


# ANLAM VE VARLIK BOYUTUYLA İNSAN GÜRBÜZ DENİZ

İSMAİL HANOĞLU  
DOÇ. DR.  
ÇANKIRI KARATEKİN Ü. EDEBİYAT FAK. 

## Kitap Değerlendirmelerinin Bilimselliği ve Ahlâkîliği Üzerine

Her değerlendirmenin nesnel olması beklenir. Klasik literatürümüzde, nesnel değerlendirme el-insâf/hakkı gözetir olmak terimi ile karşılık bulurken, modern literatürde objektif davranma ile karşılık bulur. Buna göre, nesnel davranma, hakkı arama ile eş değer bir durum ve tutum içerisinde bulunmayı teklif eder. Bu manada nesnel davranma, her şeye hakkını vermenin ya da hak ettiği payı vermenin bilimsel olduğu kadar ahlâkî duruşunu da temsil eder. Bizim bilim geleneğimizde, bilimsel olmanın en temel kriteri, ispat edebilme yani belgeleyebilme ile eş değer bir anlama sahiptir. Bu paradigmanın en temel dayanağının da yine Kur’ân olduğunu açık biçimde söylemeliyiz. Çünkü Kur’ân, birçok âyette, muhaliflerine hitaben, “Eğer doğruysanız delilinizi getirin.”<sup>1</sup> demektedir. Delil ya da burhan, bilim geleneğimizde ispat yapabilmenin enstrümanı olarak kullanılmış ve Batı düşünce tarihinin aksine belgeleme ya da ispat edebilme de indirgemeci bir tutum içerisinde olunmamış, duyuşal olduğu kadar, makul olmaya, makul olduğu kadar da duyuşal olmaya önem vererek, pozitivizm ve scientis/bilimselciliğin dar ve ötekileştirici paradigmatik ve metodik körlüğüne düşmemiştir.

<sup>1</sup> Sâffât, 37/157.

Bu durumda hakkı gözetir olmanın ya da nesnel olmanın herkesçe kabul edilen bir içeriği var mıdır? Ya da soruyu şöyle sorarsak, biz ne yaparsak nesnel ve ne yapmazsak nesnel olmayız ya da olamayız? Bir şeyin hakkını vermenin ya da hakkını gözetmenin diğer bir ifadeyle hak etmediğini de vermeme, manasına geleceği açıktır. Nitekim adaletin en klasik tariflerinden birini de bir şeyin hakkını verme teması oluştururken, zulüm de bu bağlamda hak ettiği de hâlde hakkını alamama karşılığında kullanılır. Hak gözetme, adalet, zulüm, insaf sahibi ya da nesnel olma gibi etik kavramların son tahlilde gelip dayandığı noktanın epistemolojiyle eşleşmesi, hakkın ya da hakkaniyetin ne olduğunu bilme ve buna dair bir yaklaşım biçimine sahip olmayla bizi karşı karşıya getirmiştir. Yani etik, son tahlil de bir bilgi ve hakikat sorunudur. Öyle ya, insan bilir ve bildiğine göre de eyleyebilir. Bilme, epistemolojiye, eyleme de etiğin alanına bizi götürür.

