteriyor ki hikmete ermek için vermek kâfi değil, almak da lazımdır. Veren Allah vâsi' olduğundan şarta muhtaç değildir, amma alacak kul şarta muhtaçtır. Hikmete ermenin mebdei tezekkürdür. Bu da temiz akıl, temiz kalp ile olur. Allah'ın verdiği akıl şehvete ve şeytanın vesveselerine kaptıranlar ne kendi nefislerindeki işaretleri ne de âlemdeki delilleri tezekkür ve tefekkür edemezler. Akıl ve iyi irade hikmetin şartı, tezekkür de mebdeidir."⁹

Ayetin öncesi ve sonrasında bulunan ayetlerle ilişkisine (siyak-sibak) baktığımızda insana verilen hikmetin – pek çok anlam ile birlikte – en çok ahlaka ilişkin olduğu sonucuna varmak mümkündür. Ayetin öncesinde¹⁰ Müslümanlara toplumsal ahlaka dair İslam'ın en önemli değerlerinden olan muavenet (yardımlaşma, infak) ve bunun en halisane biçimde gerçekleştirilişi ile ilgili telkinde bulunulmakta, toplumların en büyük afetlerinden olan mal hususunda iffetsizlik göstermek yerilmektedir. Ayetlerde özetle: "Mallarını Allah yolunda harcayanlara bereketli bir buğday tohumu misal verilmekte; infak ettikten sonra başa kakmama, infakta gösteriş yapmama öğütlenmekte; gösterişle infak etmek toprağı akıp gitmiş bir çıplak kaya parçasına, Allah rızası için harcama yapmak yağmuru bol bereketli bir bahçeye benzetilmekte; kendisinin hoşlanmayacağı şeyi hayır diye vermemek, şeytanın hayırdan insanı uzaklaştırmak için kullanabileceği korkutma yollarına itibar etmeyip mağfired ve fazilete yönelmek öğütlenmektedir." Ayetin devamında¹¹ da hayır yapmak, yoksulları gözetmek ve iffetinden dilenmeyenlerin hali övülmekte; toplumsal adaletsizlik ve çöküntülerin en yaygın biçimlerinden olan tefecilik yerilmektedir.

Kur'an-ı Kerim, Müslümanlara onları hikmete ulaştırmada ibret kaynağı olarak sunduğu geçmiş kavimlerin helak edilmelerini açıklarken de iki hususu ön plana çıkarmaktadır. İnanç noktasında küfre dalmak ve toplumun karakteri haline gelmiş ahlaksızlıklar. "... Zaten biz ancak halkı zalim olan memleketleri helak etmişizdir."¹² ayeti zulüm kavramı üzerinden bu hakikati ifade ederken çeşitli kavimlerin helaklerine dair gerekçeler de bu gerçeği vurgular. Semud kavmi inançsızlığı ile birlikte yeryüzünde fesat çıkarma ve kibir¹³ toplumsal ahlaksızlığını; Lut kavmi cinsel ahlaksızlığı¹⁴; Medyen halkı ise ölçüde tartıda haksızlık

7 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, C.2, s. 915-926.

8 Bakara, 2/269.

9 Yazır, A.g.e, C. 2, s:914.

10 Bkz. Bakara, 2/261-268.

11 Bkz. Bakara, 2/270-281.

12 Kasas, 28/59.

13 Araf, 7/73-77.

14 Araf, 7/81-81.

yapmak, insanların mallarını haksız yere yemek türünden bir ticari ahlaksızlığı¹⁵ toplumsal karakter haline getirmişlerdi.

Hikmeti, insanın gerçekten değerli olanı bilmesi ve bu bilgiye uygun davranışta bulunması olarak anlamak mümkündür. Sonucunda hayırlı bir amel üretmeyen nazari bilgi hikmet olmadığı gibi ilimden kaynaklanmayan bilinçsiz, tesadüfi amel de hikmet değildir. İslam âlimleri hikmeti tarif ederken amelde ısrar etmişlerdir. Bunun nedeni abesle iştigali hikmetten ayırmak ve hikmetin bir hayrı gerçekleştirmesinin gerekliliğidir. Çünkü marifet pek yüksek bir şey olmakla beraber lafta ve kuvvede kaldıkça veya fiilde tersi tatbik olundukça boş uğraştan başka bir şey değildir. Hem ilim hem amel hikmetin en esaslı manasını teşkil eder. Bu nedenle *akıl ve ilim ilahi ahlakla ahlaklanmanın rükünlerinden değilse bile şartlarından* kabul edilebilir¹⁶.

Buraya kadar hikmet üzerine ortaya konulanlar İslam düşüncesinde hikmeti “insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesi ve insanın ilmi ile amelinin bütünlük arz etmesi hali” veya “İnsan iradesini hayrın ifadesi olan faydalı amele sevk eden doğru bilgi” şeklinde anlamının mümkün olduğunu göstermektedir¹⁷. Hikmeti insan iradesini hayra yönlendiren doğru bilgi veya ilim-ahlak bütünlüğü olarak değerlendirmek onun dini ahlakta ulaşılacak istenen temel gaye olduğu anlamına gelir. Hikmet ilim amel bütünlüğü, ilmin güzel ahlaka dönüşmesidir. Bu durumda insan için ilmi elde etmenin en önemli aracı olan aklın güzel ahlaklılıkta ve dolayısıyla hikmete ulaşmadaki önemini teslim etmek gerekir.

Gazali¹⁸ aklın doğru tercihte bulunmak için davranışların muhtemel sonuçlarını önceden analiz edip nefsanî isteklere uymadan karar verebilen bir mekanizma olduğu zaman en üst dereceye çıktığını belirtir. O’na göre aklın dört farklı işlevine dayanan dört farklı tarif yapmak mümkündür: (i) Akıl insanı hayvanlardan ayıran vasıftır. İnsan bu vasıf sayesinde düşünce mahsulü olan isimleri, tefekkür mahsulü olan gizli sanatların tedvirini elde etmeye hazır bir vaziyete gelir.(ii) Akıl muhallerin muhal oluşunu ve mümkünlerin de imkânını bilecek derecede ayırım yapan çocuğun zatında meydana çıkan ilimdir. (iii) Hal ve durumların cereyanı ile elde edilen denemelerden alınan bilgilerdir. (iv) Akıl öyle bir dereceye gelir ki, akıllı kişi işlerin sonucunu bilip, geçici lezzetlere sürükleyici şehveti yok edip ortadan kaldırır. Binaenaleyh bu kuvvet hâsıl olup meydana geldiğinde sahibine geçici şehvetle hükmetmediği, ancak işin neticesine bakıp ilerlediği veya gerilediği için akıllı denir. Bu dördüncü mana en yüksek gaye ve en son meyvedir.

Akıllı bir yandan güzel ahlaka ulaşmada doğru tercihi belirleyen yeteneği temsil ederken diğer yandan da güzel bir ahlaki terbiye ile donanmış insanda hikmete ulaşmanın en önemli aracı olmaktadır. Hz. Peygamber’in “Akıllı kişi nefsinin hesabına çekip ölümden sonrası için amelde bulunandır. Aciz ise nefsinin hevesine uydurup Allah’tan emniyet ümit eden kişidir¹⁹” hadisinde belirttiği gibi akıl, nefsi ve insanın kendi yapıp etmelerini hesaba çeken bir güç haline gelirse gerçek işlevini yerine getirebilmektedir.

15 Hud, 11/84-85.

16 Yazır, A.g.e, C.2, s. 915-924.

17 İlhan Kutluer, “Hikmet Maddesi”, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, s. 503-504.

18 İmam Gazali, *İbnyâ Ulûmi’d Din*, Mehmed A. Müftüoğlu (Çev.), A. Fikri Yavuz (Tashih), Tuğra Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 200-211.

19 Ahmed bin Hanbel, *Müsnedü’l İmam Ahmet bin Hanbel*, Şuayb el Arnaut, Adil Mürşid ve diğerleri (Tahkik), Müessesetü’r Risale, 2001m/1421h, no:17123.

İnsan şeytanın vaatleri ile Rahmani yönelişi ayırabilmek için daha başlangıçta tefekkür ve tezekkür üzere bulunmalıdır. Devamında bu tezekkür ve ilahi feyiz ile bir meleke olur da insan mertebesine göre ahlaki ilahiye ile ahlaklanır, ameli aklı kuvvetlenir.²⁰Dinin müminde bulunmasını arzuladığı erdemleri veya uyulmasını talep ettiği ilkeleri birey başta akıl ile alıp, ahlaki olaylara ilişkin tefekkürle hayattaki tek tek olaylara uygular. “Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri fenalık ve azgınlığı yasaklar. O düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”²¹ ayeti ile haftada en azından bir kez duyduğumuz/duyurduğumuz fenalık ve azgınlıktan sakınmanın bir manav, bir sürücü, bir mühendis, bir evlat, bir baba, yolda yürüyen bir birey vb. olarak yaşadığım şu anda benim için ne anlama geldiğini kestirmek; aklın ahlaki meseleleri tefekküre yatkınlık kazanmasına bağlıdır. Akılda yatkınlık kazanma ise bedende olduğu gibi küçük yaşlardan itibaren antrenman yapma/yaptırma ile olur. Kur’an-ı Kerimin pek çok yerde kıssa, mesel öğüt ve nasihatın ardından düşünmeye teşvikini belki de böyle anlamak gerekir.

Akıl, Ahlak ve Hikmet Arayışı: Felsefi Perspektif

Yaklaşık 2400 yıl önce (399, m.ö.) Sokrates, kendisini gençlerin ahlakını bozmak ve tanrılara inanmamakla itham edip idamla yargılayan Atinalılara “Utanmıyor musunuz sadece daha fazla para, şan ve şöhret peşinde koşup, anlayış gücüyle, hikmetle ve ruhun kusursuzlaştırılmasıyla hiç ilgilenmemekten, bunlara hiç kafa yormamaktan.”²² diye sesleniyordu. Atinalılar onun sözlerini tutmasalar da bu seslenişte ahlaklılık, akli hikmet arayışında kullanmak ve ruhu arındırma arasındaki ilişkiye işaret edilmekteydi.

Akıl ve bilgiye dayalı entellektüalist bir ahlak görüşü geliştiren Sokrates; erdem ile bilginin bir olduğunu, tüm erdemlerin bilgiden kaynaklandığını ileri sürmüştü. Sokrates “bilgi erdemdir” derken bu bilginin dıştan verilen bir yama değil, içten bir serpilme, iradeyi harekete geçiren bir kavrayış olduğunu belirterek bilgi ile ahlakın ayrılmazlığını vurgulamıştı.²³ Günümüzde bilmenin mutlak olarak yapmak anlamına gelmediğini söyleyebilecek düşünsel birikime sahip olsak da bilmenin yapmada, alışkanlık edinmede ve karakter kazanımında ilk adım olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Sokrates’in takipçilerinden Aristoteles de hocasının yolundan giderek onun düşüncesini geliştirdi. Ona göre “Sokrates bütün erdemlerin akli başındalık olduğunu söylerlerken bir açıdan doğru söylüyordu, bir açıdan da yanlış düşüyordu. Bütün erdemlerin akli başındalık olduğuna inanırken yanlış düşüyordu, akli başındalıktan bağımsız olamayacaklarını söylerken ise yerinde konuşuyordu. Sokrates erdemlerin, kimi akıl yürütmeler olduğuna inanıyordu ama doğrusu erdemlerin bütünüyle akıl yürütmeler değil, akıl yürütmeye giden melekeler olmasıdır. Yani akli başındalıktan bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız akli başında olmak olanaksızdır.”²⁴

Aristoteles ahlakta aklın önemini teslim ederken akli faal ve münfail olmak üzere ikiye ayırır. Faal akıl mantıki, muhakeme yapabilme ve düşünme melekesi, münfail akıl da bu melekeye boyun eğen, onun emrine itaat eden taraftır. Böylece erdemler de ikiye ayrılır: Düşünce erdemleri ve karakter erdemleri. Düşünce erdemleri bilgelik ve doğru hüküm

20 Yazır, A.g.e, C.2, s. 924.

21 Nahl, 16/90.

22 Platon, *Sokrates’in Savunması*, Erman Gören (çev.), Kabalacı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 71.

23 Halil F. Kanad, *Pedagoji Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1948, s. 136.

24 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Saffet Babür (Çev.), BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 129.

verebilme gibi erdemlerken karakter erdemleri cömertlik ve ölçülülük gibi erdemlerdir. Düşünce erdemleri eğitimle karakter erdemleri de alışkanlıkla elde edilir.²⁵

Aristoteles ahlak görüşünün temelini yerleştirdiği erdem kavramını ruhi tahlillerle açıklamaya çalışır. Ona göre ruhta olup bitenler üç türlü – etkilenimler, olanaklar ve huylar – olduğuna göre erdem bunlardan birisi olsa gerektir. Erdemler etkilenim değildir. Çünkü erdemlere göre bize iyi ya da kötü denir, etkilenimlere (nelerden etkilendiğimize) göre değil. Kendi tercihimizle öfkelenmez veya korkmayız. Oysa erdemler tercihe bağlıdır. Erdemler olanak da değildir. Zira olanaklar bizde doğal olarak var olan yeteneklerdir. Sırf sevinebilme, üzülebilmeye, düşünebilme gibi yeteneklere sahibiz diye övülüp yerilmeyiz. Öyleyse erdemler etkilenim ya da olanak değilse geriye huy olmaları kalıyor²⁶.

Erdemin huy olduğunu söylemek yetmez. Her erdem neyle ilgiliyse onun orta olma durumundaki huydur ki işte bu husus erdemi akli faaliyete bağlar. Zira orta herkes için aynı, koşullardan bağımsız ve tek bir doğru duygu ve eylem seçimi değildir. Bir durumda cesaret olan bir şey başka durumda ataklık olur ve bir üçüncü durumda ise korkaklık olur. Erdemli eylem basiretli bir insanın – koşulları nasıl hesaba katacağını bilen birinin – yargısına gönderimde bulunmaksızın ayırt edilip tanımlanamaz. Ortanın bilgisi bir formülün sonucu değil, genel kuralların seçimlere nasıl uygulanacağını bilmektir.²⁷

Basiret, pratik akıl erdemidir. Genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme erdemidir. İlkeyi somut bir forma bürüyebilecek şekilde eylemde bulunabilme kabiliyetidir. Basiret bizzat bir erdem olmasının yanında her erdemin kilit taşıdır. Bir insan mükemmel ilkelere sahip olabilir fakat onlara dayanarak eylemde bulunmayabilir. Ya da farklı beklenti ve korkularla eylemde bulunduğu için adil veya cesur davranmış olsa da cesaret ve adalet erdemine uygun davranmamış olabilir. Her durumda bu insan basiret erdeminden yoksundur. Basiret marifeti içerir. İnsanın hakiki amacına ilişkin bir kavrayışla marifetin birleşmesidir. Aklın rolü insanın kendine dayanarak davranacağı ilkeleri ortaya koymak, basiretin rolü ise bir ilkenin özel bir duruma nasıl uygulanacağını bilmektir.²⁸

İslam ahlak felsefesinin önemli isimleri Sokrates, Platon ve Aristoteles çizgisinden gelen geleneği devam ettirmişlerdir.²⁹ Onlar ahlaklılığı bireyin nefsin üç gücünün dengede olma durumundan ortaya çıkan bir hal olarak kabul etmişler ve dengeyi bulma konusunda aklın çeşitli fonksiyonlarının geliştirilmesini önemsemişlerdir. Zira onlara göre de orta olma durumu matematiksel bir durum değil, kişinin kendi imkân ve şartlarına göre akıl süzgecinden geçirerek kestirebileceği bir orta olma durumudur. Adeta dairenin merkezini temsil eden her bir erdemin karşısında dairenin diğer bölgelerinde yer alan pek çok erdemsiz tercihleri sebep ve sonuçları ile süzüp en doğru olana yönelebilmek için aklın gelişmiş bir muhakeme fonksiyonuna sahip olması icap eder.³⁰

25 Aristoteles, A.g.e. Kılıç, A.g.e., 2009. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler (Çev.), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

26 Aristoteles, A.g.e.

27 Aristoteles, A.g.e.

28 Aristoteles, A.g.e. MacIntyre, A.g.e.

29 İslam ahlakçılarının Antik Yunan'dan gelen ahlak görüşünü geniş biçimde kullanmaları bu görüşün İslam ahlakının temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerde karşılığını bulmalarına bağlamak mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Öztürk, *Kısalık-zâde Ali Çelebi'de Aile Ahlakı*, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

30 İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, A. Şener, İ Kayaoğlu ve C. Tunç (Çev.), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1983. Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, A. Gafarov ve Z. Şükürov (Çev.), T Özakkaş (ed.), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Platon'un nefsin güçleri ve bunlardan çıkan erdemler hakkındaki görüşlerine³¹ dayanan İslam ahlakçılara göre nefsin güçleri üçtür: düşünme, arzu etme ve öfkelenme. Düşünme gücüne melekî güç denir, yeri beyindir. Arzu gücüne behimî güç denir, yeri karaciğerdir. Öfke gücüne sebuî güç denir, yeri kalptir. Düşünme gücünün ölçülü davranıp kendi özünün dışına çıkmamasından hikmet, arzu gücünün ılımlı olup düşünen gücün hükmüne inkiyadından iffet, öfke gücünün ölçülü olup düşünce gücüne inkiyadından da yiğitlik meydana gelir. Bu üç faziletin kişide dengeli bir şekilde bulunması halinden de mükemmellik fazileti olan adalet meydana gelir. Bu faziletlerin zıtları olan dört rezilet vardır. Bunlar: bilgisizlik, açgözlülük, korkaklık ve haksızlıktır.³²

İnsanın nefesine marifet, kudret, iş ve heyet olarak yerleştiğinde insanı güzel ahlaka ulaştıracak dört faziletten doğan ve bu faziletleri destekleyen alt faziletler de vardır. İslam ahlakçılarının bu alt faziletlerden özellikle hikmetle ilgili olanları belirlerken yaptıkları tespitler aklın ahlaklılıktaki yerini vurgulama açısından önemlidir. Nefsin ihtiyari fillerinde doğru ve yanlış ayırabilmesi olarak tanımlanan hikmet faziletinin alt faziletleri İbn Miskeveyh'e göre: Zekâ, hatırlama, düşünme, çabuk anlama, anlama gücü, zihin açıklığı ve kolay öğrenmedir.³³ Tusi'ye göre ise zekâ, hızlı anlayış, zihin berraklığı, öğrenme kolaylığı, güzel düşünme, bellekte tutma (hafıza), hatırlama (tezekkür) hikmet faziletinin alt faziletleridir.³⁴ İslam ahlakçılarının belirlediği bu alt faziletlerin tamamının aklın işlevleri ile ilgili olduğu açıktır. Bunların geliştirilmesi ise aklın işlevlerinin; bireyin kendi duygu, düşünce ve davranışları ile diğerlerinin eylemleri üzerine sağlıklı düşünme yollarının ve alışkanlığının geliştirilmesi ile mümkündür.

İslam ahlakçıları sadece hikmet erdeminin değil tüm temel erdemlerin alt değerlerini ayrıntılı bir şekilde belirlemişler, kendi belirledikleri dışında pek çok alt değer bulunabileceğini de ifade etmişlerdir.³⁵ İslam ahlakçılarının diğer temel erdemler için belirledikleri bu alt değerlere bakıldığında da genel erdemlerin hayata uygulanmasına ilişkin bir kolaylaştırmaya dönük oldukları görülür. Örneğin iffet erdeminin alt erdemleri arasında kanaat, düzenlilik, ağır başlılık; yiğitliğin alt değerleri arasında sabır, soğukkanlılık ve tevazu; adalet erdeminin alt erdemleri arasında sıla-ı rahim, dostluklara önem verme ve alıp vermede ölçülülük gibi daha pratiğe dönük belirlemeler yapmışlardır. Bu alt erdemler ahlak eğitiminde soyut-genel ahlak ilkelerini pratiğe uyarlamada yol göstericilik açısından önemlidir.

Hikmeti Aramak İçin Ahlakı Muhakemeyi Eğitmek

Külli ahlak ilke ve değerlerinin ayaklarını yere bastırma meselesine eğitim açısından baktığımızda bu ilke ve değerlerin bilişsel açıdan bilgi basamağından öteye geçip kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme düzeyinde öğrenilmedikçe kişinin istenen durumlara onları adapte edebilmesinin zor olduğunu görürüz. Duyuşsal öğrenme açısından da alma basamağından geçip tepkide bulunma, değer biçme, örgütleme ve kişiliğin parçası haline getirme basamaklarına ulaşmadıkça bireyin öğrendikleri onun hayatına derinlemesine etki etmez. Bu nedenle bireyin ahlakı ilke ve değerlerle olayları eşleştirerek onlara uygun

31 Platon'un söz konusu görüşleri için bkz: Platon (Eflatun), *Devlet*, Ersin Uysal (Çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.

32 İbn Miskeveyh, A.g.e. Gazali, age. Tusi, A.g.e.

33 İbn Miskeveyh, A.g.e.

34 Tusi, A.g.e.

35 İbn Miskeveyh, A.g.e. Tusi, A.g.e.

çözümler üretmesi ve kendisini doğru çözümlere uygun davranmak için ikna edebilecek mantıklı çözümlenmeleri yapabilmesi için ahlaki muhakeme kabiliyetinin geliştirilmesi önemlidir.

Zekânın bir işlevi olarak muhakeme kişinin yeni durum, engel ve sorunlar karşısında deneyimlerinden ve öğrendiklerinden yararlanarak o an için gerekeni yapması, uyumunu sağlayabilmesi, yeni çözümler bulabilmesi yeteneğidir.³⁶Ahlaka bakan yönüyle ise muhakeme yeni durumlara ahlaki ilkeleri uygulamak, onların ahlakla ilişkisini kurabilmek için açık bir ahlak zekâsına sahip olmaktır. Ahlaki gelişim zihinsel süreçlerle yakından ilişkilidir. İyi/kötü, doğru/yanlış ekseninde bir yargıya bağlı olan ahlaki davranış, öncelikle aklın karar vermek zorunda olduğu bir tercihi dile getirir. Olgun bir ahlaki gelişmenin temelinde akıl, yani zihinsel süreçler önemli bir rol oynar.³⁷

Muhakeme açıklığı; ahlaki değerleri bilmek, ahlaki ikilem oluşturan durumların farkında olmak, farklı açılardan bakabilmek, ahlaki muhakeme yapabilmek, kendini tanımak ve karar alabilmeyi gerektirir.³⁸ Kişinin bu kapasiteye ulaşabilmesi için olaylara farklı açılardan bakabilme; kıyas, analiz, sentez gibi zihinsel işlemleri ahlaki konular hakkında işletebilme, kendi duygu ve güdülerini tanıyarak onların yaptıkları yönlendirmeleri fark edebile ve nihayetinde de bütün bu süreçlerin ardından karar alabilme dirayeti gösterebilme yeteneğine kavuşmuş olması gerekir.

Doğuştan getirilen belirli istidat şeklinde genel bir mantıki düşünce kabiliyeti ve basit yöntemlerle kısa yoldan bunu geliştirme imkânı yoktur. Bu nedenle eğitimcinin yapması gereken öğrenciye birçok tecrübeyi yaşayarak ya da görerek her şeyi kontrolden geçirme ve bunlardan en iyisini muhafaza etme alışkanlığı kazandırmaktır.³⁹Faaliyet olmadıkça düşüncenin temel fonksiyonları olan dikkat, muhakeme ve hafıza gelişmez. Bu nedenle sadece dersler değil kişinin iradesiyle yaptığı bedeni faaliyetler de muhakemeyi geliştiren önemli araçlardır.⁴⁰

Karakter terbiyesi için ahlaki düşünce geliştirilmek istendiğinde düşünceye serbestlik vermek ve olayların iç yüzündeki problemlere ilişkin ahlaki tefekkürü çokça yapmak çok önemlidir. Mümkün olduğu kadar çok ahlaki durum hakkında tecrübe edinen ve onlar hakkında yargılamalarda bulunan çocuğun olayların ahlaki boyutu hakkında düşünme yeteneği gelişir. Tek başına ilmi muhakeme kabiliyetinin terbiyesi aynı zamanda ahlaki muhakeme kabiliyetinin terbiyesi anlamına gelmez. Okulun veya eğitimcinin buna ayrı ilgi göstermesi, ahlaki kavramları ve davranış ilkelerini derli toplu bir sistem halinde öğrenciye sunması gerekir.⁴¹

Düşünce kabiliyetsizliği çoğunlukla sezgi kuvvetinin noksanlığından ileri gelir. Sezgi ise çoğu durumda öğrencinin konuya karşı ilgisi ile alakalıdır. Konuya karşı kayıtsızlık ve umursamazlık o konu ile ilgili hassas bir sezgi ve ince düşüncenin gelişimini engeller.⁴²

36 Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 42.

37 Hayati Hökelekli, *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*, DEM Yayınları, İstanbul, 2009, s. 14.

38 Thomas Lickona, *Education for Character: How School Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, Newyork, 1991, ss. 53-56.

39 Georg Kerschenstainer, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, H. Fikret Kanad (Çev.), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1977, s. 66.

40 İsmayıl H. Baltacıoğlu, *Talim ve Terbiyede İnkılâp*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. Ankara, 1995, s. 47.

41 Kerschenstainer, A.g.e, s. 113.

42 Kerschenstainer, A.g.e, s. 60-65.

Bu nedenle aile, okul ve toplumda değerlere karşı farkındalık ve ilgi uyandırmak; onları öğrencinin gözünde düşünmeye ve hakkında konuşmaya değer, cazip olgular haline getirmek gerekmektedir. Ahlakı değerleri sürekli örseleyen ve onları değersizmiş gibi gösteren bir ortamda yetişen çocukta ahlakı değerlere ve onların hayatın içindeki olaylardaki görünüşüne dair bir sezgi gelişmez.

Günümüz ahlak eğitimi alanından külli ahlak kaidelerini hayata aktarmak için aklın fonksiyonlarına ve bunların geliştirilmesine vurgu yapan bir başka kavramsallaştırma ahlakı yargılama (ethical judgment)'dır. Ahlakı yargılama kişiyi ikilemede bırakan duruma ilişkin muhtemel davranış alternatiflerini etraflıca düşünüp hangi davranışın en ahlakı olduğuna karar vermektir. Ahlakı yargılama yapan kişi, problemin en iyi çözümünün veya en iyi kararın ne olduğunu bulabilmek için düşünceyi kullanır.⁴³ Bu yetenek etik duyarlılık olarak ifade edebileceğimiz, duygularının farkında olup onları ahlakı karar doğrultusunda yönlendirebilme ve irade ile birlikte bireyde ahlaka uygun bir karakteri oluşturur.

Sağlıklı ahlakı yargılama yapabilmesi için kişinin bazı temel bilişsel (düşünsel) yeteneklere ve yatkınlıklara sahip olması gerekir. Bu yetenek ve yatkınlıklar: (i) Olayların içindeki problemin varlığını/ne'liğini fark etme (Bunu bir nevi *algıda ahlaka ilişkin seçicilik kazanma* olarak tanımlayabiliriz ki bu zihnimizin nasıl organize olduğu ile alakalı bir durumdur.), (ii) ahlakı probleme uygulanacak ilke ve değerleri bilmek, (iii) en iyi karar veya çözümün ne olduğuna dair derinlemesine düşünce, (iv) en iyi kararın verilip verilmediğinden emin olmak için derinlemesine tefekkür, (v) verilen kararı nasıl uygulayacağını planlama, (vi) kararın uygulanmasının ardından iyi sonuç verip vermediğini yargılayabilmektir.⁴⁴

Bireyde özelliklede gençlerde ahlakı yargılama yeteneğini geliştirmek için; (i) Ahlakı ilke, kural ve davranışların arkasındaki gerekçeleri (neden daha müreccah olduğunu) akla yatkın bir şekilde açıklamak gerekir. (ii) Hangi hususların ahlakı problem oluşturabileceğini açıklamak ve müzakeresini yapmak gerekir. (iii) Kendilerinin ahlakı kararları üzerine düşünmelerini sağlamak gerekir. (iv) Ahlakı ilke ve kararların reel şartlar içinde en doğru ve herkese en az zarar gelecek şekilde nasıl uygulanacağını yaşanmışlıklar ve kurgular üzerinden tefekkür ettirmek gerekir. (v) Kendi kararlarını vermelerine olanak vermek gerekir.⁴⁵

Günümüz eğitiminde ahlakı düşünceyi geliştirmek için yola çıktığımızda bizlere imkânlar sunacak bir diğer kavram ahlakı zekâ kavramıdır. Ahlakı zekâ Howard Gardner'ın psikoloji ve eğitim dünyasına kazandırdığı ve eğitim uygulamalarında önemli dönüşümlere neden olan çoklu zekâ kuramı ile bağlantılı olarak tartışılmaya başlanan bir kavramdır. Kanaatimizce ahlakı zekâ kavramını hikmet arayışı açısından önemli kılan husus farklı zekâ türlerinin gelişiminde çocuktan içinde bulunduğu kültürün bireyden ne tür ürünler talep ettiğine dikkat çekmesidir. Gardner'a göre zekâ kültürel bir ortamda, problemleri çözümlerken veya bir *kültür grubu tarafından değer verilen ürünleri ortaya çıkarırken bilgiyi işlemeye yarayan yetenektir.*⁴⁶

43 Darcia Narvaez; T. Bock, *Ethical Judgment*, Alliance For Catholic Education Press, Notre Dame, 2009, s. 40.

44 Narvaez, A.g.e, s. 40.

45 Narvaez, A.g.e, s. 40.

46 Howard Gardner, *Zihin Çerçevesi: Çoklu Zekâ Kuramı*, Ebru Kılıç (çev.), İstanbul, Alfa Yayınları, 2010, s. XX.

Gardner ahlakın normatif bir alan olması ve insanları ortak bir ahlaki zekâ tanımı çerçevesinde toplamanın zor olması nedeniyle ahlaki zekâyı tüm standartları sağlayan ayrı bir zekâ türü olarak tanımlamaktan kaçınmış ancak zekânın ahlaki boyutlarının incelemeye değer bir alan olduğunu belirtmiştir. Ahlaki zekânın müstakil bir zekâ türü olup olmadığına dair tartışılarsa psikoloji ve eğitim alanında halen devam etmektedir.⁴⁷

Ahlaki zekâyı ister insanda sözel, mantıksal, bedensel, içsel, görsel, müziksel ve kişilerarası gibi ayrı bir zekâ alanı ele alalım isterse zekânın bir işlevi olarak ele alalım ahlaki zekâ kavramının *ahlaki düşünce eğitimi*nde önemli imkânlar sunma potansiyeli olduğunu göz ardı edemeyiz. Nasıl ki günümüzde eğitimin farklı alanların datemelde yedi zekâ alanına göre eğitimi planlamaya çalışıyorsak ahlaki zekâyı da bu planlamanın içine dâhil etmeli ve onu somut etkinliklerle ilkelerden hayata indirmenin yolunu öğrencilere göstermeliyiz. Bunun yolunun Gardner'ın farklı zekâların gelişiminde kültürün önemine dair vurgusundan yola çıkarak söylersek gençlere sunulan modellerden; siyasetten-ekonomiye, eğitimden-komşuluğa tüm olay ve olguların içindeki problemlere ilişkin ahlaki sorgulamalardan ve varlığa dair algımızda görünenin ardındaki hikmeti arayan yeni bir bakış açısından geçtiğini söylemek mümkündür.

Sonuç ve Değerlendirme

İnsan; hikmeti din, bilim, felsefe, ahlak, sanat ve zanaat gibi farklı yollarla arar. Bu arayış alanları parçalı, birbirinden bağımsız da değildir. Bir durumda insan din ile hikmeti ararken, diğerinde bilim bir diğerinde sanat veya ahlak yoluyla ona ulaşmaya çalışabilir. Önemli olan bireyin tüm yapıp etmeleri ile hikmetin peşinden gitmesidir.

Bu bildiri de hikmet arayışı ahlak açısından ele alınmıştır. Bu oldukça geniş alan içinde odaklandığımız temel nokta dini ahlakta doğrunun bilgisine dayanan aklın eylemi olarak ifade edebileceğimiz hikmete ulaşmada aklın yeridir. Epistemolojik manada varlıkların esas ve mahiyetlerini tanımak, asıl sebeplerini bilmeye tekabül eden hikmetin ahlaka yansması hikmetli bilgidен doğan basiretli davranıştır. Genel ahlaki ilke ve erdemleri anlayıp, hakkında karar vermek ve eylemde bulunmak zorunda olduğumuz tikel olaylara bunları uygulayabilme yeteneğidir.

Dinin bireyden talep ettiği ahlaki yaşaması için bireyin akli faaliyetlerinin ahlaki bir yatkinlik kazanmış olması gerekir. Kur'an-ı Kerim'in ahlaklılığa ve hikmete ilişkin ayetlerde akli kullanmaya yönelik çağrılarını dini ahlaklılıkta aklın yerini işaret etmesi açısından önemli görülmelidir. Ahlak filozofları ve İslam ahlakçıları da ahlakın yaşanmasında genel değer ve ilkelerin hayata uygulanmasını sağlayacak, ahlaki tefekkürde yatkinlik kazanmış bir akla vurgu yapmaktadırlar.

Bu düşünsel arka plandan yola çıkarak günümüz ahlak ve değerler eğitimi literatürünü ele aldığımızda üç temel kavram ile karşılaşırız: ahlaki muhakeme, etik yargılama ve ahlaki zekâ. Söz konusu kavramlar bireyin ahlak eğitiminde ahlak eğitiminin geleneksel iki ana ekolü olan ahlaki muhakeme yeteneğini eğitmek ve içinde yaşadığı ortamı yapılandırarak düşünsel ve pratik yatkinlik kazanmasını sağlamanın önemine işaret etmektedir.

Ahlaki muhakeme yeteneği *gencin bilişsel şemalarının ahlaki konulara ilişkin farkındalığa sahip olacak şekilde yapılanması* için ahlaki ilke ve değerlerle bu ilke ve değerlerin

47 Mehmet Z. Altan, "Eğitim Çoklu Zekâ Kuramı ve Çoklu Zekâ Kuramında Onuncu Boyut: Ahlâkî Zekâ", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.22, sayı:1, s. 137-144.

hayattaki çeşitli olayların içindeki görünüşüne yönelik bol zihinsel faaliyetle gelişir. Çevreyi ahlaki yatkınlık kazandıracak şekilde yapılandırmak ise çocuğun içinde yetiştiği kültürde ahlaki mesellere değer verip onları örselememek, çocuktan ahlaki üretkenlik talep etmek ve ona bu konuda rehber olmakla gerçekleşir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l İmam Ahmet bin Hanbel*, Şuayb el Arnaut, Adil Mürşid ve diğerleri (Tahkik), Müessesetü'r Risale, 2001m/1421h.
- Altan, Mehmet Z, "Eğitim Çoklu Zekâ Kuramı ve Çoklu Zekâ Kuramında Onuncu Boyut: Ahlâkî Zekâ", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.22, sayı:1, s. 137-144.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Saffet Babür (Çev.), Bilge Su Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Aydın, Mehmet S, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1999.
- Baltacıoğlu, İsmayıl H, *Talim ve Terbiyede İnkılâp*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995.
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gardner, Howard, *Zihin Çerçevesleri: Çoklu Zekâ Kuramı*, Ebru Kılıç (Çev.), İstanbul, Alfa Yayınları, 2010.
- Gazali, İmam, *İhyâu Ulûmi'd Din*, Mehmed A. Müftüoğlu (Çev.), A. Fikri Yavuz (Tashih), Tuğra Neşriyat, İstanbul, 2000.
- Hökekleli, Hayati, *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*, DEM Yayınları, İstanbul, 2009.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırmak*, A. Şener, İ Kayaoğlu ve C. Tunç (Çev.), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1983.
- Kanad, Halil F. *Pedagoji Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1948.
- Karaman, Hayreddin; Çağrııcı, Mustafa; Dönmez, İbrahim Kâfi; Gümüş, Sadrettin; *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Kerschenstainer, Georg, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, H. Fikret Kanad (Çev.), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1977.
- Kılıç, Recep, "Ahlakı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, 1993, sayı: 8, s.67-78.
- Kılıç, Recep, "Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, Hüseyin Sarioğlu (Ed.), İslami İlimler Araştırma Vakfı ve Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 39-57.
- Kutluer, İlhan, "Hikmet Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, s. 503-504.
- Lickona, Thomas, *Education for Character: How School Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, Newyork, 1991.
- MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler (Çev.), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Narvaez, Darcia; Bock T. *Ethical Judgment*, Alliance For Catholic Education Press, Notre Dame, 2009.
- Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, A. Gafarov ve Z. Şükürov (Çev.), T Özakkaş (ed.), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Özcan, Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Öztürk, Hüseyin, *Kınalı-zâde Ali Çelebi'de Aile Ahlakı*, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Pazarlı, Osman, *İslam'da Ahlak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Platon (Eflatun), *Devlet*, Ersin Uysal (Çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.

Platon (Eflatun), *Sokrates'in Savunması*, Erman Gören (Çev.), Kabalacı Yayınevi, İstanbul, 2006.

Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Yaran, Cafer Sadık, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?(Dört İslami Erdem)*, Elif Yayınları, İstanbul, 2005.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz.



HİKMET, İLAHİYAT VE DİN DİLİ -BAZI MÜLAHAZALAR-

Klasik kültürümüzde hikmet, amelî ve nazarı şeklinde ikiye ayrılarak ele alınmıştır. Ameli hikmet, *medenî, menzîlî ve hulkî* gibi kavramlarla ifade edilir ki, temelinde *hayır ve güzellik* vardır. Buna göre, bireysel ve sosyal hayatı alakadar eden icraatlarda, hayırlı ve güzel olanı ortaya koymak icabeder. Bu temel ilke, kişinin idraki oranında, hayatın hemen her alanında uygulanabilir. Bireysel tercihlerim, ilgi ve tutumlarım benim ve toplumum için faydalı ve güzel midir? Bu temel soru, toplum için ürettiklerimiz etrafında da sorgulanabilir. Buna göre ortaya çıkacak ürün, sözgelimi eğer bir tasarım ise, hem yararlı ve hem de estetik bir eserin ortaya çıkmasına imkân verecektir. İslam toplumu bu anlamda ameli hikmeti ne kadar hayata geçirdi; bu ayrı bir mevzudur, ama temel ilke ortadadır: *Hayırlı ve güzel olanı hayata geçirmek veya yanında yer almak!*

Nazarî hikmet ise, işin daha çok teorik yönüne işaret eder ve dolayısıyla da kavramsal yönü öne çıkar. Bunu da, *tabîî, riyâzî ve ilâhî hikmet* şeklinde tasnif edenler olmuştur. Tabîî hikmetle uğraşanlar feylezoflar yahut hekimlerdir; felsefeyle sağlık ilimleri paralel gider... Felsefî yönü de olan hekim, *hekîm-i hâzık*tır. Riyâzî hikmet, matematikçileri ve dolayısıyla hendese ile iştigal eden âlim ve zenaatkârları hatırlatmaktadır. Matematik, genel itibariyle, *ölçü ve değer farkındalığına* ulaşmayı ifade eder. Buradan bakınca hikmetin ölçü ve değer yönüne atıfta bulunmak mümkündür. Keza *ilâhî hikmet, en genel anlamıyla teologları yahut geleneksel tasnifle ifade etmek gerekirse, mutasavvıf, kelamcı ve işrâkî filozofları ifade eder.* Hattı zatında günümüzdeki ilahiyat ilimleri, nazari hikmetin bu yönüne muvafıktır: Tasavvuf, Kelam ve İslam Felsefesi esas alınan ilimlerdir.

Burada klasik kültürdeki hikmet algısını tahlil edip ve onu günümüzdeki algı / algılarla mukayese ederek yeni bir kısım çözümlemelere gidecek değiliz. Muradımız, İlahiyat ilimlerine hikmet kavramını esas alarak bakmak ve gelenekte bu ilimlere ilişkin manayı taşıyan dile kısaca atıfta bulunmaktır. Öncelikle konuya temel oluşturacak bir tasnif yapmak iktiza ediyordu; onu bu giriş bölümünde kısaca yapmaya çalıştık. Bu tasnife göre, *ilahiyat ilimlerinin eskilerin nazarında dini ilimler (ilm-i edyân) ve alet ilimlerini içermekle birlikte, esas itibariyle nazari hikmetle ilişkili olduğunu ve bu ilişkiye istinaden ameli hikmetle tecelli eden bir yöne sahip olduğunu* görmüş oluyoruz. Şunu açıkça söylemek mümkündür: İlahiyat ilimleri, hikmeti tedris eden ilimlerdir. Talip, burada elde ettiği hikmetle, hayır ve güzellik ekseninde, ölçülü ve toplumsal değerlerin ayrımında, zamanın ruhuna uygun olarak dini hükümleri sunmayı öğrenecektir. Şu halde o, sadece bir nakilci değil, aynı zamanda hüküm çıkartabilen ve yol gösteren bir mürşit olarak yetişecektir.

Bu tespitimiz, ilahiyat ilimlerine veya bu ilimlerin verildiği kurumlara yeni bir algı kazandırma çabası olarak görülmemelidir. Zira *tarihte, ilahi hikmetle meşgul olanlar, hakîm olarak nitelendirilmişlerdir*. Muhakkik ve müctehid gibi temel kavramlarımız da, bu hakîmlik nitelemesini doğrular niteliktedir. Diğer bir ifadeyle, içine girilen eğitim ve öğretim süreci talibi hakîm olarak hazırlamaz ise, oradan ne muhakkik ve ne de müctehid çıkacaktır. Demek ki, ilahiyat ilimleri ve bu ilimlere ilişkin müfredat çabası, öğrenciyi hakîm sıfatına hazırlayacak seviyede olmalıdır. Burada sadece ilahiyat ilimleri, hikmet ve hakîmlik kavramları arasındaki rabıtaya dikkat çekiyor, uygulamaya ilişkin teorik tespitlerden –şimdilik- kaçınıyoruz. Kaçınıyoruz; zira ülkemizde maalesef siyasi mülâhazalarla itibarsızlaştırılan ve zaman zaman müdahalelerle bir türlü kendine mahsus bir dil kurulmasına imkân verilmeyen bir alandan söz ediyoruz. Bu alan, kendini sorgulayarak, bulunduğu yeri ve geleceği noktayı tespit edecek entelektüel birikime sahiptir. Zaman içinde kendi yatağında akacak cesarete ve yetkinliğe kavuşacak; işte o vakit, hakîm ilahiyatçılar bu topluma hizmet edeceklerdir.

Hikmete, beklemeyi bilenler erişir; ilim tahsil etmek ve hayatın içinde o bilgiyi test edecek yolculuklara çıkmak, tecrübeyi artırmak ve böylece demlenmek... Yunus'un ifadesiyle, "ilim ilim ilmekle, ilim kendin bilmekle" zuhur edecektir. Zaman ırmağının hırçın dalgalarına –ki bunlar siyasi algılar ve itibarsızlaştırma çabalarıdır- aldirmeden sabırla beklemek, gerektiğinde deli dalgalara ve rüzgâra karşı kürek çekme cesaretini gösterecek azim ve kararlılıkta olmak, kimi zaman da o dalgalara dalmakla ve habs-nefes yaparak halîm sıfatıyla mücehhez olmak lazımdır. Maalesef Meşrutiyetten bu yana, sadece dini ilimler değil, geleneksel ilimler ve sanat tezyif edilmiş, ulema ve sanatkârlar itibarsızlaştırılmıştır. Yeni bilimsel paradigmaları ve algıları muhkem kılma çabasının tabii neticesi olan bu durum, 6 Mart 1924'te Resmi Gazete'de yayımlanan 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun 4. maddesine istinaden İlahiyat Fakültelerinin kurulmasına da imkân vermiştir.

Burada daha evvel çeşitli vesilelerle dile getirdiğim şu hususu yeniden söylemek isterim: *Özelde ilahiyat eğitimi, genelde din eğitimi gündelik politikaların bir parçası olmaktan kurtarılmalıdır*. İlahiyat fakülteleri, kuruluşu ve mantalitesi itibariyle yeni ve modern kurumlardır; dolayısıyla buradan beklenen, kanunun öngördüğü çerçevede dini tedrisatı sürdürecektir öğretmen ve din hizmetlerini deruhte edecek nitelikli insanı yetiştirmektir. Böyle kurgulandığı içindir ki, istatistikî verilere bağlı bir gelişim süreci yaşamış; zaman zaman öğrenci sayısı artmış, zaman zaman da azaltılmış ve hatta kimi zaman durdurulmuştur. Bu gidişat, nitelikli ilahiyatçıyı yetiştirme çabasından ziyade ihtiyacı gidermeye odaklanmıştır. Şimdi artık gelinen bu noktada, hem ihtiyacı karşılayan ve hem de sosyal ve beşeri bilimlerin önünü açacak yetkin ilahiyatçıların –kelimenin tam anlamıyla âlimlerin- yetişmesine dönük çabaları ortaya koymak gerekiyor.

Daireyi tamamlayıp sözün başına dönersek, anahtar kavramımız olan *hikmet*'i hatırlamış oluruz. Hikmet, farklı disiplinler açısından tanımlanan bir kavramdır; burada o tanımları teker teker zikredecek değilim; ancak Ahterî'nin kelimeye yüklediği anlamı hatırlatmak isterim. Zira Ahterî, kelimeyi *sebeb, illet* ve *kavl-i sahîh* şeklinde tanımladıktan sonra şöyle diyor: "Hikmet akıl da demektir. Çünkü o sahibini bilgisizlikten alıyor."¹ Şimdi hikmeti *akıl* olarak tanımlayan bu izahatı nazar-ı dikkate alarak, *hakîmi* de *akıl sahibi* olarak tanımlamamız mümkündür. Zaten Ahterî, *hakîm* kelimesini, *âlim* ve *sâhibü'l-hikmet* şeklinde tanımlıyor; sonra da "işlerini sağlam yapan" şeklinde anlamı genişletiyor.² Bu kısa tanımdan

1 Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebîr*, Haz. A Kırkılıç-Y. Sancak, Ankara, 2009, s. 358.

2 Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, 280.

hareketle, içinde yaşadığımız bilgi çağını ve herkesin her bilgiye kolayca ulaşma imkânını dikkate alarak şu tespiti yapmak durumundayız: Bizi bilgisizlikten alıkoyan akıla ulaştıracak *âlime* ihtiyaç vardır. İşlerini sağlam yapan âlim... Bu âlime ihtiyaç var. Şimdi siyasallaşan eğitim anlayışı, medyatik nüfuz ve itibar devşirme gayretini öne çıkartan eğilimleri ve zamanın ruhunu idrakten yoksun tekrarcı telakkileri dikkate alarak bu ihtiyacı gidermenin yollarını aramalıyız.

Burada tabii, “nasıl bir eğitim ve bu eğitime zemin hazırlayacak nasıl bir müfredat?” sorularının sorulması, bu sorulara ilişkin iyi niyetli farklı görüşlerin telif edilmesi ve uygulama imkânlarının oluşturulması iktiza eder. Elbette oluşturulacak müfredatın, zamanın ruhuna uygun bir dil evrenine sahip olması lazımdır. Dil, ilk ve orta öğretimdeki boşlukları –hatta dil politikalarının oluşturduğu açığı- tamamlayarak gelişmelidir. Şimdi ilk ve ortaöğretim süreçlerinin, lisans düzeyine hazırlık açısından yeterliliğini tartışacak değiliz; ama genel görünüm ortadadır: Sürekli sınavlara hazırlanma çabası içinde olan öğrenciler, edebi ve kültürel zevki tadacak okumalardan, sanat faaliyetleri ve sosyal etkinliklerde tecrübe kazanacakları zaman ve zeminlerden mahrumdurlar. Bu da hikmeti talep edecek akademik süreçlerin gecikmesine sebebiyet vermektedir. Belki şunu söylemek de gerekir; ilahiyat eğitiminden biz eğer toplumun temel ihtiyacı olan hakîm / âlim insanı yetiştirmek istiyor isek, onu gelenekte olduğu gibi, hikmetin diliyle de buluşturmamız lazımdır.

Hikmetin dili nedir? Bu tabirden şunu anlıyoruz: Hikmeti, mana ve muhtevasına uygun bir lisan ile sunmaktır. İnsanın idrakine, mana ve muhtevayı takdim etmek... Gelenekte bunun sanatla, edebiyatla, şiir diliyle olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle, hemen pek çok âlimin bir sanat alanında tebarüz etmesi, elde edilen bilginin muhataba olgunlaştırılarak sunulmasına fırsat verir. Bu meyanda mimariden, plastik sanatlara ve geleneksel tezyini sanatlara bakıldığında, orada verilmek istenen mesajın nasıl da olgunlaştırıldığını görür ve onu yorumlamaya çalışırız. Günümüzde olduğu gibi, tek anlama gelen cümleler değil; muhatabın idrakine göre açılan derin / katmanlı anlamlar... Derin anlam ve farklı katmanlar diyorum; zira din dili, sadece *mütesabih* ayetlerde değil, *muhkem* ayetlerde bile, farklı okumalara imkân veren bir dildir. İşte bu dil, ilmi çaba ve tespitleri sanatın incelikleriyle buluşturan dildir. Bendenizin *hikmetin dili* tabirinden kastettiğim de budur: *Bilgi, duygu ve düşünceyi, muhatabın idrakine sunmamızı sağlayan dil*. Bu dili, eslaf daha çok şiir dili içinde kullanmıştır. Tevhid, münacat, esmâü'l-hüsna ve na't gibi dini edebi türlerin yanında, akaidname, ilmihal, hacname, pendname gibi dini ve ahlaki mevzuları da şiir dilinin enstrümanlarından yararlanarak telif etmişlerdir. Şiir dili, verilmek istenen mananın kalıcılığını da sağlamış; hemen her dönemde yapılan *şerhlerle mana yenilendiği* gibi, metin de *tanzir*, *tahmis* ve *taştir* gibi yöntemlerle yenilenmiştir.

Bu tebliğ çerçevesinde Türkçe din dilinin tarihine atıfta bulunacak değiliz; konuya ilgi duyanlar, bendenizin “İlahiyat Araştırmaları: Dil ve Edebiyat”³ makalesine müracaat edeceklerdir. Lakin burada şu tespitleri yeniden ifade etmek isterim: Türkçe din dili, şiir dilinin imkânlarından yararlanarak gelişmiştir. Bu durum, yazılan eserlerin ezberlenmesini ve böylece şifâhî kültüre intikalini kolaylaştırmanın yanında, *Vesiletü'n-Necât* ve *Muhammediye* örneklerinde olduğu gibi musikiyle de birleşerek farklı ihtifallerde okunan metinler haline gelmesini sağlamıştır. Öte yandan *şiir dili*, *din diline derûnîlik kazandırmıştır*. *Derûnî dil*, hem ahenkli, ritmik, hem de tecrübî yönü öne çıkan bir dildir. Kâfiye, redif, iç kâfiye ve ses tekrarlarıyla âhenkli hâle gelen bu dil, yazılan metnin bestelenmesi ve asırlarca okunmasını

3 *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, II, 1, Bahar, 2009, s. 45-50.

sağlamıştır. Daha çok da *sehl-i mümteni* üslûbuyla tebârüz eden eserlerde, müellifin ele aldığı konuyu öncelikle kendi iç âleminde tecrübe ettiği görülebilir. Diğer bir ifadeyle *derûnî dilde din, yaşanarak anlatılmıştır*. Fakat XV. Yüzyıldan itibaren, medresenin Arapça ve Farsçaya daha ağırlık verdiği zamanlarda, Türk dilinin gramer yapısından daha çok uzaklaşmıştır. Böylece derûnî dil, büyük oranda tasavvuf şiiri içerisinde kalmıştır.

Evet, hikmet, ilahiyat ve dil bahsi, bu tebliğ sınırları içinde bizleri *hikmetin dili* ve *derûnî dil* gibi tabirlere götürdü. Bu tabirler, elbette eslafın çokça üzerinde durduğu tabirler değildir. Bu modern bir konudur; hattı zatında bu gibi tabirleri kullanmak, içinde yaşadığımız çağın ihtiyacıdır. Çünkü bu ihtiyaç, günümüzün daralan ve tüketen dil ortamında, alan körlüğüne hapsolup akademik kaygı ve endişeyi varoluş hakikatinin önüne çıkartan zihniyeti işaret eder. Zira günümüzün din dilinin temelinde, Cumhuriyet döneminin siyasi yükünün izlerini görmek mümkündür. Şöyle ki, Mehmet Akif Ersoy ve arkadaşlarının çabaları, Dâru'l-Fünûn'da kurulan İlahiyat Fakültesi'nin hocalarının telif ettikleri ders notları, *Hak Dîni Kur'an Dili* ve *Tecrid-i SarîhTercümesi* gibi temel eserlerin bir proje dâhilinde neşri, *yeni dönemde din dilini kurmaya matuf samimi gayretler* olarak dikkat çeker. Ne var ki, bu samimi gayret, Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin kapanmasından sonra, siyasi müdahalelere maruz kalmış; bu yüzden de tekâmül edememiş ve *köklü bir dil geleneği* kurulamamıştır. *Şimdi ülkemizin ilim ve düşünce birikimini, daha geniş coğrafyalara ve yarımlara taşıyacak bir dili, hikmetin dilini ve derûnî dili kurma çabasında olmalıyız*. Yapılacak düzenlemelerin bu çabanın eseri olmasını dilerim.

KAYNAKÇA

Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebîr*, Haz. A Kırkılıç-Y. Sancak, Ankara, 2009.
Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi, II, 1, Bahar, 2009, s.45-50.



HİKMET – FELSEFE İLİŞKİSİ

Konumuza, hikmet kelimesinin lügat anlamlarını belirterek başlamanın uygun olacağını düşünüyorum. Kelime anlamıyla hikmet: 1- Hakka uygun söz, felsefe, ilim, adalet.¹ 2- Felsefe, adalet, ilim, bilim, peygamberlik, K.Kerim, İncil, veciz söz.² 3- Varlıkların ve eşyanın hakikatlerine ait marifet. Gizli sebep, gizli kaynak...³ 4- Hâkimlik, bilgelik; Cenabı Hak'ın her şeyi yerli yerine yaratma, her şeyi layık olduğu yere koyma sırrı, âlemin insanlar tarafından anlaşılmayan gizli amacı; bir şeyin oluşundaki akıl erdirilmeyen gizli sebep.⁴

Hikmet kelimesinin Fransızca karşılığına baktığımız zaman şunları görüyoruz. Hikmet = Philosophie, sagesse, prudence, Rason, science, savoir, Connaissance des choses, profession de médecin.⁵

Hikmet kelimesinin karşılığında biri olan Fransızca sagesse kelimesinin bazı lügat anlamlarını da şöyle sıralayabiliriz: 1- Olayların doğru bilgisi, felsefe, kalite.⁶ 2- Eski Yunanda felsefenin ismi.⁷ 3- Akıllı olanın karakteri; kendisiyle zihindeki iyi ve iyi olmayan şeyleri ayırt ettiğimiz bilgi; ölçü, iç olgunluğun işareti.⁸ 4- Felsefenin en eski ismi Hikmet (sagesse) manevî hayattır. Bilmeyle yapma arasındaki zorunlu özdeşliğin var olduğu tek şeydir.⁹

Elmalılı Muhammet Hamdi YAZIR (1877-1942)'in ifade ettiği gibi hikmet kelimesi “hüküm, hükümet ve sağlamlaştırmak demek olan ihkâm manaları ile ilişkili olarak mastar ve isim olur. (...) Mastar olması bakımından, aslında kötülükleri ortadan kaldırmak, iyilikleri elde etmek manası vardır. (...) Her nerede kötülüğü gidermek iyilikleri elde etmek varsa işte orada hikmet manası vardır. (...) Bir şeyin içinde gizlenen ve sonuç bakımından ortaya çıkacak olan fayda ve iyiliğe o şeyin hükmü ve hikmeti denilir ki, hikmetin birçok anlamından biri de budur. (...) Hikmet denildiği zaman, mutlaka ya bir sebep sonuç ilişkisi veya daha genel olarak bir sebebin nedeni ve buna benzer gerekçeli bir mana söz konusudur. Yani hikmet, kesinlikle sonucun sebebe irca edilmesi, tutarlı ve sağlam bir ilişki anlamı ifade eder. Bilimsel veya amelî herhangi bir doğru karara da hikmet denilir. (...) En genel anlamda hikmet, fayda, yarar ve ihkâm anlamlarından dolayı her güzel bilginin ve her faydalı işin ismi olmuştur. (...)

1 Müncid, Beyrut, 1927, s. 146.

2 El-Mevarid, Çev. Mevlüt Sarı, İstanbul, 1980, s. 331.

3 Muhammed Salâhî, *Kamus-ı Osmanî*, İstanbul, 1329, s. 1152.

4 İlhan Ayverdi, *Misallî Türkçe Sözlük*, C. I, İstanbul, 2005, s. 1270.

5 Abdel-Nour, *Dictionnaire Arabe-Français*, Beyrut, 1986, s. 422.

6 Paul Robert, *Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la langue Française*, Paris, 1974, 1594.

7 André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie*, Paris, 1980, s. 941.

8 Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1992, s. 650.

9 Armand Cuviller, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris, 1970, s. 164.

Bir işi körü körüne değil de, önünü sonunu düşünerek ve ondan doğacak bütün tehlikeleri bertaraf etmeyi gözeterek yapmak demektir. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki; hem ilim, hem iş yapmak hikmetin en esaslı manasını teşkil eder”.¹⁰

Mâtürîdî (Ö.333/944)'nin hikmet kavramına verdiği manaların bazıları şöyledir: “Hikmet Kur’an bilgisi ve onun tefsiridir. (...) Kendisiyle eşyanın hakikati görülen nur, kendisi ile her şeyin idrak edildiği hidayet. Hikmet, her şeyde doğruya isabettir. Bununla bütün şerlerden korunulur ve bütün hayırlara ulaşılır. (...) Hikmet sünnettir. Ona sınıksız sarılanlar kurtulur, ondan uzaklaşanlar, şaşırır. Hikmet, doğru olarak her şeyi yerli yerine koymak; her hakkı sahibine vermektir”.¹¹

Fahreddin er-Râzî (~ 1149-1210)'ye göre “hikmet, söz ve amelde isabet etmektir. Ancak bu iki özelliği kendisinde bulunduran insana hakîm denilir. (...) Hikmet, sanki cehalet ve hatadan alıkoyan şey demektir. Hikmetin meydana gelmesi, ancak söz ve fiilde isabet etmek, her şeyi yerli yerine koymakla olur”.¹²

Etienne Gilson (1884-1978)'un Roger Bacon (1214-1294)'dan aktarımı ile hikmet (sagesse) şöyledir: “Hiyerarşik bir şekilde sıralandırılmış bilimlerin tümüdür, bunların her biri, ilkelerini kendilerinden bir üstte bulunan bilimlerden alır ve hepsi birlikte ilk ilkelerini vahiyden elde eder. Tanrı hikmetini ilk önce Peygamberlere bildirmiştir; demek ki bu hikmet bütüncül olarak Kutsal Metinde yer almaktadır. (...) Kutsal metne sahip olan, bütün hikmete sahip demektir. Bütün hikmet, hukuk ve felsefeyle açıklanmak üzere Kutsal Metindedir”.¹³

Petrarca (1304-1374)'nın hikmet hakkındaki görüşlerinden birisi şöyledir: “Hikmet, aşkıni haber verir; kim ki onu arzularsa onu sevmekle elde eder. (...) Sevgin gerçekse ve sevdiğin hikmet gerçekse, o zaman gerçek bir filozof olursun. Fakat bu gerçek hikmeti ancak arınmış ve dindar ruhlar anlayabilir ve sevebilir. Hikmet dindarlıktır.”¹⁴

Elmalılı M.Hamdi Yazır hikmet kelimesine verilen bazı anlamları şöyle sıralıyor:

1. Hikmet “ilim ve amelde hak ve sevaba isabet için en büyük bir haslet ve bu, ilm-i ledüm (Hak katında gelen bilgi) görünenin ötesini gösteren ve zahir ve batında hatadan ve zarardan koruyan bir ilâhî rahmet, bir ayn-i yakîn (gözle görerek kazanılan kesin bilgi)”dir.¹⁵
2. Sözde ve fiilde doğruyu tutma. Yalnızca sözde doğru söylemek tek başına hikmet olmadığı gibi, yalnızca işi doğru yapmak da hikmet değildir.¹⁶
3. Bilmek bildiğiyle amel etmektir; hikmet ilim ile sanatın birleşmesidir.

10 Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: Doç.Dr. İsmail Karaçam ve ekibi, C. 2, İstanbul, Tarihsiz, s.204-205.

11 Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehl-i Sünnet*, Tahkik: Fatma Yusuf el-Hiyemî, C. I, Şam, 2003, s. 227.

12 Fahreddin Râzî, *Tefsir-i Kebir*, Çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım ve arkadaşları, İstanbul, 2007, ss. 555 -700

13 Etienne Gilson, *Orta Çağda Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2007, s. 555.

14 A.g.e. s. 700.

15 Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştirilenler: Doç.Dr. İsmail Karaçam ve arkadaşları, C. 3, İstanbul, Tarihsiz, s. 82.

16 A.g.e. C. 2, s. 205.

4. Hikmet, ilim ve fıkıh demektir. Aslında fıkıh kelimesiyle hikmet kelimesi birbirinin benzeri gibidir. Şunun hikmeti veya fıkıh şudur demek yerine, fıkıh şudur da denilebilir.¹⁷
5. Hikmet, varlıkların özündeki manaları anlamaktır. Her bilgi hikmet olmaz, işin özünü kavramak da şarttır. Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde hikmet kavramı Peygamberlik kavramıyla birlikte bulunmaktadır. Peygamberlik hem ilmî, hem de amelî yönden ilâhî ihsan eseri olan hikmetin en yüksek mertebesidir. Ancak İbn Rüşd (1126-1198)'e göre her peygamber hâkimdir, fakat her hâkim peygamber değildir.¹⁸
6. Hikmet Allah'ın emrini anlamaktır.
7. Hikmet icat demektir. Fahreddin Razi'ye göre, Allah'ın hikmeti her zaman ve her yerde, kulların yararına olacak şeyler yaratması demek olduğu gibi, kulların davranış ve eserlerinde de böyledir. İnsanların hikmeti ise sünnetullah denilen kâinat düzenini anlayıp ona göre keşif ve icatlarda bulunmak demektir".¹⁹
8. Hikmet, varlık düzeninde her şeyi yerli yerince koymak demektir.
9. Hikmet, güzel ve doğru işlere yönelmektir.
10. Hikmet, siyasette insanın gücü yettiği kadarıyla yüce yaratıcıya benzemeye çalışmasıdır. Bu da, ilmîni bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan temizlemekle mümkündür.²⁰
11. Hikmet, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır. İlâhî hikmetin içinde ne kuru bir nazarı bilgi, ne de tesadüfe dayanan bir hareket, bir oluş vardır. Tesadüf nazariyesi daima bilgisizlik nazariyesidir. Varlığın başlangıcı hakkında tesadüfe düşmekten kurtulamayan tabiat nazariyesi, tabiatın kendisinin ilk başlangıç ve ilk sebep olduğunu iddia eden görüş, her yönüyle ilim dışıdır ve bir cehalet nazariyesidir.²¹ Âlemde görülen hikmet, mutlak hâkim olan Allah'ın güç ve hikmetine şahittir. İnsandaki hikmetin temeli de O'na iman etmek, O'nu tanımaktır. İnsan hikmetinin amacı, Allah'ın kurduğu düzendeki incelikleri, o düzenin kanun ve kurallarını, sebep sonuç ilişkisini anlamaya çalışmak, buna uygun davranmak O'nun ahlâkıyla ahlâklanmak ve her işinde doğru ve faydalı olanı yapmaktır.

"İnsanlarda hikmetin başı olan akıl, yalnızca ilâhî bir ihsan olduğu gibi, şeref ve güç kaynağı olan kalp de yine ilâhî bir ihsandır. Bunlar doğrudan doğruya Allah'a dayanırken, bunların fiilleri olan fiil ve hareketler de kesb (kazanım, çalışma) sebeplerine bağlı olarak hem doğrudan doğruya, hem dolaylı olarak yine ilâhî ihsan eseridir. (...) Her akıl sahibinin kendi akıl derecesine göre hikmetten bir hissesi vardır. Her zaman insanoğlu, şeytanî telkin ile rahmanî telkini anlayıp ayırt edebilmek için, işin başlangıcında aklını ve düşüncesini uyanık tutmak zorundadır. Daha sonra bu düşünce ve o hikmet, ilâhî feyzin de yardımıyla insanda bir meleke oluşturur ve nihayet insan derecesine göre, ilâhî ahlâk ile ahlâklanır. Pratik akıl gelişir, kuvvetlenir, dolayısıyla bildiği ve yaptığı şeyler gerçekten ve doğruluktan

17 A.g.e. s. 206.

18 A.g.e. s. 207-208.

19 A.g.e. s. 208-209.

20 A.g.e. s. 210.

21 A.g.e. s. 211.

şaşmaz olur. Şu halde düşünceyle pratik, bilgiye sebep olması bakımından, hikmetin ön şartı sayılabilir. Bunun için nazarî ilim, hikmetin başlangıcı sayılarak nazarî hikmet adını almıştır. Lakin yalnızca nazarî bilgiye saplanıp kalmak, yolunu şeytana kestirmek demektir; bu olsa olsa filozofluktur. Yani hikmetin kendisini değil, hikmetin lafını etmektir. Sırf felsefeyle uğraşmanın ayıp sayılması da bundandır. Bunların pek çoğunun sözü işine uymaz. O zaman sözü doğru ise, yaptığı yanlış; yaptığı doğru ise söylediği yanlış olacağından, bunların varlıkları bir çelişki ortaya koyar. Bu tutumları yalnızca kendilerini perişan etmekle kalmaz, başkalarını da yoldan çıkarır, şeytan ve şeytanlık kavramı kapsamı içine girerler. (...) Allah Teâlâ bile kâinatı bilip de yaratmasaydı, hikmeti mevcut olmazdı. Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak sözü de bu noktada çok önemlidir.²² (...) Bundan dolayı, ilim ile ameli, hikmetin bir çeşidi gibi değil birer parçası olarak kabul etmek gerekir. Yani hikmet denilen şey, ya gerçek bilgi, ya da doğru hareket değil; doğru bilgi ile doğru hareketin bütünüdür. (...) Aslında nazarî anlamda hikmet objektif ve sübjektif yönleriyle varlıktaki ilâhî kanunların akış şeklini gözlem konusu yapmak ve onlardan düşünüp bir sonuç çıkarmaktan meydana gelir. Kâinat bir hikmet kitabıdır. Kur'an ise bu hikmetin ilâhî dille oluşumunu anlatır ve hatırlatır. Kâinat bir hâl, Kur'an ise bu hâlin başı ve sonucudur; akıl sahipleri şimdiki hâli görüp, öncesini ve sonrasını da akılla kavramaya çalışmalı ve böylece hikmete ermelidir. (...) Hikmetin başı ve başlangıcı varlıklara dikkatli bir gözle bakabilmek, tanıyabilmek, kavrayıp üzerinde düşünebilmek ve bir sonuca varabilmektir".²³

12. Hikmet, Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymaktır.
13. Hikmet bir nurdur ki, vesvese ile gerçek makam arasındaki fark bununla kestirilir.
14. Hikmet doğru ve hızlı karar verebilmektir. Hikmet doğruya iletmehtir.
15. Hikmet sebepsiz işarettir. Bütün hallere hakkı tanık tutmaktır.
16. Hikmet din ve dünya düzenidir. Ledünnî bir ilimdir.²⁴
17. İlim ve amelde hakkı vechile bilme, diğer bir ifadeyle sözde ve işlerde tam bir isabet demektir.²⁵

Daha önce de kısaca belirttiğimiz hikmet kelimesi küllî bir kavramdır ve a prioridir. İnsanın icat ettiği bir kavram değildir. Hikmet kavramı tektir. Ancak bu küllî kavrama verilen manalar çeşitlidir. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız anlamları toplu olarak belirtirsek şunları söyleyebiliriz: “Sağlam bilgi, güzel huy, faydalı sanat, herkesin faydasına olan hizmet, sebep ve sebebiyet, bir kötülüğü önlemek için yapılan herhangi bir şey, ibret ve ders almayı gerektiren herhangi bir söz ve nasihat, tuhaf bir şeyin sırrını anlamaya yönelik çaba, peygamberlik, sağlam gelenekler, Allah'ın değişmez kanunları, peygamberin sünnetleri, şeriat, din, kitap, Kur'an, İncil”.²⁶

22 A.g.e. s. 213.

23 A.g.e. s. 214.

24 A.g.e. s. 215.

25 Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meali*, Hazırlayanlar: Selahaddin Kaya ve Arkadaşları, İstanbul, Tarihsiz, s. 19.

26 Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: Doç. Dr. İsmail Karaçam ve Arkadaşları, İstanbul, Tarihsiz, s.216.

Hikmet kelimesinin önemi Kur'an'da şöyle ifade ediliyor: “Allah hikmeti dilediğine verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir. Bunu ancak üstün akıllılar anlar”.²⁷ “İnsanları Rabbinin yoluna hikmet ile ve güzel sözlerle davet et. Onlarla en güzel şekilde mücadele yap”.²⁸ “Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncili öğretecek”.²⁹ (... Allah’ın üzerinizdeki nimetini ve size öğüt vermek için indirdiği kitap ve hikmeti hatırlayın...”.³⁰ “Şüphesiz ki biz Lokman’a Allah’a şükret diye hikmet verdik...”.³¹ “Andolsun ki Allah, insanlara ayetlerini okuyan, onları arıtan, onlara kitap ve hikmeti öğreten, kendilerinden bir peygamber göndermekle iyilikte bulunmuştur...”.³² “Evlerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve hikmeti aklınızdan çıkarmayın. Muhakkak ki Allah, Latiftir, Habirdir.”³³ “Hem mülkünü kuvvetlendirmiştik, hem de kendisine hikmet ve hakkı batıldan ayırt etme hassası vermiştik”.³⁴ “Muhakkak ki İsa, mucizelerle geldiği vakit şöyle dedi: “Hakkında ihtilaf edip durduğunuz şeylerin bazısını açıklamak için size hikmet (peygamberlik) ve kitapla geldim. Allah’tan korkun bana itaat edin”.³⁵ “(Bunlar) gayeye isabetin en yüksek derecesine erişmiş bir hikmettir. Fakat uyarılar fayda vermiyor”.³⁶ “O Allah’tır ki, ümmiler içinden bir peygamber gönderdi. Üzerlerine O’nun ayetlerini okuyor ve onları temize çıkarıp, fikirlerini açıyor, kendilerine kitap ve hikmet öğretiyor. Hâlbuki bundan önce onlar açık bir sapıklık içindeydiler”.³⁷ “Ey Rabbimiz, hem de onlara içlerinden öyle bir peygamber gönder ki, üzerlerine kitabı ve hikmeti öğretsin...”.³⁸ “... Allah, sana kitabı ve hikmeti indirmekte ve bilmediklerini sana öğretmektedir. Hem senin üzerinde Allah’ın lütuf ve nimeti çok büyüktür”.³⁹ “Hani seni Ruhul-Kudüs (Cebrail) ile desteklemiştim. Hem beşikte hem yetişkin iken insanlara konuşuyordun. Hani sana kitabı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncili öğrettim...”.⁴⁰ “Lût’a da bir hikmet ve bir ilim verdik. O’nu, kötülükler yapmakta olan o memleketten kurtardık...”.⁴¹ “... Derken Rabbim bana hikmet (hüküm) ihsan etti ve beni peygamberlerden yaptı”.⁴² “Rabbim bana bir hüküm (hikmet) ihsan et ve beni Salihlere kat”.⁴³ “Vakta ki (Musa) rüştüne erip olgunlaşınca, biz ona hüküm (hikmet) ve ilim verdik. İşte biz, güzel iş yapanları böyle mükâfatlandırırız”.⁴⁴ “...Evet, hiç şüphesiz biz, İbrahim soyuna kitap ve hikmet verdik, hem de büyük büyük bir mülk verdik”.⁴⁵

27 Bakara, 2/269.

28 Nahl, 16/125.

29 Ali İmran3/48.

30 Bakara, 2/231.

31 Lokman 31/12.

32 Ali İmran, 3/164.

33 Ahzap, 33/34.

34 Sad, 38/20.

35 Zuhruf, 43/63.

36 Kamer, 54/5.

37 Cum’a, 62/2.

38 Bakara, 2/129.

39 Nisa, 4/113.

40 Maide, 5/110.

41 Enbiya, 21/74.

42 Şuara, 26/21.

43 Şara, 26/ 83.

44 Kasas, 28/14.

45 Nisa, 4/54

Kur'an'da geçen hikmet kelimesi dört türlü tefsir edilmiştir: a) Kur'an'ın öğütleri anlamına, b) Anlamak ve bilmek anlamına, c) Nübüvvet peygamberlik anlamına, d) İnce sırlarıyla Kur'an anlamına.

Elmalılı'nın ifadesiyle bu tariflerin toplamından üç farklı tefsir şekli ortaya çıkar: a) Faydalı amele götüren bilgi; b) Bilgiye dayalı olarak ortaya konan faydalı amel; c) İlimde ve ameldeki ihkâm (sağlamlık).⁴⁶

Peygamber Efendimiz, hikmetin önemini bazı hadis-i şeriflerinde şöyle belirtiyor: “Hikmet kelimesi, müminin yitiğidir; onu nerede bulursa, o müminin kendisi onu almaya daha layıktır”.⁴⁷ Hadiste geçen “nerde bulursa” ifadesi, hikmetli sözün sahibine bakılmaksızın, sözün alınmasına işaret etmektedir. Mümin kişinin hikmetli söze, kendi yitik malı kadar önem vermesi, onu arayıp bulması, bulunca da herkesten önce alması gerekir.

Peygamber Efendimiz diğer bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmuştur: “İki kimseden başkasına gıpta olunmaz: Biri şu kimsedir: Allah ona mal vermiş; hem de o malı hak yolunda harcayıp tüketmeye yetecek kudret bahşetmiştir. İkincisi de şu kimsedir: Allah ona hikmet ihsan etmiş, o da bu ilim ve hikmetle hükmetmekte ve onu başkalarına da öğretmektedir”.⁴⁸ Başka bir hadis-i şerifinde Peygamber Efendimiz şöyle buyurmaktadır: “Muhakkak hikmet, şerefli adamın şerefini artırır, köleleri de melekler seviyesine yükseltir”.⁴⁹

Peygamber Efendimizin hikmetle beraber düşünceye verdiği ehemmiyeti ise şu hadis-i şerifte açık olarak görürüz: “Bir saat düşünmek, bir yıl ibadet etmekten – diğer bir ifadeyle – 60 yıl ibadetten hayırlıdır”.⁵⁰

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız hikmetile felsefe arasındaki ilişki hakkında bazı düşünürlerin görüşleri şöyledir: İskenderiyeli Clemens (150-215)'e göre “Felsefenin gayesi hikmeti bulmaktır. Felsefe, İlâhî ve beşerî şeylerin nedenlerinin bilimi olan hikmetin uygulanmasıdır. Böylece hikmet felsefenin efendisi olur. Hıristiyan hikmeti için felsefe, haddini bildiği ölçüde yararlı bir hazırlıktır. Felsefe, çok değişik ekollerin ulaştıkları adaletin ve dindarlığın öğretisidir. Platon'un bütün felsefesi dindarlığa yönelmektir”.⁵¹

Paganların hikmetsizlikten dolayı sahte dinleri ve dinsizlikten dolayı sahte hikmetleri kabul ettiklerini, bunun tek çaresinin ise hem gerçek dine hem de gerçek felsefeye açılan tek tanrıculığı kabul etmek olduğunu ifade eden Lactantius (260-325) bu hususta şöyle diyor: “Tanrı'nın vahiyle indirdiğini hakikati bilmeyen ya da iman yoluyla hakikati kabul etmeyen hiçbir kimse felsefî sistemlerdeki doğruları yanlışlardan ayıramaz. Doğru felsefe, iman temelleri üzerine kurulmuş eklektik bir felsefedir. Nasıl bir şeyi yapan onu gerektiği gibi bilirse her şeyi yaratan Tanrı da her şeyi daha iyi bilir. Öyle ise vahiyle bizlere bir şeyler öğretmeye tenezzül eden Tanrı'nın öğütlerine kulak verelim”.⁵²

46 Elmalılı M.Hamdi Yazır, A.g.e. s. 217.

47 Sünen-i Tirmizi, çev. Osman Mullamehmetoğlu, C.4, İstanbul, Tarihsiz, s. 425; Sünen-i İbn Mace, Çev. Haydar Hatipoğlu, C. 10, İstanbul, Tarihsiz, s. 443.

48 Sahih-i Buharî ve Tercümesi, Çev. Mehmet Sofuoğlu, C. 3, İstanbul, 1987, s. 1334; C. 5, İstanbul, 1989, s. 6993.

49 Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, C. I, İstanbul, 2011, s.17.

50 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbas, Amma İštehera Mine'l-Ehadis Âlâ Elsinetinnas*, C. I, Beyrut, 1351, s. 310.

51 Etienne Gilson, *Orta Çağda Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2007, s.52.

52 Etienne Gilson, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, 2004, s.57.

Abdüllatif Harputî (1842-1916)'ye göre İslâm dini hikmet binası üzerine kurulmuştur. Kur'an-ı Kerimdeki hikmetle ilgili ayetler açık bir delildir. Kimi İslâm âlimlerince hikmet (felsefe) Kur'an'a şerh kılınmış, bundan elde edilen hakikatlerle kelâm ehli Kur'an'ın sırlarını açıklamışlardır. Yeni hikmetin gelişmesiyle, "hikmetin şeriatın kaynağı olduğu hakikati unutulmuş, hikmet ile din arasında bir bîganelik (yabancılık) girmiş, bu biganeleşimin din ve dünyada maddî ve manevî büyük zararları görülmüş, dünyaca düçar olduğumuz fakir ve zaruretten başka dince de gençlerimizin ve avamımızın akide-i diniyesinde hayretler, delaletler tahaddüs etmeye (ortaya çıkmaya) başlamış, din âlimlerinin ekserisi hikmet hakikatlerinden gafil olduğu ve hikmet şinaslardan (felsefe âlimlerinden) pek çokları da şeriatın sırlarına cahil bulunduğu cihetle, aralarında çözümü müşkül bir kör kavgası meydana gelmiştir."⁵³

Hikmet-Felsefe ilişkisinin daha iyi anlaşılması için, felsefe ve filozof kelimelerinin açıklanması da gerekir gibi görünmektedir. Bilindiği gibi Latinceyle philosophia şeklinde yazılan felsefe kelimesi etimolojik yönüyle iki kısımdan oluşmaktadır: Phila, sevgi, sophia, hikmet (bilgelik) ve bilgi.⁵⁴ Bu durumda philosophia (felsefe) kelimesi hikmet sevgisi anlamını taşımaktadır. Philosophia kelimesini ilk defa kullananın Platon (427-347) olduğu rivayet edilmektedir.⁵⁵

Latinceyle phiosophus şeklinde yazılan filozof kelimesi de etimolojik yönüyle iki kısımdan oluşmaktadır: Philo, seven ve sevgi; sophus, hikmet. Milet Mektebinin kurucusu Thales (624-540), M.Ö. 28 Mayıs 585 yılında güneşin tutulacağını, daha önceden haber veriyor. Belirtilen tarihte güneş tutulması gerçekleşince Atinalılar, Thales'e sofos (hikmet sahibi, her şeyi bilen) unvanını veriyorlar. Thales'e verilen bu unvan, Pythagoras (585-500)'a kadar devam ediyor. İtalyan Mektebinin kurucusu Pythagoras sofos unvanını kabul etmiyor. Ben, hikmet sahibi, her şeyi bilen biri olamam, ben ancak hikmeti seven biri olabilirim diyor. Philosophos olabileceğini iddia ediyor. Böylece filozof kelimesi oluşuyor. Bu kelimeyi Atik Yunan'da ilk defa kullanan da Pythagoras olmuştur.

Yukarıda etimolojik yapısını belirtmeye çalıştığı felsefe kelimesi için yapılmış olan bazı tanımlara şu şekilde ifade edebiliriz:

Felsefe, yarar gözetmeyen rasyonel bilginin tamamıdır.⁵⁶ Bu tanımı doğrulamak için Descartes (1596-1650)'ın şu ifadeleri aktarılıyor: "Bütün felsefe, kökü metafizik olan, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dalları diğer bütün ilimleri oluşturan bir ağaç gibidir".⁵⁷ Bilgiyle eş anlamlı olan bu tanım XVIII. veya XIX. asra kadar varlığını sürdürmüştür.

Lalande'in tanımıyla: "Felsefe, aklı bilgi, kelimenin en geniş manasıyla ilimdir. İster bilgi düzenini, isterse tüm insan bilgisini, az sayıdaki yönetici ilkelere indirgemeye yönelik ve genelliğin yüksek bir derecesini sunan düşünce veya çalışmaların tümü felsefeyi meydana getirir. Nesnelere ayrı ve tabiatın zıttı sayılması yönüyle, zihinle ilgili çalışmaların tümüne felsefe denir. Olaylara yüksekte bakmaktan, bireysel yararların üstüne yükselmekten ve dolayısıyla hayatın kazalarına (accidents) sükûnetle bakmaktan ibaret olan ahlâkî bir duruma da felsefe denilir".⁵⁸

53 Charles Bourdel, *İlim ve Felsefe*, Çev. Mehmet Ali Aynî, İstanbul, 1331, s.yz.

54 Paul Foulquié, A.g.e. s.541.

55 Pierre Hadot, *İlk Çağ Felsefesi Nedir?* Çev. Muna Cedden, Ankara, 2011, s.21.

56 Paul Foulquié, A.g.e. s. 541.

57 A.g.e. Aynı yer.

58 André Lalande, A.g.e, s. 774-776.

İsmail Fennî (1855-1946)'ye göre, kelimenin tam anlamıyla felsefe, metafiziktir.⁵⁹ “Felsefenin en yüksek kısmı, Aristoteles’in dediği gibi teolojidir. Onun da konusu Mutlak Ruh’tan, Tanrı’dan başka bir şey değildir”.⁶⁰

Felsefenin metafizik ve en yüksek kısmının da teoloji olması bu alanda aklın rolünün ne olabileceğini gündeme getirmektedir. İsmail Fennî’nin deyişi ile “acaba aklın kudreti bu konulara ait olan meselelerin halinde yeterli midir? Bir kere felsefe tarihine atf-ı nazar buyurulsun. Her biri asrın dâhisi olan o büyük feylesofların bu konuda beyan edilen fikirlerinde görülen büyük tezatlar, aklın bu konudaki aczini ispat için başka delilin araştırılmasına ihtiyaç bırakmaz zannederim. Akla bu hususta verilen iktidar, kudret ve Hikmet-i Rabbaniyenin her yerde hazır olan eserlerini görerek kâinatı bu güzel nizam üzere vücuda getiren Kadr-i Mutlak ve Sani-i Hâkim bir Allah’ın varlığını eserden müessire istidlâl tarikiyle anlamaktan ibarettir. O’nun künh ve hakikatini idrakten akıl külliyyen âcizdir. Bu konuda aklı ölçü kabul etmek, sonsuz fezayı arşın veya metre ile ölçmeye kalkışmak kadar abes ve hüsrânı gerektiren bir belâhet (kalın kafalılık)tır. İşte bu sebebe dayanarak Peygamberimiz Cenab-ı Allah’ın ayetlerini ve kudret âlâmetlerini ve hikmetini düşünüp zatını tefekkür etmemeliğimizi emrederek, bizi bu uçuruma düşmekten korumuştur. Buna pek müteşekkir olarak, muhali temenni etmeye kalkışmamız, akla ve hikmete zıt düşer”.⁶¹

Platon (M.Ö. 427-347)’a göre “felsefe doğruya varmak, var olanı bilmek için düşüncenin yöntemli bir çalışmasıdır”.⁶² Filozofumuza göre “felsefe ölümü düşünmektir. Yani ölümü düşünmek, akıbet ve ahret meselelerini araştırmaktır. Ölüm insanlar için en büyük muamma (bilmece)dir. Denilebilir ki bütün mesele-i Ledûnniye (Allah’ın sırlarına ait meseleler) ve metafizik bu ölüm muammasının hakikatini düşünmekten doğmuştur.⁶³ İlimler yaşamak ihtiyacından, felsefe ise ölüm endişesinden doğduğu için felsefenin ve ilimlerin menşei birdir”.⁶⁴

Aristoteles (M.Ö. 384-382)’e göre “felsefe, hakikatin bilgisidir”.⁶⁵ Var olanın ilk temellerini ve ilkelerini araştıran bir bilimdir. Felsefe, varlık olmak bakımından varlık ilmidir. “Felsefe yahut hikmet, en umumi, binaenaleyh insan aklını en fazla ilgilendiren ilmi meselelerin tetkikidir”.⁶⁶

Sunmaya çalıştığımız bu tanımlara ilave olarak şu tanımı da sunmanın doğru olabileceğini düşünüyorum: Felsefe, varlık, bilgi ve değer üzerinde rasyonel, objektif, tutarlı ve şümulü düşünmektir. Bu tanım üzerinden biraz düşünüldüğü zaman insan hayatının her alanında felsefenin yer aldığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Yukarıda etimolojik yapısından bahsettiğimiz filozof kelimesi için yapılmış bazı tanımları şöyle sıralayabiliriz: Filozof, insanların elde etmek için heyecanlandığı avantajlardan kopmuş olan, hayatın arızalarından etkilenmeksizin huzur içinde yaşayan kimsedir.

59 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, s. 516.

60 André Lalande, A.g.e. s. 776.

61 İsmail Fennî, A.g.e. s. 516-517.

62 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1979, s. 78.

63 Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330, s. 17.

64 A.g.e, s. 82.

65 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Doç.Dr. Ahmet Arslan, C.1, İzmir, 1985, s.150.

66 Charles Bourdel, A.g.e, s.SL.

Başka bir ifadeyle filozof, nedenleri, özellikle olayların (choses) son nedenlerini araştıran kimsedir.⁶⁷ Filozof, felsefeyle uğraşan kimsedir.⁶⁸

İsmail Fennî'nin tanımıyla feylesof veya hakîm: “Eşyaya yüksek bir nokta-i nazardan bakan şahsî menfaatlerin fevkine yükselip hayat arızalarına sükûnetle tahammül eden kimse”.⁶⁹

Mehmet İzzet (1891-1930)'in yaptığı bir tanımla filozof: “Kitaplarını kendisi için yazan, yani ruhu ile kitapları arasında ayrılık olmayan, yazarken kılığını değiştirip sahneye alkış toplamaya çıkan aktöre benzemeyen, eserine hüviyetinin en samimi parçalarını sokabilen adamdır”.⁷⁰

Buraya kadar verilen bilgilerle ilkin hikmetin ne olduğunu ortaya koymaya çalışıldı. Görüldüğü gibi hikmet Allah tarafından konulmuş küllî bir kavramdır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi hikmet, insanın icat ettiği değil, keşfettiği bir kavramdır. Hikmetin önemi ve büyüklüğü onlarca ayetle, belirtilmektedir. Peygamber Efendimizin birçok hadisleriyle de hikmetin önemi ortaya konulmuştur. Hikmet tek bir küllî kavramdır. Ancak bin bir türlü anlam ve görünümüleri vardır. Peygamberlere Allah tarafından kitapla beraber verilen hikmet, doğru ve gerçek hikmettir. Bu hikmet, insanoğlu için en önemli hedeflerden biridir. İnsanoğlu, yaratılışından beri bu hedefe ulaşmak için çaba sarf etmektedir.

Felsefe hikmet sevgisi olduğu için, felsefeyle uğraşan her insan Allah'ın kendine ihsan ettiği tabii donanımı oranında hikmette belli bir noktaya geliyor. Kimileri hedefe yaklaşıyor, kimileri de hedeften uzaklaşıyor.

Hikmete yaklaştığını düşündüğümüz filozoflardan biri olan Sokrates (M.Ö.469-399), bilindiği gibi inandığını yaşadığı için idama mahkûm edilmiştir. Savunmasında şöyle diyor: “Seni serbest bırakacağız ama bir şartla; artık bir daha böyle davranmayacağına ve kimseyi sorguya çekmeyeceğine; hatta filozofluk etmeyeceğine söz vermek şartıyla (...) Eğer bir daha böyle davranırsan, bundan sonraki cezan ölüm olacaktır, desenez bile ben inandıklarımın asla vazgeçmeyeceğim.

