

KUR'AN AKLI İLE FELSEFÎ AKIL ARASINDAKİ GERİLİMİN ANATOMİSİ

İmdat Demir — Filozof Kirpi

ÖZET

Bu çalışma, Kur'an'ın düşünmeye çağıran dili ile felsefî aklın özerk sorgulama yöntemi arasındaki gerilimi çok yönlü biçimde inceler. Kur'an; akletme, tefekkür, tedebbür, nazar, ibret ve basiret kavramlarıyla insanı yalnızca zihinsel faaliyete değil, ahlâkî sorumluluğa da çağırır. Felsefî akıl ise hiçbir iddiayı otoritesi nedeniyle kabul etmez; gerekçe, tutarlılık ve eleştiri talep eder. Gerilim, vahyin belirli hakikatleri bildirmesiyle felsefenin araştırma sonucunu önceden belirlemeyi reddetmesinde yoğunlaşır. Metin; vahyin bilgi değeri, peygamberliğin temellendirilmesi, mûcize, yaratılış, nedensellik, insan özgürlüğü, kader ve ahlâkın kaynağı gibi sorunları Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik üzerinden tartışır. Kur'an'ın ilâhî kabul edilmesinin, onun hakkındaki beşerî yorumları kutsallaştırmayacağı özellikle vurgulanır. Mezhep, medrese, ulema ve siyasî iktidarın yorum yetkisini tekelleştirmesi, felsefî aklın daralmasının temel sebeplerinden biri olarak değerlendirilir. Bununla birlikte felsefe de masumlaştırılmaz; araçsal aklın, pozitivist kibrin ve seçkinci hakikat iddiasının tahakküm üretebileceği gösterilir. Çalışmanın vardığı sonuç, vahiy ile aklı bütünüyle özdeşleştirmek veya düşmanlaştırmak yerine eleştirel gerilimi korumaktır. Kur'an akla anlam, vicdan ve sorumluluk yönü verirken felsefe, vahiy adına konuşan yorumcuları gerekçe sunmaya zorlar. Böylece dinin dogmaya, aklın ise kibre dönüşmesi engellenebilir. Asıl çatışma vahiy ile akıl arasında değil; sorgulamaktan korkan yorum, hesap vermeyen iktidar ve hakikati tekeline almak isteyen epistemik kibir arasındadır. Metin ayrıca lafız ile maksat, bilimsel açıklama ile metafizik anlam, ilâhî emir ile insanî vicdan arasındaki ilişkileri çözümleyerek tekfir yerine delili, kör itaat yerine sorumluluğu önerir. Hakikatin korunmasının soruları bastırmakla değil, yorumları tarihî bağlam, insan haysiyeti, adalet ve merhamet ölçülerinde sınamakla mümkün olduğunu savunur. İnsan ne mutlak efendi ne de kaderin kuklasıdır. Sınırlı, sorumlu fâildir.

1

I. İKİ AKLIN KARŞILAŞMASI: MESELEYİ DOĞRU KURMAK

Kur'an ile felsefî akıl arasındaki ilişkiyi tartışmaya başlayanların ilk yaptığı hata, karşı karşıya iki yekpare ordu varmış gibi davranmaktır. Bir tarafta değişmez, kapalı, bütün soruların cevabını önceden vermiş bir vahiy; diğer tarafta hiçbir sınır tanımayan, her şeyi kuşkuya açan bağımsız bir akıl tasarlanır. Ardından bu iki hayalî ordu birbirine saldırtılır. Sonuçta ne Kur'an anlaşılır ne felsefe; yalnızca tarafların kendi korkuları, öfkeleri ve ezberleri konuşur. Bu nedenle yapılması gereken ilk iş, "Kur'an akli" ile "felsefî akıl" ifadelerinin ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak, bunları tarih içinde kurulmuş dinî ve felsefî iktidar biçimlerinden ayırmaktır.

Kur'an, teknik anlamda bir felsefe kitabı değildir. Kavramlarını Aristoteles'in *Metafizik'i* gibi sistematik biçimde tanımlamaz; varlık, bilgi, nedensellik ve ahlâk meselelerini belirli bir disiplinin yöntemleriyle sınıflandırmaz. Buna rağmen Kur'an, insanı varlık üzerine düşünmeye, yaratılışı gözlemlemeye, tarihî olaylardan ders çıkarmaya, kendi nefsinin sorgulamaya ve toplumsal kabullerin ardındaki çelişkileri görmeye çağırır. Gökyüzüne, yeryüzüne, canlılara, ölüme, zamana, iktidara, servete ve insanın kendi iç dünyasına yöneltilen bu çağrı, yalnızca dinî bir itaate değil, aynı zamanda zihnî bir uyanışa davettir.

Kur'an'ın "akletmez misiniz?", "düşünmez misiniz?", "ibret almaz mısınız?" ve "Kur'an'ı tedebbür etmiyorlar mı?" biçimindeki soruları, insanın düşünme sorumluluğunu açık biçimde ortaya koyar. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Kur'an'ın istediği düşünme, herhangi bir zihinsel hareket değildir. İnsan, çıkarlarını korumak, başkalarını kandırmak veya iktidarını güçlendirmek için de son derece incelikli düşünebilir. Kur'an'ın akletme çağrısı, zekâ gösterisine değil; hakikati tanıma, zulmü reddetme ve ahlâkî sorumluluk üstlenme iradesine yöneliktir. Bu bakımdan Kur'an'da akıl, vicdandan bağımsız bir hesap makinesi değildir.

Felsefî akıl ise soruyu, düşünmenin merkezine yerleştirir. Bir iddianın gelenek tarafından kabul edilmesi, kutsal sayılması veya güçlü bir otorite tarafından savunulması, felsefe açısından onun doğruluğunu kanıtlamaz. Felsefe gerekçe ister. Kavramları ayırır, önermeleri sınar, çelişkileri açığa çıkarır. "Bu böyledir" diyen her cümlemin karşısına, "Neden böyledir?" sorusunu çıkarır. Bu nedenle felsefî düşünme, sadece bilgi üretme yöntemi değil, aynı zamanda zihinsel bir itaatsizlik biçimidir.

Ne var ki felsefî akıl da tarihin üzerinde, lekesiz ve yekpare bir hakikat gücü değildir. Platon'un akli ile Aristoteles'in akli, Descartes'in öznesi ile Nietzsche'nin eleştirel düşüncesi, Kant'ın sınır çizen akli ile Hegel'in tarih içinde gelişen akli aynı değildir. Felsefe tarihi, birbirini doğrulayan düşünürlerin değil, çoğu zaman birbirinin kavramsal evini başına yıkan filozofların tarihidir. Dolayısıyla "felsefe şöyle der" cümlesi, çoğu durumda "din şöyle der" cümlesi kadar aşırı genelleyici ve yanıltıcıdır.

Aynı ayırım Kur'an ile tarih içinde oluşmuş dinî düşünce arasında da yapılmalıdır. Kur'an'ın düşünmeye çağırmasıyla, Kur'an adına kurulmuş mezhep otoritelerinin düşünceyi sınırlandırması aynı şey değildir. Vahyin kendisi ile vahyin yorumlanması arasında kaçınılmaz bir mesafe vardır. Kur'an ilâhî kabul edilse bile onu okuyan, açıklayan, hükme dönüştüren ve toplumsal hayata uygulayan insanın kendisidir. İnsan ise tarih içinde yaşar; dili, siyaseti, korkuları, çıkarları, sınıfsal konumu ve kültürel alışkanlıkları tarafından biçimlendirilir.

Bu nedenle bir yorumun "Kur'an'ın hükmü" olarak sunulması, o yorumun beşerî niteliğini ortadan kaldırmaz. Aksine, yorumun arkasındaki tarihî ve siyasî koşulları görünmez hâle getirebilir. Mezhep kendi görüşünü vahyin mutlak anlamı ilân ettiğinde, aslında kendi tarihsel yorumunu kutsallaştırmış olur. Böylece Kur'an'ın sorgulamaya çağırdığı insan, Kur'an adına kurulmuş bir itaat düzeninin nesnesine dönüşebilir.

Kur'an ile felsefî akıl arasındaki gerilim, bu noktada karmaşılaşır. Çünkü felsefî akıl, vahyin kendisinden önce vahiy hakkında konuşma yetkisini tekelleştiren yorum otoriteleriyle karşılaşır. Bir fakih, kelâmcı veya dinî kurum, kendi yorumunu Allah'ın muradı ile özdeşleştirdiğinde, kendisine yöneltilen eleştiriyi Allah'a yöneltilmiş bir saldırı gibi gösterebilir. Böylece beşerî görüş eleştiriden korunur; yorumcu kutsal bir zırha bürünür. Bu, yalnızca teolojik bir hata değil, epistemik bir iktidar tekniğidir.

Fakat gerilimin tamamını dinî otoritenin baskısına indirgemek de meseleyi eksik bırakır. Çünkü felsefî aklın vahiy karşısında sorduğu sahici sorular vardır. Vahyin ilâhî kaynağı nasıl bilinecektir? Peygamberin doğru söylediğini hangi ölçüt belirleyecektir? Akıl, vahyin doğruluğunu kanıtlıyorsa vahiy akla bağımlı hâle gelmez mi? Vahiy aklın sınırlarını aşıyorsa, insan aşan şeyin hakikat olduğunu nasıl ayırt edecektir? Bu sorular kötü niyetli değildir. Tam tersine, hakikat iddiasının ciddiye alınmasından doğarlar.

Dinî düşüncenin sık yaptığı hata, bu soruları imanın düşmanı saymaktır. Oysa soru, her zaman inkârın başlangıcı değildir; bazen sahici inancın arınma biçimidir. Sorgulanmamış inanç, çoğu zaman hakikate bağlılıktan değil, alışkanlıktan, korkudan veya toplumsal aidiyetten beslenir. İnsan ailesinden, çevresinden ve devletinden miras aldığı dinî kabulleri hiç sınımadan tekrar edebilir. Bu durumda ortada bilinçli iman değil, devralınmış bir kültürel refleks vardır.

Felsefenin sık yaptığı hata ise dinî düşüncenin tamamını ilkel bir açıklama biçimine indirgemektir. Modern pozitivist kibir, vahyi yalnızca bilim öncesi toplumların doğa olaylarını açıklama çabası olarak görür. Oysa Kur'an'ın temel sorusu, yağmurun fiziksel olarak nasıl meydana geldiğinden ibaret değildir. Yağmurun, nimet, ölçü, bağımlılık ve sorumluluk bakımından insan hayatında ne anlama geldiğini de sorar. Bilim mekanizmayı açıklayabilir; fakat anlam, değer ve sorumluluk sorularını tek başına ortadan kaldıramaz.

Dolayısıyla Kur'an ile felsefî akıl arasındaki ilişki, "biri doğruysa diğeri yanlıştır" biçiminde kurulamaz. Kur'an, insana yalnızca ne düşüneceğini değil, düşünmenin ahlâkî sorumluluğunu da hatırlatır. Felsefe ise hiçbir yorumun, kurumun veya geleneğin kendisini sorgulanamaz hakikat makamına yerleştiremeyeceğini gösterir. Kur'an aklın kibre dönüşmesini eleştirirken, felsefe vahyin yorumunun tahakküme dönüşmesini açığa çıkarabilir.

Bu noktada asıl çatışmanın Kur'an ile akıl arasında değil, hakikati arayan akıl ile hakikati tekeline almak isteyen otorite arasında yaşandığı görülür. Otorite bazen sarık takar, bazen akademik cübbe giyer, bazen bilim adına konuşur, bazen devlet adına. Kıyafet değişir; zihinsel tahakküm arzusu değişmez. Kur'an adına akli susturmak da akıl adına insanın metafizik ve ahlâkî sorularını küçümsemek de aynı epistemik kabalığın farklı biçimleridir.

Bu çalışmanın amacı Kur'an'ı felsefeye dönüştürmek veya felsefeyi Kur'an'a tâbi kılmak değildir. Amaç, iki düşünme ufkunun nerelerde kesiştiğini, nerelerde ayrıldığını ve hangi noktalarda birbirini eleştirebileceğini göstermektir. Çünkü gerçek düşünce, önceden hazırlanmış bir uzlaşma metni değildir. Bazen çatışmayı görünür kılar, bazen sınırları belirler, bazen de iki tarafın kendi kutsal putlarını kırar.

Filozof Kirpi: "Vahiy adına akli susturan, Allah'ı savunmaz; kendi yorumunun saltanatını korur. Akıl adına vahyi küçümseyen ise düşünmez; yalnızca modern kibri yeniden üretir."

II. KUR'AN'DA AKLETMEK: ZİHİNSEL FAALİYET Mİ, AHLÂKÎ SORUMLULUK MU?

Kur'an'ın akla verdiği değerden söz edilirken genellikle birkaç âyet peş peşe sıralanır: "Akletmez misiniz?", "Düşünmez misiniz?", "İbret almaz mısınız?" Ardından Kur'an'ın akıl dini olduğu ilân edilir ve mesele kapanmış sayılır. Oysa birkaç kelimeyi slogan hâline getirmek, Kur'an'ın düşünme anlayışını açıklamaz. Tam tersine, akıl üzerine düşünmeyi engelleyen yeni bir ezber üretir. Asıl mesele, Kur'an'ın insanı yalnızca düşünmeye çağırıp çağırmadığı değil; **nasıl bir düşünme istediği, düşünmenin önündeki engelleri nasıl teşhis ettiği ve akletmemenin neden ahlâkî bir suç sayıldığıdır.**

Kur'an'da akıl, çoğu zaman insanın sahip olduğu bağımsız bir nesne veya durağan bir cevher gibi sunulmaz. Akıl, işleyen yahut işlemeyen bir fiil olarak karşımıza çıkar. İnsan akla "sahip" olabilir; fakat onu kullanmayabilir. Bu ayırım son derece önemlidir. Çünkü Kur'an açısından akılsızlık, çoğunlukla zekâ eksikliği değildir. İnsan son derece zeki, hesapçı ve stratejik olduğu hâlde hakikati görmeyebilir. Servetini büyütmeyi, rakibini yenmeyi, toplumu yönlendirmeyi ve kendi çıkarını korumayı bilen biri, Kur'anî anlamda akletmeyenlerden olabilir.

Demek ki Kur'an'ın eleştirdiği şey biyolojik veya zihinsel yetersizlik değildir. Asıl eleştirilen, insanın düşünme imkânını çıkarları, korkuları, tutkuları ve toplumsal bağımlılıkları uğruna felç etmesidir. Akletmemek, çoğu zaman bilmemekten çok bilmek istememektir. Hakikat karşısında gözlerini kapatan insan, yalnızca zihinsel bir hata yapmaz; ahlâkî bir tercihte bulunur.