O hâlde ilgili konunun ya da meselenin değerlendirilmesi, o konuyu ya da meseleyi bilme ile çok yakından ilgilidir. Klasik mantık literatürümüzde bir şeyin tanımı yapılırken kaplam ve içlem açısından efradını cami ağıyarını mani/içermesi gerekli olan şeyleri içermeme, içermemesi gerekli olan şeyleri de engelleme ölçüsünce bir yol takip edilirdi. Bu bizi değerlendirme etiğinde kritiğin önemine götürür. O zaman kritik etme bir şeyin boş tarafı kadar dolu tarafını da söyleyebilmekten geçer. Genelde dilimizde ya da düşüncemizde bir şeyi kritik etme onun negatif taraflarını yani noksanlarına dikkat çekme ile alakalı görülürken, durumun böyle olmadığı kelimenin kökenine dair yapılan bir inceleme açık biçimde yol gösterir. Kritik etme, batı literatüründe Kant'la özdeşleşen bir durum olarak öne çıksa da Hume ile birlikte insanın neyi bilip neyi de bilemeyeceğine dönük, terazinin her iki kefesine dair ölçülü bir yaklaşımı kendine hedef edinmiştir. Bizim entelektüel geleneğimizde kritik daha çok ve öncelikle olarak “tehafüt tartışmaları” bağlamında kendini göstermiştir. Bu tartışmalarda Gazzâlîci eleştiri yöntemi, verilen ya da iddia edilen görüşlerin kendi iç tutarlılıkları sorgulama yolunda kendini inşa etmişken, İbn Rüşçü çizgi, Aristo felsefesini temel dayanak olarak alıp, başta Gazzâlî'nin çok da nesnel olmayan tavrı kadar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefi yaklaşımları da bu eleştiriye tabi olmuştur. Bilim geleneğimizde diğer eleştiri biçimleri mezhebî ya da çok daha temelde skolastik bir yapı içerisinde kendini üretirken, bu yaklaşımlarda, hakikati aramadan ziyade hakikatin kendi merkezinde ya da kendinde olduğunu kabul ederek, bilimin nesnelliği, mezhebi yaklaşımların sosyopolitik egoizmi içerisinde tüketilen bir değer olarak karşımıza çıkar.

Kritiğin dilimizde karşılığının eleştiri olması kelimenin Batılı kullanımının semantik içeriğine de oldukça uygun düşmektedir. Nitekim eleştiri, elemek kelimesinden türemiş olup, elerken, zayıfından kuvvetlisine, incesinden kalınına lehte ve aleyhte yapılabilecek olanları yapmaya dönük ilmi

ve pek tabii ahlâkî bir tutumu kendi içinde barındırmaktadır. Son tahlilde, kitap, herhangi bir yazılı ya da sözlü ifade değerlendirilirken, artık edinilmesi gereken akademik ve etik tutumun ne olması gerektiği önemli oranda ortaya çıkmış olmaktadır. Ama bununla yine de birtakım akademik ve etik sorunlardan yakamızı kurtardığımız manası çıkarılmamalıdır. Akademik olarak bildiğimiz bilginin rölativizme düşmeden ne kadar kendi içinde kesinliği barındırdığı yaklaşımı bir tarafta dururken, etik olarak kalbi yani içsel dünyamızın neredeyse kronik hâline gelmiş birtakım nefsanî handikaplarından ne kadar kurtulduğumuz, bizim yapacağımız değerlendirmenin ana koordinatlarını vermektedir. Bu ana parametreler ışığında şimdi ilgili çalışmanın değerlendirmesine geçebiliriz. Bir üslup olması kabilinden değerlendirme iki aşamaya ayrılmıştır. İlk aşama, genel değerlendirmeyi, ikinci aşama, özel değerlendirmeyi içermektedir. Genel değerlendirmede, çalışmanın ilgili temaya ilişkin olarak üzerinde taşıdığı akademik misyona ve çalışmanın temel kavramlarına getirdiği yönetsel ve paradigmatik yenilikleri üzerinde durulacaktır. Özel değerlendirmede ise, eser içerisinde geçen ilgili konulara dair spesifik yaklaşımlarımız ve önerilerimiz ortaya konulacaktır.

## I- Genel Değerlendirme

### a. Eserin Tematik ve Kavramsal Profili

Eser yazarın gerek akademik ve gerekse tecrübe ettiği yaşam içerisinde kişisel tecrübelerini de oldukça manidar biçimde yansıtan, hem akademik birikimini ve hem de şahsi tecrübelerini bir araya getirip harmonize ettiği dikkatleri çekmektedir. Eser, insan üzerine kaleme alınmış, akademik yazının referansa dayalı literatür oluşturma biçiminden daha çok ilgili mesele ya da konulara dair öznel ve spesifik düşünce biçiminin özgün bir tarafını da oluşturmaktadır. Alana yapmış olduğu katkının en fazla bu bağlamdan hareketle ele alınması gerektiği kanaatini taşıyoruz. Zira genelde akademik çalışmalar referansa dayalı ve bu konuda kendini klasik ya da çağdaş literatürün kavram ve problem alanı ile sınırladığından, öznel çabanın ya da tefekkür faaliyetinin bilimsel katkısı geri planda kalmaktadır. Söz konusu bu zorluğu yenmesi bakımından yazar övgüyü hak etmektedir. Bu hassasiyeti ya da özgün duruş noktasında yazarın kendisinde olan bilimsel cesaret, ilgili sahaya yani günümüzde felsefi antropoloji bağlamında ele alınan literatüre, hem kavram ve hem de problematik bazda ciddi katkılar sunmuştur. Yeni kavramların üretildiği ve bu kavramların ilgili problem ve tematik ağ içerisinde yedirilip ele alınması kuvvetle muhtemel başka temalara ve problemlere yönelme durumunun ortaya çıktığını görmekteyiz. Örneğin “yalanın ontolojisi” ibaresi (s. 67), bu özgün kavramsallaştırmaya ve pek tabii problematik içeriğe oldukça uyan ufuk açıcı bir terimselleştirme-dir. Yine “bedensel şakilenin mizacı” (s. 86) her ne kadar klasik litera-

