



**FIRAT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

*PROF.DR. ŞABAN KUZGUN
ARMAĞANI*



SAYI: 5

ELAZIĞ-2000

FİLOZOFLARIN HAKİKAT ARAYIŞINDA KATEGORİK YAKLAŞIMLARI

Cevdet KILIÇ*

İslâm düşünce tarihinde filozoflar, gerek felsefi, gerekse dini olsun, özellikle bazı hakikat bilgilerini bilgi ve kültür seviyesi düşük olan halka açıklanmasına karşı çıkmışlardır. Bu yüzden onların seviyelerinde bu hakikatlerin anlaşılması için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Bunların başında, sembolik eserler, temsili ifadelerle anlatılan hikayeler ve felsefi romanlar gelmektedir.¹ Dinî ve felsefi hakikatlerin anlaşılmasında insanların çeşitli kategorilere ayrıldıklarını beyan eden filozoflar, genel kanaatlerine göre insanlar *halk ve aydınlar* (avam ve havas) olarak ikiye ayrılmaktadırlar. Onlara göre bu ayrımı yapmanın çeşitli sebepleri vardır. Başta, insanların ilim ve kültür seviyeleri, zeka ve kabiliyetleri, bu gibi hakikatleri anlamada eşit seviyede olmadıklarını ortaya koymaktadır. Kur'an-ı Kerim'in, bazı metafizik hakikatleri anlatmada insanların anlayabilecekleri bir seviyede sembolik anlatıma yer verdiğini ifade eden filozoflar, halka yönelik yazdıkları, felsefi hakikatleri ihtiva eden eserlerin anlaşılması için aynı metodla hareket etmişlerdir.

Yunan düşüncesinde, Aristo'ya gelinceye kadar felsefi düşüncenin sözlü gelenek ağırlıklı bir aşama geçirdiğini teyit etmektedir. Ancak, bu dönemden sonra yazı, siyaset, ticaret, haberleşme ve eğitimde kullanılmasına karşılık, hikmetin başkalarına anlatılıp nesilden nesile aktarılmasında kullanılmamaktaydı. Bunun özel sebebini tahmin edenler arasında İbn Nedim şunları söylemektedir:

*“Kadim zamanlarda hikmet, ehli olmayanlar için yasaktı. Filozoflar hikmet ve felsefeye istekli olanlara bakarlardı, eğer isteyen varsa ona öğretir, hikmeti intikal ettirirlerdi. Değilse ona öğretmez intikal ettirmezlerdi.”*²

Felsefi düşüncenin ehil olmayanlara aktarılmaması olayı, sanki bütün filozofların söz birliği ettikleri bir durumdur. Filozofların avam ve havas ayrımı yapmaları bunu ortaya koymaktadır. Tasavvuf ehli için de aynı durum söz konusu olup, manevi sahayı herkese, özellikle yatkın olmayanlara açma-

* Yrd. Doç. Dr., F.Ü. İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Öğretim Üyesi.

¹ Mesela: İbn Sina ve İbn Tüfeyl'in *Hay Bin Yakzan*'ları ile Sühreverdî ve Ahmed el Gazzalî'nin *Risaletü't Tayr*'ları buna örnek verilebilir. Geniş bilgi için Bkz. *Le Recit De Hay Ibn Yaqzan*, A.M. Gouchon, Paris, 1959, s. 21 vd; Krş. İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, Ahmet Emin Neşri, Kahire 1952. *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, Derleme, İst., 1997, s. 23, vd; *Hay Bin Yakzan, İbn Sina, İbn Tufeyl*, Haz: N. Ahmat Özalp, İst. 1996, s. 31, 65.

² İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut, tsz., s. 336.

dıkları bilinen bir gerçektir. Bunun sebepleri arasında umumi halkın ilgi sahasının ve bilgi seviyesinin yetersiz kalışına bağlamak mümkündür. Ancak, bu konuda İbn Rüşd(1126-1195), Gazali(1059-1111)'yi eleştirmiştir. İbn Rüşd'e göre Gazali; hikmet konularını herkesin anlayabileceği bir şekilde, halk arasında yaygınlık kazanabilecek bir üslupta kitaplar yazmış ve halk bu konulara vakıf olmuştur. Kaldı ki, Gazali, gerek *İlcamu'l Avam*'da, gerekse *el Munkızu min ed-Dalâl*'da ve diğer kitaplarında avam-havas ayrımı yapmış ve halkın din anlayışı ile ilimde derinleşmişlerin din anlayışlarını birbirinden ayırarak, tevil ehlinin hikmeti öğrenip anlayabileceğini belirtmiş ve buna da çok önem vermiştir.³

Ebu'l Berekât Bağdadî (Öl. 1164)'nin bu konudaki düşünceleri, avam havas ayrımını ve bazı dini hakikatler ile felsefi hakikatlerin ehli olmayanlara anlatılmaması hususunu belirgin bir şekilde gündeme getirmektedir:

“Eskiden filozoflar, okuma ve yazı yoluyla değil, sözlü rivayet yoluyla ders verirlerdi. Hocalarından aldıkları dersleri talebelerine şifahi yollarla öğrenme ve öğretme kabiliyetleri güçlü olan öğrencilere anlatırlardı. Üstelik öğrencinin yaşına, kavrayışına ve kabiliyetine göre bilgi aktarırlardı. Sonraları ise, kabiliyetli öğrenci ve ilme gerekli itinayı gösteren ortam kalmayınca, nesilden nesile aktarma olayı kitaplara dökülmeye başladı. Ancak, erbabının dışında kimsenin bu kitapları anlamaması için de çeşitli temsili ve mecazi ifadeler kullanılmıştı. Sonraları bu ifadeleri anlayan kimse de kalmadığından, sonraki bilginler çeşitli biçimlerde açıkladılar. İçlerine yalan yanlış şeyler kattılar ve dolayısıyla ilim ehli ile ilim ehli olmayanlar birbirlerine karıştılar.”⁴

Bağdadî bu görüşlerinde haksız değildir. Ancak bunu, düşünce tarihinin bütününe yaymamız mümkün görünmemektedir. Hikmetin anlaşılması için, kabiliyetli kişilere anlatılan temsili ifadelerin yanında umumi insanların da anlayabilmesi için de aynı yol izlendiği gözümüze çarpmaktadır. Belki, bir dilden başka bir dile aktarırken dile hakimiyetsizlikten dolayı yanlış yapmak mümkün olsa da bunu genele yaymak ihtimal dahilinde değildir. Bazı dönemlerde, ilim ehli olanlar ile, ilim ehli olmayanların birbirlerine karışması söz konusu olsa da, bütünüyle Bağdadî'nin görüşlerine katılmamız mümkün değildir.

³ Gazzalî, *el Munkızu mine'd-Dalâl*, (Mecmuatü Resail'il- İmam-i'l-Gazzalî içinde), (I-IV), Beyrut, 1986, C. VI, s. 46, Krş. *İlcamu'l Avam an İlmi'l Kelâm* (Resail içinde),C. IV, s. 49; İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci'l Edille*, çev.: Süleyman Uludağ, (Felsefe Din İlişkileri içinde), İst., 1985, s. 264.

⁴ Ebu'l Berekât Bağdadî, *Kitabu'l Mu'teber*, Esad Efendi Kütüphanesi, no: 1931; çev.: Şerafeddin Bey, *Ebu'l Berekat el Bağdadî ve Kitabu'l Mu'teber Tercümesi*, Daru'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Mart, 1931 sa. 24, Kanunuevvel, s. 32-33.

Burada İslâm felsefe düşüncesinde fikir ve sistemleriyle yaşadıkları döneme damgasını vurmuş filozofların bu konudaki fikirlerine kısaca temas edelim.

1-İhvân-ı Safâ

X. yüzyılın başlarında Basra civarında adını duyuran İhvân-ı Safâ, sadece İslâm dinini değil, tüm dinleri araştırma konusu yapan ve daha çok iç arınmaya önem veren bir tür gizli teşkilattır. İhvân-ı Safâ düşüncesinde, göze çarpan en önemli husus, felsefe ve dini uzlaştırma çabalarıdır. Bunlar, peygamber ile filozofun vazifeleri arasında yakınlık tespit etmişlerdir. İhvân'a göre imanın pratik tarafı ile ilgili olarak *din*; Arapça'da bir reise, bir cemaatin itaat etmesidir. İtaat da ancak emirler ve nehiyeler olduğu zaman söz konusudur. Emir ve nehiye ise bir takım hüküm ve sınırlar koymaktadır. İşte, bütün bunlar "*dinin şeriatı*" diye adlandırılırlar.⁵ Teşkilatında ve ders halkalarında daha ziyade gençlerin yer aldığı, ihtiyaçlara ise, eğilip bükülmede zorluk çektikleri gerekçesiyle yer verilmemekteydi. Üyelerini anlayış, zeka ve kabiliyetlerine göre ayıran İhvan, aynı zamanda yaşlarına göre de dört guruba ayrılmaktaydılar. Onbeş yaş civarındaki gençler ilk gurubu, otuz yaş civarındakiler ikinci gurubu, kırk yaş civarındakiler üçüncü gurubu, elli ve ellinin üstündekiler de son ve en olgun gurubu teşkil etmekteydi.

Üyelerinin müslüman olduğu hiçbir fırkanın da mensubu olmadığı gurubun özellikle İslâm dini hakkında yaptıkları teviller dikkat çekicidir. İnsan, görünen beden ile görünmeyen nefisten meydana gelmiştir. Dinin hükümleri de buna uygun bir biçimde zahir ve batın diye ikiye ayrılmıştır. Zahir olan, organlarla yapılan ameller olup bunlar; namaz, oruç, zekat, sadaka, kıraat, tesbih, tehliil gibi ibadetlerdir. Bâtın ise; kalplerde gizli olan inançlar olup, bunlar, ilimde ve hükümlerinde derinleşmek, tefsir, tenzil, tevîl muhkem ve müteşabihatı araştırmak gibi dinde esas olan hükümlerdir. İhvan, bu ikinci gurubu dinde esas olarak kabul etmektedir.⁶ İman konusunda da aynı ayrımı yapan İhvan'da, dil ile ikrar zahirî iman, kalp ile tasdik de, batınî imandır.⁷ Din alimlerini de batın ehli ve zahir ehli diye ikiye ayıran İhvân'ın, Kur'an-ı Kerim'i zahir ve batın yorumlara tabi tutmaları en belirgin özelliklerinden biridir.⁸

İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar, dini kavrama ve yaşama bakımından üç kategoriye ayrılırlar.

Birinci grup; dinin zahiriyle yetinenlerdir. Bunlar insanların çoğunluğunu oluştururlar. İhvan, bu kategoriye kadınları ve çocukları da dahil eder. Bunlar sadece peygamberi ve onun getirdiklerini tasdik edip güçleri yettiğince onunla amel ederler. Meselâ, namaz, oruç, zekat gibi amelleri

⁵ İhvân-ı Safâ, *Resail'u İhvân-ı Safâ, Daru's-Sadr*, Beyrut, trs., c. IV, s. 137.

⁶ İhvân, C. III, s. 511.

⁷ İhvân C. IV, s. 67-68.

⁸ İhvân, C. III, s. 511.

yaparlar, ilmihâl bilgilerini ve kıssaları öğrenirler bunları zahirî manası ile anlar ve tasdik ile teslim olurlar.⁹

İkinci grup; orta tabaka diyebileceğimiz, ilk gruba nazaran din ilimlerinde nispeten derinleşmiş olanlardır. Bunlar, şeriâtın zahirîyle amel ederler ama, batınını da kabul ederler. Kur'an'ın zahirîyle birlikte batınına da bakarlar, tefsir okurlar, tevil, muhkem ve müteşabihleri öğrenmeye çalışırlar.¹⁰

Üçüncü grup ise, İhvân'ın en yüksek değer verdiği *havas gurubudur*. İlim ve amele sahip olan az sayıda kimseler olup, dinin sırlarına vakıf eşyanın hakikatine ermiş, hikmette derinleşmiş, ilimde rasih olanlardır.¹¹

İhvân'a göre, Kur'an'da geçen dini hakikatlerin çoğu, arkasında sembollerin bulunduğu sırlardır. Bunların hakikatını ancak Allah bilir ve sadece ilimde rasih olanlar anlar. Dindeki menasik, hep birer semboldür. Mesela, Hac'da ihram, telbiye, sa'y dan asıl amaç, onların görünen formal durumları olmayıp arkasındaki sırlardır. Bunu anlamayan kimse o hareketleri çocukça bulabilir. Kur'an'daki; Huruf-u Mukatta'lar, alemin yaratılışı, ahiretle ilgili mizan, hesap, şeytan, bilgi ağacı, cennet, cehennem, gibi bütün metafizik temalar birer semboldür ve mecazi bir şekilde anlaşılmalıdır. Yalnızca İslâm dinini değil, diğer dinleri de araştırma ve inceleme konusu yaptıklarından dolayı bu dinlerin de zahir ve batın yönünü kabul ederek, lafızlarının zahirî, tevilinin de batını yönüne işaret etmektedirler. Zahirlerini bilmek dünyayı, batınları bilmek de ahireti ilgilendirir.¹²

İhvân'ın hakikatı anlamada insanları üç kategoriye ayırmaları, diğer filozoflara nazaran bize biraz daha makul gelmektedir. Çünkü günümüz insanların çoğunluğu bu üçlü kategoriye teşkil etmektedir. Bunlar yalnız dini anlama konusunda halk (avam), yarı aydınlar (İhvân buna, orta tabaka demişti) ve aydınlar(havas) olarak değerlendirilebilir. Bu kategorikleştirmeye birlikte dini menasiklerin ve diğer metafizik alemlerin sembollüğü hususunda değerlendirmemizi diğer filozofların fikirlerini de ortaya koyduktan sonra yapmayı uygun bulmaktayız.

2- Fârâbî

Fârâbî (870-950), felsefî ve dini hakikatlerin anlaşılması ve açıklanması hususunda eserlerini daha çok felsefî kavramlarla ve pek de açık olmayan kapalı bir üslupla yazmıştır.¹³ Kullandığı üslupta mecazlar derin manalara haizdir. Tekrarlardan ve lüzumsuz sözlerden kaçınarak, ifadelerinin az ve öz olmasına dikkat etmiştir. Fârâbî, ilimlerin zahirî yönünden ziyade batınî

⁹ İhvân, C.III, 511.

¹⁰ İhvân, C.III, 512.

¹¹ İhvân, C. III, s. 511-512.

¹² İhvân, *Resail...*, c. IV, s. 138. Krş., Ömer Ferruh, *İhvân-ı Safa*, İsl. Düş. Tarihi içinde, C. I, s. 346.

¹³ Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İst., 1994, s.168.

ilimlere taraftar olup, felsefenin avamdan ve ehli olmayanlardan uzak tutulmasını ve onların eline geçmemesi gerektiğini savunmuştur.

Fârâbî, dinin sembolik bir karakteri olduğunu söyler ve vahyi akil ile açıklamak ister. Doğru anlaşılan din ile gerçek felsefe, doğru inanç ile gerçek bilgi arasında bir çatışma olmadığını ortaya koymak ister.¹⁴ Fârâbî'ye göre, pek çok dini akide, sem'iyattandır. Akıl yoluyla ispatlanmayan hususlar olup, müminler bunları peygamberlerden duyduğu gibi kabul ederler. Fârâbî'nin yaşadığı dönem, özellikle Mu'tezile ekolüyle birlikte pek çok kelâmi ve felsefî ekolün dini akideleri, akli yorum ve tevellere tabi tuttuğunu görmekteyiz. Bu durum, Fârâbî'nin fikri yapısına da yansımıştır.

Başta mucizeler,¹⁵ haşır, yeniden dirilme, sırat, mizan, ceza ve mü-kafat için olan hüküm günü, gibi sem'iyatı kabul etmek, dinin esaslarından biridir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan müteşabih ifadelerin yorumunda tevil meselesinde görüş beyan eden Fârâbî, Levh ve Kalem gibi sem'iyatla ilgili hususların tevilini yapar. Ona göre Levh, üzerinde sözlerin kaydedildiği bir sayfa değildir. Bunlar, zapt, tescil ve muhafaza anlamlarında birer sembol olduklarından onları lafzî manalarıyla anlamak gerektiğini vurgular.¹⁶

Fârâbî'nin din ve dindarlık anlayışına bakıldığı zaman, kendi dönemindeki fikri hareketlerin sonucuna ve felsefî sistemine uygunluk arz eder. Ona göre gerçek dindarlık, en yüce varlık olan Allah'a, gelecek hayat ve ölüm ötesi cezalar hakkında doğru görüşlere sahip olmaktır. Yoksa, sadece alemleri bir Allah'ın idare ettiği, O'na tazimle, takdis ve tesbih edip, ibadet etmek gerektiği, insanın bu dünyada sevilen nimetleri terkettiği takdirde ölümden sonra büyük nimetlere kavuşacağı, aksi halde cezalandırılacağına ve büyük azabla karşılaşacağına inanmak şeklinde anlaşılan dindarlık, bir kısım insanların diğerlerini aldatmaktan hile ve sahtekarlıktan başka bir şey olamaz. Bunlar, sözü edilen nimetleri korkmadan açıkça mücadele ile elde etmekten aciz olan insanların hile ve tuzaklarıdır. Bu gibi kimselerin bu yola başvurmaları diğerlerinin sahip oldukları nimetlerin hepsini veya bir kısmını terketmesini sağlamak için korkutmak ve dolayısıyla kendisine boyun eğdirerek onlara zahmetsizce sahip olmak içindir.¹⁷

Fârâbî, âlemdeki külli nizam için dinin pratiklerinde fert ve toplum için çok önemli faydalar olduğundan söz eder. Peygamber, halka, boyun eğme, Allah ve Resulünü hatırlama için namaz ve oruç, adalet, eşitlik, infak,

¹⁴ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Ateş, İst., 1999, s. 90; *Ara'u ehli'l-Medineti'l Fazıla*, nşr., A. Nasri Nadir, Beyrut, 1985, s. 61-63; *İhsau'l Ulum*, çev. A. Ateş, İst. 1986, s. 126,

¹⁵ Fârâbî'ye göre mucizeler tabiatüstü olmakla beraber, nübüvveti ispat aracı olarak gördüğü için tabiat kanunları ile çelişmediği görüşündedir. Bkzb. Fârâbî, *es Semereti'l Mardiyye*, nşr. D.M.Dunlop, Leiden, 1890, s. 72; *İhsa*, s. 128.

¹⁶ Fârâbî, *İhsa*, s. 125 vd.

¹⁷ Fârâbî, *Arâ*, s. 160 vd.

fakirlere yardımı sağlayan zekat gibi ibadetleri tanıttıp emreder. Bütün ibadetlerde nefis temizliği yönünde faydaları vardır.¹⁸

Fârâbî, felsefe ile dinin konularının paralellliğini ortaya koyarak insanların bunları anlamaları hususunda, seçkinler(havas) ve cumhur, halk (avam) ayırımını yapar. Fârâbî, avam ve havas gurubunun tanımