

# KUR'AN'DA BİLGİ İMKÂN LARI AÇISINDAN İNSAN VE BİLİŞSEL DİNAMİZMİ

HUMAN AND COGNITIVE DYNAMISM IN TERMS OF KNOWLEDGE POSSIBILITIES  
IN THE QURAN

---

---

## HASAN PEKER

DR.ÖĞR.ÜYESİ, ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DİN FELSEFESİ BİLİM DALI  
ASSISTANT PROFESSOR, ADIYAMAN UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC STUDIES  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF RELIGION

[hasanpeker02@hotmail.com](mailto:hasanpeker02@hotmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-1757-1446>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.802897>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
30 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted  
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf / Cite as

Peker, Hasan, "Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsan ve Bilişsel Dinamizmi [Human and Cognitive Dynamism in Terms of Knowledge Possibilities in the Quran]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 851-901.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.  
For Permissions

[ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr)



## KUR'AN'DA BİLGİ İMKÂN LARI AÇISINDAN İNSAN VE BİLİŞSEL DİNAMİZMİ<sup>1</sup>

### Öz

Ana konularından birini epistemolojinin oluşturduğu felsefe tartışması beşerî bir etkinliktir. Buna mukabil Kur'an'a bakıldığında, beşer sözü olmadığı vurgusuyla kendisini ilahî kitap olarak tanıttığı görülür. Konumuzu Kur'an ve epistemoloji bağlamında mukayeseli olarak işlerken, her ikisinin kendine özgü bu yapılarını gözetmeye çalıştık. Bu çalışmada, bilgi imkânları açısından Kur'an'da insanı ele almanın yanı sıra, aynı çerçevede insanın bilgiyle münasebetinin dinamik veçhesini de araştırmayı amaçladık. Evvela, epistemolojinin belli başlı problem alanlarını baz alarak Kur'an'da insan-bilgi münasebetinin izini sürdük. Ardından epistemolojinin problem alanlarıyla dolaylı olarak ilintili bulduğumuz kimi konuları irdeledik. Örneğin, evrende olgusal olarak gözlemimize açık bir dinamizmin var olduğu ve insanın bu dinamizmden özellikle bilişselliği ile pay aldığı yönündeki görüşümüzün Kur'an'da karşılığının olup olmadığını görmeye çalıştık. Ayrıca, bilgi imkânı bağlamında etkin insanî saik(faktör)lerin neler olduğu ve bunların bilişsel dinamizme tesir edip etmedikleri yönünde sorgulamalarımız oldu. İnsanın olgusal olarak gözlemlenebilen bilişsel aktivitesinin ve bu aktivitedeki dinamizminin şayet Kur'an'da bir yansıması varsa ne gibi bağlamları bulunduğunu görmeye çalıştık.

### Özet

Bilgi eksenli temel problemlerin düşünce tarihinin ilk dönemlerine dayanmasına rağmen, bu problemlerin sistemli ele alınması modern felsefenin başlangıcına kadar da yapılmamıştır. Bilgi problemi, özellikle Yeniçağ felsefesinde, metotlu şekilde incelenmeğe başlanmış ve böylece “bilgi” temelli felsefi yaklaşımları (kuram/teori) içeren epistemoloji (epistemology) adıyla felsefenin spesifik bir problem alanı teşekkül etmiştir. Bu noktada öncelikle belirtmek istediğimiz husus, ikili mukayeseye imkân verecek şekilde çalışmamızın bağlamı olarak belirlemiş olduğumuz taraflardan biri olan epistemolojinin tartışmasız beşerî bir etkinlik olmasına mukabil, Kur'an'ın beşer sözü olmadığı vurgusuyla kendisini ilahî kitap olarak tanıttığıdır. Çalışmamızda yer alan kavramları hangi içerikle kullanmakta olduğumuz, açıklama gereği duyduğumuz ikinci bir husustur. *İmkân* (possibility): Varlığı mümkün olmak anlamına geldiği gibi, güç (kudret) ve kabiliyet içeriğine de sahiptir. Birincisi, “olabilir ya da olmayabilir”; ikincisi ise “iş görme gücü ve kabiliyeti” anlamındadır. *Bilişsel*: Bilen varlığın bilinen varlık hakkında elde ettiği zihinsel farkındalığa “bilgi” diyoruz. Bilgi eylemini, bilme faaliyetini meydana getiren süreci; düşünme, kavrayış, akıl yürütme türünden zihinsel davranışları gösteren şemsiye terime ise “bilmiş” diyoruz. Dolayısıyla “bilişsel” terimi, zihinsel yaşamın bilgilenmeyle bağlantılı yönleri için kullanılan bir sıfat olmaktadır. Kısacası bilişsellik, insanın akıl ve akıllılığı içeren yönü için kullanılan nitelemeyi ifade etmektedir. *Dinamizm*: Mekânın fizik ve reel hareketi bütün özellikleriyle inceleyen bilhassa canlı kuvvetini ve kuvvetlerin hareket halindeki cisimlerle olan münasebetini araştıran kısma “dinamik” adı verilir. Dinamizm ise, nesne(madde)yi atıl olarak kabul etmeyen, nesnelere içinde bir takım kuvvetler veya enerjilerin mevcut olduğunu ileri süren felsefi meslek olarak tanımlanır. Ancak şu kadarını söyleyelim ki: Çalışmamızı, ne bilimsel anlamdaki ‘dinamik’ ne de felsefi bir görüşü temsil eden sistem olarak ‘dinamizm’ ile doğrudan ilgili görüyoruz. Lakin “dural olanın karşıtı” olarak “canlılığı”, “hareket

<sup>1</sup> Bu çalışma, 2005 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen “Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ve faaliyet(işlevsellik)"i, "değişim ve dönüşümü" çağrıştırdığı kadarıyla kavramsal bazda bir ilgiden söz edebiliriz. Nitekim, kimi kaynaklarda, "dinamik olma hali," "canlı bir varlığın etkin kuvveti," "davranışları canlı ve enerji dolu kimsenin özelliği" diye de açıklanır. Bu sebeple biz dinamizm sözcüğünü, faaliyet(işlevsellik) ve ardındaki itici gücü temsil eden bir olgu olarak varlık dünyasında, insanda ve özellikle onun bilişsellğinde bahse konu ediyoruz. O halde "İnsanın bilişsel dinamizmi" ile vurgulamak istediğimiz şey, insanların bilgiyle münasebetlerinde "enerjik ve etkin" olduklarıdır. İşte biz, bilgi imkânları açısından Kur'an'da insanı ele almanın yanı sıra, insanın sahip olduğunu düşündüğümüz bu halinin bilgiyle münasebetini Kur'an çerçevesinde araştırma amacıyla olduk. Ancak Kur'an'la beraber ilgili diğer kaynaklardan da yararlandık. Şunu ifade edelim ki: Konumuza, epistemoloji ve dini bir metin olan Kur'an bağlamında, mukayeseli olarak yönelirken gerek epistemolojiyi gerekse Kur'an'ı konularında tutmayı gözetken bir felsefi bakışla yönelme gayretinde olduk.

Yapılan çalışmada varılan neticeleri şöyle dile getirebiliriz: Bir alt dalı olduğu felsefenin sahip olduğu nitelikten pay aldığından epistemoloji bilginin imkânı, kaynakları ve değeri konularında paralel, yakın ve zıt görüşler kısaca, farklı düşünce ve tutumlar barındırmaktadır. Kur'an'la mukayesesinde de aynı şekilde, paralellikler, benzerlikler ve zıtlıklar gözlemlenebilmektedir. Epistemoloji, sadece insan bilgisini konu edinirken, Kur'an'ın, 'bilgi'yi insanla sınırlı tutmadığı; 'insan-üstü' varlıklar için de bilgi imkânına yer verdiği gözlenmiştir. Lakin biz "bilen" olarak sadece insanı ve bilgi olarak da insanı bilgiyi ele aldık. Epistemolojide bilgiye, dahası doğru bilgiye imkân tanıyan ve tanımayan görüşler vardır. Kur'an, her ne kadar bir insan gerçeği olarak şüphe olgusuna yer veriyor ise de doğru bilgiye de imkân tanır. Bu, zaten Kur'an'ın kendi varlık nedeninde içkin bir realitedir. Yine epistemoloji, yeryüzü insanının, fizik dünyadaki bilgi imkânını ve bilgisini konu edinirken buna karşın, Kur'an'ın, bu yeryüzü yaşamı öncesinde "Bezm-i elest" diye tanımlanan bir varlık alanına ya da anına göndermede bulunduğu ve bu yeryüzü yaşamı sonrasında, "âhiret" diye tanımlanan bir varlık alanına ve insanın bu her iki alandaki bilişsel varlığına yer verdiği görülür. Ancak biz, epistemolojik çerçeveyi esas alarak insanı, yaşamakta olduğu bu fizik dünyadaki varlığıyla ve sahip olduğu bilişsel imkânlarıyla ele aldık. Epistemolojide bilginin doğuştan ya da sonradan olduğu tartışması vardır. Kur'an'da insanın bilişsel yeteneğinin doğuştan (fitri), ancak bilgiye erişiminin sonradan olduğu yönünde referans olacak âyetler görüyoruz. Duyu, akıl ve sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etme hususunda, farklı noktada bulunan bilgi teorilerinin vahyi bahse konu etmemek gibi neredeyse ortak bir yönlerinin olduğu gözden kaçmazken, Kur'an duyu, akıl gibi bilgi kaynaklarını tanıma noktasında epistemolojiyle paralelligi gözlemlense de bilgi kaynağı ve bilgi türü olarak kendi varlığında vahyi öne çıkarmasıyla farklılık sergiler. Epistemolojide nasıl ki bir bilgi kaynağının illaki öne çıkarılması, diğer bütün kaynakların toptan reddini gerektirmez ise Kur'an'da da -bir alttaki, bir üsttekini destekler şekilde- bilgi kaynaklarına yer verildiği görülür. Epistemolojide olduğu gibi Kur'an, bilgi kaynaklarının hepsinin hedefi olarak hakikati gösterir. Ancak mutlak anlamda hakikat ifade eden bir bilgi kaynağı ve türü olarak da vahyi görür. Vahiy hariç, diğer bilgi kaynaklarıyla hareket ettiği, süjenin şu veya bu şekilde yanılma realitesini tanımakla beraber akli ve tecrübi doğrulamayı da ret etmez. Bu sebeple Kur'an bir bilgi kaynağı ve türü olarak vahyi, doğrudan hakikati temsil eder görürken, ondan yararlanan, onu anlayıp yorumlayan süjenin, yanlış algılamasına, yanlış yorumlamasına da aynı şekilde bir gerçeklik olarak yer verir. Bununla beraber insanın bilgisine açık olmayan varlık alanların-

dan söz ederek ve bilgisinin sınırlı olduğu gerçeğini öne çıkararak insanın bilgisinin mutlak olmadığına dikkat çeker. Kur'an, bilmeye yönelik arzu, merak, heyecan ve sorgulama gibi insani realiteleri tanıdığı gibi bilginin ve bilenin değerini de tanır. Tam da bu noktada, Kur'an toplumsal yapının önemini öne çıkarır ve bilişsellğe yön/istikamet tayin eder.

Kur'an çerçevesinde ele almaya çalıştığımız "insanın bilişsel dinamizmi" ile kastımız olan insanın dinamik yapısının bildiğindeki yansımalarına gelince: Evrende, durağanlığın aksine bir hareket, bir dinamizmin olduğu inkâr edilemez ve Kur'an bu gerçekliğe yer verir. Kur'an'da, evrenin dinamik yapısına, insanın dinamizmine, dahası onun bilişsel dinamizmine işaret eden, öylece yorumlanmaya imkân veren âyetler vardır. Gerek kulak ve göz gibi duyuvarın yapıları ve işlevsel çeşitliliklerine gerekse faal (işlevsel) bir meleke olarak akla işaret eden ve aklın muhtelif fonksiyonlarını ifade eden ilgili kelimelere yer vermesinde bunu açıklıkla görmek mümkündür. Kur'an bu evrende konuşlandırılan insanın evrende var olan dinamizmin dışında olmadığı, bünyesinde, iradesi dışında cereyan eden canlılık ve hareketin yanı sıra, iradî olarak da faaliyet sergilemek imkânının bulunduğu, insanın iradî görülen aktivitelerinin tamamının gerisinde, onun bilişsel kabiliyet ve etkinliğinin söz konusu olduğunu öne çıkarır. Bu, olgusal bir gerçeklik olarak Kur'an'ın insani realiteyi tanıdığını gösterir. Bununla bağlantılı olarak ifade edebileceğimiz şey, Kur'an'ın insanın başı boş bırakılmadığı yönündeki kendi beyanıyla mütenasip bir şekilde, olması gerekeni ilham etmek suretiyle insanı zihni bir eğitimle muhatap aldığı ve onun bilişsel dinamizmine "hilafet" görevi ve bilinciyle yön tayin ettiğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, İnsan, Bilgi, İmkân, Bilişsel, Dinamizm.

## HUMAN AND COGNITIVE DYNAMISM IN TERMS OF KNOWLEDGE POSSIBILITIES IN THE QURAN

### Abstract

Philosophy, one of main topics of which epistemology constitutes, is indisputably a human activity. On the other hand, when looking at the Quran, it seems that it introduces itself as a divine book, by emphasizing that it has no human words. We tried to consider these both peculiar structures, while handling our topic in the context of Qur'an and epistemology comparatively. In this study, we aimed to investigate the dynamic aspect of the relationship between human and knowledge in the same framework, as well as handling the human in the Quran in terms of knowledge possibilities: First of all, we traced the relationship of human-knowledge in the Quran by basing on the major problem areas of epistemology. Then we examined some issues that we found indirectly related to the problem areas of epistemology. For example, we tried to see whether our view, relating to the fact that there is a dynamism which is factually open to our observation in the universe and that human beings got a share from this dynamism especially with their cognition, has an equivalence in the Quran. In addition, we made inquiries about what the effective human motives (factors) are in the context of knowledge possibility and whether they affect cognitive dynamism. We tried to see what kind of contexts it has if there is a reflection of the factually observable cognitive activity of the human and its dynamism in this activity in the Quran.

### Summary

Although knowledge-based main problems date back to the early stages of the history of thought, handling of these problems systematically was not done until the beginning of modern philosophy. The problem of knowledge has begun to studied me-

thodically, especially in the New Age philosophy, and thus, a specific problem area of philosophy has been formed by the name of epistemology, which includes knowledge-based philosophical approaches (theory). At this point, the point we want to emphasize first is the fact that despite epistemology, which is one of the parties that we have determined as the context of our study, is an indisputable human activity, in a way that allows binary comparison, Quran on the other hand, introduces itself as a divine book by emphasizing that it is not the human word. The second issue we need to explain is the content with which we use the concepts in our study.

**Possibility:** As it means its existence is possible, it also means the content of power (might) and ability. The first means “may or may not be”, the second means “ability and ability to work”.

**Cognitive:** We call the mental awareness, which was obtained by the knowing being about the known being, as “knowledge”. The act of knowledge, the process that constitutes the act of knowing; We call the umbrella term “cognition” which indicates mental behaviours such as thinking, comprehension, reasoning. Therefore, the term “cognitive” is an adjective used for aspects of mental life relating to being informed. In short, cognition refers to the qualification used for the aspect of the human being that includes wisdom and intelligence.

**Dynamism:** The part of mechanics, which studies physics and real motion with all its properties, especially the living force and the relationship of forces with objects in motion, is called “dynamics”. Dynamism, on the other hand, is defined as a philosophical profession that does not consider the object (matter) as inactive, and claims that there are some forces or energies within objects. However, let’s say this much: We do not see our work directly related to “dynamic” in the scientific sense, nor to “dynamism” as a system representing a philosophical view. However, we can talk about a conceptual connection as far as it associates “vitality” with “the opposite of static”, “movement and activity (functionality)” with “change and transformation”. As a matter of fact, in some sources, “the state of being dynamic” can be also explained as “the active force of a living being,” “the characteristic of a person whose behaviour is alive and full of energy”. For this reason, we talk about the word dynamism as a phenomenon that represents activity (functionality) and the driving force behind it, in the world of being and in natural human and especially in his cognition.

So, what we want to emphasize with “cognitive dynamism of man” is that people are “energetic and active” in their relations with knowledge. Here, besides handling human beings in the Quran in terms of knowledge possibilities, we aimed to investigate the relation of this state of human being with knowledge within the framework of the Quran. Of course, by taking advantage of the Quran and other related sources. Let us express this: We have tried to focus on our subject with a philosophical perspective that takes into account both epistemology and the Qur’an, as they are, in the context of the epistemology and the Qur’an, which is a religious text.

We can express the conclusions reached in the study as follows: Since epistemology has a share of the quality of the philosophy of which it is a sub-branch, it contains parallel, close and opposite views, in short, different opinions and attitudes on the ‘possibility’, ‘resources’ and ‘value’ of knowledge.

Similarly, parallels, similarities and contrasts can be observed in the comparison with the Quran. While epistemology is the subject of only human knowledge, the Quran does not limit “knowledge” to human; It has been observed that it also provides information opportunity for “extraterrestrial” beings. However, we only handled human as “the one who knows” and human knowledge as “knowledge”. In epistemology, there are views that allow and do not allow knowledge, rather, correct knowledge.

Although the Qur’an includes the phenomenon of doubt as a human fact, it also pro-

vides accurate information. This is already an immanent reality in the Quran's own reason for existence. While epistemology take the knowledge of the people in the world and the knowledge in the physics world as a subject, however, the Quran refers to a field or moment of being defined as "Bezm-i elest" before this earthly life, and after this earthly life, it is seen that there is a sphere of existence defined as "the hereafter" and the cognitive existence of man in these both fields. However, based on the epistemological framework, we have considered the human being with his presence in this physical world and his cognitive possibilities. There is a dispute in epistemology whether knowledge is congenital or acquired. In the Quran, we see verses that will be a reference that the cognitive ability of human beings is innate, but access to knowledge is later. While it is not overlooked that knowledge theories at different points have almost a common aspect, such as not mentioning the revelation, in terms of accepting sense, reason and intuition as a source of knowledge, it is observed that the Qur'an is parallel with epistemology at the point of recognizing knowledge sources such as sense and mind, it differs in that it emphasizes "revelation" in its own existence as a source of knowledge and information type. Just as highlighting a source of knowledge in epistemology does not necessarily require the total rejection of all other sources, it can be seen that the Quran includes information sources in a way that supports the lower and higher ones. As in epistemology, the Quran shows the truth as the target of all sources of knowledge. However, epistemology sees revelation as a source and type of knowledge that expresses absolute truth. When acting with other sources of knowledge except revelation, though the subject recognizes the reality of error in one way or another, but it does not refuse to validate mental and experiential. For this reason, while seeing revelation as a source and type of knowledge directly represents the truth, it also includes the misperception and misinterpretation of the subject who uses it, understands and interprets it as a reality. However, by mentioning the areas of existence that are not open to human knowledge and emphasizing the fact that his knowledge is limited, it draws attention to the fact that human knowledge is not absolute. Of course, the Quran recognizes human realities such as desire, curiosity, excitement and questioning, as well as the value of knowledge and the known things. Just at this point, the Quran highlights the importance of social structure and determines the direction to cognition.

As for the reflection of the dynamic structure of human in the knowledge, which is what we mean by the "cognitive dynamism of human", which we try to deal with in the framework of the Quran, it cannot be denied that there is a movement, a dynamism in the universe, contrary to the static, and the Qur'an gives place to this reality. In the Qur'an, there are verses that point out the dynamic structure of the universe, the dynamism of the human being, moreover, its cognitive dynamism and allowing them to be interpreted as such. It is possible to see this clearly in the structure and functional diversity of the senses such as the ear and the eye, as well as the relevant words that indicate the mind as an active (functional) skill and express the various functions of the mind. The Quran highlights that the human being placed in this universe is not outside of the dynamism that exists in the universe, has the opportunity to act voluntarily in addition to the vitality and movement occurring outside of his will, and that his cognitive ability and activity is in the question, behind all the activities seen as voluntary of the human being. This shows that the Quran, as a factual reality, recognizes the human reality. What we can express in connection with this is that the Qur'an, in line with its own declaration that the human being is not left idle, deals with a mental education by inspiring what should be, and determines his cognitive dynamism with the "caliphate" duty and consciousness.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Human, Knowledge, Possibility, Cognitive, Dynamism.

## GİRİŞ

Düşünce tarihine bakıldığında, ilk düşünürlerin bilen özne olan insan ve bilgi felsefesi üzerine değil değişimin doğası ve olancağıyla ilgili problemlerle ilgilenerek doğa felsefesi yaptıkları,<sup>2</sup> yani “bilginin konusu olan nesne üzerine yoğunlaş[tıkları]”<sup>3</sup> görülür. “Buna rağmen bilgi sorunu, özel bir felsefe disiplininin konusu olmazdan önce de her zaman filozofları meşgul etmiştir.”<sup>4</sup> Sonraları düşünürlerin insana yöneldikleri ve “evrenin ilk maddesi yerine, değişen toplum ve insanın sorunlarını araştıran felsefeler üretmiş oldukları,”<sup>5</sup> “bilgi” problemini ve bu problem çerçevesinde “insan-bilgi” münasebetini yoğun bir şekilde işlemiş oldukları görülür. Bilgi kuramının temel problemleri bu ilk dönemlere dayanmasına rağmen, bu problemlerin sistemli ele alınması modern felsefenin başlangıcına kadar da yapılmamıştır.<sup>6</sup> “Bilgi problemi, özellikle Yeniçağ felsefesinde, metodlu şekilde incelenmeğe başlanmıştır.”<sup>7</sup> Bilgi probleminin, felsef bir araştırma alanı olmasının, “modern dönemin başlatıcısı olan Descartes’in felsefesine dayandığı,”<sup>8</sup> “bilgi kuramının kurucusunun John Locke olduğu”<sup>9</sup> ve epistemoloji bağlamında, Kant’ın gelişen modern felsefeye önemli katkıları bulunduğu<sup>10</sup> vb. görüşler bir arada düşünüldüğünde, aslında epistemolojinin kurucularından söz etmek gerektiği anlaşılmaktadır.