tür içerisinde ayrı ayrı çokça kendilerine referansta bulunulabilse de, ilgili terimlerin manidar temaya endeksli olarak kendi içlerinde oldukça diyalektik bir senteze ulaşarak böyle bir terimsel birlikteliğe gidilmesi, klasik literatürden istifade kadar, bu literatüre gerek tema ve gerekse kavramsal içerik bazında yapılan pozitif eleştirel katkının önemi fark edilmelidir. Bu bağlamda öne çıkarılması gereken bir diğer terimselleştirme de “varlığın incitilmesi” ifadesidir (s. 25). Eşyanın kendi tabiatına, amacına yani hem maddi ve hem de formel yanına uygun olarak kullanılmamasının yarattığı sorunu çok iyi kavramsallaştıran bir ifade olması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

### **b. Eserin İnsan Paradigması**

İnsan tabiatının ruh ve beden bağlamında birbirine indirgenemeyecek iki öze sahip olduğuna vurgu yapan çalışma (s. 44), düalist bir insan tabiatı modelini benimsediğini açık biçimde gösterir. Kendi yaklaşımına ilişkin olarak referans olarak alınan Kur’ân âyetleri, düalist bakış açısının gerekçelendirilmesi olarak yorumlanmaktadır. Kur’ân’dan hareketle, düalist bir yorumun insan doğası için uygun bir açıklama modeli olup olmayacağı uzun bir tartışmanın konusu olmakla beraber, insana Allah tarafından üflenmiş ruhun metafiziksel ya da yapılabiliyorsa fiziksel izahının ne olabileceği her zaman için tartışmaya gebe ve bir o kadar farklı insan telakkilerinin üretilebilmesine teşne bir teolojik zemin oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak şu kadarını söylemek mümkün ki, insan tabiat itibarıyla ruh ve beden açısından birbirine indirgenemeyecek farklı fonksiyonlara sahiptir ama bu farklı fonksiyonlar onda birbirinden ayrı iki insanî öz oluşturmazlar; aynı özün farklı açılımları ve boyutları olarak karşımıza çıkar. İlerleyen satırlarda yazar, bedene insanın ruhunu tecrübe ettiği kalıp gözüyle bakarak (s. 86) bu manaya oldukça yakın betimlemelerde bulunsa da, düalist çizginin temel rengi ya da gölgesi etrafında bir insan paradigması üretildiğini açık biçimde söylememiz gerekir.

### **c. İnsanın Biyopsişik Yapısı ve Kozmik Statüsü**

İnsanın böyle bir tabiatı varken, acaba, onun ontik ve aksiyolojik değerinin evrenin kozmolojisinde nerede durduğuna dair neler söylenebilir? Yazara göre, insan, büyük bilgin Rağıp el-İsfahanî’ye atıfta bulunularak, onun tüm eşyada bulunan kuvvet ve istidatların tamamını kendisinde toplayan bir varlık olarak değerlendirmekle birlikte, kozmoloji içerisinde insanın kendi hamurunu oluşturan unsurların yaratılmasından sonra kendi varlığının yaratıldığı ifade edilir (s. 27) ve bunu da net biçimde kabul ettiği görünmektedir. Böyle bir varlıksal karışımı kendinde bulduran insanın yaratılan tüm varlık türleriyle şöyle ya da böyle ortak bir tabiata ya da ortak bir paydaya sahip olduğu (s. 27-28) sıklıkla vurgulanan bir husus olarak önümüze çıkmaktadır. Ontik olarak böyle bir güce sahip olan varlığın, teo-

lojik politiğinin Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak (s. 31) nitelendirilmesi ilgili Kur'ân âyetine yapılan geleneksel bağlamın modern dönemlerde bir iz düşümü olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