Bu nedenle Kur'an'ın düşünme dili tek bir kavramdan oluşmaz. Akletmek, tefekkür etmek, tedebbür etmek, nazar etmek, ibret almak, tefakkuh etmek, bilmek, hatırlamak ve basiret sahibi olmak birbirine yakın fakat bütünüyle özdeş olmayan düşünme hareketleridir. Bunların her biri, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin farklı bir boyutunu gösterir.

Akletmek, olgular arasındaki bağı kurmak, görünenin ardındaki anlamı kavramak ve insanı yanıltan çelişkileri fark etmektir. Akıl, yalnızca soyut önermeler üretmez; sonuçları birbirine bağlar. Bir toplum zulüm üretiyor, yetimi eziyor, serveti birkaç elde topluyor ve buna rağmen kendisini erdemli ilân ediyorsa, akıl bu söylem ile fiil arasındaki uçurumu görmelidir. Kur'an'ın akletme çağrısı tam da bu çelişkiyi fark etme sorumluluğudur.

Tefekkür, bir varlık, olay veya durum üzerinde derinleşerek düşündürmektir. Gökyüzü, yeryüzü, gece ile gündüzün dönüşümü, canlıların yaratılışı ve insanın kendi varlığı, Kur'an'da düşüncenin malzemesi hâline gelir. Fakat burada amaç yalnızca doğa hakkında bilgi toplamaktan ibaret değildir. Tefekkür, varlığın insanda uyandırdığı anlamı, hayreti ve sorumluluğu da içerir. İnsan evrene baktığında yalnızca mekanizma görmemeli; kendi sınırlılığını, bağımlılığını ve faniliğini de fark etmelidir.

Tedebbür, bir sözün yahut olayın arkasını, sonunu ve muhtemel sonuçlarını düşündürmektir. Kur'an'ın tedebbür edilmesi, yalnızca metnin kelimelerini tekrarlamak değildir. Âyetlerin anlam örgüsünü, bağlamını, maksadını ve insan hayatında doğuracağı sonuçları düşündürmek gerekir. Tedebbür, yüzeysel okumaya karşı derin okumadır. Bu bakımdan Kur'an'ı ezberlemekle Kur'an'ı anlamak aynı şey değildir. Hatta insan, metni ses bakımından kusursuz okuyup anlam bakımından tamamen iskalayabilir.

Nazar, bakmakla görmek arasındaki farkı açığa çıkarır. Herkes göğe bakabilir; fakat herkes göğü aynı biçimde görmez. Bakış, yalnızca gözün değil, zihnin ve vicdanın da faaliyetidir. Kur'an insanı varlığa, tarihe ve kendi hayatına yeniden bakmaya çağırırken, alışkanlığın körleştirdiği dikkati uyandırır. Sürekli görülen şey, çoğu zaman artık görülmez. Nazar, alışılmış olanı yeniden problem hâline getirmektir.

İbret almak, geçmişte yaşanan bir olaydan ahlâkî ve tarihî sonuç çıkarmaktır. Kur'an'ın geçmiş toplumlarla ilişkin anlatıları, kuru bir tarihçilik değildir. Bu anlatılar, iktidarın nasıl yozlaştığını, servetin insanı nasıl kibirlendirdiğini, toplumların kendi yalanlarına nasıl inandığını ve zulmün nasıl normalleştiğini gösterir. İbret, geçmişte seyretmek değil, geçmişte kendi çağının yüzünü görmektir.

Tefakkuh, yüzeydeki hükmün arkasındaki anlamı kavramaya yönelir. Bir konuda bilgi sahibi olmak ile o konunun derin mantığını anlamak aynı değildir. Dinî hükümleri ezberleyen kişi, dinin maksadını kavramamış olabilir. Hukukun lafzını bilen birinin adaleti bilmemesi mümkündür. Bu nedenle tefakkuh, bilginin ahlâkî ve kavramsal derinliğe dönüşmesini gerektirir.

Basiret ise yalnızca dış dünyayı görmek değil, hakikati ayırt edebilecek içsel açıklığa sahip olmaktır. Kur'an'da kalbin körleşmesinden söz edilmesi, düşünmenin salt beyin faaliyeti olarak görülmediğini gösterir. Buradaki "kalp", yalnızca duyguların merkezi değildir; insanın anlama, yönelme ve ahlâkî tercih merkezidir. İnsan hakikati zihnen kavradığı hâlde, kibri yüzünden ona teslim olmayabilir. Bu durumda problem bilgi eksikliği değil, karakter bozukluğudur.

Kur'an'ın akıl anlayışının felsefî akıldan ayrıldığı en kritik noktalardan biri burada belirir. Felsefe çoğu zaman düşünmenin yöntemsel doğruluğuna odaklanır: Önerme tutarlı mıdır, çıkarım geçerli midir, gerekçe yeterli midir? Kur'an ise bunlara ek olarak düşünmenin ahlâkî yönünü sorgular: İnsan neden düşünmektedir?

Hakikati bulmak için mi, rakibini yenmek için mi? Adaleti gerçekleştirmek için mi, tahakkümünü güçlendirmek için mi?

Bu bakımdan Kur'an, akli kendiliğinden kutsamaz. Akıl da insanın diğer yetenekleri gibi yozlaşabilir. Araçsal akıl, en etkili silâhı üretebilir, en güçlü propaganda tekniğini geliştirebilir, toplumu en ince biçimde denetleyebilir. Fakat bütün bunlar insanı hikmete yaklaştırmaz. Zekâ ile hikmet, hesapla adalet, bilgiyle ahlâk aynı şey değildir.

Kur'an'ın akla çağrısı, aynı zamanda kör taklide karşı bir itirazdır. İnsanların atalarından devraldıkları inanç ve davranışları sırf eskiden beri sürdürüldüğü için doğru kabul etmeleri eleştirilir. Bu eleştiri yalnızca putperest toplumlara yöneltilmiş tarihî bir itham olarak okunamaz. Her dinî gelenek, zamanla kendi atalar kültürünü üretebilir. Bir mezhebin, cemaatin veya siyasî hareketin görüşleri sorgulanamaz hâlde geldiğinde, Kur'an'ın eleştirdiği taklit zihniyeti yeniden doğar.

Ne var ki burada bir çelişki ortaya çıkar. Kur'an, insanı atalarının yolunu körü körüne izlememeye çağırırken, daha sonraki dinî gelenekler çoğu zaman mezhep büyüklerinin ve otoritelerin görüşlerini sorgulamayı tehlikeli saymıştır. Böylece taklidi eleştiren bir metin, taklidi kutsayan kurumların elinde okunmuştur. İnsanlara "akletmez misiniz?" diye seslenen Kur'an, bazı yorum rejimlerinde "fazla düşünmeyin" mesajına dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm Kur'an'ın değil, dinî iktidarın marifetidir.

Bununla birlikte Kur'an'ın akletme çağrısının bütünüyle sınırsız ve sonucu önceden belirlenmemiş bir felsefî araştırma olduğu da söylenemez. Kur'an, insanı düşünmeye çağırırken belirli hakikat iddialarında bulunur: Allah'ın varlığı, yaratılışın anlamlılığı, insanın sorumluluğu, ölümden sonra hesap ve vahyin hakikati. İnsan düşünmeye çağırılır; fakat bu düşünmenin vahyin doğruluğunu fark etmesi beklenir.

5

Tam da burada temel gerilim doğar. Felsefî akıl, sonucun araştırmanın başında belirlenmesine itiraz eder. Kur'anî düşünme ise araştırmayı başıboş bir zihinsel macera olarak görmez; düşünmenin insanı hakikate ulaştıracağına inanır. Bu durumda şu soru kaçınılmazdır:

İnsan gerçekten özgürce mi düşünmektedir, yoksa kabul etmesi gereken sonuca doğru mu yönlendirilmektedir?

Bu soru Kur'an'a karşı kurulmuş ucuz bir itiraz değildir. Kur'an'ın akıl anlayışını ciddiye almanın şartıdır. Çünkü aklın değeri yalnızca doğru cevabı bulmasından değil, yanıltma ihtimalini göze alarak hakikati aramasından doğar. Yanlış sonuca ulaşma hakkı tanınmayan düşünce, ne ölçüde düşüncedir?

Yine de Kur'an'ın çağrısı, basit bir itaat talebine indirgenemez. Kur'an insanı edilgin bir alıcı olarak değil, işaretleri okuyan, delilleri değerlendiren, tarihi gözlemleyen ve kendi nefsinin hesaba çeken bir özne olarak kurar. İman, burada bütünüyle akıl dışı bir sıçrama değil; akıl, vicdan, güven ve varoluşsal yönelişin kesiştiği bir karardır.

Kur'an'ın düşünme anlayışının en güçlü tarafı, akıl ile ahlâk arasındaki bağı koparmamasıdır. En zayıf biçimde yorumlandığında ise akli, önceden bildirilmiş hakikati onaylayan bir memura dönüştürme tehlikesi taşır. Bu nedenle Kur'anî akli savunmak, yalnızca "Kur'an akla önem verir" demek değildir. Asıl mesele, aklın hakikati arama cesaretini, ahlâkî sorumluluğunu ve otorite karşısındaki bağımsızlığını koruyabilmektir.

Filozof Kirpi: "Kur'an'ın 'aklet' çağrısını, 'benim yorumuma itaat et' emrine çevirenler, vahyin sesini değil, kendi korkularının yankısını çoğaltırlar."

III. FELSEFÎ AKIL NEDİR? SORU SORMANIN ÖZERKLİĞİ

Felsefî akıl, insanın yalnızca düşünmesi değildir. Her insan düşünür; fakat her düşünme felsefî değildir. İnsan alışveriş yaparken, yolculuk planlarken, siyasî bir hamle geliştirirken veya rakibini alt etmeye çalışırken de düşünür. Felsefî düşünme ise düşüncenin kendisini de düşüncenin konusu hâline getirir. Yalnızca "Ne yapmalıyım?" diye sormaz; "Bu yargıya hangi ölçütle ulaştım?", "Doğru dediğim şeyin doğruluğunu neye dayanarak kabul ediyorum?", "Kullandığım kavramlar gerçekten açık mı?" ve "Başka türlü düşünmek mümkün mü?" sorularını da sorar.

Bu nedenle felsefî aklın ilk özelliği, **gerekke istemesidir**. Bir düşüncenin eski olması, toplum tarafından kabul edilmesi, güçlü bir kişi tarafından savunulması veya kutsal sayılması, onun doğruluğunu tek başına kanıtlamaz. Felsefe, otoritenin kimliğinden önce iddianın dayanağına bakar. "Kim söyledi?" sorusundan önce "Neden doğru?" sorusunu yöneltir.

Bu tavır, düşünce tarihinde Sokrates'in Atina sokaklarında yaptığı sorgulamalarda açık biçimde görülür. Sokrates insanlara bilgi vermekten çok, bildiklerini sandıkları şeylerin aslında ne kadar belirsiz olduğunu gösteriyordu. Adaletin, erdemin, cesaretin ve iyiliğin ne olduğunu bildiğini söyleyen kişiye, kavramlarının sınırlarını soruyordu. Sokrates'in rahatsız edici tarafı, yanlış cevapları düzeltmesinden çok, doğru kabul edilen cevapların temellerini sarsmasıydı. Bu nedenle felsefî akıl, toplumsal düzen açısından her zaman biraz huzursuzluk üretir. Çünkü toplumlar yalnızca doğrularla değil, sorgulanmadan kabul edilen müşterek kabullerle de ayakta durur.

Platon, hakikatin duyular dünyasının değişken görüntülerinin ötesinde aranması gerektiğini savunurken; Aristoteles, varlığı kategoriler, nedenler ve mantıksal ilişkiler üzerinden çözümlemeye çalıştı. Stoacılar insanın doğa içindeki yerini ve tutkular karşısındaki özgürlüğünü sorguladı. Şüpheciler ise kesin bilgi iddialarının sınırlarını gösterdi. Felsefe, başlangıcından itibaren tek bir cevap üretmedi; aynı soruya farklı cevaplar verme cesareti gösterdi.

Bu çoğulluk, felsefenin zayıflığı değil, tabiatıdır. Çünkü felsefe, hakikati tek bir otoritenin tekelinden kurtarır; fakat onu keyfiliğe de teslim etmez. Her görüş eşit derecede doğru değildir. Bir iddianın felsefî değer taşıması için kavramsal açıklığa, mantıksal tutarlılığa ve gerekçelendirmeye ihtiyacı vardır. Felsefe "Herkes istediğine inanabilir" demez. Daha sert bir şey söyler: **İnandığın şeyin hesabını vermek zorundasın.**

Felsefî akıl, varlığın tamamını soru konusu yapar. Ontoloji, "Varlık nedir?" diye sorar. Bir şeyin var olduğunu söylemek ne anlama gelir? Varlık tek midir, çok mudur? Değişim gerçek midir, yoksa görünenlerin aldatıcı hareketi midir? Evren zorunlu mudur, mümkün müdür? Bir başlangıcı var mıdır? Bu soruların her biri, dinî kozmolojilerle doğrudan veya dolaylı biçimde karşılaşır.

Epistemoloji, bilginin imkânını sorgular. İnsan neyi bilebilir? Duyular güvenilir midir? Akıl kendi başına hakikate ulaşabilir mi? Bilgi ile inanç arasındaki sınır nerededir? Bir şeye kesin biçimde inanmak, onu bilmek anlamına gelir mi? Bu sorular, vahiy iddiası karşısında daha da keskinleşir. Çünkü vahyin bilgi sayılabilmesi için onun kaynağı, taşıyıcısı ve aktarım biçimi hakkında da gerekçe gerekir.

Etik, iyinin ve kötünün kaynağını araştırır. Bir davranış, emredildiği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi emredilir? Adalet, vahyiden önce akılla bilinebilir mi? İnsan yalnızca ödül ve ceza beklentisiyle iyilik yapıyorsa, yaptığı davranış gerçekten ahlâkî midir? Felsefî akıl, itaat ile erdem arasındaki farkı burada açığa çıkarır.

Siyaset felsefesi ise iktidarın meşrûyetini sorgular. Hükümdarın gücü nereden gelir? Dinî otorite siyasî iktidarı meşrûlaştırabilir mi? İnsan, hangi şartlarda itaat etmek zorundadır? Zâlim bir yönetime karşı çıkmak hak mıdır, görev midir? Bu sorular yalnızca devletin değil, dinî kurumların da sorgulanmasına yol açar. Çünkü kutsal adına konuşan otorite de güç kullanır, sınır çizer ve itaati örgütler.

