

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

**ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE
BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ

Hazırlayan
Yakup YILDIRIM

KONYA- 2010



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı

(İmza)

Yakup YILDIRIM



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Yakup YILDIRIM tarafından hazırlanan ‘Elmalılı M. Hamdi Yazır’a Göre Bilgi-İman İlişkisi’ başlıklı bu çalışma .../.../2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ

Danışman

İmza

Üye

İmza

Üye

İmza

ÖNSÖZ

Bilgi, gerek fert gerekse toplum için, sahibini diğer varlıklardan farklı kılan önemli bir olgudur. Bilgi güçtür, egemen olmaktır. Medeniyetler arasındaki farkın temel faktörü bilgidir. Fizik ve fizik ötesi bütün bilimlerin temelinde bilgi vardır. Bunun içindir ki, düşünürler bu problemi çözme konusunda, bilginin nereden kaynaklandığı, özünün ne olduğu ve sınırının tespiti konusunda çok çaba sarf etmiş, kafa yormuşlardır.

Bilgi ile ilgili ilk tartışmaların sofistler tarafından başlatılmış olduğu söylenebilir. İlkçağda düşünürlerin en çok üzerinde durduğu, tartıştığı, esas problem metafizik idi. Bilgi probleminin gerçek anlamda çağdaş felsefe ile tartışılmaya başlandığını söyleyebiliriz.

İnanç, bilgi üzerine inşa edilmiştir. Diğer bir ifade ile inancın yapı taşları bilgidir. Bir bina inşa etmek için nasıl ki, yapı taşlarının belli bir kurala göre yerleştirilmesi gerekiyorsa, inancın veya bilmenin de gerçekleşebilmesi için, bilginin unsurlarının ve yapıtaşlarının da belli bir kurala göre yerlerini alması gerekir.

Madde planında her şey, göze açık ışık ile görüldüğü gibi, manevi planda da her şey Allah ile gözüktür. Allah'ın nuru her şeyi kaplamıştır ve eşya ile beraberdir. Ancak bu ikisi arasında şöyle bir fark vardır. Birincisi güneşin batması ile gözden kaybolduğu halde, ikincisi ise kendisi ile ortaya çıktığı ilâhî nurun; batması, kaybolması veya değişmesi imkânsız olduğundan daima eşya ile beraber kalır. Bundan dolayı, hiçbir şeye benzemeyen, hiç zıddı olmayan ve hiç değişmeyen bir varlığın, gizli kalması da muhal değildir. Onun gizliliği, açıklığının şiddetindedir.

Elmalı M. Hamdi yazır, Din Felsefesinden hem isim olarak bahsetmekte, hem de Din Felsefesi ile ilgili önemli konuları ele almaktadır. Ayrıca Din Felsefesi açısından ele alınması gerekli konulara da işaret etmektedir.

Tezimizin amacı, son asrın önemli düşünürlerinden biri olan, Yazır'ın bilgi ile îman kavramlarını nasıl ele aldığını, bilgi-iman ilişkisini nasıl anladığını ve nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaktır. Gayemiz; mütekellim, müfessir, mütefekkir, fakih ve filozof olan Hamdi Yazır'ın bilgi îman ilişkisi konusundaki bilgisini, görüş ve düşüncelerini ortaya koymak, değerlendirmek ve tartışmaktır.

Öncelikle Hamdi Yazır'ın, bilgi ve iman ilişkisi konularında ne düşündüğünü ortaya koymaya, daha sonra da bu çerçeveye bağlı kalmak şartıyla, konunun daha iyi anlaşılması amacıyla, bazı yerlerde ek bilgi sunarak katkıda bulunmaya çalıştık. Bazen görüşlerini tartışmaya açtık, değerlendirmeler yaptık, katılmadığımız yerlerde de kendi görüşümüzü ortaya koymaya çalıştık.

Tezin hazırlanmasında; betimleyici, değerlendirici, eleştirici, tartışmacı, karşılaştırmacı, analiz edici ve alternatif görüş bildirici bir metot izledik. O'nun üzerine yapılan çalışmalara dayanılarak yapılan kaynak tarama, veri toplama ve bu verilerin taranarak işlenmesi ve bu verilerle tümevarım yöntemlerini kullandık.



Ana kaynaklar olarak; M. Hamdi Yazır'ın, Hak Dini Kur'an Dili, İrşâdü'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf, Metâlib ve Mezâhib adlı eserlerine ek olarak; Sebîlü'r-Reşad, Beyânü-l-Hak ve Cerîde-i İlmiyye mecmûalarındaki makaleleri, yardımcı kaynaklar olarak da; sözlükler, ansiklopediler ve internet materyalleri, Onun hakkında yazılan kitaplar, makaleler, tebliğler, sunumlardan yararlandık.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın giriş bölümünde bilgi konusunu; Birinci bölümde Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre bilgi ve iman konusunu; "Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre Bilgi" ve "Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre İman" başlıkları altında inceledik. İkinci bölümde ise "Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre Bilgi-İman İlişkisi" konusunu, incelemeye, analiz etmeye ve değerlendirmeye çalıştık.

Bu tez konusunun belirlenmesinden sonuçlandırılmasına kadar, konuların ele alınmasında ve değerlendirilmesinde; beni yönlendiren, ışık tutan kıymetli danışmanım Doç. Dr. Bayram Dalkılıç bey'e; tezin bu aşamaya gelmesinde eleştiri ve önerileriyle katkılarından dolayı Prof. Dr. Hüsameddin Erdem ve Prof. Dr. Ramazan Altıntaş hocalarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Araştırmalarım esnasında, kaynak temininde yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Kemal Batak bey'e, Yrd. Doç. Dr. Nuri Kahveci bey'e, Değerli dostum Ali Büyükçapar'a, Yaşar Alpaslan bey'e, ayrıca çalışmalarım esnasında gösterdiği anlayış, fedakârlık ve manevi desteklerinden dolayı eşime de teşekkürlerimi sunuyorum.

Yakup YILDIRIM

Konya 2010

	T. C. SELÇUK ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü		
Öğrencinin	Adı Soyadı	Yakup YILDIRIM	Numarası: 084245022002
	Ana Bilim/Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Felsefesi	
	Danışmanı	Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ	
Tezin Adı		Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre Bilgi-İman İlişkisi	

ÖZET



Elmalılı M. Hamdi Yazır, cumhuriyet döneminin en önemli müfessirlerden biridir. Yaşadığı dönem itibariyle hem Osmanlı'nın son dönemlerine, hem de cumhuriyetin kuruluşuna tanık olmuştur. Bu durum, onun fikirlerinin zamanımızı aydınlatması açısından oldukça önemlidir. Hala bir kısım yazılarına ulaşamadığı söylenen Hamdi Yazır'ın, yaşadığı dönemin siyasi çalkantılara maruz kalması sebebiyle, bazı yazı ve makalelerini isimsiz, imzasız yayınlamak zorunda kaldığını biliyoruz.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın giriş bölümünde bilgi problemini ele alarak; bilginin tanımı, neliği, imkânı, kaynağı, ve değeri; iman, iman mahiyeti, epistemolojik açıdan iman, iman sünje-obje açısından analizi, konuları üzerinde durmaya çalıştık. Birinci bölümde Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre bilgi ve iman konusunu; I-Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre Bilgi ve II-Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre İman başlıkları altında inceledik. İkinci bölümde ise Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre bilgi-İman ilişkisi konusunu, incelemeye, analiz etmeye ve sonuçlar çıkarmaya çalıştık.

Biz bu çalışmamızda son devrin önemli düşünürlerinden biri olan merhum Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın bilgi ve iman kavramlarını nasıl ele aldığı, bilgi ve iman

kavramının tanımı, mahiyeti, dereceleri, imanın şekillenmesinde bilginin etkisi, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiği konularını ele aldık ve bunların sistematik analizini yapmaya çalıştık.

Bilgi ile iman arasındaki ilişki, aslında toplumu ayakta tutan en önemli etmenlerdendir. İnsanlığın terakkisi veya tedennisi bu ilişkiye bağlıdır.

		T. C. SELÇUK ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü			
Student's	Name Surname	Yakup YILDIRIM		ID:	084245022002
	Department/Field	Philosophy and Religious Studies / Philosophy of Religion			
	Advisor	Assoc. Dr. Bayram DALKILIÇ			
Research Title		The Relation Between Faith and Knowledge According to Elmalılı M. Hamdi Yazır.			

ABSTRACT

Elmalılı M.Hamdi Yazır is one of the most important scholar during the republic period. He witnessed both the last period of Ottoman Empire and the early establishment of Turkish Republic. This situation is most significant in terms of illuminating our century. It is thought that there are still some articles and writings of Hamdi Yazır, those have never been published by his name, but published by anonymus or unnamed due to political confilicts of his period.

This study is consisted from two chapters. In the introduction section, considering the knowledge problem; definition of knowledge, characteristics, possibility, source and value, belief and its nature, belief in view of epistemological aspect, analysis of belief in terms of subject-objects are emphasized. In the first chapter, knowledge and belief subjects according to the “Elmalılı M. Hamdi Yazır” are studied under the titles of “Knowledge according to the M. Hamdi Yazır” and “Belief according to the M. Hamdi Yazır” In the second chapter, “Relationship between Knowledge and Belief by M. Hamdi Yazır” are analyzed and discussed.

In this study, we systematically anlyzed and evaluated the concepts knowledge and belief of late Hamdi Yazır, the Phlosophes of the last century. Moreover, this study

deals how the author evaluated knowledge and belief, definition of these terms nature, degree of influence, effects of knowledge for forming the belief and relationships between these two concepts.

Relationship between knowledge and belief are the most important factors for sustaining the society. Progress of the human being is dependent on this relationship.

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	i
YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ.....	1
DİN FELSEFESİ AÇISINDAN BİLGİ- İMAN İLİŞKİSİ	1
I. BİLGİ.....	1
II. BİLGİNİN İMKÂNI	3
III. BİLGİNİN KAYNAĞI	6
IV. BİLGİNİN DEĞERİ	7
V. İMAN	9
VI. EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN İMÂN.....	11
VII. İMÂNIN MÂHIYETİ	13
VIII. EPİSTEMOLOJİK OLARAK İMAN AÇISINDAN SÜJE-OBJE ANALİZİ... 15	

BİRİNCİ BÖLÜM

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE BİLGİ VE İMAN

1.1. ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE BİLGİ	17
1.1.1. Bilginin Mahiyeti	19
1.1.2. Bilginin Çeşitleri	20

1.1.2.1. Kesbî Bilgiler	20
1.1.2.2. Vehbî Bilgiler.....	21
1.1.2.2.1. Üst Bilginin Dereceleri	21
1.1.3. Bilginin İmkânı ve Kaynağı	23
1.1.4. Bilginin Değeri	25
1.2. ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE İMAN	29
1.2.1. İmanın Mahiyeti	36
1.2.2. İmanın Değeri.....	39
1.2.3. İmanın Derecelendirilmesi	42
1.2.4. İman-İkrah İlişkisi	45

İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİ

2.1. BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİNİN DEĞERİ.....	52
2.2. BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİNİN KAYNAĞI.....	54
2.3. BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİNDE DELİLİN ROLÜ.....	56
2.4. BİLGİ-İMAN-AKIL İLİŞKİSİ.....	57
2.5. BİLİMSEL BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİ	61
2.6. VAHYÎ BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİ.....	68
2.7. BİLGİ-DAVRANIŞ İLİŞKİSİ	70
SONUÇ.....	73
KAYNAKÇA	76
ÖZGEÇMİŞ.....	80

KISALTMALAR

Age	: Adı geçen eser
Agm	: Adı geçen makale
Agt	: Adı geçen tebliğ
b (ibn.)	: Oğlu
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
H.no.	: Hadis no.
C.	: Cilt
thk.	: Tahkik
yay.	: yayınları
Ty.	: Tarih yok
vb.	: ve benzerleri
vs.	: ve saire
Haz.	: Hazırlayan (Hazırlayanlar).
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Ünv.	: Üniversite
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
FÜİF	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

GİRİŞ

DİN FELSEFESİ AÇISINDAN BİLGİ- İMAN İLİŞKİSİ

I. BİLGİ

Bilgi ve bilginin insana her alanda sunduğu kazanımlar, hızla ilerlemektedir. İnsan, bilgi sayesinde mağaralardan, kerpiç evlere, daha sonra betonarme binalara, oradan da gökdelenlere ulaşmış ve buralarda yaşamaya başlamıştır. Önceleri seyahatlerini yürüyerek yapan insan, daha sonra hayvanlardan istifade etmiş, bilgi sayesinde; tekerleği, otomobili, treni, uçağı, füzeyi icat etmiş, bugün Ay'a dolmuş kaldırarak seviyeye ulaşmıştır.

İnsan çok yönlü sosyal bir varlıktır. Bu durum, insanın birbirinden farklı soyut ve somut varlıklarla ilişki kurmasını sağlar. Dolayısıyla insan için, tek bir bilgi türünden değil, birçok bilgi türünden söz etmek gerekir. Felsefi, bilimsel, teknik, sanat ve dini vs her tür bilgiye gereksinim duymuştur. Bunların her biri farklı farklı alanlara aittir. Bu bilgi türlerinin belki de tek ortak noktaları özne ile nesne arasında kurulan ilişki sonucu ortaya çıkmış olmalarıdır.

Bilgi konusu, gerek filozoflar gerekse kelamcılarının en önemli konularından biridir. Bu nedenle bu konu, filozoflar ve kelamcılar arasında büyük bir problem olarak ele alınmış, çeşitli açılardan tartışılmış, üzerinde çok söz söylenmiş ve değerlendirilmiştir.

Bilgi nedir? Sorusunun cevabı, bilgi için zorunlu (özel) niteliklerin ne olduğuna bağlıdır. Bu da "Bilgi nedir?" sorusunun ayrıntılı bir biçimde ele alınıp irdelenmesini yani epistemolojik yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Ne (yi) biliyorum? Nasıl biliyorum? Sorularının cevabı Epistemolojinin konusudur.

Epistemoloji ya da bilgi kuramı, insan bilgisini ele alan felsefe dalı olarak da tanımlanabilir. Epistemoloji, Yunanca "Doğru bilgi, sistematik bilgi, kanıtlanabilir bilgi" anlamlarına gelen "Episteme" ile akılsal açıklama anlamına gelen "logos" kelimelerinden türemiş bir sözcüktür. Bilgi felsefesinin belli başlı kurucuları; Fransız

filozof Descartes (Dekart, 1596-1650), İngiliz filozof John Locke (Con Lok, 1724-1804) ve Alman filozof Immanuel Kant (İmmanuel Kant, 1632-1704)'tır (Sezer, 2009: 24).

Bilginin tanımı konusunda birçok farklı görüşe rastlamak mümkündür. Tanımının zor olması, ortak bir tanımın meydana çıkmasını da engellemektedir. Hatta tanımının zorluğu sebebiyle bilginin tanımlanamayacağı sonucuna varanlar dahi olmuştur. Bilgi kavramı, kelime olarak; bir iş, konu, olay veya herhangi bir şey konusunda bilinen malumat manalarına gelmektedir (Doğan, 1986: 104). İstilah olarak da bu kavram konusunda birkaç farklı tanıma göz atalım. Bilgi; “Süje ile obje arasındaki bağıdır.” (Mengüşoğlu, 1983: 51); “Süje (insan) ile obje (nesne) arasındaki karşılıklı ilişkiden çıkan bir sonuçtur.” (Sezer, 2009: 4); “Bilinçli bir varlık olan insanın, kendini ve kendi dışındaki nesnelere anlama etkinliğine bilme, bu etkinlikten çıkan sonuca ise bilgi” denir (Nihal, 2008: 2) şeklinde tarifler yapılmıştır.

Bilgi, insanın bir “Varlık koşulu” dur. Bilgi hangi alanda olursa olsun, onun birbirinden ayrılmayan iki temel ögesi vardır. Bunlardan birisi bilen (insan), diğeri ise bilinen; bilinebilen, araştırılabilen şey (nesne, var olan şey) dir. Her bilgi, bu iki ögeye ve bunlar arasında kurulan bağa dayanır. Bilgi teorisi, süje ile objenin; özellikleri, varlık karakterleri ile uğraştığı gibi, süje ile objenin arasındaki aktlarla (bağlarla) da uğraşır (Mengüşoğlu, 1983: 50, 51).

Bilgi, karşımıza çok farklı şekillerde çıkabilir. Bilgi; bir çizim, bir resim, bir düşünce, bir sezgi, bir metin, bir fotoğraf veya bir film olarak da kendini gösterebilir. İnsan, bilgi sürecinde, pasif olmayıp aktif bir biçimde bu yollarla gelen bilgileri; anlamlandırır, sınıflandırır, kalıplara yerleştirir, yorumlar ve kurallar çıkarır.

Bilgi konusunda ilk önce “Bilgi nedir?”, “bilgimizin değeri nedir?”, “kaynağı nedir?”, “bilgimiz nasıl meydana geliyor?” Soruları ele alınmadan, iyice tetkik edilmeden, bilginin gerçek mahiyetine, esasına ve özüne ulaşmak mümkün olmaz. Bilgi ve iman ilişkisini ortaya koymadan önce bilginin; ne olduğu, nasıl ve ne şekilde elde edildiği, nasıl bilindiği konusunu epistemolojik açıdan ele almak zorunluluğu vardır. Bu nedenle biz bu bölümde bilginin; imkânı, kaynağı, değeri, epistemolojik açıdan iman, iman'ın mahiyeti, imanın süje-obje analizi konularını incelemeye çalışacağız.

II. BİLGİNİN İMKÂNI

İlk insanın, etrafındaki nesnelere anlamlandırma çabasıyla başlayan bilgi elde etmenin, üretmenin mümkün olup olmadığı (imkânı) konusu, 2500 yıldan beri tartışılmaktadır. Bilginin imkânı ve doğruluğu konusunda şüphe duyan ilk filozoflar sofistlerdir (M.Ö. V. yy (Özcan, 1993: 112)) Bilginin imkânı konusunda ilk anda iki karşıt görüş karşımıza çıkmaktadır.

Birinci görüş: Bilginin imkânsızlığını savunan şüphecilerin görüşüdür ki, onlara göre bilgi elde edilemez ve hiçbir şeyin gerçekliğinden emin olunamaz.

İkinci görüş: Bilginin imkânını savunan, elde edilebileceğini ortaya koyan ve bilgi üretilebileceğine inanan filozoflar ve düşünürlerin görüşüdür.

Bilginin imkânı konusunu üç bölüm halinde ele alıp irdelemek gerekir:

1) *Bilginin imkânı, yani bilgi üretmenin mümkün olup olmadığını ortaya koymak,*

2) *Eğer bilgi üretmek mümkün ise; “Bilgi nedir?”, “Mahiyeti nedir?” sorularının cevaplandırılması,*

3) *Bilgi elde etmenin; ne ile hangi yol ve yöntemle elde edilebileceğini, bu hususta ileri sürülen fikirleri ortaya koyarak, ölçütlerinin ne olması gerektiğini tespit etmek ve ortaya koymak (Atay, 1978: 8, 9) gerekmektedir.*

Ancak bu kriterler doğrultusunda, hangi alanlarda bilgi üretilebileceği, bilginin türleri, tipleri, hangi bilgilerin, nerede ve nasıl kullanılabileceğini daha iyi bilme imkânı doğar.

Bilginin elde edilebileceğini, üretilebileceğini iddia edenlere “İnanışçılar” (dogmatics) denmektedir. Süje ile obje ilişkisinden doğan idealizm, bilginin imkânını yok sayan septisizme karşı çıkmıştır (Erdem, 2004: 73) Bunlar da bilginin nasıl ve ne şekilde elde edileceği konusunda, farklı ekollere ayrılmışlardır.

Bilgiye ulaşma konusunda metodoloji farkı açısından, bunları üç ana kategoride toplamak mümkündür:

1) *Akla öncelik verenler,*

2) *Duyulara öncelik verenler,*

3) *Her ikisine de gerekli yeri verenler* (Atay, 1978: 31).

İslam'da felsefe alanında bilgi kaynağı olarak ortaya konan her şeyden faydalanarak, bilgiye ulaşma söz konusudur. Sezgi ve vahiy de dâhil, İslam'a göre bütün bilgi kaynaklarında; birbirleri ile kavga eden, birbirlerini reddeden değil; birbirlerine yardımcı olup destek veren, birbirlerine basamak olan bir durum söz konusudur. İslam, insanların somut varlıklardan soyut varlıklar hakkında bilgiye ulaşmalarını, hatta aşkın konularda da fikir sahibi olmalarını istemiştir (Bilgi için bkz. Bakara, 2/83, 86, 164, 219232, 266; Al-i İmran, 3/191; Ra'd, 13/3; Nahl, 16/ 12, 69; Hac, 22/46; Nur, 24/61, Rum, 30/8; Casiye, 45/5; Münafikun, 63/3).

İslam bilginlerinin bilgi tanımı hususunda, önemli bazı problemler söz konusudur. Bunlara ana hatlarıyla değinmek istiyoruz.

1) *“Yapılan tanımlarda öne çıkartılan yönün ne olduğu” problemi:*

Öne çıkartılan yön lehine, bilgi tanımının yapılmasına ve bilginin temellendirilmesine yönelik yapılan tanımları da;

a) Bileni temel olarak yapılan tanımlar,

b) Bilineni temel olarak yapılan tanımlar,

c) Bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi temel olarak ve öne çıkartarak yapılan tanımlar olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür.

2) *“Temellendirmelerde öne çıkartılan yönlerin farklı olması” problemi:*

Bilginin tanımı konusunda, öne çıkartılan yönlerin farklı olması, farklı tariflerin yapılmasına neden olmuştur. Bu nedenle, bilginin tanımının ne olduğu konusunda İslam bilginlerinin ortak bir bilgi tanımından bahsetmek mümkün değildir.

Bilginin imkânı konusunda “Bilginin elde edilebileceği, üretilebileceği” görüşüne katıldığımızı belirtmek istiyoruz. İnsan, bilgi üretebilen bir varlıktır. Bilgi sayesinde insan'a kendi varlık tabakasını aşma ve ona açılmış ufuklarda dolaşma imkânı

sunulmuştur. Bilgi elde etme ya da bilgi üretme konusunda; elde edilen bilgileri ve kaynağını sorgulama, sentez ve analizini iyi yapma, ulaşılabilecek bilginin güvenilirliği açısından çok önemlidir. Yukarıda zikredilen hususların iyice tahlil ve tetkik edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Değilse insanın ürettiği bilgi, tam anlamıyla insanlığın kazanımı sayılamaz ve kendisinden beklenen faydayı da sağlamaz.

Bilme hâdisesi, esas olarak, bilen kişi (özne), bilinen şey (nesne) ve bilgi edinme işlemi olmak üzere üç unsurdan oluşur. Her bir bilgi çeşidinin kendine has öğrenilme yolları vardır. Bundan dolayı, hangi bilgi çeşidine talipseniz, onun metotlarını kullanarak o bilgiyi öğrenebilirsiniz. Meselâ, “Bilimsel bilgi”yi arayan kişi, kendini “Objektif, fizik” bilgiyle sınırlamıştır ve Determinizm (sebe-sonuç) mekanizmalarını çözmek zorundadır. Edindiği bilgileri, şüphe süzgecinden geçirmelidir. Aynı şekilde “Din bilgileri” kazanmaya talip olan kimse de, inancının temel özelliklerini, taklitten ziyade tahkike (araştırmaya) dayalı olarak akıl ve mantığın süzgecinden geçirerek öğrenmeli ve birinci derecedeki kaynakları inceleyerek bilginin doğruluğunu kontrol etmelidir. Dini bilgi, müşahede ve tecrübeden ziyade; inanmaya, kabullenmeye, aklın ve mantığın prensipleriyle tartmaya dayalı olarak öğrenilen bir bilgidir. Bu bilginin bir açıdan da kabullenmeyi gerektirmesi, gözlem ve deney yapmaya engel değildir (Selim, 2000: 1).

Diğer bir açıdan da bilgi; bilinebilir, bilinmeyen ve bilinemez olmak üzere üç alt başlık altında incelenebilir. İnsanın sahip olduğu bilgi edinme ve öğrenme vasıtaları ile elde edebileceği bilgiler olduğu gibi, bir de insana ait olmayan, Allah’ın sahip olduğu bilgi vardır ki, insanoğlu bu alanda ancak, peygamberler ve semavi kitaplar vasıtasıyla bilgi elde edebilir. Bir şey nitelik ve nicelik açısından bizden son derece uzak ve erişilmez bir mesafede ise o şey hakkında; akıl ve duyu organları vasıtasıyla bilgilenmek imkânsızdır. Bu alanda bilgilenmek için vahiy bilgisine başvurmaktan başka çare yoktur. Bu bilgilerin birçoğunun anlamı mutlak olduğundan, bunların doğru anlaşılabilmesi de, ancak belli bir usul, eğitim ve öğretim neticesinde mümkün olmaktadır. Dini bilgi de diğer bilimlerde olduğu gibi uzmanlık ister. Bilginin; elde edilmesinde, imkânında, bilginin kaynağı ve bu kaynağın doğruluğu, önemli bir yer tutar. Bilginin doğruluğu ve değeri, kaynağının doğruluğu ve değeri ile doğru orantılıdır.

III. BİLGİNİN KAYNAĞI

Bilgi felsefesinin problemlerinden birisi de bilginin kaynağı problemidir. İnsanoğlu dış gerçekliği bir şekilde algılayabilmektedir. "Bilgi elde etmede zihin mi daha etkindir, yoksa zihnin dışarıdan aldığı veriler mi?" gibi sorular, bilgi teorisinin kaynağına ilişkin sorulardır. Bilginin kaynağı : "İnsan bilgiye hangi araçlarla ulaşır?" sorusuna yanıt arar. Bu soruya verilen yanıtlar farklı felsefi sistemlerin doğmasına yol açmıştır.

Bilginin kaynağı meselesinde, bilginin; imkânı, mahiyeti, ne olduğu konularının da beraberce düşünülmesi gerekir. Bilginin imkânı ve kaynağı konusundaki ihtilaflar, insanın beden ve ruh yönlerinden birini alıp diğerini dışarıda bırakmalarından kaynaklanmaktadır. İnsanın maddi (bedensel) yönünü ön plana çıkaran Realistler; ruh yönünü ön plana çıkaranlar da İdealistlerdir. İnsanın hem beden hem de ruhsal yönlerini beraberce el alan, bunları birlikte düşünen ve bu şekilde bunları bilgi kaynağı sayan bir üçüncü görüş daha var ki, bu görüşün temsilcilerine de "Birlikçiler (monistler)" denir (Erdem, 2004: 72, 73).

Bilginin nereden kaynaklandığı, doğru bilginin kaynağı ve ölçütünün ne olduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş, ekoller oluşmuştur. Bilginin kaynağı duyular ve deneylerdir -Empirizm; Bilginin kaynağı akıldır-Rasyonalizm; Bilginin kaynağı sezgidir-Entüisyonizm; Bilginin kaynağı fayda sağlamaktır- Pragmatizm; Bilginin kaynağı olgulardır-Pozitivizm; Bilginin kaynağı insanın iç tecrübesidir-Egzistansiyalizm; Bilginin kaynağı fenomenlerdir-Fenomenoloji; Bilginin kaynağı vahiydir, imandır- Fideizm vs. ekoller bunlardan bir kısmıdır (Nihal, 2008; 1).

Aslında bilginin elde edilmesinde bu görüşlerin hepsinin ayrı ayrı haklılık payı varsa da, doğru bilgiye ulaşmada bunların hiçbiri tek başına yeterli değildir. Bu saydığımız görüşlerde gerçekliğin salt gözlemlenebilen olgulara indirildiği açıkça görülmektedir. Gerçekliğin hepsinin gözlemlenebildiği iddiası doğru ve tutarlı değildir. Müşahede ettiğimiz âlemin yanında bir de müşahede edemediğimiz, bilgisine ulaşamadığımız birçok şeyin varlığı da bir vakıdır. Bu da, bu görüşlerin genel geçer

olmadığını, gerçekliğin bir kısmını yansıtırsa bile tümünü yansıtamayacağını göstermektedir.

Bilgi teorisinde bilginin kaynağından sonra en önemli problem “Bilginin değeri” meselesidir. Bilginin kaynağı ile ilgili sorular bizi ister istemez bilginin değeri konusunu da incelemeye sevk eder.