#### **d. İslâm Düşüncesinin İnsan Tanımına Katkısı: 'Ölümlü Varlık'**

Yazar, belki de İslâm literatürü içerisinde de yazılsa da insanın tanım-sal bağlamında yer etmeyen, hele hele Batı düşüncesinin gerek klasik ve gerekse modern literatürü içerisinde neredeyse hiç temas edilmeyen ama bir medeniyetin ya da dünya görüşünün insana dair temel perspektifini ortaya koyan bir ibare ile karşımıza çıkıyor ki bu da insanın "ölümlü varlık" olduğu yaklaşımıdır (s. 16). Yazar, İbn Sînâ ve Gazzâlî'ye atıfla, ilgili filozofların insan tanımlarında insanın ölen bir varlık olduğu temasını güçlü biçimde işlediklerini, bununla insanın öte dünyada da yaşamlarına dair bir kabulün mevcut olduğunu anlatmak istedikleri vurgular (s.17). Buna göre, ölüm bir son değil, öte dünyadaki yaşama bir geçiştir. Yaşam ölümle bitimli değilse, bu durumda öte dünyadaki yaşamın neye göre şekilleneceğini, her iki düşünüründe kabulü İslâm inancının insan tanımına yapmış olduğu metafiziksel ve teolojik müdahalenin ayırt edici yönü böylece ortaya çıkmış olmaktadır.

#### **e. İnsan Ne İle ve Nasıl Mutlu Olur?**

İnsana dair temel algısı bu yönde gelişen yazarın, insanı saâdete götü-recek koşulların neler olduğu da bu bağlamdan hareketle tahmin edilebilir. Buna göre, insanda var olan hem iyiliğe hem de kötülüğe dair gizil güçlerin farkındalık yaratması noktasında yazarca öne çıkarılan Kur'ânî referanslar oldukça manidardır (s. 50). Kişiyi mutluluğa götüreceği yolun takvalı yaşam yani uygulamaya dönük ahlâkî eylemlerle mücehhez bir kişilikle mümkün olduğuna vurgu yapan yazar, inanan kimseleri önce gerçek mana-da bilmeye sonra koyuldukları işte sabırla azimkâr olmaya ve beraberinde Yüce Allah'a duydukları inancın karşılığı olan tevekkül duygusuna sımsıkı bağlanmaya teşvik ederek, beraberinde, bir inananın hayat içerisindeki konumunun ve duruşunun ne olacağını ortaya koyar ve neticede, ana çizgiler noktasında dinî inanca dayalı bir etiğin ve aksiyolojinin nasıl olması gerektiğine dair de oldukça içerikli bir öneride bulunmuş olmaktadır (s. 63).

## **II- Özel Değerlendirme**

### **a. Bilgi-İman İlişkisi**

Yazar ilgili paragrafta (s. 21) bilgi ile iman arasındaki kadim ilişkinin mahiyetine dair yapmış olduğu çözümlenelerde bilginin iman için oldukça önemli bir olgu olduğundan bahseder. Ama bire bir bilgi ile imanın da aynı şeyler olmayacağını, bilginin zıddının cehalet, imanın zıddının da küfür olduğundan hareketle yazar, terminolojik bir gerekçelendirme ile temellendirme yoluna gider. Devamında yazar, dinin ya da imanın tama-