Felsefî aklın belirleyici özelliği, **sorunun sonucunu önceden garanti etmemesidir**. Felsefe, araştırmaya başlarken hangi cevaba ulaşacağını kesinleştiremez. Sonuç baştan belirlenmişse, düşünce hakikati aramak yerine hazır hükmü savunacak delilleri toplamaya başlar. Bu durumda felsefe, savunma sanatına; akıl ise ideolojik avukatlığa dönüşür.

Kur'an ile felsefî akıl arasındaki temel gerilim burada belirginleşir. Kur'an insanı düşünmeye çağırır; fakat aynı zamanda belirli hakikatleri bildirir. Allah'ın varlığı, vahyin ilâhîliği, insanın sorumluluğu, kıyamet ve hesap düşüncenin ulaşması beklenen hakikatler olarak sunulur. Felsefî akıl ise bu iddiaların her birini soru konusu yapabilir. Allah'ın varlığını, vahyin kaynağını, peygamberliğin imkânını ve ölüm sonrası hayatı incelemeye tâbi tutar. Bu incelemenin sonucunun vahyin bildirdiği sonuçla aynı olacağını önceden garanti etmez.

Bu noktada dinî düşünce çoğu zaman felsefeye şu itirazı yöneltir: İnsan akli sınırlıdır; sınırlı olan, sınırsız hakikati bütünüyle kavrayamaz. Bu itiraz bütünüyle anlamsız değildir. Kant da insan aklının deney sınırlarını aşarak metafizik hakkında kesin bilgi üretme iddiasını eleştirmiştir. Fakat aklın sınırlı olması, onu susturmak için yeterli bir gerekçe değildir. Tam tersine, sınır bilinci felsefî aklın olgunluk şartıdır. Felsefe, yalnızca bildiklerini değil, bilemeyeceklerini de araştırır.

Dinî otoritenin tehlikeli sıçraması burada başlar: "Akıl sınırlıdır" önermesinden, "O hâlde benim yorumuma itaat etmelidir" sonucu çıkarılır. Oysa insan aklının sınırlı olması, din âliminin, mezhep imamının veya siyasî hükümdarın aklını sınırsız kılmaz. Hiçbir beşerî yorum, insan aklının sınırlılığından ilâhî dokunulmazlık devşiremez. Akıl sınırlıysa, yorumcu da sınırlıdır; üstelik yorumcu çıkar, iktidar ve gelenek tarafından biçimlendirilmiş olabilir.

Felsefî aklın vahiy karşısındaki tavrı zorunlu olarak inkâr değildir. Felsefe, vahyi reddetmeden önce onun ne tür bir iddia olduğunu açıklığa kavuşturmak ister. Vahiy, aklın ulaşamayacağı bir bilgi alanı mı açmaktadır? Yoksa aklın ulaşabileceği hakikatleri farklı bir dille mi bildirmektedir? Vahyin doğruluğu akılla temellendirilebiliyorsa, aklın otoritesi kabul edilmiş olmaz mı? Akılla temellendirilemiyorsa, doğru vahiy ile yanlış vahiy iddiası nasıl ayırt edilecektir?

Bu sorular imanın düşmanı değildir. İmanın kendisini hurafeden, taklitten ve siyasî manipölasyondan koruyabilmesi için gereklidir. Çünkü vahiy iddiasını sorgulamayı yasaklayan bir toplumda, Allah adına konuştuğunu söyleyen herkes kendisine itaat talep edebilir. Akıl susturulduğunda yalnızca felsefe kaybetmez; din de sahte peygamberlerin, sahte şeyhlerin, sahte velîlerin ve sahte kurtarıcıların elinde oyuncak olur.

Bununla birlikte felsefî akıl da masum değildir. Modern dönemde akıl, kimi zaman kendisini tek hakikat ölçüsü ilân etmiş; şiiri, dini, sezgiyi, geleneği ve metafizik soruları çocukluk kalıntısı gibi küçümsemiştir. Araçsal akıl, insanı özgürleştirmek yerine onu hesaplanabilir bir nesneye çevirmiştir. Bilimsel rasyonalizm, siyasî ve iktisadî tahakkümün hizmetine girdiğinde toplama kamplarını, sömürgeciliği ve teknolojik imhayı engelleyememiştir. Demek ki aklın özerkliği, kendiliğinden ahlâkî doğruluk üretmez.

Bu nedenle felsefî akli savunmak, akli putlaştırmak değildir. Gerçek felsefî akıl kendi sınırlarını, tarihî koşullarını ve kör noktalarını da sorgular. Vahye "Kendini gerekçelendir" derken, kendi yöntemlerini de eleştiriye açar. Çünkü sorgulanamaz hâlde gelen akıl, eleştirdiği dogmaya dönüşür.

Kur'an ile felsefî aklın sahici karşılaşması, biri diğerini susturduğunda değil; ikisi de hakikat iddiasının bedelini ödediğinde mümkündür. Vahiy adına konuşan yorum, gerekçesini açıklamalı; felsefî akıl da insanın anlam, değer ve aşkınlık arayışını küçümseyen dar pozitivizmini terk etmelidir. Aksi hâlde ortada hakikat arayışı değil, birbirine kör iki kibir kalır.

Filozof Kirpi: "Felsefî akıl, cevabı olmayan sorudan korkmaz; cevabı baştan belirlenmiş sorunun sahtekârlığından korkar."

IV. VAHİY BİLGİ MİDİR?: AKIL, PEYGAMBERLİK VE HAKİKAT KAYNAKLARI

Vahiy ile felsefî akıl arasındaki en sert karşılaşma, "Vahiy bilgi midir?" sorusunda yaşanır. Çünkü mesele yalnızca Allah'ın insana seslenip seslenmediği değildir. Daha önce cevaplandırılması gereken başka sorular vardır: İnsan, kendisine ulaşan sözün Allah'tan geldiğini nasıl bilecektir? Peygamberlik iddiası hangi ölçütlerle sınanacaktır? İlâhî söz ile insanî söz birbirinden nasıl ayrılacaktır? Bir metne inanmakla o metnin ilâhîliğini bilmek aynı şey midir?

Dinî gelenek bu sorulara çoğu zaman içeriden cevap verir. Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu, Kur'an'ın kendi ifadelerine dayanarak savunulur; peygamberin doğruluğu da yine vahyin ona verdiği tanıklıkla temellendirilir. Fakat felsefî akıl burada bir döngü görür: Metnin ilâhî olduğu peygamberin sözüyle, peygamberin doğruluğu da metnin sözüyle kanıtlanıyorsa, iddia kendi kendisini doğrulamaktadır. Bu durum iman eden kişi bakımından anlamlı olabilir; ancak dışarıdan bakan akıl için yeterli bir gerekçe oluşturmaz.

Bu nedenle vahyin bilgi değeri tartışılırken iman ile bilgi arasındaki ayrım açık biçimde kurulmalıdır. İman, yalnızca zihinsel bir önerme kabulü değildir. Güven, bağlılık, yöneliş, teslimiyet ve varoluşsal karar içerir. Bilgi ise genellikle doğruluk, inanç ve gerekçelendirme ilişkisi üzerinden değerlendirilir. İnsan bir şeye güçlü biçimde inanabilir; fakat inancının gücü, o inancın doğruluğunu tek başına kanıtlamaz. Samimiyet hakikatin delili değildir. Tarihte birbirine zıt dinlere, ideolojilere ve liderlere içtenlikle bağlanmış milyonlarca insan bulunması bunun açık göstergesidir.

Bununla birlikte vahyi yalnızca öznel bir inanç meselesine indirgemek de yetersizdir. Kur'an kendisini, kişisel teselli sunan şiirsel bir metin olarak değil, hakikat bildiren bir hitap olarak sunar. Allah, insan, tarih, yaratılış, ölüm, ahlâk ve âhiret hakkında iddialarda bulunur. Bu iddialar yalnızca inanan kişinin iç dünyasını değil, gerçekliğin mahiyetini ilgilendirir. Dolayısıyla vahiy, bilgi iddiasında bulunduğu ölçüde aklın sorgulamasına da açılmak zorundadır.

Felsefî akıl vahye şu temel soruyu yöneltir: **Bu sözün kaynağının ilâhî olduğuna dair gerekçemiz nedir?**

Klasik İslâm düşüncesinde bu soruya verilen cevapların başında mûcize gelir. Peygamberin, olağan insan gücünü aşan bir mûcize göstermesi, onun Allah tarafından gönderildiğinin işareti kabul edilir. Kur'an'ın dilsel ve belâgat bakımından eşsizliği de Hz. Muhammed'in peygamberliğinin en önemli delillerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Fakat mûcize delili kendi içinde bazı sorunlar taşır. Olağanüstü bir olayın gerçekleştiğini kabul etsek bile, bu olayın doğrudan Allah tarafından meydana getirildiğini nasıl bilebiliriz? Bilmediğimiz bir tabiat olayı, yanılısma, rivayet abartısı veya başka bir metafizik güç ihtimali nasıl elenecektir? Olağanüstülük, tek başına doğruluk üretmez. Bir kişinin sıra dışı bir olay gerçekleştirmesi, onun bütün sözlerinin doğru olduğunu mantıksal olarak kanıtlamaz.

Üstelik mûcizeye tarihî rivayet yoluyla ulaşan kişi, olayı doğrudan gözlemlemez. Rivayetin güvenilirliği, aktarım zinciri, anlatının zaman içinde değişmesi ve topluluğun inanç ihtiyacı ayrıca incelenmelidir. Bu durumda mûcizenin kanıt değeri, büyük ölçüde tarihî tanıklığın güvenilirliğine bağlı hâle gelir.

Kur'an'ın edebî eşsizliği üzerinden kurulan i'câz delili de benzer sorunlarla karşılaşır. Bir metnin üstün estetik özelliklere sahip olması, onun doğrudan ilâhî olduğunu gösterir mi? Dilsel güzellik, etkileyicilik ve taklit

edilemezlik nesnel olarak nasıl ölçülür? Arapça bilmeyen bir insan, bu delilin doğruluğunu nasıl sınayacaktır? Bir metnin benzerinin üretilmemesi, metnin kaynağının zorunlu olarak Allah olduğu sonucunu verir mi?

Bu sorular, Kur'an'ın estetik ve dilsel gücünü inkâr etmez. Yalnızca estetik üstünlükten ontolojik kökene geçişin felsefî olarak açıklanmasını talep eder. Felsefe, hayranlık ile kanıt arasındaki farkı korumak zorundadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ, peygamberliği yalnızca dışarıdan gelen anlaşılmaz bir müdahale olarak ele almak yerine, felsefî bir insan ve bilgi teorisi içinde açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre peygamber, aklî hakikatleri güçlü tahayyül yeteneği aracılığıyla sembolik ve toplumsal olarak etkili biçimlere dönüştürebilen üstün bir insandır. Filozof kavramsal ve burhanî yolla hakikate ulaşırken peygamber, aynı hakikati geniş halk kitlelerinin anlayabileceği temsiller, hükümler ve kıssalarla aktarır.

Bu yaklaşım, vahiy ile akıl arasında köprü kurması bakımından güçlüdür. Peygamberliği aklın bütünüyle dışında bırakmaz; onu insanın bilişsel ve tahayyülî yetenekleriyle ilişkilendirir. Fakat aynı zamanda vahyin ilâhî aşkınlığını felsefî sisteme tercüme ederek daraltma tehlikesi taşır. Peygamber, felsefî hakikatin halk için sembolleştirilmiş anlatıcısına dönüştüğünde, vahyin bağımsız otoritesi zayıflayabilir.

Gazzâlî, filozofların peygamberlik anlayışının vahyi aklın kurduğu sisteme tâbi kıldığını düşünür. Ona göre insan aklı önemlidir; ancak metafizik hakikatin tamamına ulaşamaz. Peygamberlik, aklın ötesinde bir bilgi imkânı açar. Gazzâlî'nin burada yaptığı şey aklı tamamen reddetmek değildir. Aklın kendi sınırını bilmesini ister. Ne var ki bu sınırlandırma, daha sonraki yorumlarda aklın metafizik ve dinî alanlardan sürülmesine kadar genişletilebilmiştir.

İbn Rüşd ise sahih vahiy ile kesin aklî kanıt arasında gerçek bir çelişki bulunamayacağını savunur. Çünkü hakikat hakikate aykırı olamaz. Açık metin ile burhanî akıl arasında çatışma görünüyorsa, metin uygun biçimde te'vil edilmelidir. Bu yaklaşım felsefî akla güçlü bir alan açar; ancak yeni bir soruna yol açar: Hangi akıl yürütmenin kesin burhan olduğuna kim karar verecektir? Te'vil yetkisi kimde olacaktır? Filozofun ulaştığı sonuç, yorumda ayrıcalıklı konum kazanırsa bu kez felsefî seçkinler yeni bir epistemik ruhban sınıfına dönüşmez mi?

Akl ile vahiy arasındaki ilişkinin en zor düğümü burada belirir. Eğer vahyin doğruluğu akılla kanıtlanıyorsa, vahiy kendi meşrûyetini akıldan almaktadır. Akıl, vahyi tanıyan mahkeme makamına yerleşmektedir. Eğer vahyin doğruluğu akılla kanıtlanamıyorsa, insan hak vahiy ile sahte vahiy iddiasını nasıl ayırt edecektir? Yalnızca teslimiyet yeterli görülürse, her din ve her peygamberlik iddiası aynı teslimiyeti talep edebilir.

Dinî düşünce bu sorunu bazen "Kalp bilir" diyerek çözmeye çalışır. Fakat kalbin tanıklığı da çoğuldur. Farklı dinlere mensup insanlar kendi inançlarının doğruluğunu derin bir içsel kesinlikle hissedebilir. Birbirine zıt inançların taraftarları aynı içsel huzuru yaşayabiliyorsa, öznel kesinlik tek başına nesnel hakikat ölçütü olamaz.

Buna rağmen insan bilgisinin tamamı matematiksel ispat düzeyinde değildir. İnsanlar gündelik hayatta tanıklığa, tarihî aktarıma, güvene ve başkalarının sözlerine dayanarak sayısız bilgi edinir. Hiç kimse bütün bilgilerini bizzat deneyerek kazanmaz. Bu nedenle vahyi yalnızca doğrudan deneyle kanıtlanamadığı için bilgi dışına atmak aceleci olur. Asıl mesele, tanıklığın ne zaman güvenilir olduğu, olağanüstü bir iddianın hangi ölçüde güçlü delil gerektirdiği ve inanç ile bilginin nerede ayrıldığıdır.