IV. BİLGİNİN DEĞERİ

İlk çağ filozofları daha çok varlığın mahiyeti ve var olanları anlamlandırma ile uğraşırken, Yeniçağ’da ise filozoflar daha çok bilginin; değeri, mahiyeti ve önemi üzerinde durmuşlardır (Erişirgil, 1997: 63) Filozoflardan bazıları doğru bilginin imkânsızlığını yani insanın gerçekliğin bilgisine erişemeyeceğini (Septisizm), bazı filozoflar da doğru bilginin mümkün olduğu görüşünü (Dogmatizm) savunmuşlardır (Sezer, 2009: 27).

İnsanlar bilgi üzerine düşünmeye başladıklarında, karşılıklarına şu türden sorular çıkmıştır: “İnsan, varlığı ve nesnelere gerçekten bilebilir mi?”, “bilgi nesneyi doğru olarak yansıtır mı?”, “bilgi kesin olabilir mi?”, “bilgi kesin olabilirse ölçütü nedir?” Bu ve benzeri sorular üzerinde düşünmek demek bilginin değerini araştırmak demektir (Sezer, 2009: 27).

Asrımızda bilgi, önceki asırlara nazaran daha bir önem ve anlam kazanmıştır. Çağımız artık bir enformasyon çağıdır. Bilginin öneminin fark edilmesiyle birçok şey değişmiştir ve değişmeye de devam etmektedir. Bilgi, kimi zaman herkes tarafından bilinmesi istenmeyen bir sır, kimi zaman parayla satılan metâ, kimi zaman da ülkelerin geleceğini sağlam temellere oturtan bir güçtür. Bilgi, gerek fert gerekse toplum için, sahibini diğer varlıklardan farklı kılan önemli bir olgudur. Bilgi, sahibini; güçlü, avantajlı ve ayrıcalıklı kılan bir kazançtır. Medeniyetler arasındaki farkın temel faktörü bilgidir. Fizik ve fizik ötesi bütün bilimlerin temelinde bilgi vardır. Bugünkü teknolojinin sunduğu bütün imkânların hepsi bilgi ürünüdür. Ünlü İngiliz filozofu Francis Bacon, (1561-1626) bu konuda söyleyeceklerimizi; “Bilgi güçtür, egemen olmaktır.” (Gökberk, 1990: 215) şeklinde bir cümlede özetlemektedir.

Genel anlamda bilginin nitelik ve sınırlarıyla meşgul olanların, sıklıkla belirttikleri üzere antropolojik (insan kaynaklı) bilginin, temel karakteri; “Ölçülebilme, niceliksel bir çoğalmaya açık olma, aşamalı olarak elde edilebilme, değişebilme, yanlılanabilme, sonlu ve kesin bir gerçekliği değil de yaklaşık bir değeri gösterme vb” dir. Zaman ve mekân açısından sınırlı olgulardan söz eden, sayısal değerlerin ötesinde niteliksel ve aşkın içeriklerden yoksun olan bilgi, elbette ki gerçeklik konusunda son sözü söyleyemez. Bilginin değeri, bilginin; doğruluğu, kaynağı, güvenilirliği ve genel geçerliği ile doğru orantılıdır (Kılıç, 1995: IX, X).

Bilginin değeri konusu, farklı açılardan ele alınarak farklı sonuçlara ulaşılabilir. Bunun içindir ki, bu konuda çok farklı yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Bunlara kısaca değinmek gerekirse; insanın doğuştan bir takım temel kavram ve bilgilerle geldiğini iddia eden “Dogmatik Rasyonalistler”; her şeyi şüpheye dayandıran ve bilginin değeri konusunda da, şüphe cephesinde yer alan “Septikler”; bilginin değerinin izafî olduğunu, gerçeği kısmen yansıtabileceğini iddia eden “Rölativistler”; Deneye tabi olamayan her şeyi değersiz sayan “Pozitivistler”; gerçeğe, dil çözümlenmeleri ile ulaşılabilirliğini savunan “Analitik Felsefeciler”; bilginin değerini tenkit ve eleştiriden sonra belirlemenin mümkün olduğunu savunan “Tenkitçiler”; bilginin değeri konusunda faydayı öne çıkaran “Pragmatistler (Faydacılar)” bunlardan bir kısmıdır. Bu akımların hepsi, kendi felsefeleri açısından bilgi kaynağının ürettiği bilgileri değerli bulmuşlardır (Sezer, 2009: 24, 25).

Dini bilginin en güçlü kaynağı olan Kur’an ise, değer bağlamında bilgileri üç kategoride ele alır: Bunlar da “Bilgi, Zan ve Kuruntu” dur. Bu kavramlar İslam düşünürleri tarafından Burhan, Cedel ve Safsata olarak da adlandırılır.

İslam düşüncesinde vahye dayanan bilgi değerli olduğu halde diğer iki çeşit bilgi; zan ve kuruntu değer taşımamaktadır. Kur’an, bilginin değeri konusunda Allah’ın bilgisini mutlaklaştırır. Dolayısıyla en güvenilir, en doğru bilginin Allah’ın bilgisi olduğu anlaşılır. Bununla beraber İslam, mutlak doğruyla çatışmayan her türlü kaynaklı bilgiyi de yok saymamış; onların elde edilmesini bizzat teşvik etmiş, övmüştür. O halde insanın bilgisi; mutlakten mukayyede, mukayyeden mutlaka her zaman bir geçiş dinamiğine sahiptir (Erdem, 2004: 83).

Bilgi, inanç açısından da çok önemlidir. Diğer bir ifade ile inancın yapı taşları bilgidir. İslam'da bilenle bilmeyen hiçbir zaman eşit tutulmamış (Zümer, 39/9), bilgi daima övülmüş ve bilgi öğrenmek, kadın-erkek herkese farz kılınmıştır (İbn-i Mace, Mukaddime, 17: 81) Bundan dolayı bilgi; hem fizik, hem de fizik ötesini kavrama açısından vazgeçilmezdir.

Bilgi-iman ilişkisinin özünü yakalayabilmek için, önemli bir unsur olan iman konusunun da “ne” liğinin ortaya konması gerekir.

V. İMAN

İman konusu, hemen hemen bütün düşünce sistemlerinin ana konularından biridir. Tanrının varlığı problemi, tanrıya iman konusunu da beraberinde getirmektedir. Tanrının varlığı problemi; Teizm, Deizm, Panteizm, Pan-enteizm, Ateizm ve Agnostisizm gibi inanç sistemlerinin arasındaki farklılıkların ve ihtilafların temel sebebi ve hareket noktası olmuştur. Bu görüşlerin her biri, farklı birer felsefi okul olmuştur.

Tanrı'nın varlığına ilişkin temel yaklaşımlar, genelde üç temel bölümde ele alınabilir. Bunlar sırasıyla:

- a) Tanrı'nın varlığını kabul eden görüşler: Teizm, Deizm, Panteizm, Pan-enteizm,
- b) Tanrı'nın varlığını reddeden Ateizm,
- c) Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun bilinemeyeceğini savunan Agnostisizmdir.

Bunlardan; Tanrının varlığını, birliğini, Ahirette hesabın olacağını iddia eden Teizm; Tanrıyı aklî bir zaruret (İlk Mutlak) olarak gören; dinlerin insan uydurması olduğunu iddia eden, kitap ve peygamberi olmayan, Tanrısı âleme müdahale etmeyen; “Tabii Din” dedikleri, tamamıyla felsefi ve aklî bir din olan Deizm; Her şeyin Tanrı, Tanrının da her şey olduğunu iddia eden Panteizm, Her şey'in Tanrı'dan sudur ettiğini düşünen Pan-enteizm; Tanrının varlığını inkâr eden Ateizm; Tanrı'nın yokluğuna dair

delillere girmeden, inkâr eden Negatif Ateizm; Düzenli ve sistemli bir şekilde deliller öne sürerek inkâr edenler de Pozitif Ateizm şeklinde isimlendirilirler.

Bunların dışında, Tanrının varlığı ve ona iman konusunda olumlu ya da olumsuz, herhangi bir kanaat ortaya koymayan, kendilerini Agnostik olarak tanıtan insanların savunduğu bir görüş daha var ki, bu görüşe de Agnostisizm adı verilir (Dalkılıç, 2000: 116) Agnostik, Teist ile ateist arasında üçüncü bir seçeneğin bulunduğunu iddia eden kimsedir. Tanrının varlığı veya yokluğu konusunda söz söylemeyen Agnostikler, bu konuda taraf olmadıklarını iddia etseler de aslında Tanrının varlığını kabul ve ikrar olmaması açısından bakıldığında taraf oldukları da rahatlıkla söylenebilir.

Tanrının varlığını kabul etmediği halde, yokluğunu ispat için deliller getirme ihtiyacı hissetmeyenler olduğu gibi, Tanrının varlığına inandığı halde bunu bilgisel olarak delillendirmeye ihtiyaç hissetmeyenler de vardır. Nitekim Fideizm (imancı) adı verilen görüş bu şekildedir. Bir insan bilgi konusunda Agnostik; inanç konusunda da teist ya da ateist olabilir. O halde bir insan Agnostik-teist olabileceği gibi, Agnostik-ateist de olabilir. Buradaki Agnostiklik, meselenin bilgi boyutunu; teistlik ve ateistlik ise inanç boyutunu oluşturur. Ancak Agnostik olduğunu söyleyenler teist ya da ateist'in dışında kaldıklarını iddia etmişlerdir (Dalkılıç, 2000: 117) Özellikle çağdaş batı felsefesinin, günümüzdeki tutumunun Agnostik olduğunu söyleyebiliriz.

Bilgi-iman ilişkisini ortaya koyabilmek için iman konusunun epistemolojik olarak incelenmesi, ele alınması gerekir.

VI. EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN İMÂN

Genelde felsefenin, özelde de din felsefesinin temel problemlerinden biri de îman'dır. Allah'a inanıp güvenme esasına dayanan îman, insanın bütün hayatını kuşatan bir olgudur. İman konusunda asırlar boyunca hep aynı konular, birbirine yakın tarzlarda ele alınıp aynı şeyler söylenmiştir. Dolayısıyla îmanın; özü, mahiyeti ve önemine ilişkin kapalılık giderilememiştir.

İmanın epistemolojik bir metotla ele alınmasından, imanın; mahiyeti, alanı, kaynağı ve değeri konularının açıklığa kavuşturulması anlaşılmalıdır. Bunun için de süje ve obje'yi iman açısından karşılaştırmak gerekecektir. Epistemoloji'nin mantıkla çok yakından bir ilişkisi olduğu için, (Özcan, 2002: 11) iman meselesini epistemolojik açıdan incelerken mantık kurallarına uymak zorunluluğu da söz konusudur.

İman ilişkisi tek yönlü bir fenomen değildir. Tanımı gereği birisi inanan; diğeri de inanılan olmak üzere iki öge söz konusudur. Diğer bir ifade ile bu iki öge imanın "Varlık koşulu" dur. İman ilişkisinde inanan (süje)'in; konumu, özellikleri, bu özellikleri tayin eden faktörler ile inanılan (obje)'in durumu, -obje Tanrı ise ne gibi özellikler taşıdığı-, süje ile obje arasındaki ilişkiyi temin eden vasıtaların değeri, muhtevası, epistemolojik açıdan üzerinde durulması gereken konulardır.

Epistemoloji, inanmanın sebebi veya sebepleri ile ilgilenmez. İnancın sağlam temellere dayanıp dayanmadığı ile ilgilenir. İnancın "Niçini" ile Din Psikolojisi ilgilenir (Özcan, 2002: 16) İman ilişkisinde inanan (süje), Din Psikolojisi alanına; inanılan (obje), şeylerin muhtevası ve inanılanın tanrı olması açısından bakıldığında Din felsefesi alanına; îman ilişkisi de; doğruluğu, yanlışlığı, hakikat değerleri açısından epistemoloji alanına girer. Epistemoloji, iman ilişkisi ile doğrudan; süje ve objeleri ile de dolaylı olarak ilgilenir. Süje ve obje din psikolojisi ve din felsefesi ile doğrudan ilgilenir. Bilgi-iman ilişkisindeki bu üç ögeyi bir bütün olarak düşünme mecburiyeti vardır. Bunlar tek tek ele alınamaz. İman problemi; hem Epistemoloji, hem Din Psikolojisi, hem de Din Felsefesi'nin konuları arasında yer alır.

Epistemolojik açıdan îmanın, zihni bir durum olması hasebiyle, zihni veya kalbi yönünü ifade eden tasdik kelimesi üzerinde durmak istiyoruz. Tasdik kavramını

tasavvur kelimesiyle birlikte açıklamak, bir gelenek haline gelmiştir. Mantıkla ilgili eserler bilgiyi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırır. Tasavvur ilk bilgidir. Tasdik ise hüküm ifade eder (Özcan, 2002: 81).

İmandaki tasdik, “İnanç ve bilme” anlamlarına dayanmakla beraber; güven, samimiyet, teslimiyet, boyun eğme ve kesinlik de ifade eder. Tasdik kelimesi dinlere göre farklı anlamlar taşımaktadır. Dinlerin inanç ve fikir ayrılıklarının hareket noktası bu kelimedir. Bundan dolayı bu kelimenin iyi tahlil edilmesi gerekir.

Arapça olan “Tasdîk” kelimesinin aslı; “Sadaka” veya “Sıdk” tır. Sadaka: Bir sözü, bir haberi gerçek (doğru) söylemek anlamına, Sıdk ise: doğruluk, hakikate uygunluk sertlik ve şiddet anlamlarına gelmektedir.

İslam literatüründe doğruluğun üç boyutu vardır. Bunlar da; Yaratıcıya, kendine ve ötekilerine karşı doğruluğu ifade etmektedir. Yine aynı kökten gelen “Sıddîk” kelimesi de sözünü fiiliyle doğrulayan ve gerçekleştiren anlamlarına gelmektedir. “Tasdîk” kelimesi bu anlamların hepsini içermektedir. Hem de körü körüne değil, söyleyeni, söyleneni bilinçli ve samimi olarak kabul ve kabul ettiği şeyin gereklerini hayata geçirme anlamlarını ifade eder.

Bunlar da gösteriyor ki “Tasdîk” teori ve pratiğin birlikteliğidir. İnanç ve bilgiye dayanan tasdik; ne inançtır ne de bilgidir. Eğer tasdik bilgi olsaydı bilen herkesin tasdik etmesi gerekirdi.

Epistemolojik açıdan iman incelenirken konu önce; objektif (tarafsız) bir şekilde ortaya konmalı, daha sonra kendi görüş ve düşüncelerini araştırmacı ortaya koymalıdır. Değilse iman konusunda tutarsızlık ve muğlâklık giderilemez.

İman konusu çok yönlü ve çok boyutlu bir fenomendir. Bundan dolayı bu konuyu, felsefi açıdan değil de, daha dar bir açıdan yani epistemolojik açıdan yaklaşım da, konunun dağınıklıktan uzak tutulmasını, daha açık ve net bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu da, konuya genel anlamda bir felsefi bakış ve psikolojik yaklaşımdan uzaklaşacağımız anlamına gelir. İman konusunun özünü ve mahiyetini, yakalayabilmek, konuyla alakalı olmayan alanlara girmemeyi de gerektiriyor. Bu nedenle imanın mahiyeti üzerinde durmak istiyoruz.

VII. İMÂNIN MÂHİYETİ

İmanın özü ve mahiyetinin ortaya konabilmesi için öncelikle ve özellikle “İman nedir?” sorusunun cevaplandırılması gerekir. İman nedir sorusuna cevap vermeden önce imanla ilgili bazı terimleri açıklamak zorundayız. İmanı klasik gelenekte genellikle “Zan” ve “Bilgi” terimleriyle mukayese ederek açıklamak bir âdet haline gelmiştir (Özcan, 2002: 39) Fakat îmanın mahiyetini ortaya koymak için sadece bu iki kelimenin açılımı ve mukayesesi yeterli olmaz.

Hıristiyan skolâstik düşüncesinde imanın konumu, sırasıyla söylemek gerekirse; zan, iman ve bilgi şeklinde gelmektedir. Yani îman bilgidен öncedir. İslam’da ise, sıralama; zan, bilgi ve iman şeklindedir. İslam kelimasında bu terimlerin bu şekilde ele alınış tarzı epistemolojik açıdan uygundur. Bu terimlerden, tam olarak îman’ın mahiyetine ulaşmak oldukça zordur. İmanın mahiyetine ulaşma, aynı zamanda zihni bir aşama sürecini de gerektirir. Hanifi ÖZCAN, yukarıdaki terimlere ilaveten “İlgi, şüphe ve inanç” terimlerine de ihtiyaç olduğu, ayrıca bu terimlerin epistemolojik yaklaşıma uygun bir şekilde sıralanarak ele alınması gerektiğini, zihnin inanç noktasına gelebilmesinin bir “hazırlık aşaması” neticesinde gerçekleşeceğini belirtmekte ve bu safhaları epistemolojik açıdan; ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman şeklinde sıralamaktadır (Özcan, 2002: 41, 42).

Bu sıralamadaki unsurların her biri bir basamaktır, süreçtir, aşamadır. Bu sürece zihin durumları da denir. Basamakların hiç biri tek başına bir îman değildir. Fakat bu aşamaların hepsinden îmanda bir unsur bulunur.

İmanın oluşum sürecinin ilk basamağı olan ilgi, maddi şeylere olabildiğı gibi manevi şeylere de olabilir. İlgi, sahibini ister istemez şüpheyе götürür. Şüphe tedirginlik ve gerginlik halidir. Ancak buradaki şüphe durumunun septisizm’in şüpheciliğı ile karıştırılmaması gerekir. Buradaki şüphe, “Dayanak arama ve arayış” amaçlıdır. Şüphe iki türdür.

- 1) İmana zıt olan şüphe
- 2) İmana götüren şüphe

Bizim îman sürecindeki kastettiğimiz şüphe basamağı, bunlardan ikinci çeşidine girer. Yani inkâra götüren şüphe veya her şeyden şüphe değil, îmana götüren; mantıkî, bilimsel, metodik veya metodolojik şüphedir. Şüphe süreci güzel bir şekilde aşılırsa, ileride rasyonel şüphelere karşı kişi daha dayanıklı olur.

Şüpheden sonraki durak da “Zan” dır. Zanda fazla tedirginlik yoktur. Zihinde bazı şeyler belirginleşmiş ama kesinleşmemiştir. Zanda doğruluk veya yanlışlığı sebebiyle süje ile obje arasında tam bir ilişki kurulamaz. Süje tereddütten kurtulduğu andan itibaren, verdiği kararlar artık kesin hüküm ifade eden inanç aşamasına gelir. İnanç bir zihin faaliyetidir. Süje ile obje arasında, süje açısından kesin bir ilişkinin kurulması durumudur.

İnancın unsurlarını iç faktörler ve dış faktörler olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Zihinde inancın meydana gelmesini sağlayan faktörler iç faktörlerdir. Zihin, irade ve duygu iç faktörlerde önemli bir yer tutar (Özcan, 2002: 60-62) Dış faktörler olarak da “Başkalarının sözleri” ve “Kişinin Kendi Tecrübe ve Tanıklığı” nı zikredebiliriz. Burada süjeyi etkileyen, süjenin dışındaki bir söz, yazı, görüntü, haber vs her şey olabilir. Bu şekilde elde edilen bilgilere güvenden ziyade, bu bilgilerin kaynağına güven daha önemlidir. Başkalarının sözlerine güven konusunda söz konusu; Vahiy veya Peygamber ise, daha da farklı bir anlam ifade eder.

İman, bilgiye dayanması açısından tam olarak epistemolojik bir kavramdır. İman epistemolojik açıdan ilk adımda ulaşılan bir nokta değildir. Bilakis ona ulaşmak, birtakım dereceler ve kademeleri aştıktan sonra gerçekleşir. İman, ilgi ile başlayan zihni bir sürecin son noktası, son aşamasıdır. İman, inanç ve bilgiden önce değil sonra gelmektedir. Bu da imanın inanç ve bilgiye dayandığını, dolayısıyla imanda mantiki şüphenin bulunmadığını gösterir (Özcan, 2002: 86, 87).

İslam’da îman terimi inanç terimiyle aynı anlamı ifade etmez. İman tartışılmaz olduğu halde, inanç unsurları özellikle de kesin naslara dayanmadıkça tartışılabilir. Özellikle kelimelerin tarihî kitaplarına bir göz atmak, bu konuda bizlere oldukça geniş ve zengin örnekler sunacaktır (Geniş bilgi için bkz. Gölcük, 1992: 21-57).

İnanç pratik ve samimiyet istemez ama iman her ikisini de ister. O halde maddeyi hareket ettiren ilk kuvvetin varlığını kabul etmek, bir inanç olabilir, fakat îman

olamaz. Çünkü böyle bir inanç pratikte insandan bir şey istemez. Doğa kanunu, tabiat kanunu gibi kavramların kabulü, inanç olabilir ama bu kabul de iman sayılmaz. Tanrı vardır ama ortağı, oğlu veya kızı da vardır şeklindeki bir iddia da, bir inanç olabilir ama İslam öğretisinde bu doğru bir iman değildir.

Bir kişi Tanrı vardır ama “Kabul etmiyorum, ona inanmıyorum” derse burada Tanrının varlığını bilmek bir bilgi veya inanç olabilir ama bunun adı da îman değildir. Bundan dolayı da inancın îmandan önce gelmesi hem mantık hem de epistemolojik açıdan uygundur ve gereklidir.

İmanın özü; süje, obje ve bu ikisi arasındaki ilişki olduğuna göre, bu üç unsur üzerinde durmaya ve bunları epistemolojik açıdan irdelemeye analiz etmeye çalışacağız. Bunları tek başlarına ele almayı birbirilerine göre konumlarını izah etmek, îmanın özüne ulaşmak için şarttır. Çünkü bunların her biri teker teker değil, ancak üçü bir arada bulunduğu bu ilişki anlaşılabilir.

VIII. EPİSTEMOLOJİK OLARAK İMAN AÇISINDAN SÜJE-OBJE ANALİZİ

İman’ın özünü epistemolojik açıdan kavrayabilmek için, îman ilişkisindeki öğeleri, konumlarını, özelliklerini, ilişkilerini ortaya koymak, benzerlik ve farklılıklarını ayırtmak şarttır.

İman açısından süje-obje analizi:

Süje; bilen, düşünen, duyan ve irade eden “ben”dir. Objeye de düşünülen tasavvur edilendir. Süje ile obje arasındaki ilişki ihtiyaridir, zoraki değildir. Süje ile obje arasındaki îman, çok yönlü bir fenomendir. Bundan dolayı îman; ne sadece akıl, ne algı, ne düşünme, ne de fiildir. İman, bir aktar bütünüdür. Süje ile obje birbirinin ürünü değildir. İman ilişkisinde süje ile obje aynı varlık alanına ait değildir. Süjenin obje ile karşılıklı ilişkiye geçebilmesi, belli bir şuur seviyesi ile gerçekleşir. Bu bakımdan iman açısından süje olma vasfı doğuştan değil sonradan kazanılan bir haslettir. Her süje inanan, her obje de inanılan değildir. Yani süje ile obje arasında iman bağı olmadan bu ilişki gerçekleşmez. Objeyi iman objesi kılan süjedir. Süje ile obje

arasındaki ilişki rölattiftir. Hakikat süjeye göre değil objeye göredir. Süjeden süjeye aktiflik rölattiftir, süjenin kavrama ve kabullenme gücüne bağlıdır. Süje, obje ile kurduğu bu ilişkinin kural ve doktrinlerini kendi belirleyemez. Süje uyandır, uymaya ve ne kadar uyacağına kendisi karar verendir. Süje, objenin inanç ve doktrinlerinde bir inanç objesi olarak da bulunabilir. Peygamber îman ilişkisinde süje olduğu halde iman esasları arasında yer alması açısından da objedir. Tanrı, iman ve bilgi bağlamında süje değil sadece objedir. Süjenin iman ilişkisini geliştirmesi, çevresel faktörlere göre değişiklik arz edebilir. Dindar bir muhitte yaşamak veya yaşamamak bu süreci etkiler. İman ilişkisinin devamı veya sonlandırılması süjeye bağlıdır (Geniş bilgi için bkz. Özcan, 2002: 23-36).

Bu geniş analizden sonra Yazır'a göre bilgi, bilginin mahiyeti, çeşitleri, değeri, imkânı, kaynağı ve dereceleri konularını incelemek istiyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE BİLGİ VE İMAN

1.1. ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE BİLGİ

İslam bilginlerinin, bilgi teorisini gündeme almalarının en önemli nedeni, inançlarını temellendirmeye yöneliktir. Bundan dolayı ortaya koydukları fikir ve değerlendirmelerinin vahiy ile örtüşüp örtüşmediği endişesini hep taşımışlardır. Kur'an ayetlerinin, Peygamberin Allah'tan vahiy yolu ile aldığını belirttiği mesajların-bir tür haber olması hasebiyle-, kesin bilgi ifade etmesi gerekir. Eğer bunun kesin bilgi olduğu kabul edilmez ise o zaman üzerine bina edilen görüşlerin hiçbir epistemolojik değeri olmaz. Bu durumda vahiy ve Peygamberin getirdiği bütün bilgiler bir hamlede yok sayılacaktır. Bunun da kabul edilmesi bilgi nazariyesi bakımından olmasa bile dini bakımdan imkânsızdır (Keskin, 1997: 64) Bu nedenle "Bilgi teorisi" İslam düşüncesinin hep önemli konularından biri olmuştur. Bu öneminden dolayı da İslam bilginlerinin yazdıkları kitapların çoğunda, ilim (bilgi) konusu baş sırada gelmektedir (Örnek için bkz. Gazali, t.y.: 13).

İlim kavramı bilgi dışındaki bilim dalları için de kullanılan bir kavramdır. Örneğin kelam ilmi, fıkıh ilmi, kimya ilmi, fizik ilmi vb. zikredilebilir. Bilginin, önemine binaen İslam düşünür ve kelamcıları da eserlerine önce ilim yapmanın ne demek olduğunu açıklamakla başlamışlardır. Bunu yapmaktan asıl gaye, hangi yolun ve metodun daha sağlam bir ilim yapma yolu olduğunu ortaya koymak ve sonra o sağlam ilkelere dayanarak varmak istedikleri sonuca, emin ve sağlam adımlarla ulaşmaktır. Bunun içindir ki, İslam bilginleri kendilerinden önce gelip geçen düşünürlerin; bilgi konusundaki tanımlarını, tezlerini, fikirlerini incelemişler, bazılarını tenkit ederken bazılarını da desteklemişlerdir. Böylece bütün bilgileri bir temel etrafında ve üzerinde kurmanın gereğini görmüşler ve bunu yapmanın çabası içine girmişlerdir.

İslam bilginleri, bilginin; hem Allah'ın, hem de yaratılmışların bir vasfı olduğunu kabul etmişler ve bilgiyi ilk adımda ikiye ayırmışlardır (Keskin, 1997: 105).

1. *Kadîm Bilgi*: Kadim bilgi ile Allah'ın bilgisi kastedilir. Dini literatürde buna Mutlak bilgi de denir. Kadim bilgi, gizli-açık olmuş ve olacak her şeyi ihtiva eden bir bilgidir (Özcan, 1993: 80) Objeden kaynaklanan, dolayısıyla da akli ve 5 duyu organı vasıtasıyla elde edilen bilgiyi aşan mutlak bilgidir (Ensari, 1979: 53).

2. *Hâdis Bilgi*: Hadis bilgi, sınırı ve sebebi olan bir bilgidir. Süjenin yani insanın duyu organları ve akli aracılığıyla edindiği sınırlı bilgidir. Hâdis bilgi sonradan oluşmuş bir bilgidir. Bu bilginin meydana geliş şekline göre de türleri vardır (Keskin, 1997: 107, 112).

Hâdis bilgi, insanın iradesi açısından ikiye ayrılır. Bunlar:

1) *İstidlâlî veya kesbî*: İnsanın iradesine bağlı olarak elde edilen bilgilerdir.

2) *Izdırâri veya zorunlu*: İnsanın iradesine bağlı olmadan elde edilen bilgilerdir.

İslam'da "Sem'i bilgi" (işitme yoluyla elde edilen bilgi) diye bir bilgi çeşidi daha var ki, bu bilgi çeşidinin kaynağı Hâdis bilgi olabildiği gibi Kadîm bilgi de olabilir. Bunun değeri de kaynağının değeri ile orantılıdır.

Bilgi kaynaklarının çeşitliliği konusunda Kur'an, insanı çeşitli varlıklar üzerinde; düşünmeye, akıllarını kullanmaya, deney ve tecrübelerini bilgiye dönüştürmeye çağırır (Yunus, 10/42); Araf, 7/179; Bakara, 2/120, 164; Ra'd, 13/2-4; İbrahim, 14/19; Nahl, 16/1-22.) İslam, bilgiye ulaşmada soyut ve sembolik ifadelerle insanın düşünce imkânlarının önünü tıkamadığı gibi, aksine insanın; tabiat varlıklarına, göklere, kendi nefesine, gecenin gündüzün birbirini takip etmesine vs dikkatlerini çekerek onları düşünmeye, araştırma ve inceleme yapmaya sevk etmiştir.

Dinin benimsediği bilgi kaynaklarını somuttan soyuta, soyuttan somuta şu şekilde sıralamak mümkündür.

Somuttan soyuta: Duyu, deney, Akıl, Sezgi (ilham) ve vahiy.

Soyuttan somuta: Vahiy, Sezgi, Akıl, Deney ve Duyu (Erdem, 2004: 72, 73).

Bilginin tanımı konusundaki bu farklı yaklaşımları ve farklı oluşum unsurlarını gördükten sonra, şimdi de Yazır'ın bilgiden ne anladığını ortaya koymaya çalışalım.

1.1.1. Bilginin Mahiyeti

“Bilgi Teorisi”ni, “Nefsin mânâya ulaşması” şeklinde tarif eden, Yazır, bilgi edinme kabiliyetini, “madde âleminin kendisinde insan zihninin tasavvur gücü ve düşünce kalıpları ile realiteyi özünden kavrama ve ondaki gerçeklik payını anlama ve anlatma özelliği” (Yazır, 1979: 223) olarak anlamaktadır. Bilgi teorisi ifadesinde yer alan teori: “ Gerçekliği açıklamak veya anlamak için şu veya bu formda ortaya konan modellerdir.” (Görgün, 1993: 307) Teorinin, gerçekliği tam olarak ifade ettiğini söyleyemeyiz. Yazır'ın, “Nefsin manaya ulaşması” şeklindeki tarifini, nefsin mana ile münasebeti şeklinde anlamak da mümkün ki, Yazır bu ilişkiye bilgi adını vermektedir.

Yazır'ın tarifindeki “Nefs”, kelimesi insanın zatı ve kendisi anlamındadır (Yazır, 1979: 223) ki, biz buna “Süje” diyoruz. Nefsin, yani süjenin iki temel özelliği; ihtiyar sahibi olması ve akletme melekesine sahip olmasıdır. İhtiyar: Şuurun verileri arasında seçme kabiliyetidir. Akletme ise: Şuurun verileri ve bu veriler ile verilerin kaynakları arasında münasebet kurma kabiliyetidir (Görgün, 1993: 308) İşte nefis, hem kendi varlığı ile hem de kendisi dışındaki varlıklarla alaka kurmayı bu özellikleri ile elde eder. Nefsin kendi dışındaki varlıkları anlayabilmesi için, o objelerin (varlıkların) belirginleşmesi gerekir. Nefsin akletmesi, ancak o zaman tahlil ve terkiyle mümkündür. Objenin belirginleşmemesi durumunda nefsin akletmesi söz konusu olamaz. Nefsin Kendisi dışındaki nesneyi anlayabilmesi için, o nesnenin belirginleşmesi de yeterli değildir. Aynı zamanda nefsin benliğinin de oluşması, olgunlaşması şarttır. Nitekim bir bebek, benliği oluşmadığı, olgunlaşmadığı için kendi dışındaki nesnelere akledemez. “Mana”: Herhangi bir nesne hakkında, kendimize veya bir başkasına iletmek istediğimiz şey demektir. Mananın da; şuurla, akletme ve iradeyle alakası vardır. Nefsin manaya ulaşması, ancak belirli münasebetler sistemi içinde mümkündür.

Rızık, kişinin faydalandığı şeydir. Yazır'a göre faydalanmak şartıyla bilgi de rızıktır. “Rızık”, aslında Arapça'da “Haz” ve “Nasip” anlamında isim olup; nasip etmek, rızıklandırmak mânâsında mastardır. Yazır, dinî ve dünyevî açıdan kendisinden faydalanılmayan; mal, mülk, evlat ve aile, ilim ve bilginin rızık olmadığını

söylemektedir. Yani ona göre bilgi de rızıktır. O, bilgiyi rızık olarak kabul etmekle beraber, kendisinden istifade olunmayan bilgiyi de rızık olarak kabul etmemektedir (Yazır, 1979: 192) Hz. Peygamber (a.s.) da faydasız bilgiden Allah'a sığınmakla beraber; İnsanların yararlandığı bilgiyi de "Sadaka-i cariye" olarak zikretmektedir (Müslim, 1981: 1255).

1.1.2. Bilginin Çeşitleri

Yazır, Allah tarafından insanların tasarrufuna verilen bilgileri genel olarak; "Kesbi bilgiler ve Vehbi bilgiler" olmak üzere, iki ana başlık altında incelemektedir.

1.1.2.1. Kesbî Bilgiler

Kişinin kendi isteği, çalışması ve gayreti ile elde ettiği bilgilerdir. Bu tür bilgiler, Yazır'ın "Nefsin manaya ulaşması" şeklinde tarifini yaptığı bilgi kapsamına giren bilgilerdir. Bu bilgi çeşidine ulaşmanın, birtakım merhaleleri ve dereceleri vardır. Yazır'a göre kesbî bilgilerin dereceleri şunlardır:

1. *Şuur*: Nefsin mânâya ilk varış mertebesidir. Yani akıldaki ilk mertebesi, ilk tecellisidir.
2. *Tasavvur*: O mânânın tamamına nefsin vukufunun gerçekleşmesidir.
3. *Hıfz* (ezberleme): Bu mânânın, şuurun gitmesinden sonra tekrar geri döndürülebilecek şekilde ruhta bâki kalması durumudur.
4. *Hatırlama*: Ruhtaki bu manayı istemeye (Hafızaya alınmış bilginin, ikinci defa anlaşılmasına) denir.
5. *Zikir* (anma): Tekrar bulan vicdana denir (Yazır, 1979: 223).

Yazır, şuur ve şuurun diğer kesbi bilgi dereceleri ile olan ilişkileri konusunda, kendisinde sebat ve ihtiyâri hareket olmaması nedeniyle, bilginin en zayıf kısmını oluşturduğunu, Allah'ın bilgisine şuur denemeyeceğini, ancak şuurun, ilâhi ilmin kemalini anlatacak en güzel bir şahit olduğunu iddia etmektedir. Bir anda iki şuur olamayacağını, fakat genişliği olan bir şuur olabileceğini, şuurun parıltılarının önce birer nokta gibi geldiğini, ruhta az çok kaldığını ve bunun da ezberleme anlamına

geldiğini, şuurun, sabit olmadığını, ezberlemenin ise sabit olduğunu, dolayısıyla ruhta şuursuz denilmese bile, anlaşılmayan işler ve hadiseler olabileceğini belirtmektedir (Yazır, 1979: 223, 224).

1.1.2.2. Vehbî Bilgiler

Kişinin kendi gayretine matuf olmayıp, tamamen Allah'ın dilediğine verdiği bilgilerdir. Çaba harcamak ve istemekle kazanılamayacak bir bilgidir. Diğer bir ifade ile bu bilgiye “Ledünnî bilgi” de denir. Ledünn kelimesi, “Yanında” gibi bir zarftır. Türkçe’de “Katımızdan, tarafımızdan” anlamındadır. Ledünnî bilgi Allah katındandır ve bu bilgiyi Allah dilediğine verir. Elmalılı: “Bununla beraber öğretmenin, O'nun katından olması, ilmin (bilginin) de O'nun katından olmasını gerektirmez değildir.” şeklinde düşünmektedir. Şüphe yok ki, Peygamberlerin tayini Allah'a aittir ve bütün peygamberlerin, velilerin bilgisi Allah katındandır, vehbî yani Ledünnî bilgilerdir. Bu çeşit bilgiyi, nefsin bilgiye ulaşması değil de, bilginin nefse ulaşması şeklinde anlamak gerekir. Yani varlıktan duyguya gelen birinci derecede bir bilgidir. Bu tür bir bilgi doğrudan doğruya bir keşiftir (Geniş bilgi için bkz. Neml, 27/15-22) Ledünnî bilgilerin arasında da farklar bulunmaktadır. Zira Hızır (a.s.) ile Hz. Musa buluşmasından ve aralarında geçen konuşmadan da anlaşıldığı gibi Hz. Mûsa (a.s.), Hızır (a.s.)'ın bilgisine sahip değildir (Geniş bilgi için bkz. Kehf, 65-73).

İdrâkât, (üst bilgi) dediğimiz bilgiler de ledünnî bilgiler kapsamındadır. İdrâkât, bilen bilinen hakkında elde ettiği malumat demektir. Bilinen hakkında bir bilginin, bilen kişinin şuurunda gerçekleşmesidir.

1.1.2.2.1. Üst Bilginin Dereceleri

1. Hakk-ı yakîn: Ben varım, dediğim zaman Hakka'l-Yakîn bir şeyi ifade ederim. Burada bilen ile bilinen Hakikat-ı Vahidedir. Bilen ve bilinen, bir şeydir.

2. Ayn-ı yakîn: “Benim bedenim var, ayağımın altında arz, başımın üstünde sema var” dediğim zaman da “Ayne'l-Yakîn” bildiğim şeyleri ifade etmiş olurum. Burada bilinen, bilen kendisi değil, yanında ve huzurundadır. Bütün şuhûd-u hâriciyyemiz bu kabildendir.

3. İlm-i yakîn: “Arz bir küredir ve benim gibi mukaddemen yok iken sonradan yapılmıştır. Bunu ve bunun gibi sâir ecrâmı yapan bir Hâlık vardır.” sözü “İlme’l-Yakîn”dir. Bununla, kendisi gıyabında fakat delilleri hazırda bulunan şeyler kastedilir. İşte ilim ve fen denen şeyler bu üçüncü kısımdan ibarettir ki, bizi “Ayne’l-Yakîn” bildiğimiz huzurumuzdaki şeylerden “İlme’l-Yakîn” bildiğimiz gıyâbımızdaki şeylere götürür ve hiç şüphe yoktur ki, ikisinin de mebnâsı “Hakka’l-Yakîn” olan bilgimizdir. Bu da benliğimizin ta kendisidir (Yazır, 1997: 161).

Yazır, İslami bilgilerin; başlangıcına, kaynağına ve şubelerine göre tasnif etmeksizin “Fıkh-ı mutlak” halinde tahsil ve tedvin edildiğini belirttikten sonra-ki, Fıkh-ı Ekberde de bu tasnif yapılmıştır- İslami alandaki bilgilerin tertip ve tasnifine lüzum hâsıl olunca evveleminde İslami bilgilerin (fikh-ı mutlak); İtikat (iman), amel ve ahlak kısımlarına ayrıldığını belirtir.

Genel anlamda beşeri idraklerin içinde yer alan îman ve itikada ait prensiplerden bahseden bilgi dalına “Fıkh-ı Ekber” (diğer adıyla “İlm-i akaid” ve “Kelam”); ameli konularla ilgili olan bilgilere yalnız fıkıh; İtikat ve amel arasındaki vicdani münasebetleri tasfiye ve terbiye edecek olan ahlakiyata da, tasavvuf isimleri verilmiştir. Fıkıh, daha sonra yalnız ameli konulara yönelik kalmıştır.

Bu üç bilginin iki çeşit kaynağı vardır. Birisi yalnız “Fıtrat-ı Umumiyye” den kaynaklanan “Umum-u akliye-i beşeriye”; diğeri de “Nukul ve Husus-u İslamiyye” dir. Akli bilgiler herkes tarafından kullanılacağı cihetle, İslami bilgileri İslamiyet’in temel kaynaklarını tedvin ve tasnifte bu akli bilgilere özel bir yer vermişlerdir. Bu suretle adını zikrettiğimiz üç bilgiden ayrı olarak, “İlm-i lisan”dan Arabiyat; “Vucuh-u kıraat”, “İlm-i tefsir”, hadis, siyer ve tabakat, “Tarih-i İslam” ve bir de bu İslami temel kaynaklardan ayrı olarak, fıkhın “Suret-i iştikakı” ile asli kaidelerini gösteren “Usulu’l-Fıkh” adındaki bilgileri tasnif eylemişlerdir. Bu itibarla İslam medeniyeti, iki çeşit “Daru’l-funun” ve “Medrese-i külliye” ye ihtiyaç göstermiştir. Birisi sırf “Ulum-i akliye-i umumiye” nin terakkisine, diğeri “Ulum-i İslamiyye” nin terakkisine hizmet etsin; İlki İslam medeniyeti’nin “Anasır-ı cedide” sini istihsal, İkincisi bu yeni unsurların sürekli uyumluluğunu sağlayarak, medeniyete ithal ile meşgul olsun diye. Usulü’l-Fıkh’ın “Hüsün” bahsinde “Akıl müdrük, şeriat hâkimdir.” düsturu bunu amirdir (Öztürk, 1995: 38, 39).

Rüyalar da vehbî ilim grubundandır. Yusuf suresinin 44. âyetinin tefsirinde, peygamberlerden başkasının rüyasının ya da rüya tabirinin, ilm-i yakîn ifade etmediği, ancak görenin ve görüşün özelliklerine göre basit bir vehimde başlayarak yüzde yüz kesinlik ifade eden cezme kadar varabilecek çeşitli mertebelerde ferdi anlamda bir bilgi husule getireceğini belirtmektedir (Yazır, 1979: 2865).

1.1.3. Bilginin İmkânı ve Kaynağı

Yazır, İslam bilginlerinin, bilginin sebepleri konusunda sadece akli yeterli görmediklerini, başlıca üç şeyi bilginin sebebi olarak gördüklerini belirtmektedir. Bunlar da:

- 1) *Müşahede ve tecrübe,*
- 2) *Akl ve mantık,*
- 3) *İhbârât-ı sahiha.* dır.

Yazır'a göre, delâlet, akılda; hâkimiyet-i vazîfe, nakildedir. Akıl rehber olur. Fakat emir ve nehyi tatbîk ettiren, sevâb ve ikâbı tatbik edecek olan o değildir (Yazır, 1997: 79, 80). Bunları sağlayan dindir.

Yazır, beşeri bilginin asıl kaynağının yaratıcı olduğunu; “Ey Müteal* olan Rabb! Sen şu dıştaki kopukluğu, içteki bütünlük ile birleştirmeseydin, ben beni görmez, seni sezmezdim. Anlayanlarla birlikte olmak, anlamayanlara tellal olmak istemezdim. Sen bana vicdan dedikleri bir “buluş”, vücut dedikleri bir “bulunuş” bağışladın. Ben bu “buluş” ile kendimi kendimde buluyor; “bulunuşuma” eriyorum. Bu sayede başka varlıklara varıyor; vicdanlarını kendime zammediyorum” şeklinde ifade etmektedir (Yazır, 1341: 2- 40).

Kendi varlığını idrak etme ve oradan da ilk yaratıcıya ulaşma konusunun bir benzerini de Rene Descartes: “Kesin olan bir şey var. O da bir şeyin doğruluğundan şüphe etmektir. Şüphe etmek düşünmektir. Düşünmekse var olmaktır. Öyleyse var

* Müteal: Âlem, insan ve şuura göre aşkın olan; Türkçemizde “Yüce” kelimesiyle karşılanmaktadır. Kanaatimizce Yüce kelimesi müteal kelimesinin tam karşılığı olmadığı için müteal kelimesini orijinal haliyle kullanmayı uygun gördük.

olduğum şüphesizdir.” Şeklindeki bir mukayese ile “Düşünüyorum, o halde varım.” Diyerek (Descartes, 1962: 158) ortaya koymuştur.

“Düşünüyorum o halde varım” sözü, Rene Descartes’in metafizik felsefesinin “İlk ilkesi” dir ve Kartezyen kuşku yönteminin temelini oluşturur. Bu söz, düşünmenin erdem olduğunu savunmaz. Savdaki “Varım” sözcüğü varoluşun kökenlerini sergilemeyi amaçlamaktadır. Descartes felsefesinde nesnel varoluşun kökeni ‘us’ dur. Varoluş bağlamında us’a birinci dereceden önem biçer. Us’un dışındaki nesnel dış dünyanın varlığından kuşku duyar.

“Düşünüyorum o halde varım” sözünü gerçek kullanım bağlamınının dışında kullanmak doğru değildir. Adı geçen metafizik ilkenin, “Düşünmek erdemdir; insan düşündüğü sürece insan olma niteliğini kazanır; varoluşunun bir anlam kazanabilmesi için düşünmem gerekir”, anlamında kullanılması gerçek kullanım bağlamının dışına çıkılması demektir (Pekünlü, 2010: pdf).

“Düşünüyorum o halde varım” sözü şüphesiz felsefe tarihinde en ünlü sözlerden birisidir. Bu söz, çoğu kez sosyal bir kimlik sahibi olmanın, ya da etkili bir birey olmanın düşünce ile mümkün olduğu anlamında yorumlansa da, olaya biz farklı bir pencereden bakmak istiyoruz. Gerçek bilgiye nasıl ulaşabileceğini araştıran Descartes, kesin ve temel bir bilgiye ulaşmak amacıyla, kendi varlığı da dâhil her şeyden şüphe eder. Şüphe ederken şüphe ettiğinin farkına varır ve şüphe ettiğinden şüphe etmez. “Şüphe ettiği” bilgisinin kesin bir bilgi olduğunu anlar. Şüphe etmek de bir tür düşündürmektir. Düşünmek için de var olmak gerektiği kanaatine varır. Böylece aradığı şeyi bulmuştur. Daha sonra düşüncesinde bir “Mükemmel varlık” kavramının bulunduğunu, bu düşüncenin kaynağının kendisi olmadığını düşünür. O halde bu kavramın kendisine mükemmel bir varlık tarafından verildiğini fark eder. Bu varlık Tanrı’dır. Descartes böylece sırf düşünce yoluyla kendi varlığını, Tanrı’nın varlığını ve dış dünyanın varlığını fark etmiştir.

Yazır da, bilgiye nasıl ulaşılacağını, bundan daha farklı bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışır. Bilgiye ulaşmanın Allah’ın bildirmesi ile gerçekleştiğini iddia eder. Allah’ın insana vicdan dedikleri bir “buluş”, vücut dedikleri bir “bulunuş” bağışladığını, bu buluş ile kişinin kendini kendinde bulduğunu ve bu şekilde “bulunuş” a erdiğini

belirtmiştir. Gerçekten de süje dediğimiz “Ben” de vicdan dedikleri bir “buluş”, vücud dedikleri bir “bulunuş” yaratılmış olmasaydı, süje’nin nesneyi algılaması söz konusu olamazdı. Yazır tarafından ortaya konan bu tespitin orijinal bir tespit olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Kur’an-ı Kerimde de “Allahın bildiği, bizim ise bilmediğimiz” (Bkz. Bakara, 2/ 216, 232, Âl-i İmrân, 3/66, Nahl Sûresi, 16/74, Nûr, 24/19.) konusu, müteaddit kereler zikrediliyor. Dolayısı ile O, (Allah) bildirmeseydi, bizim bilemeyeceğimiz açık ve net bir şekilde anlaşılıyor.

Hamdi Yazır, yeni bir İslam felsefesi ortaya koyma gereğini vurgular ve mühim felsefe meselelerine temas eder. Bunlardan birincisi olarak da bilgi meselesini, sonra da Peygamberlik ve vahiy meselelerini zikreder (Bolay: 1993: 131).

1.1.4. Bilginin Değeri

Yazır’a göre bütün bilgi çeşitleri değerlidir ve bilgilerin hepsi hürmete layıktır. Âlimlerin değeri, ilim zihniyetine ve haysiyetine bağlılıkları ile ölçülür. Ulu’l-emr olmaları sırf bilgileri ve ilim haysiyetleri bakımındandır. Yazır’a göre âyette: “Allah’ın kulları içinde O’ndan en çok korkanlar âlimlerdir.” (Fâtır, 35/28) buyrulmuş olması ve “Eğer bilmiyorsanız, ilim ve hikmet ehline danışınız.” (Nahl, 16/43) Emr-i ilahisinin gereği tefakkuh, yani derinliğine bilgi edinme işi, çok önemlidir.

Yazır’a göre medeniyetin temeli bilgidir. Medeniyetin terakkisi, bilginin gelişmesi ve genişlemesi demektir. Bilgilenme ve bilgilendirme konusunda gevşeklik gösteren cemiyetler varlıklarını sürdüremezler. Cemiyetlerin kendisini geliştirebilmesi, ayakta kalabilmesi, varlığını devam ettirebilmesi, bilgilenme ve bilgilendirme ile doğrudan ilişkilidir. Diğer bir ifade ile bilgi, bir cemiyetin varlık ve terakki koşuludur.

Yazır, peygamberlere mahsus bilgilerin; beşer aklının tekrara ve tecrübeye dayalı olarak elde ettiği, alışılmış bilgi ve idraklerin üstünde bir bilgi, tasarruflarında da yine normal insanların sahip olabildikleri tasarrufun üstünde bir kudret ve irade olduğunu söylemektedir. Yazır, Peygamberlerin bu bilgilerini, bizzat Allah’a izafetle sonuçlanan, harika denilen garip ve nadir olayları, alışılmış ve alışılmamış bütün güçlerini, çeşit ve mertebelerini bir bütün olarak dikkate almak gerektiğini, bunu dikkate almayanların veya alamayanların, ruhun en yüksek mertebesini, aklın en aşağı

mertebesi açısından ele alarak, konuyu çözmeye çalıştıklarını, olayı çözemeyince de en kolay yol olan inkâr yolunu tercih ettiklerini belirtmektedir.

Diğer bir kısım insanlar da mucizeler nazariyesine sarılarak, genellikle aklın ve ilmin konusuna giren kesin ve açık olan gerçekleri inkâr etmeye veya görmezden gelmeye çalışırlar. Bunların birincisi ifrat, ikincisi ise tefrittir.

Bu açıklamalardan hareketle, peygamberlerden gelen, ama aklımızın sınırını aşan konular olduğunu, bunlar konusunda itidal yolunu tutmamız gerektiğini anlıyoruz. Bu konularda; akli hiç kullanmadan, körü körüne kabul şekli veya anlayış seviyemizin üstünde olduğu için inkâr yolunu tercih etmeyi uygun görmüyoruz. Yani aşkın konularda, aklın bazen devre dışı kalması gerektiğine işaret etmek istiyoruz. Aklın faaliyet sahası sınırsız denebilecek kadar çok geniş bir alana sahip olmasına rağmen unutulmamalıdır ki, o da diğer uzuvlarımız gibi sınırlıdır.

Yazır, rüyaların ledunnî birer remiz, ilâhî birer sembol olduğunu, bundan dolayı da rüyaların te'vilinin de kesbî ilimler ile değil, vehbî ilimler ile bilinebileceğini, bunun en aşağı derecesinin feraset ve ilham, zirvesinin ise vahiy olduğunu söylemektedir. Yani rüyaların da birer ilim (bilgi) olduğunu, fakat bu rüyaların veya rüya tabirlerinin ancak peygamber tarafından görülmesi veya peygamber tarafından yorumlanması şartıyla kesinlik ve değer ifade edeceğini belirtmektedir.

Yazır'a göre istisnası olmakla beraber herkesin gördüğü rüya değil de sadece peygamberlerin rüyası ve rüya tabirleri kesin bilgi ifade eder ve değerlidir. Rüyalar, bilgisel - Peygamberlerin rüyaları hariç- değer taşımamakla beraber, nefiste hissî bir heyecan uyandırır (Yazır, 1979: 2865, 66) Yazır, burada hissi "heyecan uyandırma" ifadesiyle, kişinin o görmüş olduğu rüyanın etkisinde kalacağını, bunun da kişinin psikolojisini etkileyebileceğini vurgulamaktadır. O halde yalnızca bilgisel değeri açısından değil, duyguların halden hale geçmesi açısından da düşünüldüğü zaman görülür ki, ahlâm (rüyalar)'ın, psikolojide hesaba katılmaya değer önemli bir yeri vardır.

Bilginin kesinlik ifade etmesi, değerli olduğunu gösterir. İlim (Bilgi), zannî (kesin delillere dayanmayan) istidlallerden oluşmamalıdır. Yazır'a göre : "Zann, ilim değildir. İlim, şüphesiz olandır." (Yazır, 1979: 3854).

Yazır'ın bu konudaki yaklaşımına katılmamak mümkün değil. Zanna dayanan bilgiler rölatifdir, indîdir. Bu tür bilgiler göreceli olduğu için bunların genel-geçer kabul edilmesi söz konusu olamaz. Bir bilginin ilmi bir değere sahip olabilmesi için, o bilginin kesinlik ifade etmesi, sağlam delillere dayanması, delillerinin kabul edilebilir olması gerekir. Kesinliği ispat edilmemiş olan bir takım fikirler, tezler, ilmi bir değere sahip olmadığı gibi teoriden de öteye geçemez.

Al-i İmran suresinde; *“Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. Ondan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”* (Al-i İmran, 3/18) buyrulmaktadır. Mealini verdiğimiz bu ayetin tefsirinde Yazır, Allah'ın şahitliğinin; Bir hakikati bildirmek, açıklamak veya yakından şahit olanın bilgisi ile hükmetmesi gibi anlamlar taşıdığını belirtmekte ve *“Allah Teâlâ'nın varlığı ve ondan başka ilah olmadığı”* konusunda şahitlik edenle şahitlik edilenin birleşmesi konusu üzerinde durmaktadır. Bu âyette, *“Kesin bilgi”* meselesinin esaslı bir çözümü olduğunu iddia eder. Her hususta yakînin temeli ve başlangıç noktasının, Hak Teâlâ'nın kendine ve birliğine olan bilgisi ve şahadeti olduğunu söylemektedir.

Yazır'a göre, ilm-i yakîn, ayn-i yakîne, ayn-ı yakîn de hakk-ı yakîne dayanmaktadır. Aslında hak olan herhangi bir şey bizzat veya dolaylı olarak kendisini göstermektedir. Gerek dış dünyada, gerek iç dünyada yakından şahit olunarak ve yaşanarak elde edilen bilgi, birtakım deliller aracılığı ile elde edilen nazarî bilgiden üstündür (Yazır, 1979: 1056).

Herhangi bir hakikatın özüne uygunluğu *“O, odur”* şeklinde aynîlik denilen bir orantının doğruluğunun tasdiki demektir ki, bu ancak bir bilen kişi ile gerçekleşir. Bilgi ve bilen kişi aradan çıkarılırsa, şeylerin kendi nefesine uygunluğu meselesi de ortadan kalkar. Fakat bilen birine karşı bir taş bile kendisini ortaya çıkarıp kendi varlığına şahitlik eder. Şu halde insan düşüncesi göz ardı edildiğinde, kendi kendilerinin varlığından haberdar olmayan şeyler, kendi özüne uygun değilse, o şeylerin insan bilgisi yardımıyla kendi kendilerinin varlığına şahitlik etmeleri nasıl mümkün oluyor? Ve sonra bütün şahadet hak adı verilen bir tek noktaya nasıl toplanıyor? İşte bilgi probleminin filozofları şaşırtan en ince noktası burasıdır. Bu âyet de işte bu noktayı çözüme kavuşturarak, ilm-i yakîn meselesinin gerçek başlangıç noktasını gösteriyor.