men bilgisel bir konu olarak ele alınmasının dinin kutsaldan arındırılarak beşerleştirileceği tehlikesini açık biçimde ifade etmektedir. Yazarın bilgi iman ilişkisinde, imanla bilginin bire bir aynı şeyler olamayacağına dair semantik açıklamalarına katılmakla beraber, imanın son tahlilde bir tasdik/doğrulama eylemi olduğu bilinmelidir. Doğrulamanın da yani tasdikinde tasavvur olmaksızın olmayacağına göre, yani mantıksal olarak önce tasavvur ve sonra tasdik gelecekse, tasavvurun da bizâtihi kavramsallaştırmanın ve ilgili kavramın mahiyetine dair bir zihin hâli ve yine tasdikinde de bu zihin durumunun onaylanması olduğuna göre, bilgi olmaksızın imanın teorik ve mantıksal dizilim açısından mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yani insan bir şeyi tasdik ettiği de, içi boş bir kavramı tasdik etmez. Kişi, içi dolu bir kavramı tasdik eder. Kavramın içeriğini doldurmak da bilmeye eş değer bir durumdur. Teolojik dünyada içi dolu bir kavramın onaylanmasının adına da kesin bilgi diyoruz. Eğer kesin bilgiye dair kalbi bir bağlanma da söz konusu ise bu durumda bu bilgiye iman adını veriyoruz.

Çünkü Kur’ân, diğer iman biçimlerini kesin bilgiye, burhana dayalı olmadıkları için eleştirmektedir. Birçok âyette “*deliliniz varsa getirin*” diye çağrıda bulunmaktadır. İman temelde bir bilgi meselesi olmasaydı, Kur’ân’ın teslise dair eleştirisinin de pek bir anlamı kalmamış olurdu. Toparlayacak olursak, iman temelde bir bilgi meselesidir. Ama tıpkı insanın fizikî dünyada olduğu gibi metafiziksel dünyada da bilgisinin erişemeyeceği noktalar vardır. Yine de biz, bildiğimiz kadarıyla iman ediyoruz. Zaten Allah, bizi, bildiklerimizden sorumlu tutuyor, bilmediklerimizden de sorumlu tutmuyor ve dahası bilmediğimiz şeyin arkasına da düşmememizi öğütüyor.<sup>2</sup> Ancak bilgiye, belgeye dayalı hüküm verilmesini kesinlikle teklif ediyor.<sup>3</sup> Kur’ân-ı Kerim’de gayba iman meselesine gelince, bu imanda körü körüne bir şeye iman olarak değerlendirilmemelidir. Bu imanda gayb olan şey, duyu verileri ile tespit edilemeyen ama metafiziksel bilgimiz ve yetilerimiz ile bilebildiğimiz metafiziksel dünyaya ait verilerdir. İslâm bilgisi ve İslâm imanı, hem fizik ve hem de metafizik dünyanın bilgiselliğini dengeli götürüp her ikisine de hakkını vererek, bugünün modern insanına ciddi manada soluk aldıracak içerikli ve dopdolu bir epistemolojiye sahiptir.

### **b. İnsan, Allah’ın Halifesi midir?**

Bizim düşünsel ve entelektüel geleneğimizin insana Allah’ın halifesi olma (s. 31) imtiyazı vermesi kadar, hümanizm ve Rönesans yaşamış Batı tefekkür hayatı, böyle bir ayrıcalığı insana ne verebilmiş ve ne de bu değer etrafında bir insan aksiyolojisi ve etiği varlığa getirebilmiştir. Kültürümüz açısından insan algımızın oluşmasında böyle bir teolojik arka plan manidar

<sup>2</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>3</sup> Kalem, 68/37.

zenginlikler bize sunsa da, meselenin akademik boyutu farklı mülahazalara teşne bir görünüm içerisindedir. Yazarın insanın Allah'ın halifesi olduğuna dair verdiği âyetlerde de (s. 31, 74. dipnot) istisnasız böyle bir terimselleştirme geçmemekte ve âyetlerde geçen halife ya da çoğulu hulefa ifadesi yönetici ve kendisine yetki verilmiş kimse ya da kimseler manasında kullanılmaktadır. Bakara sûresi 30. âyetinde geçen ifadeyle de yine mana Allah'ın halifesi olma biçiminde değil; kendisine yetki verilmiş, yönetici manasına gelecek şekilde bir kullanım içerisindedir. Dolayısıyla yazarın benimsediği gibi, insan yeryüzünde Allah'ın adına iş yapacak (s. 25) biri değil, insan bir özneyse ki öyle, o zaman kendi adına iş yapar ve yapmış olduğu işten de sorumlu olur. Bir başkasının adına iş yapan, yapmış olduğu eylemden sorumlu tutulamaz. Meselenin Kur'ân bağlamında tartışmasının ne olacağı böylelikle açığa kavuştuktan sonra teolojik ya da metafiziksel tartışmasına gelince, insan, ontolojik olarak mümkün bir varlık olduğundan, ontolojik olarak zorunlu olan bir varlığa yani Allah'a halife olamaz. Olsa olsa ona ancak kul olabilir. Meleklerin Hz. Âdem'e secdesi de onun Allah'ın halifesi olduğuna dair bir secde değil, yapılan bir saygı secdesidir. Nitekim birçok kadim toplumlarda insanlara saygı manasına gelecek şekilde yere kapanma (örneğin Güney Asya toplumlarında) ya da rüku biçiminde (örneğin Uzak doğu toplumlarında) yapılan bedensel eğilmeler kültür tarih açısından dikkate değerdir.