Kur'an'ın peygamberlik iddiası yalnızca mûcizeye değil; mesajın içeriğine, peygamberin ahlâkî şahsiyetine, tebliğin tarihî etkisine ve metnin insan üzerindeki dönüştürücü gücüne de dayandırılabilir. Fakat bunların hiçbirisi tek başına kesin bir mantıksal ispat sağlamaz. Ahlâklı bir insan yanılabilir; etkili bir metin insan ürünü olabilir; büyük bir tarihî dönüşüm yanlış bir düşünce tarafından da meydana getirilebilir.

Burada dürüst olmak gerekir: Vahyin ilâhîliği, matematiksel bir teorem gibi zorunlu biçimde kanıtlanamaz. İman, aklın bütün sorularını ortadan kaldıran kesin bir bilgi değil; aklî, ahlâkî, tarihî ve varoluşsal gerekçeler içinde alınan bir güven kararıdır. Bu karar bütününü keyfî değildir; fakat hiçbir kuşkuyla yer bırakmayan cebri bir kanıt da değildir. Zaten iman, zorunlu ispatın bulunduğu yerde anlamını büyük ölçüde kaybeder. Güneşin doğduğuna “iman” edilmez; onun doğduğu bilinir.

Bu nedenle akıl ile vahiy arasındaki sağlıklı ilişki, aklın vahyi köleleştirilmesi veya vahyin akli susturması üzerine kurulamaz. Akıl, peygamberlik iddiasını sınamak, metni yorumlamak ve sahte kutsallıkları ayırt etmek için vazgeçilmezdir. Vahiy ise akla, yalnızca neyi bilebileceğini değil, bilgisini hangi ahlâkî amaç için kullanacağını da sorar.

Vahiy bilgi olabilir; fakat bu bilgi insana yorumlanmadan, tarihten geçmeden ve beşerî idrakte karşılaşmadan ulaşmaz. İlâhî olduğu kabul edilen söz, insan zihnine girdiği andan itibaren anlama, dil, tarih ve iktidar sorunlarıyla karşılaşır. Bu nedenle vahyin kutsallığı, hiçbir insan yorumuna mutlak dokunulmazlık kazandırmaz.

Filozof Kirpi: “Vahye inanmak, akli kapının dışında bırakmak değildir; sahte tanrıların aynı kapıdan içeri girmesini engellemek için akli nöbete dikmektir.”

V. VARLIK, YARATILIŞ VE NEDENSELLİK: KUR’ÂNÎ KOZMOS İLE FELSEFÎ EVREN

Kur’an ile felsefî aklın en çetin karşılaşmalarından biri, evrenin ne olduğu sorusunda yaşanır. Çünkü burada tartışılan yalnızca dünyanın nasıl meydana geldiği değildir. Varlığın zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğu, tabiatın kendi düzenine sahip bulunup bulunmadığı, nedenlerin gerçekten etkide bulunup bulunmadığı ve Allah’ın evrenle nasıl ilişki kurduğu da aynı sorunun içindedir. “Allah yaratmıştır” cümlesi dinî bakımdan güçlü bir cevap olabilir; fakat felsefe bu cevabın ardından yeni sorular sorar: Yaratmak ne demektir? Yoktan yaratma nasıl düşünülebilir? Evrenin bir başlangıcı olmak zorunda mıdır? Allah’ın sürekli müdahalesi ile tabiat yasaları arasında nasıl bir ilişki vardır?

Kur’an’ın evren tasavvurunda âlem bağımsız, kendi kendine yeterli ve anlamsız bir madde yığını değildir. Gökler, yeryüzü, gece, gündüz, yağmur, rüzgâr, bitkiler, hayvanlar ve insanın yaratılışı birer “âyet”, yani işaret olarak sunulur. Tabiat yalnızca bakılan bir nesne değil, okunması gereken bir metindir. Varlık, kendisini aşan bir anlamın izlerini taşır. Bu nedenle Kur’anî kozmos, fizikî olduğu kadar ahlâkî ve sembolik bir düzendir.

Felsefî akıl ise evreni açıklarken anlamdan önce varlık yapısını, nedenleri ve zorunluluk ilişkilerini araştırır. Aristoteles için evren, hareketin ve değişimin belirli nedenlerle açıklanabildiği düzenli bir bütündür. Her oluşun maddî, formel, fâil ve ereksel nedenleri vardır. Hareket zinciri, kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye kadar götürülür. Fakat Aristoteles’in ilk hareket ettiricisi, yoktan yaratan ve tarihe müdahale eden kişisel Tanrı anlayışıyla bütününü aynı değildir. O, daha çok evrendeki hareketin ve düzenin metafizik ilkesidir.

İslâm filozofları bu mirası vahiy düşüncesiyle uzlaştırmaya çalıştılar. Fârâbî ve İbn Sînâ, Allah’ı “zorunlu varlık” olarak temellendirdiler. Onlara göre var olan diğer her şey mümkündür; yani varlığı kendinden değildir. Mümkün varlıkların var olabilmesi, varlığı başkasına bağlı olmayan zorunlu bir varlığı gerektirir. Böylece Allah, yalnızca dinî inancın konusu değil, varlığın açıklanmasının metafizik şartı hâline gelir.

Fakat bu sistem, yaratılışın zamansal başlangıcı konusunda güçlük doğurdu. Eğer Allah ezeli ve değişmezse, yaratma fiili belirli bir anda başlamış olabilir mi? Allah’ın yaratmaya sonradan karar verdiği söylenirse, ilâhî iradede değişim kabul edilmiş olmaz mı? Eğer yaratma Allah’ın ezeli niteliğinin zorunlu sonucuysa, bu durumda âlem de bir bakıma ezeli görünmez mi?

İbn Sînâ, âlemin Allah'a ontolojik olarak bağımlı olduğunu savunarak meseleyi çözmeye çalıştı. Âlem zamansal olarak başlangıçsız düşünülebilse bile varlığı bakımından zorunlu değildir; her an Allah'a muhtaçtır. Bu yaklaşımda yaratma, geçmişte bir defa gerçekleşmiş kozmik olaydan çok, varlığın sürekli olarak ilâhî kaynağa bağımlılığıdır.

Gazzâlî ise filozofların bu görüşünü vahyin yaratılış anlayışı bakımından tehlikeli buldu. Ona göre âlem ezeli değildir; Allah onu özgür iradesiyle yoktan yaratmıştır. İlâhî irade, felsefî zorunluluğa mahkûm edilemez. Allah'ın yaratması herhangi bir metafizik mekanizmanın otomatik sonucu değildir. Aksi hâlde Allah, özgür bir fâil olmaktan çıkarak kozmik bir zorunluluğun adına dönüşür.

Bu tartışmanın merkezinde yalnızca evrenin başlangıcı değil, Allah'ın özgürlüğü bulunmaktadır. Filozoflar düzeni ve aklî zorunluluğu korumaya çalışırken Gazzâlî ilâhî iradeyi güvence altına almaya yönelmiştir. Fakat ilâhî kudreti korumak adına tabiatın nedensel yapısını zayıflatmak, başka bir sorun doğurur.

Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisinin meşhur örneği ateş ile pamuk ilişkisidir. Pamuk ateşe yaklaştırıldığında yanar; fakat Gazzâlî'ye göre ateş pamuğun yanmasının gerçek ve bağımsız nedeni değildir. Yanmayı yaratan Allah'tır. Ateş ile yanma arasında zorunlu bir bağ bulunduğunu gözlemleyemeyiz; yalnızca iki olayın sürekli biçimde art arda meydana geldiğini görürüz. Allah dilerse pamuğu ateşe temas ettiği hâlde yakmayabilir.

Bu görüş, mûcizenin imkânını korur. Tabiat olayları değişmez ve zorunlu nedenlerle meydana geliyorsa, ilâhî müdahale nasıl mümkün olacaktır? Gazzâlî, nedenlere bağımsız güç atfetmenin Allah'ın mutlak kudretini sınırlandıracağını düşünür. Evren her an Allah'ın fiiline bağlıdır; tabiatın kendi başına işleyen özerk bir kudreti yoktur.

Fakat burada ince bir teolojik savunma, kolayca bilim karşıtı bir zihniyete dönüştürülebilir. Eğer ateşin yakması, ilacın iyileştirmesi veya suyun susuzluğu gidermesi konusunda gerçek bir nedensel düzen bulunmadığı düşünülürse, tabiatı araştırmanın anlamı zayıflayabilir. İnsan, nedenleri bulmak yerine her olayı doğrudan Allah'ın iradesine bağlayarak açıklama ihtiyacı duyar. Böylece "Allah yaptı" cümlesi, metafizik bir temel olmaktan çıkıp fizikî araştırmanın yerine geçen zihinsel kestirme yola dönüşür.

Oysa bir olayın ilâhî yaratmaya bağlı olduğunu söylemek, onun tabiî nedenlerini araştırmayı gereksiz kılmaz. Yağmurun Allah tarafından yaratıldığını kabul eden insan, suyun buharlaşmasını, bulutların oluşumunu ve atmosferik şartları araştırabilir. İlâhî neden ile fizikî neden aynı açıklama düzeyinde değildir. Biri varlığın nihâî kaynağını, diğeri olayların nasıl meydana geldiğini açıklar. Bu iki düzey birbirine karıştırıldığında hem din hem bilim zarar görür.

İbn Rüşd, nedenselliği savunurken bu tehlikeyi fark etmiştir. Ona göre eşyanın kendine özgü tabiatı ve etkileri bulunmazsa insan bilgisi de mümkün olmaz. Şeyleri birbirinden ayırmak, onların belirli özelliklere ve fiillere sahip olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Ateş bazen ısıtan, bazen donduran, bazen de hiçbir etkide bulunmayan bütünleriyle belirsiz bir güç olsaydı, evren hakkında düzenli bilgi üretemezdik. Nedenselliği reddetmek yalnızca fiziği değil, aklın kendisini de yaralar.

Bununla birlikte İbn Rüşd'ün nedenleri kabul etmesi Allah'ı evrenden çıkarmak anlamına gelmez. Tabiatın düzeni, ilâhî hikmetin göstergesidir. Allah'ın kudreti, evreni keyfî biçimde düzensizleştirmesinde değil; anlaşılabilir bir düzen içinde yaratmasında da görülebilir. Her an bozulabilecek bir evren, kudretin olduğu kadar güvenilmezliğin de işareti hâline gelebilir. İlâhî hikmet, düzen ile kudret arasında düşünülmelidir.

Mûcize meselesi bu noktada yeniden karşımıza çıkar. Mûcize, tabiat yasalarının tamamen kaldırılması mıdır, yoksa insanın henüz bilmediği daha geniş bir düzenin tezahürü müdür? Dinî düşünce mûcizayı çoğu zaman Allah'ın tabiat düzenine istisnâî müdahalesi olarak görür. Felsefî akıl ise bu istisnanın nasıl bileceğini sorar.

Bilinmeyen her olay mûcize sayılırsa cehâlet kutsallaştırılır. Fakat tabiat yasaları mutlaklaştırılırsa insanın bilgi sınırları evrenin sınırları sanılmış olur.

Sağlıklı yaklaşım, hem tabiatın düzenliliğini hem insan bilgisinin sınırlılığını kabul etmektir. Bilim, gözlenebilir olayların düzenini araştırır; mûcize iddiası ise yalnızca alışılmadık bir olay anlatımı değil, teolojik bir anlamlandırmadır. Bu nedenle mûcize bilimsel açıklamanın boşluğuna yerleştirilecek aceleci bir Tanrı kanıtı olmamalıdır. Bilimin henüz açıklayamadığı her şeyi Allah'a havale eden düşünce, bilim ilerledikçe Tanrı'yı geri çekilmek zorunda kalan bir bilinmezlik beklisine dönüştürür.

Kur'an'ın tabiatı âyet olarak sunması, bilimsel araştırmaya karşı değil, dikkatsizliğe karşı bir çağrı şeklinde okunabilir. Fakat "âyet" olmak, tabiatın yalnızca insan için yaratılmış pasif bir nesne olduğu anlamına gelmez. Evren kendi düzeni, ölçüsü ve dengesi içinde araştırılmalıdır. İnsan tabiatın efendisi değil; onu anlama ve koruma sorumluluğu taşıyan sınırlı bir varlıktır.

Kur'anî kozmos ile felsefî evren arasında zorunlu bir düşmanlık yoktur. Gerilim, çoğunlukla açıklama düzeyleri birbirine karıştırıldığında doğar. Felsefe ve bilim "Nasıl?" sorusunu takip eder; vahiy ise bunun yanında "Niçin?", "Hangi anlam içinde?" ve "Hangi sorumlulukla?" sorularını yöneltir. Ancak "Niçin?" sorusu "Nasıl?"ı susturamaz; "Nasıl?" sorusu da anlam ve sorumluluk meselesini gereksiz ilân edemez.

Asıl tehlike, Allah'ın kudretini savunmak adına evreni anlaşılmazlaştırmak veya tabiatın düzenini savunmak adına varlığı anlamsızlaştırmaktır. Birinci yaklaşım bilimi boğar; ikincisi insanı kozmik bir tesadüfün yetim çocuğuna dönüştürür. Kur'an ile felsefî aklın verimli karşılaşması, ne nedenselliği putlaştırmakta ne de nedenselliği yok etmektedir. Mesele, tabiatın düzenini kabul ederken bu düzeni ahlâkî ve metafizik sorulardan bütünüyle koparmamaktır.

12

Filozof Kirpi: "Allah'ın kudretini savunmak için tabiatı akılsızlaştıranlar, imanı büyütmez; cehâlete kutsal bir makam hazırlarlar."

VI. İNSAN, ÖZGÜRLÜK VE SORUMLULUK: KADER İLE AHLÂK ARASINDA AKIL

Kur'an ile felsefî akıl arasındaki en yakıcı meselelerden biri insanın özgürlüğüdür. Çünkü dinî düşünce, bir taraftan Allah'ın mutlak kudretini ve bilgisini savunurken, diğer taraftan insanı yaptıklarından sorumlu tutar. İnsan gerçekten özgür değilse cezalandırılması nasıl adil olacaktır? Gerçekten özgürse Allah'ın mutlak iradesi nasıl anlaşılacaktır? Allah insanın ne yapacağını önceden biliyorsa, insan başka türlü davranabilir miydi? Kader, insanın tercihlerinin önceden yazılmış olması mıdır; yoksa insanın özgürlüğünü bütünüyle ortadan kaldırmayan ilâhî bir bilgi ve ölçü müdür?