Varlıkların kendi varlıklarında kendi kendilerine uygunlukları, Hak Teâlâ'nın kendi zatında kendine uygunluğunun, kendi varlığına ve birliğine şahadetinin eseridir. Şu halde varlıklar, kendilerine, kendilerinde uygun değil, kendi özünü bilen Hakk'ın zatında, yani Allah'ın bilgisinde kendi özlere uygundur. Her insanın kendine uygunluğu, bunun gibi her varlığın insan bilgisindeki kendine uygunluğu da yine her birinin ilâhî ilimde yer aldığı şekildeki uygunluk sebebiyledir. Bundan dolayı varlık âleminde ne kadar şahitlik edilecek konu varsa, ne kadar ilim ve delil varsa, ne kadar bilgi ve belge varsa hepsi Hak Teâlâ'nın kendini bilmesine ve bildirmesine, yani şahadetine dayalıdır. Mesela, güneş vardır diyen bir şahit, kendisiyle şahitlik ettiği güneş arasında Hakk'ın koyduğu ölçüye uymaktan başka bir şey yapmış olmaz. Hak Teâlâ'dan başka hiçbir âlim ne kendine, ne de başka varlıklara tamamen şahit değildir. İnsan bilgisinde de varlıkların kendilerine uygunlukları izafi, eksik ve sadece bir yöndendir. Onun kendi bedenî ve ruhî varlığında daha bilmediği ve şahadet edemediği izafetlerle dolu nice yönler bulunmaktadır (Yazır, 1979: 1056, 1057).

İnsanın gerek kendinde, gerek diğer varlıklarda gerçekten bilebildiği şeyler, Hakk'ın şahadetini doğrudan doğruya veya dolaylı olarak sezebildiği yönlerdir. Binaenaleyh insanda mutlak anlamda bir yakîn bilgisi varsa, o da Allah'ın varlığı ve birliğine ait olan bilgisidir. Zira bu bilgi, gerek kendisine ve gerek eşyaya olan ilimlerin hepsinin en başta gelen temel ögesidir. Bundan başka herhangi bir bilgide bağlayıcı bir kesinlik ve zaruret yoktur (Yazır, 1979: 1057).

Hamdi Yazır'a göre bilgi konusunu epistemolojik açıdan inceledikten sonra şimdi de, iman konusunu epistemolojik olarak ele almak istiyoruz.

1.2. ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE İMAN

Din felsefesinin temel kavramlarından biri de iman meselesidir. Bu konu, İslami birçok düşünür tarafından ele alınmış; irdelenmiş, mahiyeti, tanımları, şartları ortaya konmuştur. Özellikle İslam kelimelerinde imanın tanımı ve hakikati konusu değişik açılardan tartışılmıştır.

Yazır, “*Hz. Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam*”^{*} adlı makalesinde; imanın aslının insanın fitratında olduğu, fakat daha sonra hayatın getirdiği birtakım şartların, çevreden edinilen kazanımların, insanı olumlu veya olumsuz yönde etkilediğini (Yazır, 1997: 63) vurgulamaktadır. İnsan, fitraten sahip olduğu bu cevheri ya daha da güzelleştirerek ilerletir, ya da o cevheri; bozar, yıpratır, ifsat eder, tanınmaz hale getirir. Bu durum; insanı hak ve hakikatten kaçınan, hakikate karşı çıkan, bazılarını şüpheye düşüren, tatminsiz, ikiyüzlü, yalnız menfaatini; heva ve hevesini ölçü alan, bir duruma düşürür.

Hz. Peygamber: “*Her doğan çocuk, İslam fitratı üzere doğar...*” (Müslim, Kader, 25) buyurmaktadır. Birçok anlamları olan fitrat kelimesi burada ilk yaratılış anlamındadır. O halde imanın fitri olduğunu, insanın yaratılış doğasında bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İnsan kuldür; ama hakkı görüp, kabullenip ona tabi olur, ama hakkı setr eder, nefsinin; heva ve hevesinin peşine düşer ona tabi olur. İnsanın doğuştan getirdiği saf ve doğal yapısı, daha sonra birçok faktörlerin tesiri altında kalarak, bozulabilmektedir. Nitekim söz konusu hadisin devamında Hz. Peygamber (a.s.), bu saf ve temiz yapının daha sonra ebeveynler tarafından Hıristiyanlaştırıldığını, Yahudileştirildiğini, Mecusileştirildiğini ya da İslamlaştırıldığını haber veriyor. Fıtratı; İslam'ı, imanı kabul etmeye elverişli bir yetenek olarak anlamak, dünyaya gelen bir çocuğun imanın selameti, kemale ermesi konusunda çevre faktörünün çok önemli olduğunu belirtmek gerekir. İmanın, fitrata uygunluğu aynı zamanda inancın da doğal olduğunun bir göstergesidir.

^{*} Anglikan kilisesi matbaa-i diniye kütüphanesi başmuharriri tarafından, şeyhülislamlık makamına sorulan suallere Hamdi Yazır tarafından verilen cevaplardır. İslam dinini çeşitli yönleriyle tanıtmaktadır.

Fıtratın, iman etmeye uygunluğundan hareketle belki de burada inançsızlığın da bir din olduğunu söylemek zorundayız. Her ne kadar kabullenmesek de; batıl din olarak niteleyebileceğimiz inançsızlığın da kendi içinde bir sistemi, mantık ilişkileri olduğu bir gerçektir. Bunların hepsi bir araya getirildiğinde; kişinin tercihi ister îmanı tanıyıp ona tabi olsun, isterse inkârı tercih edip ona tabi olsun; her iki halde de kişinin “Uyan, tabi olan, itaat eden” yönü ortaya çıkıyor. Tabii ki nefsinin peşinde giden kişinin; kendisinin bir şeye boyun eğmediğini, kural tanımadığını, nefsinin kendisine tabi olduğunu, hizmet ettiğini sanması, sonucu değiştirmez. Sonuçta biri hakka, diğeri de batıla (yanlış) tabi olmaktadır, uymaktadır. Yani ikisi de itaat eder durumdadır. Bu da inancın fitri olduğunu göstermektedir. Her iki halde de bir kabulleniş, itaat etme ve ona tabi olma söz konusudur. İnançsızlığı tercih edenin inançsız olduğunu kabullenmek yerine belki de batıl inanç sahibi olduğunu söylemek daha doğrudur. Aslında o da inanç sahibidir ama tercihini batıldan yana kullanmıştır.

İnsanın yapısında, fıtratında inanç ve kulluk var. Fıtratın inanca uygunluğu ayrı bir şeydir, o inancın batıl olması veya daha sonra bozulup bozulmaması ayrı bir şeydir. Nitekim Kâfirûn suresinde “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.” (Kafirun: 109/6) şeklindeki ayet-i kerimede müşriklerin içinde buldukları durumun “Din” olarak zikredilmesi de bunu desteklemektedir.

İman insanda birtakım hakikatleri barındırır. Bu hakikatlerin birleşmesiyle insanda vicdan tabakaları oluşur ve gelişir. Artık yapacağı şeyleri vicdanında onayladıktan sonra harekete geçirir. İnsan, vicdanının onaylamadığı şeyleri fiiliyata geçirse bile vicdanında bir rahatsızlık hisseder. Bu da imanın vicdanda bir değer olarak bulunduğunu gösterir.

Aslında inkâr edenin yapısında da îman bir değer olarak bulunur. Belki de ortaya çıkma şartları farklıdır. İnanç sahibi, inandığına her zaman yönelir, ona dayanır, dua eder. İnançsız olduğunu iddia eden ise sadece sıkıştığında yaratıcıya yönelir, dayanır ve dua eder. Aradaki fark, biri her zaman diğeri ise sıkıştığında ona yönelir. Sıkıştığında îman’ın ortaya çıkması, bu imanın makbul bir iman sayılmasına engeldir. Çünkü îmanda aslolan, kişinin bunu hüsn-ü tercihi ile yapmasıdır. İnkâr edenin

sıkıştığında, kurtulması için -kendi elinde olmadan- yaratıcıya dua etmesinin (îmanın ortaya çıkmasının) canlı misallerini her devirde görmek mümkün olmuştur. Her ne kadar sıkıştığında da yönelmemekte ısrar edenler varsa da bunlar istisna kalmıştır. İstisnalar da kaideyi bozmaz.

Hicr suresi: 15/44. âyetin tefsirinde, Yazır, kalbi; “İman ve marifet kapısı” olarak tarif etmektedir (Yazır, 1979: 3066) İsra suresi: 17/22. ayetin tefsirinde de: Her çalışma ve çaba harcamanın kuvvete dayandığını, en büyük kuvvetin ise hak olduğunu, Hakkın başının da Allah’ın birliğine inanmak olduğunu belirtmektedir. “Allah’ın güç ve kuvvetinden başka hiçbir güç ve kuvvet yoktur” Ahirete uygun çaba için ilk şart imandır. İmanın birinci rüknü de tevhiddir (Yazır, 1979: 3174).

Yazır, İslam’a îman-ı icmâli ile girdikten sonra îman-ı tafsîliye doğru terakki ve kesin bir teslimiyet gerektiğini, îman-ı tafsili hududuna girip tekrar red ve inkâra sapanların yine hudud-u İslamiyyeden çıkmış olacaklarını ifade etmektedir. Bir zamanlar insanların en mes’ûdu olan İslamların sonra görülen mahrumiyetlerini de bunun neticesi olarak görmektedir (Yazır, 1997: 59, 60).

“*Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zamîn-i Terakkidir*”^{*} başlıklı konferans metninde Yazır, imanın esasını şu şekilde ifade eder: “Şu halde İslâm’ın akâid-i esâsiyyesi, (Allah, Peygamber, Âhiret) akîdeleridir. Müslümanlar bu akideleri ile âhirette ebedi hayata, ceza ve mükâfatın olduğuna gerçekten inanırlar.” (Yazır, 1997: 88).

Yazır’ın aslî iman esasları olarak verdiği, bu üç hususa samimi olarak inanmak ve dayanmak, gerçekten de insanı çok güçlü kılar, yaşama azmi ve mutluluk verir. İnsan, hayatın zorluklarına katlanmada direnç sahibi olur. Yaptıklarının karşılığını da ahirette göreceğini bildiği için mutlu ve mesrur aynı zamanda ümitvar olur. Bu da sadece îmanın insana kazandırabileceği bir şeydir. İmandan başka hiçbir şey îmanın sağlayacağı güzellikleri sağlayamaz, doldurduğu boşlukları dolduramaz.

* Sebülürreşadda yayınlanan makalelerinden birinin başlığıdır.

Yazır tarafından da “Akâid-i esâsiyye”, (Allah, Peygamber ve Âhiret inancı) olarak dile getirilen bu üçlü esas hususunda şunu da belirtmek gerekir. Şöyle ki, Cenâb-ı Allah’ı ikrar ve îtirâf eden kişi, nübüvvetin gerek imkânında ve gerek vukuunda tereddüt etmez. Nübüvveti tasdik eden de âhireti elbette tasdik edecektir.

İslam dinini diğer dinlerden ayırt edici bir özellik olduğu içindir ki, nübüvvet meselesi iman esaslarındandır. İslam inancında ulûhiyet ile nübüvvetin iltibası asla söz konusu olamaz. Bundan dolayıdır ki, enbiyânın ibadullah olduğunu ikrar ve ilan etmek, îmânımızın esâsını oluşturur (Kelime-i şahâdet). Cenâb-ı Allah’ın hiçbir şeye hulul ve ittihadı mümkün olmadığı gibi, Peygamberlere ulûhiyet hissesi vermek de, Allah’ı bilmemektir.

Yazır, “Peygambere îman” konusunun da felsefenin konuları arasında yer alması gerektiğini söylemektedir. Allah’ın varlığı felsefe konusu oluyor da niçin Peygamberin varlığı felsefe konusu olmuyor? Şeklinde bir yaklaşımla Hıristiyanlığın Peygamberlik konusunda durumunun belli olduğunu, eğer Peygamberlik konusu felsefe konuları arasına girerse bundan İslam’ın karlı çıkacağını söylemektedir (Yazır, 1886: XXXIX).

Tevrat ve İncil’de birçok zıtlıklar olduğunu belirten Yazır, Kur’an konusunda “Kur’an’da, Ezman ve emkine ve ahvalin ihtilafına göre muhtelif ahkâm ve tenevvu’ı meani ifade eden kıraat ve elfaz vardır ve bu cihetle mütearız mevkiye görünen âyât mevcuddur” (Yazır, 1979: 1401) Şeklinde bir beyanda bulunduktan sonra, bunların sayısının az olduğunu belirtmektedir. Bunların hiçbirisinin Allah’ın birliğine ters düşen; aynı olayda, aynı zamanda, aynı şartlar altında çelişkili ve dağınık bir gidişat üzerinde olmadığını; yavaş yavaş birbirini iyice açıklamak, tefsir etmek ve çeşitli durumların gereğine göre hükmü değiştirmek, yerine başkasını koymak suretiyle açıklamak ve zaman zaman değiştirmek ve kaldırmakla beyan ederek giden ve sonsuz bir hayatın akışını ve hizmetini devam ettiren özel ve düzenli bir gelişme için gerekli olduğunu savunur. Örnek olarak da, “Hepsi Allah tarafından.” ifadesiyle “Sana her ne kötülük isabet ederse kendi nefsendendir.” düsturları arasında açık bir çelişki ve zıtlığın bulunduğu zannedilebileceğini, hâlbuki bunların, birbirini tamamlayan bir açıklama olarak beraberce düşünülme ve aradaki çelişme noktaları atılıp beraberlik yönleri düşünülme üzere söylendiğini, Ayrıca, “Bu adamlara ne oluyor ki bir türlü laf

anlamıyorlar!” (Nisâ, 4/78) âyeti ile de bu noktaya özellikle işaret edildiğini, burada çelişkiden değil, ancak hikmet gereğine uygun ve ahenkli bir anlatımdan söz edilebileceğini belirtmektedir (Yazır, 1979: 1402).

Yazır, bir meşrutiyet mütefekkeri olarak, gerek Cumhuriyetten önce, gerekse Cumhuriyet döneminde; hem dini, hem hukuki, hem içtimai (sosyal), hem de felsefi konularda derinlemesine bilgi sahibi olan Yazırın, imanla alakalı olarak bazı mahdut konularda savunduğu bilgiler dikkatlerimizi çekmektedir. Bu konulardan bazılarını ele alıp, bu konulardan katılıp katılmadığımız yönleri üzerinde durmak; katılmadığımız konulara da niçin katılmadığımızı açıklamak ve katılmadığımız konularda kendi görüşümüzü ortaya koymak üzere bu konulara kısa kısa değinmek istiyoruz.

Bu konulardaki görüşlerine geçmeden önce, Hamdi Yazır'ın yaşadığı dönemi ve şartlarını da hesaba katma zaruretimizin olduğunu belirtmek istiyorum. Onun yaşadığı dönem, Osmanlı imparatorluğu'nun son dönemi ile imparatorluğun yıkılarak, yerine yeni bir devletin kurulduğu bir döneme rastlar. Birbirinden farklı özellikleri olan bu iki dönemi; bizzat görmüş, yaşamış ve siyasi çalkantılara maruz kalmıştır. Yazır'ı ve düşüncelerini ele alırken yaşadığı dönemi de göz önünde bulundurmamak, konulara daha isabetli yaklaşmamızı sağlayacaktır.

Ahirete iman konusunda ve tekrar dirilme konusunda Yazır, Ahiret gününü, külli helakten sonra vukua gelecek yeni bir yaradılış ve ölümden sonra bir dirilme (Yazır, 1979: 439). Şeklinde dile getirir. Yani ölümden sonra dirilmenin, külli helakten sonra olacağını iddia eder. Yazır, dirilmenin külli helakten yani kıyametin kopmasından sonra olacağını beyan etmesine rağmen, Âlem-i Berzah olan kabir âleminin varlığını ve kabirde insanın azap göreceğini de kabul ediyor. Mademki ölümden sonraki diriliş külli helakten sonra olacak, o halde kişi kabirde nasıl azap görecektir? Bu azap; hem ruh hem de bedenle mi? Yoksa sadece ruhla mı olacak? Şeklinde sorular takılıyor aklımıza.

Bu iki tez bir araya getirildiğinde de; bu azabın ruha yapılacağını kabul ettiği anlaşılıyor. Oysa Kur'an, hesabın dirilmeden sonra olacağını açıkça ortaya koymaktadır. Mademki dirilme kıyamette ikinci sura üfürüle gerçekleşecek, o halde kabir âleminin de olmaması gerekirdi. Hem öldükten sonraki dirilişi bu şekilde verip, hem de kabir azabından bahsetmek bir çelişki doğurmaktadır.

Kader konusunda da Yazır'ın, klasik kelam anlayışının tesirinde kalarak; iyice irdelenip, sorgulanmamış bazı görüşler ileri sürdüğünü görüyoruz. Hem de yenilikçi anlayışıyla yan yana koyamadığımız Yazır'ın, Kader açılımı ile insanın cüz'i iradesini iptal eden, sorumluluk konusunu karmaşık hale getiren açıklamalarıyla şaşırtıcı bir durum sergilediğini söyleyebiliriz. Önce Hamdi Yazır'ın kaderle ilgili söylediklerine bir göz atalım.

Hamdi Yazır'ın Kader-Takdir konusundaki görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1-“Her şey yazılmış bitmiştir, kalem kırılmıştır, yeniden yazılacak hiçbir şey yoktur.” (Yazır, 1979: 3004).

2- “Hakikatte tesadüfün olmadığı, Rabbü'l-Âleminin tasarrufunun olduğu” (Yazır, 1979: 2802) O'na göre bir şey ezelde takdir edilmemişse o şey tesadüf edebilir. Her şey de ezelde takdir edildiğine göre tesadüf diye bir şey yoktur ve tedbirin sırf enfüsü kalan bir teselliden başka yararı da yoktur.” (Yazır, 1979: 2891).

3-“İnsanın “ Şakiy mi saiyd mi?” olacağı, kişi daha anasının karnında iken belirlenmektedir” (Yazır, 1979: 5022).

4-“Kulun irade etmesinin de yine Allah'ın iradesine bağlı olduğunu”*iddia etmektedir (Yazır, 1979: 3096).

Burada zikredilen dört maddenin ilk üçü, rivayetlerde geçmektedir. Dördüncü madde de Ehl-i sünnetin görüşüdür. Ancak bu rivayetlerin sıhhat derecesi, bunlarla neyin kastedildiği iyice açıklanmazsa akıllarda birçok soru cevabını bulamamış olur. Yazır, bunlar konusunda gerekli açılımları yapmadan olduğu gibi zahiri anlamı üzerinde dönüp dolaşmıştır.

Yazır'ın savunduğu bu görüşler ile cüz'i irade ve insanın sorumluluğu konusu alt üst olmaktadır. Mademki kişinin kaderinin kendi iradesi ile alakası yok, o halde insan neden sorumlu tutulacak ve neye göre cennete veya cehenneme gidecek?

* “Allah'ın dilemesi” konusunda Yazır'ın bu anlayışı Nahl Suresinin 35. ayetine aykırıdır. Söz konusu ayeti ise Hamdi Yazır tefsirinde yorumlamamıştır.

Mademki kişinin ne olacağı, daha anne karnındayken belirleniyor, o halde çalışmanın ne anlamı var? Mademki bu iş anne karnında belirlendikten sonra kalem kırılıyor, kişinin bunu değiştirme şansı var mı? Gibi birçok soruları da beraberinde getiriyor bu iddialar.

Bu iddialar, cüz’i iradeyi tamamen yok saymaktadır. Bu meseleye tamamen geleneksel bir yaklaşımla baktığı için meseleyi fazla irdelemeden konuyu ortaya koymuştur. Meseleyi irdelemeden derken zihinsel analizini yapmamayı, akıl ve mantık ölçütlerine yer vermemeyi kastediyoruz.

Herhangi bir olayda kulun dilemesi, ihtiyarı yoksa o halde neden kişi o olayın sorumlusu olsun. Kulun iradesi olmadan her şey Allah’ın takdiri, yazması ile gerçekleşiyorsa -ki, Yazır’ın söyleminden anlaşılan budur- yapılan bütün yanlışlıkların, zulmün meydana gelmesini Allahın dilediği anlamı çıkar ki, bu muhaldir. Takdiri yazan, kalemi kıran insan olmadığına göre bunun suçlusunun da, doğal olarak insan olmaması gerekir. Nitekim Cenab-ı Allah küfre razı olmayacağını, Kur’an’da bizzat kendisi açık bir şekilde belirtmektedir (Zümer, 39/7) Eğer kişinin kâfir mi, müslüman mı, şakiy mi yoksa saiyd mi olacağı Allah’ın takdiri iledir dersek, o halde Allah’ın rızası iledir manasına geleceği anlaşılır ki, bu da Allah’ın küfre razı olmadığını belirten âyete zıt bir hükümdür.

“Her insanın cennetlik veya cehennemlik olacağı, varlıklar âlemi yaratılmadan çok önce belirlenmiştir.” inancı Kur’an dışı bir tanım ve inanç şeklidir. Kur’an’dan hiçbir dayanağı yoktur. Kur’an bunun tümünün tersini söylemektedir.

Allah, ezeli bilgisiyle olmuş ve olacak olan her şeyi, önceden bilir ama ilan etmez. Kişinin cennete mi, yoksa cehenneme mi gideceğini de bilir ama Allah ona karışmaz. Yani kişi Allah tarafından yazılan bir senaryonun oyuncusu değildir. Senaryo önceden yazılmış ve kalem kırılmışsa kişinin bu senaryoyu değiştirme şansı da yok demektir. Bunun sonucunda da sorumluluk almaması gerekir. Kulun yapacağı şeyi, Allahın bilmesinin kulun fiiline hiçbir etkisi yoktur. Kul yaratıcı olmadığı için, kul diler Allah yaratır, müsaade eder. Her şeye de müsaade etmeyebilir. Müsaade ettikleri de, imtihan gereğidir. Müsaade etmesi rızasının olduğunu da göstermez. Rızası olmadan da

müsaade edebilir. Yanlış yapmanın müsebbibi Allah'ın bilgisi değil, kişinin kendi tercihidir. Bundan dolayıdır ki, kul sorumludur.

Allah'ın, ezeli bilgisiyle kulun ne yapabileceğini –Allah'lığının bir gereği olarak- bilmesinin, asırlarca anlatılan kader anlayışıyla, aynı şey olmadığını vurgulamak istiyoruz. Bir öğretmenin kendi öğrencilerini sınav yaparken hangi öğrencinin başarılı, hangisinin başarısız olacağını bilmesi (tahmin etmesi) gibi bir şeydir. Şimdi öğrencinin biri başarısız olduysa, öğrencinin bu başarısızlığı öğretmenin bilgisinden dolayı mıdır? Yoksa öğrencinin çalışmamasından dolayı mıdır? Aradaki fark, öğretmen tahmininde yanılabilir ama Allah bilgisinde yanılmaz.

Yazır'ın kadere iman başlığı altında zikretmiş olduğu kader anlayışı, tutarlı olmadığı gibi; sorumluluk anlayışını temelden sarsan, insanın sorumluluğu konusunda şüphe doğuran, insanın yaptığı yanlışların sebebinin, Allah'ın yazdığı kader olacağı düşüncesinin kapısını aralayan, suçun faturasını Allah'a çıkarmayı çağrıştıran ve sorumluluk anlayışını alt üst eden bir anlayıştır. Bu büyük bir yanılma ve büyük bir hatadır.

Yazır' a göre bilgi-iman ilişkisinin ortaya konabilmesi için iman mahiyeti konusunu da incelemek gerekir.

1.2.1. İmanın Mahiyeti

Hucurat: 49/10 da buyrulan *“Bütün mü'minler ancak ve ancak kardeştir”*, ayetinin tefsirinde; bütün mü'minlerin iman esasında birleştiklerini belirten Yazır'a göre asıl iman kalp işidir. İnsanı kurtaracak, ebediyete götürecektir şey mal değil, Hakk'a iman, ilim ile salih ameldir. İman için sadece dil ile ikrarın kâfi olmayacağını belirten Yazır, Asr suresinde de zikredilen dört vasıf; iman, salih ameller, hakkı tavsiye, sabrı tavsiyenin, gerçek imanın belirtileri olduğuna işaret eder.

Kur'an-ı Kerimde, Allah'a inandık dedikten sonra aksine hareket edenler için *“Ve onlar mümin değillerdir.”* (Nur, 24/47) buyrulmaktadır. Bu ayetin açıklamasında Yazır, İmanın laftan ibaret olmadığını, yalnız dil ile *“Allah'a ve Resulüne iman ettim”*, demekle hakikaten mü'min, müslüman olunmayacağını, bizzat bunun hareket ve davranışlarla ispatlanması gerektiğini belirtir. Ayrıca hakkına razı olmak ve bir ihtilaf

halinde Allah ve Resulünün hükmüne davet edildiği zaman kabul ve itaat etmek, boyun eğmek şeklinde dile getirmektedir (Yazır, 1979: 3530).

Amelin varlığı îmanı gerektirdiği halde, aksinin tahakkuk etmeyebileceğini belirten Yazır, İcmâlen (toptan) de olsa İslam'ı kabul edenlerin müslüman sayılacağını, zahiren iman eylemiş ise zahiren (mü'min) ve batinen iman eylemiş ise hakiki Müslüman olduklarını; bunları kabul etmeyenlerin ise müslüman olmadıklarını; kabulden sonra rücu edenlerin ise irtidat (dinden dönme) eylediğini ifade etmektedir.

Burada dikkatlerimizi çeken bir hususu özellikle belirtmek istiyorum. “Zahiren îman eylemiş ise zahiren” ibaresi, üzerinde durulacak bir konudur. Yani bir kişi gerçek manada îman etmemiş ama görüntü olarak müslüman görünüyorsa her ne kadar müslümanlar onu müslüman zannetseler de, o kişi görüntü olarak müslümandır. Gerçekte ise müslüman değildir. Yani imanın zihinsel bir durum olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerimde: *“Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği Kitab'a ve daha önce indirdiği kitaba îman edin..”* (Nisa, 4/36) buyrulması da gerçek îman ile zahiren îman konusunda dikkatleri çekmektedir. İman eden kişinin tekrar tekrar iman etmesinin gereğinin vurgulanması, kişiyi batinen îman edip etmediği konusunda sorgulamaya davet ediyor. Aksi takdirde îmanın görüntüden ibaret olabileceğine dikkat çekiyor. İman eden birinin tekrar iman etmesi, îmanın kıvamını koruma ve güçlendirme amaçlıdır. Yazır, müslümanın dîni hassasiyet sahibi olması gerektiğini ve bu hassasiyetin muhafaza edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İman hassasiyeti zayıflarsa birçok tehlike söz konusu olur. İman edenlere tekrar tekrar iman etmelerinin emredilmesi, iman hassasiyetini muhafazaya yöneliktir. İnançta bir zayıflama var mı? İnanca bid'atler sinmiş olabilir mi? İmanın söz ve fiiller üzerindeki tesiri ne kadardır? Şeklinde sorularla durum tespiti yapma ve tespit edilen eksikliklerin gereğini yapmanın önemli bir görev olduğuna işaret edilmektedir.

Cenab-ı Allah, Kur'an-ı Kerim'de: *“İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi? Daha önce kendilerine kitap verilip de, üzerinden uzun zaman geçen, böylece kalpleri katılaştıranlar gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu fâsık kimselerdir.”* *“Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltmektedir. Düşünesiniz diye gerçekten, size âyetleri açıkladık.”* (Hadid, 57/16, 17) buyurmaktadır.

Yazır, bu âyetlerin tefsirinde; bu âyetlerde, psikolojik hassasiyet kanunlarından çok önemli bir kanuna işaret olduğunu söyleyerek îmanın sıhhati konusunda şu maddeleri zikretmektedir :

1) İnsanlar iman etmiş olsalar bile, hassasiyetten soyut iman, dini gaye için yeterli değildir. Hassasiyet kaybedilmemelidir.

2) Îmânın, hassasiyet şuuru ile muhafaza edilmesi, Allah dedikçe gönüllerin başka bir aşk ve tevazu ile çarpması gerekir.

3) İlâhi hakikatlere çok büyük bir bağlılık ile bağlanması lazım gelir.

4) Bu hassasiyet zamanla gevşeyebilir veya sönebilir.

5) Ehl-i Kitab'ın kalpleri bundan dolayı katılaşmış ve çoğu bu sebepten fıska bulaşmıştır (Yazır, 1993: 74).