Bilinen odur ki “bugün yaygın olarak benimsenmiş olan ‘bilgi kuramı’ adı, esaslı olarak ancak 19. yüzyılın ortalarından bu yana kullanılmaya başlanmıştır. Bu ad yanında, gnoseoloji (Grekçe; gnosis: tanıma, bilme), epistemoloji (Grekçe; episteme: bilgi) adları da kullanılır.”<sup>11</sup> “İlk kez J. F. Ferrier’in ‘bilgi teorisi’ yerine, onunla eşanlamlı olarak, ‘epistemology’ terimini kullanmış”<sup>12</sup> olduğu ifade edilir.

Geniş “bir ilişkiler alanını içeren episteme,”<sup>13</sup> “sanı, inanç ve kanı bilgi-

<sup>2</sup> A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 98; Nihat Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 65.

<sup>3</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 27.

<sup>4</sup> Fritz Heinemann, “Bilgi Kuramı”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, drl. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997), 181.

<sup>5</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 100.

<sup>6</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 11; Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 58.

<sup>7</sup> Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 58.

<sup>8</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 11.

<sup>9</sup> Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 181.

<sup>10</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 330, 535.

<sup>11</sup> Alwin Diemer, “Bilgi Kuramı”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, drl. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997), 163; Dogubert D. Runes, *Dictionary of Philosophy - Ancient/Medieval/Modern-* (Iowa: Philosophical Library Inc., 1956), “Epistemology”, 94.

<sup>12</sup> Hüseyin Atay, *Kur’anda Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982, 11; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İfav. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 9.

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Birey Yayıncılık, ts.), 245-246.

sinden farklı olarak doğru bilgi, bilimsel bilgi veya sistematik bilgiyi”<sup>14</sup> ifade eder. Bu konuda, “felsefi düzlemdeki öz belirleyici[nin]”<sup>15</sup> “doğru bilgi” olduğu söylenebilir. “Acaba bilgi, daha doğrusu doğru bilgi mümkün müdür?” Bu, bilgi felsefesinde ilk olarak ve özellikle incelenmesi gereken problemdir. Daha sonra, “doğru bilginin kaynağı nedir?” sorusu problem olarak üzerinde durulmayı gerektirir. Doğru bilgi, tek bir kaynağa mı yoksa birçok kaynağa mı bağlıdır? Acaba bu kaynak(lar) ne(ler)dir? Bir başka problem olarak “bilginin değeri” ve “doğru bilginin ölçütü” konuları belirlemektedir. Hangi kriterler sonucu bilgi doğru olmaktadır? Bilginin sınır ve kapsamını sorgulayarak neyi bilip neyi bilemeyeceğimizi belirlemeye dönük olarak “Nereye kadar bilebiliriz?” sorusu da zikredilmesi gereken bir başka problem alanıdır.

Felsefenin daha spesifik bir ifadeyle bilgi felsefesinin konusu olan bilgi, insan bilgisi olduğuna göre, “insanın bilme imkânı” ifadesi ile kastedilenin ne olduğunu açıklamak sadedinde şunu söyleyebiliriz:

M-K-N kelime kökünden türetilen “imkân, varlığı mümkün olmak anlamına geldiği gibi, güç/kudret ve kabiliyet içeriğine de sahiptir.”<sup>16</sup> S. Hüseyin Nasr, aynı sözcüğün kavramsal tahlilini şu şekilde yapar: “...imkân (possibility) teriminin kökü “potentiality” ve “puissance” ile ilgilidir; ‘olma gücünde’ anlamına gelen her üç kelime de posse kelimesinden türetilmiştir. İmkân (possibility), gerçekte iki anlama sahiptir. Birincisi, herhangi bir şeyin niteliği ya da karakteridir ki, mevcut olabilir ya da olmayabilir ve ikincisi, herhangi bir şeyin niteliği ya da karakteridir ki, iş görme gücünde ve kabiliyetindedir.”<sup>17</sup> O halde, “insan için bilgi mümkün müdür?” derken; öncelikle, insanın bilme istidadına sahip olup olmadığını, ardından bilmenin tahakkukunu anlıyoruz demektir. Çünkü “bir şeyin imkânı, onun gerçekliğinden önce gelmektedir.”<sup>18</sup> Bilginin imkânına dair epistemolojide ortaya konulmuş temel yaklaşımlara değinmeden önce, çalışma konumuzu tespit ve tanımlamada yer vermiş olduğumuz diğer iki ifadeyi, “bilişsel” ve “dinamizm” kavramlarını açıklamamız gerekecektir.

İster duyuya dayalı ister duyudan bağımsız olsun, “bilen varlığın bilinen varlık hakkında elde ettiği zihinsel farkındalığa bilgi”<sup>19</sup> diyoruz. Biliş

<sup>14</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 29.

<sup>15</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1995), 27.

<sup>16</sup> A'yd, Ahmed vd. *el-Mu'cemu'l Arabiyyi'l- Esasi* (Tunus: Larus, 1988), 1147; Cübran Mesud, er-Raid (Beyrut: Daru'l ilm, 1986), II/1424; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları., 1995), 843; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 1455.

<sup>17</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 151.

<sup>18</sup> Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katircioğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 139.

<sup>19</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 75.



ise “bilgi eylemini, bilme faaliyetini meydana getiren süreci; düşünme, kavrayış, akıl yürütme türünden zihinsel davranışları gösteren şemsiye terim”<sup>20</sup> olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla “bilişsel” terimi, “bilgiyle ilgili olanı, bilgiyi içereni; zihinsel yaşamın bilgilenmeyle bağlantılı yönleri için kullanılan bir sıfat”<sup>21</sup> olmaktadır. Kısacası, “insan varlıklarının akıl ve akıllılığı içeren yönü için kullanılan niteleme olarak bilişsel”<sup>22</sup> genel çerçevesi ile ele aldığımızda; akıl, zihin gibi terimlerle dile getirilen bilme, anlama, düşünme edimlerinin içinde yer aldığı bir işlevler alanı ile varlık dediğimiz, anlaşılacak, üzerinde düşünülme üzere aklın, zihnin önüne konulan ifade eden bir alanı gerektirdiğini görürüz. Ahmet Cevzci, biliş teorilerini, “insan varlıklarının anlamlar üretir ve dünyalarını anlamlı hale getirirken, etkin olduklarını vurgulayan kuramlar”<sup>23</sup> olarak açıklar. Süjede, objede ve aralarındaki bilişsel münasebetin niteliğinde, ayrıca bu münasebetin ürünü olan episteme(bilgi)de irdelenebilir olan insana has bu “etkin” olma durumu, çalışmamızda gözettiğimiz dinamik boyutu görme imkânı sunmaktadır. Nedir dinamizm ve biz bu ifadeyle neyi kastetmekteyiz?

Dinamik: “cisimlerin üzerinde etkiyen fiziksel etmenler (kuvvet, enerji) ile bunların neden olduğu hareketler arasındaki ilişkiyi inceleyen fiziksel bilim dalı”<sup>24</sup> diye tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, “mekaniğin fizik ve reel hareketi bütün özellikleriyle inceleyen bilhassa canlı kuvvetini ve kuvvetlerin, hareket halindeki cisimlerle olan münasebetini araştıran kısmına ‘dinamik’ adı verilir”<sup>25</sup> ve dikkat edilirse bu tanımında, “bilhassa canlı kuvvetini” ifadesiyle dinamiğin, bir önceki tanımda geçmeyen farklı boyutuna işaret edilmektedir. Dinamizm ise, “nesnelere (eşyayı) meydana getiren cevherin bizatihi bir kuvvet olduğunu kabul eden yahut nesnelere içinde harekete irca olunamaz birtakım kuvvetler bulunduğunu veya maddede enerjilerin mevcut olduğunu, maddenin esas özelliğinin kuvvet olduğunu ileri süren felsefi meslek”<sup>26</sup> diye tanımlanır.

Çalışmamızı ne bilimsel anlamdaki dinamik ne de felsefi bir görüşü temsil eden sistem olarak dinamizm ile doğrudan ilgili görüyoruz. Lakin “dural olanın karşıtı”<sup>27</sup> olarak durup dinlenmek bilmeyen hareket ve faali-

<sup>20</sup> Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, “Biliş”, 146-147.

<sup>21</sup> Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, “Bilişsel”, 147.

<sup>22</sup> Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, “Bilişsel”, 147.

<sup>23</sup> Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, “Biliş Teorisi”, 148.

<sup>24</sup> “Dinamik”, *AnaBritannica*, (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994), 10/167; “Dinamik”, *Meydan Larousse -Büyük Lügat ve Ansiklopedi-* (İstanbul: Sabah Yayınları, ts.), 5/348.

<sup>25</sup> Süleyman Hayrı Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 1987), “Dinamik”, 49.

<sup>26</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, “Dinamizm”, 49.

<sup>27</sup> Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), “Dinamik”, 1/327.

yeti, değişim ve dönüşümü, “canlılığı,”<sup>28</sup> çağrıştırdığı kadarıyla kavramsal bir ilgiden söz edilebilir. Zira bu disiplinlerdeki öne çıkan anahtar kavramlardan biri olarak “dinamizm”i kullanmayı tercih etmiş olmamız ve yukarıdaki tanımlara yer verişimiz anlamsal içerikle ilgili ve onunla sınırlıdır.

Biz, dinamizm sözcüğünü, işlevsellik ve ardındaki itici gücü temsil eden bir olgu olarak, evvela varlık dünyasında, ardından insanda ve özellikle onun bilişsellikinde bahse konu edeceğiz. Nitekim, kimi kaynaklarda, dinamizme, bu amacımıza referans olabilecek biçimde anlamlar verildiğini görebiliyoruz. Örneğin, “dinamik olma hali”<sup>29</sup> diye tanımlanan dinamizm, Meydan Larousséda: “canlı bir varlığın etkin kuvveti”<sup>30</sup> diye geçer. Bu tanım, yukarıda da geçtiği gibi, dinamizm sözcüğünün anlam içeriğinin, sadece nesnelere için değil, canlılar için de kuşatıcı olduğunu göstermektedir. Dinamizm sözcüğü, “davranışları canlı ve enerji dolu kimsenin özelliği”<sup>31</sup> diye de açıklanır. Bu tanımda, canlı varlığın kişi/kimse ya da insan olabileceğine işaret edilir. O halde dinamizm insan için söz konusu edildiğinde, canlı varlık olan insanın “enerjik ve etkin”<sup>32</sup> hali diye tanımlanabilir. İşte biz, insanın sahip olduğunu düşündüğümüz bu halinin bilgi ile münasebetini ve bu münasebetteki rolünü Kur’an çerçevesinde ve insanın bilgi imkânı bağlamında araştırma amacını güdüyoruz.

Felsefenin ve din felsefesinin önemli bir problem alanı kapsamındaki konumuzu, Kur’an çerçevesinde çalışırken, felsefi bakış açısını bir yöntem olarak gözetme, dinî bir metin üzerinde araştırma yapıyor olsak bile, felsefeyi ve felsefi bakış açısını kendi konumunda tutmak zorunluluğunda olduğumuzun farkındayız. Öte yandan çalışma alanı olarak belirlediğimiz Kur’an’ı da nasılsa öyle görme, O’nu kendine dair söz ettiği nitelikleri ile tanıma, değerlendirme gereğinin yanı sıra, O’nu incelerken, diğer herhangi bir kitaba yönelik tarzımızın, alışkanlığımızın güdümünde kalmamak gerektiğinin, O’nun ele aldığı konulara yaklaşım, sunuş ve çözüm biçiminin bütünüyle kendine özgü olduğunun da ayırındayız. Atıfta bulunduğumuz niteliğinden dolayıdır ki, bilgiyi ve problem alanlarını Kur’an çerçevesinde inceleyecek olmamız, daha önce işaret ettiğimiz sıra düzenini kaçınılmaz kılmamakta ise de konu takibini güçleştirmeyecek, yaklaşık bir yol takip ettiğimizi söyleyebiliriz. Söylemek istediğimiz bir diğer husus, Kur’an ekseninde ele aldığımız bu çalışmamızda referans olarak âyetlere yer vere-

<sup>28</sup> Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, “dinamik”, 1/539; Micheal Rundell- Gwreth Fox, *English Dictionary* (Malaysia: Macmillian Press), 2002, “Dynamism”, 435.

<sup>29</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Rehber Yayınları, 9. Basım, 1992), “Dinamizm”, 261.

<sup>30</sup> “Dinamizm”, *Meydan Larousse*, 5/348.

<sup>31</sup> “Dinamizm”, *Meydan Larousse*, 5/348.

<sup>32</sup> Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, “dinamik” 1/539; Rundell- Fox, “Dynamic”, 435.

cek olmamızın pek tabii ve hatta zorunlu olduğudur. Lakin âyetlere Arapça metin olarak hiç yer vermezken, az da olsa meâlen yer verdiğimiz oldu. Ağırlıklı olarak, hatta neredeyse bütünüyle sûre adları ve sure numaralarıyla birlikte âyet numaralarını -mahdut sayıda ve metin içinde- referans göstermeyi tercih ettik.

## 1. EPİSTEMOLOJİNİN PROBLEM ALANLARINA KUR'AN EKSEN Lİ BİR BAKIŞ

Yukarıda epistemolojinin temel problem alanlarına, ilgili sorular eşliğinde kısaca işaret ettik. Bahse konu olan her bir problemi Kur'an bağlamında mukayeseli bir okuma yaparak yeniden ele aldığımızda, ne gibi benzerlikler ve farklılıklar olduğunu görebileceğiz.

### 1.1. İnsanın Varlık-Yapısı ve Bilgi İmkânı

Epistemoloji açısından bilgi, süje ve obje denilen iki öge arasında bir ilişkiden ibaret olduğuna göre, bu ilişkinin bulunup bulunmaması hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm sahibi olan ile bu hususta hiçbir hüküm sahibi olmayanlar olmak üzere başlıca iki grubun olduğu görülür. Bilgi hakkında olumlu veya olumsuz bir fikir ileri sürenler şöyle veya böyle bilginin imkânını kabul edenlerdir. Bilgi hakkında herhangi bir fikir ileri sürmekten çekinenler de bilginin imkânsızlığını benimsemiş olanlardır. Bilinen odur ki: "Bilginin olabilirliğini yadsıyan kuramların en köktencisi agnostisizmdir (Grekçe: a-gnosis, tanımazlık, bilinmezlik). Her şeyden kuşku duymayı savunan haliyle septisizm (Grekçe: Skeptis, kuşku) agnostisizme göre daha az köktencidir."<sup>33</sup> Onlar, bilginin varlığından şüphe duymaktan ziyade "kesin ve mutlak bilginin olmadığını ileri sürmüşlerdir."<sup>34</sup> Bu kuşkucu anlayışlar, bilgi felsefesinin ilk problemi olan bilginin/doğru bilginin imkânı probleminden öteye geçememiştir. Çünkü bu soruya olumsuz yanıt vermelerinden dolayı diğer soruların anlamı ve önemi kalmamıştır. Buna karşılık, düşünce dünyasında, bilgiyi mümkün gören, onun kaynak, değer ve ölçütlerine dair görüş ihtiva eden, ağırlıklarını hissettiren felsefeler tabii ki vardır. Hemen belirtelim ki Kur'an insan için bilgiye, dahası doğru bilgiye imkân tanır. Kendisini insanlığa bir hitap/mesaj olarak tanıtan Kur'an için aksi düşünülemez. Doğruluk ve kesinlik ifade eden bilgiye erişim yolunda olan süjenin kendisinde, bu çabası öncesinde, esnasında ve belki sonrasında, sözü edilen çabayı anlamlı kılan 'hakiki' bilgiyle örtüşmeyen kimi niteliklerin belirmesi de Kur'an'da yer alır. Bilgi bağlamında bahse

<sup>33</sup> Diemer, "Bilgi Kuramı", 164.

<sup>34</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 59.

konu edilebilecek bu nitelikleri; “*cehalet (bilgisizlik)*” (el-Bakara 2/ 67; en-Nisâ 4/17; en-Nahl 16/78), “*zan(sanı)*” (el-En’âm 6/116; Yûnus 10/36; el-Hucurât 49/12), “*şek (şüph)*” (el-Bakara 2/147; Yûnus 10/94; Sebe’ 34/54), “*sehv (yanılma)*” (Yûnus 10/92; ez-Zâriyât 51/11; el-Maûn 107/5) olarak örnekleyebiliriz. Lakin Kur’an doğru bilgiyi, insan için değil mümkün olarak görmek, onun hedefi ve o hedefe ulaşmayı da onun etkin görevi olarak görür (ez-Zümer 39/18; en-Nisâ 4/83; el-Hucurât 49/6).

Bilginin mümkün olduğunun kabulünün yanı sıra, onun ne olduğu da önem arz eder. Nihayetinde bilgi, ‘nasıl’lığı ile değil ‘ne’liği ile epistemolojiye konu olur.<sup>35</sup> Şu kadar var ki, bilginin mahiyeti hakkında ileri sürülen fikirler herkesin anlayışına göre değişebilmektedir. “Bu husustaki fikirlerin sınıflamasında rol oynayan unsurun varlık sahasının değişik olmasından ileri geldiği”<sup>36</sup> ileri sürülebilir. Zira, “filozof genellikle varolandan neyi anlıyorsa, felsefesini de ona göre kurar.”<sup>37</sup> “Her filozofun varlığa ilişkin bir tasarımı vardır; başka deyişle bir ontolojisi, ayrıca da temelinde bunlara ilişkin görüşlerin yer aldığı bir epistemolojisi -bilgi felsefesi- vardır.”<sup>38</sup> İnsanın bilgi imkânını ele almak, onun varlık yapısını ele almayı gerektirir. Çünkü bilgiyi kendinde gerçekleştiren süjenin bir varlık-yapısı vardır. İnsanın varlık-yapısı ve bilme imkânı olarak “düşünme” melekesi üzerinden “birbirine tamamen zıt [iki şey söylenmektedir]: [Birincisi] İnsan düşünüyor, çünkü bir ruha sahiptir. [İkincisi] İnsan düşünüyor, çünkü bir beyne sahiptir.”<sup>39</sup>

H. Atay, bilginin mahiyetine dair görüşlerin farklılığına temel olarak görebildiğimiz varlık anlayışını, insanın yapısıyla ilişkilendirerek şunları dile getirir: “İnsanın bir görünen, bugünkü deyişi ile laboratuvarında üzerinde deney icra edilen bir varlığı ve bir de bunun dışında kalan bir varlığı vardır. (...) İşte, insana önce bu maddi varlığı ve bu heykeline bakıp ve incelemelerinde onu ön plana alana göre bilgi başka şekilde anlaşılıyor. İnsanın diğer varlığı, zihin varlığı (ruhu veya nefsi veya aklı olsun), bu durumda ikinci dereceye ve yardımcı duruma düşüyor. Bir de bunun aksini yapanlar vardır. Onlar önce insanın zihin varlığını ön plana alıyor, kuracağı düşünce sistemini insanın ruh yapısı üzerinde kuruyor ve diğer maddi varlığını, yardımcı olarak kullanıyor. Birinci yoldan gidenlere ‘realist’, ikinci yoldan gidenlere ‘idealist’ deniyor. Bunların da kendi aralarında çeşitli grupları vardır.”<sup>40</sup> A. Şeriatî insanın incelenmesi ile dünya görüşleri arasındaki

<sup>35</sup> Atay, *Kur’anda Bilgi Teorisi*, 17; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 31; Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, 27.

<sup>36</sup> Atay, *Kur’anda Bilgi Teorisi*, 14; Georges Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, çev. Ayda Düz (Ankara: Doğa Yayınları, 1987), 34.

<sup>37</sup> Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, 14.

<sup>38</sup> Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, 16.

<sup>39</sup> Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 37.

<sup>40</sup> Atay, *Kur’anda Bilgi Teorisi*, 14-15; Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 35 vd.

ilişkiye dikkat çeker.”<sup>41</sup> Varlığın zihnimizde şekillenen biçimi, ruhsal yahut maddî tezahürler taşır. Bu da bir dünya görüşü olarak, yöneldiğimiz alanlara akseder. Bu, “düşünce tarihinin hemen hemen her alanında, yüzyıllardır süregelen bir durumdur.”<sup>42</sup> Bu bağlamda, Kur'an'ın varlık anlayışı, insanın varlığı, varlık-yapısına dair görüşü ve bunun insanın bilişsel varlığıyla münasebeti önem arz eder.