Bu sorular, yalnızca soyut kelâm tartışmaları değildir. İnsan hayatının tam ortasında dururlar. Çünkü özgürlüğün bulunmadığı yerde sorumluluk, sorumluluğun bulunmadığı yerde de ahlâkî yargı anlamsızlaşır. Bir insan kendi iradesi dışında yaptığı şeyden dolayı suçlanamaz. Zorla hareket ettirilen bir el, ahlâkî fâil değildir. Buna rağmen tarih boyunca kader düşüncesi, kimi zaman insanın sorumluluğunu derinleştirmek için değil, zulme boyun eğdirmek için kullanılmıştır. Yoksulluk kader, despotizm kader, yenilgi kader, adaletsizlik kader sayılmış; insanın itirazı ise ilâhî takdire başkaldırı gibi gösterilmiştir.

Oysa Kur'an insanı pasif bir kukla olarak kurmaz. Ona tercih yükler, söz verir, uyarır, sorumlu tutar ve yaptıklarının karşılığını göreceğini bildirir. Bu dilin anlamlı olabilmesi için insanın belirli bir irade alanına sahip olması gerekir. Fakat aynı Kur'an, Allah'ın dilediğini yaptığını, her şeyi bildiğini ve hiçbir şeyin O'nun iradesi dışında gerçekleşmediğini de vurgular. Böylece insan iradesi ile ilâhî kudret arasında çözümlenmesi kolay olmayan bir gerilim ortaya çıkar.

İslâm düşüncesindeki kelâm ekolleri, bu gerilime farklı cevaplar vermiştir. Mu'tezile, ilâhî adaleti koruyabilmek için insan özgürlüğüne geniş bir alan tanımıştır. Ona göre insan, fiillerinin gerçek fâilidir. Allah insanı bir eyleme zorlayıp sonra onu cezalandırmaz. Böyle bir anlayış, ilâhî adaletle bağdaşmaz. İnsanın sorumlu tutulabilmesi için seçme gücünün bulunması gerekir.

Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, aklın ahlâkî yargı üretme yeteneğini de savunur. Adaletin iyi, zulmün kötü olduğu yalnızca vahiy yoluyla bilinmez; insan aklı da bunları kavrayabilir. Allah adil olduğu için zulmetmez. Burada ahlâkî değerler, keyfî bir emir düzenine indirgenmez. Allah'ın iradesi, hikmet ve adaletle düşünülür.

Bu görüşün güçlü tarafı insan sorumluluğunu ciddiye almasıdır. Fakat karşısında şu soru belirir: İnsan kendi fiillerinin bağımsız yaratıcısıysa, Allah'ın yaratıcı kudreti sınırlandırılmış olmaz mı? Fiillerin bir bölümü Allah'ın yaratmasının dışında kalırsa, mutlak kudret nasıl korunacaktır?

Eş'arî düşünce bu kaygıyı merkeze alır. Allah, bütün fiillerin gerçek yaratıcısıdır. İnsan ise fiili "kesb" eder; yani Allah'ın yarattığı fiile yönelir, onu benimser ve iradesiyle kazanır. Böylece hem ilâhî yaratma korunmak hem de insanın sorumluluğu açıklanmak istenir.

Ne var ki kesb teorisi, tarih boyunca en fazla tartışılan kavramlardan biri olmuştur. Eğer fiili bütün unsurlarıyla Allah yaratıyorsa, insanın yönelimi ne kadar belirleyicidir? İnsan yalnızca kendisinde yaratılan bir tercihi mi sahiplenmektedir? Tercihin kendisi de yaratılmışsa, özgürlük hangi noktada başlamaktadır? Kesb, bazen insan iradesini kurtaran bir çözümden çok, ilâhî determinizmi daha yumuşak bir kelimeyle ifade eden kavrama dönüşür.

Mâtürîdî düşünce, insan iradesine Eş'arîlikten daha geniş bir alan açmaya çalışır. İnsan seçer; Allah yaratır. Tercih insana, fiilin varlığa çıkması Allah'a aittir. Bu yaklaşım, yaratıcı kudret ile ahlâkî sorumluluğu birlikte koruma çabasıdır. İnsan bağımsız bir yaratıcı değildir; fakat iradesiz bir nesne de değildir.

Felsefî akıl açısından sorun yalnızca bu teolojik sistemlerin hangisinin daha tutarlı olduğu değildir. Asıl soru, özgürlüğün kendisinin ne anlama geldiğidir. Özgür olmak, hiçbir neden tarafından belirlenmemek midir? İnsan karakterinden, geçmişinden, toplumundan, biyolojisinden ve arzularından bütünüyle bağımsız biçimde karar verebilir mi? Eğer her tercih nedensiz olsaydı, özgürlük irade değil, rastlantı hâline gelmez miydi?

Felsefe tarihinde özgürlük çoğu zaman farklı biçimlerde düşünülmüştür. Aristoteles, gönüllü davranış ile zor altında gerçekleşen eylemi ayırır. İnsan eylemin kaynağını kendisinde taşıyor ve ne yaptığını biliyorsa sorumludur. Stoacılar, dış olayları kontrol edemeyen insanın kendi yargıları üzerinde özgürleşebileceğini savunur. Spinoza ise insanların özgür olduklarını sandıklarını, çünkü arzularının farkında olup onları belirleyen nedenleri bilmediklerini söyler. Kant'a göre ahlâkî sorumluluğun mümkün olabilmesi için insanın kendisini özgür bir varlık olarak düşünmesi gerekir. Özgürlük deneyle kanıtlanan bir nesne değil, ahlâkî hayatın zorunlu varsayımdır.

Kur'anî sorumluluk düşüncesi de insanı mutlak bağımsız bir varlık olarak görmez. İnsan yaratılmış, sınırlı, ölümlü ve tarihsel şartların içine doğmuş bir varlıktır. Nerede, hangi ailede ve hangi çağda doğacağını seçmez. Bedenini, ilk dilini, toplumsal çevresini ve karşılaşacağı imkânları belirlemez. Bu nedenle insan özgürlüğü mutlak değil, şartlıdır. Fakat şartlı olması, bütünüyle yok olduğu anlamına gelmez.

Ahlâkî sorun tam da burada başlar: İnsan, kendisine verilmiş şartlar içinde ne yapacaktır? Yoksulluk insanın seçeneklerini daraltabilir; fakat her yoksul aynı davranışı göstermez. Korku insanı susmaya itebilir; fakat herkes susmaz. İktidar yozlaşma imkânı sunabilir; fakat herkes zâlim olmaz. İnsan koşulların ürünü olduğu kadar, koşullara cevap veren bir varlıktır.

Bu nedenle özgürlüğü sınırsız seçim gücü olarak değil, **verili şartlar içinde yön tayin edebilme imkânı** olarak düşünmek daha gerçekçidir. İnsan bütün yolları açamaz; fakat önündeki yollardan hangisine gireceği konusunda belli ölçüde karar verebilir. Bu kararın alanı kimi zaman geniş, kimi zaman çok dardır. Ahlâkî yargının adil olabilmesi için de kişinin bilgisi, niyeti, baskı altında olup olmadığı ve gerçek seçenekleri dikkate alınmalıdır.

Kur'an'ın insanı sorumlu tutarken gücünün yetmediği şeyi ona yüklemeyeceğini bildirmesi, bu açıdan önemlidir. Sorumluluk, imkânla orantılıdır. Fakat dinî otoriteler çoğu zaman bu ilkeyi ihmal ederek bütün insanları aynı toplumsal şartlara sahipmiş gibi yargılamıştır. Aç insanın suçu ile tok insanın suçu, baskı altındaki kişinin suskunluğu ile özgürce iktidara yavaşanın suskunluğu aynı değildir. Ahlâk, bağlamı yok sayan mekanik bir mahkeme değildir.

Kader düşüncesinin en tehlikeli siyasî kullanımı, insan eliyle meydana getirilen zulmün ilâhî plana havale edilmesidir. Bir hükümdarın iktidara gelmesi, onun Allah tarafından onaylandığını göstermez. Bir savaşın kazanılması, kazananın haklı olduğunun delili değildir. Tarihte galip gelenlerin "Allah böyle istedi" demesi, çoğu zaman ilâhî iradeyi siyasî başarıya tercüme eden bir güç propagandasıdır. Bu mantık kabul edilirse her zâlim, zaferini kutsal yetki belgesi olarak sunabilir.

Kur'an'da kader, insanın ahlâkî sorumluluğunu ortadan kaldıran kozmik mazeret değildir. İnsan, yaptığı zulmü "Böyle yazılmış" diyerek temize çıkaramaz. Kader, eylemden önce teslimiyet öğretisine dönüştürüldüğünde iradeyi öldürür; eylemden sonra insanın elinde olmayan sonuçlar karşısında teselli ve tevazu ürettiğinde ise ahlâkî bir anlam kazanabilir. İnsan, elinden geleni yapmadan kadere sığınamaz.

Burada ilâhî bilgi meselesi ayrıca düşünülmelidir. Allah'ın bir eylemi önceden bilmesi, o eylemi zorunlu olarak yaptırdığı anlamına gelir mi? Bilmek ile zorlamak aynı şey değildir. Bir kişinin yapacağı tercihin bilinmesi, tercihin nedeninin bilen özne olduğu anlamına gelmez. Fakat Allah'ın bilgisi yanılmaz ve ezeli kabul edildiğinde sorun bütünüyle çözülmüş olmaz. İnsan gerçekten başka türlü davranabilseydi, ilâhî bilginin farklı olması gerekirdi. Başka türlü davranamıyorsa özgürlük nasıl korunacaktır?

Bu mesele, insan aklının zaman ile ezeliyet ilişkisini anlamadaki sınırlarını gösterir. İlâhî bilgi, insanın geçmişini hatırlaması veya geleceği tahmin etmesi gibi düşünülemez. Allah'ın zamana tâbi olmadığı kabul edildiğinde, "önceden bilmek" ifadesi de insanî zaman dilinin yetersiz bir tercümesine dönüşür. Fakat bu açıklama, problemin mantıksal sertliğini tamamen ortadan kaldırmaz. En dürüst tutum, burada insan bilgisinin sınırını kabul ederken ahlâkî sorumluluğun vazgeçilmezliğini korumaktır.

Çünkü özgürlük bütünüyle reddedildiğinde yalnızca hukuk ve ahlâk değil, iman da anlamını kaybeder. Zorunlu olarak inanan insanın inancı erdem değildir. Zorla secde eden beden, ibadet etmiş sayılmaz. Ahlâkî değer, insanın başka türlü davranma imkânı bulunduğu hâlde iyiyi tercih etmesinden doğar.

Bu nedenle Kur'an'ın insan tasavvuru, kader karşısında hareketsiz bir varlık değil; sınırlı fakat sorumlu bir fâildir. İlâhî kudreti savunmak adına insan iradesini yok etmek, Allah'ın adaletini savunurken adaleti imkânsız hâle getirmektir. İnsan özgürlüğünü mutlaklaştırmak ise onun yaratılmışlığını, bağımlılığını ve toplumsal şartlarını inkâr eder.

Hakikat, iki kolaycılığın arasında durur: İnsan ne mutlak efendidir ne de yazılmış senaryoyu oynayan kukla. O, kendisine verilmemiş şartların içinde kendisine ait bir cevap üretmek zorunda olan varlıktır.

Filozof Kirpi: "Kader, zâlimin suçunu Allah'a havale ettiği dilekçe değil; insanın elinden geleni yaptıktan sonra kibirden vazgeçmesidir."

VII. AHLÂKIN KAYNAĞI: İLÂHÎ EMİR Mİ, İNSANÎ AKIL MI?

Kur'an ile felsefî akıl arasındaki en sert gerilimlerden biri, iyinin ve kötünün kaynağı meselesinde ortaya çıkar. Bir davranış Allah emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Allah tarafından emredilir? İnsan akli, vahiy olmadan adaleti, zulmü, merhameti ve haysiyeti kavrayabilir mi? Ahlâkın temeli itaatse, emrin içeriğini sorgulamak mümkün müdür? Akıl ahlâkî doğruları kendi başına bilebiliyorsa vahyin ahlâk alanındaki işlevi nedir?

Bu sorular felsefe tarihinde Platon'un *Euthyphron* diyalogunda biçimlenen meşhur ikilemi hatırlatır. Bir şey tanrılar tarafından sevildiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir? İslâm düşüncesindeki karşılığı daha keskindir: Bir fiil Allah emrettiği için mi iyidir, yoksa fiilin kendisinde akılla kavranabilir bir iyilik bulunduğunu için mi emredilmiştir?

Birinci cevap, ahlâkî ilâhî emre bağlar. İyi, Allah'ın emrettiği; kötü ise yasakladığı şeydir. Bu yaklaşımın güçlü tarafı, ahlâkî ölçüyü insanın değişken arzularından, toplumsal alışkanlıklarından ve çıkarlarından korumaya çalışmasıdır. İnsan kendi menfaatini kolayca "iyi", kendisine zarar veren şeyi "kötü" ilân edebilir. Toplamlar köleliği, işkenceyi, kadınların aşağılanması, savaşı ve sömürüyü uzun süre normal görebilir. Dolayısıyla ahlâkın yalnızca toplumsal uzlaşmaya bırakılması, çoğunluğun zulmünü ahlâk hâline getirebilir.

Fakat ilâhî emir anlayışı başka bir tehlike doğurur. Eğer bir fiilin iyi olmasının tek nedeni emredilmiş olmasıysa, ahlâk keyfî bir iradeye bağlanmış görünmez mi? Allah adaleti değil de zulmü emretseydi zulüm iyi mi olacaktı? Dinî düşünce bu soruya çoğunlukla Allah'ın zulmetmeyeceğini, çünkü hikmet ve adalet sahibi olduğunu söyleyerek cevap verir. Fakat bu cevap, adaletin anlamının emirden bağımsız olarak bilindiğini dolaylı biçimde kabul eder. "Allah adildir" cümlesinin anlamlı olabilmesi için adalet kavramının yalnızca "Allah'ın yaptığı şey" olarak tanımlanmaması gerekir.

Mu'tezile, bu nedenle iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceğini savunmuştur. Adalet kendi başına iyi, zulüm kendi başına kötüdür. Allah adaleti emreder; çünkü adalet iyidir. Allah'ın hikmeti ve adaleti, çelişkili ve keyfî hükümler vermesine mâni olur. İnsan da temel ahlâkî gerçekleri vahiy ulaşmadan önce kavrayabilecek bir yeteneğe sahiptir.

Eş'arî düşünce ise ahlâkî değerleri büyük ölçüde ilâhî emirle ilişkilendirmiştir. Allah'ın üzerinde O'nu bağlayan bağımsız bir ahlâk yasası bulunduğu söylenemez. Çünkü bu durumda Allah'tan daha üstün veya O'ndan bağımsız bir ölçü kabul edilmiş olur. İlâhî irade mutlak olmalıdır.