İcmâli îman, tafsili imanı içinde barındırmadığı halde, tafsîli iman icmâli îmanı içinde barındırır. İcmâli îman: teferruata girmeden inanılacak şeylere toptan inanmak demektir. Tafsili iman ise; mesele mesele, konu konu bilerek inanmaktır. Yazır, En mücmel îmanı: “Hazreti Muhammed (a.s.)’ın her ne tebliğ etti ise haktır kazıyyesini tasdik etmektir” şeklinde tarif etmektedir.

Cenâb-ı Allah Kur’anda: *“Yoksa (makbul) tövbe, kötülükleri (günahları) yapıp yapıp da kendisine ölüm gelip çatınca, “İşte ben şimdi tövbe ettim” diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir. Bunlar için ahirette elem dolu bir azap hazırlamışızdır.”* (Nisa, 4/18) buyurmaktadır. Bu âyet; can çekişme durumundan önce henüz hayattan ümitsiz olmadığı halde küfürden tövbe ile îman etmenin geçerli olduğunu, fakat can çekişme halinde hayattan ümit kesme durumunda küfürden tövbe etmenin ve îman etmenin geçerli olmadığını ifade eder (Yazır, 1979: 1316).

“Tevbe”* isimli makalesinde Yazır, dini meyveli bir ağaca benzeterek:

* Hamdi Efendi'nin, Cerîde-i İlmîyye mecmuasındaki tek makalesi olan Tevbe, kader mevzuunu edebî bir üslubla anlatmaktadır.

Kökü î mân, dalları budakları; farzlar vâcibler, yaprakları da sünnetler ve nafilerdir. Görüyorsun ya kökü î mân, kökü kuruyan ağacın yeşermesinden, meyve vermesinden ümit olmadığı gibi, î mansızın felah bulmasına da imkân yoktur. Lâkin yalnız kökte de meyve bitmez, dal budak da lâzım. Bununla da olmaz, yaprak dahi ister. Demek ki dinin meyvesi sünnetler, nafilerle yenebilecektir.

Filvâkî yaprağı dökülmek, dalı budağı kırılmakla ağaç yok olmaz. Kök sağlam oldukça dal budak da, meyve de bitebilir. Ama bugün bitmek başka, yarın bitebilmek yine başkadır. Dal budak bitmeden, yaprak açmadan meyve bitmediği gibi kuru î mânın da meyvesi olmaz. Din ile murada ermek senden beklenen bütün amelleri yapmakla olur.

Gerçi sende bu kök kurumamıştı. Fakat sen kendi elinle dalını budağını odun ettin, sonra sulayıp tımar ettin. Kurumadın, dibine kurt düşürdün. Tam bu sırada sonbahar gibi ortalık bir nemlendi. O yeraltındaki kök biraz yeşerdi, bir-iki filiz vermek istedi. Ne çâre ki kasım fırtınası çabuk çıktı, dibindeki kurtlar da kaynadı. Binâenaleyh meyve alamadın, ruhun da bakıyye-i ihtisas, feyz bulamadı, söndü. Senin kendine bile hayrın kalmadı ki başkasına olsun, başkası da öyle.

Sakın kökü kurutma, kurdunu ayıkla, kalbini temizle, her neme filiz salma, filizini ilkbahara sakla, eyyamın baharı olmaz da sanma. Korunu koru, bahçeni onar ki, meyvesini toplayasın (Yazır, 1997: 213) diyerek î man konusunun özünü ortaya koymuştur.

İ man konusunun epistemolojik olarak incelenmesi, imanın değerinin ortaya konmasını da gerektirir.

1.2.2. İ manın Değeri

Yazır, î manın değerini: “Âlemde zevk-i î mân kadar tatlı bir şey yoktur.” (Köksal ve Kaya, 1997: 88) şeklinde dile getirmektedir. Kalp onunla huzur bulur, sükûna erer. İ manın zevkini bu şekilde ifade eden Yazır, içinde î manın olmadığı bir kalbin, daima şüphe ve tereddütlerle yaşamak zorunda kalacağını, bunun ise, o insanı huzursuz etmeye yeter bir sebep olduğunu ifade etmektedir. İ nançsız kişi acizliğini diliyle itiraf etmese de, ruhunda hissederek daima teselliye muhtaç olarak yaşamaya

mahkûmdur. Çünkü insanın, hayatının sadece bu dünya ile sınırlı olduğunu bilmesi bile huzursuzluk için kâfidir.

Yazır, İman ve itikadın farz olması için tevatürü şart görmekle beraber, itikadın sıhhati ve amelın vücubu için tevatürü şart olarak görmez. Sahih senetle sabit olan âhad haberin; ibret, nasihat, ahlaki fazilet ve tarihi olaylarda muteber olduğunu; zayıf rivayetlerden ve indi görüşlerden daha muteber olduğunu savunmaktadır (Yazır, 1979: 6127).

Yazır, İmanın gerek fert, gerekse toplum açısından bir değer ifade ettiğine, bu değer in fert ve toplumun; hareketlerinin oluşumunda, yönlendirilmesinde büyük bir etkiye sahip olduğuna, Allah'a samimi olarak iman eden kimsenin bu inancının, imtihan gereği karşılaştığı dünya sıkıntıları karşısında teselli etme ve gönlünü rahatlatma etkisine işaret etmektedir (Yazır, 1979: 5033).

Hesabın yapılip ona göre mükâfatın veya cezanın verileceği sonsuz bir hayat (Ahiret)'a imanın, fert ve topluma kazandırdıkları sayılamayacak kadar çoktur. İnsanlığın düzenli, dengeli, huzurlu ve sağlıklı bir hayat sürdürebilmesinin olmazsa olmazlarından biri de iman konusudur. İman, hayatı anlamlandırmada en büyük etkidir. İman yok sayılarak hayata bakıldığında, her şey bir anda anlamsızlaşıyor, basitleşiyor. İnsanlığın temel fonksiyonlarının anlamı bile imanla alakalıdır ve imanla değer kazanıyor. İyilik yapmak, yardımlaşmak, ahlaklı olmak, hırsızlık yapmamak, zulmetmemek vs hey şeyin anlam kazanması iman sayesinde gerçekleşiyor. Hırsızlık: Başkasına ait olan bir şeyi kolay yoldan elde etme şeklidir. Örneğin yirmi yıl çalışıp ter dökerek kazanacağı bir parayı kişi bir saatte elde edebiliyor. Yorulmadan para kazanıp harcamak varken, -imani hesap etmeden- hırsızlığın kötü bir şey olduğunu insanlara anlatmak o kadar da kolay değildir. Aynı şekilde imani işin içine katmadan düşünürsek, zengin malını fakirle niye paylaşsın? Bunun mantığını anlatmak da kolay değildir. Hemen hemen bütün değerlerimiz için bunu söyleyebiliriz. İmani hesaba katmadan insani değerleri de anlamlandırmak mümkün değildir. Ama iman unsuru devreye girdiğinde bunları anlatmak ve kabullendirmek o kadar da zor değil.

Çocuklar iman sayesinde yalnız cennet fikriyle, ölümlere ve vefatlara karşı dayanabilirler. Güçlü kuvvetli insanların zulüm ve haksızlıktan uzak durmalarının

sebebi de îman ve ahiret inancıdır. İhtiyarlar yaklaşan ölüme karşı ancak îman sayesinde sabır ve tahammül edebilirler. Hastalığın-ölümün, sıkıntının, felaketlerin, musibetlerin karşısında, kısaca hayatın bütün yükünü kaldırmada, insana direnç veren, onu ümitsizlikten kurtarıp ebedi bir hayatla müjdeleyen, ümitvar kılan, yine iman unsurunun varlığıdır. Dolayısıyla iman, hem fert hem de toplum için huzur ve mutluluk kaynağıdır.

İmanın gerek fert gerekse toplum üzerinde etkili olabilmesi, kalbin fiilleri (Amelleri) ile alakalıdır. Kalbin fiilleri ile Allah'ı ve Resûlünü sevmek, Allah'tan korkmak gibi fiiller anlaşılmaktadır. İnsanın gerçek manada mü'min olması için Allah'ın ve Resûlünün, onların dışındakilerden o kimseye daha sevgili olması gerekir. İmanın fert ve toplum üzerinde, değişim yaratması ancak o zaman mümkün olur. Kalbin fiilleri çoktur. İbtihal: Allah'a tazarru ve niyaz edip samimi kalple duaları çoğaltmak; İttaba: Bid'atten uzak sünneti seniyyeye tabi olmak; İhtisab: Yaptığı her işte sevabını Allah'tan ummak; İhsan: Allah'ı görür gibi taat etmek, ihsan makamıyla itaat etmek; İhbat: Huşu ve tevazu ile Rabbine yönelmek; İhlas: Gösterişten uzak onun rızasını gözeterek amel işlemek; İstiane: yalnızca ondan yardım dilemek; Muhasebe: Nefsin muhasebesi; Tevekkül: Rabbe dayanan güvenen bir kalp; İstiğase: Dua ile yönelip imdat dilemek vs kalbin fiillerinden bazılarıdır (İslamseli.com, 2009) Kalp îmanın merkezidir. İşte o kalp îman sayesinde bu fiilleri üretir. Bu üretim de fert ve toplum için hayatı düzenler, dengeler ve kolaylaştırır.

Yazır, İslam inancının, insanlara tevekkül denilen bir kudret-i ruhiyye bahşedeceğinden bahsetmektedir. Tevekkül kalbin fiillerindendir. Tevekkül ve ittikal'in, aynı şeyler olmadığını ve bunları tefrik etmek gerektiğini ve İslam'da tevekkülün memduh, ittikalin ise mezzum (yerilmiş) olduğunu zikretmektedir.

Tevekkülün insan psikolojisi üzerinde çok büyük ve olumlu bir etkisi söz konusudur. Sebepleri işledikten sonra işin sonucunu; her şeyi bilen, gören ve her şeye gücü yeten bir zata havale etmek, insana; bir gönül rahatlığı, vicdan huzuru temin eder. O işin sonucu istediği gibi olmamışsa bile "Demek ki, benim için hayırlısı buymuş." der ve o şeyin gerçekleşmemesi de onu fazlaca üzmez.

Yazır, tevekkülü; " İfâ-yı vazifede Allah'a îtimâd ve istinâd etmek" şeklinde tarif etmektedir. Tevekkül, hayatın zorlukları karşısında insanın ihtiyaç duyduğu sabır

ve teenniye te'mîn eder (Yazır, 1997: 92-95) İnsan, tabiatı gereği; ne kadar zengin, güçlü, kuvvetli, şöhretli olursa olsun yine de dayanacak, güvenecek, sığınacak bir yer arar. Kendini boşlukta hisseder. İman, sayesinde insan, içini; parayla, güçle şöhretle dolduramayacağı bir boşluğu doldurur.

Kuvvetli îmanın sahibini veya sahiplerini güçlü, dayanıklı, mutlu kılacağını ve îmanın bir enerji kaynağı olduğunu belirten Yazır, îman zayıflamasının da tam tersine gerek ferdi gerekse toplumu; güçsüz, dayanıksız ve mutsuz kılacağını belirterek, bu iman zayıflığının ister istemez düşünce ve hareketlere yansıtacağını, onun gözünde büyük şeylerin küçülebileceğine işaret etmektedir. Yazır, îmanın; toplumsal bağların ve temel ahlak kurallarının en önemli amili, itici gücü olduğunu belirtmektedir (Öztürk, 1995: 35) Bu nedenle, itikadın zayıflığının veya kuvvetinin tesirini iyi idrak etmek gerekir. İmanın zayıflaması; toplumsal bağların çözülmesine, insanlık değerleri diyebileceğimiz temel ahlak kurallarının geçersiz kalmasına sebep olur. Yazır, kendi dönemindeki çöküşün, Osmanlı'nın düşüşe geçmesinin sebebi olarak gördüğü iman zafiyetini, ictimai noksanlıkların temelinde yatan ana unsur olarak görmektedir. İmanın zayıflaması ferdi de şahsi menfaatlara yönelteceği için çok tehlikelidir. Şahsi menfaatlerin öne çıkması da kişinin bütün değerlerini alt üst etmeye yeterlidir.

Yazır, kişinin îmanının sahih ve değerli olabilmesi için, îman ettikten sonra iyi amel yapabilecek bir zaman bulunmasını şart koşar. İmanın ancak o zaman değerli olabileceğini aksi takdirde değerli olmayacağını, günahkâr müminin ise son nefesindeki tövbesinin de makbul olacağını ifade etmektedir (Yazır, 1979: 1316) Sebe' suresi 51. âyette geçen "Mekân-ı Baid" ifadesini açıklarken; îmanın fayda vereceği zaman, mükellefiyetin geçerli olduğu zamandır. Mükellef olma durumu bittikten, azab gelip çattıktan sonraki îmanın, ümitsizlik halindeki imanın; geçersiz, değersiz ve faydasız olduğunu belirtir (Yazır, 1979: 3969).

Yazır'a göre imanın epistemolojik olarak derecelendirilmesi konusuna da açıklık getirmek istiyoruz.

1.2.3. İmanın Derecelendirilmesi

Fetih suresinin dördüncü ayeti "*O, odur ki, mü'minlerin kalplerine o sekineti indirdi, imanları üstüne imanı artırsınlar diye...*" (Fetih, 48/4) şeklindedir. Yazır, bu

ayetteki “Sekine”^{*} kelimesi hakkında; îmanın şartlarını tamamlayıp, her şeyi yerli yerine oturtması sonucunda haktan o müminin kalbine bir doğuşun meydana geleceğini, bu doğuşa da “Zevk” dendiğini ifade etmektedir. O sekineti o vasıftaki müminin kalbinde Allah meydana getirir ve O kişide, bir sükûn hali oluşur. Bu ise asla gayb’dan olmaz; belki de zevkten yani müşahadeden olur. Meselâ insanın yanında bir günlük yiyeceği bulunursa, o günün vereceği sıkıntı ve acıya karşı nefis, bir güven bulur. Çünkü yiyeceğinin kendi mülkünde mevcut olduğunu bizzat müşahade ile görmektedir. İşte îman, kişide bu derecede mevcut olmuş ise, o kişi sekînet sahibidir. Bilinen sekine’nin yeri ancak kalptir. Onlar için, onun kalplerinde oluşmasından başka bir alâmet yoktur (Yazır, 1979: 4409, 4410)

Sekînet hali: nefis onunla kendisine yapılan vaade veya kendisinde oluşan bir isteğe gönül hoşluğu ile razı olmak ve o konuda sükûnet bulmaktır. Buna sekîne veya sekînet denilmesinin sebebi, kişide sekinet halinin oluşması halinde nefsin diğer bir yöne olan esintilerini kesmesi sebebiyledir. Nitekim bıçağa sikkîn denilmesi onunla sahibinin kesecek şeyleri kesmesinden dolayıdır. Müminlerin üzerine iner ve inmesiyle onları buldukları îman mertebelerinden müşahade makamına nakleder. Bu şekilde müşahade ile imanlarına îman katsınlar diye imanlarını katlar (Yazır, 1979: 4410).

Îman’da mertebeler vardır:

Îman, Kelime-i şahadeti kabul ve ikrardır ki, “Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûluh.” şehâdetiyle ifâde olunur. Kelime-i şahâdet ki, içerisinde barındırdığı iki matlûb-u itikâdîden birincisi: “Allah’ın bir ve tek olduğu (Tevhit)” inancıdır. Tevhit inancı, İslam inancının aslıdır. Bu inanç İslam’ı diğer dinlerden ayıran en temel özelliğidir. Bu kuralı hakkıyla kavramış ve buna inanmış olan bir müslüman, diğer konulara da inanmış demektir.

Matlub-u itikadiden ikincisi ise: “Risaleti tasdik” bölümüdür. Peygamberlik meselesi, tebliğ görevi açısından, esasen bir tarîkten ibaret görünüyorsa da, aslında meydana gelmiş büyük bir hâdisedir (Yazır, 1997: 65, 66).

* Elmalılı M. Hamdi’nin tarifi ile **Sekinet**: Sükun ve itmi’nan, sebat ve temkin manasına mastardır ki, nefisteki telaş ve halecanın kesilmesiyle hâsıl olan ve kalp oturması, yürek ısınması, gönül rahatı ta’bir olunan huzur ve sükun haline veya onun menşesine isim dahi olur.

Burada gerek Hıristiyanlıkta gerekse Yahudilikte, olduğu gibi Peygamberlere bir ulûhiyet atfedilmesi nefyediliyor, İslamda böyle bir itikadın olmadığı ilan ediliyor. Kelime-i şahadette, birinci kısımda tevhit akidesi zikredilirken ikinci kısımda ise, Hz. Peygamberin kulluğu ve risaleti ilan ediliyor. Bununla Hıristiyanlık ve Yahudilikte de Hz. Musa ve Hz. İsa'nın asıl görevlerinin kulluk olduğu yineleniyor. Bu iki metâlibi (Talepleri, istekleri) Kelime-i şahadet cem etmektedir. İslam; Allah'ı mâbûd, insanı da her kim olursa olsun, -Peygamber dahi olsa- kul olarak tanıtır ki, bu mesele bir inanç meselesi olmaktan ziyade bir hususiyeti izahtan ibarettir.

Bu iki metâlibten sonra birkaç metâlib daha söz konusudur ki, bunlar da; Kur'an' da: "Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene îmân etti, müminler de (îmân ettiler). Herbiri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine îmân ettiler. 'Allah'ın Peygamberlerinden hiçbirini arasında ayırım yapmayız' dediler." (Bakara, 2/285) şeklinde izah edilmiştir. Bu konu başka ayetlerde de zikredilmiştir.

Söz konusu bu ayetin açıklamasında da yine Yazır, İcmâli îmânın iki mertebesinin olduğunu belirterek;

Birincisi: Resûlullah'ın Rabbinden kendine inzal olunan şeylerin cümlesine îmân ettiğini, mü'minlerin îmânının da böyle olduğunu, bunların hem asli itikadın matlubuna, hem de Allah'ın birliğine (Tevhid) raci olduğunu belirtmektedir.

İkincisi: Bu icmâli biraz açarak, gerek Peygamber'den ve gerek mü'minlerden her birinin; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine îmân ettiklerini açıklayarak, matlub-u itikadiyi dört maddede zikretmektedir.

Yine Yazır, "Peygamberleri birbirinden tefrik etmeyiz." Ayet-i ile de Peygamberlik konusunu îman açısından; Allah'ın Peygamberlerinin, Peygamber olmaları itibariyle hiçbirinin diğerlerinden farklı olmadığını, hepsinin eşit olduklarını ve peygamberlerin hepsinin kâmil insan ve Allah'ın kulu olmaları itibariyle, bunların bir kısmını diğerlerinden ayırmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. İslam'da Peygamberlerin Peygamber olduklarına sadece iman etmek yetmez. Kul olduklarına da iman etmek gerekir. Aynı zamanda bunlardan biri veya bir kaçına Allahlık veya Allah'ın oğlu olma sıfatını vermenin mümkün olmadığına inanmak da matlub-u imandandır.

Îman-ı icmalinin bir üçüncü mertebesi daha vardır ki, o da matlûb-u îtikâdîyi (arzulanan itikâdî) üç esasta hulâsa eder. Bu da kelimeteypden sonra âhirete îmândır ki, usûl-ü itikadın en mühimlerindenidir (Yazır, 1997: 67-69).

Bilgi-iman ilişkisini ortaya koymadan önce, imanın ikrah ile de ilişkisinin açıklığı kavuşturulması gerekir. Çünkü sağlıklı bir iman ilişkisinden bahsedebilmek için, bu ilişkinin unsurlarının varlığının tartışılmaz olması gerekir. İkrah ise imanı geçersiz kılan bir unsurdur. Bundan dolayı imanın ikrah ile de ilişkisi söz konusudur.

1.2.4. İman-İkrah İlişkisi

Dinin aslı îmandır. İmanın aslı ise tasdîk ve kalpten inanmaktır. Kalben tasdik îmanın rûknüdür. Bu ise sırf bir rıza ve seçenek işidir. Yazır; “İkrah ile itikad (îman)’ın mümkün olmadığını” (Yazır, 1979: 861), îman işinin rıza işi olduğunu dile getirmektedir. İmanın ikrah ile değil, tebliğ ve teklif ile olduğunu ifade etmektedir.

Yazır, Dini; “Din, zevilukulu hüsn-i ihtiyarlarıyla bizzat hayırlara sevk eden bir vaz-ı ilahidir.” (Yazır, 1979: 83) şeklinde tarif etmektedir.

Bu tanımda üç unsur bulunmaktadır:

- 1) *Dinin bir vaz’ı ilahi oluşu,*
- 2) *Akıl sahibi insanın varlığı,*
- 3) *İnsanın seçme hürriyeti.*

Tarife dikkat edilecek olursa tarifte; “Hüsn-i ihtiyarlarıyla”, yani “Seçme hürriyeti” tabiri, tarifin omurgasını oluşturmaktadır. Konumuzla alakalı kısmı burasıdır. İşte îman ancak bu şekilde ise değerlidir. Bu hürriyet hem dini seçme konusunda, hem de dini seçtikten sonra onun gereklerini yerine getirip getirmeme konusunda geçerlidir. Ayrıca kalbin fiillerinin ortaya çıkması da buna bağlıdır.

Cenab-ı Allah Kur’an-ı Kerimde: “*Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi îman ederdi. Öyle ise sen, îman etmeleri için insanları zorluyor musun?*” (Yunus, 10/99) buyurmuştur. Yazır, dine girmesi için kimseye zorlama yapılamayacağını, çünkü zorlanan kimsenin açığa vuracağı imanın, Allah yanında muteber ve gerçek bir iman olamayacağını belirtmektedir. Yazır, kalbin içindekini Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini, zorlama hâlinde iman edene de, “Sen zorlama

ile îman açıklıyorsun, yine kâfirsin.” denilemeyeceğini ve ona kâfir muamelesi yapılamayacağını, Ancak; “Dinde zorlama yoktur” denince, hiç kimseye sorumluluk, ceza ve azabın olmayacağı, şeklinde anlaşılması, elbette; dine aykırı hareketlerde bir azabın söz konusu olacağını da belirtmektedir (Yazır, 1979: 861).

Zorlama, fiildeki iradeyi kaldırır veya bozar. O zaman da mükâfat veya ceza söz konusu olmaz. Sorumluluğu, zorlayana aittir. Fakat zorlama olmadan yapılmış olan inkâr ve zulmün, fasıklık ve isyanın, isteyerek kazanılmış müktesep bir fiil olduğunda da şüphe yoktur. Zorlama, ehliyetin engellerindedir. İslâm yurdunda zorlama yasaklanmıştır. Hatta hiçbir kimseye İslâm dinine girmek için bile zor kullanılamaz, herkes dininde serbesttir, seçme hakkına sahiptir. İslâm toplumunda; müşrik, mecusi, kitap ehli (Yahudi ve Hıristiyan), vs herkes, din hürriyetine sahiptir.

Yazır’ın bu konudaki yorumu için Bakara suresinin 256. Ayetinin tefsirine müracaat etmek istiyoruz. Söz konusu ayet; “Dinde ikrah (zorlama) yoktur.” şeklindedir. Yazır, bu ayetin tefsirinde; dini, kişinin kendi tercihi ile dilemesi gerektiğini belirterek, “Fi’ d-dîn” (dinde) ifadesinde, sadece dinde değil, her neye olursa olsun cins-i ikrahın, Hak dini olan İslam’da mevcut olmadığını ifade etmektedir. Yine; “Dinin mevzuu e’ali ıztırariye değil, e’ali ihtiyariyedir.” diyerek, ikrahın menfi (yasaklanmış) olduğunu zikreder. Dinin şanı; ikrah etmek değil, belki ikrahtan korumaktır. Bundan dolayı İslâm dininin gerçekten hâkim olduğu yerlerde zorlama bulunmaz, bulunmamalıdır. Yazır; “İkrah ile vaki’ olan amelde dinin vaat ettiği sevap bulunmaz.” (Yazır, 1979: 860, 861) diyerek, şiddet ve ikrâhın amelde de işe yaramayacağını, rıza ve iyi niyet bulunmayınca hiçbir amelin ibadet sayılamayacağını belirtmektedir.

Gerek dinin dışında gerekse dinin içinde, hiç kimse Allah adına birilerine baskı yapamaz, yapma hakkı da kendine verilmemiştir. Hz. Peygamberin bile zorlama yetkisinin olmadığı Kur’anda açıkça ifade edilmektedir. Kimin, dîni açıdan ne durumda olduğunu tespit ve ilan da kimsenin haddine değildir. Yine hiç kimsenin ibadet yaptırma hususunda da insanları zorlama yetkisi yoktur. İmanın sıhhatli ve değerli olması için kendi iradesi ile olması gerekir. İkrâh sıhhate engeldir. Dolayısı ile hem dine girerken hem de girdikten sonra ibadet yapma hususunda zorlama yoktur. Şimdi de Yazır’ın bilgi-iman ilişkisi konusundaki görüş ve düşüncelerini incelemek istiyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'A GÖRE BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİ

İnsan, yapısı gereği iki tür ilişki içindedir. Fizik âlem açısından “bilgi ilişkisi”, metafizik âlem açısından da “İman ilişkisi” ile muhataptır. “Bilgi-İman ilişkisi” bilgi teorisinin önemli konulardan biri olma özelliğini daima korumuştur. 18 ve 19. Yüzyıllarda din felsefesi alanında yapılan incelemelerde, mütefekkirlerin özellikle ilgilendikleri konuların en başında bilgi-İman ilişkisi daima yer almıştır (Erişirgil, 1997: 144).

Bilgi-İman ayırımını iddia eden ve bunu temellendirmeye, bilgiyi imandan soyutlamaya çalışanlar olduğu gibi, bilgi-İman ilişkisini savunan, bilginin imana sevk ettiğini, diğer bir ifade ile İmanın bilgiye dayandığını iddia edenler de olmuştur (Özcan, 1993: 142) İman bilgiye göre daha geniş ve kapsamlıdır. İman bilgi ile birlikte olabildiği gibi bilgi olmadan da olabilir. Bilgide de imanda da tasdik vardır. Bilgideki tasdik ihtiyari değildir. İmandaki tasdik ise iradi ve ihtiyaridir.

St. Thomas bilginin İmandan sonra geldiğini söylemektedir (Özcan, 2002: 40) Hıristiyanlıkta İman objesi, güçlü bir irade olmadan kabul edilecek bir durumda olmadığından beklide St. Thomas'ın yapmak istediği şey, bilgi ile İman'ın yerini değiştirerek, kendileri açısından durumu kurtarmaktır. Hıristiyanlıkta obje süje'yi kabule sevk etmeye yeterli olmayınca tek çözüm bu gibi görünüyor. Yani Hıristiyan skolâstik düşüncesinde sırasıyla söylemek gerekirse zan, İman ve bilgi gelmektedir.

İslam'da ise, obje süjeyi İmanı kabule sevk edecek güce sahip olduğu için böyle bir problem yoktur. İslam'da obje'ye körü körüne bir İman söz konusu değildir. Bunun içindir ki, İslam'da sıralama; zan, bilgi ve İman şeklindedir. Bu terimlerin bu şekilde ele alınış tarzı epistemolojik açıdan uygundur.

İnanılan şey görüldüğünde İman olmaktan çıkar, kesin bilgiye dönüşür. İman'ın objeleri bilginin de objeleri olabilir. İman, süje açısından kişiden kişiye değişebilir, rölatifdir. Hem bilgide, hem de imanda obje süjeye bağlı ve bağımlı değildir.

Bilgide objenin süjeye bağı kalmaması, bilgi bakımındandır. Değılse varlık bakımından var olan her şey birbirine bağıdır. Bilgide obje süjeye ilgisiz olduğu halde, îmanda ise obje süjeye karşı ilgilidir.

Îmanda doğru inanç; bilgide doğrulanmış inanç kesinliğı vardır. “Doğru inanç” doğrulanabilirse bilgi, doğrulanmadan doğruluğu üzerinde ısrar edilirse iman halini alır (Özcan, 2002: 100) İman, bilginin giremediğı alanlara girebilir, bilginin aşamadığı noktadan daha ileriye gidebilir. Bilgi, imanı ihtiva etmez. İman bağılılığı ile kabul edilen bilgiler, süje açısından duygusal anlamda daha da değerli bir konuma gelebilirler. Empirik olarak doğrulanamayan ve sıkı bir istekle benimsenerek îman haline gelen bir inancın yani îmanın bilgi adını alamayacağı söylenemez. Dini bilginin objesi aşkın bir varlık olduğu için, empirik olarak doğrulanması zorunlu değıdir. Bu durum, onun kesinliğine bir zarar vermez.