### **c. İnsanın Tabiatında İyilik mi, Yoksa Kötülük mü Baskındır?**

Yazar insanın öz olarak iyiye yatkın olduğu ama bu baskın iyi özünün insanın bizzat kendisinin kötüye kullanması ile kötülüğün ortaya çıktığından söz ederek, insan tabiatının baskın karakterine dair kanaatini ifade eder (s. 37-38). Acaba insanî özün kötülüğe yatkın ve baskın yönünün de kötülük olduğunu söylememiz ve buna dair gerekçelerimizin olması mevcut algı ya da değerlendirmeleri değiştirmeye yetmez mi?! Kuşkusuz, sosyal bilimlerde bilimsel ya da bilgi kuramsal kesinliğin neyle ölçülür olduğu ve böyle bir kesinlikten bahsedebilmenin şartlarının ne olduğu herkesçe kabul edilmediğinden bu meselede de ilgili konuya dair saptamanın bir kanaat olacağını söylemek herhalde yapılacak en iyi giriş ifadesi olacaktır.

İnsan, canlı bir varlıksa ve bu canlılığını da nefis sahibi bir varlık olmaya borçlu ise, bu durumda, nefis sahibi olma, bugün için tüm klasik ve çağdaş psikolojinin verilerine göre 'ego' yani 'benlik sahibi olma' fikrini bireyde ortaya çıkardığına göre, böyle bir bireyden müspet ya da menfi anlamda kendinden önce başkasını düşünmesini bekleyemeyiz. Yani ego sahibi birey, önce kendini düşünür. Kendini düşünme, kendi yararını tüm insan teklerinin yararından önceye almayla eş değer bir durum ifade edeceği açıktır. Nitekim insanların ahlâkî boyuta evrilmeleri de ancak kendini düşünen egolarını dizginlemeleri ile mümkün olmaktadır. İnsana üflenen ruh ya da



verilen akıl yeteneği bu egonun terbiyesi ve dizginlenmesi içindir. Akletme Arapçada kök anlamı itibariyle bağlamak ve kendini tutma manalarına gelmektedir. Kendini tutan, bağlayan ahlâka ve erdeme de ulaşmış olmaktadır. Nitekim insan, iki temel gücü hem arzu ve hem de öfke gücünü tutup dizginleyerek erdemli fiillere yönelebilmektedir. İnsanın baskın tarafı iyi olsaydı, eğitim sistemlerine de gerek kalmazdı. Zaten insanın hayat pratiğinde iyiliği zor, kötülüğü kolayca yapıyor olması, insanın eğilim olarak neye yatkın olduğunu göstermektedir. İnsanın böyle bir eğilimi dolayısıyla, Kur'ân insanı eğitmek ve tabir câizse 'adam etmek' için birçok âyette sitemkâr ve uyarıcı dil kullanmaktadır. Kur'ân'ın insana dönük hitabının, ki bu aynı zamanda Kur'ân'ın bir adı olan "ez-Zikr", yani bir öğüt, tavsiye ve bir hatırlatma olması ondaki baskın ya da hep olan kötü gidişi durdurmaktan öte başka ne anlama gelebilir?! İyi olan değil, kötü durumda olan varlığa öğüt verilir.