Atinalılar (...) ömrün ve gücüm oldukça da iyi biliniz ki, felsefeyle uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna teşvik etmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim. (...) Şunu iyi biliniz; bana bunu Tanrı emrediyor ve ben bugüne kadar yaptığım, anlattığım hiçbir şeyi para karşılığında yapıp anlatmadım. Her zaman sizin ruhlarınızın yükselmesi, zenginleşmesi ve daha iyi terbiye edilmesi için uğraştım. Ve sizi hiçbir zaman aldatmadım. Evet, benim görevim, size erdemin para ile elde edilemeyeceğini, tam tersine erdemin parayı getirdiğini söylemektir. (...) Ama bilin ki bir değil bin kere ölmem gerekse bile, yolumdan dönmeyeceğim, kendi doğrularımı söylemekten çekinmeyeceğim”.⁷¹ Sokrates'in bu ifadeleri gerçek iman sahibi olan bir insanın tavrı değil midir? Sokrates gerçek filozoflardan biridir.

Gazâlî (1058-111)'nin şu ifadeleri de felsefeyle uğraşmanın zaruriyetini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir: “Yakinen anladım ki bir bilimde, o sahadaki en âlim kimsenin seviyesine gelipte onu aşacak derecede, o ilme vakıf olmayan kimse, herhangi

67 Paul Foulquié, A.g.e s. 540.

68 André Lalande, A.g.e, s. 772.

69 İsmail Fennî, A.g.e, s. 514.

70 Mehmet İzzet, *Millî Mecmua*, C. 4, Sayı: 40, İstanbul, 1341, s. 655.

71 Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Ahmet Görgülü, İstanbul, 2009, s. 52-53.

bir bozukluğa muttali olamaz. İnsan ancak bu şartlar altında iddia ettiği eksikliklerde haklı olabilir. Ben İslâm âlimleri içinde inayet ve himmetini buna teksif etmiş olan birini göremedim. (...) Nihayet anladım ki, mezhebi (sistemi) anlamadan ve kühüne varmadan reddetmek, karanlığa taş atmaktır”.⁷²

Bu ifadelerin sahibi için düşüncüyü durdurdu, felsefeyi yasakladı denilebilir mi? Gazâlî felsefenin içinde erimeyip felsefeyi içinde eriten orijinal bir filozofumuzdur. Bir Müslüman düşünürün felsefe içinde erimemesi, Kur’an ve sünneti ölçü olarak kabullenmesi ile gerçekleşebilir.

Gazâlî’nin yaptığı felsefî çalışmaların siyaseten yazıldığını iddia edenler, doğru karar vermemiş gibi görünmüyorlar. Bir insan aynaya baktığı zaman sadece kendisini görebilir. Kendileri siyasete engage olabilirler fakat Gazâlî böyle değildir. Bunun için Gazâlî’nin Sultan Sencer’a cevabî mektubunu okumak gerekir. Siyasetin ordu gücüyle başaramayıp Gazâlî’den yardım istemesi üzerine, Gazâlî’nin, kalem gücüyle ümmeti Bâtınlık belasından korumaya vesile olması siyaset değil gerçek mümin bir âlimin zorunlu görevlerinden biridir. Bir insanın tarafsız olabilmesi, değişmeyen yasalara bağlılığı oranındadır. Gazâlî’nin verdiği önemli hükümler Allah’ın değişmesi imkânsız ayetleri gereğince. Filozofları tekfir meselesi, Allah’ın hükümlerini açıklamaktır. Bu da her Mümin düşünürün tabii ve zorunlu görevidir.

Hedeflenen gerçek hikmetten uzaklaşan düşünürler ise Allah’ı işin içine girdirmiyor ve genelde inkarcı olarak, agnostisizmde, mistisizmde, idealizmde, nominalizmde, rasyonalizmde, materyalizmde, realizmde, ateizmde, nihilizm ve pragmatizm gibi izmlerde kalabiliyor. Bu bakımdan felsefe değil filozof hataya düşüyor. Eğer bir suçlu varsa felsefe değil filozoftur. Felsefe etkili bir alettir, kullanımına göre 80 yaşındakini dalalete düşürebilir, ancak 90 yaşındakini de hidayete getirebilir.

Bilindiği üzere felsefenin beşiği Grek dünyası olmayıp insan zihnidir. Felsefe antik Yunanla başlar. İnsan zihni esas olduğu için felsefe ilk insanla yani Hz. Âdem ile başlar. Hz. Âdem (a.s) peygamber olduğu için, felsefe peygamberle başlar. Dolayısıyla felsefe çok önemli ilimlerden bir tanesidir denilebilir.

Vermeye çalıştığımız hikmet tanımlarıyla, belirtmeye gayret ettiğimiz felsefe tanımları, birçok noktada çelişki değil uygunluk arz etmektedir. Gerçek hikmetle gerçek felsefe arasında hemen hiçbir çelişki yoktur denilebilir.

Din-felsefe ilişkisine baktığımız zaman, gerçek din ile gerçek felsefe arasında bir çelişki yine göremeyiz. “Gerçek dinin kaynağı vahiydir, felsefenin kaynağı ise akıldır” ifadesi doğrudur. Akıl vahyin emrine girerek gerçek doğruya ulaşabilir. Vahyi Allah indirdi, akılı da Allah lütfetti ki Allah’ın ayetleri akılla açıklanabilsin.

Emile Boutroux (1845-1921)’ya göre “felsefe bazı yönleri ile bizzat dinden doğmuştur”.⁷³ Bergson (1859-1941)’un ifadesiyle “geçmişte olduğu gibi bugünde ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplumlar olacaktır. Fakat dinsiz bir toplum asla”.⁷⁴ Hegel (1770-1831)’e göre “felsefe, ruhu bilgi ile dinî doğruyu, zekâ ile uzlaştırmak için kendini dine vermeye mecburdur. Din var olmak için felsefeye muhtaç değildir”.⁷⁵

72 Gazâlî, *Dalaletten Hidayete*, Çev. Doç.Dr. Suphi Furat, İstanbul, 1978, s. 44

73 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefe İlim ve Din*, Çev. Yard. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s.2.

74 Henry Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la religion*, Paris, 1948, P.105.

75 Francis Kaplan et et Jean-Louis Vieillard-Baron, *Introduction à la philosophie de La Religion*, Cerf. 1989, P.16.

İbn Rüşd (1126-1198), din-felsefe ilişkisi hakkındaki görüşlerini şöyle dile getirmektedir: “Şer’î bakış açısı ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın şeriata göre mubah mı, yoksa yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır. Emredilmiş ise mendub olarak mı, yoksa vacip olarak mı emredilmiştir?⁷⁶ (...) Allah, birçok ayetlerde, var olanları akıl ile değerlendirmeyi, onlara akıl vasıtasıyla bakmayı zorunlu kılmaktadır. Şeriatın zorunlu kıldığı bu değerlendirmenin de, bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan öte bir şey olmadığı kesindir. Öyle ise biz insanların var olanlara aklî kıyas ile bakmamız vaciptir.⁷⁷ (...)

Nasıl bir fıkıhçı hükümleri derinliğine anlamak (tefekkuh) emrinden, çeşitli türleriyle fikhî kıyasları (kriterleri) ve bunlardan kıyasî olanlarla, kıyasî olmayanları bilip ayırt etmesi gerektiği hükmünü çıkarıyorsa; aynı şekilde arif kişinin de var olanları düşünme emrinden; aklî kıyas ve kıyasın türlerini bilmek gerektiği hükmünü çıkarması icap eder. (...)

Şeriat açısından fikhî kıyaslar üzerinde düşünmek gerekli olduğu gibi, aklî kıyas türleri üzerinde düşünmek de gereklidir.⁷⁸

Düşünürümüze göre “halkın aşağılık takımından bir kısmının felsefeye bakması nedeniyle sapıttıklarının zannedilmesinden dolayı, bazı kimselerin hikmet kitaplarına bakmayı yasaklamaları; bir topluluğun, (su içerken) suyun boğazında kalıp ölmesi nedeniyle susamış kimseyi tatlı ve soğuk suyu içmekten alıkoyan kimsenin (tutumu) gibidir.⁷⁹ (...) Demek istiyorum ki: Hikmet (felsefe) şeriatın arkadaşları ve sütkardeşidir. (...) Ayrıca ikisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri itibarıyla de iki dost oldukları halde aralarında düşmanlık, boğuşma ve nefret bulunması da bizi fazlası ile üzmektedir”.⁸⁰

Yukarıda belirttiğimiz gibi Kur’an-ı Kerimde bir ayette geçen tefekkuh hükmü gereğince İslâm Hukukunun İslâm âleminde son derecede gelişmesi yerinde ve çok önemli bir husustur. Buna karşılık var olanları akılla değerlendirmeyi zorunlu kılan birçok ayetlerin hükümlerine gereken değerin verilmeyişi biraz çelişki arz etmektedir. Kur’an-ı Kerimdeki ilim ve düşünmeyi teşvikle ilgili ayetlerin sayısı 750’yi aşmaktadır. Ayrıca Kur’an’da “akıl” ve türleri 49; tefekkür 18; tedebbür 4; kalp sahipleri 16; kalp 132 ayette geçmektedir.

Bu ilâhî esaslar gereği İslâm âleminde son derece gelişmesi gereken önemli ilimlerden biri olan felsefeye muhalefetin gerekçesi anlaşılmiyor. Bu önemli ilme en mütedeyyin, en zeki ve akl-ı selim sahibi Müslümanların soyunması gerekmektedir.

Kâtip Çelebi (1609-1657)’ye göre, Fatih Sultan Mehmet (1432-1481) Semaniye Medreselerini yaptıınca Haşiyeye Tecrid ve Şerh-i Mevakif derslerinin öğrenimini vakfiyesine şart olarak kaydetmişti. Daha sonra gelenler, bu dersler felsefiyattır diyerek kaldırıp yerine Hidaye ve Ekmel derslerini koydular.⁸¹ Felsefenin tedrisattan kaldırılmasıyla medreselerde “ilimlerin rüzgârı durdu. İlimler bütünüyle yok oldu”.⁸² Araf suresinin 185. ayetinde “Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah’ın yarattığı her şeyi ve ecellerini düşünmüyorlar

76 İbn Rüşd, *Faslü’l-Makal*, Çev. Doç. Dr. Bekir Karlığa, İstanbul, 1992, s. 63.

77 A.g.e, s.65.

78 A.g.e, s.69.

79 A.g.e, s.72-73.

80 A.g.e, s.115-116.

81 Kâtip Çelebi, *Mizan-ül Hak fi İhtiyari’l-Ehakk*, İstanbul, 1286, s. 6-7.

82 Kâtip Çelebi, *Kesf-üz-Zunun’an Esâm’il-Kütüp ve’l-Funun*, C. I, İstanbul, 1971, s. 680.

mı? Bundan sonra hangi söze inanacaklar”, geçen “evelem yenzurû” (düşünmüyorlar mı?) ifadesini *bakar* (!) gibi gözle bakmak sandılar.⁸³

Felsefe aleyhtarlığı Şeyhülislâm Ebu İshak İsmail (1645-1726) Efendi’de de görülmektedir. “27 Nisan 1713’te Varadin bozgununda şehit olan Damat Ali Paşa’nın”⁸⁴ vakfettiği kitapların arasındaki felsefe, hikmet, nücum, tarih ve şiire ait kitapların vakfının sahih olmayıp şer’an caiz olmadığına dair fetva vermiştir. Aralık 1716 tarihli bir fermanla bu kitaplar Ali Paşa’nın kütüphanesine konulmayıp saraya alınmıştır. Vakfedilen bu kitaplar şimdi Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır.⁸⁵

Verilen ifadelerden de açık olarak anlaşılacağı gibi, Osmanlı Medreselerinde ilmin sönmesi, felsefenin tedrisattan kaldırılmasıyla vuku bulmuştur denilebilir. Medreselerden hiçbir zaman kaldırılmayan ve tedrisi zorunlu görülen hadis, fıkıh, tefsir, kelâm ve mantık dersleri bu müesseselerde ilmin sönmesini önleyememiş görünmektedir.

Allah’ın emrettiği, Resulullah’ın methettiği düşünceyle daha fazla uğraşan felsefenin İslâm kültüründe kaldırılmaya çalışılması nasıl yorumlanabilir? Bu ilmin insanı ateizme, dinsizliğe sürüklediği mi düşünülüyor? Günümüz dünyasındaki din dışı hayat sürdüren insanların yüzde doksanının felsefe bilmediği, felsefeyle uğraşmadığı bir gerçektir. Felsefeyle uğraşanların da yüzde doksanının inkârcı olmadığı abartılı bir ifade değildir. Durum böyle olunca İslâm dünyasındaki felsefeye yapılan saldırılar, felsefeyi bilmeyişten, gerçek felsefenin cehaletinden kaynaklanmaktadır.

Kindî (796-866) şöyle diyor: “Vahiy ile felsefî bilginin amacı aynıdır; ikisi de insanın yetkinliğini ve mutluluğunu esas almıştır. Bunun da ötesinde Allah’ın varlığı ve birliği gibi problemler, hatta tüm yararlı olanlara yönelme ve zararlılardan sakınma gibi hususlar felsefenin temel meselesidir. Öte yandan Peygamberin Allah’tan getirdiği bilgiler de tümüyle bu tür bilgilerdir. O halde gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) sahip olmalıyız”.⁸⁶

Farâbî (870-950), felsefeyle meşgul olacak insanlarda bulunması gereken meziyetleri şöyle ifade ediyor: “ Hikmet ve felsefe öğrenmeye başlayanların, doğru ve tam mizaçlı bir genç olması, iyi kimselerin taşıdığı âdetleri taşıması, ilk önce Kur’an, dil ve şeriat ilimlerini öğrenmiş bulunması, nefsine hâkim, iffetli ve doğru olması, ahlâksızlık, hainlik, hile ve dolandırıcılıktan uzak bulunması; geçim galesi ile kalbinin dolu olmaması lazımdır. Şerî ve dinî vazifelerini yerine getirmeli, şeriatın esas ve adabından hiçbirini terk etmemelidir. İlim ve âlimleri büyük büyük tutmalı, ilim ve âlimlerden başka bir şeyi saygıya değer saymamalıdır. Felsefeyi bir kazanç vasıtası yapmamalıdır. Bu sıfatlardan ayrı olanlar sözde hâkimlerdir”.⁸⁷

83 Kâtip Çelebi, *Mizan-ül Hak fi İhtiyari'l-Ehakk*, İstanbul, 1286, s. 8-9.

84 İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. 4, İstanbul, 1972, s. 9-10.

85 İsmail Hakkı, *Uzun çarşılı, Osmanlı Tarihi*, C. 4, 2.kısım, İkinci baskı, Ankara, 1983, s. 305.

86 Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Prof.Dr. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, s. XXVIII.

87 Farâbî, *İhsai'ül-Ulum*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1990. s. 9.

İbn Haldun (1332-1406) felsefeyle uğraşacaklar için şu görüşü savunuyor: “Onu tetkik etmek isteyen bir kimse şer’î ahkâmı dolu, tefsir ve fıkha vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslâmî ilimlerden habersiz olan bir kimse bunun üzerine düşmemelidir.”⁸⁸

Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır (1878-1942)’ın felsefe hakkındaki diğer bazı görüşlerini şöyle belirtebiliriz: “Garb âlemi, bizim din ve Kur’an ilmimize varıncaya kadar en mühim kitaplarımızı tercüme ederek kendi malumatına zam ederken ve (Şaranî’nin Mizan-ı Kübra) sını bile o yolda mütalaa ile İslâm usulünü tahrif edecek neticeler çıkarmaya çalışırken, biz niçin onların ilim ganimetlerinden mahrumiyet içinde kalalım ve niçin, bu mahrumiyetten kurtulmak maksadı ile mütemadiyen kendimizden çıkıp onlar gibi, olmaya meyledelim? Kur’an’ı tercüme edip okuyan ve İslâm’a karşı onunla da silahlanan Frenkler, Müslüman olmuyorlarsa, onların felsefelerini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla da silahlanacak Müslüman niçin Frenk oluversin? (...) Bizi Avrupa içinde eritip kaynatmaya çalışmak bir dalâlet ve fakat Avrupa’yı bizim içimizde eritip kaynatmaya çalışmak, bilakis, bir vecibe demektir”.⁸⁹

Elmalılı’nın diğer bir görüşüne göre Garb aklı bütün sistemleri ve seyri ile bizim dinimiz olan Allah’ın Birliği ilkesine doğru koşmaktadır. Bu nedenle Descartes’le başlayan Modern Çağ felsefesi ile Müslümanların tanışması sağlanmalıdır. Düşünürümüze göre “Descartes’le başlayan son asır felsefesi ile tanışmamız sağlanabilirse, felsefenin İslâm’dan maada bütün dinlere haram olacağını bilfiil ispat etmek mümkün olacaktır”.⁹⁰

Roger Verneaux (1907-1997)’ya göre, felsefi çalışmaya imanın girmek mecburiyeti vardır. Bunlar farklı iki düzendir, ancak insanî düşünceyi tehdit eden sıkıntılar arasında filozofa sadece aşkın olan iman rehberlik edebilir. Tıpkı kutup yıldızının gemilere rehberlik yaptığı gibi... “Tabîî olarak diyoruz ki iman felsefeyi, felsefenin bizzat kendi düzenini hatalardan korur, aksi halde yanlış adımlar atılır”.⁹¹

Verilen bu bilgilerden açıkça anlaşılacağı üzere felsefeyle uğraşacakların manevî yönünün kuvvetli olması dinî değerleri bilmesi ve yaşaması gerekmektedir. Bu eğitim de, nispeten İlahiyat Fakültelerinde verilmektedir. Bu nedenle felsefe eğitim ve öğretimine en elverişli yerlerin başında İlahiyat Fakülteleri gelir. İlahiyat Fakültelerindeki felsefe derslerini kaldırmak değil daha ciddi hale getirmek zorunluluk arz etmektedir. Felsefe eğitim ve öğretiminde “felsefe ve felsefe tarihi objektif olarak birbirine bağlıdır ve birbirinden çözümlerine olanak yoktur. (...) Felsefe alanında bugün bir şeyi öğrenmek ve bu alanda çalışmak, geçmişteki başarıları sürekli bir şekilde göz önünde bulundurmaya, onlar üzerinde düşünmeyi gerektirir”.⁹²

Yeni açılan İlahiyat ve İslâmî Bilimler Fakültelerinde, Felsefe Tarihi Anabilim Dalının eğitim programında yer almaması, acilen giderilmesi gereken bir zarurettir. İlahiyat fakültelerinin eğitim programında zorunlu ders olarak iki kredi saatlik felsefeye giriş dersi; dört kredi saatlik felsefe tarihi; iki kredi saatlik sistematik felsefe yer almalıdır. Ayrıca tüm üniversitelerimizin bütün fakültelerine iki kredi saatlik Felsefeye Giriş dersi konmalıdır. Bu

88 İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, C. II, İstanbul, 1983, s. 1255.

89 Paul Janet-Gabriel Séailles, *Metalip ve Mezahip*, Çev. Elmalılı M.Hamdi Yazır, İstanbul, 1978, ss. XXX-XXXI.

90 A.g.e, s. LII.

91 Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Prof.Dr. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994, s. 1.

92 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, 1981, s. 10.

derslerin öğretilmesi, diğer derslerin anlam ve önemini, bir ilahiyat mensubunun görev ve sorumluluklarının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Çağdaş ilahiyat eğitiminde kaçınılması imkânsız derslerin önde gelenlerinden biri de Felsefe Tarihidir.

Felsefe Tarihi'nin Önemi

Bir filozofun varlık anlayışı, kozmogoni anlayışı, âlem anlayışı, din anlayışı, ahlâk anlayışı, değer anlayışı, insan anlayışı, toplum anlayışı, eğitim anlayışı, devlet anlayışı, siyaset anlayışı, ekonomi anlayışı, hürriyet anlayışı, eskatoloji anlayışı, fizik-metafizik anlayışı, ilim (bilgi) anlayışı, estetik anlayışı, tarih anlayışı, ortaya koyduğu kavramlar ve düşünce tarihine getirdiği yenilikler, derli toplu olarak Felsefe Tarihi'nde verilir.

Felsefî sistemlerin doğuşu, farklılıkları, medeniyetlerin doğuşu ve farklılıkları, medeniyetler arası ilişkiler, her felsefî çağın özellikleri, Rönesans ve reformun ne olduğu, Antik Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ ve Çağdaş Felsefe'nin mukayeseli bilgisi de felsefe tarihi ile elde edilir. Dolayısıyla beşerî bilgilerin temeli Felsefe Tarihi'ne dayanmaktadır denilebilir. -Lâ teşbih ve lâ temsil- Allah'ın koyduğu din için Kur'ân-ı Kerim ne ise, yani Kur'an ve Sünnet olmadan nasıl İslam şeriatı anlaşılabilir, beşerî bilimler için felsefe tarihinin rolü de biraz buna benzemektedir.

İslâm felsefesi; Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus gibi filozofların görüşlerinin bilinmesiyle anlaşılabilir. Bu da Antik Felsefe tarihinin bilinmesi mecburiyetini gerektirir. Parmenides, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus, Augustinus, Anselmus, Duns Scotus, Aquin'li Thomas, Jean Bodin, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, John Locke, Berkeley, David Hume, C.Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, A.Comte, Marx, Jaspers, G.Marcel, Wittgenstein, Whitehead, Sartre gibi filozofların görüşleri bilinmeden din felsefesi nasıl anlaşılabilir? Ayrıca, ahlâk felsefesinin, sorumluluk felsefesinin, tarih felsefesinin, sanat felsefesinin, siyaset felsefesinin, bilim felsefesinin, insan felsefesinin, bilgi felsefesinin temelleri de Felsefe Tarihi'ne dayanır. Antik Doğu ve Antik Batı felsefelerinin mukayesesi felsefe tarihi bilgisi almadan nasıl yapılabilir? Filozofların görüşlerinin mukayeseli açıklanabilmesi, değişmeyen Hakikat'in büyüklüğü, ancak Felsefe Tarihi'nde yer alan izafi görüşlerin bilinmesiyle anlaşılabilir. İlahiyat Fakültesi mezunu olan bir kimse İslâmî ilimleri üst düzeyde bilmek mecburiyetindedir; bununla beraber gitgide küreselleşen çağdaş bir dünyada “varım” diyebilmesi için en az bir papaz kadar felsefeyi de bilmek zorundadır. Bunun yolu da felsefe tarihi öğretiminden geçer. Analitik ve kritik düşüncüyü öğrenmek diğer ilimlerin anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır. Felsefeyi öğrenmenin, müstakil düşünceli filozof olabilmenin biricik yolu öncelikle diğer filozofların düşündüklerini bilmekten, dolayısı ile Felsefe Tarihini bilmekten geçer. Daha sayabileceğimiz birçok nedenle, yukarıda da belirtildiği gibi, Felsefe Tarihi'ni zorunlu ders olmaktan çıkartmak, tedrisattan kaldırmak, felsefeyi tedrisattan kaldırmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nın İlahiyat Fakülteleri'nde bulunması zarureti yanında, belirttiğimiz gibi müfredata Felsefe'ye Giriş ve sistematik felsefe derslerinin de zorunlu olarak konulmasının önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdel-Nour, *Dictionnaire Arabe-Français*, Beyrut, 1986.

Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlül-İlbas, Amma İstehera Mine'l-Ehadis Âlâ Elsinetinnas*, C. I, Beyrut, 1351.

- Akarsu, Prof.Dr. Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1979.
- Armand, Cuviller, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris, 1970.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Doç.Dr. Ahmet Arslan, C. 1, İzmir, 1985.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Türkçe Sözlük*, C. I, İstanbul, 2005.
- Bergson, Henry, *Les Deux Sources de la Morale et de la religion*, Paris, 1948.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefe İlim ve Din*, Çev. Yard. Doç.Dr. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988.
- Charles, Bourdel, *İlim ve Felsefe*, Çev. Mehmet Ali Aynî, İstanbul, 1331.
- Elmalılı, M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: Doç.Dr. İsmail Karaçam ve ekibi, C. 2, İstanbul, Tarihsiz.
- Elmalılı, M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meali*, Hazırlayanlar: Selahaddin Kaya ve Arkadaşları, İstanbul, Tarihsiz.
- El-Mevarid, Çev. Mevlüt Sarı, İstanbul, 1980.
- Fahreddin Râzî, *Tefsir-i Kebir*, Çev. Prof.Dr. Suat Yıldırım ve arkadaşları, İstanbul, 2007.
- Farâbî, İhsaü'l-Ulum, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul,, 1990.
- Francis, Kaplan, et et Jean-Louis Vieillard-Baron, *Introduction à la philosophie de La Religion*, Cerf, 1989.
- Foulquié, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1992.
- Gazâlî, *Dalaletten Hidayete*, Çev. Doç.Dr. Suphi Furat, İstanbul, 1978.
- Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, C.I, İstanbul, 2011.
- Gilson, Etienne, *Orta Çağda Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2007.
- Gilson, Etienne, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, 2004.
- Hadot, Pierre, *İlk Çağ Felsefesi Nedir?* Çev. Muna Cedden, Ankara, 2011.
- Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev. Takiyettin Mengüsoğlu, İstanbul, 1981.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, C. II, İstanbul, 1983.
- İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal*, Çev. Doç.Dr. Bekir Karlığa, İstanbul, 1992.
- İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341.
- İsmail Hakkı, *Uzun çarşılı, Osmanlı Tarihi*, C. 4, 2.kısım, İkinci baskı, Ankara, 1983.
- İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. 4, İstanbul, 1972.
- Janet Paul - Séailles Gabriel, *Metalip ve Mezahip*, Çev. Elmalılı M.Hamdi Yazır, İstanbul, 1978.
- Kâtip Çelebi, *Mizan-ül Hak fi İhtiyari'l-Ehakk*, İstanbul, 1286.
- Kâtip Çelebi, *Keşf-üz-Zunun'an Esâm'il-Kütüp ve'l-Funun*, C. I, İstanbul, 1971.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Prof.Dr. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994.
- Kur'an-ı Kerim.
- Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie*, Paris, 1980.
- Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehl-i Sünnet*, Tahkik: Fatma Yusuf el-Hiyemî, C. I, Şam, 2003.
- Mehmet İzzet, *Millî Mecmua*, C. 4, sayı 40, İstanbul, 1341.
- Muhammed Salâhî, *Kamus-ı Osmanî*, İstanbul, 1329.
- Müncid, Beyrut, 1927.
- Platon, Sokrates'in Savunması, Çev. Ahmet Görgülü, İstanbul, 2009.
- Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330.
- Robert Paul, *Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la langue Française*, Paris, 1974.
- Sahih-i Buharî ve Tercümesi*, Çev. Mehmet Sofuoğlu, C. 3, İstanbul, 1987, s. 1334; C. 5, İstanbul, 1989.

Sünen-i Tirmizi, Çev. Osman Mullamehmetoğlu, C. 4, İstanbul, Tarihsiz, s. 425; *Sünen-i İbn Mace*, Çev. Haydar Hatipoğlu, C. 10, İstanbul, Tarihsiz.

Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Prof.Dr. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994.



Yedinci Bölüm

SOSYOLOJİ'DE HİKMET VE HİKMETTE SOSYOLOJİ





TÜKETİM TOPLUMUNDA DİNİ DEĞERLERİN SERENCAMI

Bu çalışmada tüketim toplumunda dini değerlerin serencamının kısa analizini yapmaya çalışacağız. Günümüz Batı toplumları ekonomik refahın artması, kapitalist sistemin derinleşmesi sonucu kültürün metalaşması, metaların işaret değerleri kazanması, medya aracılığıyla yapay ihtiyaçların oluşturulması, sembol ve imajların gerçekliğin yerine alması ve insanoğlunun kimliğini metaların işaret değerleri üzerinden inşa etmeleriyle tüketim toplumlarına dönüşmektedirler. Batı toplumlarını bu özelliklerinden dolayı Baudrillard, Bauman ve Ritzer gibi birçok çağdaş sosyal kuramcı tüketim toplumu olarak nitelirmektedir.

Batı toplumlarında gözlemlenen bu değişimler Türkiye toplumunda da özellikle 1990’lardan itibaren görünmeye başlamıştır. Alışveriş merkezlerinin özellikle büyük şehirlerde hızlı bir şekilde sayılarının artması, reklam sektörünün hem niceliksel hem de niteliksel olarak büyümesi ve yaygınlaşması, markaların işaret değerleri üzerinden satın alınmaya başlanması ve insanlar arasındaki etkileşimde tüketimin önemli hale gelmesi Türkiye toplumunun da tüketim toplumu olmaya başladığının göstergeleri olarak belirmektedir.

Söz konusu serencamı anlatmadan önce bu serencamı incelememize imkân sağlayacak kuramsal alt yapının kurulması için tüketim toplumunun ve kültürünün temel özellikleri analiz edilecektir. Bu analiz dini değerlerin serencamını anlamamıza yönelik bir çerçeve sunacaktır.

Tüketim Toplumu

Tüketim insanoğlunun varoluşunu devam ettirebilmesi için yerine getirilmesi gerekli olan en önemli faaliyettir. Dolayısıyla tüketim yeni bir olgu veya vakıa değildir. Çeşitli şekillere bürünse, çeşitli şekillerde ortaya çıksa da her zaman olan bir olgudur. O zaman günümüz toplumlarına tüketim toplumu dememizin sebebi nedir? Günümüz toplumlarını geçmiş toplumlardan ayıran hangi özellikler bu toplumları tüketim toplumu haline getirmektedir. Bu bölümde bu soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

Bauman’ın söylediği gibi, neredeyse hiçbir şey tamamen özgün değildir. Her şeyin geçmişten gelen bir bağlantısı bulunmaktadır. Geçmişin izlerinin bir şekilde olmadığı özgün bir olguyla karşılaşmak neredeyse imkânsızdır. Bir olgunun özgün olması söz konusu olgunun çeşitli öğelerle girdiği konfigürasyon sonucunda farklılaşmasından kaynaklanmaktadır.¹ Geçmişte olmasına rağmen çağın getirdiği öğelerle etkileşime geçmesi ve bu etkileşimin

1 Bauman, Zygmunt, *Consuming Life*, Cambridge, Polity, 2007, 27.

sonucunda dönüşüme uğraması, söz konusu olguyu özgün ve günümüze has kılmaktadır. Tüketim toplumu da bu anlamda özgün ve günümüze has bir olgudur.

Tüketim toplumundan kastımız MaxWeber'in ideal tip kavramıyla örtüşmektedir. Weber ideal tipten olması gereken bir modeli veya tipi kastetmemektedir. Gerçek hayatta birçok öğelerle karışık bir şekilde bulunmasına rağmen bir veya birkaç öğesi ön planda tutularak diğer öğelerin ayrıştırılmasıyla ulaşılan modele Weber ideal tip demektedir.²

Biz de Weber'in yöntemini kullanarak tüketim toplumu modeliyle saf bir kavram oluşturabiliriz. Böylece karmaşık günümüz toplumlarını inceleme, çözümleme ve anlama imkânı bulabiliriz. Tüketimin çok merkezi bir yer tuttuğu genelde günümüz toplumlarını, özelde ise Türkiye toplumunu çözümleme ve bu toplumlarda yaşayan kişilerin davranışlarını anlama imkânı kazanırız.

Tüketim toplumunu, diğer toplumlardan ayıran en önemli özelliklerinden birisi bu toplumda insanoğlunun en tabii aktivitesi olan tüketimin toplumu yönlendiren ve belirleyen bir güce dönüşmesidir. Bu güç toplumun kendini yeniden üretmesini, sosyalleşmeyi, sosyal dayanışmayı, toplumsal tabakalaşmayı, bireylerin kimlik inşasını ve hayat stillerinin oluşumunu belirlemekte ve şekillendirmektedir.³ Sanayi toplumlarında üretim nasıl o toplumu belirliyor ve şekillendiriyorsa aynı şekilde tüketim toplumlarında da tüketim toplumsal yapıyı belirlemektedir.

Bauman'ın da kısmen dile getirdiği gibi⁴ sanayi toplumunda insanlar emeklerine ve kendilerine nasıl yabancılaşırsa, aynı şekilde tüketim toplumunda da istek ve arzuları kendi dışlarındaki güçler ve süreçler tarafından belirlendiği için insanoğlu kendi istek ve arzularına yabancılaşmaktadırlar. Tüketim toplumlarında gerçekleşen yabancılaşma daha bütüncül ve kapsayıcı bir yabancılaşmadır

Dolayısıyla, tüketim toplumunda ortaya çıkan yabancılaşma, daha fazla kar elde etme amacıyla istek ve arzuların kapitalist güçler tarafından oluşturulması, bu istek ve arzuların yönlendirildiği nesnelere üretilmesi ve son olarak oluşturulmuş istek ve arzuların peşinden koşarken insanın kendini gerçekleştirememesidir. Yani sanayi toplumunda üretim süreçleri nasıl yabancılaşmaya sebebiyet veriyorsa, tüketim toplumunda da tüketim farklı şekillerde insanın kendine, istek ve arzularına ve tükettiği ürüne yabancılaşmasını sağlamaktadır. Hatta tüketim toplumunun bir dayatması olan işaret değeri için alınan mallar, insanlar arasında sosyal tabakalaşmanın belirginleşmesine sebep olduğu için kişiyi diğer insanlara karşı da

2 Ritzer, *Sociological Theory*, 2008,120.

“İdeal tip sosyal bilimcilerin toplumsal olguları incelemek için kullandıkları bir araçtır. İdeal tip tamamen hayalürünü veya sosyal bilimcinin bir fantezisi de değildir. Sosyal bilimci ideal tipi oluştururken gerçek hayattaki bir olguyu soyutlaştırır. Bu soyutlamayı yaparken de bu olgunun bazı yönlerine daha fazla vurgu yapar. Bu soyutlamadaki amaç gerçek hayatın analitik bir şekilde çözümlenmesidir. Dolayısıyla, ideal tipler birer analitik araçtır (Ritzer, 2008, 120). Bir cetvel görevi görür. İdeal tiplerle gerçek hayattaki olgular karşılaştırılarak, sözkonusu olguların ideal tipe uyan ve uymayan yönleri bulunarak karmaşık toplumsal olgular hakkında analitik sonuçlara ulaşılır. Weber'in kelimeleriyle ideal tip şöyle tarif edilmektedir:

“İdeal tip bir veya birkaç bakış açısının tek taraflı olarak vurgulanması ve yaygın, farklı, az veya çok var olan somut bireysel fenomenlerin senteziyle oluşturulur ki bu tek taraflı vurgulanmış bakış açıları birleşik bir analitik yapı haline gelir (Gedankenbild). Kavramsal saflığıyla, sözkonusu zihinsel kavram(Gedankenbild) gerçek hayatta ampirik olarak bulunamaz (1949:90).”

3 Bauman, *A.g.e*, 2007, 28.

4 Bauman, *A.g.e*, 2007, 28.

yabancılaştırmaktadır. Tüketim toplumu ifadesini genel de tanımladıktan sonra sıra temel özelliklerini analiz etmeye geldi.

1. Metalaşma

Metalaşmadan kastımız, daha önce ekonominin dışında olup bir market değeri olmayan servis, ürün veya ilişkilerin ekonominin içine alınmasıyla bir market (değiş-tokuş) değeri kazanmasıdır. Kapitalist ekonomik sistem hem coğrafi olarak genişlemekte hem de derinleşerek daha önce ekonominin dışındaki noktaları da içine alarak meta haline getirmektedir. Marx’ın doğru tespitiyle, kapitalizm katı olan şeyler buharlaştırmakta, kutsal olanları ise profanlaştırmaktadır.⁵ Kapitalizm ile birlikte katı olan şeyler metalaşarak buharlaşmaktadır. Bir objenin metalaşması Marx’ın ifadesiyle metaların fetişizmi ile daha rahat anlaşılabilir. Metalaşma

Mallar emeğin sonucu olarak insanoğlunun ihtiyaç ve isteklerinin karşılanması üzere üretilmesine rağmen, market değeri kazanmasıyla birlikte nesnellik kazanarak hem insan emeğinin bir sonucu olarak görülmemeye başlar, hem de insanın ihtiyaç ve isteklerinden bağımsızlaşır. Hatta malın değeri piyasa kurallarına göre belirlendiği için, insanoğlu bu malların ve piyasanın insan emeğinden bağımsız birer varlıklar olarak düşünmeye meyleder. Tam bir kapitalist sistemde bu süreç tam olarak işler ve mallar fetiş hale gelerek mistik bir anlam kazanır.

Nasıl ki pagan dinlerinde insanoğlunun kendi yaptığı putlar insan emeğinden yabancılaşarak kendi kendine var olan varlıklara dönüşüyorsa, Marx’a göre, kapitalist sistemde de mallar market değeri kazanmakla beraber kendi kendine değeri olan ve var olabilen varlıklara dönüşmektedir. Marx’a göre, malların değeri o malın üretilmesi için harcanan emek miktarı kadar olması gerekirken, kapitalist sistemde piyasanın insanoğlundan bağımsız bir varlık olarak malların değerini belirlediği düşünülür. Böylece piyasa ve mallar insanoğlunun emeğinden bağımsız varlıklar olarak düşünölmeye başlanır. Bu duruma Marx malların fetişizmi ismini vermektedir:

İlk bakışta bir meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey olarak belirir. Metanın tahlili ise, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir. Kullanım değeri olduğu sürece, o ister insan gereksinmelerini karşılayabilen özellikleri açısından, ister bu özelliklerin insan emeğinin ürünü olması yönünden ele alınsın, gizemli bir yanı yoktur. İnsan, çalışmasıyla, Doğanın sağladığı maddelerin biçimini, kendisine yararlı olacak şekilde değiştirdiği gün gibi açıktır. Mesela ağacın biçimi, masa yapılarak değiştirilir. Ama gene de masa, o aletle günlük şey olmakta, ağaç olmakta devam eder. Ne var ki, meta olarak ilk adımını atar atmaz, tamamen başka bir şey olur.⁶

Demek ki Marx’ a göre metaların fetiş hale gelmesi kullanım değerinden kaynaklanmayıp, “metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalanmış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir.”⁷

5 Marx, Karl ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, New York, International Publishers, 2007, 12.

6 Marx, Karl, *Marx and Modernity: Key Readings and Commentary*, Ed. Roberto J. Antonio, Oxford, Blackwell Publishers, 2003, 120.

7 Marx, Karl, *Marx and Modernity: Key Readings and Commentary*, 2003, 120.

Metaların fetişizmi insanların davranışlarında ve toplumsal yapıda nasıl bir etki oluşturur sorusuna Vincent J. Miller önemli bir bakış açısı getirmektedir. Vincent'e göre, metaları tüketmemiz gizli toplumsal anlaşmayı içselleştirmemizi sağlamaktadır. Vincent'e göre söz konusu gizli toplumsal anlaşma her şeyin değiş-tokuş ile değerlendirilmesi ve alınıp satılabilir hale gelmesidir. Bunun en önemli aşaması emeğin alınıp satılabilir olması ve ücret karşılığında alınabilmesidir. Dolayısıyla insanoğlunun yaşamı alınıp satılabilir bir metaya dönüşmektedir.⁸

Kapitalist sistemin derinleşmesiyle beraber kültürel faaliyetler de metalaşmaktadır. Kültürel değerlerin metalaşması kültür endüstrisi kavramıyla kısmen ifade edilebilmektedir.

2. Kültür Endüstrisi

Frankfurt ekolünün deyimiyle bir kültür endüstrisi doğmakta ve kapitalist mantık için de kültürel ürünler imal edilmektedir. Theodor Adorno ve meslektaşı Max Horkheimer'in kullandığı kültür endüstrisi kavramı kapitalist sistemin kar amaçlı olarak ürettiği eğlence endüstrisi ve bu endüstrinin film ve müzik gibi seri üretimlerini işaret etmektedir. Bu iki araştırmacıya göre, kar amaçlı olarak üretilen bu seri ürünler faydasız ve aptalca şeyleri içerebilmektedir. Tüketici bu seri ürünleri kabule zorlanmaktadır. Adorno'ya göre, kültür endüstrisinin pratiği kar amacını kültürel formlara dönüştürebilme yetisidir. Bu kültürel formlar, yaratıcıları için kar getiren metalar halinde piyasaya çıktıkları andan itibaren kar amaçlı olarak var olmuşlardır.⁹

Bu kültürel ürünler bireylerin tasavvurunu sınırlar ve siyasal ve kültürel olarak pasif kalmalarını sağlarlar. Bu ürünler aracılığıyla insanların tasavvurları standartlaştırılır. Kültür endüstrisinin en önemli özelliklerinden birisi kültürel ürünleri ve dolayısıyla bu ürünleri tüketenleri standartlaştırmasıdır. Adorno'ya göre, endüstri kavramı tamamen literal anlamda kastedilmemektedir. Bu kavram sadece üretim sürecine değil, daha fazla bizzat standardizasyona işaret etmektedir.¹⁰ Tüm tüketicilere hitap edebilmek için ürünler arasında basit ve küçük farklılıklar oluşturulmaktadır. Sadece stil veya ayrıntıya dönük farklılıklarla tüm insanlara hitap edilmeye çalışılmaktadır. Böylece insanların kültürel zevkleri daha da önemlisi tasavvur yetileri standartlaştırılmaktadır. Böylece standart tasavvur bu kültürel ürünleri tüketenler arasında yayılmakta ve popüler kültürel tüketim ortaya çıkmaktadır.

Kapitalizmin küreselleşmesi ile kültür endüstrisi de iki anlamda küreselleşmiştir. İlk olarak kapitalizmin temel yapılarının bulunduğu Batı ülkelerinde üretilen kültürel ürünlerin diğer ülkelere ihraç edilmesidir. İkinci olarak, küresel kapitalizmin diğer gelişmekte olan ülkelerdeki temsilcileri ve o ülkenin burjuvası söz konusunu olan ülkeye has kültür endüstrileri oluşturmaktadırlar. Amacı kar elde etmek olan ve bu amaç uğruna seri kültürel ürünler üreten her ülkenin kültür endüstrisi o ülkenin yerel kültürünü temsil etmeye çalışsa bile ulusal boyutta standart ürünler, zevkler ve tasavvurlar üretmektedir. Milyonlarca insanı televizyon başına çeken şiddet ve aşırı müstehcenlik içeren pembe dizilerin yayınlanmasındaki temel nokta kar amacıdır. Bu gibi dizilerin insanların tasavvurundaki negatif etkileri reyting uğruna görmemezlikten gelinmektedir. Buradaki küreselleşmenin etkisi kapitalist mantığın ve alışkanlıkların küreselleşmesidir. Bu alışkanlıklar ve mantık çerçevesinde yerel motifleri

8 Vincent J. Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, New York, Continuum, 2003, 37.

9 Adorno, Theodor W, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, 1991, 99.

10 Adorno, A.g.e, 1991, 100.

içeren kültürel ürünlerin imal edilmesi ve sunulması kapitalizmin bir dünya sistemi olmasının bir sonucudur.

Ulusal kültür endüstrileri yerel motifleri ve yerel değerleri kapitalist mantık ve alışkanlıklar zemininde tekrar yorumlayarak diziler, sinemalar ve çizgi filimler olarak yerel halka sunmaktadırlar. Yerel kültürde anlamı olan ve insanların hayatına anlam katan birçok unsur kültür endüstrisi için de konu olabilmektedir. Fakat kültür endüstrisi bu motifleri kaynağından soyutlayarak, içeriğini boşaltarak insanlara tüketmeleri için sunmaktadır. Bir önceki nesil için çok anlam ifade eden birçok yerel motif yeni nesiller için sadece tüketilecek bir meta haline gelmektedir.

3. Tüketim Metalarının Kültürleşmesi

Metaların kültürleşmesinden kastımız metaların kullanım değeri ve market değerinin yanında bir de işaret değeri kazanmasıdır.¹¹

Böylece, insanlar malların kullanım ve market değerinden daha fazla malların işaret değerlerine önem vermeye başladılar. Aslında sahip olduğu mal ile kendisini farklılaştırmak, sahip olduğu mal ile gösteriş yapmak yeni olmayan bir durumdur. Thorstein Veblen¹² *Aylak Sınıf Teorisi* adlı eserinde bu sınıfın nasıl gösteriş yapmak için mal satın aldığını güzel bir şekilde göstermiştir. Günümüz toplumlarında ki yeni olan husus ise işaret değeri üzerinden toplumsal bir yapının oluşması ve bunun toplumun tüm bireylerini kapsamasıdır. Daha da önemlisi farklılaştırma kodu tarafından belirlenen bir metalar sisteminin gündelik hayata egemen olmaya başlamasıdır. Böyle bir sistemde işaret değeri daha yüksek olan tüketim mallarını elde eden birey bu hiyerarşide daha yüksek konumu elde eder. Baudrillard’ın ifadeleriyle, kelimeler nasıl dil sistemindeki konumuna göre anlam kazanıyorsa, işaret değerleri de saygınlık ve statü sistemindeki konumlarına göre anlam kazanır.¹³

İşaret değerleriyle organize olan tüketim toplumunda metaların insanlar üzerindeki hâkimiyetinden bahsetmek gerekir. Çünkü metalar işaret değerlerini aynı kelimelerde olduğu gibi kendi aralarındaki farklılıklardan elde etmeye başladıklarında, metalar üzerindeki insan hâkimiyeti azalır. İnsanlar metaları kendilerine sunacakları farklılıklar için satın alırlar. Aslında bu durum insanın kendisine tümüyle yabancılaşmasını sağlayan önemli faktörlerden biridir.

Diğer taraftan, dinle bağlantısı kesilmiş ve postmodernist eleştirinin etkisiyle de ontolojik ve epistemolojik kaidelere muhtaç bireyler için tüketim mallarının işaret değerleri tam bir kurtarıcı rol üstlenmektedir. Çünkü bireyler söz konusu işaret değerlerinin kendilerine kimlik, kişilik ve statü kazandırdığı yanılsaması ile ontolojik ve epistemolojik kaidelere ihtiyaç duymadan hayatlarına devam edebilmektedirler.

Kendilerini tükettikleri üzerinden tanımlamaya başlayan bireyler için tüketim alışkanlıkları kendilerinin ikinci doğaları haline gelmektedir. Pierre Bourdieu’nun tabiri ile tüketim alışkanlıkları onların “habitusu” olmaktadır. Bourdieu’ya göre, habitus değişebilmekle birlikte devamlılığı olan ikinci fıtrattır ki bilinçli olarak bir sonuç öngörmeksizin yapısal bir sonuç doğuran, davranışları oluşturan ve düzenleyen içselleştirilmiş toplumsal yapılardır.¹⁴

11 Baudrillard, Jean, *The Consumer Society*, London, Sage Publication, 1970 (1988).

12 Veblen, Thorstein, *The Theory of Leisure Class*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

13 Baudrillard, A.g.e, 1970.

14 Bourdieu Pierre, *The Logic of Practice*, Trans: Richard Nice, Stanford, Stanford University Press, 1980, 53.

Habitus sayesinde insanlar düzenli davranışlarda buldukları için toplumsal yapı kendini yeniden üretir ve devam eder. Habitus, bilinçli olarak herhangi bir kurala uymaksızın davranışların düzenlenmesine sebep verir ki davranışlar sanki orkestra şefi olmadan bir arada hareket eden orkestraya benzer.¹⁵

Böylece, habitus, geçmişin bir eseri olarak, geçmiş tarafından üretilen şemalara uygun olarak bireysel ve toplumsal davranışları üretir. Geçmişin bir izi olarak habitus hem bakış açısını hem de davranış şekillerini meydana getirir.¹⁶ Davranışlar hususunda faile birçok seçenekten bir tanesinin daha uygun gözükmeye başlaması geçmişin bir izdüşümü ve içselleştirilmiş toplumsal yapı olan habitusun bir sonucudur. Geleneksel toplumda büyüyen bir kişinin habitusu geleneksel toplumsal yapısından etkilenirken, tüketim toplumunda yetişen bir kişinin habitusu da tüketim toplumsal yapısından etkilenmektedir. Dolayısıyla tüketim toplumunda yetişen birinin dini sembollere yaklaşımıyla tüketim toplumunda büyüyen birinin yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Bu farklılıkları yakalayabilmek için tüketim toplumunun özelliklerini incelemek ve bu özelliklerin birey üzerindeki etkilerini araştırmak önemli hale gelmektedir.

4. İhtiyaçların Oluşturulması ve Medya

Liberal ve neo-liberal ekonomik teoriler üretilen malların tüketicinin istek ve arzularına göre oluştuğunu ve şekillendiğini iddia etmektedir. Tüketicinin tercihinin ve ihtiyaçlarına göre, mallar üretilmekte veya üretilen mallar tüketicinin tercihinin göre değiştirilmektedir. Yani üretim ve tüketim alanında tüketicinin hâkimiyeti ve bağımsızlığından bahsedilmektedir. Fakat bize göre tüketim toplumunun özelliklerinden birisi de tüketicinin bu hâkimiyetini ve bağımsızlığını tüketim toplumunda yitirmesidir.

Galbraith tüketicinin hâkimiyetinin bir mit olduğunu ifade etmektedir. Galbraith'e göre, tüketimdeki en önemli etken tüketicinin tercihi değil, tüketicinin cevabının üretici tarafından manipülasyonudur.

Ekonomide, ekonomik hayatın bağımsız tüketiciler tarafından yönlendirildiği inancından daha önemli başka bir inanç bulunmamaktadır. Ne üretileceğini ve değişen teknolojiyi tüketicinin tercihi belirler; hatta belirli oranda teknolojik yenilikler tüketicinin ihtiyacına bir cevap olarak isteklerini tatmin etmek için ortaya çıkar. Ben iddia etmekteyim ki üretimdeki belirleyici faktör gerçekte tüketicinin tercihi değil önemli bir şekilde tüketicinin manipülasyonudur. Satış tasarımları ve yeniliklerin hepsi tüketicinin dikkatini çekmek ve tüketiciyi elde etmek için kullanılmaktadır.¹⁷

Galbraith'ın dile getirdiği tüketicilerin bağımsızlığı miti reklama harcanan paraların her geçen gün artmasıyla daha da yıkılmaktadır. Mesela, Amerika Birleşik Devletleri'nde reklama harcanan paralar 1880'lerde 30 milyon dolar iken, 1910 yılında 600 milyon dolar olmuş 2000'li yıllarda ise 200 milyar dolara ulaşmıştır.¹⁸ Firmaların bu kadar parayı reklama harcamalarının en önemli sebeplerden birisi tüketicilerde söz konusu mala ihtiyaçları olduğu duygusunu oluşturmaktır. Önce mal üretilir daha sonra bu malın ihtiyaç olduğu fikri ve

15 Bourdieu Pierre, *A.g.e.*, 53.

16 Bourdieu Pierre, *A.g.e.*, 54.

17 Galbraith, J.K, *The Essential Galbraith*, New York, Houghton Mifflin Company, 2001,31.

18 Goodman, Douglas J ve Mirelle Cohen, *Consumer Culture: A Reference Handbook*, Oxford, ABC-CLIO 2004, 36.

duygusu reklamlar aracılığıyla dayatılır. Yani önce mal üretilir daha sonra uygun ihtiyaç reklamlar aracılığıyla oluşturulur.

Medyanın günümüzde gelişmesiyle birlikte reklamlar tüketim toplumunun oluşumunda önemli rol oynamaktadır. Reklamlar tatminsizlik ve yoksunluk duygusunu uyandıracak şekilde ideal imajlar oluşturmaktadır. Reklamlar, bu ideal imajları pazarlayarak ve korku, kaygı ve güvensizlik duygularını pompalayarak söz konusu malları satmayı denemektedir. Böylece insanlar bu ideal imajlara ulaşabilmek ve kendilerindeki kaygı ve güvensizliği gidererek öz güven kazanmak için bu malları satın alma ihtiyacı hissetmektedir.¹⁹

Tüketim toplumlarında yaygın şekilde gözlemlenen değişken arzular ve sürekli yenilik isteği de çoğunlukla reklamlar tarafından oluşturulmaktadır. Reklamların propagandasını yaptığı bu ideal imajlar ve bu ideal imajlarla mutluluğun eşitlenmesi insanların kendi kendilerini aldatıcı bir hedonizme sebebiyet vermektedir. İnsanlar bir sonraki alacakları mal ile ideal imajlara ulaşacaklarını ve arzularını tatmin edeceklerini hayallerken alınan her mal bu hayal ile tam örtüşmemekte ve insanları hayal kırıklığına uğratmaktadır. İnsanlarda bir sonraki mal ile buna ulaşacaklarını düşünmektedirler. Bu döngü Campell’in de ifade ettiği gibi tüketim toplumlarının özelliklerinden olan arzulardaki değişkenliği ve yenilik arayışını açıklamaktadır.²⁰

Modern tüketicilerin davranışlarını karakterize eden arzuların tamamen tatmin edilememesi hayallerin mükemmel zevkleri ile gerçekliğin mükemmel olmayan keyifleri arasındaki boşluktan kaynaklanmaktadır. Söz konusu hayalin ve gerçekliğin tabiatı ne olursa olsun bu ikisinin arasındaki kırılma belirli arzuların tekrar, tekrar ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.²¹

MarshaRichens’in ifade ettiği gibi, insanoğlu psikolojik olarak kendisini başkalarıyla karşılaştırır. Bu karşılaştırma bazen bilinçli olarak yapılırsa da çoğu zaman bilinçsizce yapılmaktadır. Bireyler karşı karşıya oldukları grup veya insanlarla kendilerini karşılaştırırlar. Dolayısıyla bu karşılaştırma kendinden daha üstte olan birileriyle olabileceği gibi kendinden daha aşağıda olan birileriyle de olabilir. Tüketim toplumunu diğer toplumlardan ayıran diğer bir özelliği de insanların reklamlar aracılığıyla tüketim açısından mükemmel modellere maruz kalmaları ve dolayısıyla kendilerini eksik görerek onlar gibi olmak için çaba sarf etmeleridir.²²

Özellikle bu modellerle ilgili hangi mesleği icra ettiği, eğitim düzeyi gibi kontekst bilgileri ile bu modellerde bulunan eksiklikler es geçildiğinden ve sürekli olarak insanlara sunulduğundan gerçek ile bu modeller arasındaki çizgi muğlâklaşır. İnsanlar bu modellerle kendilerini karşılaştırarak onlar gibi olunması gerektiği düşüncesine kapılırlar. Böylece, bu eksiklikleri kapatmak için alışveriş yapma isteği ortaya çıkmaktadır.²³

19 Pollay, Richard. “*The Distorted Mirror: Reflecitons on the Unintended Consequences of Advertising.*” *Journal of Marketing*. Vol. 50, 1986, 27.

20 Campbell, Colin, *The Romantic Ethicand the Spirit of Modern Consumerism*, Cambridge, Balckwell, 1987.

21 Campbell, Colin, *The Romantic Ethicand the Spirit of Modern Consumerism*, 1987, 95.

22 Richens, Marsha, “*Social Comparison, Advertising, and Consumer Discontent*”. İç. *The Consumer Society*. Ed.Neva R. Goodwin, Frank Ackerman ve David Kiron. Washington D.C.Island Press, 1997, 242-245.

23 Richens, A.g.e, 1997, 242.

Daha çoğunu istemek insanın tabiatında olabilir veya olmayabilir fakat modern reklamların bu isteği artırmak için tasarlandığı bir gerçektir. Reklamlar bu isteği idealleştirilmiş modeller ile toplumsal karşılaştırmanın yapılmasını sağlayarak ve tüketicinin olması gereken seviyeyi yükselterek artırmaktadır. Birçoğu için bu durum hayal kırıklığıdır ve daha fazla tüketim arzusudur.²⁴

Önceki toplumlarda ihtiyaç ile bu ihtiyacı karşılayan mal arasında sürekli bir ilişki vardı. Tabi ki o zamanda bu ilişkiye kültür aracılık etmekteydi fakat bu ilişki düzenliydi. Tüketim toplumlarında ise ihtiyaç ile söz konusu ihtiyacı gidereceği varsayılan metalar arasında sürekli ve düzenli bir birliktelik bulunmamaktadır. Özellikle reklamlar ihtiyaçlara karşılık o kadar değişik alternatif metalar sunmaktadır ki, tüketicilerin kafası karışmakta ve dolayısıyla söz konusu ihtiyaç ile metalar arasındaki iz düşüm kaybolmaktadır.²⁵

Bireyler tercihlerini doğrudan malların temsil ettikleri karakter ve sembollere göre dolaylı olarak ise söz konusu mallara göre ayarlarlar. Yani malların karakterleri ve temsil ettikleri semboller tüketicisiyle daha doğrudan ilişki içindedir. Reklamlar ile söz konusu sembol ve karakterleri temsil ettiği iddia edilen yeni metalar piyasaya çıktıkça, hangi mal hangi ihtiyacı gidermekte olduğu hakkında şüpheler ortaya çıkar.²⁶ Bu durum tüketim toplumlarındaki fazla tüketimlerin sebeplerinden birisidir.

Metaların temsil ettiklerini iddia ettikleri imajlar başarı ve mutluluktur. Geçmiş toplumlarda başarı ve mutluluğun ölçüsü kısmen daha durağan iken tüketim toplumlarında bu ölçü belirlenmemiş ve tüketicisiye bırakılma hissi uyandırılmıştır. Reklamlar metaları başarı ve mutluluk sembolleriyle bezeyerek başarının ve mutluluğun ölçüsü olarak söz konusu mala sahip olma kriterini getirmektedir.²⁷

Jackson Lears'ın ifade ettiği gibi reklamların tüketim toplumlarındaki en önemli rolü insanları daha fazla tüketmeye yönlendirmesinden daha fazla mutlu hayat anlayışına yönelik bir perspektif kazandırmasıdır. Çünkü reklamlar dünyada var olmanın bir şeklinin propagandasını yapmakta ve meşrulaştırmaktadır.²⁸ Bu var olma şekli metaların tüketimi üzerinden mutluluk ve başarı elde edileceğini iddia eden hedonistik bir var olmadır. Reklamlar aracılığıyla tüketim toplumlarında söz konusu hedonistik var oluş insanların bilinçaltına işlenmekte ve insanlar bu şekilde var olabilmek için hayatlarını bu amaca adamaktadır.

Dini Değerlerin Serencamı

Tüketim toplumunda dini semboller iki yönlü olarak etkilenmektedir. Tüketim toplumunda, dini değer ve pratikler Vincent'in de ifade ettiği gibi, diğer kültürel ürünler gibi metalaşmakta ve dini değerler ve ibadetler birer meta olarak insanlara sunulmaktadır.²⁹ Daha da önemlisi dini sembol ve değerler asıl anlamından soyutlanarak Boudrillard'ın ifade

24 Richens, A.g.e, 1997, 242.

25 Leiss, Williams, "Limitsto Satisfaction: Diagnosis" İç. *The Consumer Society*, Ed.Neva R. Goodwin, Frank Ackerman ve David Kiron. Washington D.C.Island Press. 1997, 246.

26 Leiss, "Limitsto Satisfaction: Diagnosis" İç. *The Consumer Society*, 1997, 247.

27 Leiss, William, Stephen Kline ve Sut Jhally, "Goods as Satisfiers." İç. *The Consumer Society*. Ed.Neva R. Goodwin, Frank Ackerman ve David Kiron. Washington D.C.IslandPress, 1997, 248-251.

28 Lears, Jackson, "Introduction to Fables of Abundance." İç. *The Consumer Society*, Ed.Neva R. Goodwin, Frank Ackerman ve David Kiron. Washington D.C.Island Press, 1997, 251.

29 Vincent J, Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*. New York: Continuum, 2003.

ettiği metalar sistemine entegre edilmektedir. Metalar sistemine entegre olan dini semboller metalar sistemindeki konumuna göre anlam ve önem kazanmaktadır. İkinci olarak tüketim toplumunda yetişen ve bu toplumsal kodları içselleştiren insanlar dini inançlara ve ibadetlere diğer tüketim ürünlerine yaklaştıkları gibi yaklaşabilmekteler. Her şeyin metalaştığı bir ortamda büyüyen kişi dini de bir meta olarak algılamaya meylettirmektedir. Bu iki durum birbirini besleyen etkenlerdir.

A. Dini Değerlerin ve İbadetlerin Metalaşması ve Metalar Sistemine Entegre Edilmesi

Kültürün ve değerlerin metalaşmasının tüketim toplumunun bir özelliği olduğunu daha önceki bölümlerde belirtmiş ve detaylarını tartışmıştık. Dolayısıyla tekrar metalaşma konusunu detaylı bir şekilde ele almamıza gerek kalmamıştır. Ama kısaca bahsetmekte fayda mülhaza etmekteyiz. Daha önce alınıp satılmayan şeylerin alınıp satılabilir bir nesne haline gelmesini metalaşma olarak tarif etmekteyiz. Bu anlamda tüketim toplumu daha önce piyasası olamayan birçok kültürel ürün için piyasa oluşturmuş ve kar amaçlı üretimi için gerekli ortamı sağlamıştır. Dini semboller, değerler ve ibadetler de bu durumdan muaf değildir. Tüketim toplumunda dini semboller, değerler ve ibadetler için de piyasa ekonomisinin kuralları işlemeye başlamış ve bunun sonucunda dini sembol, değer ve ibadetlerde de bir metalaşma gözlenmiştir.

Tüketim toplumunda dini değer ve semboller metalaşmanın yanı sıra Baudrillard'ın ifade ettiği metalar sistemine entegre olmaktadır. Metalaşmış ve metalar sistemine dâhil olmuş olan dini semboller asıl anlamlarını yitirmekte ve metalar sistemindeki konumlarına göre değer ve anlam kazanmaya başlamaktadırlar. Tesettür, dini musiki ve umre organizasyonları gibi birçok dini sembol mana ve anlamlarını diğer tüketim metalarıyla olan ilişkileri sonucu elde etmektedirler. Mesela, vakko marka tesettür vakko marka diğer elbiselerin tüketim metalar sistemindeki konumuna yakın bir anlam ve önem kazanmaya başlamaktadır. VIP umre ve hac organizasyonları da diğer turistik gezilerin bulunduğu konuma yakın anlamlar taşımaktadır. Aynı şekilde dini musikinin anlam ve önemi metalaşan diğer müzik türlerine göre ortaya çıkmaktadır. Aşağıda inceleyeceğimiz bu üç örnekte ortak olan nokta ise dini sembollerin metalaşması ve meta sistemine dâhil olması sonucu asıl anlam ve önemini kaybetmesidir.

Asıl anlamını kaybeden söz konusu dini semboller metalar sistemindeki yerine göre anlam kazanırken fonksiyon olarak da farklılaştırma işlevini görmektedir. Mesela, markalaşmış tesettür kendisini kullananları diğer dindar bayanlardan farklılaştırmaktadır. Hatta bu metalar sistemine uyum sağlayan dini semboller gösterişçi tüketimin bir aracı olabilmektedir. Veblen'in ifade ettiği gibi modern toplumlarda kişiler hayatlarını tanışık olunmayan ortamlarda daha sık geçirmektedirler. Bu geçici anlarda diğer kişileri etkilemek için bireyler zenginliklerini gösteren işaretleri üzerlerinde taşımaları gerekmektedir. Bu durum gösterişsel tüketime yol açmaktadır.³⁰ Özellikle metalar sistemi topluma egemen hale geldiğinde kişiler sosyal statülerini göstermek için bu sistemdeki metaların hiyerarşik konumlarından faydalanmaktadırlar. Dini semboller de bu sisteme entegre olduğunda bu semboller de gösterişçi tüketimin bir parçası haline gelebilmektedir.

30 Veblen, Thorstein, *The Theory of Leisure Class*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

1. Dini Musiki ve Yeşil Pop

1990'lı yıllardan sonra dini musiki kültür endüstrisinin bir parçası haline gelerek metalaşma sürecine girmiştir. 90'lı yıllarda özel radyo ve televizyonların açılmasıyla birlikte dini radyo ve televizyonlar da açılmaya başlamıştır. Bu televizyon ve radyolarda halkın beğenisine sunulan ilahiler ve yeşil pop olarak isimlendirilen özgün parçalar yer bulmuştur. Bu ilgiye karşılık olarak seri halde yeşil pop olarak isimlendirilen kasetler piyasaya çıkmıştır. Seri olarak üretilen bu müzik 80'li yılların sonu ve 90'lı yılların başında sahici dini duyguların birer ifadesi olarak ortaya çıkmış olsa da özellikle 90'lı yıllarla birlikte kültür endüstrisinin bir parçası haline gelmiştir. Kültür endüstrisinin bir parçası olarak dini musiki kar amaçlı olarak icra edilen bir faaliyete dönüşmüştür. Kar amaçlı icra edilen dini musikideki başarının ölçütü, dini duyguları yansıtması, müzik kalitesi veya dini kurallara uygun olması değil, ne kadar sattığıdır. Başarı ölçeği satış miktarı ve kar oranı olunca dini musikinin hem kalitesinde hem de dini duyguları yansıtmasında bir düşüş görülmesi kaçınılmazdır.

Dindar kesim de bu çeşit dini musikiyi 90'lı yılların başında bir kimlik inşası olarak tüketmesine rağmen sonraki yıllarda diğer müzikler gibi birer meta olarak tüketmeye başlamıştır. 90'lı yılların başında batı ve seküler müziğe karşılık olarak yeşil pop tüketilerek farklı bir kimlik vurgusu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yeşil pop aslında normal pop müziğin bir alternatifi olarak dinlenmiştir. Sürekli yeni kasetlerin ve yeni starların piyasaya çıkmaya başlamasıyla birlikte dini musikide de popüler ezgi ve ilahiler sürekli değişiklik arz ederek insanları tüketime yönlendirmektedir. Dini musiki piyasasında da top 10'ların ortaya çıkması bu piyasanın da metalaşarak bir tüketim nesnesi haline geldiğinin göstergesidir.

2000'li yıllarla birlikte yeşil popun rengi solmuş, kimlik içerikli ifadelerin değeri kalmamış ve dini musiki tam anlamıyla metalaşarak bir tüketim metası haline gelmiştir. Referansta bulunduğu dini kelimesi önemini kaybetmiş ve dini musiki tesettür defilelerinin arka plan müziği olarak kullanılarak dala'albedru ilahili tesettür defileleri düzenlenmeye başlanmıştır.

Dini müziği seslendirenler diğer sanatçılar gibi starlaştırılmakta daha fazla kar elde etme isteğiyle dini musikinin seviyesi düşürülmektedir. Dini musikiyi icra edenlerin starlaşarak tüketim kültürünün bir parçası haline gelmesi de önemli bir tezahürdür. Daha fazla kar elde etmek amacıyla diğer müzik türlerinde olduğu gibi dini musikide de sanatçılar kliplerde boy göstermeye başlamış ve iletişim araçlarının sunumlarıyla starlaşmışlardır. Bu starların hayatları magazin gazetelerinde işlenmeye ve söz konusu sanatçılar televizyon programlarında da boy göstermeye başlamışlardır. Böylece medya aracılığıyla bir fan kitlesi oluşturulmuştur. Dini icra edenlerin starlaşması ve kliplere daha fazla vurgu yapılması tüketim toplumunun en önemli özelliği olan görselliğin öne plana çıkmasının ve metalaşmanın vardığı son boyutu göstermesi açısından önemlidir.

Dini musikiyi icra edenlerin starlaşması ve kliplerde boy göstermesi Debord'un haklı olarak ifade ettiği gösterge toplumunun bir sonucudur. Klipler çekmezse, televizyon programlarında yer almazsa, kısaca görünür olmazsa, bir sanatçının sesi ne kadar iyi olursa olsun, müziği ne kadar kaliteli olursa olsun var olamaz. Görüldüğü kadar varsın. Görünür isen iyisin demektir. Fakat bu durum dini musikinin metalaşmasının ve tüketim toplumunun bir parçası olmasının en üst noktasıdır.

Artık söz konusu sanatçının çıkaracağı albüm dört gözle beklenir hale gelmiştir. Bu anlamda 1980 ile 2000'li yıllar arasında dini musiki kaset ve CD'lerinin satış oranlarına

baktığımızda bir patlama görebiliriz. Bu patlama Türkiye’de dindarlığın patlaması olarak algılamak olguyu basite indirgemek olarak değerlendirilebilir. Bu patlamanın başlıca sebeplerinden birisi dini musikinin tüketim kodlarıyla metalaşarak topluma sunulması ve dini musikiyi bu şekilde tüketmeye hazır bir grubun ortaya çıkmasıyla alakalıdır.

Dini musikinin metalaşması başlığı altında inceleyeceğimiz diğer bir konu da sema gösterileridir. Vecde gelerek dönmek anlamına gelen sema, tüketim toplumunda dini anlamından soyutlanarak metalar sistemine entegre edilmiş ve yeni bir anlam kazanmıştır. Bu anlam ekzotik bir gösteri olmasıdır. Söz konusu gösteri yeni anlamıyla mağaza açılışlarında ve bazı tanıtımlarda yerini almaktadır. Hatta İslam’a göre haram olan şarap tanıtımlarında bile gösterilebilmektedir. 02.02.2013 tarihli bazı gazetelerde çıkan haber göre, Fransız şarap firması Don Perignonun bu yıl yeni çıkartacağı şampanya için İstanbulda düzenlediği lansmanda sema gösterilerine yer verdi. Söz konusu lansmanda katılımcılar şaraplarını tadarken sema gösterisi izleme ayrıcalığına sahip oldular. Hatta katılımcılara bir jest olması açısından şampanyanın pembe rengine uyumlu olması için semazanların tennurelerini de pembe olarak ayarlandığı gözlemlendi.³¹

2. Tesettür: Moda, Defile, Markalaşma

Kapatmak anlamına gelen ve dini bir değer olan tesettür tüketim toplumunda metalaşarak tüketim kodlarıyla Müslümanlara sunulmaktadır. Tesettür, tüketim döngüsünün en önemli çarklarından olan moda, defile ve markalaşma üçgenine hapsedilebilmektedir. Bu üçgende tesettür İslam’ın orijinal kaynaklarından elde ettiği anlamı kaybetmekte ve bir tüketim metasına dönüşmektedir. Daha da önemlisi metalar sistemine entegre edilmekte ve bu sistemdeki konumuna göre anlam kazanmaya başlamaktadır.

GeorgSimmel’in de ifade ettiği gibi, moda insanoğlunun hem bir gruba ait olma hem de kendini farklılaştırma ikili isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu modaya uyararak insanlar kendilerini ait olduklarını düşündükleri gruba bağlılıklarını ispat etmiş ve üyeliklerini devam ettirmişlerdir. Aynı zamanda modaya uyararak kişiler kendilerini, modaya uyma imkânı olmayan veya uyamayan gruplardan ayırt etmiş olurlar.³²

Modadaki değişimin sebeplerinden birisi de aslında bu grup farklılaşmasının devamını sağlamaktır. Toplumun seçkin kesimi kendilerini diğer gruplardan ayırt etmek için belli bir giyim tarzını veya ev döşemesini benimserler. Ne zamanki söz konusu giyim tarzı veya ev döşeme şekli diğer gruplar tarafından taklit edilmeye başlanır, seçkin kesim tekrar kendilerini diğer gruplardan ayırt etmek için başka bir modaya uyarlar ve bu süreç devam eder gider.

Modadaki değişimin estetik ile bağlantısı doğrusal değildir. Öyle olsa idi geniş paça pantolon belli bir zaman moda olup, sonra demode olup, sonra tekrar moda haline gelmezdi. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi modadaki değişim estetik isteğinden daha fazla sınıflar arası farklılığın devam ettirilme isteğinden kaynaklanmaktadır.

Tüketim toplumlarında modanın değişimi daha da hızlanmıştır. Özellikle orta sınıfın seçkin sınıfı taklit etme kapasitesi arttığı için seçkin sınıfın kendi farklılığını ortaya koyma hızı da artmaktadır. Eskiden bir giyim tarzı bir sene moda olarak devam ederken günümüzde mevsime hatta bazen ay değişimiyle moda da değişmektedir. Modanın bu kadar hızlı değişiminde kapitalist elitin daha fazla mal satarak daha fazla kar elde etme isteğini

31 www.milligazete.com.tr

32 Simmel, Georg, “Fashion.” *The American Journal of Sociology*, Vol 62, 1957, No: 6, 541.

de es geçmemek gerekir. Üreticiler ürünlerde küçük değişiklikler yaparak yeni bir moda oluşturmakta ve böylece insanları daha fazla harcamaya yönlendirmektedirler. Mesela, aynı fonksiyonları olan beyaz eşyanın rengini griye çevirerek, beyaz rengini demode haline getirebilmektedirler.

Tesettürde modanın ortaya çıkmasıyla birlikte, Müslüman bayanlar kendilerini bu keyfi anlık değişimlere ayak uydurmak zorunda hissederek ihtiyacından fazla ve israf derecesinde elbiseye yatırım yapabilmekte. Modaya uygun giyindikleri zaman kendilerine güvenleri artarken tersi durumda kendilerini demode hissedebilmektedirler. Olayın daha trajik noktasını ise tesettürün modası bazen İslami esasların sınırları zorlamaktadır. 1980'lerde vücudun hatlarını gösteren her türlü elbise tesettür dışı kabul edilip dışlanırken 2000'li yıllarda bu nokta atlanmakta modaya uygun olup olmaması daha önemli hale gelmektedir.

Özellikle İslami kesimin alım gücünün ve görünürlüğünün artışı 2000 yılından sonra, bu kesime hitap eden çeşitli markalar ve çeşitli ürünlerde modalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Eşarp, pardösü, çanta ve uzun etek gibi yeni zenginleşen muhafazakâr bayanlara hitap eden ürünlerde yavaş yavaş modalar oluşmaktadır. Bu kesimin bayanları arasında bu modayı takip eden önemli bir grup kendisini belli etmektedir. Bu grubun en önemli belirtilerinden birisi yeni çıkan moda dergisi Ala'dır.

Tesettür modasını daha kurumsal ve kalıcı olmasını sağlayacak 'Ala' isimli dergi 2011 Temmuz ayında yayınlanmaya başlanmıştır. Hedef kitle 18-35 yaşları arasındaki muhafazakâr bayanlar olan Ala dergisi son on yılda ortaya çıkan tesettür moda endüstrisi ile hitap etmeyi planladığı grup arasında bir köprü olmayı hedeflemektedir. İlk ay on bin ikinci ay yirmi bin ve üçüncü ay ise kırk bin basmıştır.

Derginin imtiyaz sahibi Mehmet Volkan Atay'a göre, Avrupa ülkelerinden ve hatta Arap ülkelerinden dergiye yoğun ilgi ortaya çıkmıştır. Özellikle bazı Avrupa ülkelerinden abonelik başvuruları almışlardır. Özgün bir dergi olmasına rağmen moda dergisi Vogue ile bazı benzerlikleri gözden kaçmamaktadır. Mesela, Ala da Vogue gibi bazı üst yönetici kadınların giyim tarzlarını okuyucularıyla paylaşmaktadır.³³

Ala dergisi birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bazı muhafazakâr aydınlar modanın tesettürü sekülerleştirdiğini iddia ederek Ala dergisini eleştirmekte. Ala dergisinin yöneticileri ise Ala dergisinin ve modanın tesettüre hizmet ettiğini iddia etmektedirler. Onlara göre:

İnsanlar, moda ve muhafazakâr kelimeleri yan yana gelince korkuyorlar ama aradaki fark şu: "Moda mı tesettüre hizmet ediyor? Tesettür mü modaya hizmet ediyor?" Biz tesettürü modaya hiçbir zaman hizmet ettirmedik ve ettirmeyeceğiz. Bunun çok güzel bir örneği var mesela, "İslam'da bankacılık var mı?" Yoktur; parayla oyun oynayamazsın, 1000 lira alıp 1200 lira veremezsin. Bu suçtur, günahdır, toplumsal olarak da böyledir. Allah katında da böyledir, ama eğer bu dünyaya birileri hükmedip faiz sistemini oluşturdukları, bizim de finans kurumlarımız olacak. O paranın başka finans kurumlarına gitmesini engellemek için olacak. Bu gün moda gücünü kullanarak genç kızlara hükmedebiliyorsa, o zaman o gücü bizim elimize almamız lazım. Yani İslami finans kurumlarının açılması ne kadar doğruysa ya da ne kadar yanlışsa ÂLÂ'da o kadar doğru ya da yanlış ki biz onların 'cihad' ettiklerini düşünüyoruz, gerçi bunu dediğimizde de bize kızıyorlar 'cihad' öyle olmaz diye ama...

33 Cingi, Radikal, 9.10.2011.

‘Cihad’ artık bu gün böyle olmak zorunda. Bu gün İslami finans kurumları ticari faaliyetlerini bıraksa, ‘Bana ne kardeşim kapatıyorum ben’ dese, kime kaldık? Bankaya kaldık... Diyelim ki kardeşim parayla oyun olmaz, biz bir anlamda günaha giriyor olabiliriz, bundan kaçınıyor ve kapatıyoruz dediler diyelim, kimde bizim paramız? Kimin kapısına gideriz? O zaman biz nasıl ezilmekten kurtulacağız? Şimdi tüm dünyada mini etekli olmazsan kariyer sahibi olamazsın diyen dergi varken, bizim tesettürlü kızımız Hacettepe’den, çok nitelikli bir bölümden mezun olsa, onu kim alacak ki³⁴

Ala dergisi çalışanlarının ve sahiplerinin niyetleri ve kaygıları ne olursa olsun Ala dergisi tesettürün metalaşmasına önemli katkılarda bulunmaktadır. Ala dergisini takip edenler tesettürde dini emrin dışında başka kaygılar taşımaya ve bu kaygılarla moda uymaya başlayacaklardır. Bu durum ise bir yandan dindar bayanları tüketim toplumuna entegre ederken diğer yandan tesettürü dini anlam ve öneminden uzaklaştırarak modanın bir parçası haline indirgeyecek ve metalaştıracaktır. Bu anlamda Ala dergisinin ortaya çıkışı ve devam edebilmesi Türkiye’de dindar kesimin tüketim toplumuna entegrasyonunu ve tesettürün metalaşmasını gösteren önemli bir toplumsal olaydır. Tesettürün metalaşmasını gösteren ikinci önemli toplumsal olay ise tesettür defileleridir.

Modanın toplumsal meşruiyetini ve yaygınlaşmasını sağlayan ve kelime anlamı olarak açmak anlamına gelen defilelerin tesettür ile bir araya gelmesi ise tesettürün günümüz toplumlarında ne kadar metalaştığının göstergesidir. 1990’lı yıllarda tesettür defileleri yadırganır ve eleştirilirken günümüzde bu defileler olağanlaşmakta ve yeni zenginleşen dindar kesim tarafından itina ile takip edilmektedir.

Tesettür defileleri 1980’lerde başlayan bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. 1980’lerde başörtüsü ve tesettür reklamlarında bayanların yüzleri çizilmezdi. Vücut bir askılık gibi çizilir ve kaş, göz ve ağza çizimlerde yer verilmezdi. 1990’lı yıllar ile beraber tesettür reklamlarında kadın bedeni de vurgulanmaya başlandı. İlk zamanlarda sade bir yüz ile reklamlar sunulurdu. Daha sonra sade, makyajsız yüz yerini makyajlı ve mimikli yüzlere bıraktı. İlk başlarda beden dili vurgulanmazken daha sonra beden dili de ön plana çıkmaya başladı.³⁵Bu sürecin dönüm noktası 1992 yılında tekbir giyim tarafından yapılan tesettür defileleri oldu.

Tekbir giyim ilk tesettür defilesini 1992 yılında yaptı ve 1992 yılından itibaren yıllık defilelere devam etmektedir. Tekbir giyimin sahibi Mustafa Karaduman’a göre, defile İslami değerlere aykırı değil çünkü üretilmesi ve satılması helal olan malların tanıtımı da helaldir. Hatta Karaduman’a göre, tesettür defileleri tesettürün yaygınlaşmasına yardımcı olmaktadır.³⁶

Tesettür defilelerini yapanların ve tesettür modası oluşturmaya çalışanların niyetleri ne olursa olsun, eylemin sonucu yani tesettür defileleri dindar kesimin tüketim toplumuna entegre olmasını sağlamakta ve tesettürü metalaştırmaktadır.

Son olarak tesettürün markalaşmasından bahsetmemiz gereklidir. Tesettür giyimde Tekbir, Vakko, Aker gibi markalar ortaya çıkmıştır. Bu markalar isimlerini eşarpların dışı

34 <http://www.gastebursa.com/editorun-secimi/2012/1/28/31285/muhafazakr-modanin-kurumsal-mutfagi-ala.htm>

35 <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=3567169&tarih=2005-11-26>

36 <http://www.yeniasya.com.tr/2007/05/15/roportaj/default.htm>.

gelen taraflarına yerleştirmektedirler. Söz konusu markalar birer sosyal statü sembolleri haline gelmiştir. Baudrillard'ın ifade ettiği işaret değerlerini kazanmaktadır. Bu eşarpları alanlar ise söz konusu işaret değerleri için bu markaları alabilmektedirler. Sosyal statüleri gösteren birer aksesuar haline getirilen eşarpları tüketenler, Veblen'in ifadesiyle, aynı zamanda gösterişçi bir tüketim yapmaktadırlar. Bu eşarpları takarak hem kendilerini diğerlerinden ayırmakta hem de işaret değerleriyle diğer insanlarla sembolik iletişime geçmektedirler. Sonuç olarak, tesettür moda ve defilelerle metalaşırken markalaşma ile birlikte simgesel değer kazanmakta, böylece dini anlam dünyasından soyutlanarak metalar sisteminde kendine yer bulmaya çalışmakta ve bulunduğu bu konumla anlam ve önem kazanmaktadır.

3. V.I.P Hac ve Umre Organizasyonları

Dini değerlerin metalaşarak tüketim toplumunun bir parçası olmasına diğer bir örnek de V.I.P hac ve umre organizasyonlarıdır. Kelime olarak yönelmek, gönülden istemek, kastetmek, anlamlarına gelmekte³⁷ olan hac, V.I.P hac organizasyonu ile lüks ile eşlenmektedir. V.I.P kelimesinin anlamı çok önemli kişidir. Bu organizasyonlar kelime anlamıyla tüketim toplumunun dayandığı simgeler üzerinden sınıfsal farklılığa işaret etmektedir. Hac ve umre ibadeti insanları eşitleme ve kulluklarının dışındaki farklılıklarını önemsizleştirme üzerine otururken bu ibadetin organizasyonun sınıfsal farklılığı ve üstünlüğü vurgulaması tüketim toplumu ile dini hassasiyetlerin keşiştiği bu noktadaki ironiyi göstermektedir.

V.I.P. hac ve umre organizasyonları 5 yıldızlı, Kâbe manzaralı, her türlü olanağı olan lüks otellerde konaklamalı, lüks arabalarla karşılama ve aktarmaların olduğu paket organizasyonlardır. Bu organizasyonların mantığına, yapılış şekline ve amacına bakıldığı zaman bu organizasyonlarla Paris'e yapılan turistik organizasyonlar arasında neredeyse hiç fark bulunmamaktadır.

V.I.P hac ve umre organizasyonları tüketimin toplumunun en önemli ögesi olan reklamlar aracılığıyla lüksü vaat etmektedirler. Bu reklamlar tüketim toplumun en önemli parçalarından biri olan lüks turistik gezi formatında hac ve umre organizasyonlarını tanıtmaktadır. Modern insanın boş vaktinin tüketilmesini amaçlayan ve boş vaktin metalaşmasını temsil eden lüks turistik geziler, turist bakış (gaze) açısının oluşturulmasında önemli bir yer tutmaktadır. Turistik bakış açısından kastımız turistin gezdiği yerdeki objelere eğlence niyetiyle egzotik bir havayla bakmasıdır. Aslında reklamlar ve medya aracılığıyla turiste gezeceği yer hakkında bir imaj oluşturulur. Turistin yaptığı genelde önceden kendinde oluşturulan imajların sağlamlasını yapmaktır.³⁸ Turistik bakış açısının tamamlayıcı ve aynı zamanda oluşturanlardan birisi de fotoğraf makinesidir. Turist gördüğü yabancı objeleri egzotik bir bakışla fotoğrafını çeker.

Turizm ile dini yolculukların birçok ortak yanı olmasına rağmen bu iki toplumsal olguyu farklı kategorilerde değerlendirmek daha doğru olacaktır çünkü turizm ile dini yolculuklar amaçları ve sonuçları bakımından farklı olan gezilerdir. Turistik gezi eğlence, eğitim, macera, keyif ve egzotik amaçlı yapılırken Hac ibadetinin amacı Yaratıcı ile olan biatın yenilenmesidir. Cohen'in ifadesiyle Hacı dünyasının merkezine yolculuk yaparken

37 Bayyigit, Mehmet, *Sosyo- Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 27.

38 Urry, John, *The Tourist Gaze*, London, Sage Publications, 2002.

Tourist kendi dünyasının eğlence bahçesinde geziye çıkmaktadır.³⁹ Postmodern tüketim toplumlarında bu kategorik farklılıklar buharlaşmaktadır. Dini geziler turistik gezi formatında organize edilerek eğlence, macera ve lüks yönleri öne çıkartılmaktadır. Böylece Hac ve Umre ibadeti inanç turizmine dönüştürülerek metalar sistemindeki yerini alır ve bu konumuna göre yeniden değer ve anlam kazanmaya başlar.

2012 Hac Değerlendirme toplantısında yaptığı konuşmada Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez Hac’ın bir tursitik geziye indirgenmesinden duyduğu rahatsızlığı belirtmektedir. Görmez bu durumun sebebinin sekülerleşme ve modernite olduğunu ileri sürmektedir. Bize göre ise açıkladığımız sebeplerden dolayı Hac’ın inanç turizmine indirgenmesinin sebebi tüketim toplumu kodlarının yerleşmesidir. Modernite ve sekülerite hac ve diğer ibadetleri yok sayarken, küçümserken ve moderniteninin önünde engel kabul ederken tüketim kültürü Hac’ın metalaşmasını ve metalar sistemine entegre olmasını sağlayarak, asıl anlamını kaybetmesine yol açmaktadır. Görmez’e göre:

“Elli-yüz sene önce yapılan hac ibadetinin mahiyetiyle, bugün yapılan bir hac ibadetinin mahiyeti aynı mıdır? Bunun üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Şeâirin, meşairmekanlarının modernizasyonu, organizasyonlar, vasıtaların modernizasyonun hac ibadetine etkisi nedir? Hac ibadeti, mahza gaye demektir. Bu gayede bir sapma yaşıyor muyuz? Haccın anlamı ve hikmetinde bir sapma yok mu? Bunun üzerinde bütün İslam dünyasının durması lazım. Kâbe manzaralı devre mülkler, haccın ruhaniyetiyle ne kadar uyuyor? Kitaplarımızda hac çeşitleriyle ilgili ne yazıyor? İfrat, kıran ve temettu. Ama şimdi haccın çeşitleri değişti. Lüks hac, VİP hac, otel tipi hac, müstakil tipi hac. Bunlara dönüştü. İslam dünyası, Kâbe manzaralı odalardan bahseder oldu. Hatta Kâbe manzaralı devremülkler satılıyor. Bu, hac ibadetinin, Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Resul-iEkrem’in bütün insanlığa armağan ettiği o büyük menasikin ruhaniyetiyle ne kadar uyuyor? Bu nereye varacak... Bunun üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Tavaf ediyoruz. Tavafta hac ibadetini yapan insanların, bir kulağında telefon, bir gözünde kamera... Ben şahsen bu sene tavafların birisinde bir hacı adayının Brezilya’daki bir ortağıyla yaptığı iş görüşmesini kulaklarımla dinledim. Bu haccın mahiyetini nereye kadar götürecektir.”

“Bizi bekleyen en büyük tehlikelerden birisi, haccın bir inanç turizmine dönüşmesidir... İnanç turizmi bizim medeniyetimize ait bir kavram değildir. Karşımızda bizi bekleyen en büyük tehlikelerden birisi, haccın bir inanç turizmine dönüşmesidir. Allah korusun. Dolayısıyla bu iki husus birbirinden çok iyi ayrılırsa, Diyanet İşleri Başkanlığı daha çok kendi hizmet alanlarına teksif eder. Daha çok dini, manevi, ruhani kısmı üzerinde durmak zorundayız.⁴⁰

Normal bir turistik gezi için sunulan bu bakış açısı hac ve umre ziyaretleri için de reklamlar ve medya aracılığıyla sunulmaktadır. Bu şekilde bir sunum hem hac ve umre ziyaretlerini metalaştırarak asıl anlam dünyasından koparmakta hem de ihlâs ile umre ve hac yapmak isteyenlerin bakış açılarını etkilemektedir.