Kur'an'da, varlığı kendinden olan bir “Yaratıcı”, felsefe diliyle bir Mutlak varlık ve O'na borçlu oldukları varlıklarıyla varlık sahasında yer bulan “yaratılmışlar” vardır. Kur'an'ın bildirmesiyle de fark edilecek olan şudur: Yaratıcı, büsbütün manevî, maddî ve ikisini de barındıran varlık alanları ve varlıklar var etmiştir. Bu varlık alanlarında insanın konumu şöyle ifade edilebilir:

Kur'an varlık alanını duyuşsal alanla sınırlı tutmadığından insanın bilgi imkânını da duyuşlarla sınırlı tutmamaktadır. Kendisini mahzâ vahiy olarak tanıtan Kur'an'da, insanın dünya hayatı öncesi, dünya hayatı ve dünya hayatı sonrası diye bahse konu edildiği üç varlık alanını görüyoruz. Bezm-i elest' diye bilinen, insanın bilişselliğini de alakadar ettiğini düşündüğümüz, dünya hayatı öncesinde bir varlık sahasından haber verilir; insanın o evredeki varlığının ruhsal mı, bedensel mi olduğu tartışılmıştır. Sözü edilen bildirim, sembolik olarak bulan ve o hayatı da yaşadığımız fizik dünyaya aksettiren, öyle yorumlayan bilginler olmuştur. Kur'an'da, dünya hayatı sonrasında bir varlık alanına, insanın orada yer aldığı sahneler ve bilişselliği ile ilintili tezahürlere dair bilgiler de görürüz. İnsanın sözü edilen bu âlemdeki varlığının yine salt ruhsal mı, salt bedensel mi yoksa her iki yapıyı barındıran bir mahiyette mi olduğu da tartışmalara konu olmuştur. Sözü edilen hayatı sembolik bulan, onu bu fizik dünyada gerçekleşecek bir tezahür olarak kabul eden, öyle sunan kimseler de çıkmıştır.

İnsanın bu dünyadaki varlığı ile Kur'an'da nasıl yer aldığını görmeğe, Kur'an'ın “insan” anlayışını daha çok bu zeminde anlamağa çalışacağız. Zira vahyin bildirdiğinden başka, bilgisine sahip olunmayan bu her iki âlemdeki insanın varlığı ve onun varlık-yapısı yerine, bizzat yaşamakta olduğu varlık alanındaki insan, onun varlığında ruh-beden münasebeti ve bu münasebetin bilgi imkânına yansması öncelikli konumuzdur. Bilgi kuramında bilgi imkân ve “yöntemlerini[n] teklettir[ilemeyeceğine],”<sup>43</sup> “alternatiflerin var olduğuna, bu olguyu görmezden gelmekle yanılığlara [düşülebileceğine]”<sup>44</sup> işaret edilmiş olması göz önünde bulundurularak meseleye daha toleranslı

<sup>41</sup> Ali Şeriatî, *Kendini Bilmek*, çev. Selim Naci Karaarslan (İstanbul: Endişe Yayınları, 1990), 115.

<sup>42</sup> Afsar Timuçin, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: BDS Yayınları, 1992), 697.

<sup>43</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 266.

<sup>44</sup> Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 197.

bakılabileceğini ve alternatif tezler geliştirilebileceğini olası görüyor olsak da daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi bizim çalışma alanımız epistemolojinin hâlihazırdaki problem alanıdır.

Geleneksel felsefî anlayışta insan maddî ve maddî olmayan yönüyle ikili bir yapısal varlığa sahip olarak öne çıkar. Mengüşoğlu bu konuda, “Bu görüş çok yaygın bir görüştür. Bu görüşün yaygın olmasının nedeni, onun temelinin dinlerde bulunmasıdır. Birçok din, özellikle Hıristiyanlık ve İslam[iyet] insanı dual bir varlık olarak görür”<sup>45</sup> demektedir. Bilindiği üzere dualizm “varlıkta, birbirinden yapı veya öz bakımından farklı iki ilkeyi kabul”<sup>46</sup> etmek olarak tanımlanmaktadır. Varlıkta (tabi ki insan varlığında) “hem maddi-fiziksel, hem de tinsel-zihinsel şeylerin olduğu kabulü”<sup>47</sup> noktasında, farklı zamanlarda, farklı mekânlarda ve farklı kültürlere açık İslamî dünya görüşleri içerisinde, konu ile ilgili muhtelif yaklaşımların görülmesi imkân dahilindedir. Ancak hâkim görüş olarak İslam düşünce sisteminde, insanın varlık yapısı konusunda her zaman ruh bedenle birlikte anılmıştır.<sup>48</sup> Kur’an çerçevesinde meseleye bakıldığında, Kur’an’a göre de insanın madde ve ruhtan meydana gelen bir varlık olduğu, bu yüzden, Kur’an’ın insan anlayışının madde ve ruhtan ibaret olan geleneksel felsefî anlayışa uygun olduğu gözlenir (es-Secde 32/7-9). Ancak bu, Kur’an’a göre, bazı felsefî ve dinî düşüncelerde olduğu gibi insan varlığında, ruh ve beden arasında, bir nesnenin iki ayrı varlığı anlamında müfrit bir ayırım değil,<sup>49</sup> “bir ve tek varlığın iki tamamlayıcı cüzleri”<sup>50</sup> olarak “bir bütünlük”<sup>51</sup> ifade eder. “Bedene girmiş bir ruh veya ruha sarılmış bir beden”<sup>52</sup> hüviyetinde insan ne tamamen maddî olana ne de tamamen ruhânî olana bağlıdır.<sup>53</sup> İniş çıkışlarına rağmen bu iki veçhe, onun varlık-yapısında imtizaç halindedir. Bu gerçekçi bir konumlandırma değildir. A. Carrel’in ifadesiyle “dışarıdan bakılınca insan, vücut ve ruh olmak üzere iki parçadan yapılmış telakki edilir. Fakat ruhsuz bir vücut, vücutsuz bir ruh asla müşahade edilmemiştir.”<sup>54</sup> Ruh ve vücut ayrımı gerçekte değil, “bizim gözlem metodlarımızın icadları,”<sup>55</sup> “ayrı

<sup>45</sup> Takiyettin, Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1988), 256.

<sup>46</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 104.

<sup>47</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 104.

<sup>48</sup> Muhammed Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Fikir Yayınları, 1979), 32; S. M. Nakib el-Attas, *İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 48.

<sup>49</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 67; Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 14-15.

<sup>50</sup> Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 14-15.

<sup>51</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 68.

<sup>52</sup> Said Şimşek, *Kur’an’ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 183.

<sup>53</sup> William Chittick-Sachiko Murata, *İslam’ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 224.

<sup>54</sup> Alexis Carrel, *İnsan Denen Mechul*, çev. Refik Özdek (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1987), 80.

<sup>55</sup> Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 80

metodların yardımıyla aynı objenin görüntüleri, tek bir varlık hakkında zihnimizce yapılan abstraksiyonlar[dır.]”<sup>56</sup> Aslında Kur'an çerçevesinde ve Âdem'in yaratılışı ve varlık-yapısı ekseninde bakıldığında şunu ifade edebiliriz: Âdem'in yaratılışının topraktan biçimlenme evresi ve onu takip eden ruhun üflenmesi evresi olmak üzere takdir edilmiş olması (Sâd 38/71-72), bize ruhsuz beden -ki ölü bir beden de ruhsuz bir bedendir- ve bedensiz ruhun varlığının söz konusu edilebileceğini gösterir. Ancak, dikkat edilmesi gereken nokta, henüz ruh katılmamış, topraktan mücessem varlığa Âdem (İnsan) denilmediği gibi, onunla buluşmayan ruha da Âdem (insan) denilmediğidir. Ancak, “beden, kendisinde yansıyan ruhla bir bütünlük,”<sup>57</sup> “bir uygunluk, bir uyum”<sup>58</sup> oluşturduğunda Âdem'den ve Âdemoğlundan yani insan dan söz edilebiliyor ki bu önemlidir.

Burada göz ardı edilemeyecek önemli bir mesele, bu ikili (dual) ancak birlikli yapının sadece insanda olmadığı, lakin bizim insanî olan durumu bahse konu ettiğimizdir. Çünkü insanın varlık-yapısında olmak üzere, “aynı dünyada yer alan ve biri diğerine katılan beden ve ruha izafe edilen karşılıklı eylem”<sup>59</sup> ve “faaliyetleri de, fizyolojik ve zihni olarak, ikiye böldüğümüz mürekkep bir mahlukta (insanda) müşahade ediyoruz.”<sup>60</sup> “Mahiyeti yalnızca düşünmektir dediğimiz o vücuttan farklı bölümün, yardımı olmaksızın sahip olacağımız hepsi birbirinin aynı işlevler açısından, hayvanların da bize benzedikleri; ama düşüncemize bağlı buldukları için yalnızca insan olarak bize ait olan işlevlerin hiçbirini orada bulamadığımızı görüyoruz.”<sup>61</sup>

İnsanın, işlevsel olan aklî varlığıyla hayvanlardan ayrı düştüğünü (el-Furkân 25/44), böyle bir kıyasın bile ancak insanlara dönük olduğunu, onların algı ve anlayışını hedef aldığını (el-Ankebût 29/43) Kur'an'da gözlemliyoruz. Yine Kur'an'a göre, Yaratıcı olan Allah, insanı yaratmış ve ona ölçülü bir yapı vermiştir (el-İnfitâr 82/7). “Bu ölçü, onda hem maddi hem ruhani (manevi) yönde tecelli etmiştir.”<sup>62</sup> “Tanrı'nın, akıllı bir ruh yaratıp, onu vücutla birleştirmiş olmasının”<sup>63</sup> özel bir anlamının olup olmadığı, üzerinde durulmağa değer bir konudur. İnsanın, onu hayvandan ayıran bilişsel kapasitesini sadece akıllı ruha, bir başka ifadeyle insanî ruha atfetmek yeterli değildir. Bu ruhun, kendisine uyum arz edecek bir bedenle, insan bedeniyile

<sup>56</sup> Carrel, *İnsan Denen Mechlul*, 143-144.

<sup>57</sup> Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 394.

<sup>58</sup> Abdülkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), 91.

<sup>59</sup> Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 409-410.

<sup>60</sup> Carrel, *İnsan Denen Mechlul*, 143-144.

<sup>61</sup> René Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 44-45; Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 87.

<sup>62</sup> Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 19.

<sup>63</sup> Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, 44-45.

buluşması, uyuşması sözünü ettiğimiz ölçüye uygun düşer. Zira ruh, “madde içindeki en yüksek olgunluğunu insan mertebesinde bulur.”<sup>64</sup> İnsanın bilişsel fonksiyonunda da görülür olan bu terkip onun bilgi imkânını ele verir. Zira “kâinata, taşıdığı özellikler yüzünden mümtaz bir varlık olan insanın, cehle kabiliyeti olduğu kadar ilme de kabiliyetli olduğunu görürüz. Esasen bu bütünlük onu öteki varlıklardan ayıran en büyük, hatta tek özelliğidir.”<sup>65</sup>

Kur’an’a baktığımızda, insanın bir bilme arzusu taşıdığı (el-Mâide 5/113), bilebileceği (el-Bakara 2/151; en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7), bilgisinin artışının söz konusu olabileceği (Tâhâ 20/114) ve bilenlere değer verildiği (ez-Zümer 39/9) hususunda beyanlar görürüz. Bu durumda, “insanın varlıklar hakkında doğru hiçbir bilgiye sahip olamayacağını öne süren felsefi görüşleri Kur’an’ın reddettiği ortaya çıkmaktadır.”<sup>66</sup> Doğruluk ve kesinlik ifade eden bilgiye erişim yolunda olan insanın, bu çabası öncesinde, esnasında ve belki sonrasında, kendisinde beliren “*cehalet (bilgisizlik)*”, “*zan (sanı)*”, “*şek (şüphe)*” ve “*sehv (yanılma)*” gibi kimi nitelikler de aslında bilginin imkânını imleyen niteliklerdir. Bilginin, insan için mümkün olduğunu ifade eden pek çok âyetin varlığından ziyade, Kur’an’ın insana gönderilmiş olması ve onu muhatap almış olması zaten tek başına bunun vesikasıdır (İbrâhîm 14/52; Fâtır 35/32).

İnsanın varlık-yapısı ve bilgi imkânını ele almış olduğumuz bu faslı sonlandırmadan önce, insanın bilgiye doğuştan sahip olup olmadığı meselesine dair birtakım açıklamalarda da bulunabiliriz.

Rasyonalistler, “bilgilerimizin doğuştan ve aklın ürünü olduğunu; ancak bu tip bilgilerimize güvenebileceğimizi, bu bilgilerimizin varlığı ve hakikatı tam olarak yansıttığını”<sup>67</sup> ileri sürerlerken, “bilgi alanı olarak olguları, nesnelere gör[en]”<sup>68</sup> ve “aklın duyular ve gözlemlerden ibaret olduğunu öne süren”<sup>69</sup> deneyci anlayış doğuştancılığın ifadesi olarak a priori (önsel) bilgiyi reddeder.<sup>70</sup> Bir üçüncü görüş insanın “doğuştan bilgilere sahip olarak değil de bilgiye istidatlı, ona yatkın olarak doğduğu”<sup>71</sup> yönündedir.

<sup>64</sup> Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, 155.

<sup>65</sup> Seyyid Kutup, *Fizilal-il Kur’an -Kur’an’ın Gölgesinde-*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 6/45; Chittick-Murata, *İslam’ın Vizyonu*, 224.

<sup>66</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Kur’an-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (Bursa, İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 62.

<sup>67</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti* (Konya: Hü-er Yayınları, 1999), 127; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 62; Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı -Son otuz yılın makaleleri ve bildirileri-*, çev. İlknur Ata (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001) 64.

<sup>68</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 130.

<sup>69</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 30.

<sup>70</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 61; Vehbi Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine* (İstanbul: Cem Yayınları, 2002), 50.

<sup>71</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 61; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 257; Abdülbaki Güneş, *Kuran’da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Ana-*



Acaba Kur'an'a göre, insan için imkân dahilinde olan bilgi doğuştan mıdır? Sonradan mıdır? Kur'an'da, Hz. Âdem'in yaratıldığı gibi, kendisine bazı isimlerin öğretildiği beyanı vardır (el-Bakara 2/31). "İsimlerden her şeyin (el-eşya) bilgisinin (el-ilm) kastedildiği"<sup>72</sup> ifade edilir. Hz. Âdem'in Yaratıcısı tarafından bilgilendirilmesinin yanı sıra, Yaratıcısının ona ve eşine tecrübe ile bilgi edinme imkânını verdiğini ilgili âyetlerden anlamak mümkündür. Kur'an'da zikredilen "yasak" (el-Bakara 2/35; el-Araf 7/19), "yasağın çiğnenmesi" (el-Bakara 2/36; el-Araf 7/22; Tâhâ 20/121) ve "tevebe" olayı (el-Bakara 2/37), Hz. Âdem ve Havva'nın ilahi rehberliğin yanı sıra tecrübe yoluyla da bilgilenmeye açık olduklarına birer örnektir. Bilgi meselesi, sadece Hz. Âdem için değil de insan için söz konusu olduğuna göre, başta Hz. Âdem'in kendisi olmak üzere, gerek Hz. Havva'nın gerekse diğer Âdemoğullarının bilgilerini tecrübeye de borçlu oldukları açıklıkla dile getirilebilir. Bu, insanın bilgiye doğuştan istidatlı oluşunu perdelemekte, bilakis bu yeteneği açığa çıkarmaktadır. Bu durumda, Kur'an'daki verilerden, rasyonalistlerin de empiristlerin de iddia ettiğinin ötesinde insanın bilgileri elde edecek yeteneklerle donatılarak yaratılmış olduğu görüşü çıkarılabilir.<sup>73</sup> Kur'an'da, bu yeryüzü yaşamı öncesi (elest bezmi)nde insanla yapılan bir muhâvere (diyalog) her ne kadar haber verilmekte ise de bu dünyaya doğan insanın mezkur âlemden hatırlayıp taşıdığı bir bilginin varlığı herhalde iddia edilemeyecektir. Zira Kur'an'da bu dünya, bir imtihan yurdu olarak geçer ve böyle fiilî bir hatırlatma buna aykırı bir durum teşkil edecektir. Bu arada, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile ilgili yer verdiğimiz açıklamaların "İslam antropolojisinde ilkel kavramının yeri olmadığı"<sup>74</sup> görüşünü imlediği söylenebilir.

## 1.2. İnsanın Bilgi Kaynakları

Her filozofun varlığa, insana, dolayısıyla insanın varlık-yapısına dair tasarımlarıyla epistemolojileri arasında bir münasebet olduğu gerçeği burada da karşımıza çıkmaktadır. "İnsanın ruhi yönünü esas alan ve bilginin kaynağını ruhi kuvvetlerden birisi olan akla dayandıranlar; bunlara akılcılar (rasyonalistler) denir. İnsanın maddi yönünü esas alanlar, bilginin kaynağı olarak duyuları ve duyu verilerini gösterirler ki bunlara duyumcular (sansualistler) denir. Duyular aracılığı ile algılanan varlıkları tekrar tekrar algılamak, onlarla karşılaşmak ve onları denemek suretiyle bilgi elde edi-

lizi- (İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003), 22.

<sup>72</sup> Attas, *İslami Eğitim - Araçlar ve Amaçlar-*, 48.

<sup>73</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 128-129.

<sup>74</sup> Merrly Wyn Davies, *İslami Antropolojinin Oluşturulması*, çev. Tayfun Doğukargın (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 179.

leceğini savunanlara göre bilgi, duyu ve deneyden doğar ki, bu görüşü benimseyenlere deneyciler (empiristler) denir.”<sup>75</sup>

Bilginin kaynağı problemini farklı uçlarda temsil eden rasyonalizm ve “ona tepki olarak ortaya çıkan deneyci felsefenin”<sup>76</sup> -ki sansualizmi de kapsar diyebiliriz- yanı sıra, bilginin kaynağı olarak “sezgi”yi ileri süren görüş de vardır. “Bu görüşe göre gerçek, doğru, sağlam ve tam bilgiyi ancak aracısız ve doğrudan bilmeyi içeren sezgi verir.”<sup>77</sup> Sezgicilere göre, “bizi aldatan duyulardan veya eşyayı parçalayan akıldan farklı,”<sup>78</sup> “istidlali (delil göstermeyi) bir yana bırakan,”<sup>79</sup> “bütünsel bir bilgi ile hakikatın sırrına eriştir[en]”<sup>80</sup> sezgidir. Düşünce tarihine bakıldığında, “birbirinden farklı sezgi anlayışlarının olduğu”<sup>81</sup> gözlenir. Bu, en azından sezginin bir bilgi kaynağı olarak -herkesçe olmasa da- tanındığını göstermektedir. Nedir sezgi? Felsefede, duyu, tecrübe sahalarının dışında tamamen farklı bir bilgi kaynağı olarak görülen, “eskiden hads denilen sezgi,”<sup>82</sup> Gazâlî gibi kimilerine göre, “kalbe ait,”<sup>83</sup> kimine göre de “akla ait” bir faaliyet olarak görülür. Örneğin “hem Aristoteles hem de İbn Sina’ya göre, orta terimi akla çabuk getiren zihnin bir faaliyeti”<sup>84</sup> olarak görülür. Şu kadar var ki, “İbn Sina, Aristoteles gibi, onu aklın çevik bir isabeti şeklinde tarif ediyor [olsa da] aklın kendisine ait bir özellik olarak saym[amakta,] kendisinin tabiriyle o[nu] ilahi bir feyz”<sup>85</sup> olarak görmektedir. Sezgi, umumiyetle doğrudan ya da dolaylı olarak aklın bir fonksiyonu, onun keskinleşmiş halini ifade eden zekânın hamlevi bir işlevi olarak görülür.<sup>86</sup> A. Carrel, “günlük hayatta olduğu gibi ilim hayatında da bir bilgi vasıtası”<sup>87</sup> olduğunu belirttiği sezgi için “istisnaidir, iptidai şekliyle pek çok insanda vardır, pek az kişide gelişir”<sup>88</sup> der. Doğrudur. Zira “Her beynin tahliye yapması ve iş meydana getirmesi aynı şekilde değildir.”<sup>89</sup> Gazâlî’de olduğu gibi aklın değil de kalbin bir işlevi olarak görülmesi durumunda da sezgi istisnai bir meleke olarak değerlendirilir. İster aklın işlevi

<sup>75</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 122-123; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 45; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 61-62.

<sup>76</sup> Vehbi Hacıcadıroğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Cem Yayınları, 2000), 16.

<sup>77</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 63.

<sup>78</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 30.

<sup>79</sup> Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 203.

<sup>80</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 30.

<sup>81</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, “Entüsyonizm”, 78; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 48; Bergson, *Düşünce ve Devingen*, 32, 81.

<sup>82</sup> Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 198-199.

<sup>83</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud Gazali, *Ihyau Ulumi'd-din*, çev. M. A. Müftüoğlu (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1990), 3/27.

<sup>84</sup> Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001), 126.

<sup>85</sup> Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, 128.

<sup>86</sup> Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 148; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 165; Muammer C. Muştâ, *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 54.

<sup>87</sup> Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 149.

<sup>88</sup> Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 150.

<sup>89</sup> Muştâ, *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu*, 54.

olarak görülsün ister kalbin, sezgi nihayetinde bir bilgi vasıtası olarak kabul edilmektedir.