İnsan, gücünün sınırlı olması sebebiyle, günlük hayatta da mahiyetini bizzat bilemediğı birçok şeyin varlığını kabul etmek zorundadır. Mesela; sevgi, hüzün, hayal, rüya, acıma vs kelimelerinin bizzat mahiyetinin bilgisine sahip olmadığımız halde, hepimiz bu gibi şeylerin varlığını şüphe etmeden kabul ederiz. O halde objenin bilinecek durumda olmaması veya insanın onun bilgisine ulaşamaması, onun var olmadığı anlamına gelmez. Nitekim bilgisine sahip olmadığımız birçok varlık vardır.

Her bilgi, büyüklüğü, derinliğı ve ilim olması bakımından hayra da, şerre de kullanılmaya müsaittir. Bilgi ne kadar derin, ne kadar ince ve ne kadar yüksek olursa, hayır veya şer ihtimali de o oranda büyük olur. Yazır, kendi ifadesiyle bu konuyu; “Haddi zatında ilmin hepsi muhteremdir. Ve fakat büyüklüğü nispetinde ilmi haysiyetle hayr-ü şerre müsaittir” “Bu ise ilmin, bizzat kendisindeki ilmî niteliğinden dolayı değıl, ortaya çıkardığı pratik sonuçları dolayısıyla” (Yazır, 1979: 447) şeklinde dile getirmektedir. Yazır, bu iddiasını ispat için de, bilgilerin iyiye kullanılırsa zehirlerden ilaç yapılacağını, kötüye kullanıldığı takdirde de ilaçlardan zehir elde edilebileceğı misalini zikretmektedir. Bilgiyi elinde bulunduran kişinin niyetine göre, bilginin iyi veya kötü yönde kullanılması mümkündür. Bilgi, ortaya çıkarken veya üretilirken, yanında birtakım değerler yüklenerek ortaya çıkmaz.

Yazır, İslamın amacını; “Esâsât-ı islâmiyyeye göre ilmin gaye-i nazariyyesi marifetullah ve hikmet-i hilkate vukuf, gaye-i ameliyyesi de insanların hikmet-i hilkatine tevfi-k-i harekettir.” (Yazır, 1997: 99) şeklinde dile getirmektedir.

Yazır, İslam’ın kör ve mutaassıp bir akîdeye taraftar olmadığını, taassubun mazmun olduğunu belirtmektedir. Taassubun ise; hakikatı bilip dururken zıddı olan bâtili iltizam ve onda inâd etmek anlamına geldiğini (Yazır, 1997: 99), her bilgi’nin hayra da şerre de kullanılabileceğini dile getirmektedir. Bilgi, kendisinin iyi veya kötü yönde kullanılması anlamında bir şey telkin etmez. Bilginin iyi veya kötü yönde kullanılması, insanın niyetine ve değer yargılarına göre şekillenir. Değer yargılarını da kişinin genel olarak inancı, îmanı belirler. Diğer bir ifade ile bilginin kumandası bir açıdan îmandadır. Bilgi ile îman arasında böyle bir ilişki söz konusu olabilir. Bundan dolayı da bilginin şerre hizmet etmemesi için, inancın doğru ve sahih bir temele oturtulmuş olması çok önemlidir. Yani bilginin elde edilmesi, elde edildikten sonra da o bilginin hayra veya şerre yönlendirilmesi îmanla alakalıdır.

Rasyonalizm’in savunucuları metafiziğe ait bilgileri ne mümkün, ne de zaruri görmemelerine rağmen (Erişirgil, 1997: 64), biz metafizikten kopuk bir bilginin doğruluğunun tartışılabilir olduğunu, akıl ve duylara dayanan bilgi ile metafizik kaynaklı bilginin uyumu halinde bilginin hakikatine ulaşılabileceğini düşünüyoruz.

Salt akıl ve duylardan elde ettiğimiz bilgilerle, duylarımızı aşan bir alana (metafiziğe) girmek ve bu alanlardan çıkarımlarda bulunmak sübjektiflikten öteye gidemez. İmana ait bilgiler; akıl ürünü değil, ancak akla uygun (makul)durlar. İnanç unsurlarının tartışılabilir olması buna engel teşkil etmez. Çünkü iman înançtan sonraki aşamadır. İmanın normları akıl ürünü olsaydı, akl-ı selim sahibi herkesin aklî çıkarımlarla imana ulaşması gerekirdi. Oysa biz biliyoruz ki salt akıl veya duylardan hareketle îmana ulaşmak şöyle dursun inkâra varanların sayısı da azımsanacak kadar değildir. Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolf bunlardan bazılarıdır.

Kant, bilgi ile metafizik itikadını birbirinden kesin olarak ayırt etmekle beraber, metafiziği inkâr etmemiş bilakis metafiziğin mümkün ve lazım olduğunu da belirlemiştir (Erişirgil, 1997: 65) Kant, olayların maverasında her türlü kesinlik ifade etmenin imkânsızlığını gösteren bir felsefe tesis etmiştir. Kant varlığı idrak etmenin

şartlarını uzun uzun ortaya koyduktan sonra aklın bizi şartsız bir varlığı idrak etmeye doğru sürüklediğini ve bunun için her nevi sezgi, his maverasında olan gar-ı meşrut bir vücudu, bir şeyi tasavvur ettiğimiz halde onu hakikat addetmediğimizi belirtmektedir. Bu suretle akıl, her şartın bağlı olduğu şartı araya araya nihayet hiçbir şarta bağlı olmayan bir varlığa ulaşmak ister (Erişirgil, 1997: 105, 106) Kant “Saf Aklın Tenkidi” isimli eserinde bilgimizin her sahasını dolaşarak bilgimizi terkip eden ne gibi unsurlar bulunduğunu ve bu unsurlarla müsbet ve objektif olarak hangi hudut dairesinde bilgi elde edilebileceğini göstermeye çalışmıştır (Erişirgil, 1997: 145) Kant’ın Kritisizmi, “Allah düşünmekle, istidlalle ispat edilebilir.” diyen bütün mesleklere ne derece muhalif ise “Allah yoktur.” davasını ileriye süren her nevi ilhad (Athéisme) mezheplerine (materyalizm) fikirlerine de o kadar muarızdır (Erişirgil, 1997: 138).

Felsefe; eşyanın hakikatına ulaşmak, hakikat ve hikmet arayışı anlamındadır. Allah’ın isimlerinden birisi de “el-Hakk” olduğuna göre felsefenin eninde sonunda dine ulaşacağı tezini savunan Yazır, son durağın din felsefesi olacağını, bilginin insanı eninde sonunda îmana götüreceğini iddia etmektedir (Yazır, “Dibace”1886: XXXVI).

“Ulum-u İslamiyyenin Ruhı ve Mizacı Tasnifi”^{*} adlı makalesinde Yazır, ilm-i akaidin (îman bilgilerinin) ilk telkin ettiği düstûrun; âlemin değişken olması ve bu değişimi ahengi ile beraber ayakta tutan bir kudretin düzeninin varlığı olduğunu ifade etmektedir. İnsanlık ve insanlığın ihtiyaçları da bu değişkenliğe tabidir. İdraklerin ve insanlığın fiillerinin gün be gün değişeceğine ve artacağına inanmak ve bu beşeri uyumu kuşatan ilahi bir iradenin gerekliliğine inanmak şüphe götürmez bir gerçektir.

Yazır; müslümanların geri kalmışlığının temel sebebinde; dine karşı hassasiyetin azalması, aşk ve şevkin sönmesi ve akidelerin donmuş hale gelmesi gibi sebeplerin olduğunu iddia etmektedir. Yazır’ın saydığı bu maddeler arasında yer alan “Akidelerin donukluğu” konusu üzerinde biraz durmak istiyoruz. Geri kalmışlığın en önemli sebeplerinden birisi olarak bu madde ortaya konmuştur. Yazır, akidenin (îmanın) toplumun ilerlemesinde ve gerilemesinde önemli bir faktör olduğuna, akidenin dinamikliğinin gelişime katkısı olurken, statikliğinin (donukluğun) de gelişmelere engel

* Sebilurreşad’da neşredilen bu makalede İslami ilimlerin hususiyetlerinden ve mevzularından bahsedilmektedir.

olacağına vurgu yapmaktadır. Gelişmenin gerçekleşebilmesi ve bu sürecin devam edebilmesi için, bilginin artması, üretken olması gerekmektedir.

İslam dünyasında özellikle içtihat kapısının kapandığı konusundaki yanlış kanaatler sebebiyle İslam düşüncesinde statik bir sürece girilmiştir. Bilginin üretilmesi ve bunun devamını sağlamak konusunda akidenin dinamikliğinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Gelişmişliğin veya gelişmemişliğin bilgi-îman ilişkisi ile yakın bir teması söz konusudur. Bilgi-iman ilişkisi ile gelişmişlik arasında paralel bir orantı vardır. Bu ilişki ile gelişmişlik arasında Determinizm (sebep-sonuç) ilişkisi olduğu da rahatlıkla söylenebilir.

Hakke'l-Yakîn ile Ayne'l-Yakîne, Ayne'I-Yakîn ile de doğru bilgiye ulaşabiliriz. Bu şekilde en yakından en uzağa doğru gidebiliriz. Aynı şekilde bir gayret ile tersini de yaparak Hakke'l-Yakîne ulaşmak da mümkündür. Buna tümevarım veya tümdengelim de diyebiliriz. İşte Yazır'ın tekâmül ve terakki dediği budur. “İlletten malule, malulden illete intikal” şeklinde de ifade etmek mümkündür.

Malûlden illete geçerken, illetlerin çokluğu karşısında bir tereddüt yaşarız. Fakat illetten malûle geçerken bu tereddüdümüz kaybolur. Felsefi bütün meselelerin temelinde hep bu iki nazariyeyi görürüz. Biri “Sudur nazariyesi” diğeri “Halk nazariyesi”dir. İlel ve ma'lûlâta zahirî ve sathî bir bakışla bakanlar sudur nazariyesine kail olurlar. Güya illet ile ma'lûlu önce tek parça iken, daha sonra illetin malûlunu; güneşin aydınlığını püskürttüğü gibi kendisinden ayırıp hârice fırlattığına inanırlar. Yazır, bu telakkiye göre: “Ben ayağımın altındaki bir karpuzu tepip yuvarladığım zaman, benden bir kuvvetin çıkıp karpuzla girdiğini ve onu harekete geçirdiğini düşüneceğiz.” şeklinde bir misalle olayı müşahhaslaştırır ve bunun asla kabul edilemeyeceğini söyler (Yazır, 1997: 161, 165).

Yazır, maddeye muhtaç olan her vücuda evvelâ ve bizzat atâlet kanununun hâkim olduğu kanısındadır (Yazır, 1997: 167). Atâlet kanunu: bir şeyin kendiliğinden hiçbir şey yapamaması; duran bir cismin harici bir tesir olmadıkça, harekete geçmemesi; hareket halindeki bir cismin de yine harici bir tesir olmadan durmaması demektir. Bundan dolayı Yazır karpuz misaliyle olayı inkâr etmektedir.

Yazır'a göre atâlet kuvvet değil, nihayet bir kuvve, bir kâbiliyet-i mahzadır. Onda fâiliyetten bizzat hiçbir şey yoktur. Bunun içindir ki maddeyi kadîm farz etmek bir tenakuzdur. Çünkü fiili kendine medyun olmayan bir mevcudun, vücudunu kendine medyun tasavvur etmek bir tenakuz tasavvur etmektir. Yazır, zatsız bir kuvvet tasavvurunun mümkün olmadığını, her kuvveti bir zat (Vacibu'l Vücut) maiyetinde tasavvur etmek gerektiğini, mebde-i fail'in bir araz olan kuvvet değil, bir zat olan zîkuvvet olduğunu ifade etmektedir. Kullandığımız kuvvet ile mecazen zîkuvvet mânâsında kullandığımız kuvveti fark edememenin insanı yanıltacağını belirtir. Âtıl maddeyi, aynı zamanda bir mebde-i fail gibi tasavvur etme gafletine düşüreceğine işaret eden Yazır, kuvvetin kuvvet; maddenin de madde olduğunu, bunların ilk muharrik olamayacağını ifade etmektedir (Yazır, 1997: 168, 169).

Yazır, âlemdaki bütün faaliyetleri hareket ile îzâh etmek isteyenlerin bir kısmının mihânikiyet nazariyesini kâfi gördüklerini, -bu görüşün küfür olmadığını- ancak bu nazariyenin Allah'ın varlığını ispatlayabilecek en büyük delillerden biri olduğunu söylemektedir. Mihânikiyet (Ruhuz ve duygusuz hareket kabiliyeti): Her makinede olduğu gibi hâricden tatbik edilen bir kuvve-i muharrikenin atâlet kanunu dâiresinde te'sîriyle îzâh demektir. Kâinatı mihânikiyet esasıyla mülâhaza eden kişinin; ezeli, ebedî bir kudret-i muharrikenin vücûdunu teslim eylemeğe mecbur olacağını belirtmektedir (Yazır, 1997: 139, 140).

Yazır'a göre bilgi-îman ilişkisini doğru bir şekilde değerlendirebilmek için, bu ilişkinin değeri konusunda ne düşündüğünü de ortaya koymak gerekir.

2.1. BİLGİ-ÎMAN İLİŞKİSİNİN DEĞERİ

Yazır, "Filhakika âlemde en büyük fazilet, ilim ile diyanetin ictimayı demektir." (Yazır, 1997: 99) diyor ki, bu söz bizim incelemeye çalıştığımız bilgi-îman ilişkisinin sonucu sayılabilir. Yazır'a göre bilgi ile îman arasında öyle bir ilişki var ki, bu iki unsur birbirlerinden uzaklaştıklarında toplum için çöküş ve gerileme söz konusudur. Bütün huzursuzlukların altında yatan gerçek sebebin bu ilişkinin uyumu ile alakalı olduğunu iddia etmektedir. Diğer bir ifade ile bu ilişkinin zayıflaması; toplumun seviyesinin düşmesi, insanın insanlığının irtifa' kaybetmesidir. Bu iki unsur birleştiklerinde,

ilişkilerinin kuvvetlenmesi halinde de, toplum ve insanlık âlemi kendilerine yakışır şekilde ilerlemeye başlıyor. Yazır'ın tabiriyle en büyük fazilet gerçekleşiyor. Demek ki bilgi ile îman arasındaki ilişki, aslında toplumu ayakta tutan en önemli etmenlerdendir. İnsanlığın terakkisi veya tedennisi büyük ölçüde bu ilişkiye bağlıdır.

Müslümanların geri kalmışlığının sebebini dinde değil, dindarlığımızda aramak gerekir. Yazır, müslümanların geri kalmışlığı konusunda akidenin donukluğuna işaret etmişti. İslam inancı; bilimi, değişimi, gelişmeyi açıkça teşvik ettiğinden dolayı, donukluğun inançta olduğunu söylememiz mümkün değildir. Ancak dindarlık anlayışımızdaki donukluktan bahsedebiliriz. Dindarlık anlayışımızın ne gibi bir süreçten geçtiği konusunda yapılan araştırmalarda elde edilen çok ciddi bilgi ve belgeler de, asıl problemin dinde değil dindarlık anlayışımızda yattığını göstermektedir.

Yazır, çatlak gözlükle pürüzsüz bir manzara seyredilemediği gibi, bozuk veya garazlı bir kalb ile de hakikatin hissedilemeyeceğini, her şeyi gözleriyle görmek sevdasında bulunanların, âlemde pek az şey görebileceklerini, hiç kimsenin gözümle görmüyorum diye kulakla işittiklerini inkâr edemeyeceğini ve hiç kimsenin aklını, şuurunu teleskop veya mikroskopla aramağa kalkışmaması gerektiğini dile getirmektedir (Yazır, 1997: 136, 137).

Fizik ve fizik ötesi hakkında Kuran'ı Kerim: *“Gördüklerinize ve göremediklerinize yemin ederim.”* (Hakka: 69/38, 39) ayeti ile âlemin her iki boyutuna da dikkat çeker. Görünen âlem şahadet âlemi, görünmeyen âlemde gayb âlemidir. Allah, *“Âlimu'l-Ğaybi Veş-şahadeti”* (Haşr, 59/22) (Gaybı da görünen âlemi de bilen) dir. Diğer bir ifade ile fizik ve fizik ötesi (metafizik) âlem olarak da zikredebiliriz.

Gayb âlemi, fizik ötesi âlem diye nitelediğimiz şey aslında tam da fizik ötesi değildir. Gayb âlemi çok boyutlu bir fenomendir. Bir fizik ötesini kapsadığı doğrudur. Ama bir diğer boyutu ile de fiziğin, şahadet âleminin içinde de vardır. Yani gayb âlemi, fizik âlemi ile aynı zamanda iç içedir. Bizzat dünyada yaşadığını bildiğimiz ama bizim algı dünyamızın dışında olan, duyu ve tecrübelerimizle algılayamadığımız şeyler var ki bunlar bize göre gaybtırlar. Mesela mikropların, bakterilerin, virüslerin veya cinlerin varlığı şahadet âleminde. Ancak bize göre gaybtır. Bunları görmüyoruz, duyu organlarımızla algılayamıyoruz diye yok saymak aklî ve bilimsel değildir.

“Gördüklerinize ve göremediklerinize yemin ederim.” ayeti biri ifrat, diğeri tefrit iki felsefî görüşü reddeden bir üslupla gelmiştir. Şöyle ki; insanlığın düşünce tarihinde “Sofistler” denen bir ekolün mensupları “Mutlak gerçek yoktur.”, gerekçesiyle, görülenleri de inkâr ederken; “Pozitivistler ve Rasyonalistler” sadece görüleni kabul etmiş, metafiziğe yanaşmamışlardır. Bu ikinci grupta yer alanlar, kuru akıllarını, sınırlı tecrübelerini hakikatin mutlak ve değişmez ölçüsü kabul edip harikaları reddetmiş, vahiy yolu ile bildirilenleri ciddiye almamışlardır (Yazır, 1997: 5338-5340).

Yazır, bu ayetteki yemin edilen şeyler konusunda; sizin şimdiye kadar gördüğünüz ve halen görmekte bulunduğunuz ve şimdi görmeyip de ileride göreceğiniz ve görebileceğiniz neler neler vardır. Neler olmuş ve daha neler olacak, neler gelmiş ve gelecektir. Mazide halde ve istikbalde sizin idrak edebildiğiniz ve edeceğiniz ve daha idrak etmediğiniz ve edemeyeceğiniz ne hakikatler, acı ve tatlı ne vakıalar, ne musibetler, ne nimetler vardır şeklinde açıklamalar yapmaktadır. Hayattan maksat gördüklerine saplanıp kalmak değil, yürümek hatalardan ve tehlikelerden selamete ermektir. Asıl tehlikeler görünen cihetten değil, görünmeyen cihetten gelecek olanlardır. Bundan dolayı hep ispat olunmuş ve olunacak şeylere takılıp, başka hakikat yokmuş gibi ilerisini tamamen yok sayıp inkâra kalkışmak müspetçilik (pozitivizm), değil, sofistlerin yaptığı gibi görülenleri inkâr etmektir. İnkâr etmek ise körlük ve inatçılıktan ibarettir (Yazır, 1997: 5339).

Bilgi ve îmanın temellendirilmesinde kaynak meselesi önemli bir yer tutar. Bu nedenle bilgi-îman ilişkisinde kaynak konusunun da incelenmesi gerekir.

2.2. BİLGİ-ÎMAN İLİŞKİSİNİN KAYNAĞI

İnsanların etrafındaki şeyleri anlamlandırmaya başlaması felsefe tarihindeki genel kabule göre; M.Ö.VI. yüzyılda küçük Asya’da İyonya’lıların eliyle başlar. Yani 2600 yıl öncesine dayanır. Gerçek manada felsefe ise, yani tabiatla meşgul olmaktan ziyade, insanların bizzat kendileri ile ilgilenmeye başlaması, sofistlerle yani 2500 yıl önce başlamıştır (Dalkılıç, 2004: 13).

Biz bu bilgiyi aktarırken bilinçli olarak genel kabule göre hareket ettik. Aslında felsefe tarihi çok daha öncelere dayanır. Milattan altı yüzyıl öncesi ile yani Thales döneminden günümüze kadar dikkat edilirse 3000 yıl bile geçmemiş. Yüz binlerce yıllık

insanlık tarihi göz önünde bulundurulacak olursa, felsefe tarihinin 2600 yıllık tarihle sınırlandırılmayacağı da açıkça anlaşılmaktadır.

Çoğunluğun üzerinde ittifak etmemesine rağmen Din felsefesi, felsefeden çok daha önce ve çok daha eskidir. Gerek îman, gerekse bilgi konusunda araştırmacıların hemen hemen hepsi, hem îman konusunun hem de bilgi konusunun ilk insanla beraber var olduğunu, dolayısıyla bu konuların, insanlığın var oluşuyla yaşıt olduğunu söylerler. Oysa İslam düşüncesinde bilgi îman konusunun ve ilişkilerinin daha da öncelere dayandığını söylemek mümkündür.

Şöyle ki, İslam inancında varlığı inkâr edilemeyecek kadar sağlam, kesin nassla yani Kur'anla haber verilen bir olay var ki, bu olay bilgi-îman ilişkisini açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kur'an-ı Kerim, ruhlar âleminde (daha insan yeryüzüne inmeden önce) gerçekleşen bir olaydan bahsetmektedir.

Bakara, 2/31-34 ve Ârâf, 7/11, 12 âyetlerinde zikredilen ve ruhlar âleminde geçen bu olayda kısaca; Cenab-ı Allah bütün meleklerle, Hz. Âdem için saygı ile eğilmelerini emreder. İblis (şeytan) hariç, bütün melekler de saygı ile eğilirler (Bakara, 2/34) İblis, “Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın” şeklinde bazı gerekçeler ortaya koyarak, secde etmekten çekinir (Araf, 7/12) Yani îman etmez ve kâfirlerden olur. Daha sonra da Cenâb-ı Allah, Âdem (a.s.)’a eşyaların isimlerini meleklerle öğretmesini emretmektedir. O da isimleri (bilgileri) öğreterek bu emri yerine getirmektedir.

Görüldüğü gibi ruhlar âleminde de bir bilgi ve aktarımı söz konusudur. İblis’te de, bazı gerekçeler ileri sürerek itiraz var. İblis, itiraz ederek mukayese (eleştirel bir yaklaşım) ile karşılık verir. Hangi tarafın ne söylediği, bunların haklılık payları vs bunları tartışmayacağız. Ancak bu münazarada, üzerinde durmak istediğimiz konu; olayda bir çeşit bilgi ve aktarımı, ve fasit bir kıyas sonunda da imandan yüz çevirme ve inkâr söz konusu olduğunu görüyoruz.

Bu haber verilen olaydan da anlaşılıyor ki; bilgi-îman ilişkisi İslam inancına göre ilk insanın dünyaya gelişinden daha da öteye, yani ruhlar âlemine kadar dayanmaktadır.

2.3. BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİNDE DELİLİN ROLÜ

Tarih boyunca Tanrının varlığına dair birçok deliller ileri sürülmüştür. Bu delillerin ortaya konmasının amacı, îmanı taklitten tahkike çıkarmak ve îman konusundaki şüpheleri ortadan kaldırmaktır. Ontolojik, kozmolojik, teleolojik, dini tecrübe, Ahlak, Eskatolojik deliller olmak üzere birçok deliller serdedilmiştir.

Acaba bu delillerin güçlü oluşu, insanın îman etmesini sağlar mı? İman etmesinde tesirli olur mu? Veya bu deliller ile iman arasında bir bağ var mı? Bu sorular karşısında farklı görüşler ileri sürülmektedir. İnanç ile delilin kuvvetliliği ve etkililiği arasında doğru orantının bulunduğunu söyleyenler olduğu gibi, aksini iddia edenler de vardır (Dalkılıç, 2000: 94) Bazıları da bu delilleri lüzumsuz görerek, tartışılmasına bile gerek olmadığını iddia etmiştir. Tanrının varlığına ilişkin delillerin sunulmasını ve tartışılmasını zait addeden Bertrand Russell, Tanrının varlığının akıl, zihin ve bilgi yoluyla ispatlanmasının mümkün olmadığını iddia etmiştir (Dalkılıç, 2000: 99).

Güçlü bir delilin îman etme konusunda büyük bir tesiri olmakla beraber, bu delilin iman etmeyi gerçekleştireceğini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Tanrının varlığının bilgi yönünü oluşturan deliller genellikle Tanrının varlığına inanç konusunda gereklilik arz etmekle birlikte, yeterli görünmemektedir (Dalkılıç, 2000: 95).

Bilgi (delil)-iman ilişkisinde en etkili rolü Tanrı üstlenmektedir. İman etmede, Tanrı'nın inayeti konusu çok önemli bir yer tutar. Tanrı hidayet ederse delilin tesiri o zaman devreye giriyor. Değilse ne kadar güçlü bir delil sunulursa sunulsun kişi yine de iman etmeyebiliyor (Dalkılıç, 2000: 95) Bu ilişkide en önemli faktörün "Tanrının hidayeti" olduğunu söylemekle; akıl, bilgi, delil ve süjenin iman etmeye istekli olmasının önemsiz olduğunu söylemek istemiyoruz. Bunlar da önemli olmakla beraber, iman için yeter-sebep olmadığını vurgulamak istiyoruz.

Bilgi-iman ilişkisinde aklın da büyük bir rolü vardır. Bu nedenle Bilgi ve îman kavramlarının akılla da ilişkisinin ortaya konması gerekir.

2.4. BİLGİ-İMAN-AKIL İLİŞKİSİ

Bu bölümde; bilgi-îman ilişkisinde aklın ne gibi bir fonksiyonu vardır? Bilgi-îman ilişkisinin kurulmasında salt akıl yeterli midir? Bilgi-îman ilişkisinin akılla nasıl bir bağı vardır? Sorularının cevaplarını bulmaya çalışacağız.

Din felsefesinin temel kavramlarından biri olan îman meselesinde, Yazır, yalnız akli yeterli görmeyip, aklın vahiy ile desteklenmesi gerektiğini söyler. Akıl Allah'ın birliğini bilebilse bile; îmanın hakikatini mükellefiyetin sınırlarını vs bilemez. Aklın yanılabilme ihtimali ve yargılarının tartışılabilir olması, aklın tek başına îman konusunda yeterli olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır.

İlk önce Yazır akıl konusunda neler diyor ona bir göz atalım. Akli, mucizelerden bir mucize belki de en büyüğü şeklinde ifade eden Yazır'a göre akıl, Kalb ve ruhun madeninde, beynin ışığında bulunan manevi bir nurdur ki insan bununla, duyu organlarıyla hissedilemeyen şeyleri anlar. Yani ona göre hissedilenden, hissedilemeyene intikale sebep olan veya hissedilemeyen bir mânayı bizzat ve açıklıkla keşfeden idrak vasıtasına akıl denir. Akıl yürütmeyi ise; sebeplerle sebeplerin meydana getirdiği şeyler ve eser ile eseri meydana getiren şeyler arasındaki ilgiyi, yani "illiyet kanunu" dediğimiz sebebi neticeye bağlayan kanunu ve ona bağlı olan gerekli ilgileri idrak ederek eserden müessire veya müessirden esere yahut da bir müessirin iki eserinin birinden diğerine intikal etmek." Şeklinde ifade etmektedir (Yazır, 1997: 566).

Bu intikalin de başlıca üç çeşidinin olduğunu söyleyen Yazır bunları şöyle sıralar:

1- Cüz'îden cüz'îye, fertten ferde intikaldir ki, buna "temsil" veya "Fıkhî kıyas" denir.

2- Cüz'îden küllîye, bir fertten bir türe veya bir tür den bir cinse intikal etmektir ki buna "istikrâ" (tümevarım) adı verilir. Küllî (tümel) önermelerin ve fen kaidelerinin çoğu ve belki de hepsi bu yolla keşfedilmiştir. Bunda görmenin ve deneyin önemi büyüktür.