Dini değerlerin metalaşmasına ve metalar sistemine entegre olmasına örnek olarak ele aldığımız, tesettür, dini musiki ve hac ve umre organizasyonlarında vurgulamak istediğimiz nokta bu değerlerin metalaştığı zaman orijinal anlam dünyasından kopmaları, asıl anlamını kaybederek birer meta olarak tüketime sunulmaları ve yeni entegre oldukları

39 Cohen, E. ‘Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence’, inA. Morinis (ed.) SacredJourneys: The Anthropology of Pilgrimage, Westport, CT, Greenwood, 1992.

40 <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18625.aspx>

metalar sistemindeki konumlarına göre anlam kazanmalarındır. Markalaşmış, moda olmuş ve defilesi yapılmış bir tesettür, dini anlamı ne kadar içerebilir. Vakko markalı bir eşarp Vakko marka olduğu için mi yoksa Allah rızası gözetildiği için mi tüketilmektedir? Buna genellikle her ikisi de cevabı verilmektedir. Bu cevapta es geçilen nokta ise vakko marka eşarbin elde ettiği değer (genellikle işaret değeri) dini bir emir olmaktan dolayı değil vakko markasını taşımaktan kaynaklanmaktadır. Markalaşmış tesettürde zihne gelen ilk anlamlar vakkonun, armineninveya diğer markaların temsil ettikleri sosyal statü veya imajlardır. İnsanlar bu ürünleri fiziki ihtiyaçlarını karşılamak için değil bu malların işaret değerleri için satın almaya başlamaktadır. Bu şekilde dini değerlerin de içi boşaltılmaktadır. Söylediğimiz bu noktalar toplumsal bir trend olması anlamında önemlidir. Kişisel ölçekte insanlar bu meyillere karşı durmaya çalışabilir. Fakat tüketim toplumunda yaşamının bir sonucu olarak bu trendler kişilere dayatılmakta, karşı durmaya çalışılırken bile bu davranış tarzlarına bağlı kalınabilmektedir. Aynı yaklaşımı modalaşan veya defilesi yapılan tesettür için de uygulayabiliriz.

Dini musiki konusunda ele alacağımız örnek tesettür defilelerinde arka fonda dala'albedru ilahisinin okunmasıdır. Bu hale dönüşmüş bir ilahi ne kadar orijinal anlamını taşımaktadır. Tamamen içi boşaltılmış bir şekilde tüketilmektedir. Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti esnasında Medine'deki Müslümanlar tarafından Hz Muhammed'i karşılarken söylenen bu ilahi ile tesettür defilelerinde arka planda çalınan ilahi arasında anlam açısından bir bağlantı var mı? Dini musiki icralarının başka bir vazgeçilmez olan semazenleri ele alalım. Turistik bir gösteriye dönüşmüş olan semazen gösterileri ile ilk ortaya çıktığı zamanki sema hareketleri arasında anlam bakımından bir yakınlık bulunabiliyor mu? İlk anlamından soyutlanmış bir şekilde turistik bir gösteri olarak tüketilmektedir.

Son olarak V.I.P hac ve umre organizasyonları ele alacak olursak ibadetin değil lüksün vaat edildiği bu organizasyonlar da hac ve umre ibadeti bir Paris gezisiyle aynı formatta planlanmakta ve reklam edilmektedir. 5 yıldızlı, Kâbe manzaralı açık büfeli lüks otellerle yapılan reklamlar bu organizasyonlardaki asıl anlam dünyasının içini boşaltmaktadır. 1990'lı yıllarda insanlar hacı sıfatını aldıktan sonra toplumsal baskının da etkisiyle bu sığara uygun olarak yaşamalarını değiştirmeleri gerektiğini düşünmelerine rağmen⁴¹ 2000'li yıllardan sonra ise özellikle umre ziyaretlerinde bu kaygı azalmış görünmektedir. Umre ve hac ibadetinin bir parçası olan ve Hz. Hacer'in oğlu Hz. İsmail'e su bulması için yaptığı çabayı ifade eden sa'y ibadeti bu organizasyonlarla nasıl anlam kazanacak, nasıl hissedilecek merak konusudur. Bu üç örnekte de gördüğümüz temel nokta tüketim toplumsal yapısında dini değerler metalaşarak asıl anlam dünyalarından kopmakta, metalar sistemine entegre olarak bu sistemdeki konumlarına göre yeni anlamlar kazanmaktadır.

B. Dini Değerlere Birer Meta Olarak Yaklaşım

TalalAsad'ın din tariflerine yaklaşımı bize dini sembollere birer meta olarak yaklaşımı anlamamıza yardımcı olan teorik arka planı sunmaktadır. TalalAsad'a göre, eğer dini semboller kelimeler gibi anlamın bir aracı olarak anlaşılacaksa bu kelimeleri kullanıldıkları hayat formundan nasıl bağımsız olarak nasıl düşünebiliriz.⁴² Bu haklı soruya haklı bir cevapla devam etmektedir. Asad'a göre:

41 Bayyigit, A.g.e, 1998, 148,182.

42 Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity And Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, 128.

Dinsel semboller- ister iletişim ister biliş ister yönlendirici hareket veya duyguların ifadeleri olsun – din dışı sembollerle olan tarihsel ilişkilerinden bağımsız olarak, başka bir deyişle, toplumsal hayata eklemlemelerinden – ki burada çalışma ve güç ilişkileri her zaman kritik öneme sahiptir – bağımsız olarak anlaşılabilirler... Asıl maksadım, farklı pratik ve söylemlerin dinsel temsillerin (her temsil gibi) kendi kimlik ve hakikatlerini (truthfulness) kazandıkları alana içkin olduklarını vurgulamaktır. Burada ima edilen husus, dinsel pratik ve ifadelerin anlamlarını toplumsal olgularda aramak gerektiği değil, dinsel pratik ve ifadelerin imkânı ve sahip oldukları otoriter statünün tarihsel olarak özgül disiplin ve güçlerin eseri olduklarını açıklamaktır.⁴³

Bu haklı yaklaşım bize tüketim toplumunda dini sembollerin anlaşılma ve yaşanma serüvenlerini incelememize önemli bir imkân sağlıyor. Vincent’inde ifade ettiği gibi tüketim toplumu din ilişkisinde asıl önemli olan nokta tüketim toplumu kodlarının kişilerin dini sembellere yaklaşımını etkilemesidir.⁴⁴ Çünkü dini semboller havada asılı ve yaşam formundan tamamen bağımsız bir şekilde inananın hayatını şekillendirmemektedir. Bilakis inananın yaşadığı sosyal, psikolojik durumlar bu sembollerin anlaşılmasını ve yaşanmasını etkilemektedir. Bu yaklaşım bazı hayat formlarında dini semboller çok etkili iken neden diğerlerinde etkili olmadığını anlamamıza da yardım eder. Yoksa tüketim toplumunun bir ürünü olan tüketim kültürü ile İslam dininin değerlerinin örtüşmediği aşikârdır. Bu konuda çok fazla materyal de vardır. Ama bizim burada yapmaya çalıştığımız tek tek değer bakımında değil detüketim toplumunun bir bütün olarak insanların dine yaklaşımlarını nasıl değiştirmiştir sorusuna cevap bulmaktır.

İnsanlar tüketim toplumunda yetiştikleri için onun kodlarını içselleştirmektedir hatta bu kodlar bedensel bir hal alarak Bourdieu’nun ifadesiyle kişinin habitusu yani kişinin ikinci tabiatı olmaktadır. Tüketim toplumunun çocukluk evresini de içine almasıyla birlikte çok küçük yaştaki çocuklar metalarla karşılaşmakta, reklamlarla istekleri ve arzuları şekillendirilmekte ve tüketilen mallar üzerinden kendilerini ifade etmeye zorlanmaktadır.

Daniel Thomas Cook’un kelimeleriyle, market insanları çocukluk çağına yönelik tüketim kültürüyle şekillendirmektedir. Market insanoğluna LousAlthusser’in ifade ettiği şekliyle belirli bir öznellik kazandırır. Burada söz konusu olan ideolojik süreçler devlet aygıtları tarafından değil de ticari amaçlı kuruluşlar tarafından yapılmaktadır.⁴⁵ Bu ticari kurumlar medya ve reklamlar aracılığıyla çocuğa tüketim toplumun temel kodları olan işaret değerini, hedonizmi, metalaşmayı ve metalar sistemini empoze ederler. Bu şekilde büyüyen nesil dini sembellere de diğer sembellere yaklaştığı gibi yaklaşacak ve umre bir turistik geziye, tesettür bir imaj ve moda kaygısına indirgenecek ve dini musiki ise arka fon müziği olarak podyumlarda kullanılabilecektir.

Bu habitusun en güzel örneği kültür turizmi veya inanç turizmi adıyla yapılan bir haftalık Müslüman gibi veya Hindu gibi yaşama gezileridir. Bu turistik organizasyon sayesinde dünyanın birçok ülkesinden gelen farklı dindeki insanlar bir hafta bazı günler oruç tutarak ve namaz kılarak Müslüman gibi yaşamanın ne olduğunu tatmaya çalışıyorlar. Bu programdaki en önemli nokta farklı dindeki insanların egzotik bir yaşam olarak Müslümanlığı turistik bir bakış açısı ve tüketim toplumunun kendilerine yüklediği habitusla tatmak istemeleridir.

43 Asad, 1993, 129.

44 Vincent, 2003.

45 Cook, Daniel Thomas, *The Commodification of Childhood: The Children’s Clothing Industry and the Rise of the Child Consumer*, Durham, Duke University Press, 2004, 12.

Tüketim kültürünün en önemli sloganlarından birisi de hiç bir şeyi kaçırmama her şeyin tadına bak inancı olduğu için insanoğlu farklı dini yaşamlara da bu şekilde yaklaşabilmektedir.

Guardian gazetesinin İslamı, özellikle Sufizmi ve mistik Rumi'yi hissetmek için bir şans diye başlık attığı habere göre, Blood Foundation adlı kuruluş “Bir Haftalığına Müslüman” adlı turlar düzenlemektedir.⁴⁶ Turun ismi süresine göre değişmekte olup mesela tur bir ay sürüyorsa turun ismi Bir Aylığına Müslüman olmaktadır. Fikrin sahibi Tayland’da kurulan Blood Foundation isimli bir kuruluş olup, Bir Aylık Hıristiyan, Bir Aylık Yahudi ve Bir Aylık Keşiş gibi farklı paketler de sunmaktadır.

İstanbul’daki ilk tur şubat ayında gerçekleşmiş olup farklı ülkelerden 13 kişi ilk tura katılmış bulunmaktadır. İkinci tur ise mayıs ayında yapılmaktadır. Turu düzenleyenlerin verdiği bilgilere göre, tura katılıp da din değiştiren olmamıştır. Katılanların çoğu Hıristiyan olmasına rağmen ateist veya Yahudileri de bu turlarda görmek olağanmış.

The Guardian’da çıkan haberin aksine tur süresince domuz yemek ve içki içmemek gibi herhangi bir kural bulunmamaktadır. Tur programında cami ziyaretleri, hareketlerin taklit edilmesi üzerinden namaz kılmak, bir günlük oruç tutmak gibi ritüellerin yanı sıra dini bilgiler de katılımcılara aktarılmaktadır. Katılımcıların motivasyonları farklı olmasına rağmen ortak olan nokta turu turistik bir gezi olarak algılamaları diyebiliriz. Mesela katılımcılardan 30 yaşındaki Jennifer Brown gerçek Türkiye’yi görmek için bu turu tercih ettiğini belirtmektedir. Başka bir katılımcı Scott Bertrand ise kendisinin İsa’nın takipçi olduğunu ve dindar olduğunu ifade ettikten sonra bu tura katılmasının amacının diğer insanların perspektiflerini anlamak olduğunu söylüyor.⁴⁷

Bunun gibi toplumsal olguların ortaya çıkışı ve devamı için gerekli talebin bulunması insanların dini sembol ve değerlere yönelik yaklaşımlarında bir değişiklik olduğunu göstermektedir. Geleneksel toplumlarda din bir gerçeklik olarak algılanıp yaşanmaya çalışılırken tüketim toplumlarında dini semboller birer meta olarak algılanıp tadına bakılacak, faydalanılacak durumlar haline gelebilmektedir. Bunun en güzel örneği inanç turizmidir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London ve New York, Routledge, 1991.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity And Islam*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1993.
- Baudrillard, Jean, *The Consumer Society*, London, Sage Publication, 1970 (1988).
- Bauman, Zygmunt, *Consuming Life*, Cambridge, Polity, 2007.
- Bayyigit, Mehmet, *Sosyo- Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Trans: Richard Nice, Stanford, Stanford University Press, 1980.
- Campbell, Colin, *The Romantic Ethic and The Spirit of Modern Consumerism*, Cambridge, Balckwell, 1987.

46 <http://www.guardian.co.uk/travel/2011/apr/21/muslim-for-month-istanbul-turkey>.

47 http://www.burokrathaber.com/detay/1_hafta_musulman_gibi_yasiyorlar-21461.

- Cohen, E. 'Pilgrimage and tourism: Convergence and Divergence', in A. Morinis (Ed.) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, CT: Greenwood, 1992.
- Cook, Daniel Thomas, *The Commodification of Childhood: The Children's Clothing Industry and The Rise of the Child Consumer*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Demirezen, İsmail, *Tüketim ve Din*, İstanbul, Fotografika, 2011.
- Galbraith, John Kenneth, *The Affluent Society*, New York, Houghton Mifflin Company, 1998.
- Galbraith, J.K. *The Essential Galbraith*, New York, Houghton Mifflin Company, 2001.
- Goodman, Douglas J ve Mirelle Cohen, *Consumer Culture: A Reference Handbook*, Oxford, ABC-CLIO, 2004.
- Lears, Jackson, 1997, "Introduction to Fables of Abundance" İç. The Consumer Society. Ed. Neva R. Goodwin, Frank Ackerman ve David Kiron, Washington D.C. Island Press.
- Leiss, William, Stephen Kline ve Sut Jhally, "Goods as Satisfiers." İç. The Consumer Society. Ed. Neva R. Goodwin, Frank Ackerman ve David Kiron. Washington D.C. Island Press, 1997.
- Leiss, Williams, "Limits to Satisfaction: Diagnosis" İç. The Consumer Society. Ed. Neva R. Goodwin, Frank Ackerman ve David Kiron. Washington D.C. Island Press, 1997.
- Marx, Karl ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, New York, International Publishers, 2007.
- Marx, Karl, *Marx and Modernity: Key Readings and Commentary*, Ed. Roberto J. Antonio, Oxford, Blackwell Publishers, 2003.
- Pollay, Richard, "The Distorted Mirror: Reflections on the Unintended Consequences of Advertising" *Journal of Marketing*, 1986, Vol. 50 (Nisan 1986):18-36.
- Postman, Neil, *Amusing Ourselves to Death*, Penguin Books, New York, 2005.
- Richens, Marsha, "Social Comparison, Advertising, and Consumer Discontent", İç. The Consumer Society, Ed. Neva R. Goodwin, Frank Ackerman ve David Kiron, Washington D.C. Island Press, 1997.
- Ritzer, George, *Sociological Theory*, Boston: Mc Graw-Hill Higher Education, 2008.
- Simmel, George, "Fashion" *The American Journal of Sociology*, 1957, Vol 62, No 6: 541-558.
- Urry, John, *The Tourist Gaze*, London, Sage Publications, 2002.
- Veblen, Thorstein, *The Theory of Leisure Class*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Vincent J. Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, New York, Continuum, 2003.
- Weber, Max, *The Methodology of Social Sciences*. Ter. Edward A. Shils ve Henry A. Finch. Illinois: The Free Press, 1949.



“KADİM BİR SOĞUKLUĞUN MODERN TEMSİLİ: İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE FELSEFE FOBİSİ”

“Hikmet-ü felsefeden eyle hazer
Evliya zümresine eyle nazar”

Nabi

Ön-Söz

Fobi, bir nesne ya da durum karşısında duyulan ve mantıksal bir nedeni olmayan korkudur. Fobi kelimesi yunanca phobos kelimesinden gelir. Phobos yunan mitolojisinde dehşet tanrısıdır. Fobilerin oluşmasının nedenleri konusunda farklı ekollerin farklı açıklamaları olsa da fobilerin oluşumunda çoğunluk bir travma vardır, çok ender olmakla birlikte ortada herhangi bir neden olmaksızın da fobiler oluşabilir.

Fobi, bir şeye karşı duyulan korkunun, bireyin gündelik yaşamını olumsuz yönde etkilemesi halidir. Her canlı, birey olarak varlığını tehdit eden ya da tehdit riski taşıyan varlık ve durumlardan içgüdüsel olarak kaçınır. İnsan bilincinde bu kaçınma, korku olarak algılanmaktadır. Korku bu haliyle, kişinin varlığını, yaşamını sürdürmesine hizmet eden savunma sistemlerinin bir ön-uyarı mekanizmasıdır ve yaşamın sürdürülebilmesi için gereklidir. Korkunun, *kontrolden çıkması* yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan bir ön-uyarı sistemiyle uyum sağlanamaması yani fobiye dönüşmesi anlamına gelmektedir.

Fobilerin tedavisinde en sık başvurulan yöntem, kişinin korkusuyla yüzleşmesinin sağlanmasıdır.

Osmanlı sonrası kurulan Türkiye cumhuriyetinin ilk dönemlerine yayılan siyasal pratikler ve dinsel deneyimler, Türkiye’de din ve dini hayatın kendi göstergelerini netleştirmesi açısından olduğu kadar, devletin seküler yönelişlerini belirginleştirmesi açısından da oldukça önemlidir. Nitekim Cumhuriyetle birlikte gündeme getirilen radikal inkılapla yapılmak istenen mevcut geleneksel dini hissiyatı dönüştürmek ve bu kabulleri meşrulaştıran bir dinsel tercihin yayılım alanını yeni rejimin kontrol kaybını en aza indirecek şekilde düzene koymak olacaktır.

1924 ten itibaren yeni ideolojik çerçevenin gerektirdiği şekliyle din hayatın hemen her alanında görülmez kılınarak yeni kültürel kodlar transfer edilmiştir. Bunlardan bir tanesi de bilimin egemenliği söylemi olmuştur. Bu söylem dinin ve dini düşüncenin olumsuzlanmasını beraberinde getirmiş ve düşünce dünyası dini olandan ayrıştırılmaya çalışılmıştır.

Diğer bir deyişle bu dönem bir *kopuşu* ve yeni bir *yönelişi* ifade eder. Bununla anlatılan şey artık *doğüstü misyonlara* yer olmadığıdır. Bu pozitivist yönelimi temellendirebilmek için felsefi formasyona eğilinmiş ve felsefenin tanımından başlanarak yeni kurgu dizayn edilmiştir: Filozoflar asolan bu dünyadır deyişle hareket edip düşüncelerini ona göre temellendirmişlerdir. Yüksek eğitim bu amaçla dizayn edilirken yaratılmaya çalışılan kültür için Züriç’te *Mağdur (Hitlerzede) Âlimlere Yardım Cemiyeti* aracılığıyla devşirilen Reichenbach gibi felsefecilerden yardım alınmıştır.

Bu idealde yetişen ilk cumhuriyet kuşağı felsefecisi sayılabilecek Macit Gökberk özetle şöyle der: “Türkiye’de felsefede özgünlük bağlamında gerçek anlamda özgürlük olmadığı için gerçek felsefe de hiçbir zaman olmamıştır. Özgürlük Cumhuriyet’le gelmiştir. Felsefi bir kültür, ancak felsefe tarihiyle, Batı’nın yaptığı yolculuğun bir tekrarı ile oluşturulabilir. İnsan topluluklarının hayat planları tarih içinde zaman zaman değişirler. Bu değişime devrim diyoruz. Devrimlerde bir hayat planı bırakılır, bunun yerine bir yenisine konulmaya çalışılır. Bizim kendi devrimimizde yaptığımız da bundan başka bir şey değildir. Varoluşumuzu bir zamanlar biçimlendirmiş olan bir varlık planını bırakıp bir yenisine yöneldik, şimdi bu yenisini gerçekleştirmeye uğraşyoruz. Bıraktığımız hayat planı varlığımızı öbür dünyaya göre ayarlıyordu. Burada insan sadece, Tanrı’nın kuludur, sayısız örneklerden bir örnektir. Yeni yöneldiğimiz hayat planı ise büsbütün başka türlü bir insan varlığını gerçekleştirmeyi göz önünde bulunduruyor: Buradaki insanın anayurdu bu dünyadır; bu insan, bu dünyadaki hayatı bütün bolluğu, bütün renkliliği ile yaşamak ister. Böyle bir varlık programında insan örneklerden bir örnek değildir, biricik bir görünüştür, bağımsız bir kişidir, Tanrı bile onun kişiliği için bir engeldir.”

Felsefenin ateizmle eşleştirilmeye çalışıldığı sürecin sonucunda halkın felsefeye karşı bakış açısı da şekillenmiştir. Feraset sahibi millet için felsefeden korunmanın yolu ondan ve benzerlerinden uzak kalmak olmuştur.

Yine böylesi bir kodlamayla kurulan okullarda felsefeyle karşılaşmak zorunda bırakılan gençler bu arkaplan üzerinden eğitim sürecinde yer alır. Eğer bu genç imam hatip okullarına ve ilahiyat fakültelerine devam ederse sıkıntı, çoğunluk felsefeye karşı bir duruş olarak kökleşecek, dini bir çevre ve bilgilenime sahip olamaz ise dini ve dine ait olanı kendini gerçekleştirmesi ve özgür düşüncesi önünde bir engel olarak görecektir.

İşte size son travma...

Konumuz olduğu için ilahiyat fakültesi üzerinden yürümek isterim. Bir felsefe hocası olarak ilahiyat fakültesi öğrencilerinin felsefe ve diğer din bilimleri derslerinde tanık olduğum en masum duygu *huzursuzluk* olmuştur.

İlahiyat Fakültesi ile felsefe arasındaki ilişki girişte fobiye ilişkin aktarmış olduğum hemen bütün belirtilerin gözlemlenebileceği bir ilişkidir. İlahiyat öğrencisi için durum bir yanda korumak zorunda olduğu imanı diğer yanda ise kırmak istemediği hocasının olduğu travmatik bir haldir.

Böylesi bir kısıtılmışlık içerisine itilen öğrenciye kızmak, notla tehdit etmek, cahillikle suçlamak ya da alay etmek yaşanmakta olan travmanın fobiye dönüşmesinden başka bir işe yaramamaktadır. O nedenle felsefi ve pedagojik formasyonunu tamamlayamamış bir felsefe hocası öğrenciyle doğru bir iletişim kurmakta çoğu kere başarısızlığa mahkûmdur.

Felsefe hocasının başarısız olmasını sağlayacak diğer bir durum ise sadece öğrencileri değil *inanç bekçilerini* de ikna etmek zorunda olduğu gerçeğidir. Çünkü her daim sizin her söylediğinizi *Allah rızası için* düzeltmekle mükellef bir hocalar topluluğu hazır ve nazır olarak zilin çalmasını beklemektedir.

Bütün olumsuzluklara rağmen felsefe ve din bilimleri bölümü hocaları büyük oranda öğrencilerini korkularıyla yüzleştirmeyi başarmaktadır. Dine ve felsefeye ilişkin bilgilendirme süreci *kesin inançlılar* dışındaki çoğunluk için faydalı olmakta ve hem dindarlıklarını ve hemde sağlıklarını doğru bilgiyle koruma aşamasına geçebilmektedirler.

Bu süreçte yapılması gereken bıkmadan bilgi aktarımında ısrar etmek ve muhatabın yaşamakta olduğu huzursuzluğu ciddiye almaktır. Çünkü felsefe ne pozitivist düşünceden ibarettir ne de anlamsız, anlaşılmaz laflardan.

Burada belki çok kısa hatırlatmalar yapmalıyız; Fetihlerle genişleyen İslam coğrafyasında müslümanlar Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle tanışınca salt fikri ve ilmî saikler yanında kendi hâkimiyetlerini pekiştirmek için en azından onların sahip olduğu bilgi birikimini elde etmenin ve böylece güç ve zaaf noktalarını keşfetmenin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğunu anladılar.

Öte yandan bu farklı kültürlerle aralarında ortaya çıkan bazı teolojik sürtüşme ve tartışmalarda kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunmak ve İslam’ın üstünlüğünü kanıtlamak zorundaydılar. Bu ve benzeri gereklilikler tercüme hareketine, tercüme hareketi ise o gün bilinenin dışında anlama ve yorumlama imkânlarına yol açmıştır.

Kindi, Farabi, İbn Sina öncelikli olarak tercüme hareketi neticesinde elde edilen metinleri anlayıp çözümlyerek çağdaştırmışlardır. Özellikle İbn Sina’nın felsefi bir sistem oluşturmasının yanında başta kelimeler olmak üzere bütün İslam düşünce geleneğinin oluşumunda katkısı büyüktür. İbn Sina sonrası felsefe çoğunlukla *eleştireldir*. Gazali (ö. 1111) ile başlayan eleştirilere İbnRüşd’ün yanıtları ve eleştirileri eklenir. Eleştiri sürecinin etkisini felsefe tasavvuru ve felsefi araştırmanın yöntem ve kavramsallaştırmalarında görebiliriz. Nihayetinde İbn Sina ve Sühreverdî’nin sistemleri, devam etmekte olan kelimeler geleneği, İbn Arabî (ö.1240) ve Mevlana (ö. 1273) gibi simaların tasavvufî anlayışları, klasik sonrası dönemin düşünürleri için temel saik işlevi görecektir.

İslam düşünce geleneğinde *hakikatin bilinebilirliği* evreninde oluşan tartışmalar kadar önemli olan bir diğer tartışma ise *hakikate olan ihtiyacın ontolojik gerekliliği* olmuştur. Gelenekte Hakikat’ın yol göstericiliğine olan ihtiyacın önemi insanın *insan olma*lığıyla alakalıdır. İnsanın bilmeyen (cahil), nefis ve zihin sahibi oluşundan kaynaklanmaktadır.

Yeniden özetlemek gerekirse, Gazali sonrasında felsefe, felsefi teolojinin yani kelâmın gelişimine yol açmıştır. Daha da önemlisi sufilik’in kendisine dair tanım ve tasavvurunu da etkileyerek sufilik tecrübelerini aklileştirme, doğrulama ve özellikle de aktarmaya yöneltmiştir. Böylece felsefe, sufiye batını, anlatılamaz saf bilince dayalı tecrübelerini açıklayıp tahlil eden bir üst dil sağlamıştır.

Son-söz

Bütün bu düşünsel zenginliği ve beraberinde inşa edilen medeniyeti anlamak ya da tahkim edebilmek için İslam Felsefe geleneği üzerinden yürütülen eleştiriler ve tartışmalar sonraki dönemlerde bütün bir *düşünsel hasılayı* kapsayacak şekilde entelektüel çaba olmaktan

çıkarılarak *dini bir teyakkuza* dönüştürülmüştür. Bunun sonucunda felsefe, önce bir travma olarak kodlanmış arkasından da fobiye dönüşmüştür.

Birinci ve ikinci travmaların yaşanmasına neden olan saiklerin incelenmesini daha detaylı araştırmalara havale ederek bir genelleme yapacak olursak, kanaatimizce tartışmalar entelektüel kaygılarla oluşan bir süreç içerisinde sürdürülebilse idi bugün yaşamakta olduğumuz *düşünsel anakronizm* ya da *kimliksel yersizleşme* oluşmazdı. Bugün İslam dünyasının içerisine düştüğü *ne yapmalı* sorusuna cevap oluşturamama hali, daha güzel bir deyişle *bir durum içerisinde yaşayıp bir duruş oluşturamama hali* biraz da bu konu ile ilgilidir.

Son günlerde ülkemiz ilahiyat fakülteleri örneğinde ortaya çıkan felsefe ve din bilimlerine yönelik operasyon da bu ne yapacağını bilememe halinin oluşturduğu *teyakkuzun* bir sonucudur. Belki bir iddiada daha bulunmalıyız; *Nas* ile onun *yorumu* arasındaki asli farklılığı bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde yok sayarak bunun üzerinden engizisyonlar oluşturup toplumun cehaletini istismarla varlığını sürdüren karşıtlıklar çoğu kez *örgütlü dinsel yapılar* aracılığıyla egemenliklerini tesis etmektedirler.

Kelimeyi tevhidi inkâr etmekle onun herhangi bir yorumunu eş tutan, aslında kitapta yeri olmayan ama dinin asli hali şeklinde itibar oluşturmayı başaran bu anlayışlar bugün İslam düşüncesinde yaşanmakta olan krizin de kaynaklarından biridir. Dini olanı fıkıhla veya herhangi bir şeyle özdeşleştiren ya da herhangi bir yorumun karşına kendi yorumunu yorum olarak değil de kutsal bir nasılmış gibi çıkarma işgüzarlığı, *dinin yaşanabilirliği* önündeki engel olarak durup durmaktadır. Herhangi bir yorumun, yorum olmaktan çıkarılarak tarih üstü bir değer atfedilip sahih olanın tek bir yorumla kısıtlanması durumu sadece dini olanda değil hayatın bütün boyutlarında sıkıntılara yol açmıştır, açmaktadır.

Son dönemlerde düşünce dünyasının da bir yönüyle fark ettiği -aslında bizim hep bildiğimiz bilgi epistemolojimizin temelini oluşturan hakikat'in çok boyutluluğu göz ardı edilerek insanlık ilahi olanın imkânından mahrum bırakılmaktadır.

KAYNAKÇA

- İnam, Ahmet, <http://www.phil.metu.edu.tr/ahmetinam/cumhuriyet.htm>
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İFAV Yay, İstanbul, 1993.
- Cündioğlu, Düccane, *Felsefenin Türkçesi*, Gelenek Yay, İstanbul, 2004.
- Baykan, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen*, Bilge Adam Yay, Van, 2005.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay, İstanbul, 1994
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Fobi>
- <http://www.murekkephaber.com/haber/yasam-42880/cumhuriyet-doneminde-turkiyede-felsefi-bakislar/383.html>
- Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay, İstanbul, 1996.
- Kaya, M. Cüneyt (Ed.), *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, İSAM Yay, İstanbul, 2013.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay, İstanbul, 1992.
- Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yay, İstanbul, 1997.
- Adamson, P & Taylor, R.C., *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay, İstanbul, 2007.

Alpyağıl, Recep, *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-Ek-İ Kurmaya Çalışmak*, İz Yay, İstanbul, 2010.

Subaşı, Necdet, <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/37-60-onesi-islami-nesriyat>

Toshihiko IZUTSU, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay, İstanbul, 2001.

Direk, Zeynep, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Yeni Bir Kavrayışa Doğru; Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu*, Metis Yay, İstanbul, 2001.



SOSYOLOJİ’DE HİKMET ve HİKMETTE SOSYOLOJİ

Sosyoloji, bugün dünyada varolan şekliyle Batı orijinli bir bilim dalıdır. Sosyolojinin Batı orijinli olduğunu söylemek belki açık ya da örtük biçimde Batı dışında bir sosyoloji var mı? şeklindeki bir başka soruyu ve Batı orijinli olmanın bazı spesifik koşullara aitliği gibi iki önemli noktayı ajandamıza bırakmaktadır. O halde bu iki noktanın ima ettiği temel sorunlara cevaplayarak hikmet ve sosyoloji arasındaki ilişkileri sağlıklı bir biçimde ele alabiliriz.

Bilindiği gibi Batı’da sosyolojinin çok uzun bir geçmişi yoktur. Auguste Comte ya da Henry De Saint Simon¹ kadar geri götürülebilecek bir tarih, sosyolojinin Batı’da geliştirilmiş bir bilim olduğu yolundaki yargıları beslemiştir. Hiç şüphesiz, Batı orijinli olan sosyolojinin kendi açısından bir başlangıcı ve tarihi bulunmaktadır. Ancak bu durum, daha önce sosyolojinin içeriklerini ele alan hiçbir çalışmanın Batı dünyası dışında olmadığı anlamına mı gelmektedir? Bizi biraz ilgilendiren soru budur.

Doğrusu bu soru üzerine düşünüldüğü zaman, İslam dünyasının içinden direkt bir isimle karşılaşırız ki, o da İbn Haldun’dur. 1332-1406 tarihleri arasında Endülüs’te yaşamış olan İbn Haldun’u görmezden gelerek sosyolojiyi direkt Comte ile ilintilendirmek ve gönül rahatlığıyla Comte’dan başlatmak çok mümkün olmasa gerektir. Sosyolojiyi Comte’a referansla başlatmak, belki İslam dünyasında “her şeyin Avrupa’da geliştirildiği” gibi Avrupamerkezci bir düşüncenin izleri olsa gerektir. Burada birkaç problemli durum kendisini göstermektedir. Onlar üzerine kısa analizler geliştirmeye çalışalım.

Burada İbn Haldun’un sosyoloji bağlamında nereye oturtulduğu önemlidir. Meselâ, bir kısım sosyologlar, onu sosyolojinin öncüsü olarak görme eğilimindedirler.² Bunlar, İbn Haldun’un sosyoloji ve din sosyolojisine dair “Mukaddime” adlı eserinde önemli konulara değinmekle birlikte, sosyolojinin kurucusu olamayacağı fikrindedirler. Öte yandan İbn Haldun’u tamamen tarihçi olarak görüp sosyolog olmadığını düşünen bir diğer bakışta mevcuttur. Bunlar özetle, İbn Haldun’un yaptığının bir tarih olduğunu, sosyolojinin konularına değinmekle birlikte sosyoloji ile ilintisinin bulunmadığını savunmaktadır. Bu teze göre, Batı’da sosyolojinin temellerini atan kuramsal çabaların insanlık tarihine, insanın doğal ve toplumsal koşulları denetleme yeteneğini geliştirerek kaderinin belirleyiciliğine,

1 Genel kabullere göre sosyolojinin isim babası Auguste Comte’dur. Kitaplar Auguste Comte’dan önce bazı isimleri sosyolojinin öncüleri ve müjdecileri olarak kabul ederler. Bununla birlikte Cemil Meriç, Comte’un hocası Henry De Saint Simon’u ilk sosyolog olarak öne sürmektedir. Bkz. Cemil Meriç, *Saint Simon-İlk Sosyalist, İlk Sosyolog*, 2. Baskı, İst. İletişim Yay, 1996.

2 Meselâ bkz. Ünver Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Erzurum, 1986, ss. 63-104.

özgürlüğüne yöneldiği evrimsel bir süreçtir. Bu ise insanlık tarihine yeni bir yaklaşımdır.³ Dolayısıyla bu yaklaşım sosyolojiyi “modern zamanlar” ve “Batı” ile özdeşleştirmektedir. Bunu iddia eden Öncü’ye göre, İbn Haldun sosyologtur demek, İbn Haldun’un toplum kuramında bireyin özgürlüğü sorununu ele aldığını ileri sürmek demektir... Dolayısıyla İbn Haldun bir sosyolog değildir.⁴ Ona göre İbn Haldun, daha çok sosyolojik tarih denilebilecek bir disiplinin temellerini atmıştır.⁵

Doğrusu, batı orijinli sosyolojinin ortaya çıktığı koşullar itibarıyla yeni bir toplum, evren ve insan tasarımıyla ilintili olduğunu zaten herkes kabul etmektedir. Fakat buradan yola çıkılarak, sosyolojiyi o bağlama sabitlemek ve gelecekte farklı bakış açılarına göre bir değişimi mümkün görmemek çok yanlıştır. Bugünkü geldiği noktada, sosyolojinin Comte’da belirgin bir şekilde sosyal felsefeyi de içeren seviyeden olabildiğince farklılaştığını; süreç içerisinde eleştiri ve kritiklerle bir değişimden geçtiğini kabul etmek gerekir. Kaldı ki, hem batı dünyasının içinden hem de özellikle müslüman dünyadan batılı sosyal bilimler ve sosyolojiye yapılan eleştirilerin “sosyoloji” biliminin içeriklerinin değişmesine yönelik olduğu âşikardır.

İbn Haldun ve Mukaddime’ye dönecek olursak, tabii ki İbn Haldun’un Modern batı dünyasının toplumsal koşulları ve sorunlarından hareket eden bir tartışma yapması beklenemez. Burada önemli olan Batı ve islam dünyasının kendi spesifik koşullarından yola çıkan bir sabitleme ve belirleme yapmamaktadır ilmin içeriklerini kurarken. İbn Haldun, geçmişler geleceğe suyun suya benzemesinden daha ziyade birbirine benzer⁶derken, zamansal ve mekânsal farklılıklardan ziyade, toplumlarda cari olan temel ilkeler ve yapıları dikkat çekmekte; sosyoloji yapmanın imkânı ve araçlarını burada görmektedir. Tabii ki zamanlar değiştikçe, insan ve toplum sorunsalının merkezi öğelerinde bir takım değişimlerin olması gayet normaldir.

İbn Haldun’un Mukaddime’sine baktığımızda, Onun toplumsal konuları özellikle sosyolojinin temel meselelerini yoğun bir şekilde sorunsallaştırdığını ve analiz ettiğini görürüz. Peki, bunu nereye oturtacağız? Üstelik kendisi daha önceki tarihçilere eleştiriler getirirken, yeni bir ilim kurduğunun (=bulduğunun) tamamen farkındadır. O şöyle der: “Bil ki bu birinci kitapta inceleyeceğimiz kaide ve usuller, benim tarafımdan icadedilmiş yeni bir ilim olup, faydası çok ve kalpleri kendisine şiddetle çeken bir ilimdir.”⁷ Peki, bunun konusu nedir? “Bu kitapta incelenen konu, yeryüzünde cemiyetler halinde yaşayan insanların ictimai hali ve bunların bölük bölük toplanmaları neticesinde vücuda gelen medeniyet ve ictimai halleri olup, birçok konular bunların dallarını teşkil eder.”⁸ der İbn Haldun. Mukaddime’nin bir başka yerinde ise, bu muhtasar içeriklendirmeyi daha da genişletir.⁹ Bu yeni ilmin ismi, Umran şeklinde belirlenir ki, insanların ve ferdin, dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde toplanarak yaşamalarından ve yeryüzünü imar etmekten ibarettir.¹⁰

3 Ahmet Öncü, *Sosyoloji Ya da Tarih-İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara, Öteki Yay, 1983, s. 11.

4 Ahmet Öncü, A.g.e, s. 43.

5 Ahmet Öncü, A.g.e, s. 20.

6 İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, C. 1, İst. M.E. B. Yay, 1989, s. 20

7 İbn Haldun, A.g.e, C. 1, s. 91.

8 İbn Haldun, A.g.e, C. 1, s. 90.

9 İbn Haldun, A.g.e, C. 1, s. 65.

10 İbn Haldun, A.g.e, C. 1, s. 7.

Tüm bu anlatılanlardan şu sonuçların çıkarılabileceğini düşünüyoruz. Birincisi, tarih ilmi zaten İbn Haldun döneminde vardır. İbn Haldun’un icadettiği ilme “sosyolojik tarih” demekle sosyolojinin yine bir sıfat olarak kullanılması neyi değiştirmektedir? Yine sosyolojiye bir şekilde atıfta bulunmaktadır. Öte yandan İbn Haldun’un bulduğu bu yeni ilmi içeriklendirmesi, genel anlamda sosyolojinin ilgilendiği konularla (konu ve alan olarak) farklılık mı taşımaktadır? Tabii ki hayır... Öyleyse Öncü’nün iddialarının tamamıyla geçersiz olduğunu söyleyebiliriz. Tam da bu noktada bir hususa değinelim. Modern zamanlarda İslam dünyasının bir ezilmişlik söylemi çerçevesinde tarihe göndermelerle onu kutsamasını tabii ki kabul edemeyiz. Ancak bu, gerçekliklerin ortaya konması noktasında bir engel teşkil etmemelidir. Öte yandan İbn Haldun’un icadettiği bu ilmin Batı’daki insan, evren ve dünya anlayışı ile örtüştüğünü zaten ileri sürmüyoruz. Batı orijinli sosyoloji anlayışını da tam bu noktada eleştirdiğimizi beyan etmeliyiz. Sosyoloji ve hikmet arasındaki ilişkilerin analizi ve inşasını da bu çerçeve üzerindeki bir konseptte ele almaktayız. Hikmet bağlamında, Batı orijinli sosyoloji anlayışına eleştirileri sıralamadan önce, İslam dünyasında sosyolojiye bir itiraza da kısaca değinmeliyiz.

Modernleşme ve Toplumbilim kitabında Recep Şentürk, özetle İslam ve batı dünyasının iki farklı paradigmaya sahip olduğunu; bu bağlamda bu iki paradigmanın iki ayrı (b)ilimi olacağını söylemektedir. Buna göre sosyal bilimler ve fıkıh bu iki dünyaya ait iki farklı paradigmanın yansıması (b)ilimler olup; fıkıhın islam dünyası sosyal bilimlerin de Batı’ya aitliğini sorunsallaştırmakta; devamla İslam dünyasında sosyolojinin olamayacağını, ancak fıkıh ilminin olacağını savunmaktadır.¹¹

Şentürk, kitabının ilerleyen bölümlerinde islam dünyasında hem fıkıhı hem de sosyal bilimleri ifade etmek üzere “toplumsal bilim” şeklinde bir kavramsallaştırma önermektedir ki¹², bu hem daha önceki iddiaları ile bir paradoks oluşturmakta, hem önceki iddiasından vazgeçtiği görüntüsü vermekte, hem de eklektik bir kurgu olmaktadır. Şentürk açısından İslam dünyasında bir sosyolojinin asla olamayacağı sonucuna ulaşıyoruz. Bu, gerek Öncü’nün sosyolojiyi Modern Batı toplumlarıyla özdeşleştirmesi ve sabitlemesi, gerekse Şentürk’ün sosyal bilimleri Batı’ya ait bir paradigma görmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda bu şahısların hala sosyoloji ile ilgileri ve en önemlisi sosyoloji yapmaya çalışmasını nereye oturtacağız? Bu bir paradoks değil mi?

Bu tartışmalarla varmak istediğimiz nokta şudur; Hiç şüphesiz farklı evren, insan ve dünya tasavvurları ayrı bir paradigma oluşturur. Her paradigmada oraya ait karakteristikler bulunur. Dolayısıyla bazı ilimler o paradigmaya aitliğiyle düşünülebilir. Nitekim Fıkıh, hiçbir medeniyet dairesi ve paradigmasında karşılığı olmayan; İslam düşüncesine aitliğiyle tebellür eden bir ilimdir. Fakat meselâ; sosyolojinin konuları, tüm toplumlar için analiz konusu olabilecek unsurlardır. Tabii ki paradigmatik bir bakış açısının farklılığı, konuları ele alış biçimleri ve yaklaşımları farklılaştırabilir. Bu, sosyoloji (ya da adına ne denecekse, İbn Haldun’da daha geniş bir ilimler silsilesini de içine alacak derecede Umran şeklinde kavramsallaştırılır) İslam dünyasında karşılığı olmayacağı anlamına gelmez. Burada anlamlı olan bu bakış açısı ve sosyolojinin içeriklerine dair bir kritik yapmak daha doğru olacaktır. Biz sosyoloji ve hikmet arasındaki ilişkiyi bu konsept açısından anlamlı bulmaktayız.

11 Recep Şentürk, *Modernleşme ve Toplumbilim-Türkiye ve Mısır Örneği*, İstanbul, İz Yay, 1996, ss. 9-15. Ayrıca bu iddia Abdurrahman Arslan tarafından da dile getirilmektedir.

12 Recep Şentürk, A.g.e, s. 33.

Tam da bu noktada hikmet ve sosyoloji ilişkisine geçmeden önce batı orijinli olan sosyoloji anlayışının zaafiyet noktalarını burada kritik etmek istiyoruz. Aslında bu çerçevede çok detaylı eleştirileri dile getirerek mümkünse de, bir tebliğin sınırları içerisinde birkaç noktada toparlanabilecek muhtasar bir kritiği tercih edeceğiz. Bu eleştirileri kabaca iki ana başlık etrafında yapmak istiyoruz. Bunlardan birincisi; bilgi ve bilim anlayışı çerçevesinde... İkincisi, dine yaklaşımları itibarıyla sosyoloji anlayışının kritiği.

1. Bilgi ve Bilim

Ortaçağ’dan modern zamanlara geçiş, bir süreci ifade etmektedir. Bu sürecin içerisindeki farklı parametreler ya da kırılma noktaları, hem modern döneme yavaş yavaş bir geçişi hem de bir zihniyet dönüşümünü ifade etmektedir. Bu dönüşüm, hem kendi içerisinde mantıksal bir değişimi hem de bazı kırılmaları barındırır. Bu bağlamda dönüşüm, kopuş ve sürekliliklerin beraberce kendisini gösterdiği bir duruma tekabül etmektedir. Bu çerçevede Ortaçağ’dan modern döneme geçişteki eşikleri Rönesans, Reform ve Aydınlanma şeklinde kabaca üçe ayırabiliriz. Bu süreçte meşruiyet eksenini “Tanrı”dan “insan”a doğru kaymıştır.

Modernleşme için erken bir dönem olan Rönesans’ın anahtar kavramı hümanizmadır. Hümanizm, insan ilgilerinin başat önemde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Kökenleri Antik Yunan’da olmakla birlikte, her dönemde farklı yansımaları üzerinden gözlemlenebilir bir fenomendir. Rönesans’ta dikkat ve ilgi Tanrı ve spritualiteden insana ve onun sanat, edebiyat ve tarihteki çalışmalarına çevrilir. Rasyonalite ve modernist hareketin Tanrı’nın ölümü inancıyla birlikte ilerlemeci Aydınlanma ilgi alanı olur. Bunun farklı varyansları vardır. Meselâ; Protogoras’ın insan her şeyin ölçüsüdür ya da Papanın insanlığın en uygun çalışması insandır sözleri bunu belirtir. Çoğunlukla kabul edildiği şekliyle hümanizma, düşüncenin merkezinde bir Tanrı’ya yer veren dinleri reddedişi kapsamaktadır.¹³

Bu bağlamda hümanizm, evren ve insan anlayışında tanrımerkezlilikten, insanın merkeze alındığı bir anlayışa geçişi ifade etmektedir. Buna göre öncelikle Tanrı ile ilişkilerin mahiyeti değişmeye başlamıştır. Dolayısıyla artık insan, dünyaya tam egemen bir varlık olarak çıkmakta; Descartes’la birlikte matematiksel bir kesinlikle insan ile Tanrı’nın hükümlerlik alanları yeniden çizilmekteydi. Dünyaya müdahale etmeyen; dolayısıyla da dünya üzerindeki egemenliğini insana bırakan Deist bir Tanrı anlayışı ile bu durum ifade edilmekteydi. Kant’ın Aydınlanma tanımına bakacak olursak, insanlık bu zamana değin bir ergin olmayış haliyle Tanrı’dan/vahiyden yardım alırken¹⁴, ergenliğini elde etmiş ve Tanrı karşısında kendisine bir alan açmış oluyordu. Tanrı’nın insanın içine doğması, ermek anlamına gelen dindekinden farklı bir içerik taşıyan Aydınlanma, insanın bir yandan kendini doğal bir varlık olarak benimserken, öte yandan ancak insanın özüne ve doğasına, mantığına uygun, insancıl bir toplum düzeninde gerçekleştirilmesinin olanaklı ve zorunlu olduğu ayırmsaması, giderek kendi yeteneklerinin bilincine varması anlamına gelmektedir.¹⁵ Artık insan, dünya ve evren yeni bir anlayışla ve “insan” a referansla inşa edilecekti. Nihayetinde bilim, bu anlayış üzerinde gelişecekti.

13 Gordon Marshall, “Humanism”, Oxford Dictionary of Sociology, 2nd Edition, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 289.

14 Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, İst. Remzi Kitabevi, 1984, s. 213.

15 M. Buhr-W. Schroeder-K. Barck, *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Veysel Atayman, 2. baskı, İstanbul, Yeni Hayat Yay. 2006, s. 8-9.

Süreç içerisinde evren ve insanı “dini” merkeze alarak açıklamadan insanın merkeze alındığı açıklamaya geçiş, bilgi anlayışındaki bir dönüşüm ve zihinsel bir kırılma ile mümkün olmuştur. Nitekim “Başlangıçta science (bilim), aşkının tefekkürünü ifade ederken, daha sonra zamanla dünyaya yöneltildi ve bu, bir ibadet anlayışı içerisinde yapıldı. Meselâ, manastırın rahipleri, kuramsal olarak reddettikleri aynı yeryüzünü, empirik manipülasyonlarla gözleme tabi tuttular, zamanla da manastırlar modern bilimin yatağı haline geldiler. Bir aşkınlık yolu olan science, modern bilgi sürecini ifade eder hale geldi. Bilgi, bilimleşti.”¹⁶

Bu dönüşüm aslında tamamen Tanrı’yı bir reddediş ile değil, insana gidecek Tanrısal bir kapasitenin yüklenmesiyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda birkaç yüzyıldır hâkim olan, klasik dediğimiz bilim görüşü iki varsayıma dayanarak kurulmuştur. Bunlardan birisi, geçmiş ile gelecek arasında bir simetri öngören Newton ve neredeyse teolojik bir görüş olan Newton modeliydi: Tanrı gibi biz de kesin bilgiye ulaşabiliriz, dolayısıyla her şey sonsuz bugünde varolduğuna göre, geçmiş ile geleceği birbirinden ayırmamız gereksizdi. İkinci varsayım, doğayla insanlar, madde ile akıl, fiziksel dünya ile sosyal/manevi dünya arasında köklü ayrımlar bulunduğunu varsayan kartezyen dualizmi idi.¹⁷ Aydınlanma ile birlikte insan bilgisi, Tanrı bilgisinden daha itibarlı bir konuma yerleşmiştir. İnsanın bilgi bakımından kendisine yer açışı, Tanrı’nın toplum ve tabiata koyduğu yasalar ile bunun değişmezliği varsayımı ile mümkün olmuştur. Nitekim Bodin’den yaklaşık kırk yıl önce Fransız John Calvin’in teoloji alanında Tanrı’yı başlangıçta kabul ettiği yasalarla evreni yöneten mutlak hâkim durumunda gören bir düşünce geliştirmeye çalışması bir raslantı değildi. John Preston da Tanrı’nın hiçbir doğa yasasını değiştirmeyeceği kabulünü ortaya atmıştır.¹⁸ Dolayısıyla “Bilim adamlarının araştırdığı doğa yasaları, Tanrı’nın aklından kaynaklanan bu ilahi yasanın yansımaları şeklinde kabul edilmiştir.”¹⁹

Nitekim D’Alembert, hareketin kalıcılığının ilahi müdahaleye başvurmadan da açıklanabileceğini göstermiştir ki, böylece bazı problemlerin çözümleri ve bazı diğer problemlere de öne sürülen olası çözümler kendi kendini düzenleyen bir evrimin kanıtlanamasa da, betimlenebilmesini kolaylaştırmıştır.²⁰ Böylece kilisenin tümdengelimci, vahiy merkezli bilgisi yerine; tümevarımcı insani imkânlarla elde edilen ve vahye referansta bulunmayan bilim, yeni dönem bilgi mekanizmasında da belirleyici oluyordu. Buna göre, bilginin, yalnızca deneyim ve amprik irdeleme sayesinde edeceği kabul edilir: Gerçeklik, Tanrı’yla kavranmaz.²¹ Tüm bunların bir sonucu olarak, bugünün batı insanının düşüncesinde tanrısal güç, ilimden ahlaka, kâinatın seyrinden kişisel kadere kadar her şeyin ilk ve son izahı görülmez ve metafiziğe başvurulmuş yerlerin dışında sebep-sonuç bağı içinde artık onun yeri yoktur.²²

16 Mustafa Aydın, “Modernizmin Din’den Bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni: Zihin Sürecinin Ayrışması”, Bilgi ve Hikmet, s. 12, İstanbul, 1995, s. 124.

17 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açım*, Çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis Yay, 1996, s. 12; Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, Çev. İsmail Hakkı Duru, 8. baskı, Ankara, Tubitak Yay, 1998, s. ix.

18 Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, Çev. Umur Daybelge, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay, 2000, ss. 158-164.

19 Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, 2. Baskı, İstanbul, İnsan Yay, 1992, s. 39.

20 Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yay, 1991, s. 68-69.

21 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yay, 1998, s. 51.

22 Jean Chevalier, “Din Fenomeni”, Çev. Mehmet Aydın, Konya, Din Bilimleri Yay, 1993, s. 9.

Bu durum, net bir biçimde göstermektedir ki, Ortaçağ’dan modern zamanlara geçişle birlikte “bilgi” anlayışındaki dönüşüm ve onun bağlı bulunduğu referanslardaki değişim ve dinsel içerik kaybı, sosyoloji gibi bir bilimin başlangıçta “hikmet” kaybıyla başlamasına neden olmuştur. Burada bilgi ve bilimle ilgili temel sorun şudur; Tanrı’nın giderek yeryüzündeki egemenlik alanının daraltılmasıyla başlayan sekülerleşme, bilgiyi de içkin ve dünyanın sınırlarından ibaret olarak kurgulamıştır. Özellikle pozitivist bakış açısı, tecrübe alanına girmeyen bilgileri kesin red yoluna gitti. Tabii ki bu reddediş, nihayetinde insan hayatında da karşılıkları ve tezahürleri olan birtakım metafizik öğeleri de kapsadı. Bu bağlamda sözgelimi; Tanrı, cennet, ceennem, âhiret gibi bir takım gaybî unsurları sosyolojik bilgi açısından bir anlam ifade etmedi. Ancak bunların dünyadaki toplumsal tezahürlerini de kaynaklarına bakarak toplumsal analizlerine dâhil etmedi. Şimdi gelinen noktada, bu zaafiyetlerden bir kısmı aşılmış olmakla birlikte, seküler bilginin insan, toplum ve evrene dair hakikati kavrama ve kapsama bağlamında problemleri devam etmektedir.

2. Dini Yeni Konumlandırma Biçimi

Genelde sosyal bilimler, özelde ise sosyolojinin dini yeni konumlandırma biçiminde “hikmet” bağlamında bir sorunsallaştırmaya denk geldiğini belirtmeliyiz. Bu bağlamda din ve sosyoloji arasındaki ilişkide birkaç problem boyutu zikredebiliriz.

Birincisi, din, kendi tanımının esas alındığı bir sosyolojik incelemenin konusu olmamış; daha çok sosyoloji tarafından yeniden tanımlanmıştır. Bu ise, dinin indirgemeci bir tarzda içerik değişimine maruz kalarak sosyolojinin konusu olmasını birlikte getirmiştir. Sosyologların dine yaklaşım biçimlerini genel olarak şu üç gruba ayırmak mümkündür. Birinci yaklaşım; genelde dini, eşitsizliğin gerçek boyutunu ve nedenlerini gizlemeye yarayan bir ideoloji olarak kabul ederler. Bu tür bir yaklaşım, dini, bilimin ve rasyonelliğin gelişmesiyle aşamalı olarak ortadan kalkacak bir şey olarak görme eğilimindedir. İkinci yaklaşım: inançların doğruluğunu sorgulamaksızın, ilgili kimselerin bakış açısından hareketle, dini fenomenleri tartışabileceğimizi, analiz edebileceğimizi ve açıklayabileceğimizi kabul eder. Üçüncü yaklaşım ise, dinin bir hakikat derecesine sahip olduğunu, bununla birlikte sosyolojinin dini inançların derecelerini anlamamıza yardımcı olabileceğini varsayar. Tüm bu yaklaşımlar, dini inanç konusundaki üç bakış açısını göstermektedir: 1- Dindar kişi, insani bir inşa olan toplumsal dünyanın gerçek yapısından habersizdir ve bu konuda yanlış bir bilince sahiptir. 2-Dini inançların doğru ya da yanlış olması önemli değildir, önemli olan insan davranışlarına olan etkileridir. 3- Her ikisi de dünyayı kavramada ve anlam vermede bize yardımcı olduğundan din ile sosyoloji arasında bir çatışma yoktur.²³ Bu sonucusu, Robertson’ın dünya ile ilgili yapılan sosyolojik ve dinsel yorumlarının rakip olduğu; dolayısıyla her ikisinin de toplumsal yaşamın temel ve özsel niteliklerini kendi terimleriyle aramaya çalıştığı²⁴ düşüncesiyle örtüşmektedir.

İkincisi, sosyolojinin ve özellikle din sosyolojisinin erken zamanlarda “dinin kökeni” konusundaki tartışmaların da gösterdiği gibi, dinin insan ve toplum hayatında bir yanılsama ve mitoloji ile özdeşleştirilmesi söz konusu olmuş; dolayısıyla din insan ve toplum hayatının bir gerçekliği olarak kabul görmemiştir. Nitekim Ode’a’nın da dediği gibi, bu bakış açısından

23 Ian Thompson, *Odaktaki Sosyoloji- Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul, Birey Yay, 2004, s. 21-22

24 Roland Robertson, “*Din Sosyolojisinin Gelişimi*”, Çev. Abdullah Topçuoğlu, *Din Sosyolojisi*, 2. baskı, Ankara, Vadi Yay, 1998, s. 232.

din, bir batıl inanç ve cehalet meselesi, daha ilkel bir geçmişin tortusu olarak okunmaktadır.²⁵ Nitekim Aydınlanma felsefesi açısından insan bu yeni durumda bilim temelinde hareket edecekti ki, bilim ile mitoloji ve batıl itikatlar arasında kesin bir ayırım yapılmakta ve din ile batıl itikat ve mitolojiler arasında özdeşlikler kurulmaktaydı. Bu durum, bir yandan dinin hayal mahsulü, kuruntu ve kurgu olduğu yolundaki vurguları kuvvetlendirmektedir ki, dinin sosyal realite ile ilintisini; diğer yandan dinin sosyal realiteleri açıklamadaki yetkinliği ve geçerliliğini sorunsallaştırmaktadır.²⁶

Yaşanan bu kriz, kanaatimizce iki önemli sonucu ortaya çıkarmıştır. Birincisi, özelde sosyolojinin metafizikleştirilmesi ve din ile ilişkisi. İkincisi de, dinin özelde sosyoloji genelde sosyal bilimler açısından da bakıldığında toplumlar için vazgeçilmezliği. Nitekim Comte, sosyolojiyi pozitif bir bilim olarak konumlandırmaya çalışırken bile, metafizikleştirmiş ve dümenini “Pozitivizm İlmihali”²⁷ gibi dinsel jargona kaydıracak bir kavramsallaştırmanın yönüne doğru kıvrımıştır. Dolayısıyla Comte’un tüm metafiziksel ve teolojik kavramları, yaklaşımları inkârı, materyalizme yerine, gerçekte, şimdiki düzenin, insanlık ve ilerlemenin rahipleriyle temsil edilen ruhsal gücün hâkimiyetine gireceği tuhaf bir dini sistem geliştirmesiyle noktalandı; böylelikle hem bilim, hem de eylem, sahte bir aşkınlık atfedilen (seküler) büyük bir Varlık’a hizmet etmek ve tapınmak amacıyla kutsanıyordu.²⁸

Üçüncüsü, sosyolojinin dine karşı bu indirgemeci tutumu, dinin gaybi inançlarının sosyal alandaki tezahürlerini görememesine sebep olmuştur. Özellikle pozitivist bakış açısı, dinin gaybla ilgili inançlarına karşı inkârcı bir tutum takınmıştır. Fakat gaybi unsurların insan ve toplumdaki yansımaları ve karşılıkları bulunmaktadır. Dolayısıyla böyle bir sosyoloji anlayışının, aslında toplum hayatında karşılığı olan birçok unsurları sağlıklı olarak ele alamamasına sebep olmaktadır. Bu ise, sosyolojik bilginin sıhhatini tekrar sorunsallaştırmaktadır.

Sosyolojide Hikmete Doğru

Tebliğimizin sınırları açısından sadece birkaç kriz noktasına değindiğimiz, Batı orijinli sosyolojinin bu bağlamda en önemli kaybı aslında “hikmet”ten yoksunluktur. Hiç şüphesiz bu kriz noktaları daha da detaylandırılabilir. Ancak burada anlaşılması gereken; sosyoloji ile hikmet arasındaki bağın kurulması gerektiğine dair farkındalıktır. Bunun nasıllığını “hikmet” kavramının açılımlarını belirterek inşa etmeye çalışalım.

Arapça kökenli bir sözcük olan “hikmet” kavramı, sözlükte “felsefe, adalet, ilim, hilim, peygamberlik, Kur’an-ı Kerim, İncil, veciz söz”²⁹, “sağgörüşlülük”, feraset sahibi olma, âriflik, bilgelik”³⁰ anlamlarına gelmektedir. İstilah anlamıyla hikmet, ilim ve amel ile Hakka isabet etme, ulaşma demektir. Bu itibarla hikmet, Allah’tan olduğunda en yakının bilgisine sahip olmak ve onları en muhkem biçimde var etmek, yaratmak anlamındadır.

25 Thomas F. O’dea, *Sociology and the Study of Religion Theory, Research, Interpretation*, Newyork, 1970, s. 222.

26 Mustafa Tekin, “İslam Sosyolojisinin İmkâm-Kavramsallaştırma, İçeriklendirme ve Amaçlar”, İslam ve Sosyoloji, İstanbul, Ensar Yay, 2013, s. 23-24.

27 Bkz. Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, İstanbul, M.E. B. Yay, 1952.

28 Christopher Dawson, *İlerleme ve Din*, Çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğan, İstanbul, Açılımkitap Yay, 2003, s. 30.

29 Mevlüt Sarı, *Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul, Bahar yay, 1982, s. 331.

30 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yay, 1995, s. 187.

Hikmet insandan olduğunda ise, mevcûdâtın varlıkların bilgisine sahip olmak ve hayırlı fiillerde bulunmaktır.³¹ “Hikmete ulaşmanın başlangıcı düşünmedir ki, bu da temiz akıl ve temiz kalp ile olur. Bu kelime hüküm, hükümet ve sağlamlaştırmak demek olan ihkam manalarıyla ilişkili olarak mastar ve isim olur. Bundan dolayı manevi ya da lafzi alanda anlam ilişkileri ile birçok manalarda kullanıldığından, yerine göre tefsir edilmesi gerekir. Mastar olarak, aslında kötülükleri ortadan kaldırmak, iyilikleri elde etmek manasına gelmektedir. Anlam bakımından hikmet kavramı, fayda sözünden daha özel bir anlam ifade eder ve sebep kelimesinden daha geniş anlamlıdır. Zira hikmet, sebepten önce olabildiği gibi, nihai hedeften sonra da olabilir. Yani hikmet, kesinlikle sonucun sebebe irca edilmesi, tutarlı ve sağlam bir ilişki anlamı ifade eder.³² Hikmet kelimesinin, bu anlam ilişkilerinden yola çıkarak, özellikle sebep-sonuç bağına yaptığı vurguları dikkate alarak, sosyolojinin “hikmet” temelinde nasıl inşa edileceğine dair bir tartışma alanı oluşturduğu kuşkusuzdur.

Maturidi hikmet terimine isabet, ilim (bilgi), akıl ve fıkıh anlamını vermektedir. Ona göre hikmet kavramı, bir şeyin nereye konulacağını bilerek onu konulması gereken yere koymak, onun zıddı olan sefeh de, bir şeyin konulacağı yeri bilmeyip, onu konulması gereken yerden başka bir yere koymak demektir.³³ Hikmet kavramına farklı anlamlar da verilmiştir. Meselâ, Hikmet, Mücahid’e göre “fıkıh; İbrahim en-Nehai’ye göre, “varlıkların özündeki manaları anlamak; Zeyd b. Eslem’e göre ise, ”Allah’ın emrini anlamaktır.” Hikmet, “varlık düzeninde her şeyi yerli yerinde koymak demektir.“ Hikmet, “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmaktır.“ Hikmet, “bütün hallere hakkı tanık tutmaktır.“³⁴ İmam-ı Şafii ise hikmeti, Allah Rasûlü’nün Sünneti olarak tanımlamaktadır.³⁵

Elmalılı’nın hikmet kavramına yaklaşımı, âdeti inşa etmeye çalıştığımız içeriği vermektedir. O, hikmet kavramına, “**ilimde ve amelde sağlamlık, sözde ve işte isabet** diye tarif olunduğu zaman, hemen hemen bütün tariflerin gözetilmiş olacağını belirtmektedir. Zira herhangi bir faaliyete hikmet adı verilmesi de hem ilmi temellere dayanması ve ilmin gereklerine uygun olarak ortaya konması, hem de kötülüğü ve zararı amaçlamamış olması gerekir. İnsandaki hikmetin temeli de işte Allah’a iman etmek, O’nu tanımaktır. İnsan hikmetinin amacı da O’nun kurduğu düzendeki incelikleri, o düzenin kanun ve kurallarını ve sebep-sonuç açısından işleyiş şeklini anlamaya çalışmak, ona uygun davranmak, onun ahlakıyla ahlaklanmak ve her işinde doğru ve faydalı olanı yapmaktır.³⁶ Hikmet kavramına verilen bu anlamları, konumuzla bağlantıları içinde operasyonel olarak tanımlamak, “eşyayı olduğu gibi tanımak” ve “sözde ve amelde isabet ettirmek” arasındaki ilişkide tebellür ettiğini söyleyebiliriz.

Burada bir de Hikmet temelinde bir sosyolojinin nasıl evrensel bir boyut kazanabileceğine de değinmeliyiz. Bu sosyoloji, içerik olarak sadece müslüman toplumların sosyolojisine vurgu yapmaz; o her toplumu kendi din, kültür, tarih ve değerleri zaviyesinden bir incelemenin konusu kılar ve söz gelimi; müslüman olmayan toplumların incelemesinde buna dikkat eder

31 Ragıp El- Isfehâni, *Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Yusuf Türker, İstanbul, Pınar Yay, 2007, s. 423.

32 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sadeleştirilenler: Kurul, C. 2, İstanbul, Azim Dağıtım, t. y. s. 204

33 Hanifi Özcan, “*Maturidi’ye Göre Hikmet Terimi*”, İslami Araştırmalar, 2.baskı, C. 2, s. 6, Ankara, 1988, s. 42-44.

34 Elmalılı M. Hamdi Yazır, A.g.e, C. 2, s. 206-210.

35 Fahrurddin er-Razi, *Mefatihul-Gayb*, Çev. Kurul, C. 3, Ankara, Akçağ Yay, 1988, s. 474-475.

36 Elmalılı M. Hamdi Yazır, A. g. e, C. 2, s. 211-212.

ve o toplumun sosyologları ile de ilişki kurar. Temel hedefi, hikmetin gerektirdiği biçimde “toplumu olduğu gibi tanımak” ve “o topluma dair söylediklerinde isabet ettirmek” olduğu için bunu çok dikkatli bir şekilde yapmaya çalışır. Durum, farklı toplumlarla arasında bir ilişki, etkileşim ve karşılaştırma yapılmasına da imkân sağlar. Üstelik bütün toplumlar için geçerli olabilen bazı kaide ve ilkelerin olduğu da böylece daha iyi anlaşılacaktır. Aslında yapılan şey, İslam’ın bakış açısından bütün toplumların incelenebilirliğini imkân dâhiline sokan bir anlayışı inşa edebilmektir. Aslında bu tür ilmi çalışmaları tarihte Biruni, Şehristani ve İbn Haldun gibi öncülerin yaptığını da bilmekteyiz.³⁷

Geçmişteki ilim tasniflerinde, aslında liderlik, ahlak, sünen vb. konuları inceleyen ilimlerden bahsedilmektedir. Bu bağlamda geçmişte adı sosyoloji olmasa da toplum, önemli bir inceleme konusudur. Meselâ, Farabi ilimler tasnifinde Medeni ilim, fıkıh ilmi ve kelam ilmi hakkında bir bahis açar. Farabi için medeni ilim, irade ile yapılan işlerle (fiiller), hareketlerin (sünen) çeşitlerini, bu işler ile hareketlerin meydana gelmesine sebep olan meleke, ahlak, seciye ve huyları ve bunların kendileri için yapıldığı gayeleri, bunların insanda nasıl varolmaları lazım geldiğini, onların insanlarda bulunmaları lazım geldiği yön üzere onlardaki tertiplerindeki yönün nasıl olduğunu araştırır ve tetkik eder. Yine reislik ve şartlarına dair araştırmaları da bunun toplum incelemelerini içerdiğini bize anlatmaktadır.³⁸ Geçmişte toplum, siyaset vb. ilimler birbirinin içine girmiş biçimde idiler. Meselâ, bir şehir halkının ahvaline dair ilim, ilm-i siyaset olarak, ilm-i hikmet üst başlığı altında konumlandırılmıştır.³⁹ Bunlara ek olarak Bedii Nuri’nin sosyoloji bilimi için “İlm-i Hikmet-i İctimâiyye” kavramsallaştırmasını kullandığını bilmekteyiz. Bedii Nuri, bu konuda yazılar kaleme almıştır ki, “Hikmet-i İctimâiyye” ismiyle iki ayrı yazısı yayımlanmıştır.⁴⁰

Biz Hikmetin kelime kökenlerinden yola çıkarak, sosyolojinin insan ve toplum gerçekliğini kuşatıcı bir bilgi üzerine temellendirilmesinin anlamlı olacağını söylemeye çalışıyoruz. Fakat hemen belirtelim ki, bu önerimiz “sociology of wisdom”⁴¹ anlamında hikmetin sosyolojisi değildir; hikmet temelinde bir sosyolojidir.

Sonuç

Sosyoloji, mevcut bilinen durumuyla Batı orijinli bir bilim olarak Batı dünyası ve düşüncesi çerçevesinde bir içerik kazanmıştır. Bu bağlamda, Ortaçağ’dan modern zamanlara geçişte, bilgi, bilim ve din anlayışları ile dinin konumlandırılmasında bir farklılaşma söz konusu olmuş; bir bilim olarak sosyoloji de bu konsept üzerine oturtulmuştur. Bu konseptin temel özelliği seküler olmasıdır. Seküler karakter, hem bilginin (sosyolojide toplum bilgisinin) kapsamlı ve hakikatle sağlıklı bağlantı noktasında sorunsala dönüştürmekte, hem toplum hayatında karşılığı bulunan dinsel öğeleri anlamlandıramamakta, hem de din, eşya ve insanı hakikate muhalif ve içeriklerine müdahale ederek yeniden tanımlamaya çalışmaktadır.

37 Mustafa Tekin, A.g.e, s. 53.

38 Farabi, *İhsau’l-Ulum*, Çev. Ahmet Ateş, 2. Baskı, İstanbul, M.E. B. Yay, 1989, ss. 125-132.

39 Nev’i Efendi, *İlimlerin Özü-Netayic El-Fünun*, Çev. Ömer Tolgay, İstanbul, İnsan Yay, 1995, s. 133-134.

40 Bkz. Bedii Nuri, “Hikmet-i İctimâiyye”, *Ulûm-u İktisâdiyye ve İctimâiyye Mecmuası*, C. 2, s. 5, 1325, ss. 81-108; Bedii Nuri, “Hikmet-i İctimâiyye”, *Envâr-ı Ulûm*, s. 6, 1326, ss. 110-126.

41 “The Sociology of Wisdom” başlıklı makale, bizim ortaya koymaya çalıştığımız içeriklerden farklıdır. Bu kavramsallaştırma “Hikmetin sosyolojisi” anlamındadır. Bkz. Douglas Davies, “The Sociology of Wisdom”, *Challenging religion-Essays in Honour of Eileen Barker*, Ed. James A. Beckford-James T. Richardson, London, Routledge, 2003, s. 205 vd.

Sosyolojinin bu krizi, Batı ve İslam dünyasında ciddi eleştirilerin konusu olmuş; sosyologlar bu krizlerin aşılması için uğraş vermişlerdir. Bu bağlamda sosyolojinin krizinin aşılması yeni bir konsepti gerektirmektedir. Bu da İslam dünyasının hem kavramsal hem de tarihsel derinlikleri içerisinde yer bulmuş “hikmet” kavramı üzerinden yeni bir inşayı gündeme getirmektedir. “Hikmet”, hem insanın ve toplumların yeniden “aşkın”la sağlıklı ilişkisini, hem de buna bağlı olarak daha kapsamlı bilgi anlayışını sosyoloji ile buluşturacaktır. Bunu İslam düşüncesinin tarihsel derinliklerine doğru seyahatlerimizde de yoğun olarak görürüz. Nihayetinde bu buluşma, bir yandan “sosyolojide hikmet”, diğer yandan “hikmette sosyoloji” gibi çift boyutlu bir gerçekleştirim ve uzun soluklu bir çabalarla ajandamızda bizleri beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mustafa, “Modernizmin Din’den Bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni: Zihin Sürecinin Ayrışması”, *Bilgi ve Hikmet*, s. 12, İstanbul, 1995.
- Bedii Nuri, “Hikmet-i İctimâiyye”, *Envâr-ı Ulûm*, s. 6, 1326.
- Bedii Nuri, “Hikmet-i İctimâiyye”, *Ulûm-u İktisâdiyye ve İctimâiyye Mecmuası*, C. 2, S. 5, 1325.
- Buhr, M. v.d, *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Veysel Atayman, 2. baskı, İstanbul, Yeni Hayat Yay, 2006.
- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, 2. Baskı, İstanbul, İnsan Yay, 1992.
- Chevalier, Jean, *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Konya, Din Bilimleri Yay, 1993.
- Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, İstanbul, M.E.B. Yay, 1952.
- Davies, Douglas, “The Sociology of Wisdom”, *Challenging religion-Essays in Honour of Eileen Barker*, Ed. James A. Beckford-James Richardson, London, Routledge, 2003.
- Dawson, Christopher, *İlerleme ve Din*, Çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğan, İstanbul, Açılımkitap Yay, 2003.
- El- İsfehâni, Ragıp, *Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Yusuf Türker, İstanbul, Pınar Yay, 2007.
- Er-Razi, Fahrudin, *Mefatihul-Gayb*, Çev. Kurul, C. 3, Ankara, Akçağ Yay, 1988.
- Farabi, *İhsau’l-Ulum*, Çev. Ahmet Ateş, 2. Baskı, İstanbul, M.E.B. Yay, 1989.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açm*, Çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis Yay, 1996
- Westfall, Richard S, *Modern Bilimin Oluşumu*, Çev. İsmail Hakkı Duru, 8. baskı, Ankara, Tubitak Yay, 1998.
- Günay, Ünver, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 6, Erzurum, 1986.
- Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yay, 1991.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, C. 1, İstanbul, M.E.B. Yay, 1989.
- Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
- Marshall, Gordon, “Humanism”, *Oxford Dictionary of Sociology*, 2nd Edition, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Mason, Stephen F, *Bilimler Tarihi*, Çev. Umur Daybelge, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay, 2000.
- Meriç, Cemil, *Saint Simon-İlk Sosyalist, İlk Sosyolog*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yay, 1996.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yay, 1995.
- Nev’i Efendi, *İlimlerin Özü-Netayic El-Fünun*, Çev. Ömer Tolgay, İstanbul, İnsan Yay, 1995.

- O’dea, Thomas F, *Sociology and the Study of Religion Theory*, Research, Interpretation, Newyork, 1970.
- Öncü, Ahmet, *Sosyoloji Ya da Tarih-İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara, Öteki Yay, 1983.
- Özcan, Hanifi, “Maturidi’ye Göre Hikmet Terimi”, İslami Araştırmalar, 2.baskı, C. 2, S. 6, Ankara, 1988.
- Robertson, Roland, “Din Sosyolojisinin Gelişimi”, Çev. Abdullah Topçuoğlu, Din Sosyolojisi, 2. baskı, Ankara, Vadi Yay, 1998.
- Sarı, Mevlüt, *Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul, Bahar yay, 1982.
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yay, 1998.
- Şentürk, Recep, *Modernleşme ve Toplum Bilim-Türkiye ve Mısır Örneği*, İstanbul, İz Yay, 1996.
- Tekin, Mustafa, “İslam Sosyolojisinin İmkânı-Kavramsallaştırma, İçeriklendirme ve Amaçlar”, İslam ve Sosyoloji, İstanbul, Ensar Yay, 2013.
- Thompson, Ian, *Odadaki Sosyoloji- Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul, Birey Yay, 2004.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sadeleştirenler: Kurul, C. 2, İstanbul, Azim Dağıtım, t. y.



DİN ve TOPLUM ARASINDAKİ İLİŞKİLERİ ANLAM(LANDIRM) AK YA DA TÜRKİYE’DE DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI*

Din sosyolojisi bilimsel bir kimlik kazanması açısından oldukça kısa sayılabilecek bir geçmişe sahiptir. Yeni bir araştırma-inceleme alanı olarak din sosyolojisinin ilgilendiği konulara bakıldığında, hiç kuşkusuz tarihin her döneminde aynı konulara bakış açılarıyla yaklaşan pek çok çabadan söz etmek mümkündür. Başta felsefe olmak üzere, teoloji, tarih vs. gibi alanların kadim birer disiplin olarak, din ve toplum ilişkilerine dair geliştirdikleri perspektifler, bugün bizim için dikkate değer bir entelektüel miras üretmiş olsa da söz konusu katkıların, yetkin ve kuşatıcı bir dile ulaşması ancak yakın zamanlarda gerçekleşebilmiştir.

Dinle toplum arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırma, giderek bütün bu gerçekliği anlama ve açıklama istenciyle biçimlenen disiplin olma çabası, başlangıçta yaygın bir inançla genel sosyolojinin bir parçası olarak kabul edilse de, gerçekte, dikkat edildiğinde hem sosyolojinin hem de din sosyolojisinin tarihsel temellerinin aynı paradigmalarda içinde ortaya çıktığı, hatta benzer sorunlar etrafındaki yaklaşımlarıyla birbirlerinden farklılaştıkları gözden kaçmayacaktır.¹

Din sosyolojisi, her şeyden önce dinle toplum arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerden doğan yapı ve unsurları olgusal temelde açıklamaya çalışan özgün bir güzergâh üretme çabası içinde olmuştur. Din sosyolojisinin kuruluşunda içkin olan bu temaya dikkat edilmeden ya da bu disiplin yardımıyla gerçekleştirilen din araştırmalarının gerçekte var olan laik tavrını hesaba katmadan, bütün bu çözümlerinin son tahlilde neye tekabül ettiğini anlamak, kavramak zordur. Din sosyolojisinin bugün artık bağımsız bir disiplin olarak şekillenmesini sağlayan süreçler, özellikle dinin, ilerlemeci-evrimci bir değerler dizisi içinde ele alınması, kökleri Batı aydınlanmasının din karşıtı söylemleriyle buluşan belli başlı formlarla bağlantılıdır². Evrimci-ilerlemeci bir şematik yapı içinde tanımlanan dinin, sosyolojik düşünceye tahvili hiç kuşkusuz sorunlu olmuştur. Dini ve toplumu “*hakikatte neyseler o*” formuyla ele almak yerine, onu sonuçta arkaik dünyanın kendisinden bir türlü kurtulunamayan kalıtımsal bir mirası olarak reddeden bu gelenek, din karşıtı söylemlere sosyal bilimsel destek sunmakta esaslı roller üstlenmiştir.

* Bu çalışma daha önce aynı başlıkla, *Türkiye Araştırmaları- Literatür Dergisi TALİD*’de yayınlanmıştır: C. VI, S: 11 (Bahar 2008, ss. 587–598).

1 Bünyamin Solmaz, “*Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Tartışmaları*”, *Din Sosyolojisi -Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar-*, eds. Bünyamin Solmaz, İhsan Çapcıoğlu, Konya, Çizgi Yayınları, 2006, s. 33.

2 Jean-Paul Willaime, *Sociologies des religions*, 3. baskı, Paris, Puf Yayınevi, 2004.

Sosyolojinin kurucu isimlerinden Comte’un *Üç Hal Yasasından* Durkheim’in *iptidai dinler analizine* kadar bütün bu kurucu tasavvurların köklerinde Aydınlanmacı gelenekten süzülen ekstrem bir din algısı yatmaktadır. Darwin’in evrimci nazariyesiyle sosyal bilimlere aktarılan ilerlemeci toplum analizleri de sonuçta din gerçeğini bir olgu-olay ekseninde açıklamakla yetinilecek yeni bir yöntem arayışı içinde belirleyici olmuştur.

Din sosyolojisini bugün bir bağımsız disiplin olarak görmemize ve değerlendirmemize imkân veren gelişmeler, daha çok dinin, batı toplumunda gelişen koşullar ekseninde yeniden tanımlanmasına duyulan ihtiyaçlardan beslenmiştir. Rönesans ve Aydınlanma süreçlerinin ardından görece cesur sayılabilecek bir eleştiri-politik, dinin geleneksel söylem ve sunumlarını yeni bir paradigma içinde okumaya yönelmiştir. Geleneğin kurucu bileşenleri arasında yer alan din ve ondan doğan kurumsal-toplumsal yapılar ve söylemler, sonuçta onu, yeni zamanların ruhuna uygun bir dille ele alma konusundaki belli başlı perspektifleri harekete geçirmiştir. Dini gündelik hayatın merkezi bir ögesi olarak gören ve değerlendirmelerini bu bağlamda yapan teolojik argümanların toplumsal meşruiyeti zayıfladıkça, mevcut birikim ve gerçekliği yeni bir analize hatta tanımlamaya tabi tutmanın gereklilikleri de artmaya başlamıştır. Bütün bu gelişmeler din sosyolojisini başlı başına “sorunlu bir alan” olarak ele almamıza imkân vermektedir.

Bu çalışmamda, Türkiye’de din sosyolojisi çalışmalarını sorunlu bir alan olarak görmemizi mümkün kılan belli başlı öğeleri, daha önce yayınladığım bir çalışmamda dile getirdiğim tezlerimi önemli ölçüde güncelleyerek yeniden ele almak istiyorum³.

Din sosyolojisinin Türkiye’nin bilim tarihi içindeki yeri oldukça yenidir ve onun kendini açıkça ayırtırmayı başarmış çerçevesi, modernleşme-din ilişkilerinin seyriyle birlikte ancak netleşmeye başlamıştır. Dinin toplumsal bağlamdaki konumunu, toplumdan hareketle çözümlenme çabası içinde olan din sosyolojisinin, gelişimini sürdürebilmesi için her şeyden önce yeterli bir dinamizme ve tatminkâr bir perspektife sahip olması gerekir. Bu da hiç kuşkusuz ele alınan konuların toplumsal bir gerçeklikle buluşmasını, gündelik hayatta esaslı bir karşılığa sahip olmasını ve nihayet, kendine özgü bir dil ve söylemi harekete geçirebilecek kadar özgür ve cesur olunmasını gerektirmektedir. Bu gereksinimlerden hareket edildiğinde Türkiye ölçeğinde Din Sosyolojisi çalışmalarının hala emekleme aşamasında olduğunu söylemek hiç de abartılı olmayacaktır.

Din sosyolojisi, bugünkü anlamıyla gerçek sınırlarına Batılı modern tasavvur dünyası içinde ulaşmıştır. Bu anlamıyla o, Batı kökenli bir bilim dalı olarak evren ve toplum telakkisini farklı bir paradigmadan beslenerek sürdürmektedir. Bu bağlamda sosyolojinin de din sosyolojisinin de tarihi, bütünüyle Batı’nın kendi özgül muhayyilesinin bir parçasıdır ve Batı dışı toplumlarda genelde yapılan da söz konusu disiplinlerin yerel renklerle ilişkilendirilmesinden ibarettir.

Din sosyolojisinden söz ettiğimizde gerçekte vurguladığımız şey nedir? Din ve toplumdan, aralarındaki karşılıklı ilişkilerden her söz edişimiz, alana ilişkin bir zenginlik ya da katkı olarak değerlendirilebilir mi? Kuşkusuz hayır. Sağlam bir temellendirmeye ihtiyaç duymadan, din sosyolojisini, Batının inanç, değer ve dünya algılarının dışında temellendirme çabası, duygusallığı ve gerçekliği örtbas etme riski taşıdığından dolayı açıkça sorunludur. Din sosyolojisine Batı dışı bilimsel ve entelektüel geleneklerden birer temel bulma çabası, özgün

3 Necdet Subaşı, “*Sorunlu Bir Alan: Din Sosyolojisi*”, *Sorgulanan Sosyoloji*, Ed. M. Çağatay Özdemir, Ankara, Eylül Yayınları, 2002, s. 185–194.

bir bilim dalı olma iddiasındaki din sosyolojisinin köklerini besleyen kritik tartışmaları göz ardı etmek zorunda kalmaktadır. Din-toplum ilişkilerinin, tarihin akışını değiştirecek düzeyde ortaya çıkan formları, başka hiçbir gelenekte Batı’da olduğu kadar sert ve hızlı bir dönüşüme imkân vermemiştir. Bu hareketlilik, söz konusu olanın nasıl açıklanacağı ya da anlaşılması gerektiği konusunda bugün oldukça zengin bir akademik üretime yol açmıştır. Nihayet farklı epistemolojik ve ontolojik kaygıları, kendine özgü bir metodolojik zenginlikle buluşturan alan çalışmaları, çok kere Batı dışı toplumların yaşam deneyimleriyle ilişkilendirilmesi imkânsız teorik postülatlara da yol açmıştır. Bu nedenle söz konusu farklılıkları göz ardı eden bir yerellik istenci ne denli parlak ve duygusal çıkışlara sahip olursa olsun sonunda gerçekleştirilen faaliyet sosyolojinin kuramsal hassasiyetlerini ihmal eden bir çıkış yapmaktadır. Öte yandan popüler din incelemelerinin çok kere birer sosyolojik çalışma havasında takdim edilmesi de bu alandaki çalışmaların gerçek nitelikleri, sınır ve yöntemleri hakkında birtakım yanlış anlama ve değerlendirmelere yol açmaktadır. Dinin gündelik hayatta en çok konuşulan konular arasında yer alması, ona değişik perspektif ve disiplinlerden bakma konusundaki seçenekleri çoğaltmıştır. Hatta bu çeşitlilik din sosyolojisi açısından da bir disiplinlerarasılık imkânı yaratmıştır. Ne var ki, alanın belli başlı ölçütlerini sürekli koruyan bir bakış açısının ürettiği bilgiyle, değişik disiplinlerden ölçüsüz bir gayretle transfer edilmiş bir kavramsal çeşitlilikle, hatta perspektif kargaşası içindeki yaklaşımları eşleştirmek mümkün değildir. Zaten dinin toplumsal konumunu, sosyolojinin genel-geçer argümanlarından bağımsız olarak ele alma çabası da, bu alana ilişkin çalışmalarda sıkça gözleendiği gibi her zaman verimsiz olmuştur. Gerek epistemolojik gerekse metodolojik tercihler, din sosyolojisini modern bilimin bir türevi olarak algılamaya imkân vermektedir. Bu bağlamda din sosyolojinin en önemli görevi de, toplumsal olarak oluşturulmuş bir evreni meşrulaştırarak bilişsel ve kuralcı aygıtın analizini yapmakla sınırlıdır. Gayet tabii bu görev, aygıtın hem kurumlaşmış hem de kurumlaşmamış veçhelerinin analizini kapsamak durumundadır⁴. Öte yandan dini belli bir biçimde kavramayı amaç edinme, belki de laikleşmenin ilerlediğini düşünenlerin en belirgin özelliğidir⁵. Din sosyolojisini, kendi tarihsel kökenlerinden ayırıştırarak yeniden tanımlama girişimi ve hatta çok kere içeriğini göz ardı ederek onu din dünyasının içinde bir yerlerde tutma çabası da dikkat çekicidir. Gerçekte din sosyolojisi çalışmalarına esaslı bir katkı sağlama olanağı bulunmamasına karşın yine de bu çabaların sonu gelmemektedir. Bu tartışmalar bir yana, günümüzün modern disiplinleriyle dinsel geçmiş arasında bir irtibat kurma çabasının hangi kaygıların ürünü olduğunu da anlamak gerekir.