Bu iki yaklaşım arasındaki gerilim yalnızca kelâm tarihinin bir ayrıntısı değildir. Bugün de din adına ahlâk konuşulurken aynı ayrımın izleri görülür. Bir davranışın neden yanlış olduğu sorulduğunda yalnızca "Allah yasakladı" deniyorsa, insanın ahlâkî kavrayışı itaate indirgenmiş demektir. Yalanın, zulmün, hırsızlığın veya işkencenin neden kötü olduğu açıklanamıyorsa, ahlâk davranışın niteliğinden koparılıp emir ezberine dönüştürülür.

Oysa Kur'an'ın ahlâk dili, yalnızca emir ve yasaklardan oluşmaz. Adalet, merhamet, emanete riayet, ölçüde doğruluk, yetimi koruma, yoksulu gözetme, söze bağlılık, kibirden kaçınma ve zulme karşı durma gibi ilkeler, insanın vicdanına ve aklına da hitap eder. Kur'an çoğu zaman yalnızca "Bunu yapın" demez; insanın yaptığı şeyin nasıl bir çürüme, bozgunculuk veya haksızlık ürettiğini de gösterir.

Bu durum, vahyin ahlâkî sıfırdan yaratmadığını; insanın içinde, toplumsal tecrübesinde ve fitratında bulunan ahlâkî sezgiyi uyandırdığını düşündürür. İnsan, vahiy gelmeden önce de acının kötü, merhametin değerli, haksızlığın yaralayıcı olduğunu belirli ölçülerde bilir. Bir çocuk oyuncak elinden zorla alındığında, kendisine uzun bir teoloji dersi verilmeden haksızlığa uğradığını hisseder. Bu ilk adalet sezgisi kusursuz değildir; fakat ahlâkî aklın çekirdeğidir.

Vahyin işlevi bu çekirdeği bütünüyle dışarıdan yerleştirmek değil, onu hatırlatmak, derinleştirmek ve insanın çıkarları tarafından bastırılmasına karşı korumaktır. Çünkü insan adaleti bilir; fakat kendi menfaati söz konusu olduğunda adaleti unutabilir. Merhameti över; fakat iktidarının devamı için zalimleşebilir. Yalanı kınar; fakat kendi mezhebi, partisi veya cemaati adına söylenen yalana sessiz kalabilir.

Burada ahlâkî bilgi ile ahlâkî davranış arasındaki uçurum görünür hâle gelir. İnsan çoğu zaman neyin doğru olduğunu bilmediği için değil, bildiği doğruya uymak istemediği için kötülük yapar. Kur'an'ın kalp, kibir, heves, tamah ve körlük üzerine kurduğu eleştiri bu noktada önemlidir. Ahlâkî sorun yalnızca epistemolojik değildir; irade ve karakter sorunudur.

Felsefî etik, ahlâkın farklı temellerini araştırmıştır. Aristoteles için ahlâk, tek tek kurallara itaatten önce erdemli karakterin inşasıdır. İnsan adil davranışları tekrar ederek adil, cesur davranışlarla cesur olur. Ahlâk yalnızca "Ne yapmalıyım?" sorusuna değil, "Nasıl bir insan olmalıyım?" sorusuna cevap verir.

Kant ise ahlâkın temelini özerk akılda arar. İnsan, sırf sonuçtan çıkar elde etmek veya cezadan kaçınmak için değil, doğru olduğu için görevini yerine getirmelidir. Bir davranışın ahlâkî değeri, korku ya da ödül beklentisinden değil, ilkeye duyulan saygıdan doğar. Bu yaklaşım dinî ahlâka zor bir soru yöneltir: İnsan yalnızca cennet umudu veya cehennem korkusuyla iyilik yapıyorsa, gerçekten ahlâklı mıdır; yoksa kozmik bir alışveriş mi yürütmektedir?

Dinî hayat, ahlâkî ödül ve ceza ekonomisine indirgediğinde iyiliğin iç değerini zayıflatır. Yetimi korumak, sevap puanı toplama tekniğine; sadaka vermek, âhret yatırıma; ibadet etmek, cehennem sigortasına dönüşür. Böyle bir ahlâkta insan karşısındakini özne olarak değil, kendi kurtuluşunun aracı olarak görebilir.

Fakat Kantçı özerklik de eleştiriden muaf değildir. İnsan aklının evrensel ahlâk yasası üretebileceği iddiası güçlüdür; fakat tarih, aklın kendi çıkarını evrensellik kılığında sunabildiğini göstermiştir. Sömürgeci güçler medeniyet, ilerleme ve akıl adına başka toplumları tahakküm altına almışlardır. Modern hukuk, insan haklarını savunurken aynı devletler savaş, işgal ve ekonomik sömürü üretebilmiştir. Demek ki akıl, ahlâkî denetimden koptuğunda kendi zulmünü rasyonel gerekçelerle süsleyebilir.

Bu nedenle mesele ilâhî emir ile insanî akıl arasında basit bir seçim yapmak değildir. Vahiyden koparılmış akıl araçlaşabilir; akıldan koparılmış vahiy yorumu ise kör itaate dönüşebilir. Sağlıklı ahlâk, aklın, vicdanın, vahyin ve insanî tecrübenin birbirini denetlediği bir zeminde kurulmalıdır.

Kur'an'ın ahlâkî çağrısı, insanı çocukluk hâlinde tutmamalıdır. Sürekli emir bekleyen, her davranış için hazır fetva arayan insan ahlâkî özne değildir. O, sorumluluğunu otoriteye devretmiş kişidir. Ahlâkî olgunluk, yalnızca neyin emredildiğini bilmek değil; emrin maksadını, doğuracağı sonucu ve adaletle ilişkisini kavrayabilmektir.

Bu nedenle dinî yorum, açıkça zulüm üreten bir uygulamayı sırf gelenekte yer aldığı için savunamaz. Hiçbir yorum, insan haysiyetini yok sayarak kutsallık talep edemez. Metnin yorumu merhameti, adaleti ve emaneti ortadan kaldırıyorsa, orada korunmakta olan şey vahiy değil; yorumcunun iktidarındır.

Ahlâkın kaynağı yalnızca insan değildir; çünkü insan kendi çıkarına esir olabilir. Fakat ahlâkın muhatabı ve uygulayıcısı insandır; bu nedenle akli ve vicdanî devre dışı bırakılamaz. İlâhî emir, insanı sorumluluktan kurtaran bir talimat listesi değil; onun ahlâkî kavrayışını uyandıran çağrı olmalıdır.

İtaat, tek başına erdem değildir. Zâlîme itaat de itaattir. Erdem, kime, neye ve hangi ilke uğruna itaat edildiğini sorgulayabilme cesaretidir. Bazen ahlâk emre uymayı, bazen de kutsallık iddiasıyla verilen gayrimeşrû emre karşı çıkmayı gerektirir.

Filozof Kirpi: "Ahlâk, emredileni yapmak kadar, kimin emrinin adaleti öldürdüğünü fark edebilme cesaretidir."

VIII. METNİ KİM KONUŞTURUR?: KUR'AN, YORUM VE HERMENÖTİK MÜCADELE

"Kur'an ne diyor?" sorusu, ilk bakışta son derece açık ve masum görünür. Fakat bu soru çoğu zaman sanıldığı kadar yalın değildir. Çünkü Kur'an, insan dünyasına dilsiz ve aracsız biçimde inmez. Onu okuyan, anlamlandıran, açıklayan, hükme dönüştüren ve toplumsal hayata uygulayan insandır. İnsan ise boşlukta yaşamaz; bir dili, tarihi, kültürü, mezhebi, siyasî konumu, korkuları, çıkarları ve zihinsel alışkanlıkları vardır. Bu nedenle Kur'an'ın ne söylediği kadar, **onu kimin, hangi yöntemle, hangi çağda ve hangi iktidar ilişkileri içinde konuşturduğu** da önemlidir.

Kur'an ilâhî kabul edilebilir; fakat Kur'an hakkındaki her yorum ilâhî değildir. Metin kutsal olabilir; yorumcu kutsal değildir. Buna rağmen dinî tarih boyunca yorum ile vahiy arasındaki bu mesafe sık sık kapatılmış, belirli mezhep görüşleri doğrudan Allah'ın değişmez hükmü gibi sunulmuştur. Böylece beşerî yorum eleştiriden korunmuş, yorumcu kendi tarihsel görüşünü kutsal metnin arkasına saklamıştır.

"Kur'an açıkça söylüyor" cümlesi, çoğu zaman yorumun varlığını gizleyen en güçlü cümledir. Çünkü bir âyetin "açık" sayılması bile belirli dil bilgisi, bağlam, kavram, rivayet ve usûl kabullerine dayanır. Hangi kelimenin gerçek, hangisinin mecaz olduğu; hükmün genel mi özel mi kabul edileceği; nüzûl sebebinin anlamı sınırlandırıp sınırlandırmayacağı; tarihsel şartın hüküm üzerindeki etkisi; bütün bunlar yorum kararlarıdır.

İnsan, yorum yapmadan metne ulaşamaz. Yorumdan kaçmak için "yalnızca lafza bağlı kalmak" da bir yorum yöntemidir. Çünkü lafzın hangi anlamının tercih edileceğine yine insan karar verir. Bir kelimenin sözlükte birçok karşılığı bulunabilir. Cümlelerin anlamı, yalnızca kelimelerin tek tek karşılıklarından değil, bağlamdan, söz diziminden, hitabın maksudından ve metnin bütünü içindeki yerinden doğar.

Bu nedenle Kur'an'ın "kendi kendisini açıklayan tamamen şeffaf bir metin" olduğu iddiası dikkatle ele alınmalıdır. Kur'an'da açık ve doğrudan ifadeler bulunduğu gibi, mecazlar, temsiller, kıssalar, semboller ve farklı anlam katmanları da vardır. Zaten yorum geleneğinin doğması, metnin her konuda tek ve tartışmasız bir anlam üretmediğinin tarihî kanıtıdır. Her âyet kendisini aynı açıklıkta açıklasaydı, yüzlerce tefsir, mezhep ve kelâm ekolü ortaya çıkmazdı.

Klasik tefsir geleneği, bu problemi farklı yöntemlerle ele almıştır. Taberî, rivayetleri ve erken dönem görüşlerini bir araya getirerek anlamı tarihî aktarım içinde temellendirmeye çalışmıştır. Zemahşerî, dilin inceliklerini ve belâgatı merkeze almış; Mu'tezilî akıl anlayışını yorumuna taşımıştır. Fahreddin er-Râzî, tefsiri felsefî, kelâmî ve bilimsel meselelerle genişletmiş; bir âyetin etrafında çok sayıda ihtimali tartışmıştır. Mâtürîdî ise akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi gözeterek insanın anlam üretme sorumluluğunu öne çıkarmıştır.

Bu isimlerin aynı metni farklı biçimlerde yorumlamaları, Kur'an'ın değiştiğini değil, yorumcunun konumunun anlamı etkilediğini gösterir. Mezhebî aidiyet, dil anlayışı, felsefî kabul ve siyasal şartlar, yorumun içine görünmez biçimde girer. Yorumcu metne yalnızca soru sormaz; kendi çağının sorularını da metnin içine taşır.

Bu durumda şu soru kaçınılmazdır: Kur'an'ın anlamı tamamen yorumcuya mı bağlıdır? Eğer her çağ ve her kişi kendi Kur'an'ını üretiyorsa, metnin sabit bir anlamından söz edilebilir mi? Hermenötik çoğulluk, keyfiliğe dönüşmez mi?

Bu itiraz ciddidir. Yorumun kaçınılmaz olduğunu kabul etmek, her yorumun eşit derecede geçerli olduğunu kabul etmek değildir. Metnin dili, bağlamı, bütünlüğü ve temel kavramları yorumcuyu sınırlar. Bir insan, istediği siyasî görüşü Kur'an'a zorla söyletmez. Söyletebilir; fakat bu, yorumun ilmî ve ahlâkî bakımından meşrû olduğu anlamına gelmez. Metin yorumcuya açıktır; fakat yorumcunun sınırsız mülkü değildir.

Bu nedenle yorumun belirli ölçütlere ihtiyacı vardır. Öncelikle âyet kendi bağlamı içinde okunmalıdır. Öncesi, sonrası, hitap ettiği olay ve Kur'an'ın bütünü dikkate alınmalıdır. İkinci olarak kelimelerin tarihî anlam alanları araştırılmalıdır. Bugünkü Türkçe veya modern siyaset diliyle bir kavrama yüklenen anlam, doğrudan yedinci yüzyıl Arapçasına taşınamaz. Üçüncü olarak tek bir âyet, Kur'an'ın genel ahlâkî yönelişinden koparılarak mutlak hüküm hâline getirilmemelidir.

Fakat bağlam vurgusu da tek başına çözüm değildir. Tarihsel bağlamı dikkate almak, her hükmü geçmişe hapsetmek anlamına gelmez. Asıl mesele, hükmün arkasındaki maksadı anlamaktır. Bir düzenleme belirli tarihî şartlarda ortaya çıkmış olabilir; fakat taşıdığı adalet, merhamet, sorumluluk veya toplumsal koruma ilkesi çağlar üstü bir değer taşıyabilir. Burada lafız ile maksat arasındaki ilişki önem kazanır.

Lafızcı yaklaşım, metnin kelimelerine sıkı biçimde bağlanarak değişmezliği korumaya çalışır. Bu yaklaşım, yorumcunun keyfiliğini sınırlandırması bakımından değerlidir. Fakat tarihî şartları ve maksadı dikkate almadığında, geçmişte belirli bir sorunu çözmek için ortaya çıkan hükmü bütün çağlara aynı biçimde dayatabilir. Böylece metnin adalet üretme amacı, lafzın mekanik tekrarına kurban edilir.

Maksatçı yaklaşım ise hükmün gayesini öne çıkarır. Adalet, canın korunması, aklın korunması, haysiyet, mal güvenliği ve toplumsal düzen gibi temel amaçları dikkate alır. Fakat maksat kavramı da yorumcunun elinde sınırsızlaştırılırsa metnin somut hükümleri kolayca etkisizleştirilebilir. "Maksat budur" diyen kişi, kendi modern değerlerini metnin gerçek niyeti gibi sunabilir.

Bu nedenle lafız ile maksat birbirinin düşmanı değil, birbirini denetleyen iki unsurdur. Lafız, maksadın keyfi biçimde icat edilmesini önler; maksat ise lafzın adaletsiz ve ruhsuz biçimde uygulanmasına mâni olur.

Akl ile açık anlam çatıştığında ne yapılacağı, hermenötiğin en çetin meselelerinden biridir. İbn Rüşd, kesin aklî kanıt ile vahyin zâhir anlamı arasında çatışma görülürse metnin te'vil edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü hakikat hakikate karşı çıkamaz. Burada felsefî akıl, metnin yorumunda meşrû bir ölçüt hâline gelir.