3- Küllîden (tümelden) cüz'îye (tekile), bir cinsten bir türe veya bir türden bir ferde intikal etmektir ki, buna da özel mânasiyle "istintâc" veya "mantık kıyası" ya da

sadece “kıyas” denir ki, bütün ilimlerin fiilî uygulaması bununla yapılır. İlim yollarının en kuvvetlisi budur. Çünkü bunda bir taraftan bir esas ortaya koyma, diğer taraftan da onu pekiştirme vardır (Yazır, 1997: 567).

Yazır, bütün ilimlerin, fenlerin ve insanın elde edebileceği her şeyin, dönüp dolaşacağı yer olan “illiyet” (nedensellik) kanununu güzelce anlayıp tatbik etme sayesinde aklın, bu âyetlerden, bu yollarla Allah’ın varlığını, birliğini ve geniş rahmetini zarurî olarak anlayabileceğini iddia eder.

Bu yollardan birinde veya hepsinde yürüyen aklın da başlıca iki çeşit yürüyüşü olduğunu ifade eder. Bunların da:

1- Ağır, derece derece ve zamana bağlı olan inceden inceye düşünme seyridir ki, buna “fikir” denir.

2- Bir anda, arzuya ulaşılacak derecede hızlı olan ani seyridir ki, buna da “hads; tahmin, zan” dendiğini, Bu hads’in de iki kısım olduğunu belirtir. Bunları da:

a) Her birinde konusuna göre uzun süre meydana gelen tahsil, tecrübe ve alıştırmadan elde edilen alışkanlık sıfatıdır ki, çalışmakla kazanılır. Teorik ve pratik tahsil ve ilmî eğitim, bu gayeye ermek içindir. Buna “akl-ı mesmu (işitilmiş akıl)” da denir.

b) Doğrudan doğruya yaratılıştaki yerleşmiş ve sırf Allah vergisi olan bir melekedir ki, buna da kudsî kuvvet ya da makbul veya tabii akıl denir. Bunda esas itibariyle gayretin, çalışıp kazanmanın hiç hükmü olmadığını ifade eder.

Herkesin bu çeşit hads; tahmin ve akıldan az çok bir nasibi olduğunu ifade eden Yazır, bu olmayınca öbür akl-ı mesmu’un hiç hükmü olmadığını, bunun, sınırlanması mümkün olmayan birçok mertebeleri olduğunu, basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarının mertebelerine kadar uzadığını belirtir. En yüksek mertebesine “akl-ı evvel” (ilk akıl) denir. Başlangıçtan sonucu, sonuçtan başlangıcı; önceden sonrayı, sonradan önceyi tam bir bilgi ile gören bu ilk aklın, Allah’ın kelâmı ve Hz. Muhammed’in nuru olduğunu, Akılların derecelerindeki değişikliğin, eksikliklerinden ileri geldiğini, aslında akıllar için yolun bir olduğunu belirtir.

Bizim, hakkı anlamaya vesile olan asıl sebepler hakkındaki apaçık kavrayışlarımız, ilk aklın anlayış mahiyetini gösteren birer hissemiz olduğunu söyler. Biz bu sayede her çeşit bilgiyi böyle açık bir şekilde idrak eden ilk aklın, hiçbir kayda bağlı olmayan kutsal kuvvetin mükemmelliğini isbata bir delil buluruz. Bütün mertebeleriyle Allah vergisi olan akıl, çalışma ile kazanılmış olmadığı için, bunda çalışma ve insan iradesi sebep değil ise de, bunda Allah'ın lütfu ile sahip olduğumuz hissemiz ölçüsünde anlarız (Yazır, 1997: 566, 568) demektedir.

Yazır, bilgi kaynaklarını kıyaslar ve aklın kıymetini belirtip onu hem mutlaklaştırmanın hem de kıymetini inkâr etmenin doğru olmadığını söyler. Mesela akıl ile vahyin birbirine zıt olması düşünülemez. Vahyi anlayacak olan akıldır. O'na göre akıl ve nakil birlikte olmalı, birlikte hareket etmelidirler (Yazır, 1886: 39).

Yazır, hakikatte, insanın aklının gerçeğe hâkim olmadığı gibi, dine de hâkim olmadığını, mutlak hakikati ihata edemediğini, bu haliyle de bütün ilahi hakikatleri ve kudretleri kendisinden çıkarmağa kalkışırsa küstahlık etmiş olacağını ifade eder. Aklın, tecrübelerden doğan keşifler karşısında tavrı ne ise dini keşifler karşısında da tavrının o olması gerekir. Akla düşen görevin, bu iki sahayı birbirine karıştırmadan; gerek bilim gerekse din hususunda ulaşılan veya sunulan doğru sonuçları kabul ve tasdik olması gerekir.

İman konusu akli değil makuldür. Yani iman esasları akıldan türemez, nakle dayanır ve akla uygundur. Bu bakımdan akıl özellikle iman konularında hâkim değil müdriktir. Bunun içindir ki, usül-u fıkıhta ; “Akıl müdrik, şariat hâkimdir.” prensibi yerini almıştır. Akıl, iman konusunda kendisini hâkim yerine koyarsa bocalamaya başlar. İman konusu aklın hüküm koyabileceği değil, sadece idrak edebileceği aşkın konulardır.

Kritisizm (Eleştircilik), akli bilginin kaynağı olarak kabul etmesine rağmen aklın sınırlı olduğunu da kabul eder (Ensari, 1979: 43) On dokuzuncu asırda filozoflar hep bilgimizin sınırı üzerinde düşünmüşler, bazıları Kritisizm'in babası sayılan Kant'ın çizdiği hudutları pek dar, bazıları da pek geniş bulmuşlardır (Erişirgil, 1997: 27).

Akıl her şeyi kavramada ve çözümlemede yeterli değildir. Anlayabildiği, anlayamadığı şeyler vardır. İnsanın akıl ve bilgi sahasını aşan konular vardır ki, aklın

alanı ile bu saha arasındaki çizgiye aklın sınır çizgisi diyoruz. İnsan aklı, bu sınır çizgisinde durabilmelidir. Aşkın konularda, insan söz söyleme yetkisine sahip değildir. Örneğin; Allah'ın zat ve sıfatlarının mahiyet ve hakikatini bütünüyle yalnızca Allah'ın kendisi bilir. İnsanların bu konuda bilgi sahibi olmaları akıl gücü ile mümkün değildir. İşte aklın sınır çizgisi derken, bu gibi aşkın konulara aklın girmemesi gerektiğini ifade etmek istiyoruz.

Aklın da bir evrim yaşadığı, değişime tabi olduğu düşünülecek olursa sırf akıl çıkarımlarla madde ötesi alan konusunda kesin ve şümulü bilgi elde etmek hemen hemen imkânsız görünmektedir.

Özellikle metafizik ve ölüm ötesiyle ilgili konularda, insan bilgisi ve akli için bir sınırın olduğunun bilinmesi önemlidir. Akıl ilerleyebileceği konularda her zaman son haddine kadar ilerlemeli, kullanılmalı, ancak durması gereken yerde de durmalıdır. Aksi halde muhteşem bir varlık olan akıl; bocalamaya, küçülmeye ve komikleşmeye başlar. İman-akıl ilişkisinde aklın sınır çizgisinin iyi belirlenmesi ve aklın bu sınır çizgisini geçmemesi aklın sıhhati açısından önemli bir husustur.

Gazâli'nin felsefeyi tenkidinde başrolü oynayan faktör; filozofların ilahiyat konularını akılla belirlemek, akılla çözmek istemeleri ve akla herhangi bir sınır çizme gereği duymamalarıdır. Tehafüt'te Gazâli'nin, filozoflara yönelttiği katı eleştirileri bu bağlamda değerlendirmek gerekir (İbiş, 2006: 60, 61).

Bilginin artması ve üretkenliğinin devamı için aklın, motor gücü etkisine sahip olan itikadı, inancı kullanabilmesi gerekir. Nitekim cehaletten dolayı ilmi birçok gelişmelere, inanç gerekçe gösterilerek karşı çıkıldığını tarih, hatta yakın tarih bile tespit etmiştir. Ortaçağda kilise yönetimi, belki de kendi dönemlerindeki gelişmelere, -bilimin son noktası zannıyla- olası birçok yeniliklere, din adına sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Fransız ihtilali, aslında kendini yenileme, geliştirme özelliğine sahip olan bilginin, kendisine engel olmaya çalışan, sıkıştıran, bunaltan, statik sürece girmiş olan kiliseye karşı bir başkaldırmadır.

Oysa İslam inancı bilime, gelişmeye, aklını kullanmaya sadece açık olmakla yetinmeyip, aynı zamanda teşvik etmiştir. Bu konuda birçok âyet ve hadisler zikretmek mümkündür. Fakat konuyu dağıtmamak için bu delillere girmek istemiyoruz (bkz.

Zümer, 39/9; Nisa, 4/82; Meryem, 19/67; Nur, 24/61; Yasin, 36/62) Yazır'a göre, akıl fail olmak ve her şeyi, sebeplerini araştırarak halletmek isterse, gelecek hak tecellileri karşısında kör bir mutaassıp olur. Hakkın ilhamından, tecrübenin feyzinden mahrum kalır (Yazır, 1997: XLVIII-XLIX).

Yazır, akıl, bilgi ve îmanın birbirlerine tezat teşkil etmediğini, imanın hisle de ilişkisinin, iktisabının olduğunu, hem his hem de tefekkür yoluyla îmana ulaşılabileceğini, ikisini cem etmenin ise en büyük muvaffakiyet olduğunu iddia eder. Yine İslam'da ilim ve fennin iptal edebileceği bir akîde olmadığını, bundan dolayı da ilim ile dinin çatışmadığı, bilakis ilmin dini, dinin de ilmi mütekabilen takviye ve tezyid edeceğini söylemektedir (Yazır, 1997: 79, 80).

2.5. BİLİMSEL BİLGİ-İMAN İLİŞKİSİ

Bilimsel bilgi, bilimsel yöntemle ulaşılan bilgidir. Bilimsel bilgi; sorgulayıcıdır, eleştiriye açıktır, olgusaldır, objektif (nesnel) tir, gözlenebilir olguları ele alır, olgular arasındaki nedensellik ilişkilerini açıklar, mantıksal tutarlılığa ve geçerliliğe sahiptir. Bilim genellemeler yapar, yargıları mantık kurallarına uygundur. Bilim, tek tek olguları değil aynı türden tüm olguları açıklar. Dolayısıyla bilimin ulaştığı sonuçlar herkes tarafından kabul gören, genel-geçer olan görüşlerdir. Bilimsel bilgi, onu ortaya koyan bilim insanının inançlarından, kişisel kanaatlerinden, dünya görüşünden bağımsız olan bir bilgidir (Sezer, 2009: 64).

Bilimsel bilgi fizik alanına; îman konusu da metafizik bir alana aittir. Yani burada madde ve madde ötesi iki farklı alandan bahsediyoruz.

Bilimsel bilgi-îman ilişkisinde bilimsel bilginin güvenilirliği nedir? Bilimsel bilgi metafizik alanla ilgili yargılarda bulunabilir mi? Bilimsel bilgi îmana götürür mü? Soru ve sorunlarını çözmeye, bunlara cevap vermeye çalışacağız. Bilimsel bilgi kesin delillerle veya kesin bilgiler ışığında metafizik alana ait soruları cevaplayabilecek veya sorunları çözümlenebilecek güce sahip midir? Bu sorumuza olumlu veya olumsuz bir cevabı ancak, bilimsel bilginin; yöntem ve metotlarını, mahiyetini, unsurlarını ve özelliklerini objektif bir yaklaşımla ortaya koyduktan sonra verebiliriz.

Bilimsel bilgi yöntem olarak gözlem ve deneye dayanan bilgiler üretir. Fizik ötesi alan gözlem ve deneye tabi tutulamayacağından, laboratuara giremeyeceğinden dolayı bilimsel bilginin bu alana ait bilgiler sunması, sonuçlar çıkarması ya da yargıda bulunması acaba ne kadar güvenilir bir bilgi sunar? Bu konuda şümulü ve tutarlı bir sonuç çıkarabilmek için bilimsel bilgiye diğeri bir ifade ile gözlem ve deney ürünü olan bilgiye epistemolojik olarak yaklaşmak zorundayız.

Deneysel akılcılık ekol'ünün hareket noktası, gözlem ve deneye dayanan bilimsel araştırmalardır (Ensari, 1979: 45) Bilimsel araştırmalarda önemli bir yer tutan gözlem, (observation) üç öğeden oluşmaktadır.

a) *Gözlemci*

b) *Gözlemlenen*

c) *Gözlemin yapıldığı ortam* (Ensari, 1979: 34).

Şimdi bu üç öğeyi felsefi bir yaklaşımla ele almak ve bu üç öğenin güvenilir bilgi verip-vermeyeceklerini, değışkenlik gösterip-göstermeyeceklerini, tartışmak istiyoruz.

a) *Gözlemci (Observateur):*

Gözlemci vasıtasıyla elde edilen bilginin yeterince inandırıcı olabilmesi için, söz konusu bilginin; bütün gözlemciler tarafından aynı şeyi ifade etmesi ve aynı sonuca ulaşılması gerekir ki, bu bilginin; bilimsel, şümulü ve tutarlı olduğu iddia edilebilsin.

Duyu organlarımızla elde ettiğimiz bilgiler ve ulaşılan sonuçlar insanların algılama, anlamlandırma ve değerlendirme yetileri farklı farklı olduğundan, rölatiftir, kişiden kişiye değışmektedir. Ayrıca zekâ seviyelerinin, duyarlılıklarının farklı oluşu gibi hiç kimsenin inkâr edemeyeceğı bu bilgiler, gözlemin ilk unsuru olarak zikrettiğimiz gözlemcinin değışken olduğunu göstermektedir.

b) Gözlemlenen-observe:

Gözlemlenen şey de bize; ne kadar yakın? ne kadar net? ne kadar elle tutulur-gözle görülür? bu soruların cevaplarının farklı oluşu da, gözlemlenen şeyin rölâtif olması ve konumuna göre elde ettiğimiz bilginin değişken olduğunu göstermektedir.

Acaba gözlemlenen şeyde de bir hareket, tekâmül, tağyir söz konusu mu? Eğer söz konusu ise biz hangi aşamasında bu bilgiyi elde etmişiz? Bu da ayrı bir değişkenliğin göstergesidir.

c) Gözlemin yapıldığı ortam:

Üçüncü unsur olan gözlemin yapıldığı ortam da çok önemlidir, yanıltıcıdır, değişkendir. Gözlemin yapıldığı ortamın özellikleri diğer ortamlara göre farklılıkları da farklı sonuçlara ve değişkenliğe sebebiyet vermektedir. Mesela bir şeyin ağırlığının tespiti konusunda o şeyi normal şartlar altında tartmakla, suyun içinde tartmak veya o şeyi yer çekimi olmayan uzayda tartmak arasında fark vardır ve farklı sonuçlar doğurur.

Epistemolojik olarak ele aldığımız, unsurlarının kritiğini yaptığımız gözlem tam bir rölâtiflik yani değişkenlik arz etmektedir. Madde planında bile bu kadar değişken bilgiler sunan gözlem madde ötesi alana ait konularda acaba ne kadar güvenilir bir bilgi verecektir? diye akıllarda büyük bir soru işareti oluşturuyor.

Bu yaptığımız analiz aynı şekilde bilimsel bir yöntem olan deney için de söz konusudur. Deneyi yapan, deney materyalleri, deneyin yapıldığı ortam ve şartları da aynı değişkenlik sonucuna ulaştırmaktadır bizi. Deneyin gerçekleşmesi için bizzat araç gereç ihtiyacının oluşu bile akıllarda istifham oluşturuyor. Daha deney başlamadan önce ve gerçekleşme aşamasındayken muhtaçlık arz ediyor. Bu şartlarla ve yöntemlerle ulaşılan bilginin kesin doğru ve bağımsız bir bilgi olduğunu söylemek acaba ne ölçüde mümkün?

Kritisizm'in kurucusu ve babası olan Alman filozofu Immanuel Kant (1724-1804), Tefekkür'ün bir cihetten hem kudretini, hem de kudretsizliğini ortaya koymaya çalışmıştır (Erişirgil, 1997: 27) O'nun orijinalliği bilhassa bilginin sınırını göstermekte ve bu suretle çıkardığı neticelerdedir. Hakikaten hiçbir filozof Kant kadar itikat, îman

sahasında bilimin imkânsızlığını açıkça ortaya koymuş değildir. Hiçbir felsefe ekolü de Kritisizm kadar îman konusunda aklî delil aramanın beyhudeliğini göstermemiştir. Kant'tan önce bilginin kaynağının yalnızca duyular olduğu kabul ediliyordu. Kant, bilgi felsefesi alanında önemli bir adım attı. 1781'de yayımladığı "Saf Aklın Eleştirisi" (Kritik der reinen Vernunft) adlı kitabında duyuların yanında, anlama yetisinin de rolü olduğunu ortaya koydu. Kant dini düşüncenin o zamana kadar istinatgâhı gibi görülen delilleri alt üst etmiş, yeni bir temele oturtmuştur (Erişirgil, 1997: 12, 13).

Bilimsel bilginin iki temel ögesinden biri olan deney, tecrübe ögesi metafizik alanında söz konusu olmadığı için, akıl burada antinomilere düşer. Bizim bildiğimiz nesnelere duyular aracılığıyla algılanan nesnelere dir. Metafiziği algılayamadığımız için, o alana ait şeyleri elbette ki bilemeyiz. Böyle bir gerçeklik bize bilginizin sınırlarını gösterir. Öyleyse, metafizik alanında bilimsel bilgi olanaklı değildir.

Tabiat kanunu (veya doğa kanunu) gereği aynı deneylerin aynı sonucu vermesi de yukarıda belirttiğimiz endişeleri gidermeye yeterli değildir. Çünkü bu deneyleri yapanların akıl ve idrak sahibi olmaları, ortaya koydukları bilgiyi, bilinçli olarak ortaya koydukları anlamına gelmez. Hatta deneysel akılcılığın akıl ve duyular yoluyla elde edilen bilgilerin birleştirilmesi, sistematize edilerek kesin bilgiye ulaşılacağı iddiası (Ensari, 1979: 44) bile aynı kapsamda değerlendirilir. Elde edilen bilginin kesinliği şüpheden varestedir.

Septisizm işi çok abartmış ve hiçbir bilgiye güvenilmeyeceğini iddia etmiş olabilir. Ama biz de bilimsel bilginin septisizmin tam tersine, tam ve kesin bilgi ortaya koyduğu düşüncesinin kesin doğru olmadığını söylemek istiyoruz. Bilimsel bilgi; yanılabilen, kendini yenileyen, değişebilen bir özelliğe sahiptir. Problematiktir ve sürekli ilerlemektedir. Eski bilgilerini sağlamlaştırmaktadır. Bilimsel bilgi kesin ve eksiksiz değildir. Bilimsel bilginin tarihi gelişimine baktığımız zaman bu iddiayı doğrulayacak birçok örnekler bulabiliriz. Her bilimsel bilginin; bilgi, gözlem, deney vs ile ortaya koyduğu bilginin doğruluğu tartışılmaz değildir. Madde planında bile sunduğu bilgiler tartışılmaz değilken, madde ötesi alanda söyleyeceği şeyler hayal ve tahminden öteye gidemez.

Biçimsel akılcılığın hareket noktası ve temel dayanağı da varsayımlar veya sağduyulardır (Ensari, 1979: 44) Biçimsel akılcılık ilke olarak, varsayımlar ya da sağduyuya dayanan gözlemlere bağlı kalır. Varsayımda kesin ve gerçeklik değeri olan bir bilgi olmadığına göre, biçimsel akılcılığın üzerine inşa edildiği varsayım temeli sağlam değildir. Temelin sağlam olmayışı da, ne kadar güzel yapılırsa yapılsın binanın da sağlam olmadığını gösterir. Hareket noktasının çürük olması da göz önünde bulundurulduğunda biçimsel ve deneysel akılcılığın madde ötesi sorunlar hakkında kesin ve güvenilir bilgi vermesi mümkün görünmemektedir.

Yazır, bilginin bilgi sayılabilmesi için bazı kıstaslar öne sürerek, gerçekle uyum sağlamayan, hak temeli üzerinde yürümeyen, Allah'ın hukukuna aykırı olan, Allah'ın koyduğu kanun ve kurallara karşı gelmek isteyen kuruntular ne kadar süslenirse süslenir, bunların bilgi olmadığını belirtmektedir. Bilginin sahibi ve kaynağı Allah olduğuna göre, bilim adına ortaya konan şeylerin de Allah'ın koyduğu kanun ve kurallara aykırı olmaması gerekir ki, Yazır'ın burada bir mantık bütünlüğü içerisinde olduğunu, kendi felsefesi açısından o'nu tutarlı bulduğumuzu belirtmek istiyoruz. Mademki bilimin, bilginin kaynağı ve sahibi Allah'tır ve mademki her şey, onun öğretmesi ile mümkün olabilmiştir, O öğretmeseydi biz bir şey bilemezdik, o halde Allah'ın koyduğu kuralların, bilim adına ortaya konan şeylerle çelişmemesi lazımdır. Çelişen iki şey aynı anda doğru olamaz. Allah'ın söylediği ile bilim çakırsırsa, kanaatimizce iki şey söz konusudur.

1) Bilim olarak ortaya konan bilgi yanlıştır.

2) Allah'ın söylediği iddia edilen bilgiyi anlayışımızda bir sorun var demektir. Yani belki de Allah'ın söylediği şey doğru anlaşılmamıştır.

Bu iki olasılık da mümkündür. Allah'ın söylediği ile bilimin gerçek manada çelişmesi imkânsızdır. Eğer çelişki var gibi görünüyorsa; bilimin bugün söylediği şey, son söyleyeceği şey olmayabilir. Allah'ın söylediğini iddia ettiğimiz şeyi yanlış anlamış da olabiliriz. Bu açıdan da konuya bakmak gerekir. Bu da bir ihtimaldir. Bu ihtimaller iyi irdelenmeden Allah'ın söylediği ile bilimin (bilgi olarak ortaya konan şeyin) çatıştığını söylemek o kadar da kolay değildir. Bilim adına ortaya konan şeyler, kendi sahibi ile çelişemez. Allah'ın koyduğu kurallarla çelişen sözde bilimsel iddialar, aslında

bilimsel değildir. Yazır'ın ifadesiyle sadece ve sadece zırvadan ibarettir. Kaldı ki bilimsel bilgi metafizik alanda ne kadar söz sahibidir? Bu konuya da yukarıda yeterince açıklık getirdiğimizi düşünüyoruz.

Yazır, “Gerçek, bizim gördüklerimizden ve kavrayabildiklerimizden ibaret değildir.” diyerek, bunun kuralını deneylerin ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Gördüklerimizi, deneye tabi tutarken görmediklerimizi, kabul etmeyip inkâra kalkışmak deneycilik değil, ne aklın ne de tecrübenin onayından geçmeyen bir olumsuzluktur. Hiçbir bakış, hiçbir gözlem, hiçbir duygu, hiçbir akıl, hiçbir tecrübe, “Görülen, tekrar tekrar denenen sınırın ilerisi yoktur, burada dur, bekle!” dememiştir. Aksine bütün deneylerin olumlu olarak verdiği kesin hüküm şudur: Duyup gördüklerinizin ilerisi var şeklinde açıklama yapmıştır. Olaylardan haberdar olmak; basit ve değersiz olan dokunma, tatma, koklama duyularından ibaret olmadığı gibi görme duyusundan da ibaret değildir. İşitme ve iç duygu ile alakası olduğu gibi, akılla da ilgisi vardır. Hatta haberin en geniş sınırları işitmededir. O, insana akıl ve görme yoluyla kavranamayacak haberler getirir. Haber almanın önemi ise büyüktür.

Yazır'ın burada söylediği şeye aynen katılmakla beraber ilave etmek istediğimiz bazı hususları da özellikle belirtmek istiyoruz. Bilginin hakikatine ulaşmak gerçekten de sadece duyu organlarımızla elde edilebilecek kadar basit bir hâdise değildir. Duyu organlarımızdan biri ile elde ettiğimiz bir bilgi, diğer bir duyu organımız tarafından algılanamayabiliyor. Bazı şeylerin; hem sesini duyabildiğimiz, hem de kendisini görebildiğimiz halde; bazı şeylerin de sesini duyuyor fakat kendisini göremiyoruz. Bunun tersi de mümkündür. Ancak buradan şöyle bir sonucu çıkarmak zorundayız. Demek ki, bir duyu organı ile elde ettiğimiz bir bilgiden, diğer bir duyu organımız bihaber olabiliyor. Bir duyu organımızın bize sunduğu bilginin, diğer duyu organlarından bağımsız –diğer duyu organlarının haberinin ve bilgisinin olamaması- olabilmesi açısından da baktığımız zaman, bunlardan bir tanesinin bizi gerçek ve kesin bilgiye götüreceğini kesin olarak söylemek zor. Duyu organları arasında tartışılmaz bir bağ olduğu iddia edilemez. Bunlardan biri veya birkaçı bize bir bilgi veriyor ama bütün duyu organları hep birlikte bu bilgiyi doğrulayarak vermiyor.

Duyu organları arasında kopukluk olması da; bu bilgilerin zayıflığını, insanı yanıltabileceğini gösteriyor. Bir duyu organı ile elde edilen bir bilgi, diğer bir duyu

organı tarafından yalanlanabiliyor. Yabancı birinin sesini tanıdık birinin sesine benzetebiliyor, fakat daha sonra o sesin sahibini gördüğümüzde yanıldığımızı anlayabiliyoruz. Yani kulağın duyduğunu göz yalanlayabiliyor. Bu misalleri diğer duyu organları için de düşünebiliriz. Mademki duyu organları teker teker yanılabilir ve de biri diğerinden bağımsız -yani birbirlerine ilgisiz, alakasız- olabiliyor, o halde gerek bunlardan birisinin gerekse tümünün bizi gerçek ve kesin bilgiye götüreceğini söylemek mümkün değildir. Duyu organlarımızla elde ettiğimiz bilgileri düşünüp tahlil edecek olursak, bilginin sınırlarını duyu organları ile çizemeyeceğimiz otaya çıkar.

O halde bizzat algılarımızın ötesinde fakat algılayamadığımız şeylerin de var olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta algıladığımız şeyi göremeyişimiz, gördüğümüz şeyi duyamayışımız, duyduğumuz şeye dokunamayışımız vs konularında etrafımızda o kadar çok ve açık misaller var ki, düşünen herkes bu konuda birçok misal bulabilir. Yani duyduğumuz ama göremediğimiz şeyi inkâr mı etmemiz gerekiyor? Mesela sesi duyuyoruz ama göremiyoruz. Sesin varlığını inkâr mı etmemiz gerekiyor. Veya dokunduğumuz şeyi göremeyişimiz, inkâr mı etmemizi gerektiriyor. Ebettteki hayır.

Yazır, kuvvet ve kesin bilginin; sebeplere güvenmekle değil, Allah'a dayanmakla elde edilebileceğini (Yazır, 1979: 5063), Kesin bilgiye ulaşmada sebeplerin önemli olduğunu ancak, onların da zaman zaman sonuca ulaşmada etkisiz kalabileceğinin unutulmaması gerektiğini ifade etmektedir.

Burada Yazır, her ne kadar aynı sebepler aynı sonucu doğursa da (Determinizm), bu sebeplerin de üstünde bir gücün olduğu ve bu gücün bazen sebepleri tesirsiz hale getirebileceğine dikkatlerimizi çekiyor ki, gerçek de öyledir. Tarihte bunun örnekleri çoktur. Zamanımızda da bunun örneklerine hep beraber şahit oluyoruz. Örneğin; “Bir apartmanın dördüncü veya beşinci katından, birisi düşecek olursa veya atlarsa ne olur?” diye insanlara bir soru yöneltecek olursak, herhalde alacağımız cevapların hepsi, “O kişi kesin ölür” şeklinde olur. Fakat çok defa haberlere de konu olmuştur ki, çocuk yedinci veya sekizinci kattan düşmesine rağmen burnu bile kanamaz. Vahiy kaynaklı örnek vermek gerekirse; Bıçağın kesme aleti olduğu halde İsmail (a.s.)’ı kesmeyişi, ateşin yakıcı olduğu halde İbrahim (a.s.)’ı yakmayışı vb. misaller, Yazır’ın ne demek istediğini açıkça ortaya koyuyor.