Tecrübe (deney) ve onu önceleyen akıl ve duyu üzerinden “bilginin kaynağını uzlaşımçı bir tavırla”<sup>90</sup> işleyen felsefeler de vardır. Bir bütün olarak bakılması durumunda, kalbin ya da aklın bir fonksiyonu olarak görülen sezgiye bu uzlaşımçı yaklaşımda yer bulunabilir. Kur'an'a bakıldığında, O'nun bilgi evreninin, “kendisinin (=vahyin) dışındaki bilgi vasıtalarına yer vererek beşerî tecrübeyi kuşatan, bilmenin diğer türlerine (...) açık olarak beraberinde çeşitliliği sunan bir evren olduğu”<sup>91</sup> ve insanın varlık yapısında sözü edilen bilgi kaynaklarına referanslar bulunduğu görülür. İleride de ele alacağımız üzere, fiil halindeki kullanımıyla -isim halinde değil- Kur'an'da, çok sarıh dinî anlam taşıyan bir anahtar kelime olarak, Allah'ın âyetlerini anlamağa (doğruyu bulmağa) muktedir kılan insan yeteneğini ifade eden<sup>92</sup> *akıl* (Âl-i İmrân 3/65; Yûsuf 12/2; el-Enbiyâ 21/10), *duyu* ve düşünme (ile de münasebetli) *duygu* gibi algı unsurlarının (el-Mü'minûn 23/78; es-Secde 32/9; el-Mülk 67/23) varlıklarının tanındığı gözlemlenebilir. M. Esed, “Gönül (kalp) gördüğünü yalanlamadı” (el-Kamer 54/11) meâlindeki âyete dair açıklama yaparken; “bilinç ile normal olarak kavranamayacak bir şeyin sezgisel olarak (kalp gözü ile) kavranmasından”<sup>93</sup> söz eder. Tabi ki yer verilen âyet, Peygamber hakkındadır. Yine Ya'kub peygamberin kilometrelerce uzaktan oğlu Yûsuf'un kokusunu aldığı yönündeki beyânı (Yûsuf 12/94) uzak mesafeden koku alabilme kapasitesi<sup>94</sup> ve “kokunun kuvveti”<sup>95</sup> gibi fiziksel etmenlerin dışında “kalbi sezgi” olarak da yorumlanamaz mı? Elmalılı'nın dile getirdiği “Ya'kub'un vicdanı”<sup>96</sup> ve “ilham”<sup>97</sup> kalbi sezgişten söz etme imkânını vermez mi? Gerçi İslam dünyasında, neredeyse Gazâlî ile bütünleşmesinden de anlaşılacağı üzere sezgi, “İslam kelimcülerinden tasavvufi kelimcülerin kabul görmüştür. Bunun dışında genel geçer bir bilgi kaynağı olarak pek kabul görmemiştir.”<sup>98</sup> Bu, sezgisel bilgiye biçilen rol ve onun ihâta edebileceği varsayılan bilimsel alanla ilgili bir sorun olarak gözükmemektedir. Şöyle ki, sezgisel olduğu ifade edilen bilgi ile

<sup>90</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 63.

<sup>91</sup> Halil Rahman Açar, “Kur'an'ın Bilgisinden Bilgi Bilimine”, 1. *Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1995), 264.

<sup>92</sup> Muhammed Fuad Abdülbaki, *el- Mu'cemu'l Müfrehes li Elfâzi'l Kur'ân'il Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), s. 468-469; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 82; Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 226.

<sup>93</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, (Meal-Tefsir)*, çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 872.

<sup>94</sup> Ebu'l A'la Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an -Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri-*, çev. Muhammed Han Kayâni vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 2/459.

<sup>95</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 4/2921.

<sup>96</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2918.

<sup>97</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* 4/2920.

<sup>98</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 96.

peygamberin ve O'nun getirdiği dinî metinlerin haber verebileceği alana uzanıp, ilişildiğinde bu tür bir bilginin meşruiyeti tartışılır olmuştur. Ebu Mu'in en-Nesefî'nin, "duyular, akıl ve haber dışında dinlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyecek bir başka ilim kaynağı yoktur"<sup>99</sup> ifadesine baktığımızda, bu hassasiyet göze çarpmaktadır. M. Hamdi Yazır da bu türden vukûfiyetlerin genel itibariyle esbab-ı ilimden olmadığını<sup>100</sup> zira "alel'âde bir vehim halinde keramet veya mucize mertebelerine kadar çıkacak muhtelif derecatta zâhir olabil[ceğini]"<sup>101</sup> dile getirir. Nitekim Ya'kub peygamber şahsında bahse konu ettiğimiz vakianın "mucizevi" olduğunu söyler. Dinî alanın dışında, ya da dinî alanda olsa bile, vahyin bildirdiğine ters düşmeyen ve genelleştirilmeyen sezgisel bilgi illa ki reddedilmeyi gerektirmeyecektir.

"Kur'an, insanın sağlam duyuları, selim akli ve doğru haber ile gerçek bilgi elde edebileceğini belirtmiş, hatta bu araçları kullanmasını emretmiştir.<sup>102</sup> Sezgi de -kalbî yahut akli- bir vakia, bir olgu olarak kabule mazhar olabilir. Reddini gerektiren durum, onun vahyin alanına uzanması ve ona muhalif olması durumundadır. Hem bir bilgi çeşidi hem bir bilgi kaynağı olarak "vahiy" de -epistemolojide yer verilmiş olmasa da- olgusal olarak vardır<sup>103</sup> ve Kur'an kendisini bunun ifadesi olarak sunar (el-En'am 6/19; Tâhâ 20/114; en-Necm 53/4).

Kur'an, insanın bilgi imkânının bilgiye konu olan varlık alanları açısından değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini duyurur. Zira "Kur'an'daki bilgiler, bu iki varlık alanına; gayb alemine ait bilgilerle şahadet alemine ait bilgiler ihtiva eder."<sup>104</sup> 'Şuhudî (görünen/fizikî)' ve 'gaybî (görünmeyen/metafizik)' olmak üzere ikili tasnife konu olan bu varlık alanlarının, insan bilgisine konu olurken, insanın hangi bilgi imkânına hitap ettikleri, hangisini gerektirdikleri de ayrı bir inceleme konusudur. Örneğin vahiy, fizik âlemi konu edindiği gibi gaybî olanla daha çok ilgilidir. Hatta onun yegâne kapısıdır. H. Atay, "Nitekim, biz size, aranızdan âyetlerimizi okuyacak, sizi her kötülükten arıtacak, size kitabı ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek bir peygamber gönderdik" (el-Bakara 2/151) âyetini referans göstererek, muhtevası hakkında şunları söyler: "Birinci derecede âyetlerin anlatılması ve açıklanması, ikinci derecede kitap ve hikmetin öğretilmesi, üçüncüde bilinmeyenin bildirilmesidir. Birincisi duyulara, ikincisi akla,

<sup>99</sup> Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 98, 99-100.

<sup>100</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* 4/2921.

<sup>101</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* 4/2921.

<sup>102</sup> Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 197.

<sup>103</sup> Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 33; Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 196-198; Yaşar Fersahoglu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1988), 169.

<sup>104</sup> Celal Kırca, *Kur'an ve Bilim* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 18.

üçüncüsü de vahye dayanır.”<sup>105</sup> Bu noktada ileri sürülen şey “duyu ve tecrübe dünyasında yanılan aklın gayb alemiyle ilgili hükümlerde de yanılabilirliği ve bu aleme ait bilgileri idrak etmekten aciz kalabileceği için vahye muhtaç olduğu[dur.]”<sup>106</sup>

### 1.3. Değeri Açısından İnsan Bilgisi ve Bilen İnsan

Bilginin değeri elbette onun ‘hakikat (doğruluk)’ ile münasebetini ifade eder ki şüphesiz o da bilgi türleriyle ve onların kaynakları ile ilgilidir. “Hakikat, gerçekliğe tekabül ettiği için doğrudur.”<sup>107</sup> Bu sebeple “herhangi bir bilgi kuramı, herhangi bir ‘doğruluk’ tasarımı ile işe başlamak zorundadır.”<sup>108</sup> “İki değerli bir bilgi kuramının, biri gözlem ve deney, diğeri akıl olmak üzere nitelik açısından iki farklı bilme türünden söz etmesi,”<sup>109</sup> doğruluk tasarımını, tecrübî (olgusal) ve aklî (akılsal) zeminde temellendirecek bir kuram olduğunu gösterir. Ancak “bugün için, olgusal doğruluk ve akılsal doğruluk ifadelerinin yetersiz oldukları”<sup>110</sup> dile getirilmektedir. Aynı zamanda, “doğruluk kavramının sadece epistemolojik doğruluk ile sınırlı olmayıp, tersine çok daha kapsayıcı bir kavram olduğu, bu nedenle doğruluk öğretisi içinde özel bir tarzda ele alınmayı gerektirdiği”<sup>111</sup> de ifade edilir. Sezgisel bilginin hakikat değeri, sezgiyi kabul edenlerce, daha doğrusu sezgiyi yegâne bilgi kaynağı olarak kabul edenlerce “kesin, upuygun”<sup>112</sup> ve genel geçerlik taşır. Ancak, sezgisel bilginin doğruluk değerine sahip olduğunu söylemek ile hakikatin tek kaynağının o olduğunu söylemek aynı şey değildir. Bu akıl ve duysal bilgi için de geçerli bir yaklaşımdır. Bir de vahyi bahse konu etmemize imkân veren haber, daha spesifik bir ifadeyle sadık (doğru) haber vardır. Sadık haber, “vakiya, hariçteki gerçeğe uygun olan haberdir. Bir haberin sadık, doğru haber olabilmesi için, onun geçmişte ve halde vakiya mutabık olması gerekmektedir.”<sup>113</sup> İlmî kaynaklarda, “sadık haber, mütevatir haber ve peygamber haberi olmak üzere ikiye ayrılır.”<sup>114</sup> Mütevatir haber, “yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun bildirdikleri haberlerdir.”<sup>115</sup> Peygamber haberi ise, “peygamberliği mucize

<sup>105</sup> Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 44.

<sup>106</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1989), 2/245.

<sup>107</sup> Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, drl. ve çev. Şehabeddin Yalçın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 153; Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Nehir Yayınları, 1993), 93.

<sup>108</sup> Diemer, “Bilgi Kuramı”, 168.

<sup>109</sup> Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 196; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, “Epistemoloji”, 80.

<sup>110</sup> Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 196.

<sup>111</sup> Diemer, “Bilgi Kuramı”, 168.

<sup>112</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 48.

<sup>113</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 77.

<sup>114</sup> Gölcük-Toprak, *Kelam*, 77.

<sup>115</sup> Gölcük-Toprak, *Kelam*, 77; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye

ile sabit olan[ın] verdiği haber”<sup>116</sup> yani “vahiy”dir. “Vahyin naklinde peygamberin sıdkının ve emanetinin ispatlanması gerekmektedir. Bu da Allah tarafından deliller ve âyetlerle tasdik edilmesi, teyid edilmesi ile olabilir.”<sup>117</sup> M. Bin-Nebi, peygamber haberinin ele alınmasında, Hz. Peygamber özeğinde iki yaklaşıma işaret eder. Önerdiği ilk yaklaşımla, “peygamberin idrak berraklığı ve ifade sadakatine, yani güvenilirliğine”<sup>118</sup> vurgu yapar. J. Locke’un inanç için “akıl çıkarımlarına değil de onların, olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrıdan geldiğini bildiren kimseye duyulan güvene dayanan önermeler için gösterilen onaylamadır”<sup>119</sup> şeklindeki yaklaşımını burada hatırlamak yerinde olacaktır. İkinci yaklaşım olarak da M. Bin-Nebi, “Kur’an’ın kendisinin bir bütün olarak ‘tetkik’ine”<sup>120</sup> dikkat çeker.

Bilginin değeri konusunda farklı bir bakış açısıyla pragmatizmi de anmak gerekir. “Pragmatistlere göre, bir bilgi yararlı olduğu sürece değerlidir ve doğrudur. Yararın ne olduğu konusunda kendi içlerinde farklılıklar olsa da ortak noktaları yarar değerinde birleşmeleridir.”<sup>121</sup> Bunlara göre “klasik filozofların iddia ettiği gibi öyle ezeli ve ebedi hakikatlar yoktur. Hakikatlar, hayat dediğimiz olgular bütününde bizim işimize yarayan, bize faydalı olan şeydir. Hakikatın değeri mutlak değil, onun bize sağladığı fayda ile orantılıdır.”<sup>122</sup>

Bilgi kaynaklarına, birbirlerini bütünleyici tarzda yer vermekte olduğunu gördüğümüz Kur’an’ın, yine birbirlerini tamamlar nitelikte, “*tekabül*” (Yûsuf 12/26-28) ve “*tutarlılık*” (Âl-i İmrân 3/65) gibi epistemolojide yer alan bilgi ölçütlerini çağrıştıracak örnekler içerdiği söylenebilir. Ancak fayda ve zararı bir olgu olarak ele almakla beraber (el-Bakara 2/102; el-Hac 22/12; eş-Şuarâ 26/73) terim anlamını aşan, felsefi argümanları ile kastedilen pragmatik yaklaşıma, doğru bilgiye bir ölçüt olarak yer verdiği söylenemez. En azından bu yönde bir görüş, “ama”sız olarak Kur’an’a dayandırılmaz. Buna mukabil, bilgi kaynaklarının duyu, akıl ve sezgi olarak öne çıktığı epistemolojide bir bilgi kaynağı olarak yer almayan vahiy, Kur’an’da tartışmasız doğruluk değerine sahiptir ve Kur’an kendisini bunun son ve ilâ nihâye mümessili olarak tanıtır.

Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 306; Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstıslahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 120

<sup>116</sup> Gölcük-Toprak, *Kelam*, 77.

<sup>117</sup> Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 82.

<sup>118</sup> Malik Bin-Nebi, *Kur’an-ı Kerim Mucizesi*, çev. Ergun Göze (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 51.

<sup>119</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1996), 395.

<sup>120</sup> Bin-Nebi, *Kur’an-ı Kerim Mucizesi*, 128.

<sup>121</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 74.

<sup>122</sup> William James, *Pragmatizm*, Çev. Muzaffer Aşkın (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 55, 80.

Burada üzerinde durmak istediğimiz bir husus da değeri açısından bilen insandır. Kur'an'da, insan diğer varlıklara nazaran değerli (el-Bakara 2/34), melekle mukayesesine imkân verecek kadar üstün bir varlık olarak görülür. Mevlânâ, “insanı Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi yapan, ondaki düşünce kuvveti ve hürriyet içinde hareket etme imkânı” olduğunu söyler. Kur'an, ilim sahibi olanların bilgisiz kimseler gibi olamayacağını dile getirir. Bu, ilim sahiplerinin ilim sahibi olmayanlara nazaran üstünlüğünü ifade eder (ez-Zümer 39/9; Fâtır 35/28). Ancak Kur'an'da üstün ve değerli insan olma yolunda bilgi yeter neden değildir. Kur'an'ın “...Allah'tan kulları içinde ancak alimler hakkıyla korkar” (Fâtır 35/28) beyânı, üstünlüğün ölçüsünün takvâ olduğu (el-Bakara 2/177) gerçeğine dikkat çeker. Kur'an'da bilgiyle dile getirilen ve ona anlam katan unsurlar olarak iman ve salih amel (eylem) e de yer verilir (el-Bakara 2/177; el-Mü'min 40/57-58) ve bu unsurlardan uzak olduğunda bilgi sahibi insan kınamaya muhatap olur (el-Cuma 62/5). Öyle ki hayvanla mukayese edilip kendisine aşağı bir durum nispet edilir (el-'Araf 7/179; el-Furkân 25/44). Çünkü Kur'an, insanı salt bilen değil, değerle münasebeti olan bir varlık olarak da görür. Başıboş bırakılmadığını söylediği insanın (el-Kıyâmet 75/36) bilişsel aktivitesine insanlığın yararına yön tayin eder.

#### 1.4. İnsan Bilgisinin Sınırı

Heinemann, “Tanrı ve evren üzerine spekülasyonlara başvurulmadan önce, insan anlığının çözümlenmesi ve insan anlığının sahip olduğu olanakların araştırılması”<sup>123</sup> gereğine işaret eder. Bu, insan bilgisinin sınırının “insanın bilgi imkânı” ve “bilgiye konu olan varlık alanları” üzerinden ele alınabileceğine dair ilham verici bir tespittir. “İçeriksel ve formel olarak bilginin çeşitli tarzları var mıdır?” diye soran Heinemann, “eğer varsa, bilginin sınırlarını saptamayı istemek anlamsız olmaz mı?”<sup>124</sup> diye de sorar. Şunu ifade etmek isteriz ki biz, burada bilginin çeşitli tarzları üzerinden bilginin sınırlarını saptamaktan ziyade, süje ve obje bazında bilgide sınırlılığın varlığını genel anlamda ve ayrıca Kur'an'daki tezahürü noktasında konu edinmek durumundayız.

##### 1.4.1. İnsanın varlık-yapısı ve bilgi kaynakları açısından bilginin sınırı

Bilginin sınırsız olmadığı farkında olmak, bu sınırın varlığı kadar önemlidir. “Alimin erdemi kendi bilgisi hakkındaki sınırlardan haberdar

<sup>123</sup> Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 181.

<sup>124</sup> Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 182.

oluşundandır.”<sup>125</sup> İnsanın “bilgisinin ve yeteneklerinin sınırını tanıması da bir anlamıyla kendini tanımak anlamına gelmektedir.”<sup>126</sup>

Görünen o ki, bilgisizliğimizin sınırsız, bilgimizin ise sınırlı olabileceğini düşünmek, sağlıklı epistemolojik duruşu ifade etmektedir. Bu duruşun, “bilmemek bilgeliğin başlangıcıdır”<sup>127</sup> şeklinde formüle edilerek, sınırlı bilginin ötesine taşındığını görüyoruz. Zira bilgiyi öldüren, Whitehead’ın diliyle söylersek: “bilgisizliğin bilgisizliğidir.”<sup>128</sup> Sokrates’in yaşam felsefesinin bu anlayış üzerine kurulu olduğunu biliyoruz. Aslında, bu yaklaşımların dönüp durduğu yer, insan bilgisinin sınırlılığı ve insanın bunun farkında olup olmaması meselesidir.

Düşünce tarihinde, bilgi kaynakları açısından “bilginin sınır veya kapsamını belirleyen bazı temel görüşler söz konusudur. Örneğin, bilgimizin kapsamı; yani neyi bilip neyi bilemeyeceğimizin ölçütü aklımızdır diyen akılcılık. Tüm bilgilerimizin kaynağını duyu deneylerine indirgeyen ve bilgilerimizin sınırını deneyin belirlediğini söyleyen deneycilik. Bilgilerimizin sınırlarını sezginin belirlediğini söyleyen, ancak bilgiye, daha geniş bir alan tanıyan sezgicilik. Bilgilerimizin sınırını verdiği yarar belirler diyen pragmatizm.”<sup>129</sup> Her biri, ayrı ayrı bilgi kaynağı kabul eden ve bilgi alanını onunla sınırlı tutan bu görüşlerin ortak yönü, hepsinin de şöyle veya böyle insan bilgisini sınırsız görmedikleridir. Bu bilgi teorilerini bir kenara bıraksak bile, bilgi sınırı açısından insana yöneldiğimizde, benzer izler göreceğiz.

“Bilgilerimizin araçları sayılan duyularımızı tek tek araştırarak olursak, bunların sınırlı olduğunu anlamakta güçlük çekmeyiz. Örneğin gözümüz, belli bir şiddette ışık ve karanlığa göre belli uzaklıktaki belli büyüklükte şeyleri görebilmekte, işitme duyumuz olan kulağımız, belirli frekanstaki sesleri duyabilmektedir. Bu durum diğer duyularımız için de böyledir. Bunların gücü bazı aletler vasıtasıyla artırılrsa da yine sınırlı olmaktan öteye gidememektedir. Diğer taraftan duyularımızın bir süre içindeki algılarını ele alacak olursak yine bu sınırlılığı sezebiliyoruz. Örneğin bir kitabın herhangi bir sayfasını okuduğumuzda gözümüz önce birinci satırı, daha sonra diğer satırları olmak üzere bir süreklilik içinde algıda bulunur.”<sup>130</sup> Yani, “duyularımız kendilerini etkileyen tikel nesnelere üzerinde kullanıldıkları sıradaki tanıklıklarıyla sınırlıdır.”<sup>131</sup>

<sup>125</sup> İsmet Özel, *Bilinç Bile İlginç* (İstanbul: Şule Yayınları, 2002), 19.

<sup>126</sup> Ahmet İnam, “Epistemiyatri Kapısını Açarken”, *Felsefe Dünyası*, 36 (2002/2), 6.

<sup>127</sup> J. Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, çev. Anita Tathier (İstanbul: Ayna Yayınları, 2000), 29.

<sup>128</sup> Özel, *Bilinç Bile İlginç*, 22.

<sup>129</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 75-82.

<sup>130</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 320-321; Emrullah Yüksel, *Amidi’de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 95; Albayrak, *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi*, 177.

<sup>131</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 365-366.