#### **d. İnsan Tabiatında Beyin ve Kalp Farklı İki Epistemik/Bilişsel Merkez midir?**

Entelektüel ve düşünsel geleneğimiz içerisinde beyin ya da dimağ ile kalp arasında birtakım ayırımların var olduğu bilinen bir husustur. Yazarılarımız da bu konuda kuvvetle muhtemel ki geleneksel söylemi takip ederek beyin ile kalp arasında bilişsel merkez bağlamında farklı iki yetenek ve yetkinin var olduğunu ifade eder. (s. 96, 102). Beyin, bilgiyi elde etme işlevindeyken, kalp elde edilen bilginin özümsemiş davranışlara yansımada destekleyici ve süreklilik sağlayıcı bir işleve sahiptir. (s. 96). Yani bir manada beyin ilim, kalp irfan kaynağı olarak görünmekte ve değerlendirilmektedir. Bugün gelişen tıp ve anatomi bilgisi, sahip olduğumuz kalbin bu tarz bir epistemik yeteneğe sahip olmadığını, var olan bilişsel yeteneklerimizin beynin kendi içerisindeki hücrelerinin ve nöronlarının karşılıklı etkileşimi ile gerçekleştiğini söylemektedir. Kur'ân'da geçen kalbin anlaması<sup>4</sup> olayı da mecazîdir- ki Kur'ân'da mecazî ifade azımsanmayacak kadar ciddi bir kullanım alanına sahiptir- kastedilen de kişinin basireti ve feraseti ile ileriye görebilme, olayın ya da meselenin arka yüzünü keşfedebilme imkân ve kabiliyetine referansla kalp üzerinde bu tarz bir terimselleştirmeye gitme söz konusudur. Oysa temelde bilişsel merkezimiz, günümüzün modern anatomi bilgisinin vermiş olduğu destek ve teyit bağlamında sahip olduğumuz beyin ve onun hem epistemik ve hem de duygusal fonksiyonları doğrultusunda gelişmektedir. Kognitif ya da bilişsel merkezimiz beyindir o da tektir; ama bu merkezin hem bilgiye, hem irfana ve hem de duyguya dayalı birtakım farklı ve birbirine indirgenemeyecek, oldukça da kompleks fonksiyonları olabilir ve bu fonksiyonel farklılıktan hareketle de farklı bi-

<sup>4</sup> A'râf 7/179.



lişsel merkezlerin varlığına dair bir çıkarsamaya gidilmemesi gerekir.

### Sonuç

Eser sahip olduğu içerik, temas ettiği meseleler, kullanılan teknik terminoloji, izlenen metodik istikamet, üretilen yeni kavramsal düzenek ve sahip olduğu akıcı diyalektik itibarıyla düşünce literatürümüz açısından önemli bir boşluğu doldurmuş olduğunu çok rahatlıkla ifade edebiliriz. Eser hacmi itibarıyla bu kadar yoğun bir içeriği kendi yapısında eritmiş olması, yazarın ilgili konulara dair uzun süreli tespit ve analizlere sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Eser yazılış amacına uygun olarak hedeflerini gerçekleştirmiştir. Gerek İslâm inancının ve gerekse bu inanca dayalı olarak üretilen İslâm düşüncesinin insan telakkisine dair eserde yapılan tanımlamalar ve analizler oldukça verimli ve yaratıcı akademik neticelere okuyucuyu ve araştırmacıyı yönlendirmiş ve bu çerçevede farklı ufukların düşünülme zemininin oluşumunda motive edici olmuştur.

Çağın insan algısı ve bu algıya dönük getirilen yapıcı eleştiriler, İslâm düşüncesinin manevi iklimi bağlamında, günümüzün anlama kalıplarına da hitap edici bir insan paradigması geliştirmesi istikametinde eser, sosyopolitik öneme sahip güçlü neticeler, öneriler ve analizler barındırmaktadır. Eser, içeriği açısından yukarıda da ifade edildiği gibi, insan problemi bağlamında ileriye dönük gerçekleştirilmesi muhtemel anlamlı bir insan projesi önermesinden dolayı ayrıca dikkat çekici bir öneme sahiptir.

Böyle bir çalışmanın vücuda gelmesinde başta yazar olmak üzere katkısı olan herkesi kutluyorum.