Bu açıklamalardan sonra diyoruz ki, aynı sebepler aynı sonuçları doğurur. Her ne kadar istisnaları olsa da, istisnalar kaideyi bozmaz. “Aynı sebeplerin aynı sonucu doğurması” kuralının olması, o kuralı bozabilecek bir gücün olmadığı manasına gelmez. O gücü inkâr etmeyi de gerektirmez. Yazır’ın söylediklerini bu bağlamda anlamak gerekir.

O halde bilginin sınırlarını sadece; duyu organları, akıl, deney vs ile çizmek ve bu yollarla elde ettiğimiz bilgilerin kesinliğini iddia etmek mümkün değil diyoruz. Bizzat bunların hepsinin fizik ötesine işaret ettiği hususunda Yazır’a katıldığımızı da belirtmek istiyoruz. Bilimden hareketle dine ulaşılması veya dinin bilim temeline oturtulması her zaman geçerliliğini koruyabilecek bir tez değildir. Bilimsel bilgi- îman konusunu yeteri kadar ortaya koyduktan sonra, şimdi de Vahyî bilgi-îman ilişkisi konusunda Yazır’ın neler söylediğine bakalım.

2.6. VAHYÎ BİLGİ-ÎMAN İLİŞKİSİ

İslam dünyasında vahyî bilgi teorisini ilk inşa eden Muallim-i Sâni olarak kabul edilen Farabi’dir (875-950) (Fazlurrahman, 1999: 41) İslami bilgi teorisi kutsala dayanmasına karşın, batılı bilgi teorisi ise kutsalın anlamından yoksundur. Bundan dolayı da bilgi teorisi batıda hakiki gayesini yitirmiş problematik bir hal almıştır. Bilgi şüphe ve şüphecilikle eş tutulmuş, dolayısıyla yanlış anlaşılmış, yanlış yorumlanmıştır. Bununla beraber batılı bilgi telakkisi tamamen de değerlerden bağımsız değildir. Batılı bilgi teorisi, batılı dünya görüşünün bir ürünüdür ve fazlasıyla tarafgirdir. Batılı bilgi teorisi tek bir düşünce ürünü olmayıp birçoğu yekdiğerini inkâr eden, yığınla eğilim ve etkilenmelerin sonucudur. Batılı bilgi teorisi vahyî bilgiye (vahye) dayalı doğruluk ve hakikat anlayışını formüle etmeyi başaramamıştır. Bunun sonucu da bilginin kutsallığından arındırılması olmuştur (Kadir, 1999: 19-21) Yazır bilginin kutsallığından arındırılmasının bilginin köklerini kesmek olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre bilginin kaynağı vahiydir. Bilginin kaynağı kutsal olduğundan, bilginin kaynak ve gayesi (konusu) kutsalın gerçekleştirilmesinden başka bir şey olamaz. İbn Miskeveyh (932-1030), Gazali (1059-1111), İbn Haldun (1332-1406), Şah Veliyullah Dehlevi

(1703-1763), ve İkbâl gibi eğitimle ilgilenen bütün Müslüman filozoflar, her türlü bilginin kaynağının kutsallık ve tanrı olduğunu teleffuz ediyorlar (Kadir, 1999: 24).

Yazır, “Metalib ve Mezahib”^{*} isimli eserinde, Allah’a kulluk edebilmek için onun emirlerini kat’i bir vahiy ve o vahiyden elde edilecek bilgi yolu ile almak ihtiyacını dile getirmektedir (Yazır, 1979: XLI).

İnsan sadece sahip olduğu bilgi ve bilgi edinme açısından değil, yapı ve nitelikleri açısından da sınırlarla kuşatılmış bir varlıktır. Yani insanın sahip olduğu bütün yetenekler sınırlıdır. Gücü, kuvveti, görmesi, işitmesi, koklaması, yeme-içme özellikleri kısaca tüm yetenek ve fonksiyonları sınırlı ve sonlu bir varlıktır. Bu bakımdan insanın; bilgisinin ve bilgisini elde etme imkânında da sınırlı olması kadar doğal bir şey olamaz. Bu gerçeği vahiy bilgi de bildirmektedir. Vahyî bilgi, insanın sınırlı madde bilgisiyle, sınırsız madde ötesi gerçekleri kavrayamayacağını açıkça ifade eder (Ensari, 1979: 52) “Size ilimden ancak az bir şey verildi.” (İsra, 17/85) Hiç verilmedi değil, fakat az. Bildiğiniz de az bilişiniz de azdır. Çünkü sonradan meydana gelmiş, nisbî bir ilimdir. Sofestailerin dediği gibi “Hiçbir şey bilmez.” değilsiniz. Haktan bazı şeyleri bilirsiniz, ama hakikati bütün derinliğiyle değil (Yazır, 1979: 3203).

İnsanın sınırlı madde bilgisi ile gerçeğin bilgisine ulaşamayacağını söyleyen İslam, o’na gerçeğin bilgisine ulaşma konusunda vahyî bilgiyi adres olarak göstermektedir. Vahiy’de bir bilgi çeşididir. Bilgi edinmede bir türdür. Hem de fizik ötesi âlemden yani sınırsız bilgi kaynağından gelmiş bir bilgidir. Bilgisi sınırlı olan insan, bilgi sınırı olmayan bir âlemden gelen bir bilgiyi kavramakta elbette zorlanacaktır. Anlamadığı, anlayamadığı bilgilerin olması normaldir. İşte iman, insanın, fizik ötesi âlemden gelen bilgilerden; anladığı, anlamadığı, anlayamadığı bilgiler de dâhil hepsini kabul etmesidir.

İman, insanın vahyî bilgiyi tasdikidir. Yani vahyî, bilgilerin kaynağının güvenilirliğini ve haber verdiği bilgilerin doğruluğunu tasdik etmektir. Vahyî bilgi iradidir ve kabulleniş ile alakalıdır. Vahyî bilgi ile iman ilişkisinde süje açısından

^{*} Metalip ve Mezahib, (Sorunlar ve Felsefe okulları), (Paul JANET, Gabriel SEAÏLLES) Elmalı’lı M. Hamdi yazır, Fransızcadan tercüme etmiştir. Eserin orijinal adı: Histoire de la Philosophie (1886) (les Problèmes et les Ecoles) (Metafizik ve İlahiyat) (Tahlili felsefe tarihi) Felsefe tarihi.

subjektiflik ön plandadır. Yani süjenin anlayış ve kavrama gücüne bağlıdır. Objenin koyduğu kurallar (Vahyî bilgiler) insanın kapasitesini aşan konular olsa bile bu durum süjenin iman etmesini engellemez. Süje objeye karşı yine îmanını korur. Vahyî bilgi, kendini açığa vurmak istediği zaman ortaya çıkan ve kendisini göstermek istediği kadar gösteren bir bilgi çeşididir. Vahyi bilgi karşısında insanın tavrı ya olumlu ya da olumsuz olmaktadır. Buna süje karar vermektedir. Olumlu ise îman, olumsuz ise küfür söz konusudur.

Vahyî bilgi, bilimsel bilgi gibi problematik değildir. Kesin ve eksiksizdir. Ama bu tartışılmayacağı anlamına gelmez. Vahyî bilginin indirildiği dil; açık ve berrak olmayabilir, iyice anlaşılmamış olabilir. Vahyî bilgiye eski çağlarda getirilmiş yorumlar, yaşadığımız çağın gereklerine cevap vermiyor olabilir (Kadir, 1999: 32) Böyle bir durumda eski yorumlara bağlı kalmak felakete yol açabilir. Daha iyi anlaşılması için vahyi bilgiye sorular sorulabilir ve cevapları aranabilir. Burada tartışılabilir derken lafzın kendisinin fizik ötesi aşkın bir varlığa ait olup olmaması manasında değil de anlamını daha iyi anlama konusundadır.

Yazır, bilginin îman için yeterli olmadığını ve imanı sevmek gerektiğini belirtiyor. Bir kişi, çok bilgili olduğu halde yine de iman etmeyebilir. Bilgi, îman için gerekli ama yeterli değildir. Bilgi sahibinin, aynı zamanda imanı sevmesi de gerekir. Sevme bilginin îmanla buluşmasında önemli bir etkendir.

2.7. BİLGİ-DAVRANIŞ İLİŞKİSİ

“Lakin Allah size imanı sevdirdi.” (Hucurat, 49/7) âyetini açıklarken Hamdi Yazır, îman etmek için yalnız bilginin yeterli olamayacağını, imanı sevmenin de şart olduğunu belirtir.

Gerek âyet, gerekse Yazır’ın ifadelerinde; bilginin îman için yeterli olmadığı, onu sevmek gerektiği ortaya konuyor. Yani bilgi ile îman arasında bir sevme, sevdirme bağı olmadan bilginin îmana dönüşmesi söz konusu olamıyor. Bu da, bilgi-iman ilişkisinde sevginin önemini ortaya koyuyor. Bilgiyle uğraştığı halde, her an Allah’ın

varlığına işaret eden birçok delilleri yüzlerce defa gören ama yine de iman etmeyen insanların, imandan uzak durması, sevgi bağının olmaması şeklinde açıklanabilir.

Âyete dikkat edilirse bilginin îmana dönüşmesi konusunda, imanı sevdirmeye işinde de Allahın rolü olduğu görünüyor. O halde şöyle bir sonuca ulaşabiliriz. Bilginin kaynağı Allah, insana öğreten Allah, o bilginin îmana dönüşmesi için îmanı sevdiren yine Allah'tır. Tabi bunlar, bilginin elde edilmesinde, o bilginin îmana dönüşmesinde insanın iradesinin önemli olmadığı anlamına gelmiyor. Bu söylediklerimiz, insanı ve cüz'i iradesini dışlama manasına anlaşılmalıdır. Neticede bilgiyi; talep eden, arzulayan, elde edilmesi için sebepleri işleyen, azmeden, gayret gösteren insandır. İnsan yaratan değil, talep eden, azmedendir.

Burada asıl anlaşılması gereken konu, diğer konularda da olduğu gibi bilginin elde edilmesi ve o bilginin imana dönüşmesi konusunda da; İnsanın kendi başına buyruk olmadığı, cüz'i iradesinin üstünde bir de külli iradenin var olduğu gerçeğidir ki, îman da bunu gerektirir.

İman da dâhil, her şeyin temelinde sevginin yattığını söyleyebiliriz. Kişi sevdiğine tabi olur, sevdiğinin kölesidir. Kişi, o sevgi sebebiyle; Resulullah'a îman eder, itaat eder, küfrü, fıskı ve isyanı çirkin görür. Tabi burada saydığımız bütün sevdirmeye ve çirkin göstermenin hepsi Allah'ın izniyledir (Yazır, 1993: 155) Bir putperestin puta tapışında bile bir sevgi vardır. Seviyor ki, ona tapıyor. Bu bakımdan; ister müspet, ister menfi olsun insanın peşine düştüğü her şeyin temelinde bir sevgi vardır. Kişinin; dini ciddiye almayıp, kendini dünya zevklerine adanmasında bile, bir sevgiden bahsedebiliriz. Demek ki sevgisini o yöne yönlendirmiş ve sevdiğinin peşinden gidiyor.

Takva; Arapça lügatte vikâye kökünden gelmekte olup, "Bir şeyi muhafaza etmek, eziyetten korumak, himâye etmek, zarar verecek şeyden sakınmak" anlamlarına gelmektedir. İfti'âl babından fail ismi olan müttakî kelimesi; "Korunan, takvâ sâhibi olan" anlamına gelir. Takva, Arap câhiliyye devrinde, esas olarak; "Hayvan olsun, insan olsun, canlı bir varlığın, dışarıdan gelecek tehlikeye karşı kendini koruma davranışı" mânâsını taşımakta idi. Takva kelimesi, tamamen maddî bir tehlikeden korunmak anlamında kullanılıyordu. Takva, öz manasını yitirmemekle beraber, Kur'ân sistemine

girince, daha geniş bir mânâ kazanmış, temel sözlük manasına dayanan yepyeni bir anlam kazanmıştır.

Kur'ân'da takva, maddî bir tehlikeden değil, ma'nevî azabdan ve insanı bu azaba sürükleyecek kötü işlerden korunmak demektir. Kelime, zamanla daha ma'nevî bir anlam kazanarak "Temiz dindarlık" mânâsını almıştır.

Kur'ân-ı Kerim'den başka hiçbir kitabın takvaya, bu ölçüde, bu derinlikte, bu şumûlde bir mânâ yüklediğine şahid olamayız. İslam'ın dışında hiçbir ahlak ve terbiye sisteminin de bu seviyede, madde ve manayı kucaklayan, kökü dünyada, dalları, çiçekleri ve meyveleri âhirette olan, âdetâ insanları cezbeden bir kelimeye rastlanamaz. Evet, mânâ ve muhtevâ itibarıyla takvada öyle sırlar vardır ki, Kur'ân yörüngesinde yürümeden ona ulaşmak, takvaya sığınmadan da Kur'ân'ı tam anlamak mümkün değildir.

Bilginin îmana dönüşmesi konusunda takvanın da önemli bir yeri vardır. Yazır, ilimsiz takvanın olamayacağını belirtmektedir. Nitekim bu anlam Kur'ân-ı Kerimde "Kulları içinden ancak âlimler Allah'tan (gereğince) korkar." (Fâtır, 35/28) âyetinde de dile getirilir. Bilgisiz îman ve bilgisiz takvadan söz edilemez. Allah'a gerçek manada îman ve teslimiyet takva ile mümkündür. Burada da bilgi ile îman arasındaki ilişkinin temel unsurlarından biri olarak takvayı görmekteyiz.

Sevgisiz ve takvasız bilgi, bilgisiz îman, îmansız da Hakkın rızasına kavuşmak mümkün değildir.

SONUÇ

Elmalılı M. Hamdi Yazır, Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminin en önemli müfessirlerden biridir. Aynı zamanda mütekellim, müfessir, mütefekkir, fakih olan Yazır, yaşadığı dönem itibarıyla hem Osmanlı'nın son dönemlerine, hem de Cumhuriyet'in kuruluşuna tanık olmuştur. Bu durum, onun fikirlerinin zamanımızı aydınlatması açısından oldukça önemlidir.

İman bilgiye göre daha geniş ve kapsamlıdır. İman bilgi ile birlikte olabildiği gibi bilgi olmadan da olabilir. Bilgide de imanda da tasdik vardır. Bilgideki tasdik zorakidir. İmandaki tasdik ise iradi ve ihtiyaridir. Yazır, dinin aslı olan imanın kökünün, tasdik ve kalpten inanmak olduğunu, bunun ise sırf bir rıza ve seçim hürriyeti temeline dayandığına vurgu yaparak, ikrah ile itikat (iman)'ın mümkün olmayacağını belirtmektedir. Dini kabullenmede ve kabullendikten sonra gereklerini yerine getirmede zorlama olmadığını, dini kişinin kendi tercihi ile dilemesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır.

Bu araştırmamız neticesinde; âlemde, ahengi bozulmadan bir değişim süreci yaşandığını, insanlık ve insanlığın ihtiyaçlarının da bu değişim sürecine dâhil olduğunu, dolayısı ile de bu değişime ayak uydurmanın, değişim ve gelişmelere rağmen ayakta kalabilme mecburiyetinin olduğunu anladık. İslam, gelişmeye karşı olmadığı gibi, bilakis gelişmeyi, geliştirmeyi, yeniliği teşvik etmiştir.

Yazır, yenilikçi, yeniliklere açık ve yeniliklerin ateşli bir savunucusudur. Teceddüdün, İslam'ın evrenselliğinin tezahürü olduğunu düşünmektedir. Teceddüdü; mezhep taassubuna yakalanmadan mezhepler üstü bir çizgiyi yakalamak olarak anlamaktadır. Bu anlamda bir çizgiyi yakalamak bütün İslam âleminin ihtiyacı olan bir konudur. Yazır'ın teceddüd anlayışı, bir araştırma konusu olabilir. Bu konunun iyice anlaşılmasının bütün İslam âleminin birlikteliğine büyük katkı yapacağını düşünüyoruz. Ayrıca Yazır'ın, felsefenin sonunun din felsefesi olacağını iddia etmesi konusu da bir tez konusu olabilir. Yazır'ın bu iddiası eğer ciddi bir şekilde temellendirilirse, felsefenin temel taşlarını yerinden oynatabilir diye düşünüyoruz.

Yazır, akıl, bilgi ve îmanın birbirlerine tezat teşkil etmediğini, ikisini cem etmenin ise en büyük muvaffakiyet olduğunu, yine İslam'da bilim ve fennin iptal edebileceği bir akîde olmadığını, bundan dolayı da bilgi ile îmanın çatışmadığını, bilakis bilimin îmanı, îmanın da bilgiyi mütakabilen takviye ve tezyid edeceğini söylemektedir. Bilgi ile îman arasındaki ilişki, aslında toplumu ayakta tutan en önemli etmenlerdendir. İnsanlığın terakkisi veya tedennisi bu ilişkiye bağlıdır. Yazır, îmanın dinamikliğinin gelişime katkısı olurken, statikliğin (donukluğun) de gelişmelere engel olacağına vurgu yapmaktadır.

Yazır, îman etmede sadece aklın ve duyu organlarının yeterli olmadığını, aklın vahiy ile desteklenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Akıl, Allah'ın birliğini bilebilse bile; îmanın hakikatini mükellefiyetin sınırlarını vs bilemez. Aklın yanılabilme ihtimali ve yargularının tartışılabilir olması, aklın tek başına îman konusunda yeterli olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Akıl, özellikle îman konularında hâkim değil müdriktir. Akıl, îman konusunda kendisini hâkim yerine koyarsa bocalamaya başlar. İman esasları aklın hüküm koyabileceği değil, sadece idrak edebileceği aşkın konulardır. İman-akıl ilişkisinde aklın sınır çizgisinin iyi belirlenmesi ve aklın bu sınır çizgisini geçmemesi aklın sıhhati açısından önemlidir.

Yazır, aklın hakikatte tenakuz bulamayacağı gibi, dini bilgilerde de tenakuz bulamayacağını, akılla çelişen bir şey söz konusu olduğunda, o şeyin aklen anlaşılmamış değil, batıl olduğu anlaşılmış ve reddi icap eden bir şey olduğunu iddia etmektedir. Bilgi, îmâna ulaşmada önemli bir basamak olmakla beraber, îman için salt bilgi de yeterli değildir. İman için sevgi de şarttır. İmanı sevdirmeye işi de Allah tarafından. Kişi ne kadar bilgili olursa olsun, kendisinde îmana karşı bir sevgi yoksa îmana ulaşamaz.

İmana konu olan şeyler, bilgiyle alakası olmakla beraber, bilgi ile îman ayrı şeylerdir. Bilgisiz iman olabileceği gibi îmansız bilgi de olabilir. Yazır'a göre, farklı iki kavram olmalarına rağmen bilgi ile îman arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Araştırmamızda, bu iki unsurun, aralarındaki orantının doğru kurulması ve doğru yorumlanması gerektiği, aksi takdirde toplum için çöküş ve gerilemenin kaçınılmaz hale geleceği, huzursuzlukların baş göstereceği, diğer bir ifadeyle bu ilişkinin zayıflaması ile toplumun medeniyet ve kültür seviyesinin düşeceği, ama bu iki unsurun aralarındaki

orantının doğru kurulması ve doğru yorumlanması halinde de insanlık medeniyetinin kendine yakışır bir ilerleme kaydedeceği, İmanın, toplumsal bağların ve temel ahlak kurallarının en önemli amili, itici gücü olduğu sonucuna ulaştık ki, Yazır'ın tabiriyle bu hedef, "En büyük faziletin gerçekleşmesi" olarak belirtilmiştir.

Bilgi ile îman arasındaki ilişki, aslında toplumu ayakta tutan en önemli etmenlerdendir. O halde bilgi ile îman arasındaki ilişkinin iyi anlaşılması, en büyük faziletin gerçekleşmesi için şarttır. Bilgi-iman ilişkisinin iyi anlaşılması neticesinde, iman-amel, iman-bilgi, iman-duygu ilişkilerini de pekiştireceği için insanlığın terakkisi veya tedennisi bu ilişkiye bağlıdır.

KAYNAKÇA

1. KUR'AN-I KERİM VE MEALİ, (Hazırlayanlar, ALTUNTAŞ Halil, ŞAHİN Muzaffer), (6.Baskı) D.İ.B. yay./527

2. ELMALILI M. H. YAZIR'IN ESERLERİ

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi (1979) Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri, I-X, İstanbul: Eser Neşriyat.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, (1886) Metâlip ve Mezâhip, 'Tahlili Felsefe Tarihi') JANET Paul, SEAILLES Gabriel, Histoire de la Philosophie (les Problèmes et les Ecoles) (Çev. Elmalı'lı M. Hamdi Yazır), İstanbul: 1341: Eser neşriyat.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, Makaleler: 1, (Hazırlayan, KÖKSAL Cüneyd, KAYA Murat), (1997) (1.Baskı). İstanbul: Kitabevi yay. No: 79

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, Makaleler: 2, (Hazırlayan, KÖKSAL Cüneyd, KAYA Murat), (1998) (1.Baskı). İstanbul: Kitabevi yay. No: 79

3. DİĞER ESERLER

AKÇA, Şakir, (1993) "Açış konuşması", Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Tebliğ, Ankara. TDV Yay/109

ALBAYRAK, Halis, (1993) "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı" Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu Tebliğ, Ankara. TDV Yay/109

- ARMAĞAN**, Mustafa (1999) İslam'da Bilgi ve Felsefe (Hazırlayan, ARMAĞAN Mustafa), (2.Baskı) İst. Şule Yay.
- ATAY**, Hüseyin, Bilgi Teorisi, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/770/9781.pdf>. 28.09.2009 AÜİF
- AYDIN**, Mehmet (1990) Din Felsefesi, (2. Baskı) İzmir: DEÜ yayınları.
- BOLAY**, Süleyman Hayri (1993) "Bir filozof müfessir M. Hamdi Yazır", Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu. Tebliğ, 4-6 Eylül 1991. Ankara: TDV /109
- DALKILIÇ**, Bayram (2000) Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell (1.Baskı) Konya: Kendözü Yay.
- DESCARTES**, Rene, (1962) Metot Üzerine Konuşma, (Çeviren: KARASAN Mehmet) (2.Baskı) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi
- DOĞAN**, Mehmet (1986) Büyük Türkçe sözlük, (3.Baskı) İstanbul: Birlik yayınları.
- ENSARİ**, Fazlurrahman (1979) İslam Açısından Bilim ve Felsefe (Çeviren: Karaağaçlı Cemal, İst. Çığır Yay.
- ENSARİ**, Fazlurrahman (1999) İslam'da Bilgi ve Felsefe (Hazırlayan, ARMAĞAN Mustafa), (2. Baskı) İst. Şule Yay.
- EREN**, Şadi (1995), Kur'anda Ğayb Bilgisi, (1.Baskı) İzmir. Işık Yay.
- ERDEM**, Hüsameddin (2004) Problematik olarak din felsefe münasebeti, (3.Baskı) Hü-er yayınları
- ERİŞİRGİL**, Mehmet Emin (1997) Kant ve Felsefesi, İst. İnsan Yay.
- GAZALİ**, Ebu Hamid Muhammed (t.y.), İhyâu Ulûmi'd-Din (Ahmet SERDAROĞLU) İstanbul: Bedir Yayınevi.
- GÖLCÜK**, Şerafettin, (1992) Kelam Tarihi, (1.Baskı), Esra yayınları no: 94

- GÖRGÜN**, Tahsin (1993) Hamdi Yazır'ın Bilgi Teorisi, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Tebliğ, 4-6 Eylül 1991. Ankara: TDV Yay./109
- İBN-İ MACE**, Sünen (Mukaddime, 17) Hafız ebi abdilleh Muhammet b. Zeyd, (2.Baskı (İst. Çağrı yayınları.
- İBİŞ**, Fatih (2006) Gazali'de Bilgi-İman İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv. SBE
- KADİR**, C.A (1999), İslam'da Bilgi ve Felsefe (Hazırlayan, ARMAĞAN Mustafa), (2.Baskı) İst. Şule Yay.
- KESKİN**, Halife, (1997) İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi, (1. Baskı) İstanbul: Beyan yayınları.242
- KILIÇ**, Recep (1993) "Elmalılı M. Hamdi, Dibace (Önsöz)", Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Tebliğ, 4-6 Eylül 1991. Ankara: TDV Yay./109
- KILIÇ**, Sadık (1995) Kur'an'da Gayb Bilgisi (Takdim), EREN Şadi (1.Baskı) İzmir. Işık Yay.
- MENGÜŞOĞLU**, Takıyettin, (1983) Felsefeye Giriş, (3. Baskı). İstanbul: Remzi kitabevi yayınları.
- Müslim**, (1977) Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, (Çev. DAVUDOĞLU Ahmed), (2. Baskı) İst. Sönmez yayınları
- ÖZCAN**, Hanifi (2002) "Epistemolojik Açıdan İman" (3.Baskı) İstanbul: MÜİF yay.
- ÖZCAN**, Hanifi (1993) Maturidi' de Bilgi Problemi, (1. Baskı) İst. MÜİF Vakfı Yay. No: 64
- ÖZTÜRK**, Nazif, (1995) Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar, (1.Baskı) Ankara: TDV Yay. /163.

SAFVET, Mehmed (2004) “Avrupa Felsefesi Tarihine Kuşbakışı”, Din Felsefesine Giriş, (Hazırlayan ve Çeviren DALKILIÇ Bayram (2004) (1. Baskı) (1. Baskı) Konya: Kendözü Yay.

SOYSALDI, Mehmet, Kur’an Semantiği Açısından Takva Kavramı FÜİF (perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_422/422_535.doc)– 25.09.2009

Zebidi, Zeynu’-din Ahmet b. Ahmed b. Abdi’l-Latif (1984) Tecrid-i sarih tercemesi, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi

İNTERNET ADRESLERİ

http: //nihalhoca.blogcu.com/sayfa/1

http: //nihalhoca.blogcu.com/etiket/do%C4%9Fru%20bilginin%20imkans%C4%B1zl%C4%B1%C4%9F%C4%B1

http: //hadis.ihya.org/buhari/hadisler.php?t2=ara&ara=Her+do%F0an+%E7ocuk+islam+f%FDtrat%FD+%FCzere+do%F0ar&yer=hadis

http: //www.ozgurokul.org/index.php/etiket/evrenin-yaratilisi-problemi

http: //suledeniz.blogcu.com/ahkamin-degismesi-1_7899761.html

http: //astronomy.ege.edu.tr/~rpekunlu/BGPop/DESCART.pdf

http: //egitek.meb.gov.tr/aok/aok_kitaplar/AolKitaplar/Felsefe_1/2.pdf

http: //www.sizinti.com.tr/konular/ayrinti/bilinmeyen-ve-bilinmez-uzerine.html

http: //dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/770/9781.pdf

http: //www.islamseli.com/tasavvuf/64768-kalbin-amelleri-ve-guzel-halleri.html



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı:	Yakup YILDIRIM			
Doğum Yeri:	Adıyaman			
Doğum Tarihi:	01.04.1966			
Medeni Durumu:	Evli			
Öğrenim Durumu Üniversite				
Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl
İlköğretim	Biraralık İlkokulu		Adıyaman	
Ortaöğretim	İmam- hatip			
Lise	Adıyaman İmam- Hatip Lisesi		Adıyaman	
Lisans	Selçuk İlahiyat		Konya	
Yüksek Lisans				
Becerileri:				
İlgi Alanları:	Kitap okuma, Masa tenisi			
İş Deneyimi:	İdarecilik, Hitabet			
Aldığı Ödüller:	Teşekkür Belgesi			
Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar:	Beyazıt KANAT K.Maraş İL Müftü Yrd. 0 533 3161289 Mustafa SAYLAK K.Maraş İl Müftülüğü Personel Müdürü 0 533 9545230			
Tel:	0 506 8636610			
E-Posta:	mufyrd@hotmail.com			
Adres	Orhan Gazi Mah. Adnan Menderes Blv. 25/3 Kahramanmaraş.			