Bilginin sınırı ile münasebeti içerisinde son olarak ele almak durumunda olduğumuz kaynak vahiydir. Özel kişilerin kalplerine veya akıllarına doğurtulan bir bilgi kaynağı olarak görülen vahiy, ilâhî menşeli bilgi kaynağını ifade eder. Özel anlamıyla sadece peygamberlere mahsus bahse konu edilebilecek olan bu bilgi kaynağının iki cihetten değerlendirilebileceği kanısındayız; gönderen açısından bakıldığında, bir sınır tahdidi söz konusu edilemez. Muhatap olan (peygamber) açısından bakıldığında, vahiy karşısında bir edilgenlik, onunla kayıtlanmışlık söz konusudur. Ayrıca sair insanların vahiyden istifade etmesi, bilgilenmesi cihetiyle bakıldığında, insan için söz konusu edilebilecek tüm durumlar, burada da geçerli olur. Şu kadar var ki, duyu ve aklın ulaşamadığı, “yetersiz kaldığı noktalarda vah[i]y gerçekliği açıklayıcı bir unsur olarak”<sup>132</sup> insanın elini güçlendirmektedir.

Fârâbî'nin belirlediği nefsin kuvvetleri arasında hiyerarşik bir düzenin olduğu, bu güçler arasında bir hizmet eden ve hizmet edilen ilişkisinin bulunduğu, bir alttakinin bir üsttekine hizmet ettiği<sup>133</sup> şeklindeki yaklaşımı, bilgi kaynakları için de düşünülebilir. Bilgi kaynakları da “en aşağıda duyum, onun üstünde akıl, sonra sezgi ve en üstte ise vahy”<sup>134</sup> olmak üzere, somuttan soyuta sıralanabilir. Nitekim, “bu bilgi kaynaklarının birbiriyle çok sıkı bir münasebeti olduğu, daima bir alt basamağın bir üste destek verip, onun temellenmesini sağladığı”<sup>135</sup> ifade edilmiştir. Bu açıklama esas alındığında, birbiriyle münasebeti olan ve birbirini destekleyen bu bilgi araçlarının, insan bilgisi önünde duran sınırı bütünüyle kaldırmasa bile, insanın sahip olduğu bilgiyi, mertebe mertebe genişletme noktasında birbirlerine katkı sağladıkları söylenebilir.

Kur'an açısından bakılacak olursa görülecektir ki: İnsanın “hilafet alanı, belli bir zaman noktasında, vahyî ve tecrübî bilgisinin alanı ile sınırlı kalmaktadır.”<sup>136</sup> İnsan bilgide ilerleyebilir, ama yine de bilgilenmesinin bir sınırı olacaktır. Nihayetinde insan Allah'tan fazla bilgi sahibi olamayacaktır (el-Bakara 2/140). Çünkü beşerdir. Onu bilgi imkânları ile yaratan Allah (en-Nahl 16/78; er-Rahmân 55/3-4) onun varlığını beşer üstü kılmadığı gibi, bu istidatlarını da sınırsız kılmamıştır. Kur'an, insanın değil, Allah'ın ilminin her şeye şamil olduğunu ve âlemi kuşattığını ifade etmektedir (el-

<sup>132</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1982), 61; J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 85.

<sup>133</sup> Mehmet Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 1/3, (Eylül 1985), 631.

<sup>134</sup> Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 35; Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 124-125; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 91.

<sup>135</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 124-125.

<sup>136</sup> M. Rıza Kirmani, “İslam'ın Epistemolojik Temelleri”, çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, haz. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 123.

Bakara 2/29, 231, 242; el-En'âm 6/80; et-Talâk 65/12). Kur'an'da geçen, Peygambere hitaben: "Rabb'im, ilmimi arttır del!" (Tâhâ 20/114) âyeti, bilgide sınırlılığını ifade etmektedir. H. Z. Ülken, "bilginin bir barajı var ki, insan o barajın ötesine geçemiyor. Bunun ötesine geçmek için insan-üstü varlık olmak gerekir"<sup>137</sup> demektir. "Bazı konularda birbirinden farklı olan, ama bilgisizlik aleminde hepsi de eşit olan"<sup>138</sup> insanların, insan-üstü olabilecek bir imkânları da mevcut değildir. Kur'an açısından baktığımızda hem genel hem de bilgisel anlamda, insandan insan-üstü olmayı talep etmediğini görürüz. Ancak "kâmil insan" olma hedefinden söz edebiliriz ki bu ne insanın bilişsel melekesinden bağımsızdır ne de bu melekenin sınırlılığına rağmen imkânsızdır. Kur'an'ın insanın bilişsel aktivitesine yön tayin ettiğini ifade edebilmemiz bundandır.

Berkeley "bilgiye giden yolu tıkayan güçlüklerin hepsinin olmasa da çok büyük bir bölümünün tümüyle bizden kaynaklandığını"<sup>139</sup> söyler. Bizi ve bilgimizi sınırlayan güçlüklerin insan olarak bizden kaynaklanan veçhesini nispeten ele aldık. Şimdi de bizi aşan boyutu ya da alanıyla söz konusu güçlüğü bahse konu edeceğiz.

#### 1.4.2. Bilgiye konu olan varlık alanları açısından bilginin sınırı

Ontoloji (varlıkbilim) "düşünceden müstakil bir varlık ve varoluşu kabul eder,"<sup>140</sup> onun gerçekliğini tanır. Bu tanıma, "varlığı yalnız elle tutulabilenlere dayandırıp, başka gizli, görülemeyen şeyleri varlık saymama"<sup>141</sup> gibi bir düşünce ile sınırlandırılmadığı müddetçe, Kur'an'da da temel bulur.

Kur'an yaratılışa vurgu yaparak, evrene gerçeklik tanır (el-Hicr 15/85; en-Nahl 16/3). Ancak, evrenin yanı sıra, öte bir âlem (âhiret)in gerçekliğine (İbrâhîm 14/27; el-Ankebût 29/20; Sebe' 34/3) de dikkat çeker. İnsanın, dünya yaşamını bir tür oyalanma olarak sunup (Âl-i İmrân 3/185; el-En'âm 6/32; el-Ankebût 29/64) değer açısından âhiret yurdundaki yaşamından geri planda zikredip (et-Tevbe 9/38; er-R'ad 13/26; el-Kasas 28/60) karar kılınacak, yurt edinilecek asıl yer olarak öte âlemi gösterse de (el-Kasas 28/60; el-Mü'min 40/39) evrenin ve insanın yaratılışının boşa olmadığını vurgulaması (Âl-i İmrân 3/191; Sâd 38/27; el-Kıyâmet 75/36), onlara gerçeklik tanıdığı şeklinde yorumlanabilir. Kur'an'da, Hakka Suresi'nin 38.

<sup>137</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (Ankara: Kürsü Yayınları, ts.), 111.

<sup>138</sup> Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, 55, 65.

<sup>139</sup> George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 14.

<sup>140</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, "Ontoloji", 194.

<sup>141</sup> Eflatun, *Theaitetos*, çev. Macit Gökbek (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 40; Muhammed Abdüh, *Tevhid*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 155; Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 211; Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 15.

âyetinde “insanın gördüklerine” ve 39. âyetinde ise “insanın görmediğine” kase (yemin) ile işaret edilir. “Yemin dikkat çekmek içindir”<sup>142</sup> ve “yemin değer verilen şey üzerine yapılır.”<sup>143</sup> Var olmayanın değeri olmayacağı gibi, dikkat çekilmesi de anlamsız olacaktır. Demek oluyor ki, yemin hem var olan hem de önemli bulunan şeylere edilir. O halde, yemin, bu iki âlemin gerçekliklerine referans teşkil etmektedir. Çünkü “Allah’ın yarattığı şeyler üzerine yemin etmesi, onları yaratmış olmasındandır; bizzat onların kendilerine değil, onların varlıklarınadır.”<sup>144</sup>

Aynı şekilde, Furkan Suresi 59. âyete baktığımızda, evrenin yaratılışını konu edindiğini ve bu konuda (fizik evren ve yaratılışı hakkında), bilene sormayı telkin ettiğini, araştırmağa sevk ettiğini görürüz. Evren, varlığıyla fiziki objeyi ifade etmekte olduğu halde, yaratılışı söz konusu edildiğinden, Yaratıcıya ve dolayısıyla aşkın alana da işaret etmektedir. Bu durumda âyet, insanın bilgi imkânına yer vermiş olduğu gibi, onun fizik evren ve aşkın alan olmak üzere, bilgiye konu olan varlık alanına da işaret etmiş olmaktadır.

Yukarıda kaydettiğimiz âyetlerden istifade ederek, şu sonuca varabiliriz: Kur’an’da, iki âlemin varlığından ve bu âlemlerdeki varlıklardan söz edilir. O halde, Kur’an’dan hareket edecek epistemolojik yaklaşım, maddî evrenle sınırlı/kayıtlı olmayacaktır; her iki âlemi de bilgiye konu etmesi kaçınılmaz olacaktır. Elbette bu iki alanı işleyen bir epistemoloji, sadece maddî olan üzerinde duran bir epistemoloji gibi olmayacaktır. Kur’an, fizik ve aşkın diye söyleyip durduğumuz, âlemlerin varlığına yer vermekle beraber, farklı terminolojiyle bunu zaten ifade etmektedir. Kur’an’da birçok kere tekrarlanan “âlemül gayb veş-şehâde” ibaresine bakmak yeterlidir (el-En’âm 6/73; et-Tevbe 9/105; el-Mü’minûn 23/92; ez-Zümer 39/46; el-Haşr 59/22). Zira buradaki gayb kavramının görülmeyen anlamında olup görülemediği için zaten deney ve gözlem konusu olmayan aşkın konuları temsil ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Şehâdet kavramının ise, görülen anlamında olduğundan tecrübî bilgilerimize işaret ettiği yine açıkça anlaşılabilir. Varlık âleminin gayb ve şehâdet diye ayrılması, şüphesiz ki insanlara göre bir mana ifade eder, yoksa Allah için gayb diye bir şey yoktur.

İster fizik evren (şehâdet âlemi) ister aşkın alan (gayb âlemi) bahse konu edilsin, “bilinen şey, varolan şey kadar değerlidir; varolan bilinirliğin ve bilinebilirliğin sınırını çok aşar.”<sup>145</sup> Fizik âlemde, bilgimize henüz kapalı olan

<sup>142</sup> Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an*, 7/222.

<sup>143</sup> Celaleddin Suyuti, *el-İtkan fi ulumi’l Kur’an -Kuran İlimleri Ansiklopedisi-*, çev. Yakup Yıldız-Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat A.Ş., 1987), 2/250, 346.

<sup>144</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 2/348; Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an*, 7/222.

<sup>145</sup> Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 59; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 118.

alanlar vardır. Belki bilgi kaynakları değil, lakin onlarla iş gören “araştırma araçları ilerledikçe, bu alanların kendisini ele vermesi, kendisini göstermesi de ilerleyecektir.”<sup>146</sup> Duyu, akıl gibi bilen öznenin bilme yetilerinin ötesinde olup, başka bilgi türlerine gereksinim duyduğundan aşkın diye nitelenen alan ve bu alandakilere dair bilgilerde de bir sınırlılık söz konusudur. Ancak, bu alanda bilgi imkânı olarak vahiy iş görmektedir. Bu konuda, “insan zihninin sınırları olduğu şeklindeki teolojik fikrin ve akılı aştığı iddia edilen sırların önemi nedir?” diye soran F. Schoun, cevap olarak: “İlahi vahiy otoritesine başvurmaktır ve bu son derece açıktır”<sup>147</sup> der. Vahyin bu noktada iş gördüğünü söylemiş olsak da bu her iki evrenle ilgili olarak ne akıl ne de ona kılavuz olan vahiy, onun önüne bütün sırları sermiştir. İnsan, her iki evrene ait bilgilere sahip ve her iki evrenden bilgisizliklerle kuşatılmıştır (el-Bakara 2/255; Yûnus 10/5; eş-Şuarâ 26/132; Lokmân 31/4). Ancak bilgi çemberini genişletme imkânına maliktir (Tâhâ 20/14). Herkes vüs’ati nispetinde buna muvaffak olur (Yûsuf 12/76, 96; en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7). Fakat bunun yine de bir sınırı vardır (el-En’âm 6/35; er-Rahmân 55/33).

Olgusal alan ile aşkın alan arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiğinin sorun teşkil etmesi yanında, aşkın alanın sırlarının ne kadarının insana açık ve ne kadarının kapalı olduğu, bir başka ifade ile insanın yol alması ve durması gereken safhaların nelerden ibaret olduğu, nerede başlayıp nerede bittiği de sorun teşkil etmektedir. Bu probleme, yukarıda yer verdiğimiz şehâdet ve gayb kavramlarının tahliliyle daha bir açıklık getirilebilir.

Önüne serilen fizik âlemi, peyder pey keşfeden, bilgice vakıf olan insan, gayb âleminden hiç mi pay almamaktadır? Bu konuda, M. Hamdi Yazır’ın şu ifadeleri açıklayıcı olacaktır: “Gaybdan murad halkın henüz vukufu olmayan mümkünat ki gerek hiç vücuda gelmemiş olsun gerekse vücut verilmiş de henüz hiç kimse muttali olmamış olsun”<sup>148</sup> diye gayba tanım getiren müellif, şu önemli açıklamayı da verir: “Gayb iki manada kullanılır ki birisine gaybi mutlak, birisine de gaybi izafi denilir. Gaybi mutlak: Hiçbir mahlukun ne ihsası ne de ilmi te’alluk e[dendir]. Gaybi izafi: Muayyen bir mahlukun ilmi te’alluk etmeyendir ki ona nisbetle gayb denmektedir.”<sup>149</sup> “Mutlak Gayb insanlara açıklanmayan bildirilmeyen, bildirilse bile sadece peygamberlere bildirilen alandır.”<sup>150</sup> “İzafi gayb ise, adından da anlaşılacağı üzere ne bütünüyle gayb, ne de bütünüyle şehâdetir.”<sup>151</sup> İlki, yani “mutlak gayb, Kur’an’ın haber verdiği şekliyle ve yorumsuz olarak inanca konu

<sup>146</sup> Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 118.

<sup>147</sup> Schoun, *Varlık, Bilgi ve Din*, 113.

<sup>148</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/3943.

<sup>149</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4869.

<sup>150</sup> Albayrak, *Kur’anında İnsan-Gayb İlişkisi*, 160.

<sup>151</sup> Albayrak, *Kur’anında İnsan-Gayb İlişkisi*, 166.

olur.”<sup>152</sup> İkincisi, yani “izafi gayb, vahyin yol göstermesi ile inanca konu olduğu gibi bilgiye de konu olur.”<sup>153</sup> Her iki halde de ortaya çıkan şudur: “İnsan gaybî olanın haberine temelde, vah[i]y ile muttali olur.”<sup>154</sup> Ancak, bu bile sınırlandırılmıştır (el- Bakara 2/255). Allah, mutlak gayb bilgisinden, sınırını kendisinin tayin ettiği kadarını peygamberlerine vermiştir.

Nasıl ki, hepsi vazgeçilmez epistemolojik fonksiyonlar gören bu bilgi kaynaklarının sınırlarını göstermek, onları, bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı mütalaa etmek, bilgi kaynakları olmak noktasında asla “onları red etmek anlamını taşımaz”<sup>155</sup> ise, aynı şekilde, bu bilgi kaynaklarının taşıyıcısı olan süjenin, varlık-yapısında ve çevresiyle sınırlılıklarla kuşatılan bir varlık olduğunun söylenmesi, biyolojik varlığına nispeten bu sınırları esneten bilgisel varlığıyla yine de sınırlı olduğunun dile getirilmesi, insanı, dahası bilen insanı inkâr anlamına gelmemekte, aksine bunu ikrar etmektedir. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, bilgi imkânlarını “duyu/akıl ve deneye indirgemeyip, bilgi yöntemini tekleştirmeyen, çoğulcu kaynak ve yöntem anlayışı ile inanç kaynağını yadsımamış”<sup>156</sup> epistemik bir anlayış, insanı salt bilen değil, “bilen ve inanan” bir varlık olarak ele almağa imkân vermekle tam anlamıyla insanî olan bir insan görüşü sunduğu gibi aynı zamanda insanın bilgice sınırlılığına da bir açılım getirir.

## 2. VARLIK DÜNYASI, İNSANIN VARLIK-YAPISI VE DİNAMİZM

Kur'an'da varlık dünyası her ne kadar bu âlemin ötesine uzanırsa da biz bu âlemi esas almak durumundayız ve Kur'an'da bilen varlık her ne kadar sadece insan değilse de biz sadece insanı esas alıyoruz. Nihayet Kur'an'da, insan sadece bilen de değildir. Ancak biz onu diğer canlılardan farklı olan bu yönü üzerinden ele aldığımız gibi, “dinamizm” vurgusunu yine bu temel üzerinden yapıyoruz, onun diğer canlılarla ortak anatomik yapısı üzerinden değil.

### 2.1. Evrenin Varlık-Yapısı ve Dinamizm

Dinamiğe, kuvvet, enerji gibi “cisimlerin üzerinde etkiyen fiziksel etmenler ile bunların neden olduğu hareketler arasındaki ilişki çerçevesinde” göndermede bulunmuştuk. Bilinen odur ki, “enerji, kendiliğinden idrak edilen (algılanan) bir varlık değildir. Çünkü biz onu, ancak tezahürleri

<sup>152</sup> Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 179-180.

<sup>153</sup> Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 179-180.

<sup>154</sup> Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 174-175; Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 211.

<sup>155</sup> Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 26.

<sup>156</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 266.

(görünüşleri) bakımından algılamaktayız ve hareket onun tezahürlerinden biridir.”<sup>157</sup> Evrende tezahür eden hareketin varlığı ve kökenine dair, düşünce tarihinde, farklı görüşler ortaya konulmuştur. “Müslüman filozof ve kevnîyatçılar, varlıkların asıllarının ilm-i ilahî’de bulunduğunu ve mutlak yokluk (Adem-i mutlak) söz konusu olamayacağından, Allah’ın ilmindeki bu varlık köklerine (ayan-ı sabite) “ol” demesiyle varlıkların dışlaştıklarını ve kainatın sürekli bir oluş halinde ‘İlm-i İlâhî’nin Meşîet ve İrade-i İlâhî ile tecellisi sonucu meydana gelen şeylerin bütünü olduğunu (Mükevvenat) belirtmektedirler.”<sup>158</sup> Müslüman filozof ve kelimcilerin, Kur’an’dan ilham aldıklarını göz önünde bulundurursak, bu görüşün nazar-ı itibara alınması gerektiği ortaya çıkacaktır. Söz konusu görüş, maddeye varlık verenin ve taşıdığı dinamik yapıyı onda var kılanın kaynağını açıkça ifade etmektedir. Zira “Kur’an’a göre, Allah bir şeyi yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetini ve eylemlerini (emr veya hidayet) mahiyeti (nature-tabiatı veya karakteri) içerisine yerleştirir. Böylece o şey, bir etken (faktör) durumuna geçer.”<sup>159</sup> Evrende gerçekliğini gözlemlediğimiz hareketten, aynı şekilde canlıların da pay aldığını gözlemliyoruz. Evrende, “otodinamik” olarak cereyan eden hareket, “insan dışındaki canlılarda (...) içgüdü eskilerin tabiriyle “sevk-i tabii” olarak görünmektedir.”<sup>160</sup> Bilinen ve görünen canlılar içinde yalnızca insanın fiil ve davranışları, bu davranışların büyük bir kısmı, düşünceye bağlı görünmektedir. “Gerçi pek çok hayvanın belli seviyelerde bilgilerinin olduğu, bir kısmının düşük seviyede de olsa düşündüğü ileri sürülmüş ise de”<sup>161</sup> “mevcut varlıkları, görünen ve cereyan eden hadiseleri dikkate almak, onları bilgi dairesine sokmak”<sup>162</sup> şeklinde tanımlayabileceğimiz düşünmek, insana has bir realitedir.

Kur’an’da, insanın kendi varlığının bir Yaratıcı’ya işaret ettiğini, özgür iradesinin alanına girmeyen, onu aşan bedensel fonksiyonlarının, diğer yaratıklardaki gibi, Yaratıcı’nın tasarrufunda olduğu ve ister irade dışı dinamik çehresinin, diğer varlıklarda olduğu gibi “sünnetullah” çerçevesindeki işleyişinin, ister iradî hareketlerinin her ikisinin de bir hedefe yönelik bulunduğunu gösteren pek çok âyeti görmek mümkündür (Tâhâ 20/50; eş-Şuarâ 26/78; er-Rûm 30/20, 54; ez-Zuhuruf 43/27; et-Tûr 52/35; el-İnsân 76/2; el-A’lâ 87/3).

<sup>157</sup> Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 187.

<sup>158</sup> Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1988) 462.

<sup>159</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 71.

<sup>160</sup> Fahrettin Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001), 11; Kırca, *Kur’an ve Bilim*, 8.

<sup>161</sup> Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, 8, 11; Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Şekip Tunç (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 183 vd; Chittick-Murata, *İslam’ın Vizyonu*, 2000, s. 195; Kırca, *Kur’an ve Bilim*, 8.

<sup>162</sup> Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, 13.