Fakat "kesin aklî kanıt"ın ne olduğu kolayca belirlenemez. Bir çağın bilimsel doğrusu başka bir çağda değişebilir. İnsan, geçici bilimsel teorileri Kur'an'a zorla uyarlarsa, teori değiştiğinde yorum da çöker. Bu nedenle Kur'an'ı her yeni bilimsel buluşun içine yerleştirmeye çalışan yaklaşım, metni yüceltmekten çok onu bilimin peşinden koşturan telaşlı bir açıklamaya dönüştürür.

Te'vil, metni kurtarmak için kullanılan sınırsız bir kaçış kapısı da olmamalıdır. Her rahatsız edici ifadeyi mecaz saymak, metinle gerçek karşılaşmayı engeller. Fakat her ifadeyi katı biçimde zâhir anlamda tutmak da dili, şiiri ve sembolü yok eder. Metnin anlamı, ne yalnızca yüzeyde ne de yorumcunun hayalindedir; dil, bağlam, akıl ve ahlâk arasında kurulan gerilimli ilişkide doğar.

Modern dönemde Muhammed Abduh, Muhammed İkbal, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi düşünürler, Kur'an'ın çağdaş dünyada nasıl anlaşılacağı sorusunu farklı biçimlerde ele almışlardır. Abduh, İslâm'ın akıl ve modern bilgiyle çatışmadığını göstermeye çalışmıştır. İkbal, dinî düşüncenin yeniden kurulmasını ve hareketli bir içtihat anlayışını savunmuştur. Fazlur Rahman, âyetlerin tarihî bağlamından hareketle onların ahlâkî ilkelerine ulaşmayı, ardından bu ilkeleri çağdaş şartlara taşımayı önermiştir. Arkoun ve Ebû Zeyd ise metin, söylem, tarih ve iktidar arasındaki ilişkiyi daha radikal biçimde sorgulamışlardır.

Bu yaklaşımların ortak yönü, geleneğin yorumlarını Kur'an'ın kendisiyle özdeşleştirmemeleridir. Fakat modern yorum da kendi çağının kabullerinden bağımsız değildir. Gelenekçi yorum geçmişin otoritesini kutsallaştırabilir; modernist yorum ise modernliğin değerlerini sorgusuz biçimde evrensel sayabilir. Birinci yorumcu mezhep kitaplarını, ikinci yorumcu Batı modernliğini görünmez vahiy hâline getirebilir.

Kur'an yorumunda asıl mesele yalnızca yöntem değil, yorumcunun ahlâkıdır. Çünkü aynı metin, mazlumun elinde adalet çağrısına; iktidarın elinde itaat silâhına dönüşebilir. Zâlim hükümdar sabır âyetlerini halka okur, adalet âyetlerini sessizce geçer. Zengin sadakayı över, servetin birikmesini eleştiren hitapları görmez. Erkek aile hükümlerini konuşur, kadının haysiyetini koruyan ilkeleri küçültür. Devlet itaat isterken "ulû'l-emr"i hatırlar; zulme karşı tanıklık söz konusu olduğunda hafızasını kaybeder.

Demek ki yorum, yalnızca anlam faaliyeti değil, iktidar faaliyetidir. Hangi âyetin öne çıkarıldığı, hangisinin sessizleştirildiği, hangi yorumun sapkın ilân edildiği ve kimin konuşma yetkisine sahip olduğu siyasî sonuçlar doğurur. Tefsir kürsüsü bazen hakikatin araştırıldığı yer, bazen de düzenin din adına yeniden üretildiği bir karakol olabilir.

Bu nedenle Kur'an'ı anlamanın ilk ahlâkî şartı, yorumcunun kendi konumunu sorgulamasıdır. Ben bu metne hangi çıkar, korku, aidiyet ve ön kabulle yaklaşıyorum? Aradığım şey hakikat mi, yoksa önceden sahip olduğum görüş için kutsal delil mi? Metni dinliyor muyum, yoksa ona kendi sesimi mi takıyorum?

Kur'an'ı konuşturmak isteyen herkes önce kendi sesini kısmayı öğrenmelidir. Fakat kendi sesini bütünüyle yok edemez. Yorumcu ne şeffaf bir camdır ne de anlamın mutlak efendisi. O, metinle kendi tarihi arasında duran sınırlı bir muhataptır. Bu sınırlılığın bilinci, yorumun zayıflığı değil; ahlâkî emniyetidir.

Akıl ile vahiy arasındaki mücadelenin büyük bölümü, gerçekte akıl ile metin arasında değil; farklı yorum iktidarlari arasında yaşanmıştır. Bir taraf kendi yorumunu "dinin kendisi", diğer taraf kendi aklını "evrensel hakikat" ilân ettiğinde düşünce ölür. Hakikate yaklaşmanın yolu, metni yorumdan kurtarmak değil; yorumu eleştiriye açık, gerekçeli ve ahlâkî sorumluluk taşıyan bir faaliyet hâline getirmektir.

Filozof Kirpi: "Kur'an adına konuşmak kolaydır; zor olan, kendi sesini Allah'ın sesi sanmayacak kadar ahlâklı kalabilmektir."

19

IX. FELSEFE NEDEN SUÇLANDI?: ULEMA, MEDRESE VE İKTİDARIN AKIL SİYASETİ

Müslüman toplumlarda felsefî düşüncenin neden zayıfladığı sorusuna verilen en kolay cevap şudur: "Kur'an akla karşıydı; bu nedenle felsefe gelişemedi." Bu hüküm, tarih gerçeği açıklamak yerine modern bir önyargıyı geçmişe giydiren. Kur'an'ın düşünmeye, gözlemlemeye, delil istemeye ve kör taklidi reddetmeye yönelik çağrıları ortadayken, felsefenin gerilemesini doğrudan kutsal metne bağlamak yeterli değildir. Fakat bunun tam karşısındaki savunma da aynı ölçüde yüzeyseldir: "İslâm zaten bütünüyle akıl dinidir; Müslüman toplumlarda düşünce hiçbir zaman baskı görmemiştir." Bu söz de tarih boyunca yaşanan tekfirleri, yasakları, sürgünleri ve kurumsal daralmayı görünmez hâle getirir.

Mesele Kur'an'ın akla izin verip vermediğinden önce, **aklı kimin kullanacağına, hangi soruları soracağına ve vardığı sonuçların sınırını kimin belirleyeceğine** ilişkindir. İktidarlar, çoğu zaman düşüncenin bütünüyle ortadan kaldırılmasını istemez. Kendilerine hizmet eden düşünceyi teşvik eder, kendilerini sorgulayan düşünceyi tehlikeli sayarlar. Bu nedenle aklın tarihi, yalnızca fikirlerin değil, düşünme yetkisinin kimlere verildiğinin de tarihidir.

İslâm düşüncesinin ilk yüzyılları, tek biçimli bir dinî zihniyetin egemen olduğu sakin bir dönem değildi. Kelâmcılar, hukukçular, hadisçiler, filozoflar, sûfiler ve siyasî hareketler; Allah'ın sıfatları, insan özgürlüğü, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı, büyük günah işleyeninin durumu ve meşrû iktidarın niteliği gibi meselelerde sert biçimde karşı karşıya geldiler. Bu tartışmalar, Müslüman aklın başlangıçtan itibaren çoğul olduğunu gösterir.

Ancak çoğulluk, her zaman özgürlük anlamına gelmez. Bazen akılcı kabul edilen bir düşünce de iktidarla birleştğinde baskı aracına dönüşebilir. Bunun en açık örneği **Mihne** hadisesidir. Abbâsî Halifesi Me'mûn tarafından 833 yılında başlatılan bu uygulamada, Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşü devletin resmî öğretisi hâline getirildi; bu görüşü kabul etmeyen bazı âlimler sorgulandı, görevlerinden uzaklaştırıldı veya cezalandırıldı. Mihne yaklaşık on beş yıl sürdü ve Mütevekkil döneminde sona erdirildi.

Bu hadise önemli bir hakikati gösterir: Sorun yalnızca "akılcılar ile gelenekçiler" arasındaki mücadele değildir. Akılcı bir öğreti de devlet gücüyle birleştğinde dogmaya dönüşebilir. Mu'tezile'nin insan özgürlüğü, ilâhî adalet ve aklın ahlâkî yetkisi hakkındaki güçlü tezleri, siyasî zorlamaya eklemlendiği anda kendi ruhuna aykırı bir tahakküm üretmiştir. İnsanları düşünmeye çağıran fikir, insanları belirli bir düşünceye zorladığında artık felsefî değildir.

Mihne'nin başarısızlığı, yalnızca Mu'tezile'nin siyasî gerilemesine değil, devletin dinî öğretinin nihâi belirleyicisi olmasına karşı güçlü bir tepkiye de yol açtı. Fakat devlet ile ulema bütünüyle birbirinden ayrılmadı. Zaman içinde daha karmaşık bir ilişki kuruldu: Siyasî iktidar ulemaya makam, maaş, medrese, kadılık ve toplumsal otorite sağladı; ulema da iktidarın düzenini hukukî ve dinî bir dille meşrûlaştırabilirdi. Bu ittifak her coğrafyada ve her dönemde aynı biçimde işlemedi; Osmanlı, Safevî ve Babür tecrübelerinde farklı özellikler gösterdi. Yine de dinî otorite ile devlet arasında kurulan karşılıklı bağımlılık, düşüncenin sınırlarını belirleyen önemli yapılardan biri oldu.

Ulemanın tamamını iktidarın memuru saymak elbette haksızlıktır. Tarih boyunca hükümdarlara karşı çıkan, görev kabul etmeyen, zulmü eleştiren ve bunun bedelini ödeyen âlimler de vardır. Fakat kurumsal yapı bakımından soru şudur: Geçimini, makamını ve konuşma yetkisini siyasî iktidardan alan bir bilgi sınıfı, o iktidarı ne kadar özgürce sorgulayabilir? Sarayın gölgesinde büyüyen ilim, sarayın duvarlarını aşabilecek cesareti nasıl koruyacaktır?

Bu noktada medreselerin kuruluşu belirleyici hâle gelir. Özellikle XI. yüzyılda Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün desteklediği Nizâmiye medreseleri, Sünnî ilimlerin öğretilmesi ve devletin ihtiyaç duyduğu hukukçu ve idarecilerin yetiştirilmesi bakımından önemli kurumlardı. Bağdat Nizâmiyesi, bu ağın en tanınmış örneklerinden biri hâline geldi; Gazzâlî de burada ders verdi.

Medreseyi yalnızca karanlık ve bağnazlık üreten bir kurum olarak göstermek tarihî bakımdan doğru değildir. Medreseler bilgi aktarımını düzenlemiş, hukuk, dil, tefsir, hadis ve kelâm alanlarında yüksek seviyeli bir ilmi kültür oluşturmuştur. Mantık da zamanla birçok medrese çevresinde öğretimin önemli unsurlarından biri olmuştur. Ancak kurumsal öncelik büyük ölçüde fıkıh ve dinî ilimlere verilmiş; felsefe, tıp ve benzeri "aklî" yahut "yabancı" ilimler çoğu zaman medrese dışında, saray çevrelerinde, hastahanelerde veya hocaların özel ders halkalarında sürdürülmüştür.

Buradaki problem medresede dinî ilimlerin okutulması değildir. Problem, **makbul bilginin sınırlarının bir meslek ve iktidar düzeni tarafından çizilmesidir**. Medrese, hakikati serbestçe araştıran bir kurumdan çok, belirli bir hukukî ve itikadî düzenin taşıyıcılarını yetiştiren yapıya dönüştüğünde, soru sormanın alanı daralır. Öğrenciden yeni bir problem kurması değil, mevcut şerhleri doğru biçimde tekrar etmesi beklenmeye başlanır. Bilgi, hakikati aramanın macerası olmaktan çıkar; makam elde etmenin müfredatına dönüşür.

Bununla birlikte "Medreseler kuruldu, felsefe bitti" şeklindeki doğrusal anlatı da tarihî bir karikatürdür. Felsefî düşünce, Gazzâlî'den sonra ortadan kalkmamıştır. İbn Rüşd, Sühreverdî, Nasîrüddin Tûsî, Molla Sadrâ ve pek çok düşünür farklı felsefî gelenekleri sürdürmüştür. Mantık, metafizik, ahlâk ve psikolojiye ilişkin felsefî tartışmalar kelâmın ve hikmet geleneğinin içine nüfuz etmiştir. Gazzâlî'nin kendisi bile yalnızca felsefe düşmanı bir vaiz değildir; felsefî yöntemleri bilen, mantığı dinî ilimlerin içine taşıyan ve filozoflarla ayrıntılı

biçimde hesaplaşan çok yönlü bir düşündürdür. Onun akıl ile vahiy arasındaki görünür çelişkileri çözme yöntemi, sonraki kelâm üzerinde derin etkide bulunmuştur.

Dolayısıyla Müslüman dünyadaki felsefî daralmayı yalnızca “Gazzâlî filozofları yendi” cümlesiyle açıklamak, bir medeniyet tarihini iki adamın düellosuna indirgemektir. Gazzâlî’nin eleştirisi etkili olmuştur; fakat bir düşünce geleneğinin yönünü yalnızca bir kitabın belirlediğini söylemek yeterli değildir. Siyasî parçalanmalar, savaşlar, iktisadî dönüşümler, eğitim kurumlarının yapısı, himaye ilişkileri, hukukçu sınıfın güçlenmesi ve toplumun güvenlik ihtiyacı gibi birçok etken birlikte düşünülmelidir.

Felsefe çoğu zaman sırf “yanlış” olduğu için değil, **siyasal ve toplumsal bakımdan kullanışsız veya tehlikeli görüldüğü için** suçlanmıştır. Felsefî akıl, hükümlerin gerekçesini sorar. “Bu düzen neden meşrûdur?”, “Hükümdara itaatin sınırı nedir?”, “Bir mezhebin yorumu hangi hakla mutlaklaştırılmaktadır?”, “İnsan aklı neden belirli alanların dışına çıkarılmaktadır?” gibi sorular, yalnızca teolojik değil, siyasî sonuçlar doğurur.

İktidar, kendisine “Niçin?” diye sorulmasından hoşlanmaz. Onun sevdiği akıl, vergi hesaplayan, savaş teknolojisi geliştiren, bürokrasiyi yöneten ve hukukî fetvayı hazırlayan akıldır. Fakat aynı akıl hükümdarın meşrûyetini, servetin dağılımını veya dinin siyasî kullanımını sorguladığında “fitne” üretmekle suçlanır. Böylece akıl bütünüyle reddedilmez; **evcilleştirilir**. Sarayın hesaplarını yapan akıl makbul, sarayın hesabını soran akıl tehlikeli sayılır.