Aslında din sosyolojisi çalışmaları, Batı ekseninde özellikle Hıristiyanlıkta kendisi için bazı hazır kalıplar bulabilmiştir. Zaten Hıristiyanlık da, teolojik tanımlamalarının çoğunu Ortaçağ’da oluşturmuştu⁶. Bir genelleme yapmak gerekirse din sosyolojisi, Marshall’ın da vurguladığı gibi, dinsel kurum, inanç ve pratiklerin, kökleri Marksizm ve neo-Hegelci din eleştirisine dayanan bilimsel incelemelerinin yürütüldüğü, fakat öncelikle XIX. yüzyıl sonlarında Émile Durkheim, Georg Simmel, William Robertson Smith, Ernst Troeltsch ve Max Weber’in araştırmalarıyla ilişkilidir. Bu nedenle de din sosyolojisi, başlangıçta bir bütün olarak sosyolojinin kuramsal merkezini oluşturmaktaydı Bu bağlamda, toplumun “Tanrısal bir evrenden” ayırıştırılarak gözlenip değerlendirmeye tabi tutulması sosyolojinin asıl görevi

4 Peter Berger ve Thomas Luckmann, “*Din Sosyolojisi ve Bilgi Sosyolojisi*”, *İlim ve Sanat*, 1988, sy. 22 (Kasım-Aralık), s. 58.

5 Charles Y. Glock, “*Birleşik Devletler’de Dinsel Bir Uyanış Var mıdır?*”, *Toplum Bilimleri Sözlüğü*, Çev. Esen Sinanoğlu, Ankara, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, 1982, s. 67.

6 Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981, s. 21.

olarak anlaşılmıştır. Sosyologlar dini, bir tanrı ya da tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlar ve buna neden olarak da, böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmayı olanaklı kıldığına işaret etmişlerdir.⁷

Toplumun dinsel evrenini sosyolojik bir araştırmaya konu edinenler için, Türkiye özelindeki görüntüler, bugün yeterince fark edilmiş, üzerine gidilmiş ve tartışılmış değildir. Öyle ki modern bilimin doğasında içkin olan aidiyet, kendini her fırsatta dışa vurmaktadır. Sekülerleşme, toplumun dinsel tutumlarının, örgütlenme ve tahayyül gücünün, özellikle modern sanayi toplumlarında dinsel inançlar, pratikler ve kurumsal geleneklerin giderek toplumsal önemlerini yitirdikleri bir süreçtir. Hâkim sosyolojik teorilerin, Türkiye’deki mevcut değişim kontekstlerinin kendine özgü dinamiklerine bakmak yerine, bütün bu hareketlilikten devşirebildikleri yegâne sonuç, mevcut toplumun sekülerizmin gerekliliklerine uygun bir şekilde farklılaştığını iddia etmekle sınırlı kalmaktadır. Popüler sosyal teoriler, her vesileyle sekülerizmin yaklaşımlarını doğrulayan eğilimlere daha fazla ilgi duymaktadır. Batı’da verili dinin modernleşme süreciyle birlikte ulaştığı zemini, Aydınlanma ve pozitivistizmin bıraktığı paradigmatik kaygılarla ele geçiren tipik bilimsel hegemonya, son tahlilde dini, kontrol edilebilir, müdahale edilebilir, dönüştürülebilir bir kategori olarak sınıflandırmaktadır. Elde edilen verilerle, dinin artık miadının dolduğuna ilişkin olarak sık sık tekrarlanan bir kabulün takviye edilmesi umulmaktadır.

Kendi referans zinciri içinde din sosyolojisi de yeni argümanlarla zenginleşmektedir. Gerçi *Comte*’un, *Durkheim* ya da *Weber*’in analitik yaklaşımları çok yerde terk edilmiştir ancak onlara yön veren kurucu ruhun ortadan kalktığı söylenemez, hatta bunu beklemek de söz konusu olamaz. XIX. yüzyılın sonlarında birçok kimse artık dine yol göründüğünü ve yakında dinin yerini tamamıyla bilimin alacağını düşünüyordu. Nitekim pozitivist geleneğin öncüleri, dini, bilimsel düşüncenin toplumda yayılmasıyla birlikte er geç ortadan kalkacak, yanlış bireysel inançları yansıtan bir olgu olarak görmektedirler.⁸

Bütün bu gelişmeler karşısında pek çok teolog, tarih boyunca hiç olmadıkları kadar savunmacı bir pozisyonda kalmıştı. Öte yandan eşzamanlı bir şekilde sosyal bilimlerde, Aydınlanmacı görüşün dramatik sanılabilecek bazı boşlukları da ortaya çıkmaya başlamış ve bu boşluklar “din olayı”na yeni bir perspektiften bakılmasını zorunlu kılmaya başlamıştır.⁹ Yine de kabul etmek gerekir ki din sosyolojisi, Batılı anlamda dinin konumuna ilişkin tartışmalardaki hâkim kodlara rağmen, kendi yolunu belirlemekte şaşkıncu bir direnç ve ısrarla istikametini belirlemiştir.¹⁰ Bu çerçevede din sosyolojisi, pozitivist geleneğin aksine, dinle, onu akılcı olmayan, kolektif ve sembolik bir olgu şeklinde görerek ilgilenmeyi denemiştir. Bu bakış açısıyla din, son tahlilde insanın anlam ihtiyacına cevap vermektedir. Gerçi artık din, bireysel olmaktan çok, toplumsal ve kolektif niteliklidir; inanç ve bilgiden ziyade, sembol ve ritüellerle ilgilidir ve bu yüzden, bilimsel bilginin gelişiminin dinin toplumsal işlevleri açısından pek de bir önemi yoktur. Dolayısıyla bugün din sosyolojisi çalışmalarını daha çok, dinin kökenlerini akılcı ve bireysel varsayımlarla açıklamaya çalışan XIX. yüzyıl pozitivist kuramlarının bir eleştirisi olarak görmek gerekir.

7 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 156–157.

8 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 156.

9 Robert N. Bellah, “Din ile Sosyal Bilim Arasında”, *Sekülerizm Sorgulanıyor -21. Yüzyılda Dinin Geleceği-*, Ed. ve Çev. Ali Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları Yayınları, 2002, s. 163.

10 Danièle Hervieu-Legér ve Jean-Paul Willaime, *Sociologies et Religion, Approches classiques*, 2. baskı, Paris, Puf Yayınevi, 2004.

Türkiye’de sorun daha da farklıdır. Salt bilim anlayışıyla sınırlı olmaksızın verili din ve siyaset ilişkileri de çalışmalara ağırlıklı olarak yön vermektedir. Türkiye’nin modernleşme yönünde gelenekselleşen coşkusu, onun Batılı olanı içselleştirme konusundaki iradesini de kapsamlı bir şekilde yönlendirmiştir. Böylece modernleşme sürecinde Türkiye, Batılı değer ve noktalarla kendisi için bir buluşma noktası ararken, mevcut toplumsal bütünlüğünün kapsamlı bir tahlilini hatta Batılı anlamda sosyolojik bir tasvirini yapmakta açıkça geç kalmıştır. Din, Türk toplumunun sosyal realitesi içinde hala çok önemli bir yer tutmaktadır ve toplumumuzun gerçekliklerini tam anlamıyla kavrayabilmek ve orada ortaya çıkan sorunları olumlu bir şekilde halledebilmek için, onun dini-sosyal realitelerinin, din sosyolojisinin bakış açılarından ve yaklaşım yollarından hareketle objektif bir perspektiften derinliğine ve sistematik araştırılmasının önemli katkılarda bulunacağına şüphe yoktur.¹¹

Ne var ki sosyolojinin toplumsal hayat ve insan gerçekliğine getirdiği yeni tanımın yanı sıra din gerçeğini çözümlenme çerçevesinde onu toplumsal gelişimin geri bir aşaması olarak mahkûm etmesi de, kendisini, Türkiye’de düşünce dünyasının laikleşmesi sürecinde resmi ideolojinin hedeflerine denk düşüren bir bilim haline sokmuştur. Son tahlilde modern toplumun ve düşüncenin bir ürünü olan sosyolojik düşünce, klasik şekliyle toplumsal hayatın bilimi olarak tanımlanmış ve bu tanım kabul edildiği ölçüde, kendi otoritesi ile modern toplumu teyit etmiştir. Kuşkusuz bu, tabiatı itibarıyla, geniş anlamıyla ve tarafsız “bilimsellik” iddiasıyla ancak ideolojik bir tercih olarak değerlendirilebilir. Modernleşme sürecini oldukça zorlu yaşayan Türkiye’de, özellikle, bu yapının bir devrim şekliyle hızlandığı Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında sosyoloji, yaşanan tarihsel dönüşümü kendi özgün koşulları çerçevesinde “ilmi” bir şekilde meşrulaştırması nedeniyle, genel ideolojik özelliğinin ötesinde bir öneme sahip olmuştur. Kuşkusuz bu da sonuçta sosyolojiyi, genelde çağdaş toplumun teolojisi olarak, özelde de “*laik Cumhuriyet’in resmi bilimi*” haline getirmiştir.¹²

Nihayet Türkiye’de din sosyolojisi çalışmalarına erken dönemdeki örnekleri üzerinden bakıldığında da bu çalışmaların daha çok araçsal bir araştırma alanı olarak dikkat çektiği gözlemlenmektedir.¹³ Yeni kurulan Cumhuriyet’in yetiştireceği vatandaş prototipi, hem geleneksel dindarlığın hem de modern tasavvur dünyasının talepleri içinde, daha başından beri birbiriyle çekişmeli bir ortamda netleşecekti. Bu bağlamda din sosyolojisinde, yeni rejimin kuruluş safhalarından başlamak üzere, genç nesillere modern bir kimlik kazandırma görevini üstlenmesi talep edilecektir.¹⁴

Toplumun yeniden inşası ve geleceğine ilişkin beklentiler, doğal olarak “din”in de yeniden kodlanmasını zorunlu kılmıştır. Böylece modern Cumhuriyet’in dönüşüm talepleri içinde dinin yeniden anlamlandırılmasına duyulan ihtiyaç, dini, bilimsel araştırmalarının odağı haline getiren sosyologları, her zaman dikkat çekici sayılabilecek bir tedirginliğe ve

11 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 6. baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 208.

12 Nuray Mert, A.g.m, s. 17–18.

13 Din sosyoloji alanındaki te’lifat için bkz. Mehmet Bayyigit, “Türkiye’de Genel ve Özel Din Sosyolojisi ile İlgili Bir Bibliyografya Denemesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sy. 2, s. 403-405; İhsan Çapcıoğlu, “Türkiye İlahiyat Fakültelerindeki Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası”, *Din, Toplum ve Kültür* içinde, Ali Coşkun (der. ve çev.), İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 220-294. Ayrıca T.C. Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) Ulusal Tez Merkezinin <http://tez2.yok.gov.tr/> adresinden, bu alandan gerçekleştirilmiş tüm tezlere elektronik ortamda erişmek mümkündür.

14 İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1998, s. 43, 67; Nuray Mert, “Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji”, *Dergâh*, 1993, C. 3, sy. 35 (Ocak), s. 17; Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İstanbul: İz Yayınları, 1996, s. 163-180.

hatta zihni karışıklığa mahkûm etmiştir. Hatta çok kere radikal bir laikleşme stratejisiyle varlığını deruhte eden modernleşme çabası içinde “din”i, negatif anlamda bile, ele alıp incelemekten sakınan bir akademik çekingenliğe de tanık olmak imkân dâhilindedir. Din araştırmalarının çekiciliğini yitirmesine ilişkin bir düzeneğin ortaya çıkmasına yardımcı olan fiili koşullar, dinin toplumsal bağlamını uzunca bir süre göz ardı etmeyi kolaylaştıracak farklı bir meşrûiyet alanını yaratmakta gecikmemiştir.

Günümüz Türkiye’inde bu yöndeki araştırmaların çoğu, büyük ölçüde laiklik ve laikleşme konuları çerçevesinde yoğunlaşmıştır. İlahiyatçılar, dindarlar, siyaset bilimcileri, sosyologlar ve ideologlar, ürettikleri teorilerini, tartışma ve tahlillerini, münazara ve karşı hükümlerini hep bu konu çerçevesinde ortaya koymaktadırlar. Nihayet Türkiye’de “olumsuz anlamdaki laiklik düşkünlüğü”, din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleşmiştir; çünkü bu yolla dini araştırmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışlagelmiş davranış biçimi, sosyal değerler ve kısmen de olsa kuramsal ortam şeklindeki kendine has gerekli çerçevelerin dışına itilmiştir.¹⁵ Bu bağlamda dinin ve toplumun geleneksel haritasını değiştirerek dönüştürmeyi amaçlayan olası bir projede, belki de din sosyologunun kendine biçtiği asıl görev, mevcut tezleri destekleyecek bir argüman setini üretmekle sınırlı kalacaktır. Bu nedenle “din”in Türk toplumunun modern vizyonu içindeki konumunun her zaman sancılı olduğuna ilişkin var olan akademik mutabakat, din-toplum-iktidar ve devlet bileşenlerinin bir kez daha yeniden okunmasını gerektirmektedir.

Bu doğrultudaki din sosyolojisi araştırmaları, modernleşme yanlısı iktidar seçkinlerinin anlama çabalarının da bir sonucu olarak dini, yeniden tasvir etmek, hatta sosyolojiyi bir tür teoloji ya da yegâne bir referans aygıtı olarak tasvir etme çabası içinde olmuştur. Öyleki artık modern toplumda, gelenekte sadece dinsel çerçevede tanımlanan insan ve toplum gerçekliği değil dinin kendisi de sosyolojik “açıklanma”ya tabi kılınmıştır. Böylelikle dinsel tanım saf dışı bırakılmakla kalmamış kendisi de açıklanmaya tabi kılınarak indirgenmeye ve hatta otoritesini kaybetmeye başlamıştır¹⁶.

Sonuçta dinin, İslâm temelinde nasıl bir okumaya tabi tutulabileceğine verilen cevaplar, ilk dönem sosyoloji literatürünü sorunlu kılan asıl temaları oluşturmuştur. Böylelikle laikliğin sosyolojik düzeydeki temellendirilmesine ilişkin akademik destek, bu konuda toplumsal-dinsel reflekslerin önünü alacak bir dizi teorik çıkışa da öncülük etmiştir. Türkiye’de din sosyolojisi çalışmaları, başından beri dinin konumu, siyasetin belirleyiciliği ve bilimin de modern paradigmatik yönelimlerinden çok, verili bir perspektifte karar kılmasının etkisiyle, kendini yeniden üretmek zorunda kalmıştır. Pozitivist yaklaşımların sınırları bir tarafa, din konusundaki antipati o kadar büyüktür ki, bu çerçeve içinde, yani karşıt din analizlerinin sayısı bile oldukça düşüktür. Türkiye’deki sosyal bilimlerin dini toplumsal açıdan yok saydıkları, düşünsel açıdan ise sosyolojik düşünce ile hızlı bir biçimde ikame etmek yoluna gittiklerini düşünmek mümkündür.¹⁷

Oysa İslâm’ın kendine özgü sistematığı, değer inşası, toplumsal birikime yön vererek dönüştürülen geleneği hâlâ belirleyicidir. Gündelik hayatta var olan görüntülerin onu açıkça gözardı eden çalışmalardan yola çıkılarak yorumlanabileceğini düşünmek pek rağbet

15 Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Der. Mümtaz’erTürküne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992, s. 81.

16 Nuray Mert, “*Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji*”, s. 17-18.

17 Nuray Mert, “*Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı*”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 202.

görmemektedir.¹⁸ Öte yandan buna karşılık siyaset de, politik taleplerin yarattığı oportünist hareketlilikle, “din”e ilişkin tercihlerini netleştirme hususunda açıkça bir belirsizliğe teslim olmuş görünmektedir. Yanı sıra bilim de Türkiye koşullarında henüz kalıcı ve ortaklaşa bir şekilde, elverişli bir nesnellik penceresine sahip olabileceğini kanıtlama konusunda henüz tatmin edici bir hedefe ulaşmamıştır.

80’li yıllarda Dünya ölçeğinde ortaya çıkan ve genellikle dinsel canlılığın artması şeklinde ifadesini bulan yeni bir gerçeklik temasının, pek çok araştırmacıyı tahrik ettiği, hatta yönlendirdiği bilinmektedir. Gerçekten de genel bir modernleşme talebini yer yer sekteye uğratmaya çalışan kimi muhafazakâr/muhafif söylem ve eylemliliklerin, kendilerini dinsel aidiyet içinde tanımlamalarının yarattığı sosyolojik görünüm, din ve ona bağlı olarak gelişen fenomenal hareketler, her düzeyden araştırmalarla çözümlenmesini gündeme getirmiştir. Sonuçta bugün akademik yeterlilikleri pek çok açıdan tartışılabilir, bu alanda ortaya çıkan çalışmaların, gerçek bir literatür patlaması yarattığını da ifade etmek gerekir. Dünya ölçeğindeki bu yoğunluktan Türkiye’deki sosyal bilimsel araştırmaların, bu arada din sosyolojisi çalışmalarının da kendi payına düşeni fazlasıyla aldığı söylenebilir. Ne var ki 80’li yıllardan itibaren din sosyolojisine gösterilen ilgide gözlemlenebilen hissedilir artış, gerçekte söz konusu problemlerin aşılmasıyla elde edilmiş değildir. Aksine bu yönde yapılan araştırma ve incelemeler, mevcut sorunların çözümlenmesi konusundaki imkânları ve bu yöndeki beklentileri sürekli olarak teyit etmek durumunda kalmıştır.

Türkiye’de yapılan din sosyolojisi çalışmaları iki kanaldan beslenmektedir. Bunlardan biri özellikle İlahiyat Fakültelerinde din sosyolojisi alanı çerçevesinde yapılan çalışmalardır¹⁹. Diğeri ise, farklı seksiyonlarda gerçekleşen ve sosyal bilimlerin özellikle genel sosyoloji disiplini içinde üretilen çalışmalardır. Sosyolojinin kuramsal temellerine sadık olarak gerçekleştirilen din sosyolojisi çalışmalarını, ilahiyat alanındakilerle karşılaştırmak ancak epistemolojik düzeydeki problematiğe dikkat edilerek yapılabilir. Yeni söylemlere ve metodolojik arayışlara imkân veren bu çalışmalar da, daha çok din-modernite ilişkilerine yoğunlaşmakta ve ağırlıklı olarak da laiklik ve sekülerleşme teorilerinin yerel karşılıklarını bulma konusunda çaba sarf edilmektedir. Aslında bu teoriler, sekülerleşmenin, sanayi toplumunun ve yükselen kültür modernleşmesinin kaçınılmaz bir özelliği olarak değerlendirilebilir. Buna göre, modern bilim, geleneksel inançları akla daha az yatkın bir duruma getirmiş; yaşam dünyalarının çoğullaşması dinsel sembollerin tekeline kırmış; kentleşme bireyci ve anomik bir dünya yaratmış; ailenin önemini aşınması dinsel kurumları daha az ihtiyaç duyulan bir konuma düşürmüş; teknoloji her şeye kadir Tanrı fikrini daha az gerekli ve akıldışı bir kalıba sokarak, insanlara kendi çevreleri üzerinde daha fazla denetim kurma olanağı tanımıştır.²⁰

Din konusunda asgari düzeyde bile olsa, ulaşılması gereken gerekli bilgi düzeyinin bu araştırmalara yansıyan düşüklüğü, çok kere, ortaya çıkan çalışmaların güvenilirlikleri konusunda da ciddi kaygılar üretmekte, hatta buna bağlı olarak da akademik ve toplumsal belirleyicilik imkânlarını kapsamlı bir şekilde daraltmaktadır.²¹ Mevcut çalışmaların çoğunda içkin olan ve sekülerliği merkeze alan bir tema, tam da bu noktada sosyolojinin Batılı bilimsel

18 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul, İz Yayınları, 2004.

19 Bu çalışmaların güncellenmiş bir listesi için bkz. İhsan Çapcıoğlu, “Türkiye İlahiyat Fakültelerindeki Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası”, s. 220-294.

20 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 646.

21 M. Emin Köktaş, “Türkiye’de Sosyal Bilimler ve Din Olgusu”, *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul, İsam Yayınları, 1997, s. 253; Nuray Mert, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, s. 198-205.

kökenleriyle buluşmakta ve dinin “ancak olgusal düzeyde ele alınabilecek doğası’nı “ifşa etmek”ten ileri gidememektedir. Ancak yine de Türk toplumunun dini hissiyatını, sosyolojik öngörülerle keşfetme ve anlama arzusunu yansıtan sınırlı sayıdaki çalışmanın varlığını bütün bu kolaycı-indirgemeci çalışmalardan özenle ayırmak gerekir.

Aslında sorun, çok kere bilgi eksikliğinin giderilmesiyle hallolacak gibi de değildir, araştırma niyeti ve talepler haritası da açıkça belirleyicidir. Yanı sıra kopyacılık, taklit ve aktarımcılık (intihal) iflah olmaz bir alışkanlığa dönmüştür. Öte yandan Türkiye’nin özgül dinsel gerçekliğini dışlamayan elverişli kavramsallaştırmalara duyulan ihtiyaç da bugün için fazlasıyla had safhadadır²². Bu bağlamda gerek kavramsallaştırmaların öğretiliği, gerekse kendi toplumuna üst perdeden bakma niyeti, üstünkörü analizlerin ortaya çıkışını hızlandırmakta, bu da oldukça hareketli sayılabilecek bir süreçte, mevcut akademik organizasyonun sahiçilik iddialarını aşındırmaktadır.²³

İlahiyat alanından yapılan çalışmalar da yukarda vurgulanan sorunlardan asla bağımsız değildir. Doğrudan dini eksen alan ilahiyat fakültelerinde din, daha çok tarihsel boyutuyla ve İslâmi ilimler geleneği içinde ele alınmakta, sosyal bilimsel yaklaşımlar yeteri kadar ilgi görmemektedir.²⁴ Ancak burada daha tipik hatta ekstrem düzeyinde bir gerilime de dikkat edilmelidir: “Dini bilmek” konusundaki dirayetlilik ne yazık ki fiili gerçekliği ortaya çıkaracak araştırmalara yeterli enerjiyi vermemektedir. Öte yandan sosyal bilimlere karşı duyulan hayranlığın öykünmecilikle eş anlam kazanmaya başlaması da sağlam metodik arayışların, yerini, kolaycı, özensiz, fikirsiz ve ancak sentezlerle geçiştirilen eklektik ürünlerin artmasını hızlandırmaktadır. Epistemolojik sorunlarla uğraşmak yerine, yeni ve çekici kavramlar etrafında dağınık bir çerçeve yeğlenmektedir.

Din sosyologunun kavramları ve Batı’da kotarılan söylem ve analizleri bir şekilde kendine mal etme çabası, gerçekte özgün bir yorum geliştirme konusunda ortaya çıkabilecek her türden girişimi de berhava etmekte, dahası bütün bunlar, entelektüel düzeyde çarpık bir baskı ağına güç kazandırma tehlikesini de içinde barındırmaktadır.²⁵ Bu çok boyutlu sorunu aşmak için, özgürlük, ahlâk ve bilim algısı gibi konularda ciddi bir sorgulamaya ihtiyaç vardır. Ne var ki söz konusu durum, İlahiyat dünyasının mevcut koşullar içindeki konumu göz ardı edilerek çözümlenemez, çünkü bilgi kontekstleri muğlak ve karmaşık bir hale gelmiştir.²⁶

İlahiyat disiplinlerinin alan genişletme çabası içinde gerçekleştirilen din sosyolojisi araştırmalarında kuşkusuz teolojinin kendi iç dünyasına olduğu kadar, toplumun sosyalitesinin derin sınırlarına da aşına olmak gerekmektedir. Bu da bilmeyi, tartışma ve

22 Çalışmalarını İlahiyat fakültelerinde sürdüren din sosyologları, belli başlı temel sorunları üzerinde odaklanmak üzere, 2004 yılından beri periyodik olarak bir araya gelmekte ve disiplinin Türkiye koşullarındaki sorunlarına yoğunlaşan istişare toplantıları düzenlemektedirler. Bu toplantılarda genellikle üzerinde yoğunlaşan ana tema “Türk Din Sosyolojisi”dir.

23 İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, s. 61-71; Mustafa Aydın, “Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları”, *Din Sosyolojisi*, 2.baskı, eds. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 343-348; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981, s. 18-19.

24 M. Emin Köktaş, “Türkiye’de Sosyal Bilimler ve Din Olgusu”, s. 258.

25 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 6. baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003; Bahattin Akşit, “Türkiye’de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye”, *Türkiye’de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Der. Sevil Atauz, Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1986, s. 195-232.

26 Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul, Küre Yayınları, 2005.

paylaşma çabasını, dahası komplekslere yer vermeyen bir eleştireliliğe tahammülü, tahayyül gücünü artırmayı gerektirmektedir. Bu nedenle Türkiye’de din sosyologlarının çok kere sadece olgucukla ilişkilendirilebilecek çalışmaları, kendi felsefi ve varoluşsal önkabullerini çok az dile getirmeleri başlı başına sorunlu olmuştur.²⁷

Az sayıdaki özverili çalışmalar bir yana bırakılırsa, bu alanda ortaya konan çalışmaların yüksek bir verimlilik üretebildiğini iddia etmek imkânsızdır. Bunu aşmaya yönelik çalışmalar yok değildir ancak asla yeterli değildir. Din sosyologunu bazen misyoner, bazen ahlâkçı, ya da kimi zaman da siyasete yön veren bir vicdan olarak algılamamanın sorunu gidermeye değil büyütmeyle yol açtığı sıklıkla görülmüştür.

Din sosyolojisi ve dini sosyoloji ayrışması içinde de olsa,²⁸ dinin hangi koşullar altında ve hangi perspektifler içinde ele alınması gerektiğine ilişkin sosyolojik tasavvur, yeterli bir donanımına ulaşmış sayılmaz. Bu konuda sorunlar yeni yeni fark edilmeye başlanmıştır.

Nitekim III. Ulusal Sosyoloji Kongresi bünyesinde oluşturulan bir din sosyolojisi çalışma grubunda ortaya konulan bir metin, din sosyolojisinin Türkiye’deki akademik yönelimlerini yansıtmaya açısından oldukça önemlidir:

“bugün, din kurumunun eskiden yerine getirdiği birçok fonksiyonunun giderek modern kurumlara devredildiği bilinmektedir. Artık, bütünleştirici güçler olarak, modern kurumsal yapılarıdaki gelişmelerin gözlenmeye başlaması, sözgelimi çıkarları zedelenen atıf yollu statü gruplarının tepkisini çekerek dini cemaatleşmelere yol açmakta ve toplumumuzda sağlıklı gelişmelere neden olmaktadır. (...) Bu bakımdan, bu tür gruplarla ilgili sosyolojik çalışmalardan elde edilecek bulgular, ülkemizde bir din politikasının belirlenmesinde hem Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kuruluşlara hem de politika belirleyicilerine yardımcı olacak, rasyonel temellerde toplumumuzun inşasında önemli katkılar sağlayacaktır. O halde, Batı’da din sosyolojisi alanında özellikle dini inançlar ve bağlılıklarla ilgili araştırmalar, din ve diğer toplumsal kurumlar arasındaki etkileşimi konu alan çalışmalar, din sosyolojisi sahasındaki önemli tartışma alanları ve teorik gelişmeler, ülkemizde de ele alınabilecek önemli başlıklar olarak değerlendirilebilir. (...) Ayrıca ülkemizde son yıllarda bilhassa irticai terör örgütlerinin bir bir su yüzüne çıkmasıyla bu tür fundamentalist akımların boyutlarının ne denli önemli olduğu anlaşılmıştır. Bu bakımdan, radikal siyasal İslâmcı akımların bilimum incelenmesi, ülkemizin tabir caizse bir dini haritasının çıkarılması, din sosyolojisi alanındaki çalışmaların önemini ve aciliyetini bir kez daha ortaya koymaktadır.”²⁹

Siyasetin emrinde bir bilim arayışının sakıncaları anlaşılmaya başlanmıştır; onu siyasete yön veren bir strateji olarak görme inancı da kaybolmak üzeredir. Din sosyolojisinin dini kendi gerçekliğiyle yüzleşerek anlama çabasının önündeki engeller çok boyutlu olsa da bu sorunları gidermenin zorunluluğunu telkin eden sorunlar belirleyicilik kazanmıştır. Nihayet bu durum, yeni ve tutarlı bir bilimsel aktivitenin doğmasını sağlayacak kapsamlı bir problem özelliğine sahiptir.

27 Adnan Ekşigil, “Felsefe Tarihi ve Dine Bakışta Ussal Kurgulama”, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 130.

28 Ali Yaşar Sarıbay, “İslâmi Sosyoloji: Postmodern Bir Sosyoloji mi?”, İslâmi Araştırmalar, 1994, C. 7, sy. 2 (Bahar), s. 123–124; Mustafa Aydın, “Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları”, Din Sosyolojisi, 2.baskı, eds. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 346; Necdet Subaşı, “Kutsal Tarihin Dini Sosyolojisi”, Tarih Sosyolojisi, ed. Ramazan Yelken, Ankara: Vadi Yayınları, 2007, s. 241–263.

29 Din Sosyolojisi Çalışma Grubu, “Din Sosyolojisi”, Dünya’da ve Türkiye’de Farklılaşma Çalışma Bütünleşme, III. Ulusal Sosyoloji Kongresi 2-4 Kasım 2000-Eskişehir Bildirileri, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, 2001, s. 221-223.

KAYNAKÇA

- Akşit, Bahattin, “Türkiye’de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye”, *Türkiye’de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Der. Sevil Atauz, Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1986,s. 195–232.
- Aydın, Mustafa, “Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları”, *Din Sosyolojisi*, 2.baskı, eds. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.
- Bayyigit, Mehmet, “Türkiye’de Genel ve Özel Din Sosyolojisi ile İlgili Bir Bibliyografya Denemesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sy. 2, s. 403–445.
- Bellah, Robert N. “Din ile Sosyal Bilim Arasında”, *Sekülerizm Sorgulanıyor -21. Yüzyılda Dinin Geleceği-*, Ed. ve Çev. Ali Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları Yayınları, 2002, s. 161–188.
- Berger, Peter ve Luckmann, Thomas, “Din Sosyolojisi ve Bilgi Sosyolojisi”, *İlim ve Sanat*, 1988, sy. 22 (Kasım-Aralık), s. 54–59.
- Çapcıoğlu, İhsan, “Türkiye İlahiyat Fakültelerindeki Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası”, *Din, Toplum ve Kültür* içinde, Ali Coşkun (Der. ve Çev.), İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 220-294.
- Din Sosyolojisi Çalışma Grubu, “Din Sosyolojisi”, *Dünya’da ve Türkiye’de Farklılaşma Çatışma Bütünleşme, III. Ulusal Sosyoloji Kongresi 2-4 Kasım 2000-Eskişehir Bildirileri*,2001, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, s. 221-223.
- Ekgşigil, Adnan, “Felsefe Tarihi ve Dine Bakışta Ussal Kurgulama”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 116–134.
- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1998.
- Glock, Charles Y. “Birleşik Devletler’de Dinsel Bir Uyanış Var mıdır?”, *Toplum Bilimleri Sözlüğü*, Çev. Esen Sinanoğlu, Ankara, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, 1982.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, 6. baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Hervieu-Legér, Danièle ve Willaime, Jean-Paul, *Sociologies et Religion, Approchesclassiques*,2. baskı, Paris, Puf Yayınevi, 2004.
- Köktaş, M. Emin, “Türkiye’de Sosyal Bilimler ve Din Olgusu”, *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul, İsam Yayınları, 1997, s. 253–258.
- Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim, 1992.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mert, Nuray, “Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji”, *Dergâh*, 1993, C. III, sy. 35 (Ocak), s. 17–18.
- Mert, Nuray, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul, Metis Yayınları, 1998,s. 198–205.
- Özdalga, Elisabeth, “Türkiye’de Bir Sosyolog Olmak Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, 1999,sy. 48–49, s. 27–33.
- Sarıbay, Ali Yaşar, “İslâmi Sosyoloji: Postmodern Bir Sosyoloji mi?”, *İslâmi Araştırmalar*, 1994, c. 7, sy. 2 (Bahar), s. 123–129.
- Sezer, Baykan, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Solmaz, Bünyamin, “Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Tartışmaları”, *Din Sosyolojisi -Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Eds. Bünyamin Solmaz, İhsan Çapcıoğlu, Konya, Çizgi Yayınları, 2006, s. 19-42.
- Subaşı, Necdet, “Kutsal Tarihin Dînî Sosyolojisi”, *Tarih Sosyolojisi*, Ed. Ramazan Yelken, Ankara, Vadi Yayınları, 2007, s. 241–263.

- Subaşı, Necdet, “Sorunlu Bir Alan: Din Sosyolojisi”, *Sorgulanan Sosyoloji*, Ed. M. Çağatay Özdemir, Ankara, Eylül Yayınları, 2002, s. 185–194.
- Subaşı, Necdet, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul, Küre Yayınları, 2005.
- Subaşı, Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul, İz Yayınları, 2004.
- Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İstanbul, İz Yayınları, 1996.
- Ulusal Tez Merkezi, T.C. Yüksek Öğretim Kurulu, <http://tez2.yok.gov.tr/>
- Willaime, Jean-Paul, *Sociologies des religions*, 3. baskı, Paris, Puf Yayınevi, 2004.



DİN ARAŞTIRMALARINDA DERÛNİLİK KAYBI

Bir şeyin neliğine dair araştırmamız o şeyle ilgili izlenim ve düşüncemizden yola çıkarak ilerler. Çünkü insan tamamen boş bir zihinle bir konuyu anlamaya yönelmez. Daha önceki yaşantısına bağlı olarak toplumdaki geleneksel kalıplar onun dünyasında ister istemez bir sürü izlenimler oluşturmuştur. Bunlar günlük hayatın her alanına yönelik kalıp yargılar olarak aktarılan hazır bilgilerdir. Onun için meşhur ‘şu mavi gök kubbe altında yeni hiçbir şey yoktur’ sözünün anlamını burada hatırlamak yerinde olacaktır. Dolayısıyla bir din araştırmacısı da yola çıkarken hangi alanda araştırma yapıyor olursa olsun öncelikle kendi birikiminden ön bilgilerinden yola çıkarak işe başlar. Kendi ailesinde, toplumunda ya da aldığı eğitimde anlatılan, yaşanan dinin, din anlayışının onun dünyasındaki yansımaları araştırması açısından oldukça belirleyici olmaktadır.

Bir araştırmacının din hakkındaki genel kanaatleri, dini araştırmadaki yöntemini de etkilemekte ya da belirlemektedir. Bu durum bir bakıma araştırmacı dini nasıl algılıyor ve tanımlıyorsa bu doğrultuda bir araştırma yöntemi ile yola koyulmuş oluyor demektir. Özellikle dinin ve bütün dini fenomenlerin gerçekliği olmadığı ve evrime dayalı süreçler sonucunda basit yapıların gelişmesiyle ortaya çıktığı anlayışıyla yola çıkan bir araştırmacının araştırma yönteminin de aynı doğrultuda ilerleyeceği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim dine evrimci yaklaşan ilk dönem antropologlarının, her hangi bir dini dünyayı araştırırken derin bazı yapıların peşinde olmaktan çok ilkel bir kökenin arayışı içinde oldukları görülmektedir.

Öte yandan hiçbir din, doğduğu toplumun kendine özgü tarihsel, coğrafi ya da dini şartlarından bağımsız, boşlukta ya da boş bir dünyaya gelmemiştir. Yeni doğan bir din de daha önce farklı şeylerle doldurulan bir alanı yeniden ele alıp, bazı şeyleri tamamen kaldırıp, bazı şeyleri koruyarak bazı şeyleri ise kendi bütünlüğü içinde yeniden düzenleyerek bir dünya ya da medeniyet kurar. Bunu yaparkendedaha önce o toplumda bulunan mevcut yapılar üzerinden giderek, onları kendi bütünlüğü içerisinde ya reddeder, ya kabul eder ve sonuçta temel metafizik ilkeleri doğrultusunda anlamlı ve kutsal bir dünya oluşturacak şekilde yeniden bütünlüklü bir evren meydana getirir. Bu, dinin gelenek oluşturması ya da medeniyet kurması demektir ki kendi ilkelerini hayatın bütün alanlarına uyarlaması anlamına gelir. Bir bakıma bu durum, yayıldığı coğrafyayı ve o coğrafyadaki bulduğu bütün maddi manevi medeniyet unsurlarını kendi ilkeleri doğrultusunda yeniden yorumlaması ve anlamlandırması demektir.

Kabile toplumlarında yeni bir toprak parçasına yerleşildiğinde o mekânı kendi değerlerine göre anlamlandırmak için bir kutsallaştırma ayini gerçekleştirilmesi bu açıdan değerlendirilebilir. Benzer şekilde dünyada yayılmış dinlerin de yeni yerleştikleri ya da fethettikleri topraklardaki kültürleri kendi bütünlükleri içerisine dâhil ederek özümseyip erittikleri görülmektedir. Avrupa’da Hristiyanlığın ilk yayılımında oradaki bütün yerel

kültürleri dönüştürmüş ve kendi rengini vermiştir. Aynı şekilde İslam'ın ilk dönemlerinde dünyanın merkezi diyebileceğimizi Ortadoğu'ya yayılımı esnasında karşılaştığı kültürel mirası kendi bünyesi içerisinde eritmesi ve daha sonra bütün yayıldığı alanlarda bunu sürdürmesi de bu açıdan dikkate değer bir durumdur. Esasen İslam dünyasının her yeni karşılaşmada ve bir anlamda her zaman ve zeminde bu dönüştürmeyi başardığı söylenebilir. Ancak modernlikle karşılaşma açısından bunun doğruluğu tartışmalıdır ki daha sonra bu konu üzerinde durmak gerekecektir.

Bu söylenenler de gösteriyor ki, her din adeta hem dünyada karşılaştığı bütün doğal çevreyi ve olayları hem de her tür insani durum ve yapıp etmeleri kuşatan bir anlam ve anlamlandırma ameliyesine bağlı olarak bir evren kurmaktadır. Bu evren, evrensel bir kozmos olarak her şeyi kuşatan inanların dünyasını kutsal bir bütünlük olarak inşa etmektedir. Bu bakımdan din araştırmalarının her şeyden önce bir dini evrendeki bu total yapıyı keşfetmeyi ya da anlamayı göze alarak araştırmasına başlaması gerekmektedir. Yani bir din kendi bağlılarının bütün entelektüel ve duygusal dünyalarını, günlük hayatlarını nasıl kuşatmakta anlamlandırmakta ya da tatmin etmektedir. Yani neleri yapıp nelerden kaçınması gerektiğine, nelere inanması gerektiğine, yaşadığı bu dünyayı nasıl anlamlandırması gerektiğine yönelik anlam haritaları oluşturmaktadır. Aynı zamandadin, insanın bu dünyada varoluşunun, dolayısıyla bütünüyle evrenin anlamı, onun nereden gelip nereye gideceğine dair bir açıklama ya da insan da dâhil bütün evrenin nasıl var olduğu ve varlığını nasıl devam ettirdiğine dair inananlarına ikna eden açıklamalar sunmaktadır.

Bütün bunların kuşatıcılığında ortaya çıkmış bir dini yapıyı kapsamayan dine yaklaşım deneyimleri, bir dini ve o dinin oluşturduğu anlam dünyasını kavramak açısından yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla dini araştırmalarda deruniliğin yakalanabilmesi için öncelikle bu kuşatıcı ve kapsayıcı yaklaşımla yola çıkılması gerekmektedir. Çünkü bir araştırmacının dinin ne olduğuna dair yaklaşımları dini araştırmalarındaki bakış açısını da geniş oranda belirlemektedir. Nitekim İslam dünyasının yukarıda bahsettiğimiz, yeni karşılaştığı dünyaları dönüştürme konusundaki yeteneğini modernlikle karşılaştığı zaman tam manasıyla işletmemesi bu açıdan yorumlanması gereken bir durum olarak karşıımıza çıkmaktadır. Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, bunun temelinde İslam dünyasının her bakımdan zayıf kaldığı bir dönemde bu karşılaşmaya maruz kalmış olmasının payı büyüktür. Çünkü bu dönemde kendi tarihsel birikimini dahi anlayacak ve devam ettirecek bir dinamizmden uzaklaşmış bir görünüm arz eden İslam dünyası, evrene ve insana kendisinden tamamen farklı yaklaşan dindışı bir medeniyetle karşı karşıya gelmiştir. Başka bir şekilde söyleyecek olursakbu karşılaşmada İslam dünyası, modern medeniyeti değerlendirip eleştirecek, özümseyecek ve kendi değerlerine bağlı olarak, kendi dünyası içerisinde ne anlama geldiğini, hangi düzeyde benimsenip hangi yönleriyle reddedilmesi gerektiğini ortaya koyacak entelektüel cevvaliyetten bir hayli uzaklaşmış görünmektedir. Oysa bunun yapılması büyük bir zorunluluk arz ediyordu. Zira bu medeniyetin giderek bütün dünyada egemen olmaya başladığı ve geniş oranda İslam dünyasına da sirayet ederek çok derin alt üst oluşlara neden olduğu aşıkardı. Her şeyden önce bu gücün görmezden gelinmesi mümkün değildi. Çünkü bu modern yaklaşımın yükselişi bütün alanlarda İslam'a ve Müslüman dünyaya bir meydan okuma anlamına geliyordu. Müslüman dünyanın buna cevap verebilmesi için yaşadığı dünyayı ve modernliğin bu dünyanın geleceğindeki yerini kavraması gerekmektedir. Ancak öyle anlaşılıyor ki öncelikle kendi değerlerine vukûfiyetinin ve bağlılığının gücü ile başka bir medeniyeti yorumlama, anlama gücü arasında doğrusal bir bağlantı görülmektedir. Bu durum yorumbilimcilerin ifadesiyle kendi geleneğimizden yola çıkarak başka dünyayı, daha

doğrusu başka bir geleneği anlamaktır: “Yorum bu yüzden kısmi, deyim yerindeyse sınırlıdır ve içinde gerçekleştiği tarihsel durum tarafından yönlendirilir. Çünkü biz bir geleneği bir gelenekten hareketle yorumlarız. Gelenek yoruma temel sağlar ve yeni yoruma davetiye çıkarır; bu tazelenen yorum geleneği canlı tutar. Yorum hareketini intikal ettirme hareketi canlandırır ve bunların ikisi birarada dairesel hermeneutik vukubulma hareketini oluşturur. Bu vukubuluş en temel düzeyde yorumcu ile yazar veya metin arasındaki bir karşılaşma değil, insani varoluşla/varlıkla onu önceden içine alan eşsiz tarihsel durum arasında bir karşı karşıya geliştir ve burası özne-nesne modelinin artık gerçekten uygulanamayacağı bir noktadır. Daha önceki hermeneutik teorilerin taşıyıcıları durumundaki hem “metin” hem de “yazar” içinde sponten tarzda biraraya getirilerek ileriye taşındıkları tarihsel hareketin daha geniş kontekstine çekilirler”¹.

Geleneğin toplumsal hafızadaki birikimi ifade etmesi yanında aynı zamanda entelektüel bilgi ve hikmet birikimini de ifade ettiğini unutmamak gerekmektedir. Böylece hermeneutik anlamda geleneğin yeri ve kaçınılmaz bir şekilde süregelen ve devam eden etkisi hatırlandığında geleneğinin peşini bırakan toplumun kendi dünyasında nasıl bir kayba uğradığını tasavvur etmek güç olmasa gerektir. Boşlukta yaşanmayacağına göre yeni bir dünyayı devşirmenin güclüğü de aşikâr olduğu için bu durum kaotik bir duruma yol açar ya da iki dünya arasında yolunu kaybetmekle sonuçlanabilir. Çünkü insan hafızasına, toplumlarını kültürel aktarımlarına format atmak mümkün olmadığı için bir toplumun kendi geleneğinden koparılması mümkün görünmemektedir. Öte yandan bu bize kendi yaşantımızın derinliği oranında derinlikli bir düşünce evreni oluşturabileceğimizi de hatırlatmalıdır.

Gelenek ya da sosyolojik tanımlamalarla toplumsal hafıza, kültürel birikim, toplumların yaşayan anlam evrenini belirler. Dolayısıyla bu anlam evreni bilinmediği ya da buralardaki dini derunilik kavranmadığı zaman dinin anlaşılmasındaki deruni boyut da kavranamayacaktır. Bunun kavranması her şeyden önce bir geleneğin kendi manevi dünyasını bütünlüğü içerisinde kavrayarak kendi dünyasında sabitkadem durabilmesi anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla kendi dünyasını merkeze alarak modern medeniyeti tartacak etkin bir söylem oluşturulamadığı için İslam dünyasında, bir kısım insanların toptan kabullenişle kendi dünyasını reddettiği, bir kısım insanların toptan reddederek modern dünyaya kendisini tamamen kapattığı, bir kısım insanların ise iki dünya arasında bocaladığı görülmektedir. Zira Batıda ortaya çıkan dine bu yeni yaklaşım tarzı dinin anlamını ve değerini aşağılayan noktalara ulaşmış bir görünüm sergilemekteydi. Bu gün geldiğimiz noktada bu yaklaşımlara birçok cevap verilmiş olsa da temelde hala bu yaklaşımların İslam dünyadaki dine ve İslam’a yaklaşımlardaki etkisini inkâr etmek mümkün görünmemektedir.

Dini araştırmaların modern dönemde en büyük handikaplarının evrimci, indirgemeci ve parçacı yaklaşımların ortaya koyduğu eksik ve çarpık din algılamalarına dayandığı bilinen bir husustur. Yine burada günümüzde dine yaklaşımdaki rasyonel, seküler ve hümanist yaklaşımların bu indirgemeci yaklaşımlara paralel ve onları besleyen temel unsurlar olarak ortaya çıktığını da akıldan tutmamız gerekmektedir. Din araştırmalarının tarihinde yaşanan bu durumu Mircea Eliade şu şekilde ifade etmektedir: “Dinler tarihi de çağdaş bilimsel zihniyetin bütün bunalımlarına maruz kalmıştır; dinler tarihçileri sırasıyla -ve bazıları hala öyledir- pozitivist, ampirist, rasyonalist veya tarihselci olmuşlardır”².

1 Theodore Kisiel, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerinin Prolegomena Dil Gelenek ve Yorum*, Der. ve Çev. Hüsamettin Aslan, Paradigma Yay, İstanbul, 2002, ss.181-207, s. 183.

2 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay, Ankara, 1992, s. 3.

Dolayısıyla dine modern yaklaşımların hem din olgusunu hem de kendi dinimizi anlamada ortaya çıkardığı sorunlar yanında bizatihi modernliğin ne olduğu ve oluşturduğu yeni dünya algısının bizim dünyamız açısından yorumlanması eş zamanlı olarak devam eden bir süreç olarak işlemektedir. Bu sürecin Batı ile ilişkilerdeki iki yüz yılı aşkın tarihi yanında hala devam ettiği ve edeceği aşikârdır. Zira daha önce değindiğimiz gibi ortaya çıkan bu yeni durumu bütünlüklü bir şekilde yorumlamak açısından fazla bir yol kat ettiğimiz söylenemez. Öte yandan tarihin akışı durmadığı için anlamaya çalıştığımız dünya da durmamakta ve her iki dünya da bir birini karşılıklı olarak etkilemeye devam etmektedir. Gerçekten de anlamlar ağı insan varlığını öylesine belirlemektedirki, bu bütünü daha önceki tekil konuşma eylemlerine, diyadik ilişkilere ya da önceden tanımlanmış başka öğelere anlamlı biçimde indirgenmesine olanak yoktur. Özneler-arası ve anlama için mutlak olma niteliğiyle kültürel anlam, bütün bir yorumcu projenin temel taşı gibi durmaktadır. Buna göre niyet ve içgörü de, daha çok insan söyleminin öznelerinin kendilerini içinde oluşturdukları ortak anlamlar dünyasının ön-varlığına bağımlı görünmektedir. İşte tam bu anlamda, dünya artık esas olarak kendimizi içinde bulduğumuz ve hiçbir zaman tümüyle aşamayacağımız bir anlamlar çemberi olarak görülmektedir³. Bu bağlamlarda oluşan kültürel anlamı yorumlamada, dolayısıyla şekillendirmede baskın kültür açısından daha belirleyici olma pozisyonu ortaya çıkmaktadır.

Bir medeniyeti bütünlüğü içerisinde kavramadan onun kendi dünyamız açısından değerini ve anlamını belirlememizin mümkün olamayacağı açıktır. Burada bütünlükten kastımız metafizik, sanat edebiyat, din, felsefe ve bilim alanlarındaki bir medeniyetin bütün birikimidir. Çünkü her hangi bir alanda yetersiz bir değerlendirme bir eksiklik hissi doğurur. Mesela bugünkü Batı medeniyetinde bilim, geleneksel dünyadaki birçok kadim medeniyetle karşılaştırıldığında oldukça merkezi bir yere sahip görünmektedir. Bu bilimin yeri ve anlamı iyi değerlendirilemediği takdirde her toplum kendini bu bilim karşısında yenilmiş hissetmektedir. İslam tarihinde bu duruma örnek olması açısından Gazzali'nin felsefeye yaklaşımını hatırlamak uygun olacaktır. O felsefeyi geniş halk kitlelerinin nezdinde, kendi dini yaklaşımlarını sarsmayacak bir yere oturtmak istemiştir. Bu bir anlamlandırma çabası olarak felsefeye biçtiği kendine özgü değer göz ardı edilse bile, yaşadığı toplumdaki insanların dini evreninde oluşan sorulara her hangi bir tahribat yapmadan verilen bir cevaptır. Nitekim o bunu yaşadığı dünyanın ortaya çıkardığı bütün yeni durumlar açısından yapmaya çalışmıştır.

Bütün bunlar bize sadece kendi dünyamıza gömülerek gerçek anlamda başka dünyaları anlamamızın mümkün olmadığını göstermektedir. Aynı doğrultuda kendi dünyamızın oluşturduğu gelenekten tarihsel bağlarımızdan soyutlanarak dünyayı ve başka kültürleri anlamamızın, yorumlamamızın da mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan başka bir medeniyeti anlamaya çalışırken kendi geleneğimizin bizi ne kadar belirlediğinin bilincinde olarak yaklaşmamız gerekmektedir. Bu bilince sahip olmak, hem doğru anlamak, hem de kendi dünyamızda o medeniyetin yerini ve değerini ortaya koyabilmek açısından oldukça önemli görünmektedir. Burada hem kendi geleneğimizi hem de karşı geleneği bütün unsurlarıyla bilmenin önemine dikkat çekmek gerekmektedir. Hermeneutik alanındaki yaklaşımlardan yola çıkacak olursak bu bilme, anlama ve yorumlama çabalarının sonuçta, bizim yukarıda özümseme ve kendi dünyamız açısından anlamlı bir bütünlük oluşturma şeklinde ifade ettiğimiz durumla aynı anlama geldiği ortaya çıkmaktadır. Bu yeni oluş durumunda geleneğin derinden belirleyiciliği devam etmekle birlikte, iletişimde bulunduğumuz, anlamaya

3 Paul Rabinow; William Sullivan, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Çev. Taha Parla, Der. Paul Rabinow; William Sullivan, Hürriyet Vakfı Yay, İstanbul, 1990, s. 4.

çalıştığımız yeni dünyanın etkileri de devreye girmekte ve kendi dünyamızda sabit kalma niyeti oranında belirginleşen bütünlüklü bir evren bir kozmos oluşmaktadır. Ancak burada derinlikli, dinamik ve geleceğe yön verecek ciddi bir akışın sağlanabilmesi bu geleneklere bütüncül ya da külli bir vukûfiyet sağlandığında mümkün olabilecektir.

Burada geleneksel medeniyetlerde gördüğümüz farklı unsurların hiyerarşik yapısı üzerinde durmamız gerekmektedir. Her şeyden önce kabile toplumlarından büyük medeniyetler kurmuş toplumlara kadar bütün toplumların yapısına baktığımız zaman bunların bizatihi dinin her alanı belirlediği bir evrende soluk aldığına tanık olmaktadır. Gündelik hayatın bütün ritmi, sanat, edebiyat, inanç, düşünce alanları metafiziğin önderliğinde toplumun bütün dünyasını düzenlemektedir. Bütün toplumların dünyasında metafizik bir yandan gizli ve görünür olmayan alanı ifade etmekle birlikte aynı zamanda diğer bütün alanlara bir anlam ve ruh vermektedir. Dolayısıyla metafizik, hiyerarşik olarak değerlerin en üst düzeyini oluşturmakta ve bütün değerler de ona bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Bu demektir ki, her medeniyette metafizik, o toplumdaki dinin deruni boyutunun bir yansıması olarak tezahür etmektedir. Bu bakımdan bir metafizik tasavvuru olmayan hiçbir dinin olamayacağını söyleyeme bile gerek yoktur.

Burada metafizik konusuna biraz daha yakından bakmak gerekmektedir⁴. Metafizik, kelime anlamıyla fizik ötesine yani bu algıladığımız varlık dünyasının ötesinde olana işaret etmektedir. Kavramın içeriği ilk defa Aristo tarafından şu anlamda kullanılmıştır: “Varlık olmak açısından varlık ve doğal yasaların ve eylemin külli ya da ezeli ilkeleri”⁵. Anlaşılabacağı üzere, burada Aristo’nun metafizik anlamda kullandığı *ilk felsefe*, birincisi varlık olarak varlık, ikincisi ise gerek insanın gerekse diğer bütün varlıkların varoluş düzenleri ve biçimlerinin görünmeyen temel ilkelerini ifade etmektedir

Bu düzeyde varlık kavramıyla, algı düzeyinde gözlemediğimiz nesnelere değil, bunların ötesinde her türlü ontolojik varlık hiyerarşisi anlaşılmalıdır. Bu bakımdan bütün dinlerin iki varlık alanı üzerinde yoğun olarak durdukları görülmektedir. Birincisi duyu organlarıyla algıladığımız fiziki varlıklar alanı, diğeri ise bu varlıkları aşan ve ancak daha üst düzey algılama yeteneklerine dayalı olarak idrak edilen aşkın metafizik varlık alanıdır. Buna bir de hayali varlıklar ya da rüyada gördüğümüz var oluşları ilave ettiğimizde üçüncü bir varlık düzeyi daha ortaya çıkmaktadır. Günümüz dünyasında kavramsallaştırıldığı haliyle sanal evreni de bu üçüncü varlık kategorisi içerisinde değerlendirebiliriz. Bütün bunlar varlık âleminde gerçeklik düzeyi açısından bir hiyerarşi olduğunu göstermektedir. Bu hiyerarşide hakikate yakınlık açısından en alt düzeyde, hayal, rüya ya da sanal varlık alanı bulunmaktadır. Daha sonra fiziki alan gelir ki -buna zahiri varlık düzeyi de diyebiliriz- bu alanın hakikat değeri öncekinden daha üst düzeydedir. Ancak metafizik alan ise hakikatin en üst düzeyde yansıdığı alanı olarak görülmektedir. Öte yandan bu varlık alanları bir birinden tamamen kopuk, bağımsız varoluşlar olarak da görülmediği için her din ya da metafizik sistem bunlar arasındaki bağıntıları izah eden açıklamalara sahiptir.

Ancak modern epistemolojide metafizik kavramı daha çok sanal bir evren çağrışımı yapar şekilde anlaşılmaktadır. Oysa dinlerde ve metafizik sistemlerde ontolojik olarak en fazla hakikat değeri taşıyan ya da varlığı en üst düzeyde gerçek olan metafizik düzeydeki varlıklardır. Nitekim bu varlık alanını idrake sahip bilgeler, filozoflar, ermişler için

4 Burada metafizik konusu işlenirken daha önce ele aldığımız çerçeve buraya uyarlanarak geliştirilmiştir: Bkz. Hüseyin Yılmaz, *Budist Metafiziği*, Hece Yay, Ankara, 2007, s. 9-13.

5 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Aslan, Sosyal Yay, İstanbul, 1996, 187.

yaşadığımız fiziki zahiri evren gerçekliğini kaybetmekte ve artık hayal, gölge ya da vehim olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan bütün dinler, bu hakikat evrenine insanları uyandırarak yönlendirmek ve yaşadığımız dünyanın aldaticılığından kurtarmak şeklinde bir hedef ortaya koymaktadırlar. Ancak metafizik evreni algılama yetisi olmayanlar açasından bu evrenin anlaşılması hep güç olmaktadır. İşte dinlerde oldukça derin çileler pahasına hedeflenen bu metafizik düzeyi kavrayabilecek bir bilgeliğe ulaşmak en yüce gaye olarak belirlenmektedir. Öte yandan metafiziğin anlaşılması açasından en önemli engel de burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu bilgiye erenler metafizikle ilgili birikimlerini, kazanımlarını günlük dilin kalıplarıyla anlatamamakta, öğretememektedir. Burada yapılması gereken, başkaları hangi şekilde bu bilgiye ulaştıysa o yolu takip etmektir. Bu yolda önderlik yapanlar bilgi aktarmazlar, sadece yolda yürüyene rehberlik yaparlar. Dolayısıyla herkes ancak kendi gayretiyle; bu uyanışa, yaşadığımız dünyanın sınırlılıklarını aşarak aşkın varlık ve bilgi düzeyine ulaşmayı göze almak durumundadır.

Bilindiği gibi varlık, metafiziğin temel konusu arasında yer almaktadır. Metafizik, bütün varlık alanlarını külli (total) olarak ihata edecek bir açıklama sunmak durumundadır. Çünkü insan her şeyi bir bütünlük içerisinde eksiksiz bilmek ister. Dolayısıyla bütün metafizik sistemlerde algıladığımız varlıklar ve metafizik düzeyde varlığın algılanışı bir bütün olarak izah edilmektedir. Varlık nedir? Varlıklar nasıl oluşmuştur? Varlıklar ve varlık evrenleri hangi düzene göre sürmektedir? vb. sorulara metafizikle birlikte açıklık getirilmektedir.

Anlaşılacağı üzere varlık konusu zorunlu olarak bizi bütün varolanların düzenini izah etmemizi sağlayan kozmoloji konusuna götürmektedir. Dolayısıyla metafizik, yaşadığımız dünyanın varlığı yanında düzeni ve bu dünya dışındaki başka evrenler yani öte dünya, ahiret, saf ülke ya da cennet ceennem hakkında da bize açıklamalar sunmaktadır. Buna bağlı olarak bu evrenler ve burada varolan her türlü bilinçli ya da bilinç taşımayan varlıkların nasıl varolduğu ve varlıklarını nasıl sürdürdüğü gibi konularda metafiziğin alanı içinde yer almaktadır.

Bilindiği gibi gerek hermeneutik yaklaşımlarda gerekse İşlam tasavvufunda özne ile nesne yani bilen ile bilinen özdeş kabul edilmektedir: “Biricik süje-obje ilişkisi problemi İşlamda *ittihâdu'l-âlim ve'l-mâ'lûm* (yani, bilen ile bilinenin birliği) problemi olarak ele alınıp tartışılır. Objesi her ne olursa olsun bilginin en yüksek derecesine, bilenin –yani, insan olan süjenin- obje ile aralarında hiçbir fark kalmayacak derecede birleşip onunla tamamen özdeş bir hale gelmesi durumunda ulaşılır”⁶. Bu aynı zamanda metafizik düzeyde de varlık ile bilginin özdeş kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan metafizik düzeye ulaşan, varlığı külli olarak hem algılamakta hem de bilmektedir. Anlaşılacağı üzere dinlerin en zor kavranacak yönü metafizik doktrinleridir. Çünkü bütün dinlerde bu metafizik öğreتيye sahip olduğunu iddia edenler, aynı zamanda bu tecrübenin aktarılamazlığını, dile dökülemezliğini, rasyonel kalıplar içine sığdırılmaz olduğunu hep vurgulaya gelmişlerdir. Hatta daha da ileri giderek bildiğimiz algılama, anlama ve düşünme kalıplarının bittiği, aşıldığı noktada metafizik alanın sınırlarına girilebildiğini ifade etmektedirler. Her dinde bu öğreتيyi bizim anlayış dünyamıza sunmaya gayret eden, o dinin birçok bilge ve düşünürü ile karşılaşmaktayız. Aksi takdirde dışarıdan yapılan araştırmalarla, dinlerin metafizik öğretilerinin insanın akli dünyasına sunulması mümkün olmazdı. Nitekim her dinde kendi manevi atmosferine ve tecrübesine, kutsal metinlerine, kendi dillerinin imkânlarına bağlı olarak bu öğreتيyi bizim akli anlama

6 Toshihiko Izutsu, *İşlam Mistik Düşünçesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay, İstanbul, 2001, s. 19.

düzeimize indirgemeye çalışan, dil kalıplarına döken, yeni kavramsallaştırmalar oluşturan birçok eser ortaya konmuştur. Bu çaba, sadece yazılı kaynaklarla sınırlı kalmamış, çeşitli sanat eserlerinde de sembolik olarak somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan bizzat yaşandığı şekliye bu tecrübenin sunulması, belki de yine en güzel ifade etme biçimlerinden birisi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla esasen objektif araştırmacı için adeta mümkün olmayan metafizik öğretiyi anlama girişimi, ancak bu tür imkânlarla mümkün hale gelebilmektedir.

Burada kuşkusuz dinsel tecrübe, dinleri anlamada anahtar bir konumdadır. Çünkü din, her şeyden önce insanın içtenlikle yaşadığı bir tecrübe olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla dini yaşamayanın o dini yaşayanın evrenini objektif olarak anlayabilmesi bir hayli zor görünmektedir. İşte bu noktada dinlerin deruni yönlerinin kavranması açısından manevi olarak yaşanmasına özellikle metafizik özünün gerek doktrin düzeyinde gerekse uygulama düzeyinde tahakkuk ettiriliyor olmasına önem atfetmek gerekmektedir. Bu durum din araştırmacısının yani yorumcunun deruni anlam dünyasına dalabilmesi için aktif katılımının gereğine işaret etmektedir. Aynı zamanda kendi dinini deruni düzeyde yaşamayan bir araştırmacının başka dini dünyaların manevi derinliklerini kavranmasının bir hayli zor olacağı anlamına da gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Aslan, Sosyal Yay, İstanbul, 1996.
- Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay, Ankara, 1992.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay, İstanbul, 2001.
- Kisiel, Theodore, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerin Prolegomena Dil Gelenek ve Yorum*, Der. ve Çev. Hüsamettin Aslan, Paradigma Yay, İstanbul, 2002.
- Rabinow, Paul; Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Çev. Taha Parla, Der. Paul Rabinow; William Sullivan, Hürriyet Vakfı Yay, İstanbul, 1990.
- Yılmaz, Hüseyin, *Budist Metafiziği*, Hece Yay, Ankara, 2007.

Sekizinci Bölüm

FELSEFE VE HİKMETİN AYDINLIĞINDA



EL-ULÛMU'L-FELSEFİYYE: İSLAM ENTELEKTÜEL GELENEĞİNDE FELSEFENİN BİLİM OLARAK KAVRANIŞI ÜZERİNE

'el-Felsefe': Bilim Fikrinin Kurucu Geleneği

Bilimsel zihniyet İslam düşüncesinin klasik evreninde entelektüel değerlerin gereği olarak var olmuş, tarihsel imkânlarla uyum içinde gelişmiş ve “el-Felsefe” çatısı altında sürdürülen araştırmaların metodolojik ilkesi olarak kararlı hale gelmiştir. Bu makale İslam medeniyetinde bilimin kurucu geleneğinin ‘el-Felsefe’ olduğu ana fikrini adeta bir motto gibi yeniden gündeme taşımak amacıyla kaleme alınmıştır.¹ Makale boyunca kullanılan ‘el-Felsefe’ terimi Grek philo-sophia’sının İslam felsefesine dönüşümünü simgelemekte ve felsefî-bilimsel etkinliğin fıkıh usulü, kelâm ilmi ve tasavvuf ile birlikte İslam entelektüel geleneğinin aslî unsurlarından biri olduğunu kuvvetle vurgulamaktadır. Bildirinin temel varsayımı ‘el-Felsefe’nin ruhunu bilim fikrinin teşkil ettiği; ‘el-Felâsife’ (feylesoflar) olarak anılan entelektüel camianın Dârü'l-İslâm'da bilimsel zihniyeti yerleştirmek, bir bilim konsepti geliştirmek ve bilimsel yöntem fikrini derinleştirmek amacıyla olduğudur. Böylece geleneksel ve/veya modern İslam düşüncesinde çoğu kere din-felsefe ilişkileri bağlamında tartışılmış olan ‘el-Felsefe’nin anlam, önem ve değerine, bu kez bilim kavramı ile olan aslî ilişkileri bağlamında dikkat çekilmek istenmektedir.

Böyle bir felsefe-bilim bağlamından söz etmek *Akademide Hikmet, Felsefe, Din* konulu bir çalışmanın çerçevesi içinde nereye oturmaktadır? Bilindiği gibi çalışmanın konusunun ilk terimi olan hikmet, hem dinî hem de felsefî çağrışımlara sahiptir. Her şeyden önce Allah'ın isimlerinden biri ‘el-Hakîm’dir ve bizzat Allah'ın beyanında Kur'ân-ı Kerîm'in ‘Hakîm’ bir kitap olduğu bildirilmiştir (Yâsîn 36/2). Ayrıca çeşitli âyet ve hadislerde hikmet peygamberlere ve bazı seçkin ruhlarla ‘verilmiş’ yüksek bir değer olarak anılmış (Özellikle bk. Bakara 2/269) ve farklı sahalarda uzman din bilginleri hikmeti ‘el-Kitâb’ın anlamını doğru kavramak ve uygulamak şeklinde anlamışlardır. Bu genel anlayışın muhtevasında ‘el-Kitâb’ın teklif ettiği ve nebevî sünnette nihâî ifadesini bulan hayat tarzı, naslardan doğru hüküm

1 Bu ana fikir öteden beri tarafımızdan dile getirilmektedir. Gençlik dönemi çalışmalarımızdan olan *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (3. bs. İstanbul: İz Yayıncılık 2013, s. 129 vd.) adlı eserimizin “İlim Olarak Felsefe” başlığını taşıyan ikinci bölümü bu ana fikre işaret etmeye yönelik olarak kaleme alınmıştır. Anılan kitabımızın eski tabirle bir ‘telhîs’i mesabesinde olan “İslâm Felsefesinin Ruhu” başlıklı bir metinde de aynı fikir vurgulanmıştır. Bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 3. Bs. İstanbul, İz Yayıncılık 2012, s. 97-109). Elinizdeki bildiri metni bu ana fikri sempozyumun konusu ışığında düşünülmüş, güncellenmiş, geliştirilmiş ve yeniden üretilmiş haliyle dikkatinize sunmaktadır.

çıkarmayı mümkün kılan usûl bilgisi, dinin hakikatine uygun bilgi ve davranışı kendisinde bütünleyen bilgelik, yüksek hakikatlerin derin anlamını idrak kapasitesi... vd gibi çeşitlemeler bulunduğu bilinmelidir.

Hikmeti 'mü'minin yitiği' şeklinde tanımlayan dinî anlayışın sonucu olarak bilgelik eseri olan tüm şeyler müslümanlarca sahiplenilmesi gereken yüksek evrensel değerler olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla bir hikmetli söz, fikir veya eylem vahyedilmiş bilginin daha iyi anlaşılmasını mümkün kılıyor, akla yeni bir açılım kazandırıyor ve pratik hayatımız açısından anlam taşıyorsa ifadesini hangi kültür veya medeniyet havzasında bulmuş olursa olsun kaynağına bakılmaksızın sahiplenilmesi öngörülmüştür. Çünkü hikmet zaten Müslümanın kaybettiği öz malıdır ve yeniden sahiplenmesi dinî bir değer taşır. Böyle olunca Taocu bir Çinli bilgenin, bir Kızılderili şefinin, bir antik çağ filozofunun, bir ortaçağ metafizikçisinin, ünlü bir Avrupalı mistiğin, genel inanç ve fikir profiline katılmasak bile post modern bir düşünür veya bir modern şairin dile getirdiği bilgelikler, evrensel hikmet hazinesine aittir. Bu anlayışa göre, evrensel hikmetin her türlü ifadesi Müslümanın entelektüel ilgi alanına girecektir. Müslüman bu hikemiyata umutla yönelir, onu hiç bir tedirginlik duymadan alır ve kendi nefes alıp verdiği medeniyet atmosferinde sevinçle yeniden üretir. Klasik İslam düşüncesinin bazı evrelerinde etkili olmuş "el-hikmetü'l-hâlîde" (Latince'deki karşılığıyla "philosophia perennis" yahut sophia perennis) tasavvuruna hayat veren işte bu yaklaşımdır.²Söz konusu ezeli hikmet telakkisini hakkıyla kavramanın kestirme yolu Müslümanın evrensel, sâbit, aşkın ve nebevî hakikat tasavvurunu doğru yorumlamaktan geçer. Tüm bir insanlığın tarihsel, beşerî ve birikimsel nitelikli doğruları bu paradigmanın çerçevesi içinde ait oldukları metafizik ilkelere eklenir ve bu yeniden üretilmiş halleriyle dinî ve ilmî bir anlam taşırlar.

Hikmetin İslam felsefi terminolojisine mal olması ise, bilindiği gibi Grekçe philo-sophia (bilgelik sevgisi) teriminde geçen 'sophia'nın Arapça'da 'hikmet' kelimesiyle karşılanması sonucu gerçekleşmiştir. Bu bağlamda özellikle İbn Sînâ'nın yazılarında hikmetin felsefeyle eş anlamlı olarak kullanıldığı ve bu kullanımın geç dönem fikir hayatında yer yer tekrarlandığı hatırlanmalıdır. 'El-hikme'nin "el-Felsefe"yle, 'el-hakîm'in 'el-feylesûf' ile 'el-felsefiyye'nin 'el-hikemiyye' ile eş anlamlı olarak kullanılması klasik entelektüel tarihimizde neredeyse hâkim terminolojik tutumdur. Hikmet teriminin dinî değerinin yeniden yorumlanarak evrensel nitelikli bir entelektüel boyut kazanması ve bizâtihi felsefi araştırmaları ifade etmesi bilginin nasıl bir zaferidir, gerçekten araştırılmaya değer bir husustur. Söz konusu terminolojik dönüşüm sürecinden muzaffer çıkanın bütün yöneltilen tenkitlere ve konulan mesafelere rağmen felsefi söylem olması muhtemelen Müslüman filozofların hasımlarını da derinden etkileme başarısını göstermiş başarılı bir performans sergilemiş olmalarıyla açıklanabilir.³

Bizim bu makalede asıl dikkat çekmek istediğimiz husus ise söz konusu performansın özünde bilimsel zihniyet ve yöntem fikrinin bulunduğu. İslâm dünyasında müstakil bir disiplin olarak kelâm ilmi 'el-Felsefe'den önce ve felsefi etkinliğe en yakın dinî disiplin

2 Bu terimi İslam düşünce tarihinde ilk olarak Müslüman filozof İbn Miskeveyh kullanmış, kendisi antolojik bir hikemiyat türünde yazdığı eserine *el-Hikmetü'l-hâlîde* adını vermişti. Steuco gibi Rönesans düşünürleri, yeniçağ filozofu Leibniz ve çağdaş filozof Aldous Huxley bu terime müracaat etmişlerdir. Günümüzde "Gelenekselci Ekol"e mensup düşünürler de Gelenek ya da hikmetin evrensellik ve sürekliliğini vurgulamak üzere bu terimi sık sık gündeme getirmişlerdir. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Trc. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yayıncılık 1999, s. 79-87; ayrıca İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetü'l-hâlîde* adlı eserini inceleyen akademik bir çalışma için bk. Serap Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, İstanbul, İnsan Yayınları 2012.

3 Hikmetin dinî ve felsefi anlamı ile ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 2. bs. İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, III. Bölüm.

olarak teşekkül etmişti. Bu disiplinin Mutezile kelâmcılarının elinde kayda değer bir birikim istihsal etmiş, entelektüel başarı ve siyâsî gücünün zirvesine ulaşmış olmasına rağmen bazı Müslüman entelektüellerin ‘el-Felsefe’ adı altında farklı bir yola koyulma gereği duymuş olmaları konumuz bakımından dikkat çekicidir. Tercüme faaliyetlerinin erken döneminden itibaren Arapça’ya çevrilmeye başlanan felsefî ve ‘bilimsel’ eserlerin kendileri için ulaşılabilir olmasına rağmen Mutezile kelâmı, teolojik mülahazaların dışına çıkarak İslâm dünyasının ihtiyaç duyduğu bir felsefe-bilim geleneğinin oluşması için gerekli performansı sergileyememiş, böyle bir entelektüel farkındalığın oluşması için Müslümanların kendi içlerinden “Arapların Filozofu” olarak anılan Kindî’yi, “Arapların Galen’i” olarak anılan Ebû Bekir Râzî’yi, “İkinci Öğretmen” olarak anılan Fârâbî’yi, nihayet büyük felsefe ve tıp otoritesi İbn Sinâ’yi çıkarmalarını beklemek gerekmiştir. Konumuz bakımından anlamlı olabilecek soru şudur: Bütün bu büyük üstatlar felsefeyi bir dinî ilimler sistemi olarak mı kurmak istemişlerdi? Yoksa kurmak istedikleri bilimler sistemi dinî ilimlere alternatif bir pozisyon almak anlamına mı geliyordu? İkisi de değil. Belki tersi doğrudur. Din bilginlerinden bazıları yeni gelişen felsefî metodoloji ve literatürün dinî ilimlere (özellikle kelâm ilmine) alternatif bir yaklaşımı temsil ettiğini düşünmüş olabilir. Oysa felsefeyi itikat edilsin diye formüle edilmiş dinî-teolojik doktrinler toplamı olarak tanımlamak bizzat felsefenin ruhuna aykırıdır. Çünkü felsefî fikirler insanlığın diyalektik süreçler içinde ortaklaşa ürettiği aklî birikimlerden ibarettir. Felsefenin –özel bilimlerle birlikte- insan aklına ait kazanımların tarih içinde giderek evrilmesi ile istihsal edilen bir ortak birikim olduğu, Kindî ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların tamamen bilincinde olduğu bir husustu.⁴ Dolayısıyla felsefî araştırma alanı, insanlığın aklî yöntemlerle istihsal ettiği ortak birikimiyle temas kurmak, bu birikime katılmak ve katkıda bulunmak anlamına geliyordu. Bir din bilgini olarak İbn Hazm’dan, tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu İbn Haldun’a kadar felsefeyle bir biçimde meşgul olmuş birçok entelektüel de dinî ilimler dışındaki göz ardı edilemez ve ihmale gelmez ortak insanlık mirasının tamamen farkındaydı.⁵ Felsefe ve bilimler işte bu ortak mirasın ta kendisiydi ve Müslümanlar için dinî ilimler alanıyla ilgili hayatî önem arz eden meşguliyetlerin yanında bu ortak miras ile temas kurmak, ona katılmak ve ona katkıda bulunmak da çok önemliydi.

Müslüman filozofların dinî ilimler karşısındaki tavrına gelince aşağıda da değinileceği üzere Müslüman filozoflar kendi bilgi anlayışları içinde dinî ilimleri kendine özgü yöntem ve işlevleri bakımından daima ilgi alanlarına dâhil etmişlerdir. Kindî ekolünden Âmirî’nin ‘millî ilimler’ ve büyük Türk filozof Fârâbî’nin ‘mille ilimleri’ kavramı filozofların başından beri dinî ilimleri, özellikle de fıkıh ilmi ile kelâm ilmini kendi işlevsellikleri içinde

4 Her iki filozof da bu fikri Aristoteles’in *Metafizika* adlı eserine atfla ifade etmektedir. Kindî, *Fi’l-Felsefeti’l-ülâ* adlı metafiziğe dair eserinde felsefenin birikimsel niteliğini açık biçimde vurgulamış, felsefe çalışan herkesin kendisinden önceki birikime çok şey borçlu olduğunu belirtmiştir. Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, nşr. & trc. Mahmut Kaya, 3. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, s. 127-128. Krş. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba‘de’t-tabî‘a*, nşr. Maurice Bouyges, 3.bs, Beyrut, 1990, C. I, s. 10.

5 İbn Hazm, din, dil ve tarih bilimlerinin belli inanç ve kültür topluluklarına (ümme) özgü olduğunu buna mukabil aritmetik, astronomi, tıp ve metafizik gibi bilimlerin bükün insan toplumlarının ortaklaşa katkıda bulunduğu bilimler olduğunu belirtir. Bk. İbn Hazm, *Risâletü Merâtibi’l-‘ulûm*, nşr. İhsan Abbas, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde), Beyrut, 1983, IV, 78; İbn Haldun da felsefî-aklî ilimleri, düşünme gücüne sahip olması itibarıyla insan türü için tabii olduğunu ve bir dine (mille) özgü olmadığını belirtmektedir. Bk. *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire, 1401, C. III, s. 1119.

vazgeçilmez saydıklarını gösteriyor.⁶ Dahası İbn Sînâ'nın amelî hikmete dair üç disiplinin ilkelerini açıkça şeriattan aldığını, bu hikmete dair tanımların da en kâmil şekliyle yine ilâhî şeriatlarda açıklandığını beyan etmesi, filozof ya da bilgine düşenin teorik aklını kullanarak bu ilkeleri tekil durumlara uygulamak üzere çıkarımlarda bulunmak olduğunu belirtmesi, adeta fıkıhın amelî yönüyle uğraşan fakih ile amelî hikmet filozofunu aynı sayması açısından hayli ilginçtir.⁷ İbn Rüşd'ün de bir Mâlikî başkadısı olduğunu ve fıkıh tarihinde iz bıraktığı *Bidâyetü'l-müctehid* adlı bir fıkıh eseri kaleme aldığını hatırlayalım.

Ortada kabul edilmiş bir din (el-mille) varsa, bu dine ait temel naslar yani metinleri yine bu metinlerin referans çerçevesine sadık kalarak konu ve problem edinecek dinî ilimler elbette olacaktır. Bu basit gerçeği filozoflar da biliyor ve kabul ediyordu; ancak onlar için dinî ilimlerin yanı sıra felsefî bilimler (el-ulûmü'l-felsefiyye) diye bir başka çalışma alanı vardı ve dinî ilimler ile felsefî ilimler arasındaki ayırım noktası alenen bir yöntem sorunuyla ilgiliydi. 'el-Felsefe'nin yöntemi basit ifadesiyle 'aklî' idi ve referansları idealde insan türünün akıl sahibi tüm bireyleri için doğru ve anlamlı olduğu varsayılacak kriterlere dayanıyordu. Elbette bu felsefî bilimlerin 'dinî' planda yüksek bir anlam ve değer taşıdığı kabulünü göz ardı etmeyi gerektirmiyordu. Felsefe çalışmak müslüman filozof indinde dinin –sadece caiz gördüğü değil- gerekli saydığı bir etkinlikti. Ama bu yaklaşım, felsefî bilimlerin geleneksel terminolojideki anlamıyla 'şer'î ilimler' sayılmasını öngörüyor değildi. Dikkat edilirse ikisi de aynı anlama geliyor olmasına rağmen 'ilimler' terimiyle 'bilimler' terimini birbirinden ayırıyoruz. Bilindiği gibi günümüz Türkçe'sinde 'ilim' dendiğinde daha çok 'dinî', 'bilim' dendiğinde daha çok modern disiplinler kast edilmektedir. Aslında her ikisi de Arapça'daki 'ulûm' terimine karşılık olarak aynı anlama gelmektedir ve entelektüel geleneğimizde bu ayırım bizzat genel ilimler tasnifi içinde gösterilmiştir: Naklî ilimler ve aklî ilimler. Modern bilim anlayışında nesnellik, bilim insanının yöntemini uygularken her türlü teolojik inanç ve etik değerden tamamen bağımsız olması şeklinde tanımlandığı için 'naklî ilimler'in tamamı, aklî ilimlerden olan metafizik ve ahlak ilmi de modern bilim alanı dışında kalırlar. Bu anlayışta naklî ilimler sınıfı tamamen ilâhiyat alanı içinde, aklî birer ilim olarak metafizik ve etik de felsefe alanı içinde mütalaa edilir. Çok şükür ki modern üniversite tasavvurunda teoloji ve filozofi hâlâ önemli ve vazgeçilmez görülmekte, bu alanları üniversitenin kurumsal sınırları dışına itmek sağduyu sahibi kimselerin aklından geçmemektedir.

El-'Ulûmu'l-felsefiyye: Aklî Bilimler Sistemi

Entelektüel tarihimizin verileri bize Kur'ân ve hadislerdeki anlamı 'bilgi' olan 'el-ilm' teriminin 'bilim' anlamına gelmesi sürecinde müslüman filozoflara çok iş düşüğünü gösteriyor. Nitekim terimin dinî ilimlerin ilk gelişim safhalarında 'malumat' veya 'bilgiler' anlamına kullanılan 'ulûm' teriminin, metodolojisi belirlenmiş ve sistematik hüviyet arz

6 Âmirî'nin bilimler tasnifinde dinî (millî) ve felsefî (hikemî) bilimler ayırımı son derece belirgindir. Filozofun tasnifi için bk. Âmirî, *el-İlâm bi menâkıbi'l-İslâm*, nşr. A. Abdülhamîd Gurâb, Riyad 1408/1988, s. 83-101; Fârâbî dinî ilimlerden fıkıh ve kelâmı bilimlerin taksimi ile ilgili eserinde sosyo-politik bilimler (el-ilmü'l-medeni) sınıfı içinde değerlendirir. Filozofa göre dinî ilimlerinin ortaya çıkışı bir dinin (el-mille) zuhuru ile ilgilidir. Dinî ilimleri fıkıh ve kelâm ilmi şeklinde iki temel disiplin olarak düşünen filozofa göre fıkıh bir dinin teorik ve pratik nitelikli ikitad, kural, ölçü ve değerlerini bir doktrin halinde inşa eder. Aklî ilke ve kanıtlara gerek duyduğunda da bunları felsefeden alır. Kelâm ilmi ise maksadı ve metodu itibarıyla apolojetiktir. Fakihin ortaya koyduğu dinî doktrini teorik ve pratik veçheleriyle muarızlara karşı müdafaa eder. Bk. Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, nşr. Ali Bu Mulham, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl 1996, s. 85-91; ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî. 2. Bs. Kahire, 1991, s. 50-52.

7 Bk. İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, Nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. Bs. Kuveyt-Beyrut, 1993, s.16.

eden ‘bilimler’ anlamına gelmeye başladığı aşamada karşımıza felsefe kültürü içinde gelişen bilimler taksimi (aksâmü’l-ulûm, taksîmü’l-ulûm, tasnîfu’l-ulûm) modellerinin çıkması tesadüf değildir. Bilinen ilk bilim tasniflerini felsefe geleneğine mensup ya da bu birikime bir biçimde ilgi duyan müelliflerin yapması; bu suretle bilimler arası ilişki ve ayrımları metodolojik bir bütünlük içinde ortaya konmuş olması ‘bilim’ kavramının Dârü’l-İslâm’da açıklık kazanmasının nasıl felsefe cihetinden yürünerek gerçekleştirildiğini gösterir. Zaman zaman bu tasnif çabaları *Mefâtîhu’l-‘ulûm* yazarı Harizmî gibi bazı bürokratların ansiklopedik çalışmaları veya *el-Fihrist* yazarı İbnü’n-Nedîm gibi bazı müelliflerin biyo-bibliyografik katalogları tarzında da ortaya çıkacaktır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki bu tasniflere yön veren bir ontolojik perspektif söz konusudur ve bu perspektifin bilim tasniflerinde ilkesel bir yönlendiriciliğe sahip bulunduğu gerçeği de metafizik-bilim ilişkileri bakımından göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Açıkçası bir müslüman filozofun varlık sferleri (merâtibü’l-vücûd) hakkındaki ontoloji şeması bilimler sisteminin alacağı hiyerarşik formu da belirlemiştir. Bunu hem Fârâbî’de hem de İbn Sînâ’da açık biçimde görebiliyoruz. Bilimlerin konuları (mevzû) itibariyle birbirlerinden ayrılması, bu konulara ilişkin ispatlarını talep ettiğimiz problemlerin (mesâil, matlûbât) belirlenmesi ve belirli kanıtlara (mebâdi, berâhîn) dayalı olarak çözümlenmesi ve nihayet temel kavram ve kanıtlar bakımından bilimlerin birbiriyle girdiği ilişkiler, felsefî ilimler şemasındaki mantık ilminin yüreği olan el-Burhân kitaplarında ele alınır.⁸ ‘el-Felsefe’ nin bu bakış açısından tasavvur edilmiş biçimi makalemizin başlığını teşkil eden ‘felsefî bilimler’ (el-ulûmu’l-felsefiyye) teriminde anlamını kazanır. Yukarıda da temas etmeye çalıştığımız gibi felsefî ilimlerin özünde ‘aklî’ (entelektüel) bir hüviyet taşıması, ilkin İbn Sînâ’nın *Aksâmü’l-ulûmi’l-‘akliyye* adlı eseri münasebetiyle felsefe sözlüğüne kazandırdığı üzere aklî bilimler (el-‘ulûmu’l-akliyye) olarak da anılmasını sağlayacaktır. Felsefî teriminin tercih edilmemesini icap ettiren bazı durumlarda hikmet-sophia-felsefe terimleri arasındaki anlam ilişkisine dayanarak ötekilerle tamamen aynı anlama gelen hikemî bilimler (el-ulûmu’l-hikemiyye) teriminin kullanılması da söz konusu olmuştur. Câbir, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın kaleme aldığı bilimler tasnifi kitapları bir taraftan bu bilimler sistemini giderek daha fazla belirgin kılmaya yönelirken diğer taraftan felsefe tahsil etmek isteyen talimlere de sistematik temelleri atılmış bütüncül bir müfredat önerirler. Buna göre Aristocu geleneğe uyarak bilimler ilkin teorik (nazarî) ve pratik (amelî) bilimler olarak iki kısma ayrılır. Nazarî felsefe kategorisinde üç anabilim dalı olan metafizik (el-ilâhiyyât), matematik (er-riyâziyyât) ve fizik (et-tabî‘iyyât), her birinin kapsadığı bilim dallarıyla yer alırken amelî felsefe etik (ilmü’l-ahlâk), ekonomi yönetimi (tedbîrî’l-menziel) ve siyaset bilimi ilmü’s-siyase; el-ilmü’l-medenî) anabilim dallarından müteşekkildir. Tabiatıyla bu anabilim dalları içinde bilim tarihinin meşguliyet alanı içine girenleri matematik ve fizik bilimlerdir. İlkinin şemsiyesi altında aritmetik (ilmü’l-aded, ilmü’l-hisâb), geometri (ilmü’l-hendese), matematiksel astronomi (ilmü’n-nücûm et-ta‘lîmî; ilmü’l-hey’eh ya da ilmü’l-felek), optik (ilmü’l-menâzır), mekanik mühendisliği (ilmü’l-hiyel), teorik müzik (ilmü’l-mûsikî) gibi bilim dalları yer almaktadır. Tahmin edilebileceği gibi aritmetik ve geometri bilim dalları Müslümanların elinde gelişmiş olan ve İslam bilimi performansının çok yüksek olduğu cebir (el-cebr ve’l-mukâbele) ve trigonometri (ilmü’l-müsellesât), konikler ilmi (ilmü’l-mahrûtât) gibi alt disiplinleri de kapsar. Astronominin matematik bir bilim oluşu onu bir kehanet sanatı olan astrolojiden ayırır. Her ne kadar astronomi bazı durumlarda saf bilimsel merakın dışında astrolojik ilgilerin motivasyonu ile yapılmış olsa da, bu bilim matematiksel hüviyetini hiç terk

8 Felsefî bilimler sistemi konusunda İbn Sînâ’nın *el-Burhân*’ı Ortaçağ şartlarında kusursuz bir kavram sistemi sunmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ, II. Analitikler*, Nşr.& Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, s.102-135.

etmemiştir; nitekim özellikle küresel trigonometri gibi iyi bir matematikçi olmayı gerektiren disiplinlerin astronomideki en önemli matematik araçlardan olduğu bilinmelidir. Optik esas itibarıyla ışığın yansımaları ve kırılmasıyla ilgili fenomenleri konu edinir. Gökkuşağının optik açıklamasından görmeyen optik izahına kadar birçok problemi çözümlenmeye çalışır. İbnü'l-Heyssem (Lat. Alhazen) gibi evrensel bir optikçinin dikkat alanı içinde deneysellikten kaçınan bu bilim bu boyutuyla ünlü bilim adamının karanlık oda (camera obscura) deneyini hatıra getirmelidir. Kindî'nin çalışmasında ve özellikle Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsiki el-Kebîr*'inde gördüğümüz şekilde müzik de Pisagorcuya dayanarak matematiksel esaslara dayalı bir teorik bilim olarak kavranmıştır. Fizik ise kelimenin tam anlamıyla mekanik bir teoridir. Çünkü cismânî varlığı hareket ve sükûn açısından konu edinir. Bu yüzden işe bir genel fizik teorisiyle başlanır. Daha sonra doğadaki üç temel varlık alanı olan madenler, bitkiler ve hayvanlara tekabül edecek şekilde mineraloji (ilmü'l-meâdin), botanik (ilmü'n-nebât) ve zooloji (ilmü'l-hayevân) müstakim bilim disiplinleri olarak ele alınır. Mineralojiden botaniğe geçerken canlı organizmalara özgü fenomenleri ele almak üzere araya psikoloji (ilmü'n-nefs) de bir fizik dalı olarak girer. Psikolojinin fiziğin bir disiplini olarak ele alınması canlılık, hareket, bilinç ve biliş ilkesi olarak 'anima' ya da 'psukhe'nin (en-nefs) beden ile bitmesi sonucu ortaya çıkan organik tezahürlerle ilgileniyor olması nedeniyledir. Buna karşılık nefsin ontolojik ilkesi (mebde') ve teleolojik gerçeği (meâd) gibi problemler tabiatıyla metafizikte ele alınacaktır. Son olarak atmosfer hadiselerinin konu edildiği meteorolojinin (ilmü'âsârî'l-ulviyye) de mineralojiyle yan yana olarak fizik bilimlere dâhil edildiğini eklemeliyiz.

Metafiziğe gelince; bu felsefe disiplinin ontolojiyi konu, teolojiyi gaye edindiği öncelikle bilmeliyiz. 'Varlığı' başka bir açıdan değil, 'varolması açısından' konu edinmesi yüzünden temelde bir ontoloji sayılması gereken metafizik, özellikle cismânî yani fizik varlığın ötesinde zaman, mekân ve hareketten bağımsız surette var olan fizik ötesi varlıkların ispatını problem edinir. Bu yüzden mesela Tanrı'nın varlığını ispat –en azından İbn Sînâ'ya göre– metafizikçinin işidir. Varlık en küllî kavram olduğu ve bakış açısı da bu küllîliği kolladığı için metafizik de küllî bilimdir. Metafizik dışındaki bilimler yine var olanı inceler; ancak bir tür varlığı ve belli bir açıdan ele aldıkları için varlığın bir 'cüz' 'üyle, bir parçasıyla meşguldürler. Bu yüzden söz konusu bilimlere cüz'î bilimler (İng. Special sciences) denmektedir.⁹

Böylece metafizik-bilim ilişkileri ya da bilim felsefesi açısından önem arz eden meseleye gelmiş bulunuyoruz. Metafizik küllî, diğer bilimler cüz'î olduğuna göre ikincisi küllî kavram ve bunlara dair ispatları birincisinden almalıdır. Bu yüzden ki metafiziğin önemli kısımlarından biri 'cüz'î bilimlerin ilkeleri'dir (mebâdiu'l-ulûmi'l-cüz'iyye). Demek ki metafizik bir küllî bilim olarak öncelikle bir ontoloji tesis etme işidir. Fakat bunu cüz'î

9 Bu vesileyle daha önce kaleme aldığımız *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul, İz Yayıncılık 2013) adlı eserimizde odaklanma problemi sonucu yer almış bir noksanı ikmal ve bir hatayı tashih etmek istiyoruz. İbn Sînâ *eş-Şifâ'nın el-İlâhiyyât*'ında metafiziğin gayesini açık biçimde "Allah'ı bilmek" (el-Ma'rife billâhi Te'âlâ) olarak tespit ettiği halde (Bk. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I*, nşr. & çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık 2004, s. 20) biz eserimizin İbn Sînâ'da metafiziğin konusu ve problemleri meselesi üzerine odaklandığımız kısmında bu hususu açık biçimde aktarmayı ihmal ettik. Ayrıca bir yerde metafiziğin yararına değinirken "metafiziğin yararı ve/veya gayesi" ifadesini (Kutluer, A.g.e. s. 82) kullanmak suretiyle metafiziğin gayesi ve yararının aynı olduğu izlenimini vermiş olduk. Şöyle yazılmalıydı: İbn Sînâ'da metafiziğin bütün bilimlerle ortak olan yararı "Uhrevî mutluluğu hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanması"dır. Ancak filozofa göre geleneğe bir bilimin yararıyla kast edilen öteki bilimlere sağladığı yararlar ilgilidir. İllâ da bu bakış açısı esas alınacak ise metafiziğin mutlak yararının "tikel bilimlerin ilkelerine kesinlik kazandırmak ve ilke olmasalar bile bütün ilimlerde ortak olan meselelerin mahiyetini belirlemek" olduğu söylenmelidir. İbn Sînâ, A.g.e. s. 15-16. Takdir edilmelidir ki konumuz bakımından bu yarar fikri İbn Sînâ'da metafizik-özel bilimler ilişkilerinin daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

bilimlerin ilkelerini ortaya koyma işi izlemelidir. Metafiziğin cüz'î bilimlere ilkelerini veriyor oluşu günümüz bilim-metafizik ve/veya bilim-felsefe ilişkilerini yeniden düşünmek için ilham verici bir nitelik arz etmektedir. Metafizik ile matematik, mantık, fizik, ahlak ve siyaset gibi öteki anabilim dallarının –kapsadıkları bilim dallarıyla birlikte- kavramsal ilişkileri böylece atılmış olur. Mesela sebeplilik ilkesi uyarınca çalışan bir fizikçi sebep-sonuç ilişkisinin ‘varlığını’ ve ‘zorunluluğunu’ ayrıca kanıtlamaya çalışmaz, böyle bir çabayı iş edinmez ve bu ilkeyi kanıtlanmış olarak metafizikten alır. Meselâ İbn Sînâ’ya kulak kesilecek olursak ardışık hadiseler arasında bir sebep (el-‘ille) - sonuç (el-ma‘lûl) ilişkisi olduğunu ve bu ilişkinin zorunlu (vâcib) nitelikte bulunduğunu sadece zihnî alışkanlıklarımıza güvenerek veya gözleme dayalı olarak kanıtlamayız. Adına sebep dediğimiz olgu veya olaylar ile adına sonuç dediğimiz olgu veya olayların mevcudiyetini ontolojik olarak ispat etmek, bu olgu ve/veya olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu ayrıca kanıtlamak metafizik bir çaba olarak kaçınılmazdır.¹⁰ Dolayısıyla bugünkü bilim tasavvurumuz açısından düşünüldüğünde bir fizikçinin determinist veya indeterminist olması İbn Sînâ’nın bakış açısından aslında metafizik bir temellendirmenin sonucu olarak görünür. Dolayısıyla fizik teori demek, hareketin mekanizmini konu edinen herhangi bir mekanik teori demektir. Hareket diye bir şeyin var olup olmadığını kanıtlamak ise –nitekim antik çağda hareketin bir illüzyon olduğunu ileri sürenler ile hareketin asıl olduğunu ileri süren metafizik görüşler mevcut idi- metafizikçinin işidir ya da bir fizikçi bu işe kalkışmış ise metafizik yapıyor demektir. Ayrıca fizik yaparken mesela zamanı içinde hareket edenlerden ve mekânı içinde yer kaplayanlardan bağımsız, mutlak bir varoluş mu kabul edeceğiniz yoksa zaman, mekân ve hareketi cisimden bağımsız olması imkânsız bir kavram olarak tanımlayacağınız hususu yine İbn Sînâcı bakış açısından metafizik bir tutumla ilgilidir. Bu süreçte metafizik çabanın fizik verilerden istifade edip etmemesi ayrı bir konudur ve gerekirse fiziğin apaçık verilerinden metafizikte istifade edilir. Ancak bu, metafizik yapmanın fizik biliminin sınırları ötesine geçen ayrı bir çaba olduğu gerçeğini değiştirmez. Yine mesela Tanrı’nın varlığının kanıtlanması metafizik bir çabanın sonucu olarak ortaya konacaktır. Bu hususta yaygın İbn Sînâcı anlayışa mukabil İbn Rüşd, fizikteki hareket fenomeninden ve dolayısıyla hareket ettirici kavramından hareketle ‘Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici’ gibi metafizik bir kavrama sıçramanın pekâlâ mümkün olduğunu ileri sürecek ve İbn Sînâ’nın iddia ettiği gibi fizikçinin ilkesini metafizikçiden alması yaklaşımını eleştirecektir. Buna göre ‘Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici’nin kanıtlanması için öncelikle hareket ettirici kavramına ihtiyaç vardır ve bu temel kavram fizikçi tarafından ortaya konmaktadır.¹¹ Tabiatıyla bu sistem içi bir tartışmadır ve fizik-metafizik ilişkileriyle ilgili burada nihayete erdirilemeyecek bir yığın tartışmayı gündeme getirir. ‘Tanrı zar atmaz’ diyen determinist fizikçi ile belirsizlik ilkesini savunan fizikçinin –her ne kadar fizik verilerden hareket ediyorlar ise de- aslında fizik biliminin sınırlarını aşmak anlamında farklı metafizik paradigmalarda olduğunu düşünmemiz pekala mümkündür.

Günümüzün metafizik-bilim ayırımı üzerinden gidecek olursak klasik çağın entelektüel için şunları da belirtmeliyiz: Bir müslüman filozof metafizikte derinleşir ve bunun yanı sıra tıp, aritmetik, optik, mantık, botanik, siyaset gibi cüz'î bilimlerden biri ya da ikisinde uzmanlaşabilir. Bu kendisini modern anlamda hem filozof hem de bilim insanı yapar. Ya da bu bilim dallarından biri ya da bir kaçında uzmanlaşır ve fakat metafizik tartışmalar hakkında eser vermeye fazla ilgi duymayabilir. Bu onu sadece belli bir cüz'î bilimin uzmanı

10 İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 6.

11 Bk. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'de't-Tabî'a*, C. III, s. 1423-1426, 1433-1436.

yapar ama filozof kılmaya yetmez. Çünkü İslâm'ın klasik çağında yönlendirici bir metafizik görüşü olmayan bilim insanı gerçek anlamda 'feylesûf' ya da 'hakîm' adına layık görülmez. Geometri bilgini (el-mühendis), astronomi bilgini (el-müneccim), hekim (et-tabîb), mantıkçı (el-mantıkî).. gibi unvanlarla anılır daha ziyade. Felsefî bilimlerin her hangi bir dalıyla meşgul olan müslüman entelektüel, -metafizik alanda eser vermeye ilgi duyuyor olsun ya da olmasın- klasik anlamıyla felsefî/aklî/hikemî bir sahada bilimsel faaliyet icra ediyor olduğunun tamamen bilincindeydi. İslam bilim tarihi bu olgudan bakarak okunduğunda karşımıza daima filozof bilim insanlarıyla felsefî bilimlerden biriyle meşgul olduğunun bilincinde olarak bilimin bir veya birkaç dalında uzman entelektüeller çıkacaktır. Ancak zaman zaman felsefî bilimlerin cüzî bir dalı da hikmet terimiyle ifade edilebilir. Mesela felsefede baş otorite (eş-Şeyhu'r-Reîs) olarak anılan İbn Sînâ'nın aynı zamanda tıp biliminde evrensel bir şöhrete sahip olduğu hatırlanmalıdır. Buna mukabil ünlü hekim Ali b. Rabben et-Taberî, İslâm tıp tarihinin en erken sistematik eserlerinden biri olan eserini *Firdevsü'l-hikme* (Hikmet Bahçesi) olarak isimlendirmişti. Yine İslâm fizik tarihinin en önemli klasiklerinden olan el-Hâzin'in *Mîzânü'l-hikme* (Hikmet Terazisi) adlı eseri mekaniğe dair idi. Daha yaratıcı görünen başka örnekler verecek olursak, meselâ İbn Haldûn felsefenin "es-siyâsetü'l-medeniyye" adını verdiği sosyo-politik bilimi, doğrudan doğruya olgulardan hareket etmek yerine disiplini metafizik ve ahlâk temelli bir teoriden hareket ettiği gerekçesiyle makul bulmamış ve yeni bir toplumbilim (ilmü'l-'umrân) geliştirmeye yönelmiştir. Ancak İbn Haldun'un Fârâbî ile temelleri atılan "es-siyâsetü'l-medeniyye" geleneğini iyice hazmettiği, daha önemlisi bu geleneğe problematik ve terminolojik açıdan çok şey borçlu olduğu görülüyor. Ancak eleştirel okumalarının sonunda toplumsal ve siyasal dönüşümleri açıklamak için bu geleneğe ait bakış açılarının kâfi gelmeyeceği sonucuna varmış; metafizik ve ahlakî kavramlardan arındırılmış, sadece tarihsel ve toplumsal olgulardan hareket eden bir yeni toplumbilim inşa etmeye çalışmıştır.¹² Onun tarihsel-toplumsal varlık alanının deterministik ontolojisini inşâ ederken hangi metafizik ilkelere dayandığını tartışmak elbette ayrı bir meseledir. Belki kendisi "felâsife"nin metafizik geleneğine eleştirel bir mesafeden bakıyordu ama genel olarak aklî-felsefî ilimler terimine yüklediği anlamdan ve umran ilmini bu kategoride değerlendirme çabasından anlıyoruz ki üstadın bakışına göre bu ilimlerin ortak niteliği 'felsefî' olmak idi. İbn Haldun'u bir tarafa bırakacak olursak, İslam felsefe ve bilimi, kendi yolunda ilerledikçe gelişen yeni terminolojik evrenler, esas itibarıyla felsefe-bilim ayırımını pekiştirmek şöyle dursun değil, herhangi bir özel bilimin felsefî bilimler sisteminin parçası olduğunu bir kez daha vurgulamaktan öte bir anlam taşıyor değildi.

El-Burhân: Bilimsel Yöntem Fikri

Felsefenin bir bilimler sistemi olarak kavranışının doğal bir sonucu olarak aklî bilgiyi üreten, temellendiren ve test eden kriterin metodolojik olarak ortaya konması gerekiyordu ve nitekim Aristoteles'in *II. Analitikler*'ini okuyan müslüman filozoflar bu mesele üzerinde bir hayli kafa yormuş, meselâ İbn Sînâ *eş-Şifâ* külliyyatında *II. Analitiklere* tekabül eden *el-Burhân*'ı Muallim-i Evvel'in kitabını on katına çıkaran hacimli bir kitap çapında ele almıştı. Kriter terimini modern bir terminoloji olarak kullanıyor değiliz; açıkça mantık biliminin geleneksel yaklaşımda –mesela Gazzâlî'de- hepsi de ölçüt, kriter anlamına gelen 'mi'yâr', 'mihekk', 'kîstâs' gibi terimlerle anılıyor olmasına göndermede bulunuyoruz. Mantık geleneğimizin üstatları, bilindiği gibi, yalnızca tanım ya da çıkarımın formel kurallarıyla veyahut da düşünce zincirimizdeki tutarlılık fikriyle ilgilenmediler; bundan fazla olarak geçerli aklî bilginin epistemolojisi ile de uğraştılar. Geleneğin bu şekilde inşâı mantığın -daha

12 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 328-332.

sonra alacağı nitelik gibi- yalnızca formel (sûrî) bir disiplin olarak kavranmadığını, bilginin maddesi yani içeriğiyle de ilgili bir disiplin olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Yani Müslüman filozoflar için mantık aynı zamanda bir bilgi teorisi idi. ‘Kesin bilginin şartları’ (şerâitü’l-yakîn) meselesi mantıksal temellendirmenin belkemiğini oluşturmaktaydı. Bu yüzden çıkarımlara (kıyas, istidlâl) ait formel yapıların ötesinde önermelerin kesinlik değeri üzerinde de durdular. Genellikle felsefe dünyasında beş sanat olarak anılan burhân, cedel, hatâbe, safsata ve şîir, form olarak birer kıyastı. Ancak onları bilginin kesinlik değeri açısından birbirinden ayırmamızı sağlayan şey, bu kıyaslarda kullanılan önermelerin epistemik değeri idi. Eğer bir kıyasın dayandığı önermeler a priori ilkeler (evveliyât), tevatür yani kesinliği tartışılmayan haber (mütevâtîrât), duyulardan gelen vakıya mutabık veriler (mahsûsât) veya tekrar edilebilir tecrübeyle kazanılmış empirik verilerden (mücerrebât) oluşuyorsa bu kıyasa burhânî kıyas (el-kıyâsü’l-burhânî) diyorduk ve bu çıkarımın sonucu zorunlu olarak doğru kabul edilmeliydi. Bu doğru (sâdık) ve/veya kesin (yakîn) kavramlarına dayalı epistemolojik anlayış da burhan teriminde ifadesini buluyordu. Mesela empirik önermelere bakalım: Eğer sakamonya adlı tıbbî maddenin ishal yaptığı tekrar edile gelen gözlem ve deneylerle sabit olmuş ise “Sakamonya ishal yapar” şeklinde tümevarımsal önerme bilimseldir, burhânîdir. Bu tıpkı üstü açık kaplarda ve deniz seviyesinde suyun 100 derecede kaynadığına ilişkin empirik bilgime dayanarak aynı şartlarda suyun daima 100 derecede kaynayacağına ilişkin çıkarımda bulunmam gibidir. Buna karşılık İbn Sînâ tam bir tümevarım için sonsuz sayıda deney yapmak gerektiğinin farkındaydı ve bu yüzden aklın sezgisel işleyişini tümevarımın ilkesi saydı. Günümüz post-pozitivist yaklaşımlarında tümevarım yine İbn Sînâcı bir sonsuz deney yapmanın imkânsızlığı fikrinden hareketle değerlendirilir; fakat Şeyh-i Reis gibi sezgisel bir tümevarım fikri yerine yine sezgisel olarak ulaşılan ve fakat daima yanlışlanma ihtimaline açık bulunan bilimsel teori fikri esas alınır. Bu bağlamda Karl R. Popper’in yanlışlanabilirlik ilkesi üzerine oturtulmuş post-pozitivist bilim felsefesi hatırlanabilir. Burhânî kıyas, mantık geleneğimizde sebep (lime) ve varlık (enne) burhanı olarak ikiye ayrılmaktadır. Sebep burhanı, bir nesne, olay ya da olgunun mevcudiyet sebebini açıklar. Varlık burhanı ise bir nesne, olay ya da olgunun mevcut bulunduğunu kanıtlar. Basit bir anlatımla sebep burhanıyla getirdiğimiz açıklama nesnel karşılığını hem zihnimizdeki teoride hem de dış dünyadaki müşahade alanımızda buluyorsa bu bilimsel bir açıklama olarak sebep burhanıdır. Yok, eğer açıklama sadece teorik düzeyde kalıyor ise bu varlık burhanıdır. Güncel bir örnek verecek olursak; dünyanın güneş etrafında döndüğünü kanıtlayan burhan varlık burhanı, bu dönüşün sebebini açıklayan burhan ise sebep burhanıdır. Her ikisini de kanıtlarıyla açıklayan kapsamlı bir teori elbette burhan-ı mutlak olarak isimlendirilmeyi hak edecektir. Aristoteles’ten beri bir şeyi bilmek onun sebebini bilmektir ve bu yüzden sebep bilgisi bilimsel metodolojinin eksenini oluşturur. İslâm filozoflarının sebep kavramı ve sebeplilik fikri üzerinde bu kadar durmalarının nedeni bu kavram ve fikrin bilimsel açıklamanın metodolojik ilkesini oluşturmasıdır.¹³ Sebepliliğin (el-illiyeye) yalnızca ‘causality’ anlamında olmadığı, sebep-sonuç arasındaki zorunluluk bağının kabul edilmesinden ötürü ‘determinism’ anlamında kullanıldığını burada hatırlatalım. Deterministik model metafizikten fiziğe kadar varlık ve oluşu açıklamanın en ideal modeli olarak kabul edildiğinden İslâm felsefesinde vazgeçilmez önemdedir. Şu var ki buradaki Determinizm asla mekanistik bir Determinizm değil, zorunluluğunu İlâhî bilgiye dair gerekliliklerden alan ve hiçbir şeyin bu bilgiye rağmen vuku bulmadığı bir Metafizik Determinizm’dir.

13 Felsefede bilimsel kanıtlama teorisini İbn Sînâ’nın *el-Burhân*’ı ışığında ele alan dikkat çekici bir akademik çalışma için bk. Hacı Kaya, *İbn Sînâ’da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı 2013.

Burhan kavramı yukarıda ana hatlarını verdiğimiz bilimler tasnifiyle oluşan hiyerarşinin şekillenmesinde de rol oynar. Buna göre bilimler birbirine ilkelerini ya da burhanlarını vermekte; bu da onları bir üst-alt hiyerarşisi içine sokmaktadır. Burada ilke (mebde) alıp vermenin ne anlama geldiğini doğru kavramalıyız. Mebde (çoğulu mebâdi) sebep, ilke ve temel kavram demektir. Ontoloji ve kozmolojide daha ziyade varlık sebebi veya ilkesi, metodolojide ise bir bilimin dayandığı esaslar yahut temel kavramlar anlamına gelmektedir. Bir bilimin ilkelerini ötekenden alması, o bilimin temel kavramlarının öteki bilimde ispatlandığını gösterir. Mesela astronominin ilkelerini geometriden alması öncelikle astronominin temelleri itibariyle bir matematik bilim oluşuna daha sonra da temel kanıtlarını geometrideki postülalardan ya da geometride kanıtlanmış teoremlerden aldığı anlamına gelir. Yani astronom ayrıca geometrik kanıtlamalara girişmeksizin, geometriden aldığı, kendisi için 'müselleme' modellere müracaat ederek bir gezegenin hareketini açıklamaya girişir. Burada geometri ile astronomi arasında bir üst-alt ilişkisi bulunması, bir anlamda geometrinin ona tekaddüm etmesi, astronominin geometriden daha az önemli olduğu anlamına gelmez. Geometri ile konikler ilmi (ilmü'l-mahrûtât) arasındaki disiplin-alt disiplin ilişkisinde olduğu gibi ikincisi ilmine göre daha az önemli sayılabilir. Ancak şu açıktır ki bilimler arasında görülen hiyerarşi, bilimsel araştırma alanlarının konu, problem, ilke ve gaye itibariyle açık seçik olarak belirgin kılınması ve bilimler arası ilişkilerin sağlanması fikriyle ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında anabilim dalları olarak cüz'î ilimler arasında bir önem sıralamasına girmek saçmadır. Ahlâk fizikten, fizik matematikten daha az önemli değildir. Sadece metafiziktir ki, küllî ilim ve hikmet-i mutlaka olması bakımından bu hiyerarşide seçkin bir yere sahip görünmekle ötekilerden ayrılır. Nitekim klasik İslam filozofları metafizik bilgiyi açıkça mümkün görmekte ve metafizik önermelerin kanıtlanabileceğine yürekten inanmakta idiler. Mesela Kant'ın ileri sürdüğü, Tanrı'nın varlığının teorik akılla kanıtlanamayacağı iddiası, herhalde onlar için gülünç bir iddiadan ibaretti. Bu bağlamda klasik İslam felsefesi okumalarında onların metafiziği bir bilim olarak tasavvur ettiklerini daima hatırdan tutmak gerekir.¹⁴

El-Felsefe ve Dinî İlimler

Klasik İslam filozofları felsefî bilimleri teknik anlamıyla "dinî ilimler" olarak telakki etmediler belki ama felsefenin dine ait temel metnin yorumlanması için en ideal yöntemi temsil ettiğine ve dinî ilimlere metodolojik imkânlar sunduğuna yürekten inandılar. Din-felsefe ilişkileri açısından bakıldığında bir dinî ilimler sistemi olmamakla birlikte felsefe bütün epistemolojik ve metodolojik imkânlarıyla dinî bir hizmete âmâde sayılmıştır. İlk doğrudan doğruya felsefî bilimlerin verilerinden ve burhânî sonuçlarından hareketle Kur'ân metninin asıl anlamının ortaya konabileceği hususunda Müslüman filozofların hiçbir tereddüdü olmamıştır. Hareket noktaları dinin hitabına felsefenin burhanını tatbik etme fikrinden ibarettir. Müslüman filozoflara göre sahih bir din hakikati içerir ve fakat onun hakikati dile getiriş tarzı dinî metni felsefenin yöntemleriyle ortaya konan metinlerden farklı kılar. Yani sahih bir dinin (özelde İslâm dininin) vahiy eseri olan söylemi, felsefî hakikati içerir; ama meselâ son vahiy olarak Kur'ân bir felsefe metni değildir. Muhatabını bir kurtuluş doktrini istikametinde yönlendirmek, belli bir erdemlilik ölçüsü içinde eğitmek istemesi, vahyin ifadesini bulduğu dilsel göstergelerin hususiyetleri ve hedef kitlenin sıradan insandan seçkin entelektüellere kadar alabildiğine kapsamlı oluşu gibi sebeplerle temel dinî metin (nass) herhangi bir felsefe ya da bilim metnini andıramaz. Hattı zatında din dilinin kendine özgü işlevselliği bunu gerekli de kılmaz. Ne var ki bu durum, yukarıda da belirttiğimiz

14 Geniş bilgi için bk. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.156-174.

gibi, temel dinî metnin felsefî hakikatlere göndermede bulunmadığı anlamına gelmez. Hatta insan zihnini bu hakikat istikametinde uyarır, düşünen insana bu hakikatleri işaret eder ve öngördüğü ahlâk ve/veya hukuk eğitimi çerçevesinde insanların bu hakikat alanına yabancılaşmalarına engel olur. Dolayısıyla sahih dinî metin pedagojik bir nitelik arz eder ve dolayısıyla içerdiği teorik ve pratik hikmetleri pedagojik bir çerçevede beyan eder. Bu pedagojik yahut retorik dil, yol göstermek veya kurtuluşa yönlendirmek için yeterlidir ve fakat hakikatin büyük resmini mebdeyle meadıyla görmek isteyenler için dinî metnin te'vîli yani içerdiği soyut hakikate indirgenmesi gerekir. Bu da filozoflara göre felsefî yöntemin aklî bilgileri ışığında yapılmalıdır. Aklî bilgi bize dinî metinde çoğu kere metaforik olan metafizik ifadeleri orijinal anlamına sevk edecek ve mecazî ifadedeki teşbîh örtüsünü kaldırarak bizi asıl kast edilen anlamla yüz yüze getirecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'i felsefî açıdan te'vîl etme girişimlerinin yanı sıra aklî bilimler geleneğinin dinî ilimlerin metodolojik gelişimine olan katkısından da söz etmek gerekir. Yukarıda değinildiği üzere Fârâbî bilimler tasnifini konu edindiği *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde fıkıh ve kelâm ilmini de sosyo-politik bilimler (el-ilmü'l-medenî) sınıfı içinde değerlendiriyordu. Tabiatıyla bu tespit onun dinî ilimleri felsefî bilimler cümlesinden saydığı anlamına gelmez; fakat onları bir ilmî disiplin mantığı içinde kavradığı anlamına gelir. Fıkıh ve kelâm filozofa göre dinî disiplinlerdir; ancak işlevleri itibariyle bir dini (el-mille) olan toplumda sosyo-politik kültüre ait işlevlere sahiptir. Varoluşu ve özü itibariyle toplumda bir dinî doktrinin (el-mille) oluşması ardından gelişen bu dinî disiplinler, fukahâ ve mütekellimûn denilen seçkinlerinin elinde, toplumun dinî-entelektüel ihtiyaçlarını karşılarlar. Bu yüzden, filozofların insanlığın seçkinleri olmasına karşılık, din bilginleri bir dine itikat eden ve o dine uygun yaşamayı öngörülen inananlar topluluğun (el-Cem') seçkinidir. Bir "reîs-i evvel" in kurucu liderliğinde oluşan her "medîne", yine aynı kurucu liderin bir mutluluk tanımı ekseninde belirleyip kitleye ilettiği bir dinî mesajın (el-mille) takipçisi kılınır. Her dinin o toplumda egemen olan safsata, cedel, burhân gibi bir felsefî yöntem anlayışıyla öncelendiği için bu dinî mesajın anlaşılması o yöntemin gölgesinde kalır. Bu mesajı bir dinî ilimler geleneği içinde açıklanıp savunulması da hangi yöntemle irtibat kurulduğuyula ilgili olarak değer kazanır. Sonuç olarak din bilgininin aklî esas ve kanıtlara ihtiyaç duyduğunda hangi felsefe yöntemine müracaat edeceği hususu bu ilimlerin usûlü bakımından belirleyici olacaktır. Fârâbî'ye göre erdemli dinin aklî kanıtları eğer burhânî felsefenin ilkelerine müracaatla tesis edilmezse, bu din ilimleri geleneği bizzat erdemli dinin kendisi için problem olmaya başlayacaktır.¹⁵ Bir din bilgininin erdemli dinin temel mesajındaki metaforik bir ifadeyi hakiki anlam sayarak bunun üzerine metafizik, ahlakî, siyasî veya hukukî bir hüküm bina etmeye kalkıştığını düşünün. Bunun tersine olarak erdemli dinin hakikatlerini din bilginlerinin metodolojik problemlerini aşarak burhânî ilkeler ışığında ispat ettiğini tasavvur edin. Birinci durumda dinî ilimler adına son derece talihsiz, ikinci durumda ise mesut bir netice doğmuş olacaktır.

Muallim-i Sâni'nin perspektifinden bakıldığında vahye dayalı erdemli son din olarak İslâm'ın, poetik ve retorik ifade biçimleri dışında soyut felsefî yöntemlerin gelişmediği bir toplumda doğmuş olmasına rağmen kurucu liderinin öğretip uyguladığı ilâhî mesajı itibariyle hakikat, saadet ve fazilet esaslarına tamamen uygun olduğu söylenmelidir. İslâm "medîne"sinin kültürel coğrafyasını genişletip çok uluslu ve çok kültürlü emperyal bir "medeniyet" in hayatını yaşamaya başladığı evrede kaçınılmaz olarak dinî ilimler de gelişecek ve müdevven hale gelecektir. Diğer yandan İslâm toplumu eninde sonunda dinin doğduğu coğrafyada rastlanmayan fakat kültürel coğrafya genişledikçe zorunlu olarak temasa geçilecek

15 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 50 vd.

olan felsefi-bilimsel birikimleri tanıyacak, önemini kavrayacak ve onları tercümeler yoluyla tevarüs edecektir. Sonuç İslâm'ın bilim dili Arapça'da felsefi bilimler geleneğinin başlaması, bu geleneğin zorunlu bir tercüme ve taklit evresini aşarak son derece özgür bir ortamda özgün ürünlerini vermeye başlamasıdır. Artık din bilginlerinin mesajın özünde bulunan hakikat, saadet ve fazilet ilkelerini metnin ruhuna uygun biçimde kavramaları ve karşısındaki medenî ve iyi eğitilmiş muhataplarına belli yöntemler çerçevesinde açıklamaları gerekecektir. Bu açıklamaların mesajın dayandığı küllî ilkeleri tanımlayan ve belirli dinî öğretileri ispat eden entelektüel bir yöntemi gerektirdiği durumda bu kritik eşikte içine düşülecek bir zaafın bedeli ağır olacak, yok eğer nakledilen metnin ruhu ile akli ilke yahut yöntemler arasında zaten var olan uyum yakalanabilirse bu başarı hem dinin hem felsefenin hem de insanlığın geleceği için yüz ağartıcı neticeler doğuracaktır.

Meseleye din bilginlerin zaviyesinden bakıldığında bu ilimlerin gelişim sürecinde bazı entelektüelcerce görülen metodolojik boşluğun ne olduğu sorulmalıdır. Bu hususta iki ünlü din bilgininin, İbn Hazm ile Gazzâlî'nin görüşlerine kısaca değinmek fikir verici olacaktır. İbn Hazm bilimlerin bir tasnif ve müfredatını vermek için kaleme aldığı *Risâletü Merâtibi'l-'ulûm* ile okuyucusunun zihnini mantığın bilimsel değerine yönlendirmek için kaleme aldığı *et-Takrîb li haddi'l-mantık*¹⁶ adlı eserlerinde iki önemli metodolojik sorunu gündeme getirmişti. İlki bilim kavramının evrensel yönüne vurgu yaparak bilgi alanlarının sadece din ilimlerinden ibaret olmadığını göstermek diğeri de felsefi bir disiplin olarak mantığın ve özellikle "burhân" denilen kanıtlama yönteminin din ilimleri için ne kadar vazgeçilmez olduğunun altını çizmekti. İlk anılan risalesinde İbn Hazm dinî ilimler, dil ilimleri ve tarih gibi belli inanç ve kültür topluluklarına (el-ümem) göre farklılık gösteren disiplinler yanı sıra aritmetik, astronomi, tıp ve metafizik (mutlak anlamıyla "ilmü'l-felsefe") gibi bütün insanlığın ortak birikimi olarak gördüğü bilimsel ve felsefi disiplinleri saymaktadır. Bu yaklaşım önemlidir zira İslam ilimler sistemini dış birikimlerin felsefe-bilim kazanımlarına açmaktadır. İbn Hazm bir yandan dinî ve felsefi-bilimsel disiplinlerin bütünlüğünü vurgularken diğer yandan ikincisinin ilkinin yapabileceği metodolojik katkıların altını çizmektedir. Matematik, astronomi, mantık, fizik, tıp (özel planda anatomi) ve metafizik şeklinde bir müfredat sıralamasına göre tahsil edilmesi gereken bu ortak birikim esas itibarıyla Müslümanlara mahsus dinî ilimler için de vazgeçilmez önemdedir. Mesela bayağı kesir hesabını bilmek miras taksimi için, astronomiyi bilmek kıblenin yönünü tayin etmek için gereklidir. Hatta matematik sayesinde cismânî âlemin sonlu olduğu kanıtlanabilir ya da âlemdeki ilâhî nizamın kanıtları ortaya konabilir. Yahut anatominin tahsiliyle insan bedeninin nasıl bir ilâhî tasarım ile vücuda getirildiği açık seçik biçimde kavranabilecektir. Metafizik ise doğrudan doğruya âlemin yaratılmışlığını, nübüvvetin imkân ve gerekliliğini ortaya koymasından bakımından dinî telakkiler için hayati önem arz eder. Mantığa gelince "zorunlu kanıtlar" (berâhîn zarûriyye) ortaya koymanın kriterlerini veren bu disiplin, felsefi veya dinî olsun, bütün ilimler için temel bir metodolojidir. Bu gerçeği kavramamış kimselerin mantık hakkındaki olumsuz ön yargıları bir değer taşımaz. Çünkü bir farkındalık sorunu yaşamaktadırlar. Buna mukabil mantığı iyi bilen kimseler bu disiplinin dinî ve entelektüel hayata sunduğu metodolojik imkânların tamamen farkındadır. Sonuç olarak gerek küllî bir ilim olarak metafizik (ilmü'l-

16 Tam adı *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh bi'l-Elfâzi'l-Ammiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye* (Nşr. İhsân Abbâs, *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsi* içinde, Beyrut, 1983, c. IV, s. 93-356) şeklindedir. Bu eser Aristo mantığını esas alması ve fakat misallerini fıkıh önermelerinden seçmesi açısından Gazzâlî'nin *Mi'yârü'l-ilm*'ini hatırlatır. Nitekim *et-Takrîb*, esas itibarıyla mantığın her türlü bilginin özelde din ilimlerinin bir "Mi'yâr"ı (kriter) olduğu tezi üzerine kuruludur. Bu mukayese için bk. Ali Durusoy, Hasan Hacak, *Mi'yârü'l-ilm: İlmî Ölçütü* neşir ve çevirisine "Giriş", İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, s. 19-20.

felsefe) gerekse özel bilimler yüksek bir beşerî hayat için taşıdıkları önem yanı sıra dinî hayatın entelektüel boyutları için de vazgeçilmez öneme sahiptir.

Doğu İslâm'ının büyük bilgisi Gazzâlî'nin de İbn Hazm'ın temel yaklaşımını izlediği özellikle fıkıh ve kelâm gibi din ilimlerinin metodolojik krizini aşmak üzere mantığı İslâmî ilimler şemasına katılmasını zorunlu gördüğü bilinmektedir. Kendisi entelektüel serüveninin her aşamasında bu fikrinde ısrarlı olmuştur. Bu serüvenin bir veçhesini Müslüman filozofların (özellikle İbn Sînâ'nın) ortaya koyduğu felsefî görüşleri tahsil ve tenkit etmek, diğer veçhesini de İslâm dünyasında oluşan felsefî birikimin “din ilimleri” (ulûmü'd-dîn) için ifade ettiği anlam ve değeri yeniden keşfetmek, hattâ din ilimleri için yeniden üretmek oluşturmuştur. Gazzâlî'nin özellikle Aristocu çizgiler taşıyan felsefî metafiziğe yönelttiği eleştiriler bu makalenin sınırları dışındadır. Ancak onun İslâm dünyasında ortaya konmuş temel felsefe metinlerine ciddî biçimde odaklandığı, bir yandan bu literatürle hesaplaşırken diğer yandan bu kaynaktan beslendiği açıktır. O entelektüel kimliğini hiçbir zaman “feylesûf” olarak tanımlamamış ise de eserlerindeki “felsefî” boyut bu büyük düşünürü İslam felsefesi tarihi alanının göz ardı edilemez bir ana başlığı kılmıştır. Onun felsefe tarihinde ihraz ettiği bu konum sadece “felâsife”ye yönelttiği önemli eleştirilerin “felsefî” niteliğiyle ilgili olmayıp aynı zamanda felsefe metinlerinden beslenerek geliştirdiği ve Gazzâlî'yi Gazzâlî kılan öz düşüncelerle ilgilidir. Nitekim İslâm felsefe tarihini bilenler, onun eserlerinde özümsemiş ve benimsenmiş birçok felsefî kavram ve teorinin izini rahatlıkla sürebilirler. Haddizâtında İslâm felsefesi araştırmaları derinleştikçe ‘el-Felsefe’ nin İslâm entelektüel geleneğinin nasıl kurucu bir unsur olduğu yahut bu büyük geleneğin gelişiminde nasıl belirleyici bir rol oynadığı daha da açıklık kazanmaktadır. Asıl bağlama dönersek; Gazzâlî'nin İslâm mantık müktesebâtına dinî ilimlerin metodolojik gelişimi açısından nasıl baktığı meselesi hakkında fikir edinmek için onun *Mi'yârü'l-ilm* (Bilginin Kriteri) adlı mantığa dair ünlü eserinin mukaddimesine şöyle bir atf-ı nazar bile kâfi gelecektir. Büyük bilgin bu kitabı iki amaçla yazdığını beyan etmektedir. Bu amaçlardan daha genel ve daha önemli olanı gerek “aklî” ve gerekse “fikhî” olsun teorik bilimlerin (el-ulûmü'n-nazariyye) hepsi için geçerli olan bilgi kriterlerini ortaya koymaktır. Nitekim fikhî ve aklî ilimlerde teorik akıl yürütmenin biçim, yöntem yahut ölçütleri farklılık arz etmez. Farklılık yalnızca kıyasın maddesini teşkil eden önermelerin referanslarında (fî me'âhizi'l-mukaddimât) kendisini gösterir. Öyle anlaşılıyor ki Gazzâlî aklî (felsefî?) bilimlerde uygulanan ve gereği gibi uygulandığında doğru bilgi üreten mantık yöntemlerinin fıkıhta da uygulanmasını önermekte, kitabının asıl hedef kitlesi olan fıkıh bilginlerince benimsenip özümsebilmesi için de önerme ve kıyas biçimlerini fıkıh geleneğinden iktibas etmek istediğini belirtmektedir. Birçok eserinde vurguladığı bir fikri bu eserinin mukaddimesinde de savunan Gazzâlî, yöntemine uygun biçimde işleyen saf aklın özünde doğru bilgiye ulaştırabileceğini, hataların saf akıldan değil hayal ve vehim seviyesindeki idrâkin gerçek bir soyutlamaya yönelmeyi köstekleyici etkisinden kaynaklandığını ileri sürmekte; dolayısıyla saf aklın idrâkini garanti etmek, bilgi edinme sürecini hayal ve vehim kaynaklı bulandırıcı etkilerden korumak için mantığın kriterlerine ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.¹⁷

Gariptir, Gazzâlî bu mukaddimedede aklî-fikhî ayırımını korken kelâm ilminden söz etmez. Ancak *Mi'yârü'l-ilm* boyunca yer yer kelâmcıların geleneksel yöntemlerine atıfta bulunur ve -tıpkı fıkıh ilmi için yaptığı gibi- metodolojik yetersizlik gördüğü durumlarda eleştirir. Onun bu eserindeki izlediği tutum ve ulaşmak istediği hedef fıkıh ilmini mümkün

17 Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm: İlmî Ölçütü*, nşr. Hasan Hacakçev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, s. 28-47.

mertebe aklî yöntemlere çekmek, yine bir din ilmi olarak kelâmî İslâmî ilkelere dayalı bir aklî ilim olarak yeniden kurmak şeklinde özetlenebilir. Kitabının ikinci ve özel amacı ise *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde kaçınılmaz biçimde başvurduğu ve muhtemel okuyucuya müşkil gelebilecek felsefî terminolojiyi açıklığa kavuşturmadır. Bu maksatla *Mi'yârü'l-ilm*'in üçüncü kitabının ikinci kısmını İbn Sînâ'nın *Hudûd* (Tanımlar) risalesinden iktibasla oluşturduğu bir felsefe sözlüğü eklemiştir; eserin dördüncü kitabını da felsefî ontolojiye nüfuzu kolaylaştırmak maksadıyla kategoriler ve “varlığın kısımları” bahsine ayırmıştır. Bu özel amaçlı bölümler de üstadın felsefe-kelâm ilişkilerine nasıl baktığını göstermesi bakımından hayli ilginçtir. Kendisi metafizik kavramları tanımlar ya da açıklarken yeri geldiğinde daha önce *Tehâfüt*'te ileri sürdüğü eleştirileri hatırlatarak tutumunda bir değişiklik olmadığı hissini uyandırmakta; yeri geldiğinde de belli bir metafizik kavram etrafında kelimacıların doktrinlerini zikrederek onların felsefecilerden farklı görüşler ileri sürdüğüne işaret etmektedir. Meselâ cevher kavramının her ekol için geçerli olabilecek aklî tanımını verdikten sonra farkın Kelâm Atomculuğu'ndaki cevher-i ferd anlayışıyla İslam filozoflarının madde ve suret cevherlerine dayalı hilomorfist anlayışlarında kendisini gösterdiği belirtilmektedir. Ancak Gazzâlî'nin *Mi'yâr*'ı yazmaktaki amacı yeni bir Tehâfüt ortaya koymak değildir. Nitekim onun bu bölümlerde ima etmek istediği şey kelâm ilmine ait temel tezlerin felsefî metafiziğin kavram sistemi içinde rahatlıkla mütalaa edilebileceği, dolayısıyla kelâm ilminin aslında dinî bir metafizik ilmi olduğudur. Onun dinî ilimlere odaklanan entelektüel projesi *el-Mustasfâ* adlı metodolojik eserinde yeniden ifade edilmiştir. Gazzâlî son kitaplarından biri olan bu eserinde ilimleri üç sınıfa ayırıyor: Tıp, aritmetik, geometri... gibi “aklî ilimler”, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir... gibi “dinî ilimler” ve kalbin manevi boyutları ve kalbin kötü ahlaktan temizlenmesini konu edinen “bâtın ilmi”. Yazdığına göre aklî ilimler *el-Mustasfâ*'da incelemenin hedefinde bulunmamaktadır. Ancak aklî olsun dinî olsun bütün ilimler küllî ve cüz'î olmak bakımından ikiye ayrılır. Dinî ilimlerin küllî olanı kelâm ilmidir. Fıkıh, hadis, tefsir gibi öteki dinî ilimler ise cüz'î ilimlerdir ve dolayısıyla Kitâb ve sünnet kaynaklı ilkelerini küllî ilim olan kelâm ilminden alırlar. Kelâmın küllî ilim oluşu en genel kavram olan varlığı mevcûd) konu edinmesiyle ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında kelâm ilmi önce bir ontoloji olarak kavranmış olmaktadır. Beklenebileceği gibi Gazzâlî aklî ilimlerin küllî disiplini olan metafizikten söz etmemektedir; ancak filozofların ortaya koyduğu metafizik-özel bilimler ilişkisini dinî ilimlere tatbik ettiği açıktır ve galiba böyle yapmakla bu gelenek yararına da ilginç bir model geliştirmiş olmaktadır.¹⁸

Gelenekten Geleceğe: Sonuç ve Öneriler

1. 'el-Felsefe' İslam entelektüel geleneğinin kurucu unsurlarından biridir. Bu gelenek Ortaçağ İslam medeniyeti bünyesinde tarihsel yürüyüşünü sürdürürken Akdeniz ekseninde birikmiş bilim ve düşünce mirasına kayıtsız kalmazdı. Nitekim kalmadı ve tarih, din olarak İslâm'ın insanlığa armağan ettiği özgün değerler temelinde medeniyet olarak İslâm'ın bütün evrensel tezahürlerine tanıklık etti. Bu tezahürlerin en önemlilerinden biri İslam medeniyeti kavramına evrensellik planında içerik ve anlam kazandıran 'el-Felsefe'dir. Medeniyetimizin çocuklarından bazısının 'el-Felsefe'yi İslam entelektüel geleneğinin çirkin siyah ördeği sanması İslam medeniyetinde el-ilm (bilgi, bilim) ve el-hikme (bilgelik) terimleri ekseninde gelişen entelektüel değerleri fark etmemekle, bunun sonucunda eksik bir ilim geleneği anlayışında ısrar etmekle ilgilidir. Bir kez daha belirtmek gerekir ki 'el-Felsefe' İslam entelektüel geleneğinin

18 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, el-Medînetü'l-Münevvere 1414, I, 12-15.

mütemmim bir cüz'üdür, marjinal yahut marazî bir tezahürü değildir. 'el-Felsefe'nin İslâm entelektüel geleneğinde "illâ da olması gerekmezdi", "olmasaydı daha iyi olurdu" ve hatta bazılarına göre "aslında hiç olmamış" bir tarihî ârıza olarak değerlendirilmesi sadece bir retorikten ibarettir ve İslam tarihi ve medeniyeti araştırmaları katında asla desteklenemez. 'el-Felsefe' İslam medeniyeti için tarihî bir tereddüt değildir. Entelektüel geleneğin ana akımına başından itibaren dâhildir; nitekim giderek ana akımı şekillendirme istidadı kazanmıştır. Gelişiminin hiçbir aşamasında kendisini dinin veya dinî ilimlerin bir alternatifi olarak konumlandırmamıştır. Bunun sebebi zaten onun doğasıyla açıklanabilir. 'el-Felsefe' ne dindir, ne dinî ilimler sistemidir ne de bunlara dayalı olarak formüle edilmiş akide formlarıdır. Aksi durumda felsefe olamazdı. Fakat bu 'el-Felsefe'nin dine rağmen var olduğu anlamına gelmez. Dine kayıtsız olduğu, dine karşı çıktığı veya dinin ilkeleriyle savaşıarak onu geçersiz kılmaya çalıştığı anlamına ise hiç gelmez. 'el-Felsefe'nin tarih boyunca vaz geçmediği temel ilke şudur: Doğru felsefe hak din ile çelişmez. Fakat tarih 'el-Felsefe' muhiti ile dinî ilimler mensupları arasında çatışmalar, fikir anlaşmazlıkları olduğunu göstermektedir. Mesela belli bir kelam ekolüne bağlı din bilginlerinin metafizik görüşleri ile belli bir felsefe ekolüne bağlı filozofların metafizik görüşlerinin çatışmasından bahsetmek anlamlıdır. Ancak bu tür vakıaları el çabukluğu ile din-felsefe çatışması olarak göstermeye çalışmak boşunadır. Topyekün 'el-Felsefe' geleneğini dinî mülahazalarla bir tür "ilhâd" yani köklü sapkınlık olarak nitelemek İslâm felsefesinin mahiyeti ve tarihsel başarıları ile ilgili tespit edilmiş hakikatlerle ters düşmek anlamına gelir. Bu yüzden din ve felsefe ile meşgul çağdaş akademyanın en önemli vazifelerinden biri İslâm dinî ilimler geleneğinde kendini bazı durumlarda izhar eden felsefe aleyhtarlığının sebepleri üzerine ciddiyetle eğilmek ve bu türlü kanaate sahip din bilginlerinin felsefenin ufukları karşısında zihinlerini niçin kapattığını anlamaya çalışmak olmalıdır.

2. Günümüz akademyasının ilahiyat ve felsefeyle meşgul çevrelerinde zaman zaman gündeme getirilen din-felsefe arasındaki çatışma retoriğini aşmanın bizce zamanı gelmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi din ve felsefe farklı alanlardır ve biri diğerine indirgenemez. İnanç sistemi haline gelmiş felsefe, kendisi olmaktan çıkar; felsefî bir teori haline getirilmiş din de din olmaktan çıkar. Dinî inançlar ile felsefî teorileri her ikisinin doğasına aykırı zorlama girişimlerle birdiğereine indirgemeye çalışmak bu yüzden anlamsızdır. Bunun yerine tıpkı tarih, dil, sanat, ahlâk, siyaset... vd felsefesi etkinliğindeki gibi felsefeci, kendi entelektüel imkan ve tarihsel birikimiyle din felsefesi (dinî felsefe değil) yapmalıdır. Eğer çatışma söylemini aşma çabamızı din-felsefe-bilim üçgeninden hareketle yapacak isek felsefenin ülkemizde pek ağırlık verilmeyen bilim felsefesine (bilimsel felsefe değil) de ciddiyetle eğilmesi gerekecektir. Gerisi dinî inanç ve değerlere saygı meselesidir. Buna karşılık dinî ilimlerle meşgul muhitin de insanlığın entelektüel serüvenini anlamak, kendi din kültürü evreni dışında kalanlara hitap edebilmek, kendi tarihi ve çağıyla yüzleşmek ve nihayet öz geleneğinin kendisine meçhul kalmış yönlerini yeniden keşf etmek adına felsefe ve bilim kavramlarının işaret ettiği tarihsel ve güncel kültür ile tam bir entelektüel sorumluluk gereği olarak ilgilenmesi gerekmektedir. Böylece Kur'ân kitabına dair okumalar gibi kâinat ve insan kitabına dair bu okuma deneyimleri ardından İslâm'daki el-ilm ve el-hikme terimlerinin sadece şer'î bilgi gelenekleriyle sınırlı olmayan fakat dinin öz değerleriyle meşrulaşmış evrensel açılımlı kavramlar olduğunu yeniden fark edecektir. Kısacası felsefe muhitinin din kültürüne ve kendi felsefe-bilim geleneğine, dinî ilimler muhitinin de geleneksel ve çağdaş felsefe-bilim kültürüne kendisini kapatmaması sağlıklı diyalog imkânlarının

penceresini aralayacak ve içerdekilerin daha rahat nefes alması için içeriye temiz hava dolmasını sağlayacaktır. Demek ki her iki muhit için aynı anda gerekli olan kendi felsefe-bilim geleneğini yeniden keşf etmektir. Belki böylece din-felsefe çatışması retoriğinden biraz uzaklaşıp din-felsefe-bilim ilişkisi araştırmasına geçmek mümkün olabilecektir.

3. Yeniden keşfedilecek olan 'el-Felsefe' geleneğinin ta kendisidir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi 'el-Felsefe' İslâm medeniyet tarihinde bilimin kurucu geleneği 'el-Felsefe'dir. Tercüme faaliyetlerinin bilimsel eserlere yönelik ilk odaklanışları pratik amaçlarla bağlantılı olarak elbette tıp, astronomi, elkimya gibi bilim alanlarıyla ilgili gerçekleşmişti. Ancak bilim kavramının epistemolojik ve metodolojik temellendirilmesi, bilimsel yöntemin mantık çerçevesinde geliştirilmesi, bilimlerin mantıktaki "burhân" disiplini çerçevesinde tasnif edilmesi, bir küllî bilim olarak metafizik ile onun dışında kalan özel bilimler arasındaki kavramsal ilişkilerin belirlenmesi böylece bir bilimler sistemi modeline ulaşılmış olması son tahlilde 'el-Felsefe' geleneği içinde başarılmıştır. Dahası bilimlerin konusu, araştırdığı problemler, kendisine dayanak aldığı kanıtlar, yöneldiği gaye gibi metodolojik kavramlar yine Müslüman filozof ve mantıkçıların kaleminden çıkmış burhân kitaplarında geliştirilmiş, böylece bir yandan bilimlerin saha ve sınırları belirlenirken diğer yandan bilimlerin birbiriyle ilişkisi mantıksal temellerine oturtulmuştur. Müslüman filozofların çoğu sadece bilim konseptini temellendirmek ve metodolojisinin gelişimine ön ayak olmakla kalmamış, bizzat bilim geleneğinin içinde aktif olarak yer almışlardır. Çoğu Müslüman filozofun özel bilim alanlarından biri veya bir kaçında uzman olmaları bu yüzden şaşırtıcı değildir. Ya da dört başı mamur bir filozof olarak tanımlanmayıp bir veya birkaç özel bilim alanındaki uzmanlıklarıyla tanınmış müslüman bilim insanlarının bir biçimde genel felsefe konularına ilgi duyduklarını öğrenmek de kimseyi şaşırtmamalıdır. Bir tabibin tıp uzmanlığı yanında onu filozof saymamıza yetecek bir metafizikçi veya ahlakçı kimliği olmayabilir. Ama bu tabip kendi uzmanı olduğu tıp ilminin felsefî bilimler şemasında nerede durduğunu bilmemesi asıl sürpriz olurdu. Bütün bu sebeplerden ötürü İslam bilim tarihi yazımı İslam felsefesi tarihi yazımından tamamen bağımsız değildir ve el-Felsefe geleneği İslam bilim tarihi için tam bir teorik arka plan teşkil eder. İslam entelektüel geleneğinin ünlü naklî ilimler-aklî ilimler tasnifi dinî disiplinler ve felsefî bilimler arasındaki ayırımın altını çiziyor gibi görünse de aslında bu iki saha arasında idealde gözetilen bütünlük fikrine işaret etmektedir. Kaldı ki söz konusu ayırım hiçbir zaman aralarında su geçirmez bir duvar olduğu anlamına gelmemiş; mesela filozoflar dinî meselelerin çözümüne asla kayıtsız kalmamış, din bilgileri de belli bir diyalektik aşamadan sonra felsefî açılımlara önem vermişlerdir. Açıkçası dinî ilimler metodolojisinin gelişiminde mantığın nasıl geliştirici bir rol oynadığı bu bağlamda yeniden hatırlanmalıdır. Bu bütünlük fikrine dair gereklerin tarihsel tecrübe bakımından ne ölçüde yerine getirildiği, naklî ve aklî disiplinler arasında olması gereken dengenin ne ölçüde gözetildiği hususu ayrı bir tartışma konusudur. Ama geleneğe hakikatin birliği ve bilimlerin bütünlüğü idealinin var olduğunu bilmek, tarihte ve günümüzdeki realite ne olursa olsun, entelektüel geleceğimiz bakımından bize hâlâ ışık tutabilir. Bu ışık altında çağdaş İslâm düşüncesini inşa etmek gibi bir derdi olanlar geleneksel tabiriyle çift kanatlı (zü'l-cenâheyn) olmakla bilincine varılabilecek bu birlik ve bütünlük idealinin anlamı üzerinde yeniden düşünmelidir. Özellikle dinî ilimlerin modern zamanlarda yeniden teşekkülü üzerinde kafa yoranların, din bilgini olmanın yeterliliğini sadece hafıza eksenli bir donanımdan ibaret görmeyip sağlam bir veri

tabanı üzerinde bilgi ve fikir üretecek tefekkür eksenli bir faaliyet olarak görmeleri bu ideale uygun bir tavır olacaktır.

4. Geleneksel naklî ilimler-aklî ilimler tasnifi üzerinde düşünmenin teoloji-felsefe ve teoloji-bilim ilişkileri üzerinde yeni ilhamlar vermesi nasıl mümkün ise felsefî bilimler sistemi üzerinde düşünmek de metafizik-bilim ve etik-bilim ilişkileri hakkında benzeri yeni ilhamlar verebilir. Pozitivizm ve Natüralizm'in birer bilim felsefesi olarak çağımız akademiasında hâlâ süren etkileri metafizik ve etiği bilimsel yöntem, anlam ve doğruluk kriterlerinin dışında tutmaktadır. Bu metodolojik tutum sebebiyle din-bilim ilişkileri gibi metafizik-bilim, etik-bilim arasında kurulması gereken felsefî ilişkiler de şizofrenik bir tutum ile sürekli ihmal edilmektedir. Bize göre birbiriyle ilişkisiz olduğu varsayılan böylesi "iki kültür" alanları entelektüel hayatımızda giderek gerilimli hale gelen bir kutuplaşmayı beslemektedir. Buna tepki olarak gelişen fikrî tutumlar ise bilim-din, felsefe-bilim ilişkileri hakkındaki boşlukları acilen doldurmak endişesiyle hareket ederken bazı durumlarda dinî ve/veya felsefî disiplinlerin gerektirdiği itidal ve teenniden uzaklaşabilmektedir. Şu halde Türk akademiası felsefî ve bilimsel ciddiyetin gerektirdiği entelektüel sorumlulukla bu ilişkiler ve ayırımlar dünyası üzerinde yeniden düşünmek ödevini üstlenmeli ve yürütmelidir. İleri atılımlar için geriden beslenmenin şart olduğunu bilen ve söz konusu şizofreniyi aşacak yöntemin peşine düşenler için felsefe ve bilim geleneğimizin ruhu umulmadık imkân ve beklenmedik ilhamlar sunabilir.

KAYNAKÇA

- Âmirî, *el-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm*, Nşr. A. Abdülhamîd Gurâb, Riyad, 1408/1988.
- Durusoy, Ali, Hacak, Hasan, *Mi'yârü'l-ilm: İlmî Ölçütü*, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, Nşr. Ali Bu Mulham, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, Nşr. Muhsin Mehdî, 2. B. Kahire, 1991.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Nşr. Hamza b. Zühreyr Hâfız, el-Medînetü'l-Münevvere, 1414.
- Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm: İlmî Ölçütü*, Nşr. Hasan Hacak Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış doktora tezi) İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2013.
- İbn Hazm, *Risâletü Merâtibi'l-'Ulûm*, Nşr. İhsan Abbas, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde), Beyrut, 1983.
- İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlîde*.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'de't-Tabî'a*, 1433-1436.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'de't-tabî'a*, Nşr. Maurice Bouyges, 3.B, Beyrut, 1990.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler*, Nşr.& çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I*, nşr. & Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, Nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. B. Kuveyt-Beyrut, 1993.
- İbni Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh bi'l-Elfâzi'l-Ammiye ve'l-Emsileti'l-Fıkhriyye*, Nşr. İhsân Abbâs, *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde, Beyrut, 1983.
- Kılıç, Serap, *İbn Miskeveyh ve Ezelî Hikmet*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

Kindî, *Felsefî Risâleler*, Nşr.& trc. Mahmut Kaya, 3. B, İstanbul, Klasik Yayınları.

Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ulâ*

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 2. B. İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 3.B. İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 3. B. İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.

Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*.

Mukaddime, Nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, Kahire, 1401.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Trc. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yayıncılık, 1999.



HİKMET KAVRAMI ÜZERİNDEN FELSEFE-DİN MÜNASEBETİ ve BUNUN GÜNÜMÜZDEKİ İZDÜŞÜMÜ

Burada hikmet ile felsefe ayrımı üzerine bir düşünce turu yapmak ve hikmetin dine mi felsefeye mi ait olduğu hususunu tartışmak istiyoruz. Bunun sebebi, felsefenin İslam dünyasında tanınmaya başladıktan bir süre sonra “hikmet” kavramıyla tercüme edilmesi ve İslam filozoflarının “hikmet”i bütünüyle sahiplenmesidir. Bu sahiplenme sebebiyledir ki, ilahi hikmet, felsefenin gölgesinde bırakılmış ve felsefe adeta onun tahtına oturmuştur. İlerleyen zamanda kelimelerin ilminde dinî delillerin yerini felsefi argümanlar almış ve hatta kelami delillendirme sisteminin temelini oluşturmuştur. Bunun da ötesinde medreselerde felsefe, dini öğretimin adeta bir parçası haline gelmiştir. 20. Asırda Türkiye’de ilahiyat fakültelerinin kurulmasıyla felsefe, din bilimleri ile birlikte dini yükseköğretimde kendine özel bir konum sağlamış olup İslami ilimlere nispeten belli bir ağırlığı korumuştur. Bunun sebebi, felsefi malumatın öğrencide yorum kabiliyetini geliştirdiği ve böylece radikal dini anlayışlardan uzaklaştırdığı düşüncesi olsa gerektir. Öğrenciler arasında da İslami ilimlere nazaran felsefe ve din bilimlerinin ilgi odağı olduğu gözlenmektedir. Bu günlerde ilahiyat fakültelerinde felsefe gurubu derslerin azaltılmasına yönelik YÖK’ün yaptığı çalışma ve teşebbüslerin büyük bir tepki toplamış olması ve akabinde böyle bir teşebbüsten vaz geçilmesi felsefenin yerini ve ağırlığını yüksek din öğretiminde hala koruduğunu göstermektedir.

Bu kısa girişte söylediklerim çerçevesinde felsefeyle din arasında nasıl bir ilişki olduğunu tartışmak ve bu tartışmayı anahtar kavram olan “hikmet” üzerinden yapmak anlamlı olacaktır. Ayrıca günümüzde felsefenin yüksek din öğretimindeki yerini ve hikmetin yokluğunda meydana gelen boşluğu doldurup doldurmadığını konuşmak da tartışmaya katkı sağlayacaktır. Bu sebeple önce hikmetin dine mi yoksa felsefeye mi ait olduğunu tartışacak, sonra da bu tartışmanın günümüzde nasıl bir etki hâsıl ettiği üzerinde duracağız.

Hikmeti felsefeye tâbi kılmak

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarında açıkça görüldüğü üzere hikmet felsefeye ait bir şeydir, hikmetin öğretilerini felsefe tespit etmiştir. Bu çerçevede hikmet, filozofun akli melekelerini kullanarak elde ettiği bir şeydir ve bu sebeple değerlidir. Böyle bir yaklaşımın felsefi düşüncenin dinin öğretilerinden daha üstün bir konumda yer aldığı fikrinin doğmasına neden olduğunu tahmin etmek güç değildir. Nitekim İbn Rüşd bunu *el-Keşf an Menahici'l-Edille* adlı eserinin baş tarafında açıkça ifade eder: Hikmet (felsefe) ve şeriat aynı hakikatten bahsetse de, biri diğerinden müstakil olarak var olurlar. Zira bunlardan her

birinin kendine mahsus dilleri, metotları ve maksatları vardır. Yalnız şeriat bir takım soyut hakikatleri avama, hikmet (felsefe) ise havassa anlatmak içindir. Bu yüzden birincisinin delilleri hatabî/ikna'î, ikincisinininki ise bürhanîdir. İbn Rüşd, hikmetle şeriat arasındaki ilişkiyi ele aldığı meşhur eserine de *Faslü'l-Makâl fi mâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl* adını vermiştir ki başlı başına bu adlandırma bile hikmeti nerede gördüğünün açık bir göstergesidir. Bu eserinde hikmet adını verdiği felsefeyle din arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. İbn Rüşd bu eserinde, “Üd'u ila sebili rabbike bi'l-hikmeti ve'l-mev'izatil-haseneti / Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğüt ile çağır” (Nahl, 16/125) ayetini de bu minval üzere tefsir etmiştir. Bu ayette bahsi geçen “hikmet” ona göre felsefenin delillendirmedeki bürhanî yöntemidir.¹ Hikmet (felsefe) ile şeriat arasında böyle bir ayırım olduğu görüşünü benimseyen kimsenin neticede, dinin öğretilerini felsefeye nazaran daha düşük bir mertebeye koyduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Hatta bu zaviyeden bakan birinin insan aklının tek başına hayatı kurmada yeterli ve hatta insanın bu aklın ışığıyla sadece vahye tabi olandan daha entelektüel bir hayatı kurmaya istidatlı olduğunu düşüneneğini de söyleyebiliriz.

Hikmeti felsefenin malı imiş gibi görme veya ona tâbi kılma akla verilen aşırı değerden olsa gerektir. Ayrıca buna nakli anlama ve nakilde akla uygun olmayan hususları çözmeye aklın anahtar rolünde olmasının da sebep olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada akıldan kastedilen herkesin bildiği, insanlar arasında maruf olan akıl değil, felsefi akıldır. Zira herkesin bildiği akıl kastedilmiş olsa o zaman Kur'an'daki anlaşılmayan yerlerin veya akla muhalif gibi görünen kısımların olmaması ve dini nasları herkesin aynı şekilde anlaması gerekirdi. Yani buradaki akıl felsefi olan bir üst akıl ifade etmektedir. Buradan hareketle Kur'an'da felsefi kavramlara müracaat etmeden anlaşılmayacak ifadeler olduğu ve bunların ancak felsefenin kavram ve izahlarıyla açıklanabileceği iddiası dile getirilmektedir. Bu çerçevede filozofların ve bazı İslam ulemasının Kur'anî kavramların manalarını açıklarken felsefi kavramlara müracaat ettiğini görüyoruz ki, bu, nakilde olana felsefi akılla ulaşma çabasıdır. Mesela “sırat-ı müstakim” kavramını açıklarken Eflatun'un dört erdemine –yani iffet, şecaat, hikmet ve adalet- ve yine Aristo'nun ifratla tefrit arasında ortada duran “fazilet” anlayışına müracaat etmeleri bunun bir örneğini teşkil eder. Felsefenin Arap diline tercümesinden sonra hikmet kavramına tefsirlerde hep “felsefi bakış ve kavrayış” manası verilmiştir. “Üd'u ila sebili rabbike bi'l-hikmeti ve'l-mev'izatil-haseneti/ Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğüt ile çağır” (Nahl, 16/125) ayeti Gazzali ve Razi, tarafından böyle yorumlanmıştır. Hâlbuki naklin manalarını açıklamada aklın/felsefenin mefhumlarının vasıta olması gerektiği düşüncesi naklin şanını yüceltici değildir. Hatta bu düşünce aklî temellerin naklî temellerden daha derin ve daha köklü olduğunu vehmettirir. Böylece insan, nakıs ve sınırlı aklını, mükemmel olan bir kelamın ölçüsü (miyarı) yapmış olur ki bu, pek kabul görececek bir düşünce olmasa gerektir.

Felsefe ile hikmetin arasını ayırmak ya da hikmeti dine tabi kılmak

Biz “felsefe” sözcüğünü insanın belli bir metot ve sistematik dâhilinde ürettiği bilgilere, “hikmet” lafzını da varlık ve hayatla ilgili olarak vahyin getirdiği İlahî öğretilere tahsis ediyoruz. Bu çerçevede “Kur'an felsefesi” ve “felsefî hikmet” tabirlerini yerinde görmüyoruz. Bunun tabii neticesi olarak da “hikmet” adının felsefe, “hâkim” adının da felsefeciler için kullanılmasının uygun olmadığını düşünüyoruz. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün felsefeyle din arasındaki ilişkiyi ele aldığı meşhur *Faslü'l-Makâl fi mâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl* adlı eserinin adının isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira böyle olunca

1 İbni Rüşd, *Faslü'l-Makal*, 30-32.

“hikmet” kelimesi “şeriatın” zıddı olarak “felsefe” manasını ifade etmeye tahsis edilmiş oluyor. Felsefenin hikmet, karşıtının da şeriat olarak isimlendirilmesi, hikmetin bütünüyle felsefede toplandığı, şeriatı ise hikmetin olmadığı fikrini vehmettirmektedir. Bu karışıklığı gidermek ancak kitabın adını şu şekilde değiştirmekle mümkündür. Kelimeleri değiştirip “hikmet” kelimesi yerine “felsefe”; “şeriat” kelimesi yerine de “hikmet” kelimesini koyarak, *Faslü'l-Makâl fî mâ beyne'l-Felsefeti ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl* diyebiliriz. Zaten İbn Rüşd'ün kitabının giriş kısmındaki sözlerinde seçerek kullandığı ıstılah, “felsefe” lafzı olup “hikmet” kelimesi değildir.

Hikmetle felsefenin arasını ayırmamızın sebebi şudur: Allah Hakîm, yani hikmet sahibidir, söylediği her sözünde ve yaptığı her fiilinde ve yarattığı her bir şeyde hikmet vardır. Söylediklerinde, yaptıklarında ve yarattıklarında hikmete ters, abes bir şey bulunmaz. Cenab-ı Hakk'ın kelamı olan Kur'an bu yüzden hakîmdir, üslubu da hakîmdir. Sorulan bir şeye bazen doğrudan karşılık vermez, insanın pratikte işine yarayacak bir cihetle cevaplar verir. Allah'ın sözlerinde değil, emirlerinde de birçok hikmetler vardır. Varlıklar da Hakîm olan zatın eseri olduğundan hikmetlidir.

İnsanlık dünyasında hikmetin menşei de ilahidir. Bu itibarla hikmet insana indirilen ya da verilen bir hakikat, felsefe ise salt zihinsel insani çabanın ürünüdür. Kur'an'da “Yü'ti'l-hikmete men yeşau. Ve men yü'te'l-hikmete fe kad ütiye hayran kesira /Allah hikmeti dilediğine verir. Ve kime hikmet verilmişse ona çok hayırlar bahşedilmiştir” (Bakara 2/269) buyrulur. Hikmetin sözde isabet etmek olduğu düşünülürse hikmetli sözü Allah dilediği kimsenin dilinden aktır; bu kimse bazen bir peygamber, bazen bir veli, bazen bir filozof, bazen bir ozan ve bazen de halk içinden herhangi biri olabilir. Hikmetin amelde ve davranışta isabet olduğu düşünülürse Allah dilediği kimseye bunu nasip eder de o kişi doğru ameller yapar, davranışlar sergiler.

Hikmet başta peygamberlere verilir. Mesela Kur'an'da Lokman (a.s.) ve Davud (a.s.)'a (Lokman, 31/12; Bakara, 2/251) hikmet verildiğinden, İsa (a.s.) 'a da “ve yuallimuhu'l-kitabe ve'l-hikmete/ona kitabı ve hikmeti öğretir” (Âli İmran, 3/48) ayetinde belirtildiği gibi hikmetin öğretileceğinden bahsedilir. Yine Kur'an'da Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) görevlerinden bahsedilirken “ve yuallimuhumu'l-kitabe ve'l-hikmete / onlara Kitabı ve hikmeti öğretir.” (Bakara, 2/129) ayetinin beyan ettiği gibi bir tanesinin de “kitabı” ve “hikmeti” öğretmek olduğu söylenir. Bu sebeple hikmet, peygamber tarafından öğretilen bir hakikattir. Peygamber Efendimiz kendisi ve sahabileri için hikmet istemiş, sefihlere hikmetten söz etmeyin uyarısında bulunmuştur.² Bu ayetler ve zikrettiğimiz hadisten anlaşılmalıdır ki, hikmet Allah'ın insana, özellikle de peygamberlere verdiği ve peygamberler tarafından insanlara öğretilen bir şeydir.

İslam kültür kaynaklarında hikmet, sözde ve davranışta isabet diye tanımlanmasının yanı sıra “varlığın mahiyet ve hakikatine uygun olarak bilmeyi mümkün kılan ilim” olarak da tanımlanır (*Tarifât*). Ancak Kur'an'daki kullanımlarından hareketle söyleyecek olursak hikmeti, eşya ve hadiselerle ilahi bakışın ve değerlendirmenin insani formda ifade edilmesi olarak görebiliriz. Hikmet eşya ve hadiselerin arkasındaki ilahi eli görmek, onun maksatlarını keşfetmek, bunları ona göre yorumlamak ve hayata aktarmaktır. Bu itibarla hikmet, mümin için aranması gereken bir şey ve hayatının olmazsa olmazlarından. Nitekim bir hadiste müminin nerede bulursa çekinmeden alacağı yitik malı olarak anlatılmıştır.³

2 Buhari, *Fezailü's-sahabe*, 24. Darimî, *Mukaddime*, 34.

3 Tirmizi, *Edeb*, 69.

Felsefe insanî idrakle şeylerin hakikatini kavramaya, insani ve sosyal temel problemlere hâkim olarak onları kuşatmaya ve çözmeye çalışır. İster doğrulama (tasdik ve tashih), isterse derinleşme (ihtisas) gayesiyle olsun filozofun nazarı tekrar be tekrar problemlere döner, böylece problem edindiği şeylerin cevaplarını elde etme isteği filozofu uzun süre meşgul eder ve onu bir takım sonuçlara ulaştırır. Ama onun bulduğu cevapların eksik ve görece olması muhtemel olduğundan herkesi tatmin etmeyebilir. Hâlbuki varlık ve hadiseler hakkında hikmetin cevapları kesin, net ve pratiğe dönüktür. Peygamberler aracılığıyla insana verilen hikmet, ilahi bir bakış açısıyla problemlerin cevabını tatmin edici bir biçimde insana verir. Örneğin, “Asâ en tekrahû şey’en fehuve hayrun lekum ve asâ en tuhibbû şey’en ve huve şerrun lekum / Sizin hoşlanmadığınız (şer gördüğünüz) şey belki de sizin için hayırdır, hayır gördüğünüz şey de belki sizin için şerdir” (Bakara, 2/216) ayetinin verdiği dersi, hikmetin dışında felsefe verebilir mi? Elbetteki hayır. Hayır gördüğünüzde şer, şer gördüğünüzde hayır olabilir öğretisi tüm beşeri eğilimleri aşarak söylenmiş bir hakikattir ve bu yüzden ancak hikmetin öğretisi olabilir.

Felsefeyle hikmetin kâinata müteallik meselelere yönelişte maksatları farklıdır, bu yüzden felsefe izahlarında farklı bir yöne gidebilir. O, insanı hidayete götürecek cevabı vermediği gibi, kendisiyle meşgul olanı da müthiş bir şaşkınlığın, hatta şiddetli bir buhranın içine düşürebilir. Bu itibarla felsefenin insanda mutluluk bilincini yok eden bir tarafı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü çeşitli sorularına cevap bulamadığı, farklı taleplerine karşılık veremediği zaman insanı büyük bir mutsuzluk girdabı içine düşürecek muhakkaktır. Hâlbuki hikmetin ana gayesi doğru düşünme ve doğru yapma ilkesiyle insanı hidayete erdirmektir. Zira hikmet insana hem gerçek bilgiyi, hem de doğru ameli öğretir. Gerçek bilgi ve doğru amel, insanı şekavetten uzaklaştıran, marifetullaha ve ahiret saadetine götüren bilgi ve ameldir.⁴ Naklin aydınlatıcı iklimi olmadan sadece felsefi akıl insanlık için saadeti gerçekleştiremez, ona hayatı nasıl yaşayacağına dair mutlu edici bir yol gösteremez. Vahyin hikmeti olmadığı zaman akıl yalnız başına fayda ve mutluluğun sebeplerini kavrayamaz, aksine insana zarar verir ve bu, son derece zararlı olur. Zira nefsin tesirinde olan aklın, yoldan sapmaktan başka karşılaşacağı bir şey yoktur. Bu yüzden hikmet bir mümin için esas olmalı ve illa felsefeyle aralarında bir ilişki kurulacaksa bu, felsefenin hikmete tabi olması şeklinde olmalıdır diyebiliriz.

Felsefenin maksadı, bizzat varlığı anlamaktır, düşüncenin ve hayatın merkezinde insan vardır. Hikmette ise varlık bizatihi değildir, tebeiidir, ikincildir. Felsefe kişiyi, müsebbibe değil, sebeplere baktırır. Delillendirmelerini sadece varlık adına yapmakla yetinir, varlığa manay-ı harfî diye adlandırdığımız Yaratanın varlığına, ilmine, kudretine, hikmetine delil olması nazarıyla baktırmaz, Yaratanın maksatları onun için önemli değildir. Bu da felsefeyle meşgul olan kimseyi her şeyi sebeplere bağlamaya götürür. Hikmet ise varlığın tabii özelliklerini, sadece ve sadece arkasındaki asli maksatları açıklama gayesiyle soruşturur. Kur’an’ın hikmeti nefislerimizde ve dış dünyamızda eşya üzerine örtülen ülfet perdesini kaldırarak bunlara konulmuş olan sırlardan dolayı insanı hayrete düşürür ve bunlarda gizlenen ilahî kudretin harikalıklarını, acaipliklerini keşfetmemizi sağlar. Hikmette düşüncenin, hayatın, varlığın merkezinde Allah (c.c.) vardır ve her şeyi, her hadiseyi onunla irtibatlı olarak değerlendirir.

Bu ayırım bize netice olarak, imanı sağlam, delili kuvvetli, benliğini nefyeden, zahirle çok fazla ilgilenmeyen, iman yolundan sapmayan, basireti açık, ibret alan, aczini itiraf eden, mutlu, kurtuluşa eren insanı çıkartır. Buna kısaca hidayete ermiş insan ya da Rabbinden razı olan, kendisinden razı olunan insan diyebiliriz. İnsanda hidayet ve rıza birleştğinde o,

4 İbni Rüşd, *Faslu'l Makal*, 54.

kendisine nimet verilmiş bir insan olur; böylece “ülâikellezine en’amallau aleyhim /onlar Allah’ın kendilerine nimet verdiği kimselerdir” (Meryem, 19/58) ayetinin manası tezahür eder. Hikmet tek başına bir mümin için yeterlidir ve kendisine hikmet verilen kimse, sözünde isabet eder, amelinde doğruyu bulur. Hâlbuki insan aklını kâinatın sırlarını keşfetme ve düşüncenin ürettiği problemleri çözmeye yegâne ölçü yapan kimse, zayıf bir ışıqla karanlıkta yolunu bulmaya çalışan ya da elindeki bir fenerle bir tünelde veya bir mağarada yol alan kimse gibidir. Sonuçta bu, imanı zayıf, delili zayıf, gurura kapılmış, kulluk bilincini yitirmiş ve hidayeti önemsemeyerek doğru ameli terk etmiş insanı netice verir.

Tartışmanın günümüzdeki izdüşümü

Hikmetin dinde mi yoksa felsefede mi olduğu tartışmasının şimdilerdeki tezahürü aslında ilahiyat öğrencilerinin yönelişlerinde ortaya çıkmaktadır. Felsefi derslerle ilgili yaşanan süreç ve tartışma da bunun uzantısıdır. Günümüzde yüksek din öğretiminde felsefe ve benzeri ilimlerin dini ilimlerin ayrılmaz parçası gibi kabul edilmesi ve bunların çeşitli sebeplerle talebe açısından cazibedar olması sebebiyle dini ilimlerin öğrenilmesine fazlaca rağbet olmamaktadır. Bu, İlahiyat fakültelerinde gözlemlenen bir gerçektir. Örneğin İlahiyat öğrencilerinin ilk çağ felsefesinin önemli sayılan simalarının varoluş hakkındaki en temelsiz düşünce ve öğretilerini bile bilirken Kur’an’ın yaratılış ve varoluşla ilgili ortaya koyduğu bilgilerden habersiz olduğu görülmektedir. Öğrenciler felsefi derslerin kendilerine kazandırdığı seküler bakış açılarıyla baktıkları dinin hikmet öğretisinin oldukça uzağında durmakta ve hatta bir kısmı itibariyle söyleyecek olursak onları anlamsız, boş şeyler gibi görmektedir. Dini hayatın basit problemlerine cevap verecek bir donanımdan, örneğin dini pratiklerin nasıl yapılacağından bahseden ilmihal bilgilerinden bile mahrum olarak yetiştikleri, dahası dinin en önemli kaynağı Kur’an’ın muhtevasına ve içerdiği meselelere dair kabaca da olsa bilgileri olmaksızın mezun oldukları da bilinmeyen bir şey değildir. Yüksek lisans dönemine erişmiş öğrencilerin dini ilimlerin kavramlarından habersiz oldukları mülakat sınavlarında sıkça rastlanan bir durumdur. Doktora safhasına gelmiş öğrenciler dini bilginin kaynaklarındaki verilerin çoğunu ya rivayetlerdeki bir takım illetler sebebiyle veya rivayetinde problem olmayan hususlardan bazılarını akıl ve tarih dışı efsanevi şeyler olarak gördüklerinden reddetmeye yönelmektedir. Sonuçta dini kurumlarda veya sosyal ortamlarda din hizmeti verecek olan ilahiyat mezunlarının hizmet verecekleri sahayla alakalı yeterli bilgilerinin olmaması var olan bir çarpıklığın göstergesi olsa gerektir. Bu durum İlahiyat müfredatının ve bakış açısının tartışılmasının zaruretini ortaya çıkarmaktadır. Bu, felsefe ve din bilimleri alanındaki dersler okutulmasın veya müfredattan çıkarılsın anlamına gelmemelidir, ben elbette bu derslerin İlahiyat öğrencilerine düşünce ufku ve metot kazandırması bakımından yararlı olduğunun farkındayım. Fakat bir şeyin daha farkındayım ki bu dersler hikmetin yokluğunda öğrencinin zihninde oluşan boşluğu doldurmamaktadır. Bu yüzden mesele birinin dışarıda bırakılması değil, hangisinin merkeze alınması ve vurgunun hangisine yapılması gerektiği meselesidir. Aslında burada problemi çözecek olan İlahiyat Fakültelerinde görev yapan hocalardır. İlahi hikmetin önemini öğrencilere kavratmak onların vazifesidir. Bu kavramla varlığın sırlarına yolculuk teşvikkâr bir biçimde sağlanabilirse öğrencilerin tabiat, insan, toplum ve tarihle ilgili hikmetin öğretilerine yönelmeleri mümkün olabilir. Aksi takdirde felsefi malumatın öğrencide oluşturduğu buhranın önüne geçmek pek mümkün olmayacaktır.



KUR'AN'DA HİKMET ve HAKİM KAVRAMLARI

Hikmet, birçok anlamı içeren çok geniş bir kavramdır. Bu kavramın dini anlamları yanında fizikî, örfî ve felsefî anlamları da vardır. Kur'an-ı Kerim'de de en fazla zikredilen kavramlardan ikisi “**hikmet**” ve “**hakîm**” kavramıdır. Bu kavramların Kur'an'daki kullanımlarının çok geniş bir anlam yükünü ve alanı kuşattığı söylenebilir. Hikmet ve hakîm kavramlarının Kur'andaki kullanılışı ve manalarını anlayabilmek ve değerlendirmek için önce bu kavramın hangi anlamlarda kullanıldığını belirlemekte yarar vardır.

Lügatçiler hikmeti; “En iyi ilim vasıtasıyla en iyi şeyin bilinmesi”¹, “hukukî bir hükümde adil olmak, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve gereğince hareket etmek”², meselenin sebeplerini, hakikatini, beşer gücünün yettiği ölçüde oldukları gibi araştırılmasını icap ettiren bir ilimdir diye tanımlar. Bu ilimde, eşyanın hakikatleri, varlıkta olduğu şekil üzere, insanın gücü nispetinde araştırılmayı gerektirir.

“Hikmet sahibi” şeklinde kullanıldığında ise ilimlerin ve eşyanın en faziletlisini, en üstün olanını nitelemektedir.³ Bazen adalet yerine de kullanılır.⁴ Yine hikmeti, kişinin vahyi anlama ve yaşama yeteneği olarak anlamlandıranlar da vardır.⁵ Allah'a izafe edildiğinde hikmet, Allah'ın eşyayı bilip tam yerli yerinde ve amacına göre yaratması; insana izafe edildiğinde ise hikmet, varlıkları bilmek, iyi ve güzel şeyler yapmaktır.

‘Hakîm’ kavramı ise çok hikmetli, hükümran, her şeyi doğru bilen ve güzel yapan, doğru ve kesin karar veren anlamında kullanılır. Kısacası hikmetle uğraşan kimseye hakîm denilir. Kökün esas manası ise akıllı ve becerikli kimse demektir.⁶ Hakîm sıfatı, Allah hakkında da diğer varlıklar hakkında da kullanılır. Ancak kullanıldığı yere göre bazı farklı anlamlara gelir. Allah hakkında kullanılınca, hakîm; eşyayı bilen, yerli yerince ve bir amaca göre yaratan anlamında kullanılırken; insan hakkında, hakîm; hikmetli, bilgi sahibi kimse anlamında kullanılır.⁷

1 İbni Manzur, *Lisanu'l- Arap*, Mısır, 1300 H, C. XV, s. 30.

2 Ez- Zebidi, *Tâcu'l- Arûs*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır,1306, C.VIII, s 243.

3 İbn Manzur, *Lisanu'l Arap*, Daru'l- Maarif, Tahk. Abdullah Ali el- Kebir, Kahire tsz. C.II, s.951; Ebu Musa el-İsfehani, *el-Mu'cemu'l- Muğis fi Garibi'l Kur'an ve'l- Hadis*, (Haz. Abdülkerim el- Azbavi) Daru'l- Medine, 1986, s.478.

4 İbn Manzur, A.g.e, C.II, s. 953.

5 Sinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 171.

6 E. Mitt Woch, “Hakîm” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1977, C.V, s.101.

7 SüleymanAteş, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kuba Yayınları, İstanbul, 1997, VIII/367.

Hikmet, ameli, pratik yanı olmakla beraber ilk zamanlar ilahî bir yanı olmayan nazari ilim olarak nitelendirilir. Hikmet kavramı başlangıçta; 'Akıllı ve bilgili, becerikli bir kişinin deneyim ve birikimlerini özlü şekilde ifade' anlamında kullanılırken, İslami dönemde ise bütün özel bilgi alanlarını kuşatan kapsamlı, derin bilgi veya felsefe, ilahî gerçek, Kur'an'ın anlamını kavramaktan doğan bilgi ve bu bilgilere uygun yaşama tarzı, Hz. Peygamber'in sünneti, her hükmün sebebi veya amacını bilme, her eylemden beklenen yarar için kullanılmaya başlanmıştır.⁸

Bu kadar geniş bir anlama sahip olan hikmet, eski Yunan düşüncesinde de "sophia (hikmet)" olarak kullanılmaktaydı. Şimdi burada şu soru akla gelebilir: Acaba Kur'an ve hadislerde yer alan ve Yüce Allah'ın "Kime hikmet verildiyse ona çok iyilik (hayır) verilmiştir..."⁹ ayetinde ve Hz. Peygamberin, "Hikmet, şerefli kimselerin şerefini daha da çoğaltır. Köleleri de melikler meclisinde bulunacak, oturacak kadar yükseltir."¹⁰ hadisiyle vurgulamaya çalıştığı "hikmet" ile "sophia" aynı manaya mı gelmektedir? Yoksa bu iki hikmetin birbiriyle hiçbir ilişkisi yok mudur?

Bu konuda kesin bir şey söylemek pek mümkün değildir. Gerçi bazı müfessirler bu konulara bazı farklı yorumlar getirmişlerse de bunlar tamamen ferdi ve indidir. Kur'an'daki hikmet, yine Kur'an'ın tanıdığı izin ve teşviklere dayanılarak İslam dünyasında tefekküre önem verenler için büyük bir mazhariyet sayılmıştır. Bundan dolayıdır ki İslam düşünürleri "feylesof" adını almakla beraber, bunun yanında aynı zamanda "hakîm" adını da almışlardır.¹¹ Çünkü İslam dünyasında hikmet kapıları akıl sahibi olan ve hikmeti isteyen herkese açık tutulmuştur. Bu toleranslı yaklaşım sayesinde felsefi ve rasyonalist düşünce İslam dünyasında kolayca yayılma imkânı bulmuştur.

1. Kur'an'da Hikmet Kavramına Yüklenen Anlamlar

Kur'an'da yer alan hikmetle ilgili "*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet nasip etmişse muhakkak o kimseye çok hayır verilmiştir. Bunu ancak olgun akıl sahipleri düşünüp anlar*"¹² ayetine müfessirler çeşitli yorumlar getirmiştir. Mesela İbni Abbas, "hikmet" kelimesini "*helal ve haram ilmi ve Kur'an tefsiri*" ile izah etmiştir; bu da şer'i ilimleri bilmek demektir. Bu anlamıyla hikmet, derin ve yararlı bilgiler olup işe yaramayan bir takım felsefi nazariyeleri dışarıda bırakır. Kendisine hikmet verilen kimse, Kitabı, Sünneti ve ilgili ilimlerin inceliklerini bilir, düşünür, bunlara göre bütün iş ve sorumluluklarını eksiksiz yerine getirir. Nefse uygun düşen düşüncelerden, iş ve hareketlerden, bütün günah ve kötülüklerden uzak kalır. İşte bunlar kendilerine hayır verilmiş hikmet sahibi kimselerdir.¹³

İbni Abbas'a göre, hikmet; Kur'anı bilmektir. Bir başka deyişle, nâsihi ve mensuhu, muhkem ve müteşabihi, mukaddem ve muahharı, helal ve haram ayetlerini bilmektir. Yine

8 Hayrettin Karaman, M. Çağrı, İ. K. Dönmez, S. Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2003, C.I, s.297.

9 Bakara, 2/269.

10 El- Acluni, *Keşfu'l- Hafa'i ve Müzilu'l- İlbas amma İştēhere minele Hadisi ala's- Sireti'in- Nas*, 3. bsk. Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1352 H, C.I, s.363, H.No:1159.

11 Bkz. Nihat Keklik, *Felsefe, (Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynakları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s.90 vd; Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, HÜ-ER Yayınları, Konya 2009, s.21.

12 Bakara 2/269.

13 Bkz. Al-i İmran 3/164;Nahl16/44.

bu bağlamda İbni Abbas, hikmetin Kur'an ve onun tefsiri olduğuna vurgu yapmaktadır. Mücahit ise bu hikmetin ilim, fıkıh ve Kur'an olduğunu belirtir.¹⁴

Taberi'nin hikmete getirdiği yorum ise sözde ve fiilde isabet etmek olarak kendini gösterir. Bu bağlamda hikmet, doğru olduğu kabul edilene isabet etmektir. Ona göre, ayette yer alan; '*kime hikmet verilmişse*' ifadesini *kime isabet etme kabiliyeti verilmiş* ise diye anlamak gerekir. İbni Vehb de şöyle demiştir: Malik'e, hikmet nedir diye sordum, o da; "Hikmet; dini bilmek, anlamak ve ona tabi olmaktır" dedi.¹⁵

Maverdî ise hikmete şu anlamları yüklemiştir: Kur'an'ı anlamak, dini bilmek, nübüvvet, Allah'tan korkmak, işlerde isabet etmek, yazmaya yetenekli olmak, aklını kullanabilmek, din ve dünya işlerinde doğru olmak.¹⁶

Zemahşeri bu ayeti tefsir ederken, "hikmet için bilmeyi ve uygulamayı Allah ona muvafık kılar" dedikten sonra, hikmet sahibini de "*bilen ve bildiğini eyleme dönüştüren kimse*" olarak belirtir.¹⁷

Aynı ayeti Meragi ise, "Allah kimi ilimden bu çeşit bir fayda ile faydalandırmayı dilerse onu hidayete erdirir ve onu doğru yola yönelir" diye yorumlar.¹⁸ Nesefi de "hikmet, Kur'an'ı ve sünneti bilmektir. Aynı zamanda Allah'ın rızasına götüren faydalı ilimdir. Buna göre, Allah katında hikmetli kişi, bilen ve bildiği ile amel edendir" yorumunu yapar.¹⁹

Kurtubi, hikmetin ihkam'dan geldiğini, bunun da söz ve fiilde doğru olmayı gerektirdiğini belirtir. Bu nedenle Allah'ın kitabı hikmettir. Nebi'nin sünneti de hikmettir. Burada tefsir olarak zikredilen açıklama ve yorumlar da hikmet olarak kabul edilir. Hikmetin aslı aşağılık olmaktan alıkoymaktır. İlim de hikmettir, zira onunla aşağılık şeylerden insan korunur. Kur'an'ı akıl ile anlamak da böyledir. Buhari'de şu hadis yer alır: "*Allah kim için hayır dilemişse onu dinde fakih kılar.*" Yukarıda yer alan ayet bu bağlamda değerlendirilmiştir.²⁰

Elmalılı Hamdi Yazır, Bakara Süresinin 269. uncu ayetinde geçen "hikmet" kavramını "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsirinde çeşitli tefsirlerden de yararlanarak şu anlamlara geldiğine yer vermiştir: Sözde ve fiilde doğruluk (Mücahid'den İbnü Nüceyh); hem bilgi, hem de iş, bilmek ve bildiği ile amel etmek; ilim ve fıkıh (Mücahid); varlıkların özündeki manaları anlamak (İbrahim Neha'i); Allah'ın emirlerini anlamak (Zeyd b. Elsem); anlamak (Şüreyh); icat etmek (Ta'rifat-ı Seyyid'den); varlık düzeninde her şeyi yerli yerine koymak; güzel ve doğru işlere yönelmek; siyasette insanın gücü yettiği kadarıyla yüce yaratıcıya benzemeye çalışmasıdır ki bu da ilmini bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan arındırmak ile mümkün olur; Allah'ın

14 İbn Kesir ed- Dimeşki, *Tefsiru'l- Kur'an-il azim*, Kahire, 2000, C.II, s.471.

15 İmam-ı İbn Cerir et-Taberi, *Camiu'l Beyan an Te'vili Ayil- Kur'an*, Daru'l- Fikr, Beyrut, 1999, C.III, ss.144-145.

16 İbnul Hasan Ali Bin Muhammed bin Habibel-Maverdi, *Ennüketü ve'l Uyun*, Daru'l Kütübü'l- İlmiye, Beyrut, C.I, s.269.

17 Muhammed bin Ömer Bin Muhammedez-Zemahşeri, *Tefsiru'l- Keşşaf an Hakaiki Avamizi't- Tenzil*, Daru'l Kütübü'l ilmiyye, Beyrut, 2003, C.I, s. 311.

18 Ahmet Mustafael-Meraği, *Tefsiru'l Meraği*, Daru'l- Kütübü'l- İlmiye, Beyrut, 1998, C.I, s.407.

19 Ahmet b. Muhammed-Nesefi, *Medariku't- Tenzil ve Hakaik-i Te'vil*, Daru'l- Kelimi't-Tayyib, Daru İbni Kesir, Beyrut, 1998, C.I, s.220.

20 Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, *el-Camiu'l- Ahkami'l- Kur'an*, Dâru'l-Kütüb'l- Arabî, Beyrut, 1985, C.III, s.330.

ahlakıyla ahlâklanmak (Fahredden Razi); Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymak (İbni Kasım'dan Kuşeyri); Allah'a itaat, fıkıh, din ve amel (Kuşeyri); Hikmet öyle bir nurdur ki vesvese ile gerçek makam arasındaki fark bununla ayırt edilir (Ebu Osman); doğru ve hızlı karar verebilmek (Bundar İbn Huseyn); doğruya iletmek (Fadıl); ruhların sükûn ve güvenliğinin son durağı (Kettani); sebepsiz işaret; her halükarda Hakkı tanık tutmak; din ve dünya düzeni; ledunni ilim; ilham varid olması için sırrı saklamak ve bu sayılanların hepsidir.²¹

Vehbe Zuhayli ise hikmetle ilgili şu sözlere yer verir: Allah hikmeti kullarından dilediğine verir. Hikmet sahih olan görüşe göre peygamberlik değildir. Cumhuriyet'in dediği gibi hikmet, ilim, fıkıh ve Kur'an'dır. O bakımdan özel olarak peygamberlik anlamına gelmez, peygamberlikten daha kapsamlıdır. Hikmetin en üst derecesi nübüvvet; Risalet ise ondan daha özeldir. Hikmet, gerçekleri vehimlerden ayırt etme yolunu, vesveselerle ilhamı birbirine karıştırmamayı gösterir. Hikmetin aracı akıldır.²²

Bir bilgiye hikmet denilebilmesi için üzerinde faydalı bir işin eseri ve izlerinin görülmesi gerekir. Her hangi bir faaliyete hikmet adı verilmesi için ise hem ilmi temellere dayanması, hem ilmin gereklerine uygun olarak ortaya konması, hem de kötülüğü ve zararı amaçlamamış olması icap eder. Bundan dolayıdır ki uygulama alanı olmayan herhangi bir nazari bilgi, bizzat hikmet olmadığı gibi, tesadüflere bağlı olarak ortaya çıkan herhangi bir iş de öyledir. Bunun içindir ki, ilahi hikmetin içinde ne kuru ve nazari bir bilgi vardır, ne de tesadüfe dayanan bir hareket, bir iş, ne de bir oluş vardır.²³

2. Kur'an'da Hikmet Kavramının Çeşitli Kullanışları

Hikmet ve bundan türetilmiş hakîm kavramının Kur'an'da birçok defalar Allah'ın ve Kur'an'ın sıfatı olarak kullanıldığını,²⁴ ilk nazil olan ayetlerde Hz. Peygamber'in vaaz ve irşatları,²⁵ mukaddes vahyolunmuş kitap Tevrat ve İncil'i ifade etmekte,²⁶ Hz. Davut ve Lokman Hekim'in faziletlerinin belirtilmesinde²⁷ kullanıldığı gibi, hikmet sıfatı aynı zamanda insanlar için de kullanılmıştır. Yani genel olarak hikmet kavramının Kur'an, Kur'an'ın açıklanması, ilim ve idrak, öğüt, anlayış ve nübüvvet manalarında kullanıldığını söyleyebiliriz.²⁸

2.1. Kitap ve Kur'an Manasında Kullanılması

Kamer Süresi 5. inci ayetteki, "*Bunlar üstün hikmettir! Ama uyarılar fayda vermiyor.*"²⁹ Hitabında insanlara, kendilerini kötülükten önleyici çok değerli bir hikmet geldiğine, fakat bu uyarıların bir fayda sağlamadığına vurgu yapılmaktadır. Bu anlamda başka benzer ayetlerde de Allah'ın insana olan nimeti ve öğüt vermek için Kitap ve hikmet indirdiği,³⁰

21 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Türkçe Tefsir, Nebioğlu Basımevi, İstanbul, 1968, C.II, ss. 915-932

22 VehbeZüheyli, *Tefsiru'l- Munir*, çv. H. Arslan ve komiyon, Özgü Yayıncılık, İstanbul 2003, C.II, s. 63.

23 Hamdi Yazır, A.g.e, C.II, ss.915 vd.

24 Bkz. Bakara 2/129,220,240; Al-i İmran 3/6, 18,126; Maide 5/118; Enam 6/18,73,83,128,139.

25 Nahl 16/125; Kamer 54/5.

26 Al-i İmran 3/44, 76, 159; Nisa 4/58; Maide, 5/111; Zuhuf 43/63.

27 Bakara 2/251; Sa'd 78/20.

28 Mukatil b. Süleyman, *el- Vucuh ve'n- Nezair*, İlmi Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 1993, s.28.

29 Kamer 54/5.

30 Bakara 2/231.

kitap ve hikmeti indirerek insana bilmediği şeyleri öğrettiği,³¹ daha önceleri açık bir sapıklık içinde buldukları halde o müminlere, içlerinden, kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, onları (fena huy ve günahlardan) temizleyen ve kendilerine kitap ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdiğine³² vurgu yapılmakta ve bu elçiye de: “*Hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel biçimde mücadele et*”³³ emrinin verildiği beyan edilmektedir.

Büyük İslam müfessiri İmam Suyuti ayette yer alan hikmetten esas kastın Kur'an olduğu görüşündedir. Allah yoluna hikmet ve en güzel öğütle çağırmayı ve en güzel biçimde mücadele etmeyi emreden bu ayet, aynı zamanda İslam'a davet esaslarını da ortaya koymaktadır. Çünkü bilgisiz, hikmetsiz, nezaketsiz kaba davetle, taassupla, kırıp dökmekle hareket etmenin bir yararı olmaz. Ancak hikmetle çağırma ve tatlı dil gönülleri etkiler, insanları yumuşatır, yoldan çıkmışları hizaya getirir.³⁴

2.2. İlim Manasında Kullanılması

“*And olsun ki biz Lokman'a, “Allah'a şükret!” diye hikmet verdik.*”³⁵ Ayetinde geçen hikmetten kasıt H. B. Çantay'a göre ilimdir, isabetli karar verme yeteneğidir.³⁶ Yine Hz. Yahyâ (as)'ya Kitaba sınımsıkı sarılması ile onun emirlerine uyması buyruğu ve ona çocuk iken hikmet verilmesi,³⁷ Allah'ın kendilerine kitap, hüküm, peygamberlik verdiği kimseler³⁸ olarak nitelendirdiği bu ayetlerde geçen hikmet yine bilgi manasında kullanılmıştır.

2.3. Hikmetin Nübüvvet Anlamı ve Bazı Peygamberlere Verilen Hikmetler

Nisa süresi 54. üncü ayette İbrahim soyuna kitap, hikmet ve bir de büyük bir mülk verildiğinden,³⁹ Hz. Davut için de hükümdarlık, hikmet, güzel ve etkili konuşma yeteneği verildiğinden, ona istediğinin öğretildiğinden⁴⁰ söz edilmektedir. Bu nedenledir ki Hz. Davut (as) hükümdarlık ve peygamberliğin birlikte verildiği ilk peygamberdir. Yine Hz. Süleyman'a hükümdarlık ve bilgi, peygamberlik ve Allah'ı bilme bilgisi verildiği,⁴¹ Hz. Yusuf'a hüküm ve ilim, iktidar ve rüyaları tabir etme yeteneği verildiği,⁴² Hz. Musa'ya hüküm ve ilim, yani hikmet, ilim ve irfan verildiği,⁴³ Hz. Yahya'ya kitap, hikmet verildiği, Tevrat ve İncil'in öğretildiği,⁴⁴ Hz. Lut'a da hüküm ve ilim verildiğinden⁴⁵ söz edilmektedir. Burada genel olarak müfessirler “hüküm” hikmet olarak yorumlamışlardır.

31 Nisa 4/113.

32 Al-i İmran 3/164.

33 Nahl 16/125.

34 S. Ateş, A.g.e, VIII/371.

35 Lokman 31/12.

36 Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, Ahmet Said Matbaası, İstanbul, 1965, II/729.

37 Meryem 19/12.

38 En'am 6/89.

39 Nisa 4/54.

40 Bakara 2/251; Sa'd 26/20.

41 Enbiya 21/78-79.

42 Yusuf 12/22.

43 Kasas 28/14; Şuara 26/21.

44 Meryem 19/12; Al-i İmran 2/48; Zuhruf 43/63; Maide 5/110.

45 Enbiya 21/269.

Kur'an'da Cenab-ı Hak birine önemli bir şey verdiğini bildirirken, o verilen önemli şeyin yanında ödül olarak, o şeyi destekleyici olarak hep hikmeti de zikretmektedir. Sanki hikmet, hep Allah'ın lütuf ve kereminin bir ikramı durumundadır.

Kur'an'da hikmet, peygamberlere verilen en büyük nimetler arasında sayıldığı halde, 'hakîm' sıfatı peygamberler hakkında doğrudan pek kullanılmamıştır. Ancak bütün peygamberlere hikmet verildiği var sayılırsa, buna göre, her peygamberin aynı zamanda hikmet sahibi bir kimse olması; yani hakîm olması zımnen gerekmektedir.

Genel olarak her peygambere verilen hikmetin verilmiş nedeni, şekli ve nitelikleri ayetlerde belirtilmiştir. Peygamberlere verilen hikmete bir de bu açıdan bakılabilir. Burada ilk olarak, Hz. Muhammed'e verilen hikmetten ve onun niteliklerinden bazıları kısaca şöyle zikredilebilir:

Kur'an'da, Hz. İbrahim, soyundan gelenlere şöyle dua eder: *"Rabbimiz, onlara kendi içlerinden, senin ayetlerini kendilerine okuyacak, Kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder..."*⁴⁶ Bunun üzerine Cenab-ı Hak kendi içlerinden, onlara Allahın ayetlerini okuyan, onları temizleyen, kitabı, hikmeti ve bilmediklerini öğreten bir elçi göndermiştir.⁴⁷

Hz. Peygambere (sav) verilen hikmet ve içeriklerini belirten ayetlerden bazılarında Peygamber için Allahın ona kitap ve hikmeti indirdiği, bilmediğini öğrettiği⁴⁸ ve kendisine büyük bir mülk verildiği⁴⁹ hususlarına vurgu yapılmaktadır.

Hz. Peygamber dışında diğer peygamberlerden Hz. Davut ile ilgili olarak da –konu başında belirttiğimiz gibi- *"Onun mülkünü güçlendirmiştik, kendisine hikmet (peygamberlik, yüksek bilgi, hakkı batıldan ayırma, davaları çözme) ve açık, güzel konuşma (yeteneği) vermiştik"*⁵⁰ sözleri ayette zikredilmektedir. Başka bir ayette ise Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattığı, Davut'un Câlut'u öldürdüğü; Allah'ın ona hükümdarlık ve hikmet verdiği ve ona dilediğini öğrettiği⁵¹ zikredilerek Allah'ın genelde nübüvveti, özelde ise Zebur'u kastettiği anlaşılmaktadır.

Hz. Yahya'ya hitaben: *"Ey Yahya, Kitabı kuvvetle tut (Onun emirlerini uygula), (dedik) ve ona çocuk iken hikmet verdik"*⁵² ayetinde ise kitaptan kastın Tevrat, hikmetten maksadın ise ilahi mesajı anlama ve çabuk kavrama gücü olduğundan söz edilebilir.

Hikmete ulaşmış onunla misyonunu sürdüren bir diğer peygamber ise Hz. İsa'dır. Hz. İsa'nın kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncili öğretecek⁵³ açık kanıtlarla geldiği görülünce dedi ki: *"Ben size hikmet getirdim ve ayrılığa düştüğümüz şeylerden bir kısmını size açıklamak için (geldim), Allah'tan korkun ve bana itaat edin."*⁵⁴Yine Allah, Meryem oğlu İsa'ya ve

46 Bakara 2/129.

47 Bakara 2/151; Al-i İmran 3/164.

48 Nisa 4/113.

49 Nisa 4/54.

50 Sa'd 26/20.

51 Bakara 2/251.

52 Meryem 19/12.

53 Al-i İmran 2/48.

54 Zuhruf 43/63.

annesine nimet vermiş, onu Ruhü'l- Kudüs ile desteklemiş; beşikte ve yetişkin iken insanlarla konuşmasını sağlamış; sonra da ona kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştir.⁵⁵

Yine hikmetin nübüvvet anlamında Hz. Süleyman'a hükümdarlık ve bilgi, peygamberlik ve Allah'ı bilme bilgisinin verilmesi,⁵⁶ Hz. Yusuf'a hüküm ve ilim, iktidar ve rüyaları tabir etme yeteneğinin verilmesi,⁵⁷ Hz. Musa'ya hüküm ve ilim, yani hikmet, ilim ve irfanın verilmesi,⁵⁸ Hz. Lut'a da hüküm ve ilim verilmesi⁵⁹ vb gibi peygamberlere hikmet adına verilenleri açıklayan birçok ayet Kur'an'da yer almaktadır.

3. Hikmetin Hayır Ve İyilikle İlişkisi

Hikmetin Kur'an'da beraber kullanıldığı ve anıldığı bazı kavramlardan biri de 'hayır' ve 'iyilik'tir. Allah'ın lütfu boldur, ihsanı geniştir. O her şeyi hakkıyla bilir ve *"Hikmeti de dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse o kimseye çok hayır verilmiştir. Bunu ancak sağduyu sahipleri düşünüp anlar."*⁶⁰

Bu ayetteki hikmet kavramı da çok farklı manalarda yorumlanmıştır. Hikmetin hem akıl ve duyularla elde edilen bilgiyle, hem de duyular üstü idrak ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi hikmet, ilim, amel, düşünce sanat ve aksiyonun ortaya koyduğu tüm değerlerle ilgili bir kavramdır. O aynı zamanda idrak eden, keşfeden derin bir bakış ve yaklaşış tarzıdır; bu sayede o, insan ve eşyaya hâkim olan sırları fark ettirir. Buradan çıkan sonuçları büyük bir maharet ve kararlılıkla hayır olarak ortaya koymayı sağlar.

Netice itibarıyla her hikmet, sonuçta bir hayır ve her hayır da hikmettir. Başka bir ifadeyle, hayır, insanı hikmete götürmelidir; çünkü hayır fazilettir. Fazilet ise orta, ideal bir yoldur, orta bir durumdur; yani aşırılıklardan uzak bir haldir. Hikmetin bizzat kendisi de dört temel faziletten biridir; ahlaki eylemlerin doğduğu/çıktığı yer olarak kabul edilen fikir kuvvetinin orta halidir. Fikir kuvvetinin esas amacı ise insanları daima doğruya, hakka yöneltmektir.⁶¹ Bu nedendir ki her hikmet hayırdır ve hayır da bir şekilde hikmeti içerir. Hikmetten mahrum olmak büyük bir hayrı kaybetmek demektir. Hayrın olmadığı yerde hikmet, hikmetin olmadığı yerde de tam olarak hayır/iyi yoktur.

4. Kur'an'da Hakîm Kavramı ve Kullanılışı

Kur'an'da hikmet kavramı yirmi yerde kullanılmış,⁶² bunun on yerde kitap kelimesiyle beraber kullanıldığı görülmektedir.⁶³ Hikmet kavramıyla aynı kökten gelen hakîm kavramı da, 97 ayette Allah'ın alîm, azîz, habîr, tevâb, vasi', hamîd, âlî vb. sıfatlarıyla birlikte kullanılmıştır.⁶⁴ Tabii ki bu kavram beraber kullanıldığı kavrama göre de farklı anlamlar ifade etmektedir. Hakîm sıfatı, Kur'an'da geçtiği ayetlerin beşinde Kur'an'ı, Ümmü'l- Kitap'ı, bir

55 Maide 5/110.

56 Enbiya 21/78-79.

57 Yusuf 12/22.

58 Kasas 28/14; Şuara 26/21.

59 Enbiya 21/269.

60 Bakara 2/269.

61 Hüsamettin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2005, s. 66-67.

62 Muhammed Fuat Abdulkaki, *Mu'cemu'l- Müfrehresli Elfazil- Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l- İslamiye, İstanbul, 1982, s. 213.

63 İlhan Kutluer, "Hikmet" Maddesi, *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, C.XVII, s.503.

64 Abdulkaki, A.g.e, s. 214-215.

tanesinde de Allah'ın emrini nitelemektedir. Geriye kalan 91 ayette ise hakîm sıfatı Allah'ı nitelemektedir.

Allah'ın güzel isimlerinden birisi de el- Hakîm'dir. Kur'an'ı Kerim'de doksan bir yerde Allah'ın ismini tavsif eden Hakîm vasfının; 'her şeyi yerli yerinde yaratan, hikmet sahibi, eşya ve varlıkları bilen ve son derece muhkem gibi anlamları vardır. Hakîm ismi de Kur'an'da hiçbir ayette tek başına zikredilmemiştir. Daha ziyade Allah'ın diğer güzel isimlerinden 'azîz, vasi', hamîd, alîm, habîr ve tevvâb isimleriyle beraber kullanıldığı görülmektedir. Hakîm isminin yer aldığı ayetlerden otuz biri Mekke, altmışı medenidir. Görüldüğü gibi Medine döneminde hakîm ismi iki kat fazla kullanılmıştır.⁶⁵

Kelimenin kökünde bulunan temel manadan hareketle hakîmi 'kendisini gerçek dışı bilgilerden ve nefsanî duygulardan alıkoyan düşünce istikametine ve davranış selametine sahip bulunan kimse' diye tanımlamak mümkündür.

Kelime Allah'a nispet edilince 'bütün sözleri ve fiilleri adalete ve teenniye uygun olan' manasını kazanır. Bazı bilginler ilahi zata nispet edilen hikmette, ilim ve amelde erginliğin doruk noktasında bulunduğunu temel anlam olarak kabul etmişlerdir. Buna göre hakîmin bir manası da 'bütün nesnelere ve olayları en üstün ilimle bilen'; diğeri de 'bütün tabiat nesnelere ahenkli, sağlam ve sanatkârane yaratıp sürdüren' şeklinde ifade edilebilir. Kur'an'da Allah'ın ismi olarak yer alan hakîm kelimesinin hiçbir ayette tek başına geçmediğini daha önce de belirtmiştik. Bu isim birçok ayette yenilmeyen yegâne galip manasındaki *azîz* ismiyle, yine birçok ayette hakkıyla bilen anlamındaki *alîm* ve buna yakın manalar içeren ve *vasi'* ile ayrıca izzet şeref ve hükümdarlık bakımından en yüce anlamındaki *âlî*, övülmeye layık demek olan *hamîd* ve kullarının tövbesini kabul eden manasında *tevvâb* ile beraber kullanılmıştır.⁶⁶

Doksan dokuz esma-i hüsnâ içerisinde yer alan bu isimlerin hakîm ile beraber ve genellikle onlardan önce kullanılırken, terkip halinde daima ayetlerin son kelimelerini oluşturdukları görülmektedir. Aziz isminin daha ziyade ulûhiyetin yüceltilmesini gerektiren tenzihi niteleme durumunda ve dilediğini icra eden fiili vasıflandırmalarda alîm ile ona yakın manaları ifade eden isimlerin ise nesne ve olayların iç yüzüne vakıf olmaya bağlı anlatım ve muhtevalarda tekrarlandığı, diğer yardımcı isimlerin de kategorilerine uygun kompozisyonlarda bulunduğu müşahede edilmektedir.⁶⁷

5. Hikmet Kavramının İnsanlar Hakkında Kullanımı

Lokman Süresi 12. inci ayette, "Andolsun ki biz Lokman'a, 'Allah'a şükret!' diye hikmet verdik, kim şükrederse kendisi için şükreder; kim nankörlük ederse Allah zengindir (onun şükriine muhtaç değildir), övülmüştür (hamde lâyıktır)." ⁶⁸ buyrulur.

Bazı İslam bilginleri bu ayette söz konusu olan Hz. Lokman'ın bir peygamber olmayıp hakîm bir insan olduğu görüşündedir. Hikmet ise genel olarak nazari ilimleri öğrenmek ve faziletleri eylemlere dönüştürmek suretiyle insan nefsinin gücü yettiği ölçüde kemale erdirilmesidir.⁶⁹

65 Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet Kavramı*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987, s.71-78.

66 Yunus Özdamar, *Kur'anda Hikmet Kavramı*, Trabzon, 2005, s.26-31.

67 Bekir Topaloğlu, "Hâkim" maddesi'DİA, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, XV/181.

68 Lokman 31/12.

69 Züheyli, A.g.e, XI/150.

Ayetteki 'Biz Lokman'a... hikmeti verdik' ifadesi amelin ilme uygunluğundan ibarettir. Binaenaleyh kendisine, amel-ilim uygunluğu nasip edilen kimseye hikmet verilmiş demektir.⁷⁰

6. Hikmet Anlamında Kullanılan Vahiy Ve İçeriği

Fahreddin er- Razi Kur'an'da İsra Süresinde hikmet olarak nitelendirilen vahyin yirmi beş çeşit emir ve nehyi içerdiğini belirterek şu açıklamalara yer vermektedir:

Bunlardan ilki Allah ile birlikte başka bir Tanrı edinmemek,⁷¹ ikincisi yine O'ndan başkasına ibadet etmemek,⁷² Allah'a ibadet etmeyi emredip başka şeylere ibadeti yasaklamak, ana-babaya iyi muamele etmek,⁷³ onlar yaşlanınca onlardan yüksünmemek ve onlara öf bile dememek ve onları azarlamamak,⁷⁴ onlara tatlı ve gönül alıcı sözler söylemek,⁷⁵ şefkatle, tevazu ile kol kanat germek⁷⁶ ve onlara şöyle dua etmek: "Ya Rabbi! onlar küçüklüğümde nasıl ihtimamla beni yetiştirdilerse, sen de onlara merhamet eyle",⁷⁷ yakınlarla, yoksula⁷⁸ ve yolda kalmışa hakkını vermek,⁷⁹ malı israf edip saçıp savurmamak,⁸⁰ yoksula maddi olarak yardım yapamıyorsan gönül alıcı güzel bir söz söylemek,⁸¹ ne cimri, ne savurgan olmak,⁸² fakirlik endişesi ile çocukları öldürmemek,⁸³ haksız yere cana kıymamak,⁸⁴ birini haksız yere zulmederek öldüren onun mirasçısına bir yetki vermiştir,⁸⁵ bu konuda kendisine yetki verilen kimsenin de kısas hususunda aşırı gitmeyip meşru olanla yetinmesi,⁸⁶ verilen sözü yerine getirmek,⁸⁷ ölçüyü tam tutmak⁸⁸ ve doğru terazi ile tartmak,⁸⁹ bilmediği şeyin peşine düşmemek,⁹⁰ yeryüzünde kibirli ve çalım atarak yürümek,⁹¹ Allah ile birlikte başka bir Tanrı uydurmamak⁹² gibi (bu ve benzeri) hükümler bütün din ve milletlerde gözetilmesi gereken temel ilkelerdir.

70 Fahrüddiner- Razi, *Tefsir-i Kebir(Mefatihü'l-Gayb)*, (Çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, C. Sadık Doğru), Akçağ Yayınları, Ankara, 1988-1995, XVIII/152.

71 İsra 17/22.

72 İsra 17/23.

73 İsra 17 /23.

74 İsra 17 /23.

75 İsra 17 /23.

76 İsra 17 /23.

77 İsra 17 /24.

78 İsra 17 /26.

79 İsra 17 /26.

80 İsra 17 /26.

81 İsra 17 /28.

82 İsra 17 /29.

83 İsra 17 /31.

84 İsra 17 /33.

85 İsra 17 /33.

86 İsra 17 /33.

87 İsra 17 /34.

88 İsra 17 /35.

89 İsra 17 /35.

90 İsra 17 /36.

91 İsra 17 /37.

92 İsra 17 /39.

Sonuç

İslam inancının ve düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'an'da gerek inançla, gerek düşünce ve eylemlerle ilgili pek çok husus düzenlenmektedir. Böylece birçok kavram Kur'an sayesinde bir içerik kazanmakta ve anlam yüküne sahip olmaktadır. Biz bu çalışmada Kur'an'da anlam kazanan önemli kavramlardan "hikmet" ve "hakîm" ikilisine kısmî olarak yaklaşıma çalıştık. Bu çalışmada gördük ki gerek hikmet kavramı, gerekse hakîm kavramı Kur'an mantığı içinde çok çeşitli anlam yükünü üstlenmektedir. Bir açıdan hayır ve iyilikle eş anlamlı kullanılırken, bir başka açıdan da düzeni, uygunluğu, yerli yerindeliği ifade eden kavramlarla iç içe kullanılmaktadır.

Yine hikmet ve hakîm kavramının anlam zenginliği içinde özellikle Kur'an'da birçok defalar Allah'ın ve Kur'an'ın sıfatı olarak kullanıldığını, Kur'an'ın ilk nazil olan ayetlerinde Hz. Muhammed'in vaaz ve irşatları olarak ortaya konulduğunu da görmekteyiz. Hikmetin vahiy edilmiş kutsal kitabı, Tevrat ve İncil'i ifade etmede ve Hz. Davud ile Lokman Hekimin faziletlerini dile getirmede de kullanılmış olduğuna da şahit olmaktayız. Bu kavram bir açıdan da insan ve onun eylemleri olarak kullanılmaktadır.

Hikmet kavramının bir teorik, bir de pratik, uygulama, hayatla ilgili yanı bulunmaktadır. Ancak esas olan yanı ise onun teorik olmasıdır. Hikmet sahibi insanlar Kur'an'da ve hadislerde övülmüştür. Çünkü hikmetin sahibi olan kimseye çok hayır ve iyilik verilmiştir. Hikmete sahip olması sebebiyle bir kimsenin toplum nezdinde ve seçkin kimseler arasındaki statüsü yükselmektedir. Bu nedenle hikmete sahip olmak ve hikmet elde etmek özellikle Hz. Peygamber tarafından teşvik edilmiştir.

Hikmet kavramı aynı zamanda ahlakta kabul edilen ve fikir kuvvetinin orta ve ideal hali olan dört temel faziletten birisidir. Adaletin oluşmasında en önemli rolü üstlenenlerden birisidir.

Hakîm ise Allah için hem sıfat, hem de isim olarak kullanılır. Allah'ın güzel isimlerinden biridir. Allah'ı nitelediği her duruma göre anlamı da değişmektedir. Bu kavram Allah'a nispet edilince 'bütün sözleri ve fiilleri adalete ve teenniye uygun olan' manasını kazanır. Bazı bilginler ilahi zata nispet edilen hikmette, ilim ve amelde erginliğin doruk noktasında bulunmayı temel anlam olarak kabul etmişlerdir. Buna göre hakîmin bir manası da 'bütün nesnelere ve olayları en üstün ilimle bilen'; diğeri de 'bütün tabiat nesnelere ahenkli, sağlam ve sanatkarane yaratıp sürdüren' şeklinde ifade edilebilir.

Kur'an'da Allah'ın ismi olarak yer alan hakîm kelimesinin hiçbir ayette tek başına kullanılmadığı görülür. Bu ismin birçok ayette yenilmeyen, yegâne galip manasındaki azîz ismiyle, yine birçok ayette hakkıyla bilen anlamındaki alîm ve buna yakın manalar içeren vasi' ile ayrıca izzet şeref ve hükümdarlık bakımından en yüce anlamındaki âlî, övülmeye layık demek olan hamîd ve kullarının tövbesini kabul eden manasındaki tevvâb ile beraber kullanıldığı görülmüştür.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim,

Abdulkaki, Muhammed Fuat, *Mu'cem-ul Müfrehes, li Elfazi'l- Kur'ani'l- Kerim*, Mektebetü'l-İslamiye, İstanbul,1982.

- El- Acluni, *Keşfu'l- Hafa'i ve Müzilu'l- İlbas amma İstehere mine'l- Ehadisi ala's- Sireti'in- Nas*,3. Bsk. Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut,1352 H.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kuba Yayınları, İstanbul,1997.
- Cürcani, Seyit Şerif, *Kitabu't- Ta'rifat*, Çev. A. Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul,1997.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, Ahmet Said Matbaası, İstanbul,1965.
- Erdem, Hüsamettin, *Ahlak Felsefesi*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2005.
- Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, Konya, 2009.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınevi, Ankara, 1998.
- El-İsfehani, Ebu Musa, *el-Mu'cemu'l- Muğis fi Garibi'l- Kur'an ve'l- Hadis*, Haz. Abdülkerim el-Azbavi, Daru'l- Medine, 1986.
- Karaman, Hayrettin, M. Çağrı, İ. K. Dönmez, S. Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet Yayınları, Ankara, 2003.
- İbn Kesir, ed-Dimeşki, *Tefsir'ul- Kur'ani'l- Azim*, Kahire, 2000.
- Keklik, Nihat, *Felsefe,(Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynakları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978.
- El- Kurtubi, A. Muhammed b. Ahmet el-Ensari, *el-Camiu'l- Ahkami'l- Kur'an*, Dâru'l-Kütüb'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Kutluer, İlhan, "Hikmet Maddesi", *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arap*, Daru'l- Maarif, Tahk. Abdullah Ali el- Kebir, Kahire, tsz.
- El-Maverdi, İbnul Hasan Ali bin Muhammed, bin Habib, *En-Nüketü ve'l- Uyun*, Daru'l- Kütübül İlmiye, Beyrut.
- El-Merağî, Ahmet Mustafa, *Tefsiru'l- Merağî*, Daru'l- Kütübü'l- İlmiye, Beyrut, 1998.
- En-Nesefi, Ahmet Bin Muhammed, *Medariku't- Tenzil ve Hakaik-i Te'vil*, Daru'l- Kelimi't-Tayyib, Daru İbni Kesir, Beyrut, 1998.
- Özdamar, Yunus, *Kur'anda Hikmet Kavramı*, Trabzon, 2005,
- Er-Razi, Fahreddin, *Tefsir-i Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, (Çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, C. Sadık Doğru) Akçağ Yayınları, Ankara, 1988-1995.
- Süleyman, Mukatil b. *El-Vucuh ve'n-Nezair*, İlmi Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 1993.
- Et-Taberi, İmam-ı İbn Cerir, *Camiu'l Beyan an Te'vili Ayil- Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1999.
- Topaloğlu, Bekir, "Hâkim Maddesi", *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, XV/181.
- Woch, E. Mitt, "Hakîm Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, MEB İstanbul,1977, C. V, s.101.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili, Türkçe Tefsir*, Nebioğlu Basımevi, İstanbul,1968,
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet Kavramı*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987.
- Ez- Zebidi, *Tâcu'l- Arûs*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, 1306.
- Ez-Zemahşeri, Muhammed bin Ömer Bin Muhammed, *Tefsiru'l- Keşşaf an Hakaiki Avamizi't- Tenzil*, Daru'l Kütübü'l ilmiyye, Beyrut, 2003,
- Züheyli, Vehbe, *Tefsiru'l- Munir*, çv. H. Arslan ve komisyon, Özgü Yayıncılık, İstanbul, 2003.



KUŞEYRÎ'NİN HİKMET KAVRAMINA YAKLAŞIMI

Kuşeyri'nin Hayatı (376/986 – 465/1072)

İmam, Sûfî, Muhaddis, Müfessir, Şair ve Zeynu'l-İslam” gibi sıfatlarla anılan Kuşeyri'nin tam adı, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik b. Talha el-Kuşeyri, el-Horasânî, en-Nisâbü'rî'dir.¹

Babası Kuşeyri kabilesine, annesi ise Sülemî kabilesine mensuptur. Ataları, İran, Müslümanlar tarafından fethedildiği vakit, Nisâbur'a yerleşmişlerdir.²

Nisâbur civarındaki Ustuva kasbasında Rebiülevvel 376/986'da doğmuştur. Henüz küçük yaşta iken babasını kaybeden Kuşeyri, Sülem kabilesine mensup olan dayısı Ukayl es-Sülemî'nin koruması altında büyümüş, ilk tahsilini onda görmüştür. Arap dili ve edebiyatını Ebu'l-Kasım el-Yemanî'den öğrenen Kuşeyri, Ebu Ali Hüseyin ed-Dekkak'ın sohbetlerine devam ederek ondan tasavvuf ilmini almıştır.

Bir yandan medrese derslerine devam ederken öte yandan da şeyhinin sohbetlerini dinleyen Kuşeyri şeyhinin damadı olmuştur. Şeyhi Ebu Ali vefat edince Sülemî'nin sohbetlerine girmiş ve onda kemale erip Horasan şeyhi olmuştur.

Ebu Bekr Muhammed b. Bekr'den Şafiî fıkhı, Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Fûrek ve Ebu İshak İsferyîni'den Kelam okuyan ve Ebu Bekr Bakillâni'nin eserlerini inceleyen³ Kuşeyri'nin bütün zâhiri ilimlerle ilgilendiği ve yüksek bir mevkiye ulaştığı anlaşılmaktadır.

Kuşeyri, şeriat ve hakikat ilimlerini birleştiren sûfî, müfessir, mütekellim, şair, edebiyat ve usûl bilgini gibi övücü ifadelerle anılan bir âlimdir.⁴

Kuşeyri'nin tasavvuf anlayışının ayet ve hadislerle dayandığı görülmektedir. Letaifu'l-İşarat'ta bu durum açıkça hissedilmektedir. Onun tasavvuf anlayışının temel özellikleri şu

1 Ebu Muhammed Abdillâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinan ve İbratu'l-Yakzan*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, III, 70-71; Ebu Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *et-Tabakâtu's-Şafiîyyeti'l-Kübra*, Mısır, 1969, V, 153.

2 Yafiî, A.g.e, III, 70.

3 Ebu'l-Fidâ İmâdü'd-Din İbn Kesir ed-Dimeşki, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut, 1990, XII, 107.

4 Ebu'l-Fidâ İmâdü'd-Din İbn Kesir ed-Dimeşki, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut, 1990, XII, 107.

şekilde ifade edilebilir: “O hem batınî bilgilere aşına olan bir ârif hem de zahiri ilimlere vâkıf bir âlimdir.”⁵

Eş'ariyye ekolüne bağlı olan Kuşeyrî, ehlisünnet akîdesi dışına taşan tasavvuf erbabına çatmış ve bid'at ehline müsamaha göstermemiştir.⁶ Onun bu hareketi başına bazı dertler açmıştır.

Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 455/1063) sünnî ve hanefî olduğu halde veziri İbn Mansur el-Kundurî Mutezilî-Şii görüşlere sahipti. Özellikle Eş'arilere karşı amansız bir mücadeleye girişmiştir. Kunderî kendisine rakip saydığı büyük şöhrat sahibi Ebu Sehl İbn Muvaffak, Cüveynî, Kuşeyrî ve el-Furatî'nin hapsedilmeleri için ferman aldı.

Daha sonraları hapisten kurtulan Kuşeyrî, memlektinden ve ailesinden ayrılarak Bağdat'a geldi. Böylece on sene kadar süren uzun bir sürgün hayatı yaşadı. Bu arada hacca gitti. Onun hacca gittiği yıl kargaşalıktan dolayı memleketini terk eden dört yüz kadar tanınmış Hanefî ve Şafîî bilgin de hacca gittiğinden dolayı bu senedeki hacca Senetu'l-Kudât (kadılar yılı) adı verildi. Kendileriyle beraber hacca gittiği âlimlerden hadis dinleyen Kuşeyrî, ömrünün sonunda 27 sene kadar hadis okutmuştur.

Tuğrul beyin ölümü ve tahta çıkan Alpaslan'ın Kunderî'yi öldürmesi üzerine Neysabur'a dönen Kuşeyrî hayatının son yıllarını ailesi ile birlikte geçirdi ve 465/1072 yılı 16 Rebiülâhir Pazar günü 89 yaşında hayata veda etti.⁷

Hikmet kavramı Kur'an'ı kerimde 20 yerde geçer. Hâkim ve hüküm kavramlarının da hikmet kavramıyla aynı kökten geldiğini dikkate aldığımızda Kur'an'ın birçok yerinde bu kavram ve türevlerinin kullanıldığını görürüz. Bu çalışmamızda Kur'an'da bu kadar çok kullanılan hikmet kavramına işari tefsir müelliflerinden Kuşeyrî'nin yaklaşımını tespit etmeyi amaçlamaktayız. Çünkü zahir anlamın ötesinde anlamlar çıkarmaya gayret eden müfessirlerin hikmet kavramı üzerine yapacakları açıklamaların bu kavramın altındaki anlamların açığa çıkmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Zaten hikmet kavramının bizzat kendisi içerdiği anlamlar yönüyle işlerin sırrının anlaşılmasını ima etmektedir.

İşari tefsirler hikmet kavramını marifetullah açısından değerlendirir. Yani, hikmet kavramına Allah'ı ve dini anlama yönünden yaklaşırlar. Bu sebeple hikmet kavramı Allah'ı ve Allah'ın emirlerini anlamaya yöneliktir. Aslında zahir tefsirlerin de hikmet kavramına verdikleri anlamların birçoğu anlama ve marifet ile ilgilidir.

Hikmet kavramı ile ilgili “Kur'an'a göre hikmet kavramı” başlığı altında toplayabileceğimiz, genel içerikli yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmış ve makaleler yazılmıştır. Ancak, bizim bu kavrama bakış açımız “Kuşeyrî'nin bu kavrama yüklediği anlamların öne çıkarılması” şeklinde daha özel bir noktadan olacaktır.

5 Ebu'l-Kâsım Abdülkerim İbn Hevazin el-Kuşeyrî, *Risale*, (Çev. Süleyman Uludağ) Dergâh Yay, İstanbul, 1991, s. 20.

6 Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü Ebnâi'z-Zaman*, Daru's-Sakafe, Beyrut, Trs. III, 205; Yafiû, Mir'ât, III, 70; Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbn Mulekkin el-Mısri, *Tabakatu'l-Evliya*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1986, s. 257.

7 Sübkî, A.g.e, V, 154,155; Ebu'l-Felah Abdu'l-Hayy İbnu'-'İmad, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbari men Zeheb*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, Trs. III, 320; Kasım Küfrevî, *Kuşeyrî, Hayatı, Tasavvuf ve Zikir Telâkkileri*, İstanbul Ün. Kütüphanesi, No: 961, s. 3-8; Kuşeyrî, *Risale* (Giriş), s. 11-19; Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 98-99.

1. Hikmet Kavramının Tanımı

Hikmet kavramı, ilim, anlayış, idrak,⁸ adalet,⁹ doğru hüküm, nübüvvet, Kur'an'ın nasih, muhkem ve müteşabihini ve hükümlerini bilmek, Kur'an'ın hakikatlerini anlamak¹⁰ gibi anlamlara gelir.

Kuşeyri hikmet kavramını Bakara 2/269. Ayette şöyle açıklar: Hikmet Allah'ın hatırlattıklarının size hâkim olması, şeytanın çağırımlarının hâkim olmamasıdır. Size Allah'ın yüceliğinin hâkim olması, şeytanın zorlamalarının hâkim olmamasıdır. Kuşeyri hikmet kavramı hakkında bazı nakillerde de bulunur: Hikmet İşlerin doğrusudur. Hikmet beşeri hazların hâkim olmamasıdır.

Kuşeyri hikmet kavramını karşıtı olan sefeh kavramıyla da açıklar. Hikmet Allah'ın emirlerine muvafakat, sefeh ise Allah'ın emrine muhalefettir. Hikmet Hakkı görmek sefeh ise gayri görmektir.¹¹

Kuşeyri, hikmet kavramını Lokman süresi 31/12. Ayette¹² şöyle tarif eder: düşünce, konuşmada ve bağlılıkta isabetli olmaktır. Kuşeyri, hikmetin tanımıyla ilgili şu nakillerde bulunur: Hikmet Allah'ın muvaffak kıldığına tabi olmaktır, nefsin aldatmalarına tabi olmamaktır. Hikmet gücünü bilip gücünün ötesine uzanmamaktır. Yani, ayağını yorganına göre uzatmaktır. Hikmet direnemeyeceğini bildiğin kimseye isyan etmemendir.¹³ Bu ifade hikmetin siyasi yönünü açıklamaktadır. Kuşeyri hikmet kavramı ile şükür kavramlarını aynı ayetin içinde açıklar. Bu iki kavramı açıklarken aralarında bir bağlantı kurmasına rağmen açıklaması bağlantılı gibidir. Çünkü burada şükür kavramını şöyle açıklar: Şükür, Allah'ın lütuflarını görmeyle kalp gözünün açılmasıdır. Adeta hikmet ile bilmeyi tanımlamaktadır.

Kuşeyri, Ahzab 33/34. Ayette¹⁴ geçen hikmet kavramını evdeki büyük nimet, vahyin inmesi, meleklerin gelmesi, peygamberin hürmeti şeklinde peygamberin evinde cereyan eden üstün haller olarak açıklar.¹⁵

Kuşeyri, Sad 38/20. ayette¹⁶ geçen hikmet kavramını anlayış, doğruluk, isabet, nefesine ve ümmetine nasıl davranacağını bilmek, iyilerle arkadaşlık, kötülerden uzak durmak, işlerde sebat etmek ve iyi düşünmek şeklinde açıklar.¹⁷

8 Ahmed Muhtar Abdu'l-Hamid Ömer, *Mu'cemü Lügati'l-Arabiyyeti'l-Muasra*, Âlemü'l-Kütüb, 2008, I, 540.

9 Muhammed Cemaleddin İbn, Manzur *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Sadır, Beyrut, 1414, II, 953.

10 Ragıb el-İsfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin İbn Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem Beyrut, 1412, I, 250

11 Kuşeyri, Abdu'l-Kerim Hevazin, *Letaiфу'l-İşarat: Tefsiru Sûfiyyu'l-Kâmil li'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme, Kahire, 1981, A.g.e, I, 208.

12 Andolsun, biz Lokmân'a "Allah'a şükret" diye hikmet verdik. Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse, bilsin ki Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye layıktır.

13 Kuşeyri, A.g.e, III, 130.

14 Siz evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah en gizli şeyi bilendir, hakkıyla haberdardır.

15 Kuşeyri, A.g.e, III, 161.

16 Biz Davud'un mülkünü güçlendirdik, ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz (hüküm verme) yeteneği verdik.

17 Kuşeyri, A.g.e, III, 249.

Kuşeyrî, Zuhruf süresi 43/63. Ayette¹⁸ hikmet kavramını apaçık dini hükümler olarak anlamaktadır.¹⁹

Bu açıklamalarda görüldüğü gibi hikmet kavramının anlamları birbirine yakın olsa bile her ayetin açıklanışında farklı yönler vurgulanır.

2. Hikmet Kavramının İçeriği

Hikmet kavramının tanımı başlığı altında hikmet kavramının genel anlamda sözlük anlamını ve tanımını verdikten sonra Kuşeyrî'nin hikmet kavramına verdiği anlamları sunduk. Hikmet kavramının içeriği başlığı altında ise Kuşeyrî'nin hikmet kavramına verdiği anlamların tahlili üzerinde duracağız.

2.1. Hikmet Kavramının Marifetullah Yönü

“Eğer Allah’ın sana lütuf ve merhameti olmasaydı, onlardan bir grup seni saptırmaya çalışırdı. Hâlbuki onlar, ancak kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah’ın sana lütfü çok büyüktür.”²⁰ Kuşeyrî, bu ayetteki kitap ve hikmetin indirilmesi kavramında hikmetin indirilmesini çeşitli hususiyetler ile seçilme ve kabul anlamında açıklar. Hikmetin indirilmesinin devamında Allah’ın öğretmesinden bahsedilir. Kuşeyrî bu öğretilen şeyin marifetullah ile ilgili olduğu yönünde açıklamalar yapar. Bu ayette geçen hikmet kavramını tahsis ederek peygamberin Allah’ı bilmesi yönünde açıklar. Allah’ın ona öğrettiği şeyi de kulluğunu bilmek olarak açıklar. Ancak bu konuda farklı bir görüş daha nakleder ki oda öğretilen şeyin hizmet adabı olduğu, yoksa peygamberin Allah’ı bilmesi konusunda herhangi bir bulanıklığın söz konusu olmadığını nakleder.²¹

Kuşeyrî, hikmet kavramını tanımlarken hikmeti Hakkı görüp gayrı görmemek şeklinde tanımlar. Bu tanım müşahede açısından yapılan bir tanımdır. Kul belli bir makama geldiğinde Allah’ın dışındaki her şeyi yok bilir. Varlıkların arkasındaki sonsuz gücü görür. Bu durum fena fillah, beka billah gibi kavramlar ile ifade edilir. Bu durumu daha da ileri götürenler vahdeti vücud kavramını kullanır. Ancak Kuşeyrî müşahede kavramı ile yetinir.

2.2. Hikmet Kavramının Manevi Terakki Açısından Değerlendirilmesi

Kulun manevi terakkiyi gerçekleştirebilmesi ahlaki olgunluğa bağlıdır. Kul kendisini kötülüklerden uzaklaştırmadıkça manevi varidatların gelmesi söz konusu değildir. Bu sebeple gönlünü arındırmayan kimsenin hali manevi bir yükselişe uygun olmaz. Kuşeyrî, hikmet kavramının geçtiği “*Bunlar, Rabbinin sana vahyettiği bazı hikmetlerdir. Allah ile birlikte başka ilah edinme. Sonra kınanmış ve Allah’ın rahmetinden kovulmuş olarak cehenneme atılırsın*”²² Ayeti sürenin ismine uygun olarak manevi yükseliş açısından değerlendirir. Bu bağlamda şöyle der: Ayaklar müşahede sahalarının önüne geldiğinde, kurb rüzgârlarıyla sırlar kokulandığında, vakitler perdelenmekten soyutlandığında, hakikatin hâkimiyeti

18 İsa, apaçık mucizeleri getirdiği zaman şöyle demişti: “Ben size hikmeti getirdim ve hakkında ayrılığa düştüğünüz şeylerden bir kısmını size açıklamak için geldim. Öyle ise, Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin.”

19 Kuşeyrî, A.g.e, III, 373.

20 Nisa 4/113.

21 Kuşeyrî, A.g.e, I, 362.

22 İsra, 17/39.

kapladığında bu kötü vasıflardan arınmak mümkün olur.²³ Kuşeyrî bu açıklaması ile hikmete ulaşmak için bazı ahlaki olgunluklara vurgu yapar. Bu bağlamda hikmet kavramının geçtiği ayeti kendisinden önceki 17/22-38. ayetlerin²⁴ açıkladığı menhiyatı terk etmeyle hikmet kavramını birleştirir. Kulun hikmete ulaşabilmesi için bu ayetlerde zikredilen Allah'tan başka Tanrı edinmek, anne ve babaya saygısızlık etmek, saçıp savurmak, cimrilik, açlık korkusuyla çocukları öldürmek, zinaya yaklaşmak, adam öldürmek, yetimin malına el uzatmak gibi menhiyattan uzak olması gerekir. Bu ayette hikmet kavramının ahlaki boyutuna işaretler vardır. Zaten ayette açıkça “Allah'ın sana hikmetten vahiy ettikleri bunlardır” buyrulur hikmetin ahlaki yönüne işaret edilir.

Kuşeyrî'ye göre kula hikmetin verilmesi bir ayrıcalıktır. Zaten yukarıda belirtilen belli vasıfları kazanmayan kimseye hikmetin verilmesinden söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Kuşeyrî, Cuma süresi 2. Ayette²⁵ Hz peygambere hikmetin verilmesini bir üstünlük olarak görmektedir. O, Hz. Peygambere hikmetin sonradan öğretilmesini onun üstünlüğü açısından değerlendirir.²⁶

2.3. Hikmet Kavramının Davet Açısından Değerlendirilmesi

Kur'an'da tartışma yöntemine dikkat çeken “onlarla güzel bir şekilde tartış” ifadesi gerçekten insanlığa ışık tutacak bir ifadedir. İnsanların en büyük sorunu fikirlerini güzel bir şekilde anlatmayı bilmemeleridir. Fikirlerin güzel bir şekilde anlatılmaması insanların kargaşa içine düşmelerine ve kaba kuvvete başvurmalarına sebep olmaktadır. İnsanlar genelde başkalarına öğüt vermeyi tercih eder. Ancak kendileri uygulamazlar. Kuşeyrî, davette ve bir fiili önermede kişinin kendisinin aykırı davranışlarda bulunmamasına dikkat çeker. Kuşeyrî “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda

23 Kuşeyrî, A.g.e, II, 349.

24 Allah ile birlikte başka bir tanrı edinme, yoksa kınanmış ve yalnızlığa itilmiş olarak kalırsın. (22) Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara “öf!” bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. (23) Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: “Rabbim!, Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.” (24) Rabbiniz içinizde olan en iyi bilendir. Eğer siz iyi kişiler olursanız, şunu bilin ki Allah tövbeye yönelenleri çok bağışlayandır. (25) Akrobaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma. (26) Çünkü saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankörlük etmiştir. Eğer Rabbinden umduğun bir rahmeti istemek için onlardan yüz çevirecek olursan, o zaman onlara yumuşak bir söz söyle. (28) Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın. (29) Şüphesiz Rabbin, dilediğine rızık bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Çünkü O, gerçekten kullarından haberdardır ve onları görmektedir. (30) Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da, sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır. (31) Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur. (32) Haklı bir sebep olmadıkça, Allahın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir. (33) Rüştüne erişinceye kadar, yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın, verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü söz (veren sözünden) sorumludur. (34) Ölçtüğünüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın. Bu daha hayırlı, sonuç bakımından daha güzeldir. (35) Hakkinda kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur (36) Yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü sen yeri asla yaramazsın, boyca da dağlara asla erişemezsin. (37) Bütün bu sayılanların kötü olanları Rabbinin katında sevimsiz şeylerdir.

25 O, ümmilere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir. Hâlbuki onlar, bundan önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.

26 Kuşeyrî, A.g.e, III, 582.

olanları da en iyi bilendir.”²⁷ Kuşeyrî, bu ayeti davet yöntemi açısından değerlendirir. Hikmet ile daveti “insanları yapmaya çağırdığı şeye fiili olarak muhalefet etmemektir” şeklinde açıklar.

Kuşeyrî, hikmet kavramı ile beraber zikredilen ve mealler de güzel öğüt olarak tercüme edilen “mevîzatü'l-hasene” kavramını doğruluk ve ilimden sadır olan şey olarak tanımlar. Böylece insanları davet ederken doğruluk ve ilimle çağırmayı öne çıkarır. Burada da sertliğin olamayacağını belirtir. Çünkü doğruluğun ve ilmin olduğu yerde cehalet olmaz. Cehaletin olmadığı yerde sertlik olmaz.

Cehaletin olduğu yerde ise haksızlıklar ve kör döğüşü şeklinde tartışmalar olur. Sonucu da cinayetlere kadar uzanır.

Kuşeyrî davet metodunda doğruluk ve ilimle hareket etmeyi öğütler. O aynı zamanda davetçinin başkalarını davet ettiği şeye kendisinin muhalif davranmaması gerektiğini belirtir. Bu durum Kur'an'ın ifadesi ile “yapmadığınız şeyleri niçin söylüyorsunuz” şeklinde dillendirilir.²⁸

2.4. Hikmet Kavramının Sosyal Çevre Açısından Değerlendirilmesi

Kuşeyrî'nin hikmet kavramına yüklediği anlamların tamamı toplumu ilgilendiren ahlaki özellikleri yansıtmaktadır. O hikmet kavramını iyilerle arkadaşlık ve kötülerden uzak durmak şeklinde tanımlayarak kişinin oluşturması gereken sosyal çevreye işaret etmektedir. Bireyin kendisini kötülüklerden koruyacağı bir sosyal çevrenin önemine vurgu yapar.

2.5. Hikmet Kavramının Aile Huzuru Açısından Değerlendirilmesi

Kuşeyrî, günümüzün en önemli problemi olan kadınlara şiddet uygulanmasının panzehirini hikmet kavramını açıklarken gündeme getirir. Yani kadınlarla iyi geçinilmesi gerektiğini vurgular.

Kadınlara iyi davranılmasını öğütleyen Bakara süresi 231. Ayette²⁹ hikmet kavramı geçer ve devamında Allah size böylece öğüt verir ifadesi vardır. Kuşeyrî burada kadınlarla iyi geçinilmesi gerektiğini, onlara sıkıntı verecek davranışlardan uzak durulmasına işaret eder.³⁰ Hikmet kavramı bu ayet çerçevesinde değerlendirildiğinde kadınlara iyi davranmanın, adabı muâşeretin inceliklerine riayet etmenin hikmetli bir davranış olduğu açık bir şekilde ortaya çıkar. Huzurlu bir aile ortamı sağlamak hikmetli davranışların başında gelir. Bu sebeple hikmeti çok uzaklarda aramaya gerek yok. Bir ailede huzurlu bir aile ortamı sağlamak hikmetli davranışların başında gelir.

27 Nahl, 16/125.

28 Kuşeyrî, A.g.e, II, 329.

29 Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur. Sakın Allah'ın ayetlerini eğlenceye almayın. Allah'ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitabı ve hikmeti hatırlayın. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah her şeyi hakkıyla bilendir.

30 Kuşeyrî, A.g.e, I, 183

2.6. Hikmet Kavramının Zayıfların Korunması Açısından Değerlendirilmesi

İnsanlar arasında dengenin sağlanması insanların birbirinin haklarına saygı göstermesi ile ilgilidir. Ancak insanlar zaman zaman nefsanî davranışları sebebiyle zayıf olanları ezmeye yönelebilir. Ancak karşısına çıkacak diğer güçlüler sebebiyle güç dengesi kurulur. Kur'an'ın işaret ettiği bu gerçeği Kuşeyrî hikmet açısından değerlendirir. O, insanlığın en önemli erdemli davranışlarından biri diyebileceğimiz zayıfların korunmasına Bakara süresi 231. Ayetin yorumunda işaret eder ve güçlülerin arasında zayıfların korunmasının hikmetini güçlülerin birbirlerini defetmesinde görmektedir. Böylece zayıfların korunmasının hikmetli bir davranış olduğuna vurgu yapılır.

2.7. Hikmet Kavramının Adalet Açısından Değerlendirilmesi

Kuşeyrî, sosyal toplum olmanın vazgeçilmez unsuru olan adaleti de hikmet kavramı çerçevesinde değerlendirir. Maide 5/42. Ayette³¹ geçen hüküm kelimesi de hikmet kelimesi ile aynı kökten gelir. Bu ayetin vurguladığı en önemli nokta adaletle hükmetmektir. Bu bağlamda hikmet kavramını değerlendirirsek adaleti sağlamanın, problemlerin çözümünün çok hassas düşünmeyi gerektirdiğini anlayabiliriz. Zaten bu ayetin nüzul sebebi de ehli kitabın aralarında çözemedikleri konularda Hz. Muhammed'e (s.a) başvurmalarıdır. Bunun bir benzerini Hz. Süleyman ile Hz. Davud'un verdikleri hükümde görmekteyiz. Burada her iki peygamber farklı karar vermelerine rağmen birinin ki övülüyor. İşte hikmet bu incelikleri ortaya çıkararak adaletin uygulanmasına katkı sağlamaktır. Yani adaletin sağlanması hikmet diyebileceğimiz bir durumdur. Hz. Davud'a hikmetin verilmesinden bahsedilir ki bu verilen hikmette adaletle hükmetmek olarak açıklanır.

2.8. Hikmet Kavramının Sevgi Açısından Değerlendirilmesi

Toplumların bir arada yaşayabilmeleri adaletle bağlı olduğu gibi sevgiye de bağlıdır. Kuşeyrî, Maide 5/110. Ayeti³² sevgi açısından değerlendirir. Hz. İsa'nın mucizelerini içeren bu ayette geçen hikmet kavramı Al-i İmran 3/48. Ayet³³ ile aynı içeriktedir. Ancak, Kuşeyrî burada verilen nimetlerin hatırlatılmasının hikmetine dikkat çekerek şöyle der: Nimetlerin hatırlatılması sevginin özünün ortaya çıkarılması içindir. Çünkü birbirini sevenler hep birbirlerinden bahseder.³⁴

Böylece Kuşeyrî, insanların birbirinin güzelliklerini anarak, sevgiyi ortaya çıkarmalarına dikkat çeker. Allah peygamberine nimetini hatırlatarak sevgisini vurguladığına göre insanlar da birbirlerine dostluk ve sevgilerini açığa çıkarmak için aralarındaki güzellikleri anmalıdırlar. Hz. İsa için sayılan mucizevi güzellikler Allah'ın nimetini vurguladığı gibi Hz.

31 Onlar, yalancı çok dinleyen, haramı çok yiyenlerdir. Eğer sana gelirlerse ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir. Onlardan yüz çevirecek olursan sana asla hiçbir zarar veremezler. Eğer hükmedecek olursan aralarında adaletle hükmet. Çünkü Allah, âdil davrananları sever.

32 O gün Allah şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün. Hani, seni Ruh'u'l-Kudüs (Cebrail) ile desteklemiştin. Beşikte iken de, yetişkin iken de insanlara konuşuyordun. Hani, sana kitabı, hikmeti, Tevrat'ı, İncil'i de öğretmiştim. Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle doğuştan körü ve alacalıyı iyileştiriyordun. Hani benim iznimle ölüleri de (hayata) çıkarıyordun. Hani sen, israiloğullarına açık mucizeler getirdiğin zaman ben seni onlardan kurtarmıştım da onlardan inkâr edenler, "Bu ancak açık bir büyüdür" demişlerdi.

33 Ve Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretecek.

34 Kuşeyrî, A.g.e, I, 244.

İsa'nın başarısını da vurgular. Bu bağlamda dostlar birbirlerini başarılı hallerini zikrederek birbirlerinden bahsetmelidirler.

2.9. Hikmet Kavramının Siyaset Yönünden Değerlendirilmesi

Kuşeyrî hikmet kavramını tanımlarken “gücünün yetmeyeceğine isyan etmemek”³⁵ ifadesini kullanır ki bu ifade çok dikkat çeker. Kuşeyrî bu ifadeyi halkı kırılmaktan önlemek için söylemiş olabilir. Bu bağlamda kanaat önderlerinin toplumların galeyana gelip yanlış yapmalarını önleyici ifadeler kullanmasının ve böylece halkı tehlikelerden korumalarının hikmetli bir davranış olduğunu söylemek mümkündür.

Kuşeyrî'nin ayetleri açıklarken sosyal konulara parmak bastığı ve bunların çözümünün hikmetle irtibatlı olduğu görülür.

Sonuç

Kuşeyrî hikmet kavramını ayetlerde geçtiğinde hepsinde aynı şekilde açıklamaz. O bazı ayetlerde hikmet kavramını hiç açıklamamıştır. Ancak hikmet kavramının geçtiği ayetlerin tefsiri incelendiğinde ayetleri anlam bütünlüğü içinde değerlendirerek bazı sonuçlara ulaştığı görülür.

Kuşeyrî hikmet kavramının ahlaki yönünü öne çıkarır. Aile huzurunun sağlanması, İnsanların birbirini sevmesi, birbirlerine yaptıkları iyilikleri güzellikle anmaları, adaletin sağlanması gibi ahlaki olgunluklar hikmet kavramı içinde değerlendirilir. Hikmet kavramı adalet ve marifetullah açısından değerlendirir. Hikmet kavramını açıklarken yeri geldiğinde zahir tefsir yapan müfessirlerin verdikleri anlamları da tefsirinde zikreder. Bu bağlamda diyebiliriz ki Kuşeyrî hikmet kavramını bir anlam içine sıkıştırmamıştır. Hikmet kavramının geçtiği ayetleri açıklarken ayetin konumu gereği kalbine doğan hakikatleri, tefsirini yaptığı ayetin altında işlemiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Muhtar Abdu'l-Hamid Ömer, *Mu'cemü Lügati'l-Arabiyyeti'l-Muasıra*, Âlemü'l-Kütüb 2008.
- Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâü Ebnâi'z-Zaman*, Daru's-Sakafe, Beyrut, Trs.
- Ebu'l-Felah Abdu'l-Hayy İbnu'İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbari men Zeheb*, *Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî*, Beyrut, Trs.
- Ebu'l-Fidâ İmâdü'd-Din İbn Kesir ed-Dimeşkî, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut, 1990.
- Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbn Mulekkin el-Mısri, *Tabakatu'l-Evliya*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1986.
- Ebu'l-Kâsım Abdulkerim İbn Hevazin, el-Kuşeyrî, *Letaifu'l-İşarat: Tefsiru Sûfiyyu'l-Kâmil li'l-Kur'ani'l-Kerim*, *el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme*, Kahire, 1981.
- *Risale*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay, İstanbul, 1991.
- Ebu Muhammed Abdillâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfiû, *Mir'âtu'l-Cinan ve İbratu'l-Yakzan*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

35 Kuşeyrî, A.g.e, III, 130.

Ebu Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfî es-Subkî, *et-Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, Mısır, 1969. Küfrevî, Kasım, *Kuşeyrî, Hayatı, Tasavvuf ve Zikir Telâkkileri*, İstanbul Ün. Kütüphanesi, No: 961.

Muhammed Cemaleddin İbn, Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Sadîr, Beyrut, 1414.

Ragıb el-İsfahanî, Ebu'l-Kasım Hüseyin İbn Muhammed, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut.

Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.



HİKMET-İBRET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TARİHİ OKUMAK

İslâm düşüncesinin mihver kavramlarından olan “*Hikmet*” kavramının çok sayıda tanımı yapılmıştır. Farklı açılardan yapılan tanımlamaların bu kavramı anlama, kullanma ve sonuçlara ulaşma isteğinin neticesi olduğunu belirtmek gerekir. Çalışmada tarih açısından bu kavramın kullanılmasının mümkün olup olmayacağı ve “*ibret*” kavramı ile birlikte neden-sonuç yerine ikame edilip edilemeyeceği üzerinde duruldu. Şüphesiz tarih denilince İslâm düşüncesinin kaynaklarından sayılan İslâm Tarihi’ni esas aldık. Bir yönüyle genel tarihin bir parçası olan İslâm Tarihi, diğer yönüyle ise Kur’an ile doğrudan irtibatlıdır. Özellikle Peygamberler Tarihi ve Siyer-i Nebî müktesebatı bize Kur’an ve Hadis merkezli bir tarih çalışması yapmamızı zorunlu kılmaktadır. Öte yandan Kur’an’ın üçte birinin Peygamber kıssalarından oluştuğu dikkate alındığında *hikmet-ibret* ilişkisini incelemenin kayda değer olduğu sonucuna varılabilir. Siyer-i Nebî’nin Peygamberler Tarihi’nin bir parçası olduğu kanaatinden de hareketle bir bakıma tarihi *hikmet-ibret* bağlamında okumanın “Müslüman-Doğu” anlayışıyla okumak anlamına geldiği söylenebilir.

İslâm’ın başlangıç yıllarından itibaren tarih ilminin tefsir ve hadis ile uğraşan âlimler arasından çıkması ve ilk yazılan siyer kitaplarının Hz. Peygamber’in gazvelerinden bahsetmesi söz konusu ilmin gelişmesinde önemli etkenlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Allah’ın doğrudan müdahale ettiği, örneğin Fil Vakası, Hz. Nuh Tufanı ve Bedir Savaşı gibi olaylarda farklı bir yorumlamaya ihtiyaç duyulduğu açıktır. Kur’an’da yer alan ve Allah’ın müdahalesi ile sonuçlanan bir takım kavimlerin yaşamları *hikmetin* ilahi boyutuna işaret etmektedir.

İnsan bilgisinin kaynaklarından birinin de tarih olduğu dikkate alındığında tarih bilgisinin insanın ihtiyaç duyduğu bilgiler arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Tarih karşısında ya mantıksal ve bilimsel kuram; ya da pratik toplumsal ve ahlâkî açıdan bir irdelemede bulunmak icap eder. Bu bağlamda Peygamberler Tarihi’ni ve Siyer-i Nebî’yi ele almak ahlâkî açıdan bir irdelemeyi gerektirmekte ve beraberinde “*hikmet*” kavramını da gündeme taşımaktadır. Olduğu gibi bilinmeyen geçmiş, olgusal bir değerlendirme yapmaya yönelir. *Hikmet-İbret* açısından bakış tarihsel sürecin irdelenmesiyle değil, sürecin sonucu ile ilgilenir.

1. Konunun Kavramsal Kapsamı

İslâm Tarihi, geçmişteki insan cemiyetlerinin yaşayışlarını, kültür ve medeniyetlerini yer ve zaman göstererek doğru biçimde aktaran bilim dalıdır veya ümmetlerin ahlakı, enbiyanın sireti ve hükümdarların siyaseti olarak tarif edildiği zaman İslâm Tarihi’nin Hz. Âdem’den günümüze kadar geniş alanı içine aldığı görülmektedir. Ancak Hz. Âdem ile Hz.

Peygamber arasını Peygamberler Tarihi, Hz. Peygamber'den sonraki dönem ise İslâm Tarihi içinde yer alması daha uygun olacaktır.¹ Buna ilave olarak İslâm Öncesi Arap Tarihi'ni içine almak kaydıyla Siyer-i Nebî'nin de ayrıca inceleme konusu yapılması doğru bir yaklaşımdır.

A. “Hikmet” Kavramının Tanımları

Hikmet, evrenin sırlarını çözmek, ibadetlerin sırlarını kavramak, eşyanın hakikatini anlamak, baktığı yerde Allah'ın âyetlerini, tecellilerini, isimlerinin cilvelerini görmek bütün bu cilvelerden geçip, âyetleri aşıp Allah'a ulaşmak, onun yolunu keşfetmek, bu yolda dosdoğru yürümek, kâinat kitabıyla Kur'an kitabının ve bunların özü olan insan kitabının aynı olduğunu kavrayıp yürüyen kitap olmaktır. *Hikmet*, sözün ve davranışın bir ve Allah'ın hükmü doğrultusunda olmasıdır; ilimdir, ameldir; fıkıhtır; eşyanın anlamını ve hakikatini kavramaktır; Allah'ın emirlerini ve işlerini anlamaktır; ince ve derin kavrayıştır; Allah yolunda dosdoğru yürümektir; Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır; Allah'ın emirleri ve yasakları, âyetleri konusunda düşünmektir; vesvese ile gerçeği ayırt etmeye yarayan bir nurdur; ruhların doyunluğudur; din ve dünyanın salahıdır; ilm-i ledünnîdir ve bunların hepsidir. İslâm'da felsefe denilen şeyin aslı *hikmet*dir; gerçi felsefe de hemen hemen aynı anlama gelmektedir.²

Klasik sözlüklerde “*hikmet*” kelimesinin “yargıda bulunmak” anlamındaki “*hüküm*” masdarından isim olduğu belirtilir; ayrıca engellemek, alıkoymak, gemlemek; sağlam olmak” anlamlarına gelen “*ihkâm*” masdarlarıyla anlam ilişkisi kurulur. İbn Düreyd'in tespitine göre Arapça'daki “*el-kelime mine'l hikme*” deyiminde geçen *hikmet* kelimesinde “alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak” anlamı daha çok belirgindir. Zira bu deyimle kastedilen şey insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyan sözdür. Böyle ahlâkî muhtevalı özlü sözlere *hikmet*in yanı sıra hüküm de denmektedir. Farabi ise *hikmet*in anlamını kısaca “manaları idrak etmek” şeklinde açıklamaktadır. İbn Manzur, *hikmet*in özellikle Allah'a nispeti halinde en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” manasına geldiğini belirtir. *Hikmet* ve hüküm kelimeleri bilmek ve anlamak manalarında eş anlamlı olur. Seyyid Şerif Cürcanî'ye göre *hikmet*, insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir.”

Kur'an'da hikmet, üç defa “mülk”, birer defa da mev'ize, hayır, âyet kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Kur'an'da ayrıca; öğüt, anlayış, nübüvvet, Kur'an'ın tefsiri, Kur'an anlamlarına gelir. Aynı zamanda bir tarih müellifi de olan *Taberî* ise şöyle der: *Hikmet*, bilgisi ancak rasulün beyanı ile idrak edilebilecek olan ilahi hükümleri bilmek, bu hükümleri ve bunların delalet ettiği diğer hükümleri kavramaktır. Dolayısıyla *hikmet*, hak ve batılın arasını ayırıcı özelliğiyle hükümden alınmıştır. *Zemahşerî*'ye göre *hikmet*, ilim ve amel uygunluğudur. Gerçeği açıklayan, şüpheyi gideren delil, sahih ve muhkem söz olarak tanımlanmakta bu âyette *hikmet*le kastedilen şeyin doğrudan doğruya Kur'an olabileceğini söylemektedir. *Razî*'ye göre Hz. İbrahim'in “Rabbim, bana bir hüküm ihsan et!” anlamına gelen duasındaki (Şuara, 83) hüküm kelimesi nazârî *hikmete* “...Ve beni salih kimseler arasına kat” şeklindeki ifadesi de amelî *hikmete* delalet etmektedir. Ayrıca hikmetin ilimden üstün olduğunu belirtmek gerekir. Zira hikmet, ilim ve amelî içerir veya başka bir ifade ile hikmet uygulamaya dökülmüş bilgidir.³

1 *İslâmî İlimlerde Metodoloji Mes'elesi*, ed. Mustafa Fayda, II, 991, 992. İslâm Tarihi'nin kaynaklarını incelediğimizde kaçınılmaz olarak enbiyanın siresinin ve hükümdarların siyasetinin de alanın inceleme kapsamına girdiği kanaati uyanmaktadır.

2 Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1990, s. 187, 188.

3 Recep Şentürk, *Açık Medeniyet*, İstanbul, 2010, s. 162.

Eşyanın hakikatini bilme, güzel ve isabetli işler yapma anlamındaki *hikmet* Allah'ın yalnızca Peygamberlere veya Müslümanlara bir lütfu değildir. Sonuçlardan sebeplere gidebilen tefekkür fiili esasen aklı bir yöneliştir; ancak doğru bilgiye ulaşan akıl sahibi, *hikmete* sadece kendi aklı başarısı ile ulaştığına inanırsa ona ulaşmasını mümkün kılan gerçek sebebi kavrayamamış, dolayısıyla *hikmetten* uzaklaşmış olur. *Hikmet*, sebepten önce bulunabileceği gibi nihâî faydadan sonra da bulunabilir. Yani *hikmet*, sebebin sebebi yahut amacın sonucu anlamına gelebilir. Bu çerçevenin dışındaki en genel anlamıyla *hikmet* doğru bilgi ve faydalı iş demektir. Kitap vahiyle, *hikmet* ise akılla anlaşılabilen konuları resmeder.⁴ Anlaşıldığı üzere *hikmet* hem sebep, hem de sonuç yerine ikâme edilebilir.

B. “İbret” Kavramının Tanımı

Sözlükte “geçmek, aşmak” manasındaki “*abr*” kökünden gelen *ibret* kelimesi genellikle görünenden görünmeyene geçmek, nesnelere ve olayların dış yüzüne bakıp onlardaki *hikmeti* kavramaya çalışmak, olaylardan ders alıp doğru sonuçlar çıkarmak ve buna göre davranmak” anlamında kullanılır. İnsanların Allah'ın emirlerine, dinin hükümlerine ve ahlak kurallarına uygun şekilde hareket edip mutlu ve huzurlu yaşamalarında *ibret* almanın büyük bir payı olduğu için Kur'an'da peygamberlerden, onların gönderildiği toplumlardan ve kendilerine karşı gelenlerden söz eden kıssalara geniş yer verilmiştir.⁵ Kişinin *ibret* alabilmesi için hem tabiatın kuruluş ve işleyişini ortaya koyan sayısız nesne ve olaya, hem de sosyal hayatın çok farklı tecellilerine derin bir sezgi ve kavrayışla bakması, zihnî ve kalbî yeteneklerini kullanması gerekir. Aslında insan bu yeteneklerle donanmış olarak yaratılmıştır. Kur'an'ın genel mesajı, Rasulullah'ın necata yönelik tavsiyeleriyle kendine has sîretinin yöneliş ve amacı da budur.⁶

2. İslâm Kültüründe Tarih Algısı ve Hikmet- İbret Kavramları

Sahili bulunmayan uçsuz bucaksız bir denize benzeyen tarih,⁷ İslâmî ilimler arasında önemli bir yer tutan tarihçiliğin uzun ve renkli serüveni göz önüne alındığında Müslümanların,

4 İlhan Kutluer, “Hikmet” *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 503-511. *Tasavvufta* ise hikmet, genellikle ilahi sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilahi iradenin rolünün keşfedilmesi anlamında kullanılır. (Mustafa Kara, “Hikmet” *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 518-519.) *Fıkıh* açısından hikmet ise, hükmün konuluş amacı veya bu hükümle sağlanmak istenen maslahat anlamındadır. (Ferhat Koca, “Hikmet” *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 514-518.) *Kelamcılar*, dil âlimlerinin hikmeti hem bilgide hem fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluk şeklinde açıklamalarından da hareketle bu konuyu Allah'ın ilminde ve fiillerinde olmak üzere iki yönüyle ele almış ve felsefî literatürde olduğu gibi birincisine nazarî hikmet, ikincisine amelî hikmet adını vermişlerdir. Maturidî hikmeti tam uygunluk olarak tanımlar. Her şeyi yerli yerine koyma şeklinde de ifade edilebilen bu tanım aynı zamanda “adl”in de karşılığıdır. Hikmet, gizli menfaat ve maslahatlar hakkında Allah'ın özel bilgisidir. Yani en değerli şeyleri en iyi şekilde bilmektir. En faziletli ve en yüce varlık Allah olduğundan ondan başka hiçbir varlık nesnelere künhünü ve bütün yönlerini bilemez, dolayısıyla gerçek hâkim O'dur. Hikmetin karşıtı sefeh yahut abestir. Hikmet, ayrıca menfaat ve zarar açısından da incelenir. Buna göre hikmet bizzat yapana veya bir başkasına faydası dokunan, sefeh ise herhangi bir fayda sağlamayan iştir. Allah'ın hakîm, fiillerinin de hikmetli olduğu, her fiilinde bir anlam ve amacın bulunduğu, bundan dolayı yaptıklarında herhangi bir zulüm veya sefahin, söz konusu olamayacağı hususu bütün kelamcıların ortak görüşüdür. Allah'ın fiilleri hikmetlidir ama illete dayanmaz. (M. Sait Özervarlı, “Hikmet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 511-514.)

5 Süleyman Uludağ, “İbret” *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 367.

6 Süleyman Uludağ, “İbret” *DİA*, XXI, 368. Örneğin şu âyeti burada zikretmek uygun olur: “Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur'an, uydurulamayacak bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan bir toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir. (Yusuf, 111)

7 Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l A'sa fi Smaati'l İnşa*, Beyrut, 1987, I, 469.

“Tarihi” tefekküre konu ettiklerini söyleyebiliriz.⁸ İslâm’ın açık veya örtülü, çizgisel bir tarih anlayışına dayalı bir tarih teolojisine sahip olduğu söylenebilir. Gerçekten de İslâmiyet’te insan kendi yaşamını, tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi, yaratılıştan kıyamete kadar Tanrının planına göre akıp giden bir zaman sürecinin içinde yorumlamaktadır. Zaten Hz. Muhammed kendisini, bu sürecin kendi zamanındaki en yüksek noktası olarak göstermekte ve aynı sürecin kendisinden sonra da belli bir sona doğru gitmekte olduğunu haber vermektedir. Burada, Augustinus ile birlikte ortaya çıkan tanımsal güdümlü tarihsel belirlenimcilik anlayışının İslâmî versiyonuyla karşılaştığımız açıktır: tarihin tanrı tarafından saptanmış ve vahye inanan için geçmişi ve geleceği açıkça bilinebilir bir düzeni vardır. Böyle bir tarih teolojisinden hareket eden İslâm tarihçileri, tarihin tanrısal bir plana göre gerçekleşecek bir ereği olduğu inancından hareketle ve erekselci(finalist) bir tutumla geniş bir İslâmî tarihçilik etkinliği içinde olmuşlardır. Onlar, geçmişteki olayları, Kur’an’dan ve Hz. Muhammed’in hadislerinden hareketle böyle bir tarih teolojisi altında yorumlamışlardır. Böyle bir tarih yazıcılığından beklenen en önemli pratik işlev ise, tarihsel olaylardan dinî, ahlakî dersler alınması, kıssadan hisse çıkartılması olmuştur.⁹

Tarih, kendisine belli bir zaman nispet edilen, geçmiş hâl veya geleceğe ait vaktin belirlenmesinden ibarettir. Tarih, insan oluşumunun ilmidir. Tarih, insan tanımının ilmidir.¹⁰ Tarih, günümüze kadar geçmişte cereyan etmiş tüm olayların, bütün boyutlarıyla irdelenmesi, soruşturulması ve değerlendirilmesidir. Tarih, geçmiş olayların anlatımı değil, yorumu ve değerlendirilmesidir.¹¹ Tarih, bir olayın oluş zamanı demektir. Tarih öyle bir ilmî hakikat ve bir vakiyden ibarettir ki zamanın içinde cereyan etmekte, özel bir akışla seyretmekte ve değişmez ilmî kanunlarla hareket etmektedir. Zaman akışı içindeki tarihin bu hareketi boyunca meydana gelen sapma ve değişikliklerin, değişmez ve müşahhas ilmî kanunlar ve âmillerle karşılaşması ve bir bütün halinde olan bu gerçeğin tahlili hep tarihtir. Tarihin dinden ayrılma imkânsızlığı bir yana genel veya özel olsun, bütün dünya tarihlerinde en önemli faktör veya malzeme dindir. Dün öyle olduğu gibi bugün de böyledir. Nitekim eski çağlardan günümüze kadar yazılmış olan bütün tarih kitaplarında din mücadelelerine büyük bölümler ayrılır ve adeta din kavgaları tarihi teşkil eder.¹²

İslâm geleneğinde ortaya çıkıp sistemleşen teolojik yapılar, kitlelerin sadece saf dinsel ihtiyaçlarını gidermek üzere değil, iktidarların politik ihtiyaçlarını ve toplumun kültürel taleplerini giderecek bir tarzda yapılandı. Bu nedenle de İslâm’da tarih algısı teoloji ile birlikte ve çoğunlukla da onunla sentezlenmiş olarak bulunur. Bunun yöntem açısından gerektirdiği ilke şudur: Müslüman dünyasındaki tarih algılarını ortaya koymak, tarih ve teolojinin birlikte yorumsal ve eleştirel bir yöntemin uygulanmasıyla mümkündür. Tarih algıları, politik ve kültürel öznelliklerinde dolayı kendilerini teolojik bir görünümle dışa vurduğu için fikirlerin olaylarla olan ilişkisini gözeten felsefî bir sorgulama da zorunlu görünmektedir.¹³

8 Kasım Şulul, “İslâm Düşüncesinde Tarih Felsefesi”, *Divan*, 2001, Sayı: 2, II, 91.

9 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, 1996, s. 27, 28.

10 İhsan Süreyya Sırma, *İslâm ve Tarih*, İstanbul, 1991, s. 32, 33.

11 İhsan Süreyya Sırma, *A.g.e.* s. 31. Tarihçi, geçmişi zihni olarak yeniden inşa etmeyi amaçlamaktadır. Kendi içinde bu yeniden inşa amacının, tarihin ayrı bir bilgi dalı olarak sınırlarını çizip durumunu belirlemeye yarayacağı düşünülebilir. (W.H. Walsh, *Tarih Felsefesine Giriş*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, 2006, s. 33.)

12 İhsan Süreyya Sırma, *A.g.e.* s. 36-41.

13 Mehmet Evkuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine”, *Milel ve Nihal*, Sayı: 3, IV, 53.

Genel tarihin 1500 yıllık bölümünde Müslümanların idaresinin ve İslâm medeniyetinin damgası vardır. İslâm, insanlık tarihine çok önemli yenilikler getirdi. Ayrıca, Kur'an, Hadis, genel ve özel tarih gibi hem ilahî hem de beşerî kaynaklara sahip olan İslâm Tarihi, insanlığın geçmişi, maddî ve manevî tekâmülü, dinî ve ahlakî yapısı ile sosyal ve ekonomik durumu konularında samimi ve güvenilir bilgiler verir. Bu bakımdan, İslâm tarihi kitapları, her ne kadar tahlil, mukayese ve tenkitten yoksun iseler de Kur'an'a, hadislere, vakiaları görenlere ve senetli olarak rivayet edenlere dayanan yazılı ve sözlü vesikalı, rabitalı ve güvenilir eserler olma özelliklerine sahiptir. Çağdaş anlayışa göre tarih, geçmişin çok iyi öğrenilerek şimdiki duruma nasıl gelindiğinin ve bu yönde ne kadar yol alındığının bilinçli olarak bilinmesidir. Zaten tarihin gayesi, fert ve toplum olarak insanlığın mutlu, müreffeh, uygar ve erdemli olmasında en önde en başta yürütmesinde katkı sağlamaktır.

Fizikî ve ruhî varlığını sürdürmek için insanın tarih bilgisine ihtiyacı vardır. Şüphesiz tarihî olaylar tedrici olarak meydana gelirler. Kâinatta hiçbir münferit olay yoktur; her olay birçok sebep ve âminin birlikte oluşturduğu bir olgudur ve geleceğe ait birçok olaya sebep teşkil eder.¹⁴ Çalışmamız açısından *hikmet* kavramının yukarıda belirttiğimiz anlamlarından “İnsan gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmek” olarak ifade edilen anlam ile¹⁵ “bilgisi ancak Peygamber’in beyanıyla idrak edilebilecek olan ilahî hükümleri bilmek ve bunların delalet ettiği diğer hükümleri kavramak” anlamları arasında ilkinin tercih etmemiz gerekmektedir. Zira tarih beşeriyetin yaşam tecrübesine tanıklık etmek olduğuna göre açıklama ve yorumlamaların bu noktadan hareket ederek geliştirilmesi gerekir. İkinci tanım ise daha ziyade fıkıh ilmini ilgilendirmektedir. İşte bu noktadan hareketle tarihi determinizmden kurtarmak gerekir. Bunun için de tarihi bu yönüyle ele almak araştırmacı tarih(neden-nasıl) anlayışına göre okumaktan ziyade öğretici (pragmatik) tarih yaklaşımına¹⁶ göre okumayı gerektirmektedir. Ama günümüzde yaygın olan tarih metodu araştırmacı tarih yaklaşımıdır.

3. “Hikmet” Kavramının Tarih İlmi Açısından İlahi Olup Olmadığı Meselesi

İlahî hikmet, zahir dünyada neden-sonuç kanununu ortaya koymuştur.¹⁷ Tarihteki olaylar gibi hikmet de tekil bir anlam içerir. Tarihte tek olayın sebebi aranmaktadır. Aynı sebep, birden fazla olayı açıklamaz; her olayı doğurmuş olan sebep, kendine özeldir.¹⁸ Tarihin akışı kendi başına ahlâkî açıdan üstün olanlar, zirveye çıkarken, aşağı derecede olanlar dibe çökmektedir. Bu nedenle, tarihsel süreç ahlakî anlamda seçmecidir.¹⁹

Ahmed Vefik Paşa'ya göre, tarih ilmi, geçmiş olayların sebep ve *hikmeti* zuhurunu, milletlerin yükselişinin, inişinin ve inkırazının sebeplerini aydınlatarak istikbali düşünmeye yol açtığından bütün ilimlerin en büyüğü ve en faydalısıdır. “*Hikmet-i tarih*”ten haberdar

14 Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara, 1991, s. 14,16.

15 Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir; tarihçinin çalışmasının başlıca nesnesi beşerî geçmiştir. Tarihçi kendini, vuku bulanın tam tasviriyle geçmiş olayların açık bir tahkiyesi denilebilecek şeyi inşa etmesiyle sınırlandırmıştır. Diğer de tarihçinin böyle açık bir tahkiyenin ötesine gitmesi ve sadece neyin vuku bulunduğunu söylemeyi amaçlamakla kalmayıp, onu açıklamayı da amaçlamasıdır. (W.H. Walsh, A.g.e, s. 35)

16 Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, İstanbul, 1997, s. 5-8.

17 Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu ve dğr. İstanbul, 1999, s. 385.

18 Nurettin Topçu, *Mantık*, hzr. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul, 2001, s. 86.

19 Mazharuddin Sıddîkî, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan, İstanbul, 1990, s. 21.

olanlar akıl mizanına müracaat ettiklerinden efsane ve safsataya aldanmaktan kurtulurlar ve her devrin fikir cereyanlarında tenkidî nazarla nüfuz edebilirler.²⁰

Tarih, insanların ve kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış bulunduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildirir. Tarihin içinde saklanan mana ise incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve olayların vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şerefli ve *hikmet*in içine dalmıştır. Bundan ötürü tarih, *hikmet*=felsefe ilimlerinden sayılmaya layıktır.²¹

İslâm öğretisi açısından bakıldığında Tanrı-Doğa ilişkisi ile Tanrı-Tarih ilişkisi nitelsel olarak birbirlerinden farklıdır. Bu farklılığı yaratan şey de yine Tanrı'nın iradesidir. Tanrı doğal düzene katı bir belirlenimcilik ile hükmedip yönetirken, tarihsel alanı özgürlük ve sorumluluklarla dolu etik bir alan kılmıştır. Sonuçta bu da teoloji içinden elde edilen ontolojik-etik bir anlayıştır. Tanrı böyle olmasını istemiştir argümanı teolojik karakterli mümkün tarih anlayışının temellendirilmesinde güçlü bir delil sunabilir.²² Bu noktada beşer aklı Tanrının “böyle istemesi” nin nedenlerini araştırdığında *hikmet* ile karşılaşır. Yani tarih, insan ile ilgili olduğu kadar Tanrı ile de ilgilidir. Tarihsel olaylardan ahlakî sonuçlar çıkarmak hikmet kavramı içinde yer alabilir.

Değerlendirme ve Sonuç

İslâm Tarihi'nin bilhassa Peygamberler Tarihi boyutunun *hikmet-ibret* ilişkisi bağlamında ele alınması önem arz etmektedir. Bugün de ibret almak tarih okumanın esas amaçlarından. Malumat yığınları içinde insana yarayan tarafının bu olması gerekir. Zira Kur'an'da “Onlar bir ümmetti. Onların kazandıkları kendilerine sizin kazandığınız da kendinizdir...” denilmektedir. Diğer bir anlatımla tarih ile amel etmek gerekirse tarihin pratik hayattaki yeri “ibret almak üzere okumak” tır. Çalışmamızın boyutlarını aşacağından sözkonusu edemediğimiz üzere hem Nuh(as) kıssasında hem de Fil Olayı'nda konu edilen topluluklar tarih dışı kalmışlardır. Kur'an'ın bu kıssaları anlatırken ahlakiliği esas ilke olarak ortaya koyduğunu unutmamak gerekir. İbret alınması esas amaç olarak ortaya çıkmaktadır.

Sebep-sonuç yerine *hikmet-ibret* ilişkisi esas alınırca zaman ve mekân unsurları ihmal edilmiş olur. Bu, tarih ilminin İslâm dünyasındaki çıkışına uygun olmakla birlikte çağdaş tarih anlayışına aykırıdır. Esasen tarihi *hikmet-ibret* bağlamında okumak İslâm tarihini yeniden tanımlamayı da gerektirir. Tarih insanların, insan topluluklarının yaptıklarını incelediğine göre tarihte yaşanan olayları *hikmet* açısından değerlendirmek için ilahî mi ve yoksa beşerî açıdan mı değerlendirmek gerekir. Bu sebeple biz çalışmamızda *hikmet* kavramının tanımlarından tercih ettiğimiz tanıma göre, *hikmet*; insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir.

Bu doğrultuda İslâm tarihini yeniden tanımlamak gerekirse; *İslâm tarihi, Müslüman milletlerin siyasî, dinî, ekonomik, kültürel hayatlarını insanın gücü ölçüsünde nesnelere ve olayların mahiyet ve hakikatlerine vâkıf olmasını sağlayan ilim dalıdır.*

20 Zeki Velidi Togan, *Tarihde Usul*, İstanbul, 1985, s. 169.

21 İbn Haldun, Muhammed b. Abdurrahman, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1990, I, 5.

22 Mehmet Ekvuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine”, *Milel ve Nihal*, s. 67.

Tarihte nedensellik sorununun tartışılması bizi bir noktada tarihte determinizm sorununu ele almaya itmektir. Şüphesiz determinizm nedensellikten yakından ilişkili ama onu aşan bir yanı da vardır. Nedensel ilişkilerden önceden kestirim gücü olan temel önermelere geçebilmemiz, determinist tarihsel yorumlarda bulunmamıza olanak sağlamaktadır.²³ Tarihi nedensellikten kurtulmak için *hikmet* kavramı dikkate alınabilir.

Öte yandan tarihi olayları ilahî *hikmet* açısından yorumlamanın problemleri vardır. Zira tarih olayları kaynaklara dayalı olarak işler. Oysaki ilahi hakikatler noktasında ana kaynaktan doğrudan bilgiyi ancak peygamberler aldığı için diğer insanlar için bu manada kesin bilgiye ulaşmak söz konusu değildir. Tarihteki olayların tekil oldukları da dikkate alındığında durum daha iyi anlaşılacaktır. Tarihi *hikmet* bağlamında okumanın kazandırabileceği belki de en önemli husus tarihte bir kuramsallaşmaya, toplumsal yasalara ulaşmamıza yardımcı olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1990.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu ve Dğr. İstanbul, 1999.
- Evkuran, Mehmet, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine”, *Milel ve Nihal*, Sayı: 3, IV. Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara, 1991.
- İbn Haldun, Muhammed b. Abdurrahman, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1990, I.
- İslamî İlimlerde Metodoloji Mes’alesi, Ed. Mustafa Fayda, İstanbul, 2005, II, 1015.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu’l A’sa fi Smaati’l İnşa*, Beyrut, 1987, I.
- Kara, Mustafa, “Hikmet” *DİA*, İstanbul, 1998, XVII.
- Koca, Ferhat, “Hikmet” *DİA*, İstanbul, 1998, XVII.
- Kur’an-ı Kerim Meali, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, Ankara, 2009.
- Kutluer, İlhan, “Hikmet” *DİA*, İstanbul, 1998, XVII.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Tarih Araştırmalarında Usul*, İstanbul, 1997.
- Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur’an’da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan, İstanbul, 1990.
- Sırma, İhsan Süreyya, *İslâm ve Tarih*, İstanbul, 1991.
- Şentürk, Recep, *Açık Medeniyet*, İstanbul, 2010.
- Şulul, Kasım, “İslâm Düşüncesinde Tarih Felsefesi”, *Divan*, 2001, Sayı: 2, II.
- Özerverli, M. Sait, “Hikmet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, 1996.
- Uludağ, Süleyman, “İbret” *DİA*, İstanbul, 2000, XXI.
- Ünal, Ali, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1990.

23 İlhan Tekeli, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*, İstanbul, 2007, s. 35. Belirlenimcilik anlamına gelen determinizm, zorunsuzluk ve hür iradeyi kabul etmeyip, fizik ve ahlakî bütün olayları bir takım zarurî sebepler zincirinin zaruretle tayin ettiğini iddia eden teori. Bu sebepler zincirine karşı bizim irademizin hiçbir tesiri olmadığı için olayların meydana gelişinde şahsî nüfuzu inkâr eder ve olayların meydana gelişini sebeplerin kuvvetine atfeder. Determinizm kadercilik, metafizik, deneyüstü, mantıkî ve matematik bir zaruret olmadığını ileri sürer ve kolektif hayatın zorunsuzluk ve kesintilerle dolu olduğunun kaderciliğe karşı gelen determinizmin daima zorunsuzluk ve kesinlikliğin müdühalesine başvurduğunu, toplumun kaderi gibi insanın kaderinin de önceden kestirilemeyeceğini söyler. (Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1990, s. 46, 48.)

Tekeli, İlhan, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*, İstanbul, 2007,

Topçu, Nurettin, *Mantık*, hzr. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul, 2001.

Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul, 1985.

Walsh, W.H. *Tarih Felsefesine Giriş*, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, 2006



İNGİLİZCE ÖZETLER
ABSTRACTS

Philosophical Approach

Prof. Dr. Necati ÖNER

Man has willingness to know the existence by his nature. The faculty of knowledge, unique to human is basically divided into six categories, being theological, philosophical, artistic, daily and occult knowledge. In that regard, the function of philosophy is to provide man with a philosophical approach. Approach is a kind of mentality. And mentality is where all our judgments and conceptualizations are originated. Philosophy comes with its own methodology as mental faculties dominate the philosophical process. Philosophical approach manifests itself in three major principles: a holistic perspective on phenomena and incidents, a critical mind and spirit of tolerance. These three principles urge people to seek true knowledge and virtuous behavior. Thus, attaining this state of being is through philosophical approach. These capabilities are gained after a philosophical training.

Religion and Philosophy

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay

Misosophy (hatred of philosophy) is quite common in the contemporary Turkey. However philosophy, as a way of thinking that is based on reason utilizes critical method. For philosophy, everything may be the object of critique and analysis, even the philosophy per se. On the other hand, pre-modern Islamic civilization has witnessed otherwise. Initially, Ghazali, Fakhr ad-Din ar-Razi, Sharaf al-Din Ali Jorjani, Thaftazani, and later on in the Ottoman era, Taşköprüzade Ahmed Efendi, Nev'i Efendi, Elmalılı Hamdi Yazır have not showed any hostility towards philosophy but on the contrary made use of various philosophical instruments even though their works are not in the field of philosophy. All these point to the fact that, misosophy in the Islamic thought is a very modern phenomenon. It is so obvious that, to overcome misosophy would broaden the horizons of the Islamic thought and lead to a more open-minded society.

Reason and Faith

Prof. Dr. Şafak URAL

Reason and faith, just like philosophy and theology are rival forms of knowledge. It is in fact an unavoidable consequence of their very nature. As opposed to reason that is based on critical thinking, faith is all about presumptions. Thus there is an incompatibility between the two. On the other hand because of these conflicting natures, they complement each other. A faith deprived of reason can lean towards fanaticism. And reason without faith can be stuck in *idée fixes*. The Enlightenment is where we witness reconstruction and re-definition of the relationship between philosophy and theology as between reason and faith.

Sophia, Wisdom and Gnosis

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Gnosis is the peak where the essence of a culture can attain. It is also the heart of the body of the values of that culture. And culture is a life style of a society. This life style is the mother of science, folklore, technology and language. The birth of these elements requires a specific geography and time. The survival of a culture is identical with a glory against the nature, fellow societies and itself per se. The next phase of the battle for survival is forming a political system, an army, architecture and cities. And the sum of these struggles is itself *élan vital* of the culture.

Why Philosophy is needed in Theology?

Prof. Dr. Durmuş GÜNAY

Social Sciences and Theology in particular should represent an inter-disciplinary approach. The foremost reason behind our claim is the fact that collective memory is not divided into compartments neither it is confined to one particular type of knowledge. Having said that, social sciences have an internal integrity. To disturb that integrity is enough to break up the whole structure. This fact tells us that it is a mistake to reduce theology departments to basic religious sciences. In the past all these kinds of attempts failed. It is for sure that theological training must be accompanied by philosophy courses.

Theology Faculties of Turkey in the Context of Science and Religion: Past and Future

Taha AKYOL

Islamic thought is a unique structure in terms of both dynamic and static aspects of a tradition. Muslims have had two different traditions of education. One of them is *dar al-ulum* (the adobe of learning), which represents an independent philosophy and gnostic knowledge. The scholars that belong to that tradition have produced quite unique and independent works and even inspired the birth of the Renaissance. This tradition failed to survive due to Mongol invasion, Crusades and civil wars. The second is official schools that are established in order to maintain the unity, security and peace. Ottoman intellectual tradition is mostly dominated by the later. In the 21st century there were attempts to exclude philosophy courses from the curriculum. If these attempts were successful, theology faculties would address much less people than they do now.

Philosophical Thought and Religion

Rasim ÖZDENÖREN

History is torn between analytical thinking and faith. The most typical of that discord is between the thinkers who reduce the existence into substance and thinkers who see idea as the origin of things. The former approach is usually called materialism whereas the later is idealism that is mostly represented by thinkers with religious affiliation. Neither of these parties came with strong arguments and thus was not able to convince one another in their discussion. In the West, religion has been subject to extensive philosophical speculations. Christianity as is, may be seen as outcome of those debates. On the other hand Islam, far from being an intellectual fantasy is a departure point for Islamic thinkers rather than a destination.

Expanding Scopes of the Islamic Thought

Prof. Dr. Turan KOÇ

The works on art, ethics, science and metaphysics appeared in the Islamic lands are by product of a *Weltanschauung*. Those works nevertheless reflect a specific time and space. In the modern times, there are diverse viewpoints as we observe in the first decades of Islam. But the challenges that Islamic thought face today such as materialism, psychologism, naturalism and scientism is peculiar to modern times. Islamic thought needs to position it against above-mentioned currents. This need is also an opportunity for Islamic thought to bring up new syntheses. As long as these syntheses do not violate basic principles of Islam, they would be valuable contributions to the world's intellectual heritage.

Philosophy as the Source of Legitimacy for the Religious Sciences

Prof. Dr. Ömer Mahir Alper

Islamic thinkers that represent a holistic ontology, epistemology and ethics, have a high regard of the question of interpretation of religion, religious knowledge and religious sciences within the philosophical disciplines. Although, there are various approaches to this matter, it is a major practice to associate religion with reason, religious knowledge with rational knowledge and religious sciences with philosophy. Therefore Farabi and Ghazali, through whom we dealt with the question of the interpretation of religion, are prototypes of this scheme. Their hypotheses are indeed the expression of their methodologies and experiences thus unique approaches. Where two standpoints meet is a holistic conception of man whose center is intellect. This conception would lead to a universally recognized and integral science model.

The Role of Reason in the Process of Knowledge of Basic Islamic Sciences

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Although religion is meant understood and realized; Quran is way beyond a one-dimensional simple text. It has different layers of meaning that make different interpretations possible. Quran has esoteric/exoteric and allegorical/literal aspects. Thus in order to adopt Quranic message into our daily life, it needs to be explained and interpreted. The major objective of Quranic exegesis is mediation between theory and practice, text and life. But this reconciliation requires a methodology. Islamic epistemology relies heavily upon the exegesis. This epistemology also makes use of reason and emotions throughout the process. It is not possible to get involved in an epistemological process without the assistance of reason, neither in physical nor in metaphysical realm. This holds true not only for systematic sciences but also for hermeneutics. "Religion without scholarship and scholarship without religion is crippled." We can re-read this well-known saying as religion without reason, and reason without religion is dead.

The Significance of *Danishmand-i Alai* in the Islamic Philosophy Literature

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL

Philosophy just like science is founded and raised upon an intellectual heritage. There is no single discipline that ignores the past and begins from scratch. We have to keep this fact in mind when examining inter-textual relationships as well. It makes perfect sense for an author to be inspired by his fellow author if both speak Arabic and Persian. On the hand, the fact that Ghazali who is famous for his critique of philosophy has written a monumental work of philosophy raises the question of authenticity. There are ongoing investigations on this question.

Danishmand-i Alai by Avicenna as the first philosophical text written in Persian is quite didactic and poetic. It is also significant for its prioritization of metaphysics over physics in the history of Islamic philosophy. This was to be followed by Avicenna's successors and embraced as a philosophical method later on.

Remarks on the Meaning of Courses of *Tafsir* (Exegesis), *Hadith* (Deeds and Sayings of Prophet Muhammad), Ethics and Music in Theology Faculties

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

We have claimed that not only *tafsir* and *hadith* but also aesthetic is part and parcel of ethics. The reason behind this assertion is the fact that if those two disciplines disregard time and location factors they would confine themselves to the abstract world of theory. In order to set this question in rest religious training from the very beginning up to higher education should combine theory and practice. If designed that way, theology faculties would have something to say for this world as well, and contribute to the world's intellectual heritage with a new web of knowledge.

Quran and *hadith*, are alive and open-ended sources that put man in touch with Truth and let him get a true meaning of the world. They are in other words, means to make this world a better place. It is why a dualistic worldview that divides the world into two as essential/accidental, primary/secondary and homeland/exile is a step towards a materialistic worldview. Ethics is a daily life philosophy needs aesthetics in order to emerge into a firmer state. As components of ethics, *hadith* and *tafsir* have to depart from the present day.

Classification of Knowledge and Theology Faculties

Prof. Dr. Ejder Okumuş

The main goal of this article is to offer realistic solutions to the existing problems of the theology departments. The article concludes that those solutions are only possible with an in-depth research on the stereotyped approaches of the academics and students. We observe that the major problem of theology departments is issue of quality in terms of both academics and students. And the major question is how to improve the curriculum of the theology faculties so that their graduates may answer the questions of the modern times. This is vital not only for Turkey but also for the whole Islamic community

The Significance and Role of Philosophy in the Theology Faculties

Prof. Dr. Ali DURUSOY

Why does philosophy exist in the theology departments? Firstly, basic Islamic sciences and philosophical disciplines complement each other. Historical development of scholarship verifies this claim. And secondly, if one seeks knowledge, he should inherit the past. And philosophy is the disciple that provides access to the scholarship of the past civilizations.

An Evaluation of Courses of Quranic Commentary in the Context of Higher Religious Education

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Higher education of religion cannot be thought independent from its historical, political, religious and philosophical backgrounds. But on the other hand, in Turkey, the education of religion was always shaped by political authority of the time. Having said that, we should remember that the graduates of the theology faculties are in charge of teaching people what religion is and how to practice it. Thus while they should have the intellectual means to carry out that task, those means should be independent from political agendas.

Why is it so Crucial to Teach Philosophy and the History of Philosophy in the Theology Departments?

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

The reason behind the political failure of Muslim societies is intellectual decadence that we observe in the Muslim lands for the last couple of centuries. The decadence starts when Muslims scaled down their relation with philosophy and ontology in particular. If there is a way to make peace with the intellectual heritage of the past, then we have an action plan for how to repair this relation

The Chances of Islamic Theology without Philosophy

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

All civilizations history has witnessed have inherited a great deal of scholarship from preceding civilizations. Islamic civilization is no exception. Having preserved the basics of the religion, namely the principles put forth by Quran and *Sunnah*, Islam also borrowed some elements from the collective intellectual heritage. Islamic philosophy, with its close relation to Ancient Greek thought, is one of the most eminent examples of this fact. Later Western thought was also influenced by the Islamic philosophy. This cross-fertilization would be discovered only through philosophy readings.

Teaching Islamic Philosophy in the Philosophy Departments

Doç. Dr. Şamil ÖCAL

In the modern Turkey generally philosophy, especially Islamic philosophy was always neglected. This negligence is grave in the academy. When Anatolia went under the influence of Western philosophy, our universities became the centers of the competition between Western and Islamic philosophy. This is unfortunately an ongoing problem that most observed between the curriculums of philosophy and theology departments. Depending on the department these curriculums lean towards one way or the other. We suggest that the history of philosophy should be treated as a whole in both departments.

The Relation Between Reason and Revelation/ Religion and Philosophy for the Turkish Intellectuals of the Republican Era

Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Republican era that represents a radical change both socially and intellectually did not just appear out of blue. But it is rather a result of a long preparatory period and intellectual debates. These debates revolve around the relationship between religion and ethics. There are two major trends in that discussion. The intellectuals who wrote on this matter departed from either ethics to arrive at the validity of religious principles or religion to judge religion and its law. We aim to argue how they approached to this very issue and with what arguments they defended their theses.

Togetherness of Philosophical and Theological Courses in the Academy: The Case of Oxford University, Humanities Department

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

Oxford University as an example of college system consists of 38 colleges that run independently. Each college has at least one student and professor in the board of directors.

The acceptance or get a position in these colleges are not secular process. An observer can easily arrive at the conclusion that epistemology is shaped by religion in this highly influential and well-known education center of the world that graduated Archbishop of Church of England and many other religious scholars. This university hosts many researches who seek to study religion and philosophy without the dualistic approach that treat them as conflicting realities. Besides this case study, the article also deals with eminent figures of the world history that have written extensively in both theology and philosophy.

Historical Development of Rational Islamic Theology

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Reason as an epistemic tool appeared in the Islamic lands first with the introduction of Islamic Philosophy. In order to follow the steps of the significance of 'reason', one should be cognizant of the early Islamic history. When prophet Muhammad passed away Muslims were struggling various political problems and have begun to lose their submissive attitude. This is the exact slice of Islamic history where rational approaches began to gain popularity and the position of free will against the Divine Will became a question. Especially in the Ummayyad period there were fractions with much rationalistic tendencies. In the third century of Islam there two main schools that dominated the discussions on reason. First is *ahl al-hadith*, and the second is *Mutazila*. It is, on the other hand, a challenging task to determine when this approach appeared, acquired vogue and disappear.

Quran and Its Intellectual Spheres

Prof. Dr. Ali AKPINAR

Quranic conception of man is multi-dimensional. It does not ignore any aspect of man for the sake of other. Reason is no exception. It is in fact emphasized in the Quranic message more than anything else and was seen as human faculty for comprehending the Divine message. That is also why Quran enjoins men from speculating on *mutashabihat* since those verses are obscure to reason. One should bear in mind that Quran is multi-layered, meaning it has a message for all levels of intelligence.

Quranic Conception of Religion

Prof. Dr. Metin Özdemir

Quran makes it quite clear that the only way to Truth and salvation is Islam. Literal meaning of Islam is submission. And the core of Islam is sincerity. Therefore the whole community is held responsible for sincere submission to the last of revealed religions and its tenets. Freedom of religion is not only about faith but also about practice. But tradition and law determine the scope. Thus ethics is a body consisting of law that is the expression of social contract, religion and tradition.

***Fitrah* (human nature- *Sensus Divinitatis*) Religion, *Shariah* (Islamic Law) and *Fiqh* (Islamic Jurisprudence)**

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN

The Divine revelation manifests itself in there fields: scriptures, man and nature. This trilogy is the main reason why there is not and cannot be a conflict between the nature of

man and Divine law. But on the other hand, divine law is in charge of controlling human nature. We cannot think those two manifestations of God independent.

The Approaches of the Islamic Jurists to the Question of Exercise of Philosophy

Prof. Dr. Abdullah Kahraman

Islamic jurists have always underlined the significance of the concept of gnosis with a reference to Quran and *hadith*. But they limited the scope of it with its technical connotations. They defended that what is meant by gnosis is the meaning behind the religious rules. And sometimes they explained gnosis with positive effects of the practice of a rule in the social and psychological realms of the individual in question.

From Islamic Jurisprudence to Philosophy, from Religious Sciences to Metaphysics

Prof. Dr. Bedri GENCER

Specialization is a modern phenomenon that contradicts holistic-gnostic worldview of the past. To compartmentalize knowledge as philosophy, sociology, psychology, economy, history, medicine, etc. is against the very nature of knowledge. However there are promising developments too. This article is about Ahiskavi, Ahmet Cevdet (1822-1895) and *mufti* of Konya Abdullah Ulubay (1878-1959) as the followers of the inter-disciplinary approach of the past.

Philosophy of Experiment

Prof. Dr. Celal TÜRER

The question of the training of a good theologian has been debated for decades. This is not an epistemological question but a question of worldview and mentality. The rivalry between conflicting mentalities is not a modern fact but as old as the history of philosophy. A good theologian does not get lost in details but sees the big picture. This state of mind is identical with seeing things as is.

Historical Concept of Hakikat-i Muhammediyah

Prof.dr. Dilaver GÜRER

Every society, has produced their own theory of existence in accordance with their social dynamics and beliefs. Sufism (tasavvuf) is one of the major areas of Islamic thought that have produced the theory of existence. This theory is called Hakikat-i Muhammediyah/Nur-u Muhammadiyah. This theory affected many currents/sects of Islamic thought, either directly or indirectly. In the same way the theory is also affected from the other currents/sects. Sufis argued the theory without include it to the faith principles of the religion.

Philosophy in the Crisis Ridden Societies

Prof. Dr. Adnan ARSLAN

With his supreme revelation of Almighty Creator, The most lofty things happens at a stroke and the eternal truth appears on the sky suddenly with the start of a dawn. And likewise all the other peoples throughout the history, the revelation comes this time to the Muslims. And the prophets are the ones that conveys the most lofty things and the followers

of him, saints, scholars. We therefore should break new grounds and enhance routes by knowing and relying on this truth.

Kant's 'Ideal Academia' and Philosophy

Yrd. Doç. Dr. Muharrem HAFIZ

According to Kant, who approaches the concepts of progress and enlightenment in terms of its relation to education/curriculum, if the education provided by a university department has something to do with the political agendas and serves the benefits of this agenda somehow, this department holds the highest rank among others. But since on the other hand philosophy departments are dealing with the highest form of knowledge, a conflict among the former and the later is unavoidable. In order to direct this conflict to a legitimate ground is possible only when ruling power (its academic representative in particular) appreciates the intellectual authority of philosophy and let the laws of reason intervene legislative processes. Kant has classified philosophy under the other faculties that are characterized by conformism. However, philosophy is still the mediator between the truth and people.

Ghazali and Methodic Doubt

Doç. Dr. Mehmet VURAL

Ghazali is mostly cited as the only Islamic philosopher who has used methodic doubt to reach epistemological certainty. In the first phase, the object of his doubt was reason and senses. He concluded that reason illuminated by Divine Light is reliable. In the following phase he sought for true faith and the Truth. His outcome is that mere reason is incapable of comprehending the transcendent truth. Considering the fact that reason transcends the senses, a higher faculty can transcend it. In the end he is convinced that Absolute knowledge is possible through faith

Intellectual Debates Held on Islamic Education in the Later Ottoman Empire

Prof. Dr. Mustafa GENCER

Medâris-i İlmiye Nizâmnâmesi dated 26 February 1910, was a noteworthy step towards rehabilitation of *madrasah* system. But it failed to do so. While there were ongoing debates on the issue, *Ulum-u Aliyye-i Diniyye*, which is a department under *Darulfünûn* *Ulum-ı Riyaziyat*, revised its curriculum. In 1 October 1914, *Islâh-ı Medâris Nizâmnâmesi* was issued for the same goal, rehabilitation of those education centers. A great majority of the scholars was convinced that modern science is indispensable. When governing power distanced itself from the Islamic principles and became a representative of secular worldview, *madrasah* started to lose popularity and began to be seen as a burden to be get rid of. The law issued in March 3, 1924 was an attempt to do so.

The Historical Development of Philosophy of Education in the Islamic Civilization (Turkish-Islamic Culture)

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

The introduction of philosophy into Islamic education was through translations from Ancient Greek. Nizamiyah schools have placed philosophy and logic in their curriculum

with consensus. By the end of 16th century, the popular idea was to replace philosophy with more theology. When it comes to the 17th century, this idea ended up denying the authorities of great Islamic philosopher and scientists. The science faculties founded in the Republican era, did not have any courses on philosophy. The theology departments of Ankara University founded in 1949 and Ataturk University founded in 1971 have devoted a great amount of space to all kinds of philosophy. In the last decades the antipathy against philosophy re-appeared. It is obvious especially with the fact that theology departments founded after 2010 has no classes on philosophy. Although in the meeting held on 15 September 2013, those courses were called back.

The Relation Between Theoria and Praxis, Morals and Contemplation

Yrd. Doç. Dr. Hasan Meydan

This article analyzes the relationship between ethics and religion and underlines the significance of reason in that regard. The methodology that is followed is literature review. We have treated the subject from religious, philosophical, educational and scientific perspectives. The main thesis is that religion puts its adherent in an advantageous position in the practice of ethics. This advantage is discovered with contemplation that is activated by reason. The approaches of moral development, moral judgement and multiple intelligance were also included in the scope of the work.

The Language of Sophia: Remarks on Our Poetic Tradition

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

In our classical culture, Sophia has two subdivisions as practical and theoretical. The former is expressed as civil, functional and natural and based on goodness and beauty. The other category deals with the metaphysical aspects and is famous with *ishraqiyyun* and Sufis philosophers. Theology of today has a consensus of this twofold meaning of Sophia. Since the subject of theology is Sophia in general, theology faculties need to work in an interdisciplinary manner.

The Relation between Sophia and Philosophy

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Sophia is an all-inclusive concept revealed by God. Many verses of Quran validate this fact. Since philosophy is 'love for sophia', anyone who deals with philosophy ascends in Sophia in accordance with his intellectual and intuitive capabilities. There is no contradiction between philosophy and Sophia whatsoever. But on the other hand, if one seeks to work philosophy, he should be well versed in religion as well. And theology departments provide this into some degree. This is a fact that makes theology departments a center for philosophy as well. And the abolition of philosophy courses in those faculties would make theological training a difficult task

Consumption Society and Religion

Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN

In consumption society where the main motivation behind human activities is consumption, alienation is an inclusive fact. Materialization of religious values and integration

of religion to the material world is exemplified with the cases of Umrah organizations, religious music and Islamic fashion throughout the article.

The Modern Prolongation of an Ancient Aversion: Misosophy in the Theology Departments

Doç. Dr. Erdal BAYKAN

As a professor who taught philosophy in theology departments, I can say that most of the students welcome philosophy with discomfort. This is a state of mind that is close to phobia. It is a dilemma for the student between his faith and the authority of the instructor. Philosophy teachers of the theology departments do a great job in assisting the student to overcome this traumatic experience.

Wisdom of Sociology and Sociology of Wisdom

Doç. Dr. Mustafa TEKİN

Sociology owes its name and terminology to the West. But to reduce sociology to the Western scholarship, namely to Comte requires to disregard Ibn Khaldun. If one has to find a father to this discipline, it is Ibn Khaldun for sure. Although modern sociology used different methodologies than its Western brother, the scope is the same with an exception, Sophia. A sociology based on Sophia would free itself from its cultural and even religious ties and gain universality. It penetrated social structures and their aspects, transcends them and reaches at universal laws. In that state of knowledge, the ethnicity, religion and cultural arrangements of the sociologist has no significance. What we offer after all is not sociology of wisdom but wisdom of sociology.

The Works on Sociology of Religion In Turkey

Dr. Necdet SUBAŞI

In this article I discuss why sociology of religion is a problematic field in Turkey. Sociology of religion, as an independent discipline is quite new in Turkey. Its scope has just begun to be clear within the relationship between modernity and religion. Turkey's typical thirst for modernization has directed its relations with the West and transformed into an internalization process. When we look at the early examples of sociology of religion in Turkey, we observe a tendency to take sociology as an instrument rather than a field of knowledge that exists for its own sake. And even today the ideal of level of objectivity in that field is not reached in Turkey.

The Loss of Dimension in the Researches on Religion

Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ

All religions bring its own Weltanschauung that has levels of psychology, science and sociology. Therefore religious researches have to discover this structure and its levels. Not only religion but also tradition, in other words collective memory, cultural heritage shape this Weltanschauung. A research that lacks relevant knowledge is deprived of depth. And to penetrate this knowledge comes with an integral view that includes both physics and metaphysics.

***El-Ulûmu'l-Felsefiyye* (The Philosophical Sciences): Recognition of Philosophy as a Science in the Islamic Intellectual Tradition**

Prof. Dr. İlhan KUTLUER

Scientific mind existed as a part and parcel of the classical period of Islamic thought and embraced as the methodological principle of the researches held under the title of *al-falsafa*. It is one of the founding principles of Islamic intellectual tradition. The rhetoric of the conflict between religion and philosophy in the modern Turkish academic circles must be overcome. To think on the classification of religious-rational sciences, theology-philosophy, theology-science might be inspiring in that regard.

The Concept of Sophia as a Frame of Reference and its Contemporary Echoes in the Relation between Philosophy and Religion

Prof. Dr. Muhit MERT

The goal of this article is to contemplate on the relationship between Sophia and philosophy and discuss which belongs to which. We also found it helpful to discuss the role of philosophy in the higher education of religion and the significance of Sophia that lacks in the modern philosophy.

The Concept of Sophia and its Quranic Expressions

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Sophia is an extensive concept that implies various meanings. It has religious, physical, traditional and philosophical connotations. Quran refers to *hikmah* along with its subject form, *hakim*. First concept is mentioned as a Divine gift in Quran. Whereas the prophets were the receivers of the greatest Divine gift, they were not called *hakim*. Another accompanying concept of *hikmah* is goodness. In conclusion they correspond each other in terms of their ends.

Kuşeyri's Approach to Al- Hikme

Yrd. Doç. Dr. Osman KABAKÇILI

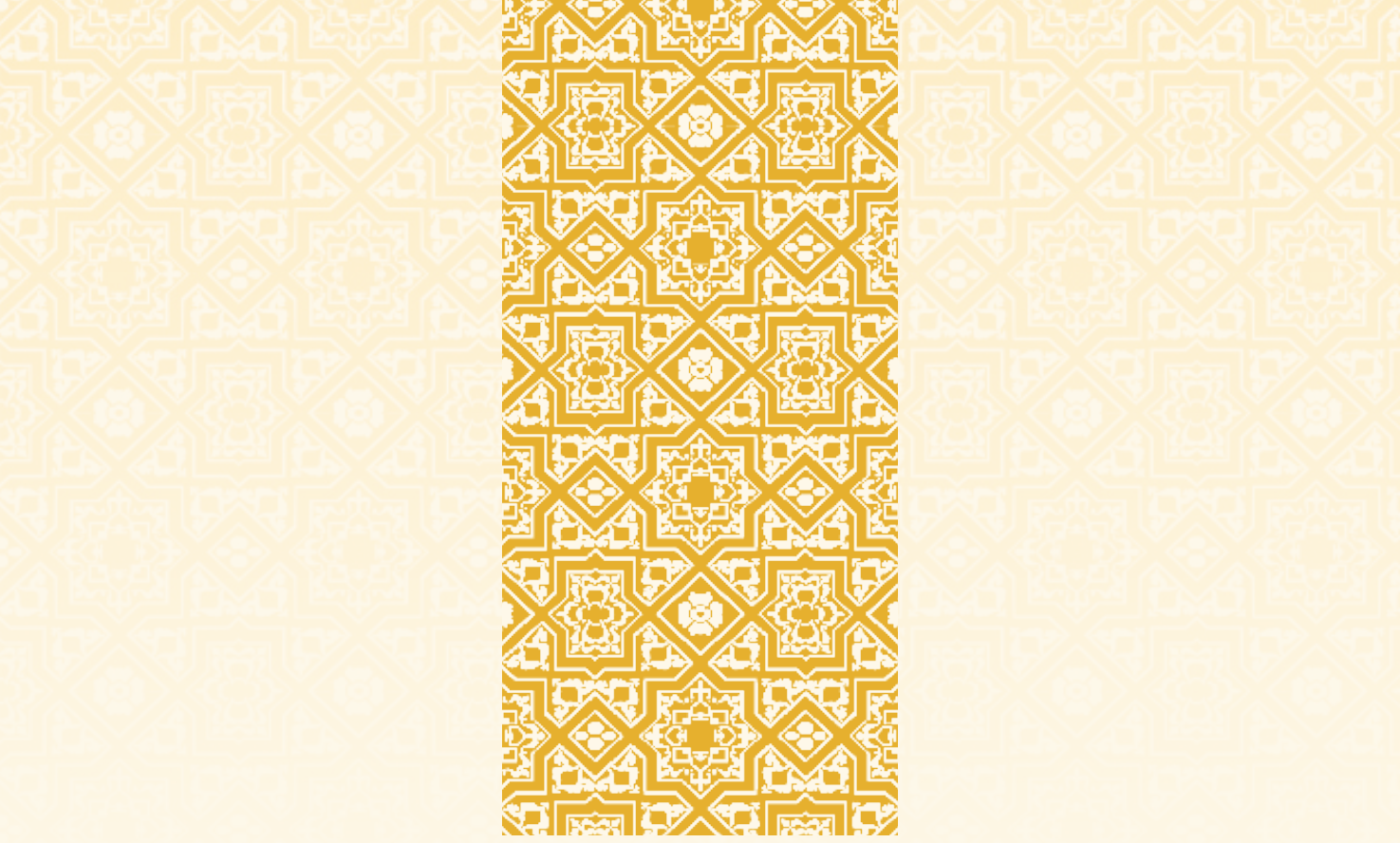
This paper consists of two main titles and a conclusion. In the introduction, Kuseyri's life and his scientific personality are discussed. And then description of "hikmah" is dealt with. It is indicated that this term means comprehension, realization, justice, Qur'an and Sunnah. The descriptions of hikmah and related reports that Kuseyri gives are stated. In the title following the description, "hikmah" term is evaluated in terms of its content. This term is evaluated in terms of following nine aspects: marifatullah, moral advancement, invitation, social environment, family bliss, protection of powerlesses, justice, affection and politics.

In the conclusion, it is emphasized that Kuseyri highlighted the moral aspect of "hikmah" term more. It is pointed out that the person given "hikmah" cannot be deprived of the moral beauties. It is especially expressed that the most prominent "hikmah" is to provide a peaceful family environment.

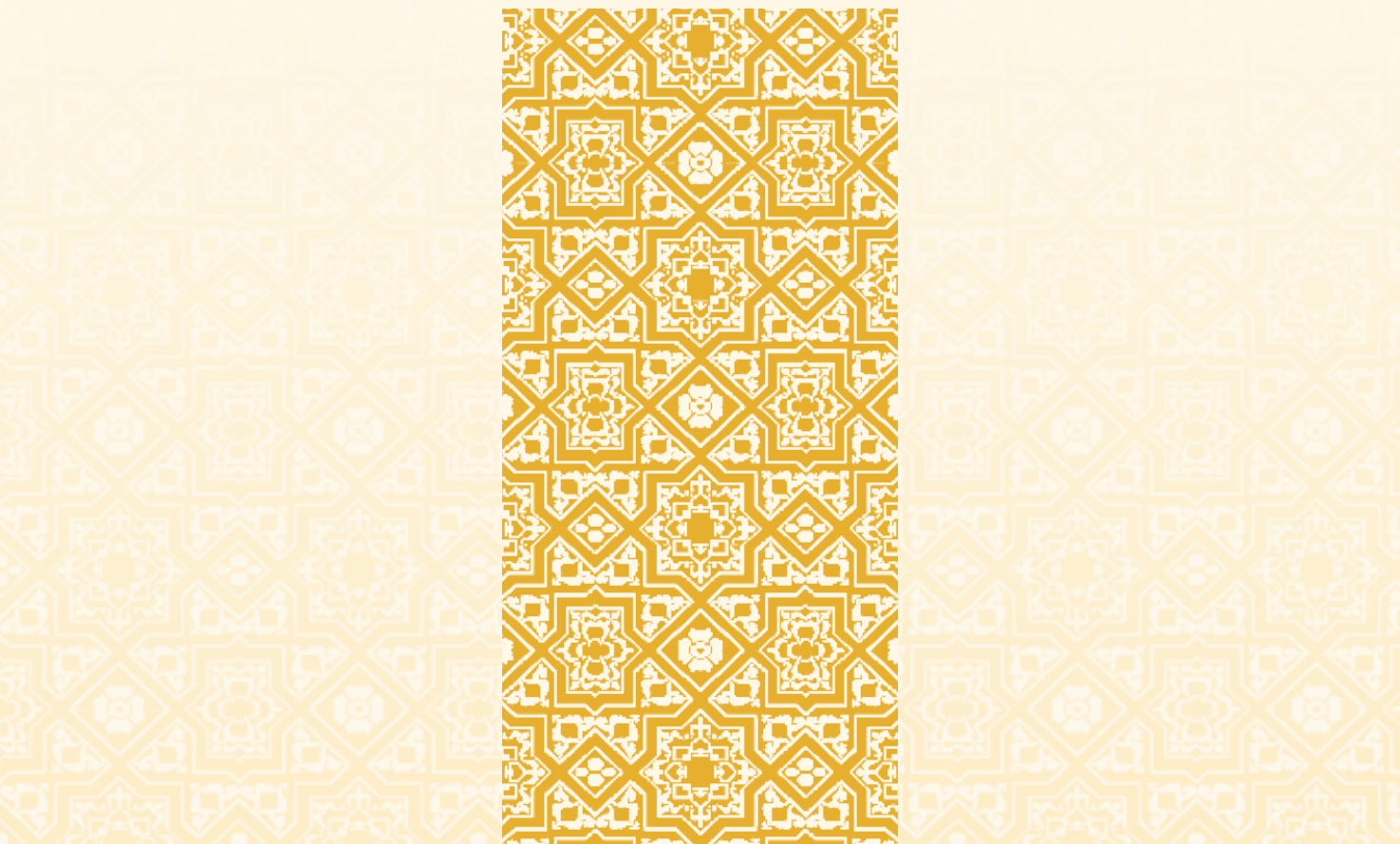
Re-reading the History within the Context of Relationship Between Wisdom and Experience

Yrd. Doç. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR

The relationship between wisdom and experience is not a popular subject within Muslim intellectual circles. Because modern history is a discipline based on the relationship between cause and effect. This article aims to bring a new methodological perspective to the issue. This perspective is in fact Quran oriented. In Islam conception of history is usually accompanied by religion. Thus the need to re-define Islamic history emerges. According to this, Islamic history is a branch that focuses on the political, religious, economic and cultural histories of the Muslim communities.



DİZİN



A

- A.J.Ayer 170
 Abbasi Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr 174
 Abbasi Halifesi el-Me'mun 174
 Abdullah Ahîskavî 242
 Abdullah b. Mes'ud 71
 Abdullah b. Ömer 132, 173
 Abdullah Ulubay 244
 Abdulvahid Muhammed Cüzcanî 75
 Abdülkâhir el-Bağdâdî 51
 Abdülkerim Cili 256
 Abdüllatif Harputî 331
 Adalet 289, 325
 Adam Smith 166
 Ahkâm-ı ibâdât 240
 Ahlak 25, 47, 207
 Ahlak dünyası 25
 Ahlak felsefesi 94, 338
 Ahlak filozofları 317
 Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk 158
 Ahlâk-ı 'Alâî 239
 Ahlâk-ı Âlâ-i 30
 Ahlâk-ı Celâlî 80
 Ahlâk-ı Nâsırî 80
 Ahlaki yargılama 316
 Ahmed b. Hanbel 71
 Ahmed Cevdet 244
 Ahmet b. Hanbel 134
 Ahmet Hamdi Akseki 152
 Ahmet Tekin 158
 Ahterî 322
 Ak Parti 101
 Akademik özgürlük 37
 Akdeniz 101
 Akıl IX, 21, 67, 183
 Akılla kavranılmış 54
 Akli bilgi 51, 278
 Akli idrak 278
 Akli ilimler 65
 Aksâmü'l-ulûmi'l-'akliyye 407
 Aksekili Ahmed Hamdi 142
 Ala dergisi 354
 Alauddevle Kakuye 75
 Alaüddevle Ebu Cafer Muhammed bin
 Düşmenziyar bin Kakuye 76
 Âlem tasavvuru 132
 Âlet ilimler 69
 Alî b. Meymûn 229, 232
 Ali Haydar Efendi 213
 Ali Süavi 236
 Âlim 322
 Aliye-i Diniye 99
 Aliyyü'l-Kârî 230
 Allaf'ın 135
 AllSouls College 165
 Almanya 290
 Alt fakülte 267
 Amelî ve kelâmî mezhepler 10
 Amerika Birleşik Devletleri 348
 Âmidî 111
 Ana ilim 239
 Anadoluculuk 152
 Analitik 35
 Anglo-Sakson 164
 Ankara İlahiyat fakültesi 12
 Ankara Üniversitesi 99
 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 97
 Anselmus 338
 Antakya 301
 Antik Çağ 338
 Antikçağ 22
 Aquin'li Thomas 338
 Arabî İbare Usûlü'l-Fıkh Tercümesi 236
 Aragon'lu Catherine 164
 Arap dili 69
 Arap Dili ve Belâğatı 109
 Arapça 111, 112
 Arapçılık 151
 Araplar 9
 Arapların Filozofu 405
 Araz 133, 136
 Ârif IX
 Âriflik 375
 Arismatikî-yi Dânişnâme 76
 Aristo 12
 Aristo mantığı 71
 Aristocu 34, 79
 Aristoteles 23, 43, 148
 Aristoteles metafiziği 26
 Aristotelesci bilim anlayışının 22
 Aritmetik 77
 Arnavutçuluk 151
 Arthur Schopenhauer İrade ve Fikir Olarak
 Dünya 260
 Ashâb-ı hikmet 215
 Ashâb-ı meşiyet 215
 Ashabu'l-hadis 71
 Asifiye (Hindistan) Kütüphanesi 76
 Asifiye Kütüphanesi 79
 Asr-ı Hikmet 232
 Asr-ı Saadet 229
 Astan-i Kuds-i Rızavî Kütüphanesi 78
 Astronomi 105, 291
 Aşevi 295
 Aşkın 14, 250
 Ata b. Yesâr 173
 Ateist 10, 19

Atomculuk 135
 Augustine 148
 Augustinus 338
 Aydınlanma 269, 372
 Aydınlanma dönemi 22
 Aylak Sınıf Teorisi 347
 Aynu'l-Kudat Hemedani 89
 Aziz Mahmut Hüdâyi 304

B

Babanzade Ahmed Naîm 123
 Babanzade Ahmed Naim 290
 Babanzade Ahmet Naim 123
 Bağdâdî 52
 Bağdat 280
 Bahar Kütüphanesi nüshası 79
 Bâkılânî 134
 Balkan Savaşları 292
 Balliol Kolej 164
 Batı 9
 Batı düşüncesinde 19
 Batıcılık 152
 Batınî 51
 Bâtınîler 279
 Bâtıniler 88
 Baudrillard 343
 Bauman 343
 Bed'î 300
 Bedir savaşı 301
 Belağat 111
 Bengal Kütüphanesi nüshalarından 79
 Benlik 250
 Berkeley 166
 Berlin Kütüphanesi 79
 Beşerî dinler 14
 Beyanü'l-Hak ve Volkan 154
 Beytü'l-Hikme 174
 Beytü'l-Hikme 302
 Beyzâvî 111
 Bidâyetü'l-müctehid 406
 Bilgelik 29
 Bilgelik sevgisi 249
 Bilgi felsefesi 338
 Bilginin İslâmîleştirilmesi 235
 Bilginin Kriteri 415
 Bilim 5
 Bilim adamı 23
 Bilim felsefesi 338
 Bilimcilik 49
 Bilimlerin Yüksek Mahkemesi 13
 Bilimsel bilgi 88
 Bilimsel tutum 5
 Bilinç 89
 Bilkent 147

Birgivi 235
 Birgivi/Ebus-Suud ile Kadızâdeliler/Sivasiler 235
 Birinci Dünya Savaşı 290
 Biyoloji 35
 Bizans 48
 Blackfriars Hall 164
 Bodleian kütüphanesi 166
 Bologna Süreci 117
 Boş mekân 90
 Bölünmüş bilinç 94
 Brahmanlar 72
 Britanya Müzesi 78
 Budizme 14
 Buhari 123
 Burhân teorisi 63
 Burhânî kıyas 411
 Bursa 99
 Bursalı Mehmed Tahir 243
 Büyük Selçuklu Devleti 124
 Büyüsel 5

C

C.Wolff, 338
 Cafer es-Sâdık 302
 Câhız 175
 Cambridge Üniversitesi 168
 Camera obscura 408
 Champion Hall 164
 Cehm b. Safvan 173
 Celal Nuri İleri 152
 Celaleddin Devvanî 80
 Cerh 70
 Cevâhirü'l-kur'ân 276
 Cevher 136
 Cevheri 60
 Christ Church College 165
 Cism 136
 Coğrafya 105, 291
 Cohen 356
 Comte 237
 Corpus Christi College 166
 Cranmer 164
 Cumhuriyet 87, 97
 Cündişapur 301
 Cüneyd-i Bağdâdî 228
 Cürcânî 10, 111
 Cüveynî 71, 134
 Cüz'î bilimler 408
 Cüz'î ilimler 62

Ç

Çağdaş Felsefe 338
 Çağdaş İslâm dünyası 65

Çağdaş Tefsir Metinleri 118
Çantay 203

D

D'Alembert 373
Damat Ali Paşa 336
Daniel Thomas Cook 359
Dânişnâme 76
Dânişnâme-i Alâî 75, 77
Dâr'ül ulûm 40
Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 305
Dârü'l-İslâm 407
Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye Medresesi 294
Darülfünun (Darülfünun-ı Şâhâne) 99
Dartüşşifa 295
David Hume 17, 166
Dâvud-i Kayserî 16
Davud-u Kayseri 256
Değer anlayışına 65
Değerler 351
Değerli bilim 4
Dehrîler 279
Dehriler 72
Delâlet 62
Delillerin eşitliği 275
Derrida 267
Descartes 17, 19, 229
Descartes'ı Metot Üzerine Konuşma 259
Devvânî 239
Diané Collinson 11
Dihlevî 204, 232
Dil 47
Dil geleneği 324
Dilbilim 207
Dilbilimsel Tefsir (Seç. 118
Din 7
Din anlayışı 191
Din bilimleri 105
Din eğitimi 98, 110
Din Felsefesi 110
Din felsefesi 39
Din Hürriyeti 199
Din Psikolojisi 110
Din Sosyolojisi 110
Din ve şeriat ilişkisi 206
Din-ahlâk ilişkisi 152
Din-devlet ilişkileri 97
Dîn-i İslâm Dîn-i Tabîî 142
Din-toplum ilişkileri 97
Dindar 386
Dindar toplum 308
Dinî ilimler 53, 58, 69, 275
Dinî metinler 67
Dini musiki 352

Dinî rasyonellik 15
Dini sembol 351
Dînî ve ahlâki içerikli 110
Dinler Tarihi 110
Dirayetü'l-hadis 70
Divan-ı Hindustan (Londra) nüshası 78
Diyalektik 35
Diyanet İşleri Başkanlığı 97
DNA 16
Doğa 29
Doğal bilimler 49
Doğal hukuk 268
Doğüstü 250
Doğma 24
Doğu ve Batı Roma İmparatorlukları 301
Doktora 89
Doktora Kriter 117
Dr. Abdullah Cevdet 291
DunsScotus 338
Duyu 67
Duyusal bilgi 278
Dünyası olmayan 96
Dünyasızlık 96
Düşünce erdemleri 312

E

Ebû Hayyân-ı 227
Ebû Muhammed Hasen b. Ali b. Halef el-Berbehârî 176
Ebû N'Asr-ı Serrâc 228
Ebû Süleymân-ı Sicistânî 227
Ebu'l-Hasen-i Âmirî 227, 229
Ebu'l-Huzeyl el-Allaf 135
Ebus-Suud 235
Ebü'l-Mu'in en-Nesefî ile Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 134
Ed-dahîle 175
Edebiyat 47, 114
Eflâtun 13
Eğitim 90
Eğitim Fakültelerinde 104
Ehl-i Hadîs 133
Ehl-i Hadis'in 71
Ehl-i rey 71
Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat adını verdiğimiz 173
Ekmel 304
Ekmelettin İhsanoğlu 295
Ekmelüddîn-i Bâbertî 230, 232
Ekonomik yapı 22
El-'ilmü'l-bâtın 233
El-Berbehâriyye 176
El-Burhan 71
El-Câmi 71
El-cebr ve'l-mukâbele 407

El-Eşbâh ve'n-Nezâir 236
 El-fikhü'l-bâtın 233
 El-Fihrist 407
 El-hikmetü'l-hâlide 404
 El-Hikmetü'l-Meşrikiyye 75, 80
 El-ilmü'l-medenî 413
 El-İşârât ve't-Tenbihât 75, 80
 El-Keşf an Menahici'l-Edille 421
 El-Lüma' fi Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî 228
 El-Mebde ve'l-Meâd 75, 80
 El-Munkiz 88
 El-Mustasfâ 62
 El-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl 58
 El-ulûmu'l-ilâhiyye 125
 Elmalılı Hamdi Yazır 123
 Emevî 132
 Emile Boutroux 17
 Emile Boutroux 334
 ÉmileDurkheim 383
 Emin Işık 158
 Emsal 131
 En-Necât 75, 80
 En-Nisâbü'rî 439
 Encyclopedism 226
 Endülüs 79
 Epistemik 250
 Epistemolojik 59
 Epistemolojik kriz 236
 Er-Risâletü'l-Ledünniyye 58, 62
 Erdem 312
 Erken Dönem Tefsiri 118
 Ernst Troeltsch 383
 Erol Güngör 152
 Erzurum 97, 99
 Erzurum Atatürk Üniversitesi 99
 Erzurumlu İbrahim Hakkı 242
 Es'ad Efendi Kütüphanesi 243
 Eskatoloji 338
 Eskişehir 101
 Esrâru'd-dîn 221
 Esrâru'ş-şerî 221
 Esrâru't-teşrî 221
 Estetik 29
 Eş-Şa'bî 173
 Eş-Şifâ'da (el-İlâhiyyât) 62
 Eşrefü'l-esyâ 58
 Et-Ta'likât 75, 80
 Et-Takrîb li haddi'l-mantık 414
 Etho 251
 Ethos 94
 Etienne Gilson 326
 Etik 293
 Evanjelic 164
 Evrensellik 238
 Exeter 165

Ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî 51

F

Faal akıl 312
 Faculty of Humanities 163
 Fahreddin er-Râzî 63
 Fahreddin Razi 17
 Fahri Râzi 10
 Farabi 23, 34, 75
 Fars düşüncesine 174
 Farsça 75, 111
 Faslü'l-Makâl 34
 Faslü'l-Makâl fi mâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerâti mine'l-İttisâl 422
 Fatih Kütüphanesi 79
 Fatih Sultan Mehmed 124
 Fatih Sultan Mehmet 40
 Fâtihatü'l-'ulûm 58
 Felsefe 114
 Felsefe dâvâları 18
 Felsefe Tarihi 33, 110, 112
 Felsefeci sorgulanma 249
 Felsefeciler 279
 Felsefeye Giriş 33
 Felsefî düşünce 10
 Felsefî hikmet 422
 Felsefî iman 9
 Felsefî tefekkür 7
 Felsefî tutum 5
 Fen bilimleri 294
 Ferdi Müslümanlık 290
 Fıkh-ı bâtın 207
 Fıkh-ı ekber 207
 Fıkhi Tefsir Ekolü (Seç.) 118
 Fıkhu'l-hadis 70
 Fıkhu'l-lüğa 207
 Fıkhu'l-müslimîn 71
 Fikhü'l-bâtın 233
 Fıkıh 33, 53
 Fıkıh İlmi 71
 Fıkıh usûlü 58
 Fırat 123
 Fırat-Dicle 123
 Fıtrat 191, 203
 Fichte 238, 338
 Fideizme 275
 Fikrî işgal 175
 Fil Vakası 449
 Filozoflar 88
 Fizik 35
 Fizik dünya 25
 François Pierre Guizot 241
 Fransa 16
 Fransızca 6, 325

Freud 308
 Fuat Sezgin 115
 Fukahâ 230
 Furu-ı fıkha 210
 Fünûna hâkimiyet-i akliye 17

G

Galata Mevlevihanesi kütüphanesinde 243
 Galbraith 348
 Garp akli 18
 Garpılâşma 289
 Gayetü'l-kusva 281
 Gazalî 10, 11, 34, 89, 222
 Gazzalî 9
 Gelenek 96
 Geleneksel medeniyet 397
 Genç Osmanlılar 289
 Geometri 291
 Georg Simmel 383
 Georg W. F. Hegel 241
 George Berkeley 260
 Gerilim 98
 Gökalp 236
 Grek dünyası 334
 Grek felsefesinden 43
 Grek filozofları 123
 Grek'e 123
 Grekçe 112
 Grogeryan Üniversitesi 124
 Guardian 360
 Gûranî 232
 Gümüşhânevî 232
 Güzel Sanatlar 306
 Güzellik 321

H

Habbâzî 236
 Habitus 348
 Hacı Hüseyin Ağa Melik Kütüphanesi 78
 Hadis 33, 114
 Hadis İlmi 70
 Hadis imamları 71
 Hadis Tarihi ve Usulü 33
 Hadis Usûlü 11
 Hâdis/muhdes 136
 Haikat-i Muhammediye 255
 Hak Din 191
 Hak Dîni Kur'an Dili 324
 Hakikat 53, 269
 Hakikat'ül Hakayık 255
 Hakikatin bilgisine 34
 Hakîm IX, 209
 Hakîm-i Tirmizî 228

Halife Harun Reşîd 174
 Hallac-ı Mansur 256
 Hamam 295
 Hamdi Yazır 10, 14, 18, 123
 Hanbeli Fitnesi 176
 Hanefiler 215
 Hanefîli 230
 Harezmî 23
 harici ahlakı 95
 Hâricîler 212
 Hâris el-Muhâsibî 134
 Hâris-i Muhâsibî 233
 Harizmî 407
 Harran 301
 Hasan Hanefî 239
 Hasan-ı Basrî 173
 Hâşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkıf 304
 Haşviyye 71
 Hayat tarzı 29, 403
 Hayır 321
 Hayreddîn 236
 Hayvan Çiftliği 42
 Hegel 20, 41, 148, 261
 Heidegger 229
 Hekîm-i hâzık 321
 Hendese-i Dânişnâme 76
 Henri Corbin 148
 Henry De Saint Simon 369
 Henry Thomas Buckle 241
 Heraclitus 226
 Herakletios 43
 Hey'et-i Dânişnâme 76
 Hıristiyan teolojisi 26
 Hıristiyanların 194
 Hicaz 131
 Hidâye 304
 Hikmet IX, 35, 114, 209
 Hikmet-i Alâî 76
 Hikmet-i Alâî Mevsum be Maye-i Daniş 76
 Hikmet-i Ameliye 225, 226, 227
 Hikmet-i nazari 229
 Hikmet-i Nazariye 225
 Hikmet-i tarih 453
 Hikmet-i teşriî 71
 Hikmetçi 211
 Hikmetü't-teşriî 220, 221
 Hilâfet 173
 Hilmi Ziya Ülken 152
 Hint 131, 174
 Hint mistisizmini 124
 Hiyerarşik 94
 Hocazâde 123
 Hoşgörü 6
 Howard Gardner 316
 Hristiyan 72

Hucetullahi'l-Bâliğa 222, 230
 Hudûd (Tanımlar) risalesi 416
 Hudûs delili 135
 Hudûs teorisi 135
 Hulk 310
 Hulkî 321
 Hume 284
 Husserl 285
 Hürriyet 289
 Hüsn ü kubh 229
 Hz.Âdem 183
 Hz.Aişe 71
 Hz.Ali 71, 225
 Hz.İbrahim 42
 Hz.Osman 173
 Hz.Ömer 71
 Hz.Muhammed 11
 Hz.Muhammed'in Felsefesi 10
 Hz.Musa 13

I

İlmü'l-bâtın 233
 İlmü'l-hâl 229
 İlmü'l-kâle 233
 Irak 131
 İsfahan 75
 İsiyah Berlin 170
 İslâh-ı Medâris Nizâmname 293

İ

İbn Arabi 123
 İbn Aşur 216
 İbn Ebi Usaybia 75
 İbn Fûrek 134
 İbn Haldun 123, 174
 İbn Heysem 284
 İbn Kayyım el-Cevziyye 215
 İbn Kemal 123
 İbn Kuteybe 175
 İbn Küllâb 134
 İbn Manzur 450
 İbn Miskeveyh 80
 İbn Rüşd 34
 İbn Sina 23, 34
 İbni 'Acîbe 229
 İbni Abbas 428
 İbni Cüzeyy 229, 230
 İbni Kemal 232
 İbni Meymûn 239
 İbni Nüceym 236
 İbnRüşd 34
 İbnTeymiye 208

İbnü'n-Nedîm 407
 İbrahim en-Nehâî 173
 İbrânice 112
 İcmâ 61
 İctihad dergisi 291
 İctiha 71
 İctimâî bilimleri 226
 İctimâî Müslümanlık 290
 İctimâî usûl-i fıkıh 236
 İctimailik 18
 İdeal tip 344
 İdealist 42
 İdeolog 386
 İdeoloji 235
 İdeolojik 26
 İdrak 441
 İffet 6
 İhkâm 209
 İhsâ'u'l-'ulûm 53
 İhtiras 195
 İhyâü 'ulûmi'd-dîn 58, 222
 II. Abdülhamid 99
 II. Analitikler 410
 II. Henry 164
 II. Meşrutiyet 151, 236
 III. Ulusal Sosyoloji Kongresi 389
 İkinci Öğretmen 405
 İknâî yöntemle 54
 İlâhî hikmet 321
 İlahî ilim 52
 İlahî Olan 174
 İlâhî takdirin ezeliği 229
 İlahî-yi Dânişname 76
 İlahiyat Fakülteleri 9, 33, 97
 İlahiyatçılar 279
 İlel-i Ahlâkiyyemiz 153
 İlelü'l-hadis 71
 İlham 310
 İlim IX, 183
 İlim namusun 125
 İlitamların (İlahiyat Lisans Tamamlama) 103
 İlk felsefe 66, 397
 İlk günah 23
 İlk varlık 255
 İlkçağ Yunan Felsefesini 124
 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
 Öğretmenliği Programı 97
 İllet 322
 İlm-i edyân 321
 İlm-i fıkıh 240
 İlm-i hilâf 236
 İlm-i kelâm 63
 İlm-i ledünni 310
 İlmü'l-aded 407
 İlmü'l-felek 407

İlmü'l-hendese 407
 İlmü'l-hey'eh 407
 İlmü'l-hisâb 407
 İlmü'l-hiyel 407
 İlmü'l-mahrûtât 407, 412
 İlmü'l-menâzır 407
 İlmü'l-mûsikî 407
 İlmü'l-müsellesât 407
 İlmü'n-nücûm et-ta'limî 407
 İmam Buhari 70
 İmam Ebu Hanife 207
 İmam-Hatip Liselerinde 101
 İmam-Hatip Liselerinin 101
 İmam-hatip okulları 9
 İmam-ı Azam 191
 İmâmiyye 212
 İman 281
 İman ve Şeriat Ayrımı 198
 İmaret 295
 İmitatio dei 238
 İnanç 21, 88
 İnanç dünyası 24
 İncil 10, 325
 İndeterminist 284
 İngiliz kilisesi 169
 İngiltere 163
 İnönü 101
 İnsan IX
 İnsan doğası 268
 İnsan felsefesi 338
 İnsan fiilleri gibi 229
 İnsan-ı kâmil 256
 İnsaniyet 289
 İnsaniyetlik ağacı 204
 İradeci 211
 İrfan IX
 İsbât-ı vâcib 72
 İsfahânî 51
 İsfârâînî 134
 İskenderiye 301
 İskenderiye Mektebi 302
 İskenderiyeli Clemens 330
 İslâm 131
 İslam Ahlak Esasları 33
 İslam akaidi 72
 İslâm Din-i Fitrîdir 142
 İslam Düşüncesi 47
 İslam Düşüncesine Giriş 149
 İslâm düşünürleri 65
 İslâm Felsefesi 33, 110
 İslâm Fitrî 142
 İslam Hukuk Usulü 124
 İslâm kültür ve medeniyeti X
 İslam medeniyeti 49
 İslam Medeniyeti Tarihi 33

İslam Mezhepleri Tarihi 33
 İslam mimarisi 48
 İslâm Tarihi 449
 İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü 110
 İslam ve Türk Düşüncesi 261
 İslam'ın altın çağı 174
 İslamcılık 152
 İslamda Vücûb-ı Teceddüd 291
 İslâmî akıl 15
 İslamî akılcılık 174
 İslami İlimler Fakültesi 33, 97
 İslamî kavrayış 47
 İslâmî sosyal bilim 236
 İslâmiyet 9
 İsmail Fennî 332
 İsmail Hakkı İzmirli 236
 İsmâil Râcî Fârûkî 235
 İsmaililik 302
 İspanya 114
 İstanbul 99, 114
 İstidlâlin 51
 İstihraç 71
 İstinbat 71
 İşârât ve't-Tenbihât 75
 İşari tefsir 440
 İşrâkî filozoflar 321
 İtalyan Mektebi 331
 İttihad-ı İslam 153
 İttihâdu'l-âlim ve'l-mâ'lûm 398
 İttihat ve Terakki Cemiyeti 290
 İyon 123
 İzmir 99
 İzmirli 236
 İzmirli İsmail Hakkı 142

J

J.Locke 165
 Jackson Lears 350
 Japonya 290
 Jaques Monod 16
 Jaspers 338
 Jean Bodin 338
 Jennifer Brown 360
 Jesus College 166
 Johann Amos Comenius 226
 John DunsScotus 170
 John Locke 20, 170
 John Preston 373
 John Wycliffe 166
 Jöntürk 292
 Justinyes 123

K

- Kaba bir bedevi ahlakı 95
 Kader 132
 Kadızâde Mehmet Efendi 304
 Kadızâdelilerin Sivaslılara 235
 Kadîm 134
 Kadîm varlığı 60
 Kadîm varlık 60
 Kahire 114
 Kâinat Kitabı 184
 Kalânîsî 134
 Kalp 183
 Kalp gözü 284
 Kalple akletme 184
 Kant 10, 27, 148, 152
 Kanun-i Esasi 289
 Kânûnü't-te'vîl 58
 Kapitalist ekonomik sistem 345
 Kapitalizm 345
 Karakter erdemleri 312
 Karakter terbiyesi 315
 Karanlık oda 408
 Kârî 232
 Karl Jaspers 12
 Karşılaştırmalı Tefsir Metinleri 118
 Kartezyen felsefe 259
 Kâşîfî 239
 Kâtip Çelebi 40, 44, 76, 124
 Katolik inancı 19
 Kavî-i sahîh 322
 Kavrayış tarzı 47
 Kayseri 99
 Kazıyye-i bedihiyyesi 19
 Keble College 167
 Kelam 114
 Kelâm İlmi 71
 Kelam Tarihi 33
 Kelâm-ı 'âmme 240
 Kelâmcılar 279
 Kelâmcının 61
 Kelami Tefsir Ekolü (Seç.) 118
 Kelâmullah 115
 Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel 292
 Kervansaray 295
 Kesin kanıt 56
 Keşfu'z-Zunûn an Esâmii'l-Ulûm ve'l-Funûn 124
 Kevserî 232
 Kılıçzade Hakkı 291
 Kınalızâde 'Alî Çelebî 239
 Kınalızâde Âli Efendi 30
 Kıraat 111
 Kıraat Farklılıklarının Yorumuna Etkisi (Seç.) 118
 Kısmi Batıcılık 292
 Kıyamet alametleri 185
 Kıyamet saati 185
 Kıyas 71
 Kıyasa 71
 Kimya 291
 Kimya-yı sa'âdet 276
 Kindî 34
 Kitâb-ı Ahlâk-ı Nâsırî 30
 Kitabu'l-Alâî 76
 Kitâbu'l-Mille 55, 56
 Kitabu's-sünen 71
 Kitabu's-sünne 71
 Kitâbü İsbâti'l-İlel 231
 Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl 136
 Kitâbü'l-Mûsikî el-Kebîr 408
 Kitâbü's-Şifa 75, 77, 80
 Kitap 61
 Klasik Diller Anabilim Dalı 112
 Klasik Diller Bölümü 112
 Klasik İslam düşüncesi 87
 Klasik Tefsir Metinleri 118
 Kolej sistemi 163
 Komünist 16
 Konulu Kur'an Tefsiri 118
 Konya 99
 Kozmogoni 338
 Kozmoloji 94
 Kömürçünün imanı 9
 Kudüs 280
 Kur'an 114
 Kur'an dilinin tahrif 133
 Kur'an felsefesi 422
 Kur'an İlimleri 118
 Kur'an Meali 118
 Kur'an Semantiği 118
 Kur'an Tarihi 118
 Kur'an Tercüme Teknikleri ve Mealler 118
 Kur'an ve Anlambilim 118
 Kur'an ve Nuzûl Ortamı 118
 Kur'an-ı Kerim 225
 Kur'an'a Yaklaşımlar 118
 Kur'an'a Yeni Yaklaşımlar 118
 Kur'an'ı Anlama Yöntemleri 118
 Kur'an'ın İ'caz ve Belagatı 118
 Kuran 194
 Kurban 92
 Kurtubi 429
 Kuşeyrî 440
 Kutbuddin Şirazî 76
 Küllî ilim 226
 Küllî kavram 333
 Külliye 295
 Kültür endüstrisi 346
 Kültür farklılıkları 48
 Kültür yapısı 131

Kültürü 29
Küresel Çağ 94
Kürtçülük 151
Küttab 302
Kütüphane 295

L

Lactantius 330
Laiklik 97
Lalande 331
Latimer 164
Latince 112
Leibniz 17
Leibniz 338
Lisans 117
Logos=hikmet 226
Louis Massignon 235
Lucretius 241
Lut kavmi 310

M

Ma'bed el-Cühenâ 173
Maarif Nezareti 293
Maarif Vekâleti 99
Magdalen College 166
Mağdur (Hitlerzede) Âlimlere Yardım Cemiyeti 364
Mağribli 229
Makâlât-ı cumhûr 240
Makâsıdu's-şerî'a 221
Makâsıdü'l-Felasife 79
Makâsıdü's-şerîa 71
Mâlikî 229
Mâlikîler 215
Mantık 60, 69, 114
Marc Block 131
Marifetnâme 242
Marifetullah 440
Marks 308
Marksist 16
Marksizm 26
Marshall G. S. Hodgson 174
MarshaRichens 349
Martin Heidegger 259
Maruf Kerhi 256
Marx 41
Mâsivâ 14
Master science 239
Matematik 75, 105, 114
Materyalist 19
Materyalist felsefelerin 14
Materyalizm 49
Mâtürîdî 175

Maveraunnehir 114
Maverdî 429
MaxHorkheimer 346
MaxWeber 344
Mecelle 236
Mecistî 77
Mecistî Kitabı 77
Meclis-i Şura 76
Meclis-i Şura-yi Millî'nin ilk nüshası 78
Mecusiler 72
Mecusilerin 133
Medâris-i İlmiye 295
Medâris-i İlmiye Nizâmnâmesi 293
Medenî 321
Medeniyeti 114
Medîne 280, 413
Medresler 115
Medyen halkı 310
Mefâtihu'l-'ulûm 407
Mefatihü'l-Ğayb 124
Mehmet Görmez 357
Mehmet İzzet 333
Mekke 280
Meleke-i sabite 310
Menâr 236
Menfi felsefe 16
Menzilî 321
Meragi 429
Mervan b. Hakem 174
Meşşâî 34
Meşveretin metodu 289
Metafizik 23
Metafizik Determinizm 411
Metalaşma 345
Metodoloji 11
Metodolojik meseleler 59
Metot 89
Mevlana 89
Mezhep 88, 191
Mezopotamya medeniyetleri 131
Mısır 123, 131
Mi'yârü'l-'ilm 59
Mi'yârü'l-'ilm 415
MichelFoucault 273
Mihakkü'n-nazar 59
Mille ilimleri 405
Millet 191
Milli Eğitim Bakanlığı 97, 99
Millî ilimler 405
Milliyetçilik 151
Miskeveyh 175
Mişkâtü'l-envâr 277
Mizan'ül Hak fi İhtiyar'ül Ehak 40
Mîzânu'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ehakk 124
Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl 71

Mizanü'l-amel 276
 Modern Batı 65
 Modern batı düşüncesi 124
 Modern dönemler 48
 Modern pozitivistik bilgi paradigması 238
 Modernleşme 289
 Moğol istilâsı 232
 Molla Sadra 123
 Monad 17
 Monadlar 17
 Moral motivasyon 104
 Mu'tezile 133
 Muallel 214
 Muallim-i evvel 34
 Muallim-i Sani 75
 Muasır medeniyete ulaşma 289
 Muaviye 302
 Mubahat Türker 40
 Muhaddis 439
 Muhaddis sûfi 228
 Muhammed Arkoun 174
 Muhammed Câbirî 239
 Muhammed el-Bâkır 302
 Muhbir gazetesinde 236
 Muhkem 209, 323
 Mukaddime 370
 Musikî-yi Dânişnâme 76
 Mustafa Karaduman 355
 Muteal 14
 Mutedil literalist 213
 Mutezilîler 212
 Mücahid 376
 Müfessir 61, 439
 Mühendislik 306
 Mülti-disiplinerlik 237
 Müneccime 72
 Münfail akıl 312
 Mürci 233
 Mürşit 321
 Müsamaha 6
 Müsbet felsefe 16
 Müsned'in 71
 Müşahede 282
 Mütetekellim 60
 Müteşabih 323
 Müzik 114

N

N. Topçu 9, 19
 Nâbi 304
 Nablûsî 232
 Nahiv 111
 Namazın rekâtları 185
 Namık Kemal 289

Nasırüddin Tusî 30
 Nasîreddin Tûsî 79, 80
 Nasîruddîn-i Tûsî 240
 Nasturî 302
 Natural Philosophie Reformed by the Divine Light 226
 Natüralizm 49
 Nazar 51, 300
 Nazarî bilgi 52
 Nazzam 135
 Necâtü'l-Garîk 304
 Necip Fazıl 13
 Neo-selefilik 105
 Nesefî 237
 Nesih 229
 Nesne 90
 Nesneleştirilen öğrenci 96
 Nesneleştirilmiş bilgi 96
 Nev'î Efendi 13
 Newton 16
 Newtoncu bilim anlayışı 22
 Nietzsche 23, 259
 Nietzsche
 Nizamiye 145
 Nizâmülmülk 302
 Noktatü'l-Beyan 237
 Numenius 13
 Nur 279
 Nur-u Muhammedi 255
 Nurettin Topçu 152
 Nuruosmaniye Kütüphanesi 76
 Nusaybin 301
 Nübüvvetin 51
 Nüzhet-i Nâme-i Alâî 75, 76
 Nüzul süreci 131

O

Ockhamlı William 170
 ODTÜ 147
 Oiko-nomia (ekonomi) 240
 Olgusal 5
 Ontolojik 250
 Ontolojik delil 19
 Ontolojik karakteri 88
 Ontolojisi 94
 Orta Çağ 338
 Ortaçağ Hıristiyan dünyası 22
 Ortaçağ İslam düşüncesi 49
 Orwell 42
 Oryantalist 235
 Oryantalistler ve Kur'an Çalışmaları 118
 Osmangazi 101
 Osmanlı Devleti 124
 Osmanlı düşünce 87

Osmanlı Düşünce Tarihi 147
 Osmanlı medreseleri 87
 Osmanlı Müellifleri 243
 Osmanlıca 111, 112
 Osmanlıca 37
 Osmanlıcılık 151
 Otonom 269
 Oxford 163
 Oxford Akımı 167

Ö

Öğretim 90
 Öklides Kitabı 77
 Ömer b. Abdülaziz 174
 Ömer Nasuhi Bilmen 152
 Örtük ideoloji 237
 Özerk 30
 Özgül 30
 Özgün 30
 Özgür 30, 269
 Özneler-arasılık 90

P

Pagan 330
 Pansophy 226
 Paris Üniversitesi'si 164
 Parlamenter sistem 289
 Parmenides 338
 Pascal 10
 Pascal 183
 Paul Ricoeur 238
 Pedagojik formasyon 101
 Pehlevîce 112
 Pers 48
 Peter Strawson 170
 Petrarca 326
 Peygamber 14
 Pezdevî 230
 Platon 23, 43, 148
 Plotinus 338
 Politeizm 156
 Posit/if 90
 Post-modern felsefe 94
 Postmodern askerî darbesi 100
 Pozitiviz 88
 Pozitivizm 151
 Pratik 67
 Profan 43
 Protestan 105
 Psikolojizm 49
 Pythagoras 331

R

Râğıb-ı İsfahânî 230
 Reform 338
 Regent's Park 164
 Reîs-i evvel 413
 Rejimin 98
 Resâilü's-Şeceretü'l-Îlâhiyye fî 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye 242
 Resûllerin 52
 Resûlün 61
 Revâmîzü'l-A'yân fî Beyâni Mezâmîri'l-'Uhûdi ve'l-Ezmân 242
 Reye 71
 Richard Dawkins 166
 Richard Fox 166
 Ridley 164
 Risâletü Merâtibi'l-'ulûm 414
 Ritzer 343
 Riyâziyyât 111
 RNA 16
 Robert Wilkinson 11
 Roger Bacon 326
 Roger Garaudy 48
 Roger Verneaux 337
 Roma 48, 123, 301
 Rosicrucianism 226
 Rönesans 241
 Rönesans 338
 Ruh ve beden ilişkisi 206

S

Sabiî 302
 Sadruddîn-i Konevî 228
 Saf Akl'ın Tenkidi 261
 Saf aklı 260
 Sağgörüşlülük 375
 Sâhibü'l-hikmet 322
 Sahn-ı Semân 303
 Said Halim Paşa 290
 Said-i Nursî 16
 Samsun 99
 Samuel T. Coleridge 241
 Sanat 5, 47, 114
 Sanat felsefesi 338
 Sanayi Devrimi 235
 Sanayi toplumu 344
 Sapientia/scientia 227
 Sartre 338
 Schelling 338
 Scientia 227
 Scott Bertrand 360
 Sebep 322
 Seçmecî 132

Sefihlik 209
 Sekkâkî 111
 Sekülerleşme 235
 Selefiyye 72
 Semerkandî 71
 Semud kavmi 310
 Seyyid Muhammed Nûru'l-'Arabî 237
 Seyyid Şerif Cürcanî 450
 Sıfat 132
 Sırat-ı Mustakim 154
 Sibak 310
 Sirhindî 232
 Sistemantik ilimler 69
 Siyak 310
 Siyaset 47, 289
 Siyaset bilimci 386
 siyaset felsefesi 338
 Siyer-i Nebi 37
 Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ 176
 Skolâstik asır 177
 Sofos 331
 Sokrat 13
 Sokrat-öncesi Yunan felsefesi 226
 Sokrates 43, 123
 Sophia 238
 Sorumluluk felsefesi 338
 Sosyal hayat 22
 Sosyo-politik bilim 413
 Sosyolog 386
 Sosyoloji 237
 St Benet's Hall 164
 St Stephen's House 164
 Suffa 302
 Sufi 255
 Sûfî muhaddis 228
 Sufiler 279
 Sultan Alparslan 302
 Sultan Süleyman Han 304
 Sühreverdi 365
 Sülemî kabilesi 439
 Sünnet 61, 67
 Sünnî 134
 Süryanî 301,302
 Süryânice 112

Ş

Şa'rânî 232
 Şâfi'î Süyûtî 232
 Şah Veliyullah Dehlevî 222
 Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî 230
 Şair 439
 Şam 173, 280
 Şâtîbî 216
 Şehmerdan bin Ebi'l-Hayr 76

Şehmerdan bin Ebi'l-Hayr Râzî 75
 Şemsüddîn-i Şehrezûrî 242
 Şentürk 371
 Şer'î ilimler 69
 Şeriat 191, 423
 Şey 90
 Şeyhu'r-Reis 75
 Şeyhülisâm Musa Kâzım Efendi 10
 Şeyhülislam 291
 Şeyhülislâm Ebu İshak İsmail 336
 Şii Medrese geleneği 145
 Şîi-Bâtınî öğretisi 302

T

T.H. Green 171
 t'alim 115
 ta'lil 211
 ta'lîlî nasslar 211
 Taabbud 211
 Taabbudî nasslar 211
 Taakkula 183
 Taberi 429
 Tabiatçılar 72, 279
 Tabii ilimler 275
 Tabîî ve Umumî Bir Dindir 142
 Tabîî-yi Dânişnâme 76
 Tabiiyyât 111
 Tadilat 132
 Tadile 70
 Taftazânî 10, 232
 Tâhâ Abdurrahman 239
 Tahrif 133
 Tahsilü's-sa'âde 53
 Takiyyüddin 40
 Taklitçilik 198
 Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl 229
 TalalAsad 358
 Tanrı'nın güzelliğini 12
 Tanzimat 289
 Tanzimat Fermanı 289
 Tarih 21, 114
 Tarih felsefesi 338
 Tarihsel bilgi 88
 Tarihselci 92
 Tarîk-i Tedrîsin Islâhu ve Tesviyesi 305
 Tarikat 88
 Tasavvuf 111, 114
 Tasavvufî Tefsir Ekolü (Seç.) 118
 Tasavvufta 88
 Taşkoprîzâde Ahmed 234
 Taşkoprülüzade Ahmed Efendi 13
 Tavzihu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu
 Muhtasari'l-Menâr 230
 TBMM' 99

te'vil 67
 Teakkul 189
 Teceddüd 131
 Tecrid-i Sarîh 324
 Tecsîm 71
 Tedebbür 189
 Tedebbüre 183
 Teemümle 183
 Tefakkuh 189, 207
 Tefekkür 189, 310
 Tefekkür erbabı IX
 Tefekküre 183
 Tefsir 33, 69, 114
 Tefsir Ekolleri 118
 Tefsir Literatürüne Giriş 118
 Tefsir Metinleri 118
 Tefsir Tarihi ve Usulü 33
 Tefsir Usûlü 118
 Tefsir Usûlü Metinleri 118
 Tefsiri 61
 Tehâfütü'l-felâsife 34, 63, 79
 Tehzib-i Ahlâk 80
 Tehzibü'l-Ahlâk 80
 Tekafüü'l-edille 275
 Tekâmül 131
 Tekke 295
 Teknoloji 22
 Tekrir-i müzakere 39
 Temel İslam Bilimleri 33, 101
 Teolog 23
 Teoloji 21
 Teolojik ahlâk 156
 Teori 67
 Terakki IX
 Teslis 23
 Teşbih ehli 71
 Tevhid ve Adalet Topluluğu 133
 Tevhîd-i Tadrîsât 295
 Tevhîdî 175
 Tevrat 10
 Tezekkür 189
 Thales 331
 TheodorAdorno 346
 Thorstein Veblen 347
 Tıp 114
 Tilavet 187
 Tillo 242
 Tolerance 6
 Toplum bilimleri 50
 Toplumsal düzen 22
 Toplumsal ihtiyaçları 26
 TrinityCollege 168
 Tûfî 215
 Tuğrul Bey 440
 Tunuslu Hayreddîn 236

Turan Dursun 16
 Tûsî 111, 239
 Tûsî
 Tusteri 256
 Tutum 5
 Tüketim toplum 344
 Türbe 295
 Türk İslam Edebiyatı 110
 Türk İslam Sanatları Tarihi 33
 Türk Müfessirleri ve Kur'an Çalışmaları 118
 Türkçülüğün 151
 Türkçülüğün Esasları 292
 Türkiye 97
 Türkiye Büyük Millet Meclisi 123
 Türkiye Cumhuriyeti 99
 Türkler 302
 Türkler 9

U

Ulema 292
 Ulu Hâce Abdulvahid Muhammed Cüzcanî 77
 Ulum-ı Aliye-i Diniye 99
 Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi 99
 Ulum-u Aliyye-i Diniyye 293
 Ulûmu'l-Kur'ân 115
 Ulümü'l-hadis 70
 Urfa 301
 Ustuva 439
 Usûl 59
 Usûl ilmi 59
 Usul ve Nükât-ı Ulum-i Hamse-i Hikemiyye 76
 Usûl-i fıkha 59
 Usûl-i fıkhi 230
 Usul-i fıkhnın 71
 Usûl-i fıkıh 236
 Usûlü'd-dîn 51
 Uygur 6
 Uygulamalı Kur'an Semantiği 118
 Uyunu'l-Enba 75
 Uyûnü'l-Hikme 75, 80

Ü

Üç Tehafüt Bakamından Felsefe ve Din
 Münasebeti 40
 Üsluba 47
 Üst fakülte 267

V

V.I.P hac 356
 Vahyin 51
 Vahyin kudretin IX
 Varlık 41

Varlık âlemi 72
 Varlık felsefesi 229
 Varlıkların bilgisi 53
 Vasıf Çınar 295
 Vâsıl b. 'Atâ 233
 Vatikan 124
 Veciz söz 325
 Vehbe Zuhayli 430
 VIII. Henry 164
 Vincent J. Miller 346
 Voltaire 175

W

Welsh'li Hugh Price 166
 Wensinck 284
 Whitehead 238
 William Robertson Smith 383
 Wittgenstein 229
 Wycliffe Hall 164

Y

Yabancı Diller Yüksek Okulu 39
 Yabancılaşma 344
 Yahudi 72, 194
 Yahyâ b. 'Adî 227
 Yahya b. Ya'mer 132
 Yakini-burhânî olarak tasdik edilmiş 54
 Yakubi 302
 Yararlılık 269
 Yaratma 267
 Yaşama biçimi 29
 Yaşar Erol 158

Yeni Çağ 338
 Yeni İlm-i Kelâm 63
 Yeşil pop 352
 Yitik cenneti IX
 Yoruma 132
 Yozgat 99
 YÖK 36
 Yöntemsel şüphe 275
 Yunan 48, 131, 174
 Yunanca 112
 Yunus 322
 Yüksek Din Öğretimi 113
 Yüksek İslam Enstitüleri 97
 Yüksek İslam Enstitüsü 99
 Yüksek Lisans 89, 117
 Yüzüncü 101

Z

Zahir uleması 256
 Zahirî 51
 Zahiriler 88, 212
 Zanağık 275
 Zaviye 295
 Zebîdî 232
 Zehebî 176
 Zemahşeri 429
 Zenon 41, 43
 Zeyd b. Eslem 376
 Zeynu'l-İslam 439
 Zihniyet 5
 Ziya Gökâl 236
 Zühd 207
 Züriç 364



EKLER



Ek I: Üç Programın Karşılaştırılması: Programlarda ismi veya kredisi değiştirilen dersler ile tamamen kaldırılan dersler gösterilmiştir.

- 1. Program (P1):** Yükseköğretim Kurulu'nun 19.09.1997 tarihli kararı ile oluşturulan "İlahiyat Türk Milli Komitesi" tarafından hazırlanan müfredattır.
- 2. Program (P2):** Yükseköğretim Kurulu'nun 19.09.1997 tarihli kararı ile oluşturulan İlahiyat Türk Milli Komitesi, Yükseköğretim Kurulu Milli Komiteler Yönetmeliği'nin Yürürlükten Kaldırılmasına İlişkin Yönetmeliğin 14.04.2012 tarih ve 28264 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanması nedeniyle 27 Şubat 2013 tarihli Yükseköğretim Yürütme Kurulu toplantısında "İlahiyat Çalışma Grubu" kurulmuştur. İkinci program "İlahiyat Çalışma Grubu" tarafından hazırlanan müfredattır.
- 3. Program (P3):** 15 Ağustos 2013'de YÖK Genel Kurul kararıyla kabul edilen müfredattır.

Tablo 1: İlahiyat fakültelerinin P1, P2, P3 müfredatlarının karşılaştırma tablosu.

1.Program (P1)		2.Program (P2)		3.Program (P3)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
Kur'an Okuma ve Tecvid I	2	Kur'an Okuma ve Tecvid I	2	Kur'an Okuma ve Tecvid I	4
Arap Dili ve Edebiyatı I	2	---	--	---	--
Arap Dili ve Edebiyatı II	2	---	--	---	--
---	--	Arap Dili Belagatı I	2	Arap Dili Belagatı I	2
---	--	Arap Dili Belagatı II	2	Arap Dili Belagatı II	2
İslam İnanç Esasları	2	---	--	---	--
---	--	Akaid Esasları	2	Akaid Esasları	2
İslam İbadet Esasları	2	---	--	---	--
---	--	İbadet Esasları I	2	İbadet Esasları I	2
---	--	İbadet Esasları II	2	İbadet Esasları II	2
Tefsir Tarihi ve Usulü	4	---	--	---	--
---	--	Kur'an İlim.veTefs. Usulü I	2	Kur'an İlim.veTefs. Usulü I	2
---	--	Kur'an İlim.veTefs. Usulü II	2	Kur'an İlim.veTefs. Usulü II	2
Tefsir I	4	Tefsir I	2	Tefsir I	2
Tefsir II	4	Tefsir II	2	Tefsir II	2
---	--	Tefsir III	2	Tefsir III	2
---	--	Tefsir IV	2	Tefsir IV	2
---	--	Tefsir V	2	Tefsir V	2

1.Program (P1)		2.Program (P2)		3.Program (P3)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
Hadis Tarihi ve Usulü	4	---	--	---	--
---	--	Hadis İlimleri ve Usulü	2	Hadis İlimleri ve Usulü I	2
---	--	Hadis İlimleri ve Usulü II	2	Hadis İlimleri ve Usulü II	2
Hadis I	4	Hadis I	2	Hadis I	2
Hadis II	4	Hadis II	2	Hadis II	2
---	--	Hadis III	2	Hadis III	2
---	--	Hadis IV	2	Hadis IV	2
---	--	Hadis V	2	Hadis V	2
İslam Hukuku Usulü	3	---	--	---	--
---	--	Fıkıh Usulü I	2	Fıkıh Usulü I	2
---	--	Fıkıh Usulü II	2	Fıkıh Usulü II	2
İslam Hukukuna Giriş	2	---	--	---	--
İslam Hukuku I	4	---	--	---	--
İslam Hukuku II	4	---	--	---	--
---	--	Fıkıh I	2	Fıkıh I	2
---	--	Fıkıh II	2	Fıkıh II	2
---	--	Fıkıh III	2	Fıkıh III	2
---	--	---	--	Fıkıh IV	2
Kelam Tarihi	3	---	--	---	--
Sistemik Kelam I	4	---	--	---	--
Sistemik Kelam II	2	---	--	---	--
---	--	Kelam I	2	---	--
---	--	Kelam II	2	---	--
---	--	Kelam III	2	---	--
---	--	---	--	Kelam ve İslam Mezhepleri I	2
---	--	---	--	Kelam ve İslam Mezhepleri II	2
---	--	---	--	Kelam ve İslam Mezhepleri III	2
İslam Mezhepleri Tarihi	3	---	--	---	--
---	--	İtikadi İslam Mezhepleri	2	---	--
İsl.Ahlak.Esas.ve Felsefesi	2	---	--	---	--
---	--	İslam Ahlak Esasları	2	---	--

1.Program (P1)		2.Program (P2)		3.Program (P3)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
Felsefe Tarihi	4	---	--	---	--
İslam Felsefesi Tarihi I	2	---	--	---	--
İslam Felsefesi Tarihi II	2	---	--	---	--
---	--	Felsefeye Giriş	2	---	--
---	--	İslam Felsefesi I	2	İslam Felsefesi I	2
---	--	İslam Felsefesi II	2	İslam Felsefesi II	2
Din Felsefesi	3	Din Felsefesi	2	Din Felsefesi	2
Din Psikolojisi	3	Din Psikolojisi	2	Din Psikolojisi	2
Din Sosyolojisi	3	Din Sosyolojisi	2	Din Sosyolojisi	2
Siyer	2	---	--	---	--
---	--	Siyer-i Nebi I	2	Siyer-i Nebi I	2
---	--	Siyer-i Nebi II	2	Siyer-i Nebi II	2
İslam Tarihi I	4	İslam Tarihi I	2	İslam Tarihi I	2
İslam Medeniyet Tarihi	2	---	--	---	--
---	--	İslam Medeniyeti	2	İslam Medeniyeti	2
Türk İslam Sanatları Tarihi	2	---	--	---	--
---	--	İslam Sanatları	2	---	--
---	--	---	--	İslam Sanatlı. ve Dini Musiki	2
Türk Din Musikisi Nazariyatı	2	---	--	---	--
---	--	Dini Musiki	2	---	--
Osmanlı Türkçesi	2	---	--	---	--
---	--	Osmanlıca	2	---	--
Türk İslam Edebiyatı	2	Türk İslam Edebiyatı	2	---	--
---	--	---	--	Osm.Türk. veİslaTürkEdb I	2
---	--	---	--	Osm.Türkç. veİslaTürkEdb II	2
Hitabet ve Mesleki Uygulama	3	Hitabet ve Mesleki Uyg.	2	Hitabet ve Mesleki Uyg.	2
Bitirme Ödevi	3	Bitirme Ödevi	2	Bitirme Ödevi	2
Atatürk İlk. ve İnk. Tarihi	4	---	--	---	--
---	--	Atatürk İlk. veİnk. Tarihi I	2	Atatürk İlk. veİnk. Tarihi I	2

1.Program (P1)		2.Program (P2)		3.Program (P3)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
---	--	Atatürk İlk. veİnk. Tarihi II	2	Atatürk İlk. veİnk. Tarihi II	2
Türk Dili	4	---	--	---	--
---	-	Türk Dili I	2	Türk Dili I	2
---	--	Türk Dili II	2	Türk Dili II	2
Yabancı Dil	4	---	--	---	--
---	--	Yabancı Dil I	2	Yabancı Dil I	2
---	--	Yabancı Dil II	2	Yabancı Dil II	2
Temel Bilgi Teknolojisi Kullanımı	3	---	--	---	--
Din Hizmetlerinde Reh. ve İletişim	2	---	--	---	--
Seçmeli Ders	16	Seçmeli Ders	24	Seçmeli Ders	24

EK II: İlahiyat Fakülteleri için P1, P2 ve P3'ün müfredatı.

Ek. II.1:

Tablo 2: Program (P1): "İlahiyat Türk Milli Komitesi" tarafından hazırlanan müfredat programı.

1. Yarıyıl	DERSLER	Kredi	2. Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid I	2		Kur'an Okuma ve Tecvid II	2
	İslam İnanç Esasları	2		İslam İbadet Esasları	2
	Tefsir Tarihi ve Usulü	4		Tefsir I	4
	Hadis Tarihi ve Usulü	4		Hadis I	4
	Siyer	2		İslam Tarihi I	4
	Osmanlı Türkçesi	2		Türk-İslam Sanatları Tarihi	2
	Türk Din Musikisi(Nazariyatı)	2		Din Sosyolojisi	3
	Türk Dili	4		Yabancı Dil	4
	TOPLAM	22		TOPLAM	25

3. Yarıyıl	DERSLER	Kredi	4. Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid III	2		Kur'an Okuma ve Tecvid IV	2
	Arap Dili ve Edebiyatı I	2		Arap Dili ve Edebiyatı II	2
	Tefsir II	4		Kelam Tarihi	3
	Hadis II	4		İslam Hukuku I	4
	İslam Hukukuna Giriş	2		Din Eğitimi	2
	Din Psikolojisi	3		İslam Medeniyeti Tarihi	2
	İslam Tarihi II	2		Türk İslam Edebiyatı	2
	Mantık	2		Felsefe Tarihi	4
	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi	4		Temel Bilgi Teknolojisi Kullanımı	3
	TOPLAM	25		TOPLAM	24

5. Yarıyıl	DERSLER	Kredi	6. Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid V	2		Kur'an Okuma ve Tecvid VI	2
	İslam Hukuku II	4		İslam Hukuk Usulü	3
	Sistemantik Kelam I	4		Sistemantik Kelam II	2
	Tasavvuf I	2		Tasavvuf II	2
	Dinler Tarihi I	2		Dinler Tarihi II	2
	İslam Mezhepleri Tarihi	3		İslam Felsefesi Tarihi I	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	TOPLAM	25		TOPLAM	21

7. Yarıyıl	DERSLER	Kredi	8. Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid VII	2		Kur'an Okuma ve Tecvid VIII	2
	İslam Felsefesi Tarihi II	2		Din Felsefesi	3
	Din Hizmetlerinde Reh. ve İletişim	2		Hitabet ve Mesleki Uygulama	3
	İslam Ahlak Esasları ve Fels.	2		Bitirme Ödevi	1
	Bitirme Ödevi	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2			
	TOPLAM	18		TOPLAM	17

Ek II.2:

Tablo 3: 2. Program (P2): İlahiyat Çalışma Grubu tarafından hazırlanan müfredat programı.

1.Yarıyıl	DERSLER	Kredi	2.Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid I	2		Kur'an Okuma ve Tecvid II	2
	Arap Dili Belagatı I	2		Arap Dili Belagatı II	2
	Akaid Esasları	2		İbadet Esasları II	2
	İbadet Esasları I	2		Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü II	2
	Kuran İlimleri ve Tefsir Usulü I	2		Hadis İlimleri ve Usulü II	2
	Hadis İlimleri ve Usulü I	2		Din Psikolojisi	2
	Siyer-i Nebi I	2		Siyer-i Nebi II	2
	Dini Musiki	2		İtikadi İslam Mezhepleri	2
	Yabancı Dil I	2		Yabancı Dil II	2
	Türk Dili I	2		Türk Dili II	2
	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi I	2		Atatürk İlkeleri ve İnk. Tarihi II	2
				İslam Sanatları	2
	TOPLAM	22		TOPLAM	24

3.Yarıyıl	DERSLER	Kredi	4.Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid III	2		Kur'an Okuma ve Tecvid IV	2
	Tefsir I	2		Tefsir II	2
	Hadis I	2		Hadis II	2
	Fıkıh Usulü I	2		Fıkıh Usulü II	2
	Mantık	2		Kelam I	2
	Osmanlıca	2		Din Eğitimi	2
	Din Sosyolojisi	2		İslam Tarihi II	2
	İslam Tarihi I	2		Dinler Tarihi I	2
	TOPLAM	16		TOPLAM	16

5.Yarıyıl	DERSLER	Kredi	6.Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid V	2		Kur'an Okuma ve Tecvid VI	2
	Tefsir III	2		Tefsir IV	2
	Hadis III	2		Hadis IV	2
	Fıkıh I	2		Fıkıh II	2
	Kelam II	2		Kelam III	2
	Tasavvuf I	2		Tasavvuf II	2
	Dinler Tarihi II	2		İslam Felsefesi I	2
	Felsefeye Giriş	2		Türk İslam Edebiyatı	2
	İslam Medeniyeti	2		Bitirme Ödevi	2
	TOPLAM	18		TOPLAM	18

7.Yarıyıl	DERSLER	Kredi	8.Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid VII	2		Kur'an Okuma ve Tecvid VIII	2
	Tefsir V	2		İslam Ahlak Esasları	2
	Hadis V	2		Din Felsefesi	2
	Fıkıh III	2		Seçmeli	2
	İslam Felsefesi II	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2			
	Seçmeli	2			
	Hitabet ve Mesleki Uygulama	2			
	TOPLAM	24		TOPLAM	18

Ek. II.3:

Tablo 4: 3. Program (P3): 2013 YÖK Genel Kurulu'nda (19.08.2013'de) Kabul Edilen Müfredat Programı

1.Yarıyıl	DERSLER	Kredi	2.Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid I	4		Kur'an Okuma ve Tecvid II	2
	Arap Dili Belagatı I	2		Arap Dili Belagatı II	2
	Akaid Esasları	2		İbadet Esasları II	2
	İbadet Esasları I	2		Kuran İlimleri ve Tefsir Usulü II	2
	Kuran İlimleri ve Tefsir Usulü I	2		Hadis İlimleri ve Hadis Usulü II	2
	Hadis İlimleri ve Hadis Usulü I	2		Din Psikolojisi	2
	Siyer-i Nebi I	2		Siyer-i Nebi II	2
	Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı I	2		Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı II	2
	Türk Dili I	2		Türk Dili II	2
	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi I	2		Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi II	2
	Yabancı Dil I	2		Yabancı Dil II	2
	TOPLAM	24		TOPLAM	22

3.Yarıyıl	DERSLER	Kredi	4.Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid III	2		Kur'an Okuma ve Tecvid IV	2
	Tefsir I	2		Tefsir II	2
	Hadis I	2		Hadis II	2
	Fıkıh Usulü I	2		Fıkıh Usulü II	2
	Mantık	2		Kelam ve İslam Mezhepleri I	2
	Din Sosyolojisi	2		Din Eğitimi	2
	İslam Tarihi I	2		İslam Tarihi II	2
	İslam Sanatları ve Dini Musiki	2		İslam Medeniyeti	2
	TOPLAM	16		TOPLAM	16

5.Yarıyıl	DERSLER	Kredi	6.Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid V	2		Kur'an Okuma ve Tecvid VI	2
	Tefsir III	2		Tefsir IV	2
	Hadis III	2		Hadis IV	2
	Fıkıh I	2		Fıkıh II	2
	Kelam ve İslam Mezhepleri II	2		Kelam ve İslam Mezhepleri III	2
	Tasavvuf I	2		Tasavvuf II	2
	Dinler Tarihi I	2		İslam Felsefesi I	2
	Seçmeli	2		Dinler Tarihi II	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
				Seçmeli	2
	TOPLAM	18		TOPLAM	20

7.Yarıyıl	DERSLER	Kredi	8.Yarıyıl	DERSLER	Kredi
	Kur'an Okuma ve Tecvid VII	2		Kur'an Okuma ve Tecvid VIII	2
	Tefsir V	2		Fıkıh IV	2
	Hadis V	2		Hitabet ve Mesleki Uygulama	2
	Fıkıh III	2		Seçmeli	2
	İslam Felsefesi II	2		Seçmeli	2
	Bitirme Ödevi	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2		Seçmeli	2
	Seçmeli	2			
	Seçmeli	2			
	Seçmeli	2			
	TOPLAM	20		TOPLAM	14

Ek III: İkili Karşılaştırmalar

Ek III.1:

Tablo 5: 1. Program ile 2. Program'ın Karşılaştırılması

1.Program (P1)		2.Program (P2)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
Arap Dili ve Edebiyatı I	2	---	--
Arap Dili ve Edebiyatı II	2	---	--
---	--	Arap Dili Belagatı I	2
---	--	Arap Dili Belagatı II	2
İslam İnanç Esasları	2	---	--
---	--	Akaid Esasları	2
İslam İbadet Esasları	2	---	--
---	--	İbadet Esasları I	2
---	--	İbadet Esasları II	2
Tefsir Tarihi ve Usulü	4	---	--
---	--	Kur'an İlim. veTefs. Usulü I	2
---	--	Kur'an İlim. veTefs. Usulü II	2
Tefsir I	4	Tefsir I	2
Tefsir II	4	Tefsir II	2
---	--	Tefsir III	2
---	--	Tefsir IV	2
---	--	Tefsir V	2
Hadis Tarihi ve Usulü	4	---	--
---	--	Hadis İlimleri ve Usulü I	2
---	--	Hadis İlimleri ve Usulü II	2
Hadis I	4	Hadis I	2
Hadis II	4	Hadis II	2
---	--	Hadis III	2
---	--	Hadis IV	2
---	--	Hadis V	2
İslam Hukuku Usulü	3	---	--
---	--	Fıkıh Usulü I	2
---	--	Fıkıh Usulü II	2
İslam Hukukuna Giriş	2	---	--
İslam Hukuku I	4	---	--
İslam Hukuku II	4	---	++--

1.Program (P1)		2.Program (P2)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
---	--	Fıkıh I	2
---	--	Fıkıh II	2
---	--	Fıkıh III	2
Kelam Tarihi	3	---	--
Sistematik Kelam I	4	---	--
Sistematik Kelam II	2	---	--
---	--	Kelam I	2
---	--	Kelam II	2
---	--	Kelam III	2
İslam Mezhepleri Tarihi	3	---	--
---	--	İtikadi İslam Mezhepleri	2
İsl.Ahlak.Esas.ve Felsefesi	2	---	--
---	--	İslam Ahlak Esasları	2
Felsefe Tarihi	4	---	--
---	--	Felsefeye Giriş	2
İslam Felsefesi Tarihi I	2	---	--
İslam Felsefesi Tarihi II	2	---	--
---	--	İslam Felsefesi I	2
---	--	İslam Felsefesi II	2
Din Felsefesi	3	Din Felsefesi	2
Din Psikolojisi	3	Din Psikolojisi	2
Din Sosyolojisi	3	Din Sosyolojisi	2
Siyer	2	---	--
---	--	Siyer-i Nebi I	2
---	--	Siyer-i Nebi II	2
İslam Tarihi I	4	İslam Tarihi I	2
İslam Medeniyet Tarihi	2	---	--
---	--	İslam Medeniyeti	2
Türk İslam Sanatları Tarihi	2	---	--
---	--	İslam Sanatları	2
Türk Din Musikisi Nazariyatı	2	---	--
---	--	Dini Musiki	2
Osmanlı Türkçesi	2	---	--
---	--	Osmanlıca	2

1.Program (P1)		2.Program (P2)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
Hitabet ve Mesleki Uygulama	3	Hitabet ve Mesleki Uygulama	2
Bitirme Ödevi	3	Bitirme Ödevi	2
Atatürk İlk. veİnk. Tarihi	4	---	--
---	--	Atatürk İlk. veİnk. Tarihi I	2
---	--	Atatürk İlk. veİnk. Tarihi II	2
Türk Dili	4	---	--
---	--	Türk Dili I	2
---	--	Türk Dili II	2
Yabancı Dil	4	---	--
---	--	Yabancı Dil I	2
---	--	Yabancı Dil II	2
Temel Bilgi Teknolojisi Kullanımı	3	---	--
Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim	2	---	--
Seçmeli Ders	16	Seçmeli Ders	24

Tablo 6: 1. programla 2. program arasındaki değişiklikler.

1.	Arap Dili ve Edebiyatı I, II	Aynı kredi ile Arap Dili Belagatı I, II adını almıştır.
	İslam İnanç Esasları	Aynı kredi ile Akaid Esasları adını almıştır.
2.	İslam İbadet Esasları	İki döneme çıkarılarak İbadet Esasları I, II adını almıştır.
3.	Tefsir Tarihi ve Usulü	Dört kredilik bu ders iki kredi olarak Kur'an İlimleri ve Usulü I, II adıyla bölünmüştür. Elbette, bunların birbirinin karşılığı olmadığı açıktır.
4.	Tefsir I, II	Dörder kredilik bu derslerin (toplam 8 kredi) kredileri ikiye indirilerek Tefsir I-V şeklinde beş derse (toplam 10 krediye) çıkarılmıştır. İki kredilik ilave söz konusudur.
5.	Hadis Tarihi ve Usulü	Dört kredilik bu ders iki kredi olarak Hadis İlimleri ve Usulü I, II adıyla bölünmüştür. Tarih boyutu çıkarılmış olmaktadır.
6.	Hadis I, II	Dörder kredilik (toplam 8 kredi) bu derslerin kredileri ikiye indirilerek Hadis I-V şeklinde beş derse (toplam 10 krediye) çıkarılmıştır. İki kredilik ilave söz konusudur.
7.	İslam Hukukuna Giriş	Kaldırılmıştır.
8.	İslam Hukuk Usulü I	Üç kredilik bu ders Fıkıh Usulü I-II adıyla iki döneme ayrılmıştır. Bir kredilik artış söz konusudur.
9.	İslam Hukuku I-II	Dörder kredilik (toplam 8 kredilik) bu dersler iki kredi olarak Fıkıh I-III (toplam 6 kredi) adıyla bölünmüştür. İki kredilik azalma söz konusudur.

10.	Kelam Grubu Dersleri Kelam Tarihi (3 kredi), Sistemik Kelam I (4 kredi), Sistemik Kelam II (2 kredi) [toplam 9 kredi]	İkişer kredilik Kelam I-III (toplam 6 kredi) adını almıştır. 3 kredilik azalma söz konusudur.
11.	İslam Mezhepleri Tarihi	İtikadi İslam Mezhepleri adını almıştır. (Adından tarih sözcüğü kaldırılmış)
12.	İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi	İslam Ahlak Esasları adını almıştır. (Adından felsefe sözcüğü kaldırılmış)
13.	Felsefe Tarihi	Dört kredilik bu ders iki kredi olarak Felsefeye Giriş adını almıştır. İki kredilik bir azalma söz konusudur. (Ayrıca, tarih boyutu kaldırılmış olmaktadır).
14.	İslam Felsefesi	Dört kredilik bu ders ikişer kredi olarak ikiye ayrılmıştır.
15.	Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi	Üçer kredilik olan Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi dersleri ikişer krediye indirilmiştir. Üç dersin saatleri birer saat azaltılmıştır.
16.	Siyer	İki kredilik bu ders Siyer-i Nebi I-II şeklinde ikiye çıkarılmıştır.
17.	İslam Tarihi I	Dört kredilik bu ders iki krediye düşürülmüştür. İki kredilik bir azalma söz konusudur.
18.	İslam Medeniyeti Tarihi	İslam Medeniyeti adını almıştır. (Adından tarih sözcüğü kaldırılmıştır)
19.	Türk İslam Sanatları Tarihi	İslam Sanatları adını almıştır. (Adından tarih sözcüğü çıkarılmıştır.)
20.	Türk Din Musikisi Nazariyatı	Dini Müzik adını almıştır.
21.	Türk İslam Edebiyatı	Aynı adla ve krediyle yerini korumuştur.
22.	Osmanlı Türkçesi	Osmanlıca adını almıştır.
23.	Hitabet ve Mesleki Uygulama	Üç kredi olan bu dersin kredisi ikiye indirilmiştir. Bir kredilik bir azalma söz konusudur.
24.	Bitirme Ödevi	Üç kredi olan bu dersin kredisi ikiye indirilmiştir. Bir kredilik bir azalma söz konusudur.
25.	Temel Bilgi Teknolojisi Kullanımı	Kaldırılmıştır.
26.	Din Hizmetlerinde Rehabilitasyon ve İletişim	Kaldırılmıştır.

Ek III.2:

Tablo 7: 2. Program ile 3. Programın karşılaştırılması

2.Program		3.Program	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
Kur'an Okuma ve Tecvid I	2	Kur'an Okuma ve Tecvid I	4
---	-	Fıkıh IV	2
Kelam I	2	---	-
Kelam II	2	---	-
Kelam III	2	---	--
---	-	Kelam ve İslam Mezhepleri I	2
---	-	Kelam ve İslam Mezhepleri II	2
---	-	Kelam ve İslam Mezhepleri III	2
İtikadi İslam Mezhepleri	2	---	-
İslam Ahlak Esasları	2	---	-
Felsefeye Giriş	2	---	-
İslam Sanatları	2	---	-
---	--	İslam Sanatlı. ve Dini Musiki	2
Dini Musiki	2	---	-
Osmanlıca	2	---	-
Türk İslam Edebiyatı	2	---	-
---	-	Osm.Türk.veİslaTürkEdb I	2
---	-	Osm.Türkç.veİslaTürkEdb II	2

Tablo 8: 2. programla 3. program arasındaki değişiklikler.

1.	Kur'an Okuma ve Tecvid	Dört krediye çıkarılmıştır.
2.	Fıkıh	Fıkıh dersini Fıkıh IV adıyla bir dönem ilave edilmiştir.
3.	İtikadi İslam Mezhepleri	İtikadi İslam Mezhepleri dersi kaldırılarak kelam dersleri Kelam ve İslam Mezhepleri adıyla birleştirilmiştir.
4.	İslam Ahlak Esasları	Kaldırılmıştır.
5.	Felsefeye Giriş	Kaldırılmıştır.
6.	İslam Sanatları ve Dini Musiki	Ayrı ayrı olan İslam Sanatları ve Dini Musiki dersleri İslam Sanatları ve Dini Musiki şeklinde birleştirilmiştir. Ancak İslam Sanatları dersi iki kredi, Dini Musiki dersi iki kredi iken, İslam Sanatları ve Dini Musiki olarak birleştirilen dersin kredisi sadece ikidir. Bu ders tek dönemlik haline getirildiği için iki kredi azalma olmuştur.
7.	Osmanlıca ve Türk İslam Edebiyatı	Ayrı ayrı olan Osmanlıca ve Türk İslam Edebiyatı dersleri Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı adıyla birleştirilmiştir. Bu ders tek dönemlik haline getirildiği için iki kredi azalma olmuştur.

Ek III.3:

Tablo 9: 1. program ile 3. programın karşılaştırılması.

1.Program (P1)		3.Program (P3)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
Kur'an Okuma ve Tecvid I	2	Kur'an Okuma ve Tecvid I	4
Arap Dili ve Edebiyatı I	2	---	--
Arap Dili ve Edebiyatı II	2	---	--
---	--	Arap Dili Belagatı I	2
---	--	Arap Dili Belagatı II	2
İslam İnanç Esasları	2	---	--
---	--	Akaid Esasları	2
İslam İbadet Esasları	2	---	--
---	--	İbadet Esasları I	2
---	--	İbadet Esasları II	2
Tefsir Tarihi ve Usulü	4	---	--
---	--	Kur'an İlim. veTefs. Usulü I	2
---	--	Kur'an İlim. veTefs. Usulü II	2
Tefsir I	4	Tefsir I	2
Tefsir II	4	Tefsir II	2
---	--	Tefsir III	2
---	--	Tefsir IV	2
---	--	Tefsir V	2
Hadis Tarihi ve Usulü	4	---	--
---	--	Hadis İlimleri ve Usulü I	2
---	--	Hadis İlimleri ve Usulü II	2
Hadis I	4	Hadis I	2
Hadis II	4	Hadis II	2
---	--	Hadis III	2
---	--	Hadis IV	2
---	--	Hadis V	2
İslam Hukuku Usulü	3	---	--
---	--	Fıkıh Usulü I	2
---	--	Fıkıh Usulü II	2
İslam Hukukuna Giriş	2	---	--
İslam Hukuku I	4	---	--
İslam Hukuku II	4	---	--
---	--	Fıkıh I	2
---	--	Fıkıh II	2
---	--	Fıkıh III	2
---	--	Fıkıh IV	2

1.Program (P1)		3.Program (P3)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
Kelam Tarihi	3	---	--
Sistematik Kelam I	4	---	--
Sistematik Kelam II	2	---	--
---	--	Kelam ve İslam Mezhepleri I	2
---	--	Kelam ve İslam Mezhepleri II	2
---	--	Kelam ve İslam Mezhepleri III	2
İslam Mezhepleri Tarihi	3	---	--
İsl. Ahlak.Esas.ve Felsefesi	2	---	--
Felsefe Tarihi	4	---	--
İslam Felsefesi Tarihi I	2	---	--
İslam Felsefesi Tarihi II	2	---	--
---	--	İslam Felsefesi I	2
---	--	İslam Felsefesi II	2
Din Felsefesi	3	Din Felsefesi	2
Din Psikolojisi	3	Din Psikolojisi	2
Din Sosyolojisi	3	Din Sosyolojisi	2
Siyer	2	---	--
---	--	Siyer-i Nebi I	2
---	--	Siyer-i Nebi II	2
İslam Tarihi I	4	İslam Tarihi I	2
İslam Medeniyet Tarihi	2	---	--
---	--	İslam Medeniyeti	2
Türk İslam Sanatları Tarihi	2	---	--
---	--	İslam Sanatlı. ve Dini Musiki	2
Türk Din Musikisi Nazariyatı	2	---	--
Osmanlı Türkçesi	2	---	--
Türk İslam Edebiyatı	2	---	--
---	--	Osm.Türk.veİslaTürkEdb I	2
---	--	Osm.Türkç.veİslaTürkEdb II	2
Hitabet ve Mesleki Uygulama	3	Hitabet ve Mesleki Uyg.	2
Bitirme Ödevi	3	Bitirme Ödevi	2
Atatürk İlk. veİnk. Tarihi	4	---	--
---	--	Atatürk İlk. veİnk. Tarihi I	2
---	--	Atatürk İlk. veİnk. Tarihi II	2
Türk Dili	4	---	--
---	--	Türk Dili I	2
---	--	Türk Dili II	2
Yabancı Dil	4	---	--

1.Program (P1)		3.Program (P3)	
Dersin Adı	Kredi	Dersin Adı	Kredi
---	--	Yabancı Dil I	2
---	--	Yabancı Dil II	2
Temel Bilgi Teknolojisi Kullanımı	3	---	--
Din Hizmetlerinde Reh. ve İletişim	2	---	--
Seçmeli Ders	16	Seçmeli Ders	24

Tablo 10: 1. Programla 3. Program Arasındaki Değişiklikler.

1.	Kur'an Okuma ve Tecvid	Dört krediye çıkarılmıştır.
2.	Arap Dili ve Edebiyatı I,II	Aynı kredi ile Arap Dili Belagatı I, II adını almıştır.
3.	İslam İnanç Esasları	Aynı kredi ile Akaid Esasları adını almıştır.
4.	İslam İbadet Esasları	İki döneme çıkarılarak İbadet Esasları I, II adını almıştır.
5.	Tefsir Tarihi ve Usulü	Dört kredilik bu ders iki kredi olarak Kur'an İlimleri ve Usulü I, II adıyla bölünmüştür. Elbette, bunların birbirinin karşılığı olmadığı açıktır.
6.	Tefsir I, II	Dörder kredilik bu derslerin (toplam 8 kredi) kredileri ikiye indirilerek Tefsir I-V şeklinde beş derse (toplam 10 krediye) çıkarılmıştır. İki kredilik ilave söz konusudur.
7.	Hadis Tarihi ve Usulü	Dört kredilik bu ders iki kredi olarak Hadis İlimleri ve Usulü I, II adıyla bölünmüştür. Tarih boyutu çıkarılmış olmaktadır.
8.	Hadis I, II	Dörder kredilik (toplam 8 kredi) bu derslerin kredileri ikiye indirilerek Hadis I-V şeklinde beş derse (toplam 10 krediye) çıkarılmıştır. İki kredilik ilave söz konusudur.
9.	İslam Hukuk Usulü I	Üç kredilik bu ders Fıkıh Usulü I-II adıyla iki döneme ayrılmıştır. Bir kredilik artış söz konusudur.
10.	İslam Hukukuna Giriş	Kaldırılmıştır.
11.	İslam Hukuku I-II	Dörder kredilik (toplam 8 kredilik) bu dersler iki kredi olarak Fıkıh I-III (toplam 6 kredi) adıyla bölünmüştür. İki kredilik bir eksilme vardır.
12.	Kelam Grubu Dersleri Kelam Tarihi (3 kredi), Sistemik Kelam I (4 kredi), Sistemik Kelam II (2 kredi) [toplam 9 kredi]	İkişer kredilik Kelam I-III (toplam 6 kredi) adını almıştır. 3 kredilik azalma söz konusudur.
13.	İslam Mezhepleri Tarihi	Kaldırılmıştır.
14.	İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi	Kaldırılmıştır.
15.	Felsefe Tarihi	Kaldırılmıştır.

16.	İslam Felsefesi Tarihi I,II	Aynı kredi ile İslam Felsefesi adını almıştır. (Adından tarih sözcüğü kaldırılmıştır.)
17.	Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi	Üçer kredilik olan Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi dersleri ikiye krediye indirilmiştir. Üç dersin saatleri birer saat azaltılmıştır.
18.	Siyer	İki kredilik bu ders Siyer-i Nebi I-II şeklinde ikiye çıkarılmıştır.
19.	İslam Tarihi I	Dört kredi olan bu dersin kredisi ikiye indirilmiştir. İki kredilik bir eksilme söz konusudur.
20.	İslam Medeniyeti Tarihi	İslam Medeniyeti adını almıştır. (Adından tarih sözcüğü kaldırılmıştır)
21.	Türk İslam Sanatları Tarihi ve Türk Din Musikisi Nazariyatı	Ayrı ayrı olan Türk İslam Sanatları Tarihi ve Türk Din Musikisi Nazariyatı dersleri İslam Sanatları ve Dini Musiki şeklinde birleştirilmiştir. Ancak İslam Sanatları dersi iki kredi, Dini Musiki dersi iki kredi iken, İslam Sanatları ve Dini Musiki olarak birleştirilen dersin kredisi sadece ikidir. Bu ders tek dönemlik haline getirildiği için iki kredi azalma söz konusudur.
22.	Osmanlı Türkçesi ve Türk İslam Edebiyatı	Ayrı ayrı olan Osmanlı Türkçesi ve Türk İslam Edebiyatı dersleri Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı şeklinde birleştirilmiştir. Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı I ve II dersleri ayrı dönemlerde verilmektedir.
23.	Hitabet ve Mesleki Uygulama	Üç kredi olan bu dersin kredisi ikiye indirilmiştir. Bir kredilik bir azalma söz konusudur.
24.	Bitirme Ödevi	Üç kredi olan bu dersin kredisi ikiye indirilmiştir. Bir kredilik bir azalma söz konusudur.
25.	Temel Bilgi Teknolojisi Kullanımı	Kaldırılmıştır.
26.	Din Hizmetlerinde Rehabilitasyon ve İletişim	Kaldırılmıştır.



ÖZGEÇMİŞLER



Abdullah KAHRAMAN, Prof. Dr.

Elektronik Posta: a.kahraman69@hotmail.com / Yazışma adresi: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Üsküdar, İstanbul/ İlgi alanları: İslam Hukuku, İslam Borçlar Hukuku, İbadet/ Yayın ve Diğer Çalışmalarından Seçmeler: Kahraman, Abdullah, Fıkıh Usulü & Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri, İslam Borçlar Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı, Kahraman, Abdullah, İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler, Darülfünûn Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşri' ve Bir Metin, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2010, sayı: 15, s. 345-370, Kahraman, Abdullah, İdealist Bir İslam Hukukçusu: Abdülvehhab Hallaf (1888-1956), İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2005, sayı: 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 337-346, Kahraman, Abdullah, Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Yaklaşım-, Marife: Bilimsel Birikim, 2004, cilt: IV, sayı: 2, s. 59-80, Kahraman, Abdullah, Some Opinions About the Muta Marriage (The Temporary Marriage), Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası = Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası, 2005, cilt: 2, sayı: 2, s. 21-42.

Adnan ASLAN, Prof. Dr.

Elektronik Posta: / Süleymanşah Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Kayseri/ İlgi Alanları: Dini Çoğulculuk, Gelenekselcilik, Modern dönem ve sorunları/ Yayınlanmış Eserlerinden seçmeler: Aslan, Adnan, Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr. Curzon Press, U. K. 1998; Aslan, Adnan, Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi, Ankara: İSAM Yayınları, 2006; Aslan, Adnan, Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol: Eleştirel bir Yaklaşım, İSAM Yayınları, 2010; Aslan, Adnan, Küreselleşmenin Neresindeyiz? İstanbul: İnsan Yayınları, 2012

Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Yrd. Doç. Dr.

Elektronik Posta: / İletişim Adresi: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/ İlgi Alanları: İslam düşüncesi, Batı düşüncesi, İslam ve Batı Düşüncesinin kıyaslanması/ Yayınlanmış Bazı eserlerinden seçmeler: Şekerci, Ahmet Erhan, David Hume'da Tümevarımın İmkânları, Kutadgubilig, 2009, Şekerci, Ahmet Erhan, Gazzâlî ve David Hume'un Nedensellik Eleştirileri, Marmara İlahiyat Genç Akademisyenler Sempozyumu, İstanbul-2008.

Ahmet İNAM, Prof. Dr.

Elektronik Posta: ainam@metu.edu.tr/ İletişim Adresi: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ankara/ İlgi Alanları: Modern Felsefe, Etik, Bilim, Estetik / Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: İnam, Ahmet, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1995, İnam, Ahmet, Denemenin Ardında:Edebiyat Yazıları, Hece Yayınları, Ankara, 2003, İnam, Ahmet, Canım Yobazlarım Benim, Hayal Yayınları, Ankara, Nisan 2010, İnam, Ahmet, Düşünce Açan Bahçede, Şenocak Yayınları, Ekim 2008, İnam, Ahmet, "Can Ahlakı", Bilim ve Ütopya, sayı: 8, 1995, s. 11, İnam, Ahmet, "Çağdaş Bilim Kuramı", Dünyada ve Türkiye'de Bilim, Etik ve Üniversite, sayı: 7, 1994, s. 11, İnam, Ahmet, "Some Footnotes to Polanyian Ethics", Polanyiana, cilt. 2, 1992. s. 35-50, İnam, Ahmet, "Living into Others", New York Studies in Media Philosophy, cilt. 2, 1997, İnam, Ahmet, "Fabula Tempus", Anytime içinde, C.C. Davidson (ed.), MIT Press, Cambridge, 1999, s. 272-274.

Ali AKPINAR, Prof. Dr.

Elektronik Posta: lakpinar1@gmail.com/ Yazışma Adresi: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Meram, Konya/ İlgi alanları: Kur'an Ve Kur'an'da geçen kavramlar, Hz. Peygamber'in Hayatı/ Yayın Ve Diğer Çalışmalarından Seçmeler: Akpınar, Ali, Kur'an Aydınlığında Seyahat, Ankara, 1998, Akpınar, Ali, Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı, IV. Baskı, Konya, 2008, Akpınar, Ali, Dua ve Sureleriyle Namazın Anlaşılması, VI. Baskı 2008, Akpınar, Ali, Kur'an'da Yer Adları/Kur'an Coğrafyası, Ankara, 2002, Akpınar, Ali, Kur'an Tercüme Teknikleri, Sivas, 2003, Akpınar, Ali, Kültür Dünyamızdaki Kur'an Motifleri, II. Baskı, Konya, 2010, Akpınar, Ali, Gel Ey Muhammed Bahardır, Arif Nihat Asya'nın Na't Şerhi, II. Baskı, Konya 2010, Akpınar, Ali, Kulun Huzurdaki Yakîn Duruşu: Secde, Konya 2011, Akpınar, Ali, Molla Fenârî'nin Fâtîha Tefsîri, Nasihat y, Ankara, 2013.

Ali DURUSOY, Prof. Dr.

Elektronik Posta: adurusoy@marmara.edu.tr / İletişim Adresi: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/ İlgi Alanları: Mantık, İslam Düşüncesinde Mantık Geleneği, İslam Düşüncesine ait Kavramlar/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Durusoy, A. (2011). Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş. İFAV Yayınları İstanbul, Durusoy, A. (2008). İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri. İFAV Yayınları İstanbul, Durusoy, A. (2005). İşaretler ve Tenbihler. Durusoy, A. & Macit, M. (Cev) Litera Yayıncılık İstanbul, Durusoy, A. (2010). Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme. İslami İlimler Dergisi. Sayı 2. Cilt 5 sf 9-20, Durusoy, A. (2006). Ibn Sina's Contributions to Classical Logic. Journal of Oriental and African Studies. Sayı 15. Cilt 1 sf 1-10, Durusoy, A. (1997). İbn Sina'nın el-Mu'cezû's-sagir fi'l-mantık Adlı Risalesi. MÜİF Dergisi. Sayı 13-14-15. Cilt 1 sf 143-166.

Bayram Ali ÇETİNKAYA, Prof. Dr.

Elektronik Posta: bacetinkaya@hotmail.com/ İletişim Adresi: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ İlgi Alanları: Osmanlı Son Dönem Düşünürleri, İhvan-ı Safa, İslam Düşüncesinin Yapısı, Doğu- Batı Düşüncesi, Tasavvuf ve Mutasavvıflar, Batı Felsefesi Tarihi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Çetinkaya, Bayram Ali, İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, Çetinkaya, Bayram Ali, İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi, Elis Yayınları, Ankara 2003, Çetinkaya, Bayram Ali, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, Çetinkaya, Bayram Ali, İzmirli İsmail Haqqi His Life, Works and Views, Translated by Erdinç Atasever, insan publications, Çetinkaya, Bayram Ali, Türkiye'de Aydın ve Devlet Adamı Kimliği, Pınar Yayınları, İstanbul 2013, Çetinkaya, Bayram Ali, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", Diyanet İlmi Dergi (İbn Rüşd Özel Sayısı), c: 48, sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2012, Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), sayı: 23, 2009, Çetinkaya, Bayram Ali, "Batı'daki 'Sürgün' Doğulu/Yabancı Edward Said'in Gözüyle Oryantalizm", Marife,, sayı: 1, Bahar 2009.

Bedri GENCER, Prof. Dr.

Elektronik Posta: bgencer@yildiz.edu.tr/ İletişim Adresi: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul/ İlgi Alanları: İslam Düşüncesi, Modernleşme, Osmanlı Son dönem Aydınlarının fikri yapısı, İslam ve Bilim ilişkisi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Gencer, Bedri, İslam'da Modernleşme, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2012, Gencer, Bedri,

Hikmet Kavşağında & Edmund Burke ile Ahmet Cevdet, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, Gencer, Bedri, Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabii Hukuk Teorisi: Sava Paşa, Bilimname: Düşünce Platformu, 2007/2, cilt: V, sayı: 13, s. 7-36, Gencer, Bedri, On dokuzuncu Asırda “Yararcı İslam” Anlayışının Doğuşu, Bilimname : Düşünce Platformu, 2008/2, cilt: VI, sayı: 15, s. 7-28, Gencer, Bedri, Gazali’nin Vizyonu İhya’nın Misyonu , Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama, 2012, cilt: I, s. 457-484.

Bilal KEMİKLİ, Prof. Dr.

Elektronik Posta: bkemikli@hotmail.com/ Yazışma Adresi: Uludağ Üniversitesi, Türk İslam Sanatları Bölümü, Uludağ/Yayınlanmış eserlerinden Seçmeler: Kemikli Bilal, Sun’ullah-ı Gaybi Divanı, MEB Yayınları, İstanbul, 2000, Şair Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi, MEB Yayınları, İstanbul, 2000, Kemikli, Bilal, Oğlanlar Şeyhi Müfid ü Muhtasar, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003, Kemikli Bilal, Dost İlınden Gelen Ses, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003, Kemikli, Bilal, Sufi Aşk ve Ölüm, Sütun Yayınları, İstanbul, 2007, Mevlânâ’nın Kalbine Açılan Kapı: Mesnevi Mektupları, Hayy Kitap, İstanbul, 2007, Kemikli, Bilal, Şiir ve İrfan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, . Kemikli, Bilal, Şehir Hayat ve Derviş, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, Kemikli, Bilal, Şairler Sultanı Bursalı Ahmed Paşa, Kültür Aş, Bursa, 2010, Kemikli, Bilal, Türk İslam Edebiyatına Giriş, Emin Yayıncılık, Bursa, 2010, Kemikli, Bilal, İnsan Deniz ve Hayat, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, Kemikli, Bilal, Bursalı Bilge Şair Lâmiî Çelebi, Kültür Aş, Bursa, 2011.

Burhanettin TATAR, Prof. Dr.

Elektronik Posta: / İletişim Adresi: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun/ İlgi Alanları: Hermeneutik, Klasik İslam Düşüncesi, Çağdaş Düşünce Biçimleri/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Tatar, Burhanettin, Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1999, Tatar, Burhanettin, Üç Derste Hermenötik, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, Tatar, Burhanettin, “An Evaluation of Islamic Approach Toward Non-Muslims In Our Gloalized World” Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi www.dinbilimleri.com, Cilt 6 (sayı 2) 2006, Tatar, Burhanettin, “Klasik İslam Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu”, Milet ve Nihal, Cilt 4, sayı 1 Ocak-Nisan 07, ss. 11-32, Tatar, Burhanettin “Heidegger’s Notion of Truth in Being and Time” OMÜİFD, 10, 297-304 (1998), Tatar, Burhanettin, “Some Remarks on the Authority of Sacred Texts and Violence” in Muslim and Christian Reflections on Peace: Divine and Human Dimensions, ed. J. Dudley Woodberry, Osman Zumurut, and Mustafa Koşlu, Lanham: University Press of America, 2005, 142-149, Tatar, Burhanettin, “The Problem of Textual Authority Within the Context of Intercultural Dialogue” published in Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue: Bulgarian Philosophical Studies, III, edit. Plament Makariev (2002), ISBN 1-56518-162-X (paper), ss. 87-97.

Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr.

Elektronik Posta: caferkaradas@hotmail.com/ Yazışma Adresi: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu/İlgi Alanları: Kelam, Tasavvuf, Kelam-Tasavvuf ilişkisi, / Yayınlanmış Esrelerinden Seçmeler: Karadaş, Cağfer, Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, Karadaş, Cağfer, İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, Karadaş, Cağfer, Bâkılânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Arasta Yayınları, Bursa 2003, Karadaş, Cağfer, Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi, Emin Yayınları, Bursa

2009, Karadaş, Çağfer, Usûsu'l-Akîdeti'l-İslâmiyye, Emin Yayınları, Bursa 2010, Karadaş, Çağfer, Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan, Emin Yayınları, Bursa 2011, Karadaş, Çağfer, “İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 8, sy. 8 (1999), ss. 265-276, Karadaş, Çağfer, “Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, sy. 2 (2002), ss. 87-96, Karadaş, Çağfer, “İsbat-ı Nübüvvet ve Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği Adlı Eser Üzerine”, Hadis Tetkikleri Dergisi, yıl: 1, sy. 1 (2003), ss. 149-165.

Celal TÜRER, Prof. Dr.

Elektronik Posta: cturer@hotmail.com/ Yazışma Adresi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bahçelievler, Ankara/ İlgi Alanları: Düşünce Tarihi, Ahlak Felsefesi, Pragmatizm, İslam Düşüncesi/ Eserlerinden Seçmeler: Türer, Celal, John Dewey ve Sanat, Laçın Yay. Kayseri, 2009, Türer, Celal, Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi, Üniversite Kitapevi Yay., 2003, Türer, Celal, William James'in Ahlak Anlayışı, Elis Yayınları, Ankara, 2005, Türer, Celal, “C. S. Peirce'ün Epistemolojisi”, Bilimname, 2004, sayı 5, s. 23-52, Türer, Celal, “Türk Düşüncesinde Tecrübenin Kültürü”, Bilimname, 2004, sayı 6, s. 153-161, Türer, Celal, “Charles S. Peirce'ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi”, Kaygı, 2009, s. 71-82, Türer, Celal, “Ahlak Anlayışlarını Eleştirmenin İmkân ve Sınırları”, Muhafazakâr Düşünce, sayı 19-20, Bahar 2009, s. 56-66, Türer, Celal, “Felsefe derslerinin İlahiyat Fakültesinde Ne İş Var? (Felsefe-Din ilişkisine Dair Bir İnceleme) Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 2 (3), 2009, s. 253-260.

Durmuş GÜNAY, Prof. Dr.

Elektronik Posta: dgunay@hotmail.com.tr / İletişim Adresi: Yüksek Öğretim Kurumu, Ankara/ İlgi Alanları: Yüksek Eğitim Modelleri/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Günay, Durmuş, Sanayi ve Sanayi Tarihi, Mimar ve Mühendis Dergisi, Sayı:31, Sayfa: 8- 14, 2002, İstanbul, Günay, Durmuş, Yirmi Birinci Yüzyılda Üniversite, Değişim Çağında Yükseköğretim, Editör: Coşkun C. Aktan, Yaşar Üniversitesi Yayını, Mart 2007, Sayfa: 77- 88, İzmir, Günay, Durmuş, Türkiye Üniversiteleri, Bilgelik ve Yöneticiler, Ocak, 2008, Günay, Durmuş, Gür, B. S. , Türkiye'nin 2023 Vizyonunda Üniversiteye Giriş Sistemi İçinde (ss. 234- 243). , 2009, Ankara: Atılım Üniversitesi, Günay, Durmuş, Kılıç Muharrem, Yükseköğretimin Küresel İnşası, “Uluslar arası Yükseköğretim Kongresi: Yeni Yönelişler ve Sorunlar (UYK-2011)” kongresi, 27- 29 Mayıs, 2011, İstanbul, Belenli, İbrahim, Günay, Durmuş, Öztemel, Ercan, Demir, Ali, Sivrikaya Şerifoğlu, Funda, Türkiye Yükseköğretim Kurumları İçin Kalite Güvence Oluşumu Üzerine Bir Model Önerisi, Yükseköğretim ve Bilim Dergisi, Haziran, 2011.

Ejder OKUMUŞ, Prof. Dr.

Elektronik Posta: ejder.okumus@gmail.com / İletişim Adresi: Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye / İlgi Alanları: Kur'an, Toplumsal Çöküş Teorileri, İbn Haldun, Osmanlı Düşünce Mirası, Dindarlık, Din- Devlet İlişkileri/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Okumuş, E., Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, İz yayıncılık, İstanbul 2008, Okumuş, E., Kur'an'da Toplumsal Çöküş, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 2007, Okumuş, E., Kur'an'da Kur'an, 3. bs., Ark Yay., İstanbul 2006, Okumuş, E., Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi, Lotus Yay., Ankara 2005, Okumuş, E., Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet, Pınar Yay., İstanbul 2003, Okumuş, E., “İslamî Dönem Harran'ında Bilginler

Arasındaki İlişkilerin Toplumsal Boyutları”, Euro Agenda/Avrupa Günlüğü, Yıl: 6, Sayı: 10, 2007/2, ss. 185-198, Okumuş, E., “Türk Kültüründe Dinin Meşrulaştırıcı İşlevinin Etkileri ve Türk Siyaset Pratiğinde Dinin Araçsallaştırılması”, Euro Agenda Avrupa Günlüğü, Yıl: 4, Sayı: 6, 2005, ss. 257-279, Okumuş, E., “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, Divan, Sayı: 6, 1999/1, ss. 183-209.

Erdal BAYKAN, Doç. Dr.

Elektronik Posta: erdalbaykan@hotmail.com/ İletişim Adresi: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Van/ İlgi Alanları: Mevlana Felsefesi, Modernlik Durumu, Gelenekselcilik/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Baykan, Erdal, Dua Üzerine Din Felsefesi Okumaları, Bilge Adam Yayınları, 2009, İstanbul, Baykan, Erdal, Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana, Bilge Adam Yayınları, 2005, İstanbul, Baykan, Erdal, Aşkın Olandan Bir Yol Olarak Din ve Modern Durum, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: VIII, sayı:2, s. 87- 92, Baykan, Erdal, Mevlana’da Aklın Sınırı ya da Cebrail ve Sidretü’l Müntheha, EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler-, 2008, cilt: XII, sayı: 34, s.93- 98, Baykan, Erdal, Gelenekselci Ekolün Din- Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi –S. Hüseyin Nasr Örneği-, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 16, s. 201- 216, Dine Eleştirel Yaklaşımlar: Aydınlanma ve Din, Yüzcüncü Yüzyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2001, sayı:2, s. 303- 316.

Gürbüz DENİZ, Doç. Dr.

Elektronik Posta: deniz@divinity.ankara.edu.tr / İletişim Adresi: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bahçelievler/ Ankara. / İlgi Alanları, İslam Felsefesinin Özgünlüğü, İslam Düşüncesinin Yapısı, Tasavvuf- Kelam- Felsefe İlişkileri/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Deniz, Gürbüz, insan Hürriyetinin Metafizik Temelleri, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, Deniz, Gürbüz, Kelam- Felsefe Tartışmaları, Fecr Yayınları, Ankara 2009, Deniz, Gürbüz, Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber’e İmanı Niçin Gerekli Görüyoruz?, Dinî Araştırmalar, 2007, cilt: IX, sayı: 27, s. 109-116, Deniz, Gürbüz, Hayy Ibn Yaqzan and its Qur’anic References, Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research, 2008, cilt: I, sayı: 2, s. 33-50, Deniz, Gürbüz, Hakikati Arayanların Sınıflandırılması, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2003, cilt: IV, sayı: 10, s. 147-158, Deniz, Gürbüz, The Method of Understanding Ghazali, Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları , 2010, cilt: III, sayı: 2, s. 5-21, Deniz, Gürbüz, Al-Farabi On Divine Knowledge, Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları , 2009, cilt: II, sayı: 2, s. 24-33

H. Ömer ÖZDEN, Prof. Dr.

Elektronik Posta: omerozden25@hotmail.com/ Yazışma Adresi: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum/ İlgi Alanları: Metafizik, Felsefe Tarihi/ Eserlerinden seçmeler: Özden, H. Ömer, İbni Sina-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, Özden, H. Ömer, Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, Özden, H. Ömer, Aşk Felsefesi-Türk ve Batı Düşüncesinden Örneklerle, Arı-Sanat Yayınları, İstanbul, 2007, Özden, H. Ömer, Descartes’in Ahlâk Anlayışı, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, sayı: 14, s. 127-137, Özden, H. Ömer, Platon ve Aritoteles’in Estetik Anlayışları, Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-, 2001, cilt: III, sayı: 5-6, s. 33-44, Özden, H. Ömer, İnanç-Kültür İlişkisi ve Türk Kültürü

Açısından Değerlendirilmesi, Dinî Araştırmalar, 2005, cilt: VII, sayı: 21, s. 117-134, Özden, H. Ömer, İbn-i Sina ve Descartes'in Varlık Anlayışları Bakımından Karşılaştırılmaları, Felsefe Dünyası, 1995, sayı: 16, s. 75-83.

Hasan MEYDAN, Yrd. Doç. Dr.

Elektronik Posta:hasanmeydan77@gmail.com.tr / Yazışma Adresi: Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Merkez Kampüsü, İncivez Zonguldak / İlgi Alanları: Değerler Eğitimi, Vatandaşlık Eğitimi ve Din Öğretimi, Ahlak Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi / Yayın ve Diğer Çalışmalarından Seçmeler:Kaymakcan, R. & Meydan, H. (2010) Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1, Sayı:1, sayfa: 29-53 - Kaymakcan, R. – Meydan, H. (2012) “Yerel-Evrensel İkileminde DKAB ve Sosyal Bilgiler Öğretim Programlarında Değerler”, Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri (Değerler Eğitimi Özel Sayısı), 12 (2), s.1573-1591- Kaymakcan, R. – Meydan, H. (2011) “DKAB Programları ve Değerler Eğitimi: DKAB Programları ve Öğretmenlerinin Görüşleri Bağlamında Bir Değerlendirme”, Değerler Eğitimi 9 (21), s.29-55. Meydan, H.(2013) Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40, 219-250.

Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr.

Eposta Adresi: husameddinerdem@hotmail.com/ Yazışma Adresi: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Meram, Konya/ İlgi Alanları: Din Felsefesi, Osmanlı Son Dönemi Felsefe Anlayışı/ Yayınlanmış eserlerinden seçmeler: Erdem, Hüsamettin, İlkçağ Felsefesi Tarihi KİŞİSEL YAYINLAR, Konya, 2000, Erdem, Hüsamettin, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak DEM YAYINLARI, 2006, İstanbul, Erdem, Hüsamettin, Problematik Olarak Din, Felsefe Münasebetleri KİŞİSEL YAYINLAR, 1999, Konya, Erdem, Hüsamettin, Gazâlî'de Akıl-Din İlişkisi, TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2011, cilt: I, sayı: 1, Gazâlî, s. 51-69, Erdem, Hüsamettin, Gazâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi], 2011, cilt: XLVII, sayı: 3, s. 59-70.

Hüseyin KARAMAN, Prof. Dr.

Elektronik Posta: / Yazışma Adresi:Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / İlgi Alanları: Ahlak Felsefesi, Türk-İslam Düşüncesi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Karaman, Hüseyin, Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi, Dergah Yayınları, İstanbul 2000, Karaman, Hüseyin, Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, Karaman, Hüseyin, İbn Meymûn'da Tanrı - Âlem İlişkisi, Karadeniz, Rize 2007, Karaman, Hüseyin, Nurettin Topçu, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010, Karaman, Hüseyin, İslam Felsefesi Tarihi, STS, Rize 2010, Karaman, Hüseyin, Ahmet Hamid Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2006, cilt: X, sayı: 28, s. 81-98, Karaman, Hüseyin, Ebû Bekir Er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2002, cilt: VI, sayı: 11, s. 107-123.

Hüseyin YILMAZ, Doç. Dr.

Elektronik Posta: ezelihikmet@gmail.com/ İletişim Adresi: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Van/ İlgi Alanları: Dinler, Metafizik, Sosyal Bilimlerde Yöntem, Dindarlık, Gelenekselcilik, Modernlik/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Yılmaz, Hüseyin, Budist Metafiziği, Hece Yayınları, 2007, Ankara, Yılmaz, Hüseyin, Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler, İnsan Yayınları, 2003, İstanbul, Yılmaz, Hüseyin, Gelenek, Gelenekçilik, Gelenekselcilik, Muhafazakar Düşünce, 1, 89- 53, 2005, Yılmaz, Hüseyin, Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi, İslamiyat, 7, 97- 112, 2004, Yılmaz, Hüseyin, Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik, İslamiyat, 5, 57- 67, 2002.

İlhan KUTLUER, Prof. Dr.

Elektronik Posta: kutlueri@yahoo.com/ İletişim Adresi: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/ İlgi Alanları: İslam metafizik düşüncesinde ontolojik problemler;İslam epistemolojik düşüncesinde felsefe-bilim ilişkisi;Din bilginlerinin felsefe karşısındaki tutumu ve felsefe formasyonu; İslam düşüncesinde siyaset-ahlak ilişkisi. / Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Kutluer, İ. (2006). “İslâm’da Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”. İslâm’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (sf 41-53.). Ankara, Kutluer, İ. (2. baskı, 2012). İlim ve Hikmetin Aydınlığında. İz Yayıncılık İstanbul, Kutluer, İ. (2. baskı, 2012). Yitirilmiş Hikmeti Ararken. İz Yayıncılık İstanbul, Kutluer, İ. (2. baskı, 1998). Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar. İz Yayıncılık İstanbul, Kutluer, İ. (2001). “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nisbet Edilen er-Redd ‘ale’l-Kindî el-feylesûf Adlı Risalenin Tahlili”.Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı 3. Cilt . sf 23-40, Kutluer, İ. (2000). “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü’z-zünûn’un Mukaddimesinde ‘el-İlm’ Kavramı”. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı 18. Cilt. sf 79-99.

İlyas ÇELEBİ, Prof. Dr.

Elektronik Posta: icelebi@hotmail.com/ Yazışma Adresi: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul / İlgi Alanları: İslam Düşüncesi, İslam Mezhepleri / Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Çelebi, İlyas, İslam Düşüncesinde Gayb Alemi, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, Çelebi, İlyas, İslam İnancında Gayb Problemi, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 1996, Çelebi, İlyas, İslam İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcabbar, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, Çelebi, İlyas, İmam-ı Azam’ın İtikadi Görüşleri, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2000, Çelebi, İlyas, Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2004, cilt: II, sayı: 1, s. 23-26, Çelebi, İlyas, Approaches to Occultism in the Qur’an and the Sunnah, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 36/1, s. 47-61, Çelebi, İlyas, İslam İtikadı Açısından Engelliliğin Dini Boyutu, Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri 5/6 Nisan 2012, 2012, s. 160-164.

İsmail ÇALIŞKAN, Prof. Dr.

Elektronik Posta: / İletişim Adresi: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara, Türkiye/ İlgi Alanları: Kur’an’ın Siyasal Yorumları, Anlama ve Yorumlama, Tefsir Tarihi, Tefsir Metodolojisi, Yeni Bir Yorum Metodolojisi Oluşturulması, Batı’da Kur’an ve Tefsir Çalışmaları, Tefsirin Çağdaş Sorunları, İslam Dünyasında Kur’an’a Çağdaş Yaklaşımlar, Türkler ve Kur’an; Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyeti/ Yayınlanmış Eserlerinden

Seçmeler: Çalışkan, İsmail, Kur'an'da Din Kavramı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, Çalışkan, İsmail, Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, Çalışkan, İsmail, "Allah-İnsan İlişkisinde Aracı Fikri: Vesilecilik", İslamiyat Dergisi, cilt V. sayı 1, 2002, sayfa 181-190, Çalışkan İsmail, "Dinî Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'anî Temelleri", Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, 2007, sayfa 7-30, Çalışkan İsmail, "Mealcilikte Taklitin Son Örneği -Mustafa Sağ'ın Yazdığı Kur'an Mealinin Orjinallığı Üzerine", Eskiye, sayı 9, İlkbahar 2008, sayfa 84-90.

İsmail DEMİREZEN, Doç. Dr.

Elektronik Posta: demirezen@istanbul.edu.tr / İletişim Adresi: İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/ İlgi Alanları: Toplum, Tüketim, Tüketim ve Din İlişkisi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: DEMİREZEN, İsmail, A Sociological Perspective To Suicide Bombing , Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com], 2011, cilt: XI, sayı: 1, s. 7-17, Demirezen, İsmail, Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması, Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama, 2012, cilt: I, s. 493-503

Mahmut ÖZER, Prof. Dr.

Elektronik Posta: m.oz@beun.edu.tr/ İletişim Adresi: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Rektörlük Binası/ İlgi Alanları: Biyomedikal; Elektronik Devreler; Biyofizik, Tıp Fiziği ve Biyotıp Mühendisliği; Hesaplamalı Sinirbilim/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: B.S.Gür, M.Özoğlu, T.Akgeyik, E.Çetinkaya, E.T.Karagöl, M.Öztürk, M.K.Biçerli, Ö.Açıkgöz,M.Özer, T.Özhan, Z.Çelik, Türkiye'nin İnsan Kaynağının Belirlenmesi, SETA, Aralık 2012, M. Özer, Türkiye'de Yükseköğretimin Yeniden Yapılandırılması ve Kalite Güvence Sistemi,Yükseköğretim ve Bilim Dergisi, 3:18-23 (2012), M. Özer, B.S. Gür, T. Küçükcan, Kalite Güvencesi:Türkiye Yükseköğretimi için Stratejik Tercihler,Yükseköğretim ve Bilim Dergisi, 1(2):59-65 (2011), M. Özer, B.S. Gür, T. Küçükcan, Yükseköğretimde Kalite Güvencesi, SETA, Ağustos 2010, O. Erkamaz, M. Özer, N. Yumuşak, "Impact of small-world topology on the performace of a feed-forward artificial neural network based on two different real-life problems", Turkish Journal of Electrical Engineering & Computer Science, 22(3):708-718, 2014, M. Özer, M. Perc, M. Uzuntarla, "Controlling the spontaneous spiking regularity via channel blocking on Newman-Watts Networks of Hodgkin-Huxley neurons", EuroPhysics Letters (EPL), 86 (4), 40008 (2009)

Mehmet ERDOĞAN, Prof. Dr.

Elektronik Posta: merdogan@marmara.edu.tr / Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/ İlgi Alanları: İslam Hukukunda Ahkam, Zekat, Usul ve Usul Yenilenmesi, Fıkh Usulü'nün Katılığı / Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: ERDOĞAN, M. (V. basım 2007). İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. MÜİFV İstanbul, ERDOĞAN, M. (II. basım 2005). Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. Ensar Neşriyat İstanbul, ERDOĞAN, M. (IV. basım 2009). Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet. MÜİFV İstanbul, ERDOĞAN, M. (Kony). "İslam ve Yerellik Yerelliğın Fıkhî Temellendirmesi Olarak Örf. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,. Sayı Sayı 9. Cilt 9 sf s. 11-24, ERDOĞAN, M. (2002). "İmam Ebu Hanife ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması". İslamî Araştırmalar. Sayı sayı 1-2. Cilt cilt 15 sf s. 255-257, ERDOĞAN, M. (1984). "Bâtınî İnkıtâ",. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı 4. Cilt 1 sf s. 415-428, ERDOĞAN, M. & Çelebi, İ. (2007). Anahatlarıyla İslâm Dini.

Ensar Neşriyat İstanbul, ERDOĞAN, M. (2008). Tesettür Meselesinden Türban Sorununa. İz Yayıncılık İstanbul.

Mehmet Nadir ÖZDEMİR, Yrd. Doç. Dr.

Elektronik Posta: / İletişim Adresi: Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Zonguldak/ İlgi Alanları: İslam Tarihi, Abbasi Tarihi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Özdemir, Mehmet Nadir, Bağdat'ta Türk Egemenliği, Konya, 2008, Özdemir, Mehmet Nadir, İslam'ın İlk Döneminde Kölelik, İstanbul, 2006, Özdemir, Mehmet Nadir, "Bir Deneme: İnsan Hak ve Hürriyetleri Açısından İlk Dönem İslam Tarihini Yeniden Okumak", Uluslararası Dini ve Felsefi Metinler 21.Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 20-21 Ekim 2011, İstanbul, Özdemir, Mehmet Nadir, Abbasi Halifesi Mu'tasım'ın Ordusunda Bulunan Türklerin Köle Olup Olmadığı Meselesi, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı:18, Konya, 2005, Özdemir, Mehmet Nadir, . Sakalibe Unsuru ve İslam Dünyasına Girişi-İslam Kaynaklarına Göre- Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XI, Sayı: 1, Adana, 2011.

Mehmet VURAL, Doç. Dr.

Elektronik Posta: / İletişim Adresi: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/ İlgi Alanları: İslam Düşüncesinde Felsefe, İslâm Felsefesi, Türk-İslâm Düşüncesi, Metafizik, Gazzâlî, İslâm Siyaset Düşüncesi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Vural, M., İslâm Felsefesi Sözlüğü, Elis Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2011, (637 s.) ISBN: 978-975-8774-0-6, Vural, M. (ed.), İslâm Felsefesinin Sorunları, Elis Yayınları, Ankara, 2003, (327 s.) ISBN: 975-8774-11-5, Vural, M., Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık, Elis Yayınları, 3. baskı, Ankara, 2011, (208 s.) ISBN: 978-975-8774-00-5, Vural, M., Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, Ankara Okulu Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2011, (255 s.) ISBN: 978-975-8190-72-0, Vural, M., Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009, (184 s.) ISBN: 978-975-7131-41-0, Vural, M., "Aydınlanma Felsefesi ve Siyasal Muhafazakârlık", Felsefe Dünyası, Sayı: 35, Ankara, 2002, s. 127-136, Vural, M., "Düşünce Tarihinde Mantık: Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa", Kutadgubilig, Sayı: 2, İstanbul, 2002, s. 179-192, Vural, M., "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Demokrasi", Kutadgubilig, Sayı: 20, İstanbul, 2011, s. 355-369.

Metin ÖZDEMİR, Prof. Dr.

Elektronik Posta: ozdemirmetin@hotmail.com/ İletişim Adresi: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/ İlgi Alanları: Mi'rac, Kötülük Problemi, İslam Düşüncesi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Özdemir, Metin, İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001, Özdemir, Metin, Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti, İstanbul, 2003, Özdemir, Metin, Mutezile'nin Kur'an Savunması, Kadı Abdülcebbar Örneği, Ankara 2009, Özdemir Metin, İnkârcı Kötümserliğin Kur'an Açısından Kritiği, (İslami Araştırmalar Dergisi, c. 11, sayı: 3-4, 1998, (ss. 237-249), Özdemir, Metin, Fahrüddin er-Râzî'de Zaman Kavramı Ve Allah'ın Ezelîliği İle İlişkisi, C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: VII/1, Sivas 2003, (ss. 281-298), Özdemir, Metin, Matürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı, Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, s. 380-424.

Muharrem HAFİZ, Yrd. Doç. Dr.

Elektronik Posta: muharremhafiz@hotmail.com/ İletişim Adresi: İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul/ İlgi Alanları: Kant, Kutsal, Fârâbî, Platon/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Hafız, Muharrem, Kutsal ve Sanat, Dört Mevsim Kitabevi, 2012, İstanbul, Hafız, Muharrem, A Comparative Study on Democracy: Platon and Farabi, Dört Mevsim Kitabevi, 2012, İstanbul, Hafız Muharrem, The Role Of Reason in Kant's 'The Conflict of the Faculties', Journal of Intercultural and Religious Studies, 2 (2012): 111- 119, Hafız, Muharrem, The Place Of the Sacred with regard to Gadamer's Ontology of Art, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39 (2010/2): 97- 116, Hafız Muharrem, Platon'da ve Farabi'de Demokrasi Eleştirisi, Yeditepe'de Felsefe, 41 (2007): 137-174, Hafız, Muharrem, Kutsal Bir Sanat Eserine Yönelik İki Tür Fenomenolojik Yaklaşım Tarzı: Van Leeuw ve Eliade, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21 (2012): 133- 154.

Muhit MERT, Prof. Dr.

Elektronik Posta: mert@fatih.edu.tr/ İletişim Adresi: Fatih Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul/ İlgi Alanları: Kelam, Kelami problemler, Günümüz Kelam Problemleri, Kelami Kavramlar/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Mert, Muhit, İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, Mert, Muhit, Kelam Tarihinin Problemleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008, Mert, Muhit, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Ahmet Ağaoğlu'nun Dinî Düşünceleri", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, Vol. 5, No. 10, Jan. 2006, pp. 7-27, Mert, Muhit, "Aleksandr Mirza Kâzım-Bey (1802-1870) Azeri Kökenli Şarkiyatçı Türk Bilim Adamı", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, No. 4, Jan. 2004, pp. 405-410, Mert, Muhit, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", AÜİFD, Vol. XLIV, No. 1, Jan. 2003, pp. 41-67, Mert, Muhit, "Kelam İlminde Fiyat Konusundaki Tartışmalar: Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği", EKEV AKADEMİ DERGİSİ, Vol. 1, No. 2, Jan. 1998, pp. 161-171.

Murat DEMİRKOL, Doç. Dr.

Elektronik Posta: mdemirkol@ybu.edu.tr / İletişim Adresi: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara / İlgi Alanları: İslam Düşüncesinde Felsefe Geleneği, Nasreddin Tusi, İbn Sina, Türk İslam Düşüncesi / Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Demirkol Murat, Tûsî'nin İbn Sina Savunması, Ankara, 2010, Demirkol Murat, Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi, Ankara, 2011, Demirkol Murat, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi (Bölüm: İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler), Ankara, 2013, Demirkol Murat, Türk İslam Düşüncesi, (Bölüm: Sadreddin Konevî), İstanbul, 2014, Demirkol Murat, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasîreddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", Şarkiyat İslami Araştırmalar Dergisi, ISSN: 1308-9633, Nisan 2010, c.2, sy.3, ss.83-102, Demirkol Murat, "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam", Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, ISSN: 1301-0522, 2010, cilt 51/2, ss.271-290.

Murtaza KORLAELÇİ, Prof. Dr.

Elektronik Posta: korlaelci@ankara.edu.tr/ İletişim Adresi: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/ İlgi Alanları: Türkiye'de Felsefe Geleneği, Pozitivizm, İslam Felsefesi ve

Kavramları, Gabriel Marcel'in Felsefe Algısı/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Korlaelçi Murtaza, Pozitivizm, E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, s.265, Korlaelçi Murtaza, Le Play Mektebi ve İlk Türk Temsilcisi Prens Sabahattin Bey, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, s. 31, Korlaelçi Murtaza, Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6, s. 11, Korlaelçi Murtaza, Din Felsefesi ve Geçmiş Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 5, s. 361, Korlaelçi Murtaza, Fârâbîde Sorumluluk Felsefe Dünyası Kurum Dergisi 50 , s.7, Korlaelçi Murtaza, Çağdas Ateizmin Problemi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLI 365.

Mustafa GENCER, Prof. Dr.

Elektronik Posta: / İletişim Adresi: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bolu/ İlgi Alanları: Osmanlı Tarihi, Sanat Tarihi, Modernizm, Osmanlı'da Modernizm/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Gencer, Mustafa, Jöntürk Modernizmi ve Alman Ruhı'. 1908-18 Türk-Alman İlişkileri ve Eğitim.

Mustafa TEKİN, Doç. Dr.

Elektronik Posta: / İletişim Adresi: İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/ İlgi Alanları: Çağdas Din Sosyolojisi Tartışmaları, İslam Dünyasında Modernleşme, Kültür, Medeniyet ve Din, Mukayeseli İslam ve Batı Düşüncesi, Sosyal Bilimler Metodolojisi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Tekin Mustafa, Kutsalın Serüveni- Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı, İstanbul, Açılımkitap Yay., 2003, Tekin Mustafa, Kutsal, Kadın ve Kamu- Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın (Doktora Tezi), İstanbul, Açılımkitap Yay., 2004, Tekin Mustafa, Aradığın Şeysin-Modern Dünyada Mevlâna, İstanbul, Rağbet Yay., 2012, Tekin Mustafa, "Kur'an-ı Kerim'deki Aşiret, Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili", İslâmî Araştırmalar, c. 14, S. 3-4, Ankara-2001, ss. 450-454, Tekin Mustafa, "Mevlâna Celâleddin Rûmî's Understandings of Human and Society", S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 12, Konya-2001, ss. 123-134, Tekin Mustafa, "Tanrı Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 10, Konya-2003, ss. 475-491, Tekin Mustafa, "Batı'da ve Türkiye'de Aydın Dini-Sosyolojik Portresi", S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 17, Konya, 2004, ss. 161-176.

Necati ÖNER, Prof. Dr.

Elektronik Posta:/ İletişim Adresi: / İlgi Alanları: / Yayınlanmış eserlerinden Seçmeler: Öner Necati, Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, İlahiyat Fak. Yay" 1967, Ankara, ikinci baskı, 1977, Öner Necati, Tanzimatın Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, İlahiyat Fakültesi Yay" 1967, Ankara, Öner Necati, Klasik Mantık, Ayyıldız Matbaası, 1970, Ankara, Öner Necati, İnsan Hürriyeti, Selçuk Yayınları, 1982, Ankara, ikinci Baskı Kültür Bakanlığı, 1987, Öner Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, İstanbul, Öner Necati, Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi Ali Sedat İlahiyat Fak. Dergisi, sayı i-V, 1959, Ankara, Öner Necati, Bir Bilgi Türü Olarak Sanat, Suut Kemal Yetkin'e Armağanında, Hacettepe Üniversitesi, 1984, Ankara, Öner Necati, İnsan Hürriyeti ve İslam, Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, 12-17 Ekim 1989, Ankara, Öner Necati, Bir Bilgi Türü Olarak Dini Bilgi, Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 29, Haziran 1999, Öner Necati, Biçimsel Doğruluk, Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 9, Ekim 1993.

Necdet SUBAŞI, Dr.

Elektronik Posta: / İletişim Adresi: Diyanet İşleri Başkanlığı, Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara/ İlgi Alanları: Alevilik, Modernleşme, Modern Türkiye’de Aydın, Din Politikaları, Göç, Entegrasyon, Kimlik/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Subaşı Necdet, Türk Aydınının Din Anlayışı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, : Subaşı Necdet, Kutsanmış Görüntüler, Nehir Yay., İstanbul, : Subaşı Necdet, Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme, Vadi Yay., Ankara, Subaşı Necdet, Türk Aydını, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Araştırma Fonu, Van, : Subaşı Necdet, Euro İslam -Fransa’da Türk Göçmenler: Din, Kimlik ve Entegrasyon Sorunları-, Paris, : Subaşı Necdet, “Sanal Cemaat Örüntüleri”, Bilişim Toplumuna Giderken: Sosyoloji ve Hukukta Etkiler Sempozyumu 2001, Ankara, ss. 105-112, : Subaşı Necdet, “Yoksulluğun Muğlak Dinselliği”, Yoksulluk, Sempozyumu, İstanbul: Deniz Feneri Derneği, Cilt: II, ss. 262-279, : Subaşı Necdet, “Dindarın ve Yoksulun Yaşam Dünyası Aile Odaklı Stratejiler”, Köprü, Sayı: 88 (Güz), ss. 147-152, : Subaşı Necdet, “Entegrasyon Politikalarında Yeni Arayışlar: Avrupa İslamı”, Avrupa’da İslâm, Ed. Kadir Canatan, İstanbul: Beyan, ss. 38-66.

Osman KABAĞÇILI, Yrd. Doç. Dr.

Elektronik Posta: osmankabakcili@beun.edu.tr/ İletişim Adresi: Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/ İlgi Alanları: İşari Tefsir, Kuşeyri.

Ömer Mahir ALPER, Prof. Dr.

Elektronik Posta: alperom@istanbul.edu.tr/ İletişim Adresi: İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul/ İlgi Alanları: İbn Sina, Akıl-Vahiy Felsefe- Din İlişkisi, Metafelsefe/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Alper, Ömer Mahir, İslam Felsefesinde Akıl- Vahiy, Felsefe- Din İlişkisi, Kitabevi, 2008, Alper, Ömer Mahir, Aklın Hazzı: İbn Kemmune’de Bilgi Teorisi, Alper, Ömer Mahir, Felsefenin Doğası, Litera Yayıncılık, 2012, İstanbul, Alper, Ömer Mahir, The Epistemological Value of Scriptural Statements in Avicenna: Can Religious Propositions Provide the Premises of Philosophical Demonstrations?” Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology, ed. Torrance Kirby vd., United Kingdom: Cambridge Scholar Publishing, 2013, 175-190, Alper, Ömer Mahir, “Al-Fārābī’s Interpretation of Aristotle as an Authority in the Philosophy”, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (2007), 131-152, Alper, Ömer Mahir, Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, Alper, Ömer Mahir, Açıklamalı Felsefe Eserleri Bibliyografyası, Arap Harfli Türkçe Basmalar, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2004,

Ramazan ALTINTAŞ, Prof.Dr.

Elektronik Posta: ramazanaltintas59@hotmail.com/ İletişim Adresi: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Konya/ İlgi Alanları: Kur’an’da geçen Kavramlar, Akıl, Tevhid Estetik İlişkisi, Sekülerizm/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Altıntaş, Ramazan, İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, Altıntaş, Ramazan, İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, Altıntaş, Ramazan, Kur’an’da Hidâyet ve Dalâlet, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, Altıntaş, Ramazan, Bütün Yönleriyle Câhiliyye, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007, Altıntaş, Ramazan, . Din ve Sekülerleşme, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, Altıntaş, Ramazan, “İbn Miskeveyh’in Adâlet Anlayışı” , C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas–1998, Sayı: 2, ss. 237–249, Altıntaş, Ramazan, “Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri”,

C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas-1999, Sayı: 3, ss. 57-100, Altıntaş, Ramazan, “Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri”, C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, V/2, Sivas-2001, ss. 97-129, Altıntaş, Ramazan, “Kâdî Abdülcebâr’ın Sem’iyyatla İlgili Görüşleri”, Bilimname, 1, Kayseri-2004, ss. 49-59, Altıntaş, Ramazan, “Ebû Hanîfe’nin Kelam Metodu ve el-Fıkhü'l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen İtirazlar”, İslamî Araştırmalar, C: 15, Ankara-2002, Sayı: 1-2, ss. 185-205.

Rasim ÖZDENÖREN

Elektronik Posta: rozdenoren@yenisafak.com.tr / Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Özdenören Rasim, Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, Özdenören Rasim, Müslümanca Yaşamak, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, Özdenören Rasim, Ruhun Malzemeleri, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, Özdenören Rasim, Kafa Karıştıran Kelimeler, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Süleyman Hayri BOLAY, Prof. Dr.

S.H.Bolay, Ermenek’in Dindebol köyünde 1937de doğdu orta öğretimini Konya’da okudu. 1961 Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesini bitirdi. Bir süre öğretmenlik yaptı. 1971de İlahiyat fakültesine felsefe tarihi asistanı olarak giedi. 1975de Dr., 1980de doçent, 1987de prof. Oldu. Aynı yıl Hacettepe ü. Felsefe bölümüne felsefe tarihi prof. Olarak tayin edildi. 1989da t.Diyanet Vakfı yayın kurulunu kurdu. 1984de 87e kadar ilahiyat fak. Dekan yardımcılığı yaptı. Selçuk Ü. İlahiyat fakültesinde bir yıl dekan yardımcılığı ve felsefe hocalığı yaptı. Atatürk ü. Felsefe bölümünde dersler verdi. Gazi ü.felsefe bölümünü kurdu 1996 rektörün daveti üzerine oraya geçti ve bölüm başkanı oldu.2004de emekli oluncaya kadar bu görevi yürüttü. Elan 6-7 ciltlik “TanzimattanGünümüze Türk Düşünürleri” adlı eserini tamamladı. Yakında basılmış olacak. Batı felsefesi ve Türk düşüncesi üzerine birçok eseri ve bilimsel araştırmaları var. “Felsefe Sözlüğü” adlı eseri 11. baskısına ulaştı.

Şafak URAL, Prof. Dr.

Elektronik Posta: ural@istanbul.edu.tr/ İletişim Adresi: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul/ İlgi Alanları: Mantık, Bilim Tarihi, Mimarlık ve Felsefe, Mantık ve Matematik, Felsefi Kavramlar/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Ural Şafak, Pozitif Bilimlerde Basitlik İlkesinin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme, İst.Üni. Ed. Fak.Yay, 1981, Ural Şafak, Temel Mantık, Remzi Kit, 1985. a) Temel Mantık (genişletilmiş II. Baskı), Çantay Kit, 1995, Ural Şafak, Pozitivist Felsefe, Remzi Kitabevi, 1986. a) Pozitivist Felsefe (ikinci baskı), Say Yayınları, 2006, Pozitivist Felsefe, Remzi Kitabevi, 1986. a) Pozitivist Felsefe (ikinci baskı), Say Yayınları, 2006, Ural Şafak, Erkenntnistheorie und Moderne Naturwissenschaften / Mantık ve Modern Doğa Bilimleri, eds: Ural, Ş., Lucius, E., Isis, İstanbul, 1992, Ural Şafak, Matematik und Philosophie / Matematik ve Felsefe / Mathematics and Philosophy, eds: Ural, Ş., Lucius, E., Isis, İstanbul, 1995, Ural Şafak, Artificial Intelligence, Language and Thought / Künstliche Intelligenz, Sprache und Denken / Yapay Zeka, Dil ve Düşünce, eds: Ural, Ş., Lucius, E., Isis, İstanbul, 1999.

Şamil ÖÇAL, Doç. Dr.

Elektronik Posta: samilocal@yahoo.com/ İletişim Adresi: Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kırıkkale/ İlgi Alanları: Ortaçağ Felsefesi, Ahlak

Felsefesi, Felsefi kavramlar, Türk Düşünce Tarihi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Öçal, Şamil, Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2000, Öçal, Şamil, Kemalpaşazade'nin Eserlerinde Akıl ve Aklın Önemi, Bilig , 9/Bahar 1999, Öçal, Şamil, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? : Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı" Dînî Araştırmalar , C2, S. 5 (Eylül-Aralık 1999)ss. 225-255, Öçal, Şamil, "Gelenekçilik ve İslam Düşüncesinde Geleneğin Anlamı", Eski-Yeni Dergisi, Ankara, 2010, Öçal, Şamil, İlkçağ Felsefesinde Ahlaki bir problem olarak Dünya Algısı Felsefe Dünyası 2011 Temmuz. S. 53. 111-131, Öçal, Şamil, From Fetwas to « Religious Question» Main Characteristics of Diyanet Fewas, Muslim World , April 2008, Öçal, Şamil, "Cumhuriyet Dönemi Felsefecilerinden Macit Gökberk Ve Hilmi Ziya Ülken'e Göre Din Bilim Ve Aydınlanma", Türk Yurdu, Mart 2011. ss.157-164.

Taha AKYOL

Elektronik Posta: takyol@hurriyet.com.tr/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Akyol Taha, Bilinmeyen Lozan, Doğan Kitap, İstanbul 2014, Akyol Taha, Ama hangi Atatürk, Doğan Kitap, İstanbul 2008, Akyol, Taha, Modernleşme Sürecinde Türban, Nesil Yayınları, İstanbul 2008, Akyol, Taha, Kayıp Tarihimiz, Yakın Plan Yayınları, İstanbul, 2012.

Turan KOÇ, Prof. Dr.

Elektronik Posta: turan.koc@iszu.edu.tr/ İletişim Adresi: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/ İlgi Alanları: İslam Medeniyeti ve Sosyal Bilimler, Din Felsefesi/ Yayınlanmış Eserlerinden Seçmeler: Koç, Turan, Din Dili, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, Koç, Turan, İbn Arabi Geleneği ve Davud el- Kayseri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, Koç, Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, Koç, Turan, Davud el-Kayseri'ye Göre Cem' ve İçerdiği Hususlar, Makâlât, 1999, sayı: 1, s. 35-40, Koç, Turan, Gazzali'ye Göre Allah'ın Bilgisi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1992, sayı: 8, s. 123-140, Koç, Turan, Davud el-Kayseri'ye Göre Keşf ve Müşahede, İbn Arabi Geleneği ve Davud el-Kayseri, 2011, s. 205-222, Koç, Turan, Mevlana'nın Şiirinde Güzellik Tecrübesinin İfadesi, Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri, 2010, cilt: II, s. 647-662.

Hatime

Hikmeti aramak insanın en önemli uğraşlarından birisidir. Çünkü hikmete ulaşmak varlığımızın anlamına, varlığın gayesi olan büyük hayra ulaşması demektir. Bu arayışta insan vahyin yol göstericiliği ve aklın gücünden yararlanarak nefislerdeki ve afaktaki işaretleri takip eder ve hikmete ulaşmaya çalışır.

Bu çalışmada her birisi alanında uzman hocalarımız; felsefe ve din, felsefe ve hikmet, akıl ve inanç, felsefe ve din birlikteliği gibi konuları akademik ve entelektüel bir üslup ile ele aldılar. Felsefe, hikmet ve dinin derinlemesine tefekkür, geniş tecrübe birikimi ve farklı ilimlerin metod ve bakış açıları ile ele alındığı bu eserin tefekkür tarihimize bir not düşmeye aday olduğu kanaatindeyiz.

Eserde her birisi önemli konulara değinen çalışmaların ortak olarak vurguladığı hususlardan birkaçını dikkatinize sunmak isteriz:

1. İlim ve hikmeti aramak her müminin en önemli görevlerindedir. Bu ise derinlemesine araştırma, sorgulama ve tefekkür ile gerçekleşir. Derinlemesine tefekkürden uzak kalan, kendi mütefekkirlerini yetiştiremeyen toplumlar enerjisini kaybeder ve başkalarının paradigma ve kavramları ile düşünmeye başlarlar. Günümüzde yakın coğrafyamızın yaşadığı sorunlarda bu durumu görmek mümkündür.
2. Her türlü bilgi sistemi – buna felsefi paradigmlar ve bilim de dahil – bir inanç sistemi üzerine kurulur. İncanın toplumsal ve tarihi açıdan dinamizmini devam ettirebilmesi ise ancak bilgi ve akılla bağıni koparmamasına bağlıdır. Dolayısıyla din, bilim ve felsefe birbirinden bağımsız alanlar olarak tasavvur edilmemelidir.
3. Hikmet için pek çok tanım yapılabilir ve yapılmıştır da... ancak insana düşen yönüyle hikmet: varlığın hikmetle yaratılmış olduğuna inanmışlıktan doğan bir hakikat sevgisi ve arayışıdır. Bu arayışta farklı usul ve yollar olabilir. Ancak en büyük tehlike her şeyin metalaşp, araçsallaşp hatta siyasallaşp şekilden ibaret kalmaya başladığı günümüz toplumlarında olduğu gibi hikmet sevgisinden, arayışından vazgeçmektir. Hakikat arayışından vazgeçmek o kadar acı bir durumdur ki felsefe bile varlık sebebi olan bu arayıştan vazgeçtiğinde ideolojiye dönüşür.
4. Din anlaşılıp yaşanmak üzere insanlığa gönderilmiş bir sistemdir. İnsanın temel anlama aracı ise akıldır. İnsanı bilgiye ulaştıran akıl, sadık haber ve duyulardır. Bu üçlemede akıl, duyuların ve sadık haberin de işlevselliğinin ön şartı olarak büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bilgiye ulaşmada akıl, duyu, vahiy birlikteliğini temel almamız gerekmektedir.

Eserde yer alan çalışmalarda altı çizilmesi gereken hususlar muhakkak ki bu kısa anlatıma sığmayacak kadar geniştir. Her bir çalışmanın derinliklerinde gizli anlamları okuyucunun ilgi ve istifadesine sunarken katkıda bulunan tüm değerli hocalarımıza şükranlarımızı sunarız.

Düşünen insan için hikmet arayışı,
beşeriyetin en önemli uğraşlarından birisidir.
Zira hikmete ulaşmak, bir taraftan insanın
kendi varlığını anlamlandırması;
diğer taraftan da varoluş gayesi olan
büyük “hayra” ulaşması demektir.

Yitirilmiş hikmete erişmeye çalışan insan,
akıl ve vahyin kudretinden güç alır.
Akıl, ona “terakkisi” için ihtiyaç duyduğu gücü verirken; vahiy
onu karanlığın belirsizliğinden çıkarır ve
bilgeliliğin nuruyla yolunu aydınlatır.
Nitekim vahyi temele alan din ile
aklı temele alan felsefe arasındaki ilişki,
tarihin her döneminde güçlü olmuştur.

Bu eser; felsefe, hikmet ve din arasındaki ilişkiyi
güncelin parçalayıcı, ötekileştirici ve dışlayıcı
tartışmalardan uzak kalarak; yüksek tefekkürle
müzakere etmeyi hedeflemektedir.

Aynı zamanda akademide hakikatin bu üç boyutunu
derinlemesine analiz edip değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Böylece düşüncenin tarihine bir not düşüp
bugüne ve geleceğe “referans olma”
niyetini taşımaktadır.