## 2.2. İnsanın Varlık-Yapısı ve Dinamizm

“Bir kültür hareketi olarak İslâm, kâinatın sakin ve câmîd olduğuna dair eski nazariyeyi reddeder ve kuvvaniyet (dynamic) nazariyesinde karar kılar. Heyecanî bir vahdet sistemi olarak, ferdin [de] bu haysiyetle kıymetini teslim eder”<sup>163</sup> diyen İkbâl, canlı cansız bütün unsurları kuşatan bir bütün olarak âlemin dinamik yapısına ve bu âlemde konuşlanmış, muhtelif dinamiklerden beslenen bir enerjiye sahip hayat sahibi varlıkların en mükemmeli olarak görünen insanın bu dinamik yapıdan pay taşıdığına dikkatimizi çeker. Kant’ın ahlâkî sorumluluk bağlamında dile getirmiş olduğu “mümkün olmayan bir şeyi gerçekleştirmek ahlâkî vazifemiz olmaz, çünkü “yapmalıyım” “yapabilirim”i içerir”<sup>164</sup> şeklindeki yaklaşımı, Kur’an’da geçen “...boş kaldın mı hemen yorul (meşgul ol)”<sup>165</sup> mealindeki âyeti (el-İnşirâh 94/7) anlamamıza ve yorumlamamıza imkân verir ki o da benzer şekilde, insanın dinamizme potansiyel olarak sahip olduğudur. Çünkü “teklifin takat ile mütenasip olması”<sup>166</sup> gereğini ilham eden “...Rabbimiz bize takatimiz olmayanı yüklemek” (el-Bakara 2/186) âyeti ile “...boş kaldın mı hemen yorul (meşgul ol)” yani “iş bitti diye rahata düşüp kalma da yine zahmet edip [işe koyul]”<sup>167</sup> mealindeki ilâhî buyruğu bir arada anlamağa çalıştığımızda, insanın dinamik olana elverişli yapıya bilkuvve sahip olduğu gerçeğinin zımnen içerildiğini düşünme imkânı buluyoruz. Bir diğer gerçek, eğer ki insandan söz ediliyorsa bu dinamizmin bilfiil yansımasının bilme ve bilgi ile münasebetsiz düşünülemezdir. “Hayatın kanunu faaliyettir”<sup>168</sup> diyen Mevlânâ’nın “insandaki düşünce kuvveti”<sup>169</sup> vurgusu bu açıdan önemlidir.

Bizim problem edindiğimiz nokta, insanın dinamik veçhesini, ona özgü ve onu farklı kılan, dahası insan kılan bilişsel kabiliyeti bağlamında ele almak ve söz konusu dinamizme insanın “yapısal” olarak bilkuvve (potansiyel) ve bilfiil (fonksiyonel) elverişliliğine dikkat çekmektir.

## 2.3. İnsanın Bilme İmkânı ve Dinamizm

Descartes’in, “söylemekten çekinmeyeceğim ki, gençliğimden beri mutlu bir rastlantıyla, beni bir takım düşünce ve düsturlara götüren bir yol

<sup>163</sup> Muhammed İkbâl, *İslâmîda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 165.

<sup>164</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 78.

<sup>165</sup> Seyyid, *Fizıl-il Kur’an -Kur’an’ın Gölgesinde-*, 16/264; Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an*, 7/158; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5925.

<sup>166</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1004.

<sup>167</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5925.

<sup>168</sup> Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, 644.

<sup>169</sup> Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, 644.

üzerinde buldum, onlarla bir metot kurdum ve bu metotla, sanırım, bildiğimi derece derece artırmak ve zihnimin fakirliği, ömrümün kısalığı elverdiğince yüksek bir noktaya kadar yavaş yavaş onu çıkarmak imkanını buldum”<sup>170</sup> açıklaması, insan bilgisinin sınırlı olduğu realitesinin bir ifadesidir. Ancak aynı zamanda gelişmeye imkân veren dinamik yanını da dikkatimize sunar. Zira “Episteme, bir gün görünmüş sonra da birdenbire ortadan silinip gidecek olan hareketsiz bir biçim değildir; o kurulan ve bozulan, kesilmelerin, dengelenmelerin, rastlaşmaların sonsuzca hareketli bir bütünüdür.”<sup>171</sup> “Bilgi sürecinin doğasında, kendi birikimlerinin gücüyle açılıp genişlemek ve bu genişlemelerin sağladığı birikimlerle yeniden açılıp genişleme olanakları bulmak biçimindeki kesintisiz ve sonsuz oluşum”<sup>172</sup> söz konusudur.

“Bilgi ile bilme arasında bir fark yok mudur?”<sup>173</sup> diye soran J. Krishnamurti, bilgi ile bilme arasında bir fark olduğunu ve bu farkın dinamizm olarak ifade edebileceğimiz bir tezahürden kaynaklandığına işaret ederek, kendi belirlediği soruyu, yine kendisi cevaplar ve der ki: “Bilgi, kuşkusuz hep zamana ilişkindir. Oysa bilme zamana ilişkin değildir. Bilgi bir kaynaktan, bir birikimden, bir sonuçtan gelir, ama bilme bir harekettir.”<sup>174</sup> J. Krishnamurti, bilme “eylemi sürekli bir harekettir,”<sup>175</sup> “başı ve sonu yoktur, oysa bilginin vardır”<sup>176</sup> diyerek, bilginin durağan; ama bilmenin dinamik olan mahiyetine vurgu yapar. Aslında bilgi sürecindeki dinamik yapının, bilme için olduğu gibi, bizzat bilgi için de dile getirildiğini gözlemleyebiliriz. Nitekim “filozof Jean Piaget, bir değişmekte olan bilgi kavramı getiriyor ve bilgiyi, bir durum olarak değil bir süreç olarak görüyor.”<sup>177</sup> O, “her yeni bilginin yeni bir algılama biçimi getireceğinden ve bu durumda dural bir bilgi türü olamayacağından yola çıkarak, bir gelişme durumundaki bilgi görüşünü”<sup>178</sup> öne sürer. Dinamik mahiyet ister bilmeye ister bilgiye atfedilsin, nihayetinde her ikisi ile münasebetli bilişsellik insana has ve onun dinamik çehresini farklı kılan bir niteliktir. S. Ateş, “her şeyin, her zerrenin Allah’ın koyduğu şuur ve dinamizm ile O’nun buyruğu doğrultusunda görevini yapmakta olduğuna”<sup>179</sup> işaret eder. Bu görevlerini, “insanların dışındaki kalan mahluklar ilhamla temadi ettirmeye mecbur tutulurken,”<sup>180</sup> şuurlu

<sup>170</sup> Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, 8.

<sup>171</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 246.

<sup>172</sup> Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, 60.

<sup>173</sup> Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, 127.

<sup>174</sup> Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, 127.

<sup>175</sup> Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, 135.

<sup>176</sup> Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, 179.

<sup>177</sup> Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, 63.

<sup>178</sup> Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, 63.

<sup>179</sup> Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, 17.

<sup>180</sup> M. Said Çekmeçil, *Bilginin Gücü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 145.



olduğunu idrak edecek bir sisteme sahip olan insanoğlu, kendisi “için bir güç, bir ışık ve bir enerji konumunda olan akıl”<sup>181</sup> ve iradesi ile farklı, aynı zamanda dinamik bir mahiyette yerine getirebilmektedir. Arının öğrenmiş olarak, insanın öğrenmek üzere dünyaya gelmiş olması, basit bir örnek olarak verilebilir. Arıların yaşamında da insanı hayran bırakacak bir dinamizm vardır. “Arı gibi çalışkan” ifadesi, bunu teyit etmektedir. Fakat genel olarak bu dinamizm bir yeknesaklıkla kuşatılmıştır. Onların uğraşları bir dinamizmi aksettiriyor ise de gelişime, dönüşüme kapalıdır. En önemlisi de onlardaki dinamizm bilgi-bilme ile alakalı değildir. Daha önce de yer verdiğimiz gibi tamamen içgüdüselidir. Buna karşılık, insanın orjinalitesi, biri gayr-ı irâdî; diğeri irâdî olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir. İnsanın doğru bir açıklamasını veren, insana asıl anlam kazandıran da onun irâdî yönüdür. Bu nedenledir ki, şair Pope, “İçgüdüyü Tanrı, akıllı da insan güder”<sup>182</sup> demektedir. Mevlânâ'nın “İnsandaki düşünce kuvveti [faaliyeti] ve hürriyet içinde hareket etme [kabiliyet ve] imkânının onu Tanrı'nın yer-yüzündeki halifesi yapan”<sup>183</sup> unsurlar olduğu görüşünü burada hatırlamak yerinde olacaktır.

A. İzzetbegoviç, tabiatta pek çok gerçeğe işaret eden Kur'an'ın, hazır ilmi hakikatler ihtiva etmekten ziyade, esaslı ilmi bir tavır ve dış dünyayla bir münasebet kurduğuna, fikrî merak uyandırıp, zihni tahrik ederek araştırma ruhunu teşvik ettiğine<sup>184</sup> işaret eder. İbn Rüşd ise, Kur'an'ın “varolanları akıl ile değerlendirmeyi ve bu yolla onların bilgisini araştırmayı”<sup>185</sup> teşvik ettiğini, fikhî literatüre ait vacip ve mendup kavramları eşliğinde zikrederek dile getirir. Gerçekten Kur'an'a baktığımızda, insanın dikkatini evrene yönelttiğini, onu araştırmaya, düşünmeye, anlamaya sevk ettiğini görürüz (el-Hucurât 49/6; Âl-i İmrân 3/191; el-İsrâ 17/44; el-Kehf 18/57). Ancak Kur'an, insanın dikkatini dış dünyaya yönelterek onda ilmi merak uyandırmakla kalmaz, onun kendi nefsinin de yine kendisinin nazar-ı dikkatine sunar (Fussilet 41/53; ez-Zâriyât 51/20-21; et-Târik 86/5). Gerek âfâka gerek enfüse yönelik zihinsel yönelim, esasında biteviye bir işlevsellik imkânı bularak, potansiyel olarak var olan bilişsel dinamik veçheyi açığa çıkaracak biçimde kişinin algı ve anlayışına ivme kazandırmaya matuf bir edim olarak görülebilir.

<sup>181</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *İslam'da Ahlak ve Manevi Vazifeler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 9.

<sup>182</sup> Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, çev. Miraç Katircioğlu (İstanbul: Maarif Basımevi, 1954), 95.

<sup>183</sup> Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, 644.

<sup>184</sup> İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 240-241.

<sup>185</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 64.

### 3. YAPISAL VE İŞLEVSEL AÇIDAN İNSANIN BİLGİ İMKÂN LARI VE BİLİŞSEL DİNAMİZM

İnsandaki duyular, işlevsel olarak kimi farklılıklar taşısa da salt insan olarak yaratılmış olmaktan gelen imkânlar değildirler. Çünkü yaratılıştan gelmiş olma ve yapısal açıdan insanın beş duyusu hayvanlardakilerle benzerlik arz eder. Ancak fizyolojik-biyolojik yapılarıyla hayvan için içgüdüsel olarak işleyen duyular, insanda artı olarak bilişsel aktivite için, elverişli platform oluşturmaktadır. Nitekim Kur’anda duyulara önem atfedilmesi, bilgiyle hatta bilginin niteliğiyle münasebeti sebebiyledir.<sup>186</sup> Çünkü insanda aktif duyusal yapıların işlevi, aktif ve etkin zihni yapıyla kemal bulmaktadır. Zihni yapı ise, onlarla daha zengin ve dinamik bir işlev ortaya koymaktadır.

Bilim adamları “fizik alemin bize nüfuz ettiği kapılar olarak görülen duyulardan,”<sup>187</sup> “görme ve işitme duyularını yüksek duyular, bunun dışındaki duyuları ise alt duyular olarak kabul etmişlerdir.”<sup>188</sup> Çünkü insanın duyu organlarından olan göz ve kulak, önemli bilgi kaynaklarındandır. Tabiri yerinde ise bu organlar, duyusal bilgiler alanında aklın eli ayağıdır. Zira ona “veri” taşırlar. Ancak akıl olmadığı taktirde, bu organlar kendi başına bilgi yapıcı niteliğine sahip değildir. Nitekim insanlarda bulunduğundan daha keskin gözlere, hakeza keskin kulaklara sahip yaratıklar içgüdüsel olarak bu organlarından yararlanıyorlar, ancak yararlanmaları -insan gibi- bilgiye dönüştürücü boyutta değildir. Bu sebeple ne kendi duyularına ne de kendilerine ait bilgileri söz konusudur.

Duyusal bir organ olan kulak, “işitmek” ve “dinlemek” suretiyle elde edilecek bilgilere vasıta teşkil eder. Kur’an, duyusal bilgi edinme vasıtalarından biri olan kulağa, organik anlamda yer verdiği gibi (el-Mâide 5/45) onun vasıtasıyla gerçekleşen bilgi edinme yollarından biri olarak dinlemeğe de yer vererek, önemini vurgular (el-Ârâf 7/204). Dinlemek, işitmeğe (duymağa) nazaran iradî bir eylem olarak görünür. İstenmediği halde duymak söz konusu olabilir (en-Nisâ 4/140). Fakat dinlemekte, kasta bağlı bir eylem söz konusudur (Fussilet 41/26).

Bilgi nedeni olan duyulardan biri de gözdür. Kur’anda, organik anlamda da yer verilen göz (el-Mâide 5/45; Yâsîn 36/66; el-Beled 90/8) ve onun işlevi olan “bakmak” ve “görmek” (Âl-i İmrân 3/13; el-Ârâf 7/195; el-Kehf 18/28) esasında bilişsellikteki fonksiyonu ile öne çıkar (el-Ârâf 7/179). Yukarıda nasıl ki işitmek ve dinlemek arasında bir ayrımın söz konusu olduğuna dik-

<sup>186</sup> Fersahoğlu, *Kur’anda Zihin Eğitimi*, 175.

<sup>187</sup> Carrel, *İnsan Denen Meçul*, 87.

<sup>188</sup> Fersahoğlu, *Kur’anda Zihin Eğitimi*, 175.

kat çektik, aynı şekilde, bakmak ve görmek arasında da bir farklılık olduğuna yine dikkat çekmek isteriz. Bakmak, görmek için bir ön şarttır ancak, yeter şart değildir. Ayrıca, irade dışı görmekten söz edilebilir. Zira irade, daha çok bakmakla ilgilidir. Esas olan ikisinin de bulunmasıdır.

Her ne kadar gerek kulak gerekse göz algılama yönüyle faal ve bilişsel-liğe katkıları büyük ise de “duyu organlarından en önemlisi[nin] göz [olduğu] görüşünde olanlar vardır. Onlara göre, insan en çok göz vasıtasıyla dış dünyadan haberdar olmakta, diğer duylara oranla görsel algılarda süreklilik daha çok dikkat çekmektedir.”<sup>189</sup> Örneğin Gazâlî, göz duyusunu, “mahsusat aleminin en geniş”<sup>190</sup> diye niteler. Duyusal algı ediminde kulağın, dolayısıyla işitmenin daha önemli bir fonksiyona sahip olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>191</sup> Aslında bu farklı bakış, kişilerin görsel ya da işitsel yanını öne çıkarıcı bireysel farklılıkla izah edilebilir.

Kur’an açısından bakılacak olursa, evvela şunu söylememiz lazım gelir: Öneme binaen, Kur’an’da, insanın bilgi edinme sürecinde duyular sürekli olarak vurgulanmakta ve bu yetilerin kullanılarak, dış dünyadaki olayların ve olguların değerlendirilmesi talep edilmektedir. Görme ve işitme duyularından hangisinin daha önemli olduğu meselesi, insanî gerçeklikten bağımsız düşünülemez. Zira Kur’an insanî gerçeklikleri tanır. Önemli olan, bütün duyuları işler tutmak, onlardan olması gerektiği gibi yararlanmaktır. Kur’an’da, duyu organları bulunmasına ve sağlam olmasına rağmen, onları işlevsiz bırakanlar, yani gözleri olduğu halde görmeyenler, kulakları olduğu halde işitmeyenler kınanarak bahse konu edilir (el-Mâide 5/71; el-Arâf 7/179; el-Hac 22/46). Bu, Kur’an’ın, değindiğimiz mesajını açıkça ortaya koymaktadır. Kur’an açısından değerlendirildiğinde, meselenin sadece organik bir eylem olarak bakmak yahut dinlemek değil, baktığını görmek, dinlediğini duymak ya da duyduğunu dinlemek ve doğru bir şekilde anlamlandırarak gereğini yapmak (Nûr 24/51) olduğu görülür.

H. Atay, Kur’an-ı Kerîm’in “duyularla aklı birbirine pek sıkı bağladığını ve her ikisine de aynı önemi verdiğini”<sup>192</sup> belirtir. “Şu var ki akıl, insanı diğer canlılardan ayıran nefis cevherinin düşünme melekesi (en-nefsü’n-natıka) olarak bilgiyi asıl mümkün kılan güçtür.”<sup>193</sup> Bilgi edinimindeki bu ağırlığı sebebiyledir ki “akıl, bilgi ile aynileştirilebilmektedir.”<sup>194</sup> Bunun bir nedeni de belki ikisinin niteliklerindeki benzerliktendir. Bilindiği üzere, bilgi, süje

<sup>189</sup> Fersahoğlu, *Kur’an’da Zihin Eğitimi*, 177.

<sup>190</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud Gazali, *Dalaletten Hidayete*, çev. Ahmet Suphi Fırat (İstanbul: Şamil Yayınları, ts.), 77.

<sup>191</sup> Mehmet Yolcu, *Kur’an’ın Zihniyeti Değiştirmesi* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 187.

<sup>192</sup> Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 36-37.

<sup>193</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 160.

<sup>194</sup> Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 158.

ve obje arasında gerçekleşen dinamik bir süreçtir. Akıl da bizzat bu süreçte faal olarak bulunan, dinamik bir bilgi vasıtasıdır. Nitekim bu niteliğin adı olan akli değil, aklın bu niteliğini Kur'an'da gözlemleyebiliyoruz. Bu aktif ve dinamik zihinsel faaliyet imkânı, bir başka ve yaygın kullanımıyla “potansiyel akıl, başlangıçta herkesin sahip olduğu bir imkân ve kabiliyet olarak vardır.”<sup>195</sup> Bu nedenle, bu etkinliği herkes şahsında biteviye gerçekleştirebilir. Aklını işler kılmadığı taktirde, kişi kınamaya konu olur. Zira sahip olunan akıl gibi bir nimetin â'tıl (işlevsiz) tutulması, daha doğrusu daha etkin ve yerinde kullanılmaması tasvip edilen bir durum değildir. Kur'an'da gözlemlenen budur.

Kur'an'da aklın kendisi değil, onun yansıması olan eylemler bilgi konusudur. Bu, Kur'an'ın, “aklın ontolojik yapısına değil onun epistemolojik yönüne önem vermesindedir.”<sup>196</sup> Kur'an'da, insanın sahip olduğu bütün organların, fonksiyonel yönleri esas tutulmak, onların bu yönüne önem verilmekle birlikte, ontolojik yapıları da yer alır. Örneğin, *deri* (Fussilet 41/20), *el* (Tâhâ 20/22), *ayak* (el-Ârâf 7/144), *baş* (el-Mâide 5/6), *yüz* (en-Nisâ 4/43), *burun* (el-Mâide 5/45), *ağız* (et-Tevbe 9/32), *dudak* (el-Beled 90/9), *diş* (el-Mâide 5/45), *dil* (Nûr 24/24). Ancak “akıl” dediğimiz şey O'nda sadece işlevselliği ile yer alır. *Aklın Kur'an'da isim olarak değil de fiil olarak ve anlamca nüanslar içeren muhtelif türevleriyle yer alması, sürekli dinamizm, etkinlik, eylem ve hareket halinde bulunmasının onun mahiyeti gereği olduğunu göstermektedir* (el-Bakara 2/44; Âl-i İmrân 3/65; el-En'âm 6/32; el-Ârâf 7/169; Yûnus 10/16). Demek oluyor ki bizim akıl dediğimiz şey, Kur'an'da, “akletmek” anlamıyla “*taakkul*” fiili ve onun türevleriyle ancak fonksiyon olarak bahse değer görülen şeydir.

Nasıl ki, duyuşsal bilgi kaynaklarının, farklı isimlerle anılacak kadar işlevleri çeşitlilik arz etmekteydi (kulak için, işitmek-dinlemek ve göz için, bakmak-görmek gibi). Aynı şekilde, akıl da hep fiil hali ve türevleriyle bilgi sürecine zenginlik ve dinamizm getiren bir mahiyet arz etmektedir. Bir de aynı fiil kökünden türemiş olmasa da akıl ile münasebetli, onun farklı biçimlerdeki tezahürleri olarak değerlendirilebilecek başkaca zengin zihinsel anlamlar içeren fiiller de bu dinamizme katkı vermektedir. Karşımıza çıkan ifadelerin hem akletmeye hem de akleden kişiye delalet ediyor olması, bu katkının süje temelinde varlık kazandığı gerçeğini bize gösterir.

Şimdi, süjede gerçekleşen akletmenin bilişsel süreçteki dinamik yapısını ve bunun yol açabileceği bilişsel canlılığı görmeye dair yeterli kanaat oluşturacağına inandığımız, kimi farklı açılımlarına Kur'an'dan hareketle

<sup>195</sup> Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, 631.

<sup>196</sup> Güneş, *Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 31.

yer verelim istiyoruz ki, bu tezahürler, “bilginin, aklın teşekkül tarzıyla mü-nasebetini de göstermektedir.”<sup>197</sup> Çünkü “şuurun uyanması, düşünsel aksiyonların zenginliği nispetinde olmaktadır.”<sup>198</sup>

**İdrâk:** Kur’anda fiil olarak yer aldığını gördüğümüz idrâk (el-İnfîtâr 82/17-18; el-Mutaffifin 83/8, 19; et-Târık 86/2; el-Beled 90/12; el-Kadr 97/2; el-Kâria 101/3,10; el-Hümeze 104/5) kelimesi, “burhan ile akletmek,”<sup>199</sup> “haber yoluyla mükemmel şekilde bilmek”<sup>200</sup> ve “en geniş anlamıyla bilmek”<sup>201</sup> manalarına gelmektedir.