Dinî otorite de benzer biçimde felsefenin her unsuruna karşı çıkmaz. Mantık, kendi delillerini güçlendirdiği sürece kabul edilebilir. Felsefî kavramlar, mezhebin görüşlerini savunduğu ölçüde kullanılabilir. Fakat aynı yöntem, mezhebin öncüllerini sorgulamaya başladığında sınır çizilir. Aklın görevi hakikati özgürce araştırmak değil, önceden kabul edilmiş inancı savunmak hâline gelir. Burhan, hakikat aracı olmaktan çıkar; dogmanın muhafızına dönüşür.

İbn Rüşd’ün yaşadığı tecrübe bu gerilimi simgeler. Kadılık ve saray hekimliği gibi yüksek görevlerde bulunan İbn Rüşd, hayatının son döneminde siyasî himayesini kaybetmiş, gözden düşürülmüş ve bir süre sürgün edilmiştir; daha sonra yeniden itibara kavuşarak Marakeş’e çağırılmıştır. Onun hayatı, filozofun iktidarla ilişkisinin ne kadar kırılgan olduğunu gösterir: Saray himaye ettiği sürece felsefe saygın, siyasî rüzgâr değiştiğinde ise kuşkulu hâle gelebilir.

İbn Rüşd’ün eserlerinin Latin dünyasında güçlü bir tartışma meydana getirirken kendi coğrafyasında aynı ölçüde kurumsal bir gelenek oluşturmaması da dikkat çekicidir. Fakat bundan “Batı aklı aldı, İslâm dünyası aklı attı” şeklinde kaba bir medeniyet masalı çıkarılmamalıdır. İbn Rüşd Avrupa’da da tartışmasız kabul edilmemiş; Latin İbn Rüşdçülüğü Hristiyan teolojisi içinde sert ihtilâflara yol açmıştır.

Asıl farklılık, düşüncenin eleştiriyle karşılaştıktan sonra kurumsal olarak yaşama imkânı bulup bulamamasıdır. Bir düşüncenin görüşüne karşı çıkmak felsefeyi öldürmez. Felsefeyi öldüren, karşı çıkılan görüşün konuşma, yazılma, öğretilme ve yeni kuşaklara aktarılma imkânının ortadan kaldırılmasıdır. Fikir yanlış bulunabilir; fakat fikir sahibinin susturulması, yanlışlığın değil iktidarın delilidir.

Bu nedenle Müslüman dünyada aklın gerilemesi, Kur’an’ın açık bir buyruğunun sonucu olarak değil; Kur’an adına konuşma yetkisinin belirli sınıflar tarafından tekelleştirilmesinin neticesi olarak okunmalıdır. Ulema, medrese ve sultan arasında kurulan ilişkiler, her dönemde aynı olmasa da eleştirinin sınırlarını belirlemiştir. Kur’an’ın “akletmez misiniz?” sorusu korunmuş; fakat bazen bu soruya verilecek cevabın ne olması gerektiği önceden kararlaştırılmıştır.

Böylece düşünme serbest bırakılmış gibi görünürken düşüncenin varacağı menzile denetlenmiştir. İnsan akledebilir; fakat mezhebin sınırlarını aşamaz. Soru sorabilir; fakat otoritenin cevabını yanlış bulamaz. Tefekkür edebilir; fakat tefekkürü kurulu düzeni rahatsız ederse sapkınlıkla suçlanır. Bu, aklın açıkça

yasaklanmasından daha incelikli bir tahakkümdür: Akla konuşma izni verilir, fakat kendi cümlesini kurma hakkı verilmez.

Kur'an felsefeyi susturmadı. Kur'an adına konuşma imtiyazını elinde tutanlar, kendi yorumlarının sorgulanmasını vahyin sorgulanması gibi göstererek felsefî akli daralttılar. Bununla birlikte filozof da kendisini halkın üzerinde ayrıcalıklı bir hakikat sınıfı olarak görmemelidir. Felsefenin dinî ruhbanlığı eleştirirken kendi seçkinler ruhbanlığını kurması, tahakkümün yalnızca kıyafet değiştirmesidir.

Mesele, ulemayı aşağılamak veya felsefeyi kutsamak değildir. Asıl mesele, hiçbir bilgi sınıfının hakikat üzerinde mülkiyet hakkı kuramamasıdır. Ne sarayın maaşlı âlimi ne üniversitenin unvanlı filozofu ne de cemaatin dokunulmaz şeyhi, eleştirinin üzerinde tutulabilir. Akıl ancak kurumsal bedel ödemedi soru sorabildiği yerde yaşar.

Filozof Kirpi: "Kur'an akli susturmadı; kendi yorumlarının saltanatını Allah'ın iradesi sananlar, aklın boğazına kutsal bir kement geçirdiler."

X. AKIL İLE VAHİY UZLAŞABİLİR Mİ?: SINIRLAR, İMKÂNLAR VE YENİ BİR DÜŞÜNME AHLÂKI

Kur'an ile felsefî akıl arasındaki ilişki üzerine yürütülen tartışmalar, çoğu zaman iki kolay sonuca bağlanır. Birinci yaklaşım, akıl ile vahyin bütünüyle uyumlu olduğunu, aralarında hiçbir gerçek çatışma bulunamayacağını söyler. İkinci yaklaşım ise bu ikisinin kaçınılmaz biçimde birbirine düşman olduğunu, birinin kabulünün diğerini reddetmeyi gerektirdiğini savunur. Her iki hüküm de meseleyi fazla erken kapatır. İlki gerilimi gizler; ikincisi gerilimi savaşa dönüştürür.

22

Oysa Kur'an ile felsefî akıl arasındaki ilişki, ne kusursuz bir evlilik ne de bitmeyen bir düşmanlıktır. Bu ilişki, birbirine yaklaşan fakat bütünüyle özdeşleşmeyen iki hakikat arayışının gerilimli karşılaşmasıdır. Kur'an insanı düşünmeye, gözlemlemeye, delil istemeye ve taklidi aşmaya çağırır. Felsefe de varlık, bilgi, ahlâk ve insan üzerine soru sorar. Fakat ikisinin başlangıç noktaları, yöntemleri ve hakikat karşısındaki konumları aynı değildir.

Kur'an, belirli hakikatleri bildirdiğini ileri sürer. Allah'ın varlığı, yaratılışın anlamı, insanın sorumluluğu, peygamberlik ve âhiret, vahyin merkezî iddialarıdır. Felsefî akıl ise bu iddiaları başlangıçta kabul etmek zorunda değildir. Onları gerekçelendirme, sına ve kavramsal çözümlemeye tâbi tutar. Felsefenin hareket noktası soru; vahyin hareket noktası hitaptır. Felsefe araştırır, vahiy çağırır. Felsefe şüpheyi yöntem hâline getirebilir; vahiy ise insanı güvene ve teslimiyete davet eder.

Bu farklılıklar gerçek bir gerilim üretir. Bu gerilimi ortadan kaldırmaya çalışmak, iki tarafı da sakatlamak anlamına gelir. Vahyi felsefenin kavramlarına tamamen tercüme etmek, onu aklın kurduğu sistemin içine hapsedebilir. Felsefeyi vahyin önceden bildirilmiş sonuçlarını savunan bir hizmetkâra dönüştürmek ise soru sormanın özerkliğini ortadan kaldırır. Bu nedenle sağlıklı ilişki özdeşlik değil, eleştirel mesafedir.

Akl ile vahyin ilişkisini açıklamak için üç temel yaklaşım düşünülebilir. Birincisi **tam uyum görüşüdür**. Buna göre hakikat tektir; sahih akıl ile sahih vahiy birbirine aykırı olamaz. Görülen çatışma, ya yanlış akıl yürütmeden ya da yanlış yorumdan kaynaklanır. İbn Rüşd'ün hakikatin hakikate karşı çıkamayacağı düşüncesi bu yaklaşımın güçlü ifadesidir.

Bu görüş, akıl ile vahyi düşmanlaştırmaması bakımından önemlidir. Fakat çözümünü fazla kolaylaştırma tehlikesi taşır. Her çatışma ortaya çıktığında "Akıl yanlış işledi" veya "Metin yanlış yorumlandı" denilirse, gerçek uyuşmazlıklarla yüzleşmek mümkün olmaz. Üstelik hangi aklın sahih, hangi yorumun doğru olduğuna kimin

karar vereceği belirsizdir. Filozof kendi sistemini aklın son hükmü; ilâhiyatçı kendi yorumunu vahyin tek anlamı sayabilir.

İkinci yaklaşım **alanların ayrılığıdır**. Buna göre bilim ve felsefe, gözlenebilir dünya, mantık ve insanî bilgiyle; vahiy ise anlam, ahlâk, ibadet ve kurtuluşla ilgilenir. Böylece iki alanın birbirine müdahalesi azaltılır. Felsefe tabiata, vahiy insanın niçin yaşadığına cevap verir.

Bu yaklaşım çatışmayı sınırlayabilir; fakat Kur'an'ın bilgi iddialarını yalnızca kişisel anlam alanına hapsetme riski taşır. Kur'an tarih, insan, evren ve toplum hakkında da konuşur. Aynı biçimde felsefe de yalnızca fizikî dünyayı araştırmaz; iyilik, ölüm, anlam, aşkınlık ve adalet üzerine hüküm verir. Dolayısıyla iki alanı kesin sınırlarla ayırmak teoride mümkün görünse de gerçek düşünce hayatında sınırlar sürekli kesişir.

Üçüncü yaklaşım ise **eleştirel gerilim görüşüdür**. Buna göre akıl ile vahiy ne tamamen özdeş ne de mutlak biçimde ayrıdır. İkisi birbirini sınavan, sorgulayan ve kendi aşırılıklarından koruyan iki ufuk olarak ele alınmalıdır. Akıl, vahiy adına kurulmuş yorum iktidarlarını, hurafeleri, çelişkileri ve kutsallaştırılmış gelenekleri sorgular. Vahiy ise aklın kendisini mutlaklaştırmasını, araçsal zekâyâ, sömürüye ve ahlâksız iktidara dönüşmesini eleştirir.

Bu yaklaşımda vahiy, akli susturmaz; akla ahlâkî bir yön sorar. Akıl da vahiyi reddetmez; vahiy adına konuşanların iddialarını eleştiriye açar. Böylece iki taraf birbirinin mahkemesi değil, birbirinin sınırını hatırlatan tanığı hâline gelir.

Böyle bir ilişkinin kurulabilmesi için öncelikle hiçbir insan yorumunun kutsallaştırılmaması gerekir. Kur'an ilâhî kabul edilse bile tefsir, fetva, kelâm ve hukuk beşerîdir. İmamın, şeyhin, akademisyenin veya filozofun yorumu eleştirilebilir. Eleştiriye küfür sayan zihniyet, Allah'ı değil kendi otoritesini korur.

23

İkinci olarak şüphe, imanin mutlak düşmanı olarak görülmemelidir. Şüphe bazen insanı inançtan uzaklaştırır; bazen de taklitten kurtarır. Hiç sorgulanmamış iman, çoğu zaman bilinçli seçim değil, miras alınmış alışkanlıktır. Sahici iman, sorudan kaçmakla değil, sorunun içinden geçmekle olgunlaşabilir.

Üçüncü olarak felsefî akıl kendi kibriyle hesaplaşmalıdır. Akıl, insanın en büyük imkânlarından biridir; fakat yanılmaz değildir. Akıl tarih, kültür, çıkar ve iktidar tarafından biçimlendirilebilir. Modern dünyanın savaş, sömürgecilik, gözetim ve teknolojik tahakküm tecrübeleri, rasyonelliğin kendiliğinden ahlâk üretmediğini göstermiştir. Hesap yapabilen akıl, vicdan üretmeyebilir.

Dördüncü olarak dinî düşünce, bilimin alanına hoyratça müdahale etmemelidir. Kur'an fizik, biyoloji veya astronomi ders kitabı değildir. Her bilimsel buluşu bir âyetin içine yerleştirmek, metni yüceltmek değil; onu geçici teorilerin peşinden sürüklemektir. Bilim tabiatın işleyişini araştırır; vahiy ise insanın bu bilgiyle ne yapacağını sorgular. Biri mekanizmayı, diğeri sorumluluğu konuşabilir.

Beşinci olarak ahlâk, yorumun nihâî sınavı olmalıdır. Bir yorum insan haysiyetini çiğniyor, zulmü meşrûlaştırıyor, çocuğu, kadını, yoksulu ve mazlumu eziyorsa, o yorumun kutsal görünümü onu ahlâkî eleştiriden kurtaramaz. Vahyin adalet çağırısı, yorumcunun güç arzusuna feda edilemez.

Altıncı olarak tekfir yerine delil, korku yerine düşünce, itaat yerine sorumluluk yerleştirilmelidir. Bir düşünceye cevap veremeyenlerin düşünürün imanını tartışmaya başlaması, ilmî yenilginin en eski numarasıdır. Hakikatin korunması, insanların susturulmasıyla değil; iddiaların gerekçelerle karşılaştırılmasıyla mümkündür.

Kur'an ile felsefî akıl arasındaki verimli ilişki, her sorunun çözüldüğü huzurlu bir uzlaşma olmayacaktır. Bazı sorular açık kalacak, bazı gerilimler devam edecektir. Fakat düşüncenin haysiyeti de tam burada başlar.

Hakikat arayışı, insanın bütün belirsizlikleri ortadan kaldırması değil; belirsizlik karşısında yalan söylememesidir.

Kur'an, felsefenin yerine geçmez. Felsefe de vahyin yerine geçmez. Kur'an insanı anlam, sorumluluk ve ahlâk bakımından çağırır; felsefe bu çağrının nasıl anlaşılacağını, hangi gerekçelere dayandığını ve yorumun nerede iktidara dönüştüğünü sorgular. İkisi arasındaki ilişki, efendi ile hizmetkâr ilişkisi değil; birbirini rahatsız eden iki tanıklık biçimi olmalıdır.

Bu eleştirel gerilim korunabildiğinde din dogmaya, akıl da kibre dönüşmekten kurtulabilir. Kur'an akli vicdana çağırır; felsefe vicdanı gerekçe vermeye zorlar. Biri insana haddini, diğeri otoriteye sınırını hatırlatır.

Asıl düşman ne vahiydir ne akıl. Asıl düşman, sorgulanmaktan korkan yorum, hesap vermeyen iktidar ve kendi sesini hakikatin son sözü sanan epistemik kibirdir.

Filozof Kirpi: "Vahiy akla yön, akıl vahyin yorumcusuna sınır vermediğinde; biri dogmaya, diğeri kibre dönüşür."