**Tedebbür:** Yine Kur’anda yer aldığını gözlemlediğimiz tedebbür (en-Nisâ 4/82; el-Mü’minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/24) kelimesi, “bir işin hakikati ve sebepleri ya da ondan doğacak sonuçlarla ilgili olan her türlü düşünmeyi ifade etmek için kullanılır.”<sup>202</sup>

**Tezekkür:** Kur’anda geçen bir başka kelime, tezekkür kelimesidir (el-Bakara 2/235; Âl-i İmrân 3/135; Yûsuf 12/85; Meryem 19/67; Tâhâ 20/34). Bu kelime, “zikir kavramından türemiştir.”<sup>203</sup> Zikir: “istenilen şeyin (ilmin) akıldla tutulması anlamını taşır.”<sup>204</sup> “Tezekkür kavramı ise, unutulmuş şeyleri, tekrar zihne döndürmeye, hatırlamaya yönelik bir çabadır.”<sup>205</sup>

**Tefekkür:** Kur’anda yer alan, önemli bir kavram da tefekkürdür (Yûnus 10/31; en-Nahl 16/78, 108; el-İsrâ 17/36; es-Secde 32/9; el-Câsiye 45/23). Tefekkür kelimesi, “fikr” kökünden türer.<sup>206</sup> Fikr ise, “ilimle bilinebilecek şeylere yol arama kuvvetidir. Ağır ağır, aşama aşama zamana bağlı düşünceyle gerçekleşen yürüyüşe fikr denir.”<sup>207</sup> Tefekkür ise, “insandaki fik[i]r gücünün akli nazar ile dolaşması eylemidir.”<sup>208</sup> Tefekkür süjeye nispetiyle “fikir çokluğu”<sup>209</sup> ya da düşünce yoğunluğunu ifade eder. Bu nedenle, sü-jenin, “bilinen üzerinde yoğunlaşmasını, dikkatini ve enerjisini o noktada toplamasını”<sup>210</sup> gerektirir.

**Tefakkuh:** “Zihnin aktif çaba sonucu bilgi elde etmesi”<sup>211</sup> ve “ince

<sup>197</sup> Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 201; Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi - İnsan/Psikoloji/Bilgi/Ahlak Görüşü-* (Ankara: y.y., 1976), 150; Eduard Spranger, *İnsan Psikolojisi - Bir Kişilik Psikolojisi-*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2001), 55.

<sup>198</sup> Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 338.

<sup>199</sup> Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi - Kavramsal çerçeve/Bilgi türleri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 97.

<sup>200</sup> Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 97.

<sup>201</sup> Ahmed Ayid vd. *el- Mu'cemu'l Arabiyyi'l- Esasi* (Tunus: Larus, 1988), 448.

<sup>202</sup> Güneş, *Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 100; Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 95.

<sup>203</sup> Sarı, *el-Mevarid*, 546-547.

<sup>204</sup> Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 95.

<sup>205</sup> Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 96.

<sup>206</sup> Sarı, *el-Mevarid*, 1174.

<sup>207</sup> Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, 443.

<sup>208</sup> Râgib el- İsfahâni, *el-Müfredât fi ğaribi'l Kur'ân* (İstanbul: Darü Kahraman, 1986), 578.

<sup>209</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 578.

<sup>210</sup> Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 86.

<sup>211</sup> Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 98.

kavrayış<sup>212</sup> anlamında dır. Kur'an'da, bu yer verdiklerimizin haricinde, “bir şeyin kendisini değil, eserini düşünmek ve eseri sebebiyle eserin sahibini bilmek<sup>213</sup>” anlamında “*irfan*”, “dikkat üzere bilmek<sup>214</sup>” anlamında “*şuur*”, “manayı tasavvur etme<sup>215</sup>” anlamında “*feh*m” gibi aklın bilişsel aktivitesini temsil eden zengin kelime örgüsü vardır.

Kur'an aklın tüm bu fonksiyonlarını, insanın şahsında dile getirmektedir. O halde, insan, kendisiyle anlam bulduğu bu dinamik imkânı, bütün zenginliği, çeşitliliği ve derinliği ile potansiyel olarak sahiptir demektir. Geriye, her insanın bunu kendi şahsında yaşaması, bizzat gerçekleştirmesi kalmaktadır. Kur'an'ın öngördüğü budur. Çünkü Kur'an, insana hitap etmektedir ve insana, onun gerçekleriyle hitap etmektedir.

Duyular ve aklın dışında, sezgi (/ilham) ve vahy gibi nesnel olmayan, başka bilgi imkânları da vardır. “Trigg, modern bilimin, her şeye, nesnel doğruluğu içeren bir bilim anlayışı ile bakmakla, insan aklını tek şekle sokmakta olduğunu, insanın inançlarını ve yeni bilgi olanaklarını körelttiğini ileri sürer.”<sup>216</sup> Sezgici bir filozof olmakla beraber “bilimsel bilgiyi reddetmeyen, fakat onu tek bilgi türü olarak hatta gerçekliğin tek bilgisi olarak hiçbir zaman kabul etmeyen<sup>217</sup> Bergson ise aklın bilgide “sürekliliği ve dinamikliği vermediği, aksine bilgiyi statik yaptığını ileri sürer.”<sup>218</sup> Bilgi imkânı olarak sezgiyi öne çıkaranlar, onu “bilginin sınırlarını genişleten,”<sup>219</sup> duyu ve akla göre, daha canlı ve dinamik olan bir bilgi yolu olarak görürler. S. Uludağ da “Selefiye, rivayet ve nakle dayanan sabit, değişmez ve durağan bir İslam anlayışını, kelim aklı ve mantıki ilke ve kurallara dayanan belli, değişmez, standart ve durağan bir İslam anlayışını savundukları halde tasavvuf tam tersine dinamik ve hararetli bir İslam anlayışını benimsemiştir”<sup>220</sup> der. Ancak bu konuda aykırı görüşler de vardır. Örneğin K. Ahmet: “tasavvufun, inancı rasyonalizm, empirisizm ve pragmatizmden korumaya yönelik isteğini gerçekleştirirken, İslami dinamizm için açık olan tüm dünyevi faaliyet yollarını kapamış”<sup>221</sup> olduğunu ileri sürer. Bu konuda, tartışmalara girmeden şu kadarını söylemek istiyoruz. Sezgisel bilginin dinamik bir yapıda olduğu, hatta bu nitelikteki yegâne bilgi yolu olduğu iddiası, sezgicilerin ileri sürdükleri, savdukları bir görüş olarak görülmektedir. Yaşanarak biline-

<sup>212</sup> Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 106.

<sup>213</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 495.

<sup>214</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 384.

<sup>215</sup> Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 94.

<sup>216</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 266.

<sup>217</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 237, 238.

<sup>218</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 237, 238.

<sup>219</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 82.

<sup>220</sup> Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 129.

<sup>221</sup> Kadirüddin Ahmet, *İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet*, çev. Ertuğrul Aytekin (İstanbul: İlke Yayınları, 1992), 44.

bilecek bir bilgi imkânı olarak görüldüğünden, yapısal olarak dinamik bir veçheye sahip olup olmadığı, onu yaşadığını söyleyenlerin açıklamalarına kalmaktadır. Zira “sezgi, metafizik bir mesele”<sup>222</sup> olarak, onu yaşamayanın erişimi dışındadır. Vahye gelince, vahiy de metafizik bir mesele olmakla birlikte, sezgiden farklı olarak; kaynağı belli olduğu gibi, insanın incelemesine açık, somutlaşmış bir metni de vardır. Vahiy farklılık arz eden başlı başına bir olgu olarak insana katkı sunar. Zira nasıl ki, duyular iş görmek için akla muhtaçtır. Aynı şekilde, akıl da duyu ve akıl-üstü konularda, “işlev görebilmek için kendisinden çıkaramayacağı ve işlevi için elzem olan verilere ihtiyaç duyar. Gerekli veriler olmadan duyu-üstü gerçeklikler hakkında muhakemede bulunmak imkansızdır; bu verileri sağlayan da vahiydir.”<sup>223</sup>

Vahyin dinamik yönü, onun hayatın akışıyla paralel yürümesi, hayattan kopuk ve uzak kalmayışında kendini gösterir. Bu da peygamberin şahsında ve sair insanların, onunla münasebetinde tezahür etmektedir; peygamberi yüz üstü bırakmayan vahiy (ed-Duhâ 93/3), peyder pey nazil olarak (el-İsrâ 17/106) karşılaşılan her duruma açıklık getirerek (en-Nahl 16/89) canlı bir rol üstlenmiştir. İnsanların ihtiyaç duydukları problemlere çözüm olarak (Yûnus 10/57) her daim (el-Hicr 15/9) orada olması, vahyin hayatiyetini ve dinamik fonksiyonunu ifade etmektedir. Vahyin bütün insanları muhatap alması (İbrâhîm 14/52), O'na yönelen her bir zihne, seviyesince anlamlar sunma niteliğini (el-Kamer 54/17, 22, 32, 40) barındırması, onun dinamik veçhesini ortaya koyması açısından ayrıca önem arz eder.

Vahyi bilgi özellikle Kur'an eksenli değerlendirildiğinde, dinamik bir yapıyı içerir. Kur'an'da geçen “O zikri (Kur'an'ı) biz indirdik ve O'nun koruyucusu da biziz!” (el-Hicr 15/9) âyeti, böyle dinamik bir yapıya işaret ettiği şekilde yorumlanmağa müsaittir. Elbette ki, Allah'ın kudreti vahyini korumağa yeterlidir. Ancak bunu, sadece yücelerde, ötelerde bir koruma olarak anlamak sağlıklı olmayacaktır. Kur'an bağlamında bu, vahyin sahip olduğu niteliklerin bunu sağlamaya elverişli olduğu şeklinde de anlaşılabilir.

Âyetlerinden bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğu Kur'an'ın kendi beyânıdır (bk. Âl-i İmrân 3/7). İlgili kaynaklarda, âyetlerin muhkem olanlarının kendi başına, doğrudan anlaşılabilir, müteşâbih olanlarının ise manaca kapalı,<sup>224</sup> kimilerince ancak te'vil edilerek anlaşılabilir kimilerince de anlaşılabilen ve te'vile de kapalı olarak değerlendirildiği görülür. M. Esed, söz konusu âyetin “Kur'an'ın anlaşılması noktasında bir anahtar olarak görülebileceğini”<sup>225</sup> söyler. Farklı ve birbirine zıt yaklaşımla-

<sup>222</sup> Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 233-234.

<sup>223</sup> Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 53-54.

<sup>224</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 2/7-9.

<sup>225</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 99.

ra konu olan bu âyet, aslında birbirine muhalif görüşler üzerinden insanın bilişselliğine ve bilişsellikteki dinamizmine katkı noktasında yorumlanmağa imkân verir görünüyor. Şöyle ki: Nevevî'nin de ifade ettiği gibi, “kimse-nin bilmeyeceği tarzda Allah'ın kullarını muhatap kılması düşünülemez”<sup>226</sup> denilerek, “ilimde rusuh sahibi (derinlemesine bilgisi) olanların bunları bilebilecekleri”<sup>227</sup> görüşü esas alındığında, müteşâbih âyetlerden bağımsız olarak, muhkem âyetlerin insanı düşünmeğe iten teşvik ve muhtevasının yanı sıra müteşâbihatın hakikat ifade edecek şekilde yorumlanması konusundaki fonksiyonunu ve Kur'an'ın gözetilmesi gereken bütünlüğünü de hatırlata tutarak müteşâbih âyetlerin araştırıcı akıl için stratejik konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan, M. Bin-Nebi gibi, bu türden âyetleri “Kur'an'ın iç mimarisi”<sup>228</sup> olarak gören, “anlamalarının anlaşılamayacağını,”<sup>229</sup> “tevazu ile bu harfler hakkında <<Allah bilir>>”<sup>230</sup> demek gerektiğini söyleyenlerin görüşünü esas alarak bir değerlendirme yapacak olmamız durumunda ise şu söyle-nebilir:

Kur'an, bilişsel olanı da dahil insanın çabasını sonuç getirecek hedefe yöneltilir (el-İsrâ 17/9). Buna rağmen, “hırslı bir varlık olarak yaratılmış olan insan” (el-Meâric 70/19), bu niteliğinden olacak ki, “bilmediğinin ardına düşer” (el-İsrâ 17/36). Fizik âlemdeki ve aşkın âlemdeki sırlara vakıf olma noktasında, sınırlarını zorlar. Kur'an'da, fizik (şehâdet) âleminin insan aklı ile bilinmeyeceğine dair bir işaret olmayıp, aksine bu âlemin öğrenilmesi için teşvik söz konusu olduğundan, fizik âlemin, yine fiziksel olguları noktasında kaçınılmaz ve belki gerekli olan bu bilme hırsı, aşkın âleme ait vahyin bildirmedeği noktalarda ısrara dönüşürse, vahyin önermediği, dahası sakındırdığı bir cüretkarlık olarak belirir ki bunun getirisi olmayacaktır. “Hem bilginin tabiatı itibariyle hem de kapasitelerimiz itibariyle elde etmeğe [takatimizin yetmeyeceği]”<sup>231</sup> bir bilginin peşinden çabalamak, “zenginleştiren değil, yoksullaştırır,”<sup>232</sup> insanın bilişsel enerjisini yönelmesi gerekenden alıkoyan bir çaba olmaktan öteye geçemeyecektir. Müteşâbih âyetlerin anlamlarına muttali olma arzu ve çabasından sakındırılmış olmanın bu yönde bir tesiri ve sonuç getirecek alanlara yönelten etkisi de düşünülebilir.

Netice itibariyle ifade etmek isteriz ki yer verdiğimiz bu iki yaklaşım

<sup>226</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 2/9.

<sup>227</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 2/9.

<sup>228</sup> Bin-Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, 205.

<sup>229</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 2/9.

<sup>230</sup> Bin-Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, 206.

<sup>231</sup> Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 168.

<sup>232</sup> Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 168.



bir kimsenin tercihinde, bir arada doğru olamaz. Ancak dikkat çekmek istediğimiz, hangisinden yana olursa olsun tercihte bulunanın bilişsel aktivitesine ivme kazandıran, onu geliştiren bir imkân olarak düşünülebileceğidir. Her iki görüşe imkân veren ilmî bir ihtilafın bu yönde bir getirisi neden olmasın? Bu durumda, bu ikili yaklaşımımız, âyetlerden (Hûd 11/1; ez-Zümer 39/23) yola çıkarak “muhkem ile müteşabih arasında zıtlık değil birlik olduğu”<sup>233</sup> yönünde ileri sürülen bağlamlardan biri olarak da değerlendirilebilecektir.

Her ne kadar bilgiye dair “niyet, maksat ve kapasiteye bakmaksızın herkesin elde edebileceği bir şeymiş gibi basitçe kazanılama[yacağı]”<sup>234</sup> yönünde değerlendirmeler olsa da bu, insan için söz konusu ettiğimiz “dinamizm”i hükümsüz ve insanı âtıl kılacak bir görüş olamaz. Çünkü dinamizme alan açacak “yeterli bilginin [herkes için] mümkün olduğu”<sup>235</sup> inkâr edilemez. Ayrıca meselenin az ya da çok bilmenin ötesinde, göz ardı edilemez bir boyutu daha vardır ki o da bilginin dinamizme daha da alan açan eylemle münasebetidir. Kur’ân’ın istikamet gösterdiği kâmil kişilik ve erdemli toplum inşasında bilgiyi edinmek kadar, kişinin “bilgiyi davranışa nasıl uyarlayacağını, bilgi ve eylemi (...) bütün bir hayat çerçevesi içinde nasıl kaynaştı(raca)ğını bil(mesi)”<sup>236</sup> de kaçınılmaz bir gerekliliktir. Hem bir fert hem de bir toplum üyesi olduğundan gerek bireysel gerek toplumsal bazda böyle bir kaynaşmayı başarmak için insanın bazı temel değerlere ihtiyacı vardır ve Kur’ân bu imkânı sunmada ardına kadar açıktır. “Kur’ân’ın bir hayat kitabı olmasının da anlamı budur.”<sup>237</sup> “Bir hidayet kitabı olarak insan hayatına yön verebilmesi ve ona yol gösterebilmesi (...) okunması ve anlaşılması[yla olacaktır.]”<sup>238</sup> Bu dahi dinamik bir münasebeti gerektirir. İnsanlığa rehber olarak gönderilen (el-Bakara 2/2, 97); Âl-i İmrân 3/138; İbrâhîm 14/52) ve ilk buyruğu “oku!” (el-Alak 96/1,3) olan “Kur’ân” (Yûsuf 12/2; el-İsrâ 17/9, 82; Vâkıa 56/77; el-Burûc 85/21) adının bir anlamının “okunan kitap,”<sup>239</sup> “çok ve tekrar tekrar okunan”, diğer bir ifadeyle “okundukça okunan” olması bir dinamizmi imlemez mi? Buna bir de Kur’ân’ın kendisini, her biri farklı anlam içeren muhtelif isimlerle nitelemesi açısından bakıldığında durum daha da açık hale gelecektir. “Dinleyen zihnine tesir ederek kendisine yeni bir fayda sağlaması”<sup>240</sup> anlamında *kelam*, “kü-

<sup>233</sup> Ali Ünal, *Kur’ân’da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1986), 58.

<sup>234</sup> Attas, *İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-*, 22.

<sup>235</sup> Attas, *İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-*, 22.

<sup>236</sup> Attas, *İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-*, 12.

<sup>237</sup> Celal Kırcı, *Kur’ân ve İnsan* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 8.

<sup>238</sup> Kırcı, *Kur’ân ve İnsan*, 10.

<sup>239</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 1/122.

<sup>240</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 1/122.

für, cehalet, kin gibi kalbi ve bedeni marazlardan şifaya kavuşturması”<sup>241</sup> yönüyle *şifa*, kendisinde “öğütler bulunması”<sup>242</sup> sebebiyle *zıkr*, “hakikati göstermesi”<sup>243</sup> anlamıyla *hidayet*, “Hak ile batılı ayırması”<sup>244</sup> anlamında *furkan* ve daha pek çok isim(/nitelik), okumak ve anlamak üzere Kur’an ile temas kuranın dinamik bir münasebete, bir prizmadan akseden ışık gibi değişim ve dönüşüm sağlayıcı etkisi pek çok cihetten akseden dinamik bir öğrenme ve eyleme sürecine adım atmış demektir.

İnsanın bilişsel dinamizmine imkân sağlama noktasında bahse konu edilebilecek bir takım fitrî saikler de vardır. Şöyle ki: “İnsan fitratı ile bilgi arasında bir münasebetin varlığı”<sup>245</sup> söz konusu olduğundan bilgiye yönelen insan, kendisinde fitrî olarak bulunan “bilme arzusu,”<sup>246</sup> “bilme arzusu ile münasebet içerisinde [olan] hayret ve şüphe,”<sup>247</sup> “merak” ve merakla münasebeti bulunan, alın yazısı misali insanın fitratından<sup>248</sup> ve “hayatın dinamikliğinden”<sup>249</sup> kaynaklı ve insanın bilişsellğine dinamizm katan, “hayatın dinamikliği sürdürdükçe [de] yenilenmeye devam edecek”<sup>250</sup> olan, “kaçınmadığı sorular [ve sorgulamalar]”<sup>251</sup> gibi insanî birtakım saiklerin etkisinde kalarak bilgiye yönelmiş olmaktadır. Nasıl ki bilişsel çabasında, “bir arayış yöntemi olan şüphe”<sup>252</sup> insan için kamçılayıcı bir unsur olarak görünüyorsa, aynı şekilde “hayret de onun aklını harekete geçiren”<sup>253</sup> bir başka unsur olarak iş görmektedir. Yine “şüphe ile nispeten ilişkili bulunan,”<sup>254</sup> başlı başına “dinamik bir bilişsel tavır”<sup>255</sup> ve “insanın tabiatında var olan bir kapasite ol[arak]”<sup>256</sup> Kur’an açısından bakıldığında hem insanî bir realite hem de “yapıcı ve iyi niyet üzerine bina edildiğinde sâlih bir eylem olarak da görül[e]bilecek”<sup>257</sup> olan “eleştiri” bilişsellikte anılmaya değer dinamik insanî kapasitelerdir. Biz bilgi imkânları derken, sadece bilgi kaynaklarına sahip olmayı değil bilgiye istidatlı olmayı da kastettiğimizden, bu istidat

<sup>241</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 1/123.

<sup>242</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 1/123.

<sup>243</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 1/122.

<sup>244</sup> Suyuti, *el-İtkan*, 1/122.

<sup>245</sup> Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 18; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 13.

<sup>246</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 75.

<sup>247</sup> Necati Öner, “Niçin Felsefe?”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 1/2 (Mayıs-1985), 497.

<sup>248</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978), 67.

<sup>249</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 183-184.

<sup>250</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 183-184.

<sup>251</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 67.

<sup>252</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 37-38; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 54-56; İbrahim Agah Çubukçu, “Gazzali ve Felsefesi”, *Bellekten* L/196-198 (1987), 624.

<sup>253</sup> Timuçin, *Düşünce Tarihi*, 545; İbrahim Agah Çubukçu, “Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi”, *Bellekten* XLIX/194 (1985), 281.

<sup>254</sup> Cevad Memduh Altar, “Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 2/5 (mayıs-1986), 351.

<sup>255</sup> Altar, “Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri”, 352-355.

<sup>256</sup> Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 53.

<sup>257</sup> Ramazan Altıntaş, “Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 125; Yolcu, *Kur’anın Zihniyeti Değiştirmesi*, 247.

ve kabiliyeti açığa çıkardığını, geliştirdiğini, zenginleştirdiğini düşündüğümüz bu fitrî faktörleri de hesaba katmak durumundayız. Nitekim M. Kutup, Kur'an, "hiçbir zaman insanın [potansiyel] enerjilerini durdurmaz ve körletme yoluna gitmez. Çünkü Allah onu aksiyon haline gelmesi için yaratmıştır"<sup>258</sup> der. İnsanın bilişsel dinamiklerinde olmazsa olmaz derecede etkin olan bu durumu, insanî realiteyi tanıdığını mükerreren ifade ettiğimiz Kur'an'ın tanınması anlaşılabilir değildir.

"Kur'an'ın ilk ve son olarak üzerinde durduğu husus zihin ve düşünce terbiyesidir."<sup>259</sup> "Kur'an, insanların eğitilmesinde fitrî yolu izlediği için mümkün olan her konuda vakiya sahip çıkar."<sup>260</sup> Bu sebepten Kur'an, insanın "zihnindeki [bilişsel] bütün melekeleri ele alır, hepsine birden hitap eder."<sup>261</sup> Aslında Kur'an zihniyet eğitimi açısından sadece bireyi de muhatap almaz, çünkü zihniyet, insan zihninin bir hali bir tavır olarak düşünceyi sadece bireysel olarak değil, toplumsal bazda da sevk ve idare eder.<sup>262</sup> Etkin zihinsel aktivite, tek tek kişilerin değil, toplum olarak insanların düşünmeleriyle söz konusu olacağı bir vakiyedir.<sup>263</sup> Ancak düşünsel yaşam ve "bilginin gelişimi için bir etkileşim sistemi olarak, gerekli olduğunu gördüğümüz toplumun,"<sup>264</sup> çoğu zaman, "zihni faaliyetlerimize uygun bir muhit sağlama[yan hatta] bununla da kalmayıp karşı da dura[n]"<sup>265</sup> bir zihniyeti temsil etmesi de olası bir vakiyedir. Mademki Kur'an vakiya sahip çıkar, o halde salt bireysel olmayan<sup>266</sup>, "toplumsal bir edim"<sup>267</sup> olarak öne çıkan bilgi konusunda Kur'an'ın sessiz kalması düşünülemez. Nitekim "kendisini 'düşünenlere' hitap eden bir vahiy olarak tanıtan"<sup>268</sup> Kur'an'ın, "aklını kullanan (düşünen) toplum" (en-Nahl 16/13; el-Câsiye 45/13) vurgusu, bilişselliği ile sadece bireyi değil, toplumu da muhatap aldığını gösteren bir örnektir. "Zihinsel (intellectual) etkinlik hem Allah'ın istek ve iradesini daha iyi anlamanın güvenilir bir yolu olarak, hem de ahlâkî bilinç ve duyarlılıkla pekiştirildiği takdirde Allah'a kulluk etmenin de en sağlam ve güvenilir yolu

<sup>258</sup> Muhammed Kutup, *İslam'da Fert ve Cemiyet*, çev. Mehmet Süslü (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985), 309; Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", 123.

<sup>259</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 1; Chittick-Murata, *İslam'ın Vizyonu*, 21.

<sup>260</sup> Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 94.

<sup>261</sup> Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim - Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli-* (İstanbul: Anda Neşriyat, 1983), 230.

<sup>262</sup> Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 64; Necati Öner, "Zihniyet Farklılıkları ve Kültür", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 1/1 (Ocak-1985), 83.

<sup>263</sup> Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin temelleri* (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 107.

<sup>264</sup> Davies, *İslami Antropolojinin Oluşturulması*, 189; Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, 113.

<sup>265</sup> Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 183.

<sup>266</sup> Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, 28;

<sup>267</sup> N. Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 87.

<sup>268</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 327.

olarak öngörülmektedir. Bu Kur'anî ilke<sup>269</sup> bir toplumun savaş zamanında bile, ilmî faaliyetleri sürdürecektir bir zümreyi geride bırakması gerektiğini ifade eden Kur'an âyetinde (et-Tevbe 9/122) de açıkça gözlemlenebilmektedir.

## SONUÇ

Bilgi problemini konu edinen felsefî disiplin olarak epistemoloji tamamen beşerîdir. Kendisini beşerî müdahalelerden uzak, bütünüyle ilahî bir kitap olarak tanıtan Kur'an, insan kaynaklı düşüncelerden farklı ve kendisine has bir özgünlüktedir. Bu, O'nu kendi çerçevesi içerisinde mütâlâa etmeyi kaçınılmaz kılan bir durumdur. Bu sebeple çalışmamızda, konunun epistemolojik kapsam ve münasebetini belirlemek için epistemolojik verilerden, Kur'an çerçevesinde mütâlâa etme noktasında ise başta Kur'an olmak üzere ilgili eserlerden yararlanırken gerek epistemolojinin gerekse Kur'an'ın statülerini gözeterek, her iki açıdan ve karşılıklı bir münasebet içerisinde yol almaya çalıştık.

Yapılan çalışmada varılan neticeler şunlardır: Epistemoloji, felsefenin bir alt dalı olarak, onun sahip olduğu nitelikten pay aldığından, bilginin imkânı, kaynakları ve değeri konularında paralel, yakın ve zıt görüşler, kısaca, farklı düşünce ve tutumlar barındırmaktadır. Kur'an'la mukayesesinde de aynı şekilde, paralellikler, benzerlikler ve zıtlıklar gözlemlenebilmektedir.

Epistemoloji, sadece insan bilgisini konu edinirken, Kur'an'ın, bilgiyi insanla sınırlı tutmadığı; insan-üstü varlıklar için de bilgi imkânına yer verdiği gözlenmiştir. Lakin biz "bilen" olarak sadece insanı ve "bilgi" olarak da insanî bilgiyi ele aldık. Yine epistemoloji, yeryüzü insanının, fizik dünyadaki bilgi imkânını ve bilgisini konu edinirken, buna karşın, Kur'an'ın bu yeryüzü yaşamı öncesinde "bezm-i elest" diye tanımlanan, bir varlık anına göndermede bulunduğu ve bu yeryüzü yaşamı sonrasında, "âhiret" diye tanımlanan, bir varlık alanına ve insanın bu her iki alandaki bilişsel varlığına yer verdiği görülmüştür. Ancak biz, epistemolojik çerçeveyi baz alarak insanı elan yaşamakta olduğu bu fizik dünyadaki varlığıyla ve sahip olduğu bilişsel imkânlarıyla ele aldık. Epistemolojide bilginin doğuştan ya da sonradan olduğu tartışması vardır. Kur'an'da insanın bilişsel yeteneğinin doğuştan (fitrî), ancak bilgiye erişiminin sonradan olduğu yönünde referans olacak âyetler görebiliyoruz. Bunun yanında, duyu, akıl ve sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etme hususunda, farklı noktada bulunan bilgi teorilerinin, vahiy bahse konu etmemek gibi ortak bir yönlerinin olduğu gözden

<sup>269</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 327.

kaçmazken, zaten kendisini vahiy olarak sunan Kur'an'ın duyu, akıl gibi bilgi kaynaklarını tanıma noktasında epistemolojiyle paralelliği gözlemlense de bilgi kaynağı ve bilgi türü olarak vahyi öne çıkarması ve temsil etmesiyle farklılık sergilediği görülür.

Epistemolojide de olduğu gibi Kur'an, bilgi kaynaklarının hepsinin hedefi olarak hakikati koyduğu gibi, vahiy hariç, diğer bilgi kaynaklarıyla hareket ettiğinde, süjenin şu veya bu şekilde yanılma realitesini tanır ve bir bilgi kaynağı ve türü olarak vahyi, doğrudan hakikati temsil eder görürken, ondan yararlanan, onu anlayıp yorumlayan süjenin, yanlış algılamasına, yanlış yorumlamasına da aynı şekilde bir gerçeklik olarak yer verir. Bununla beraber insanın bilgisine açık olmayan varlık alanlarından söz ederek bilgisinin sınırlı olduğu gerçeğini öne çıkararak insanın bilgisinin mutlak olmadığına dikkat çeker. Kur'an, neredeyse sınır tanımayan, bilmeye yönelik arzu, merak, heyecan ve sorgulama gibi insanî realiteleri tanıdığı gibi bilginin ve bilenin değerini de tanır. Ancak bu tanıma, değerle münasebetsiz değildir ve tam da bu noktada, Kur'an toplumsal yapının gereğini ve önemini öne çıkarır.

Kur'an çerçevesinde ele almaya çalıştığımız "insanın bilişsel dinamizmi" ile kastımız olan insanın dinamik yapısının bilgideki yansımalarına gelince: Evrende, durağanlığın aksine bir hareket, bir dinamizmin olduğu inkâr edilemez ve Kur'an bu gerçekliğe yer verir. Kur'an'da, bilgi imkânı ve kaynaklarını ele alır tarzda yorumlanabilecek pek çok âyet vardır. Aynı şekilde, evrenin dinamik yapısına, insanın dinamizmine, dahası onun bilişsel dinamizmine işaret edecek, öylece yorumlanabilecek âyetler de vardır. Gerek kulak ve göz gibi duyuların yapıları ve işlevsel çeşitliliklerine gerekse faal bir meleke olarak akla isim olarak değil, fiil halindeki kullanımına ve onun anlamsal içerikleriyle biri ötekinden farklı nüans içeren türevlerine, ayrıca yine farklı zihnî durumları ifade eden başka fiillere yer vererek, temelde yine akıl eksenli muhtelif düşünsel fonksiyonları dikkate sunmasında bunu açıklıkla görmek mümkündür. İşte bu, evrende konuşlandırılan insanın, evrende var olan dinamizmin dışında olmadığı; bünyesinde, iradesi dışında cereyan eden canlılık ve hareketin yanı sıra, iradî olarak da faaliyet sergilemek imkânının bulunduğu, insanın iradî görülen aktivitelerinin pek çoğunun, hatta tamamının gerisinde, onun bilişsel yeteneği ve etkinliğinin söz konusu olduğunu öne çıkarır.

Büyük bir hayat enerjisine sahip insanın, kendi bilgi imkânlarında temel bulan ve bir tür bilişsel enerji olarak da ifade edilebilecek olan nitelikten pay alan bilişsel aktivitesi ve sahip olduğu dinamizminin nihayetinde bir "güç" olarak -sınırsız olmasa da- oldukça geniş bir alanda, ama müspet

ama menfî bir şekilde etkin bir işlev göreceği bir gerçektir. İnsanı realite-leri tanıyan ve İnsanın başı boş bırakılmadığı beyanında bulunan Kur'an, bilginin kendisine, kaynaklarına, nasıl kullanıldığına, sonuçlarına dikkat çekmekte olduğu gibi, olması gerekeni ilham etmek suretiyle insanı zihni bir eğitimle muhatap almakta ve onun bilişsel dinamizmine "hilafet" görevi ve bilinciyle yön tayin etmektedir. Zira Kur'an, insanı bilişsel ve iradî eylem imkânlarına sahip bir varlık olarak öne çıkarmaktadır.

## KAYNAKÇA

- A'yid, Ahmed vd. el- Mu'cemu'l Arabiyyi'l- Esasi. Tunus: Larus, 1988.
- Abduh, Muhammed. Tevhid. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Abdülbaki, Muhammed Fuad. el-Mu'cemu'l Müfehres li Elfâz'i'l Kur'ân'i'l Kerim. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Açar, Halil Rahman. "Kur'an'ın Bilgisinden Bilgi Bilimine" 1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu. 261-267. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Açıkgöç, Alparslan. Bilgi Felsefesi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Ahmet, Kadirüddin. İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet. çev. Ertuğrul Aytekin. 1. Basım, İstanbul: İlke Yayınları, 1992.
- Akarsu, Bedia. Çağdaş Felsefe. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Albayrak, Halis. Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Altar, Cevad Memduh. "Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri", Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, 2/5 (mayıs-1986), 351-355.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (2001), 97-129.
- Aristoteles. Metafizik. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Arslan, Ahmet. Felsefeye Giriş. Ankara: Vadi Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Atay, Hüseyin. Kur'an'da Bilgi Teorisi. İstanbul: Furkan Yayıncılık, 1982.
- Atay, Hüseyin. Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Ateş, Süleyman. İnsan ve İnsanüstü. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1979.
- Attas, M. Nakib. İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-. çev. Ali Çaksu. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Aydın, Hüseyin. Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi -İnsan/Psikoloji/Bilgi/Ahlak Görüşü-. Ankara: y.y., 1976.
- Aydın, Mehmet. Din Felsefesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1990.

- Aydın, Mehmet. "Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları". Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, 1/3 (Eylül-1985), 621-644.
- Baljon, J. M. S. Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Bayraklı, Bayraktar. İslam'da Eğitim -Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli-. İstanbul: Anda Neşriyat, 2. Basım, 1983.
- Bergson, Henri. Düşünce ve Devingen, çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Bergson, Henri. Yaratıcı Tekamül. çev. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Berkeley, George. İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine. çev. Halil Turan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Bilgiz, Musa. Kur'an'da Bilgi -Kavramsal çerçeve/Bilgi türleri-. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Bin-Nebi, Malik. Kur'an-ı Kerim Mucizesi. çev. Ergun Göze. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Bolay, Süleyman Hayri. Felsefi Doktrinler Sözlüğü. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 1987.
- Capra, Fritjof. Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları. 2.Basım, 1992.
- Carrel, Alexis. İnsan Denen Mechul. çev. Refik Özdek. İstanbul: Yağmur Yayınları, 4. Basım, 1987.
- Cevizci, Ahmet. Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Chittick, William-Murata, Sachiko. İslam'ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Condillac, İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme. çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Maarif Basımevi, 1954.
- Çekmegil, M. Said. Bilginin Gücü. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Çotuksöken, Betül. Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Gazzali ve Felsefesi", Belleten, L/196-198 (1987), 621-635.
- Çubukçu, İbrahim Agah. İslam'da Ahlak ve manevi Vazifeler. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- İbrahim Agah Çubukçu, "Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi", Belleten XLIX/194 (1985), 273-286.
- Çüçen, A. Kadir. Bilgi Felsefesi. Bursa: Asa Kitabevi, 1. Basım, 2001.

- Davies, Merrly Wyn. İslami Antropolojinin Oluşturulması. çev. Tayfun Doğukar-  
gın. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Demir, Ömer. Bilim Felsefesi. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Descartes, René. Metod Üzerine Konuşma, çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Ya-  
yınları, 2. Basım, 1994.
- Diemer, Alwin. “Bilgi Kuramı”. çev. Doğan Özlem. Günümüzde Felsefe Disiplinle-  
ri. drl. Doğan Özlem. 163-180, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2. Basım, 1997.
- Dogubert D. Runes (ed.), Dictionary of Philosophy -Ancient/Mediavel/Modern-.  
Iowa: Philosophical Library Inc., 1956.
- Doğan, Mehmet. Büyük Türkçe Sözlük, Ankara: Rehber Yayınları, 9. Basım, 1992.
- Eflatun, Theaitetos. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,  
1997.
- Erdem, Hüsameddin. Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti. Konya: Hü-er  
Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Esed, Muhammed. Kur’an Mesajı, (Meal-Tefsir). çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk.  
İstanbul: İşaret Yayınları, 4.Basım, 1998.
- Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur’an, çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Ya-  
yınları, 1. Basım, 1987.
- Fersahoğlu, Yaşar. Kur’an’da Zihin Eğitimi. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım,  
1988.
- Foucault, Michel. Bilginin Arkeolojisi. çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayınları,  
2. Basım, ts.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud. Dalaletten Hidayete. çev. Ahmet Sup-  
hi Fırat. İstanbul: Şamil Yayınları, ts.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud. İhyau Ulumi’d-din, çev. M. A. Müftü-  
oğlu. 4 Cilt. İstanbul: Tuğra Neşriyat. 1990.
- Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman. Kelam, Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Yayınları, 1988.
- Güneş, Abdülbaki. Kuran’da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Seman-  
tik Analizi-. İstanbul: Ahenk Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine. İstanbul: Cem Ya-  
yınları, 2. Basım, 2002.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. İnsan Felsefesi. İstanbul: Cem Yayınları. 2. Basım, 2000.
- Heinemann, Fritz. “Bilgi Kuramı”. çev. Doğan Özlem. Günümüzde Felsefe Disip-  
linleri. drl. Doğan Özlem. 181-199. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2. Basım,  
1997.



- İbn Rüşd. Faslul-Makal (Felsefe-Din İlişkisi). çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İkbal, Muhammed. İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü. çev. Sofi Huri. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- İnam, Ahmet. "Epistemiyatri Kapısını Açarken". Felsefe Dünyası. 36 (2002), 3-8.
- İsfahâni, Râgıb. el-Müfredât fi ğaribi'l Kur'an. İstanbul: Darü Kahraman, 1986.
- İzutsu, Toshihiko. Kur'an'da Allah ve İnsan. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İzzetbegoviç, Ali. Doğu ve Batı Arasında İslam. çev. Salih Şaban. İstanbul: Nehir Yayınları, 1993.
- James, William. Pragmatizm. çev. Muzaffer Aşkın. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Keklik, Nihat. Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Keskin, Halife. İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kırca, Celal. Kur'an ve Bilim. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Kırca, Celal. Kur'an ve İnsan. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Kirmanı, M. Rıza. "İslam'ın Epistemolojik Temelleri". çev. Mehmet Paçacı. İslami Bilimde Metodoloji Sorunu. haz. Mehmet Paçacı. 1. Basım, Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Kocabaş, Şakir. *İslam'da Bilginin temelleri*. İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Kösemihal, N. Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1989.
- Krishnamurti, J. Öğrenme ve Bilgi Üzerine. çev. Anita Tatler. İstanbul: Ayna Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Kuşpınar, Bilal. İbn Sina'da Bilgi Teorisi. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001.
- Kutup, Muhammed. İslam Düşüncesinde Sanat, çev. Akif Nuri. İstanbul: Fikir Yayınları, 1979.
- Kutup, Muhammed. İslam'da Fert ve Cemiyet. çev. Mehmet Süslü. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.
- Kutup, Seyyid. Fizılal-il Kur'an -Kur'an'ın Gölgesinde-. 16 Cilt. çev. İ. Hakkı Şengüler vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Locke, John. İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. Felsefeye Giriş. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1988.
- Mesud, Cübran. er-Raid. 2 Cild. Beyrut: Daru'l İlm, 5. Basım, 1986.
- Mevdudi, Ebu'l A'la. Tefhimu'l Kur'an -Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri-. çev. Muhammed Han Kayâni vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

- Muşta, Muammer C. Konya Enerjetizm Felsefe Okulu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mutçalı, Serdar. Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Dağarcık Yayınları., 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. Bilgi ve Kutsal. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Olguner, Fahrettin. Türk-İslam Düşüncesi Üzerine. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Öncül, Remzi. Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Öner, Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Öner, Necati. İnsan Hürriyeti. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1982.
- Öner, Necati. “Niçin Felsefe?”. Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi 1/2 (Mayıs-1985), 493-500.
- Öner, Necati “Zihniyet Farklılıkları ve Kültür”, Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi 1/1 (Ocak-1985), 83-96.
- Özel, İsmet. Bilinç Bile İlginç. İstanbul: Şule Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Politzer, Georges. Felsefenin Başlangıç İlkeleri. çev. Ayda Düz. Ankara: Doğa Yayınları, 1987.
- Popper, Karl R. Daha İyi Bir Dünya Arayışı -Son otuz yılın makaleleri ve bildirileri- çev. İlknur Ata. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Rundell, Micheal- Fox, Gwreth, English Dictionary. Malaysia: Macmillian Press, 1st printing, 2002.
- Salih, Suphi. Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları. çev. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1973.
- Sarı, Mevlüt. el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat). İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Schuon, Frithjof. Varlık, Bilgi ve Din. drl. ve çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Spranger, Eduard. İnsan Psikolojisi -Bir Kişilik Psikolojisi-. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayınları, 2001
- Suruş, Abdülkerim, Evrenin Yatışmaz Yapısı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Suyuti, Celeleddin. el-İtkan fi ulumi'l Kur'an -Kuran İlimleri Ansiklopedisi-. çev. Yakup Yıldız-Avni Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat A.Ş., 1987.
- Şeriati, Ali. Kendini Bilmek, çev. Selim Naci Karaarslan. İstanbul: Endişe Yayınları, 1990.
- Şimşek, Said. Kur'an'ın Ana Konuları. İstanbul. Beyan Yayınları, 2. Basım, 2001.

- Taylan, Necip. İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Timuçin, Afşar. Düşünce Tarihi. İstanbul: BDS Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. İslam Düşüncesinin Yapısı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. Basım, 1979.
- Uyanık, Mevlüt. Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya. Bilgi ve Değer. Ankara: Kürsü Yayınları, ts.
- Ünal, Ali. Kur'an'da Temel Kavramlar. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Weber, Alfred. Felsefe Tarihi. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 4. Basım, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". 2/242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. Kur'nâ-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Yazır, Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Yolcu, Mehmet. Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi. İstanbul: Denge Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Yüksel, Emrullah. Amidi'de Bilgi Teorisi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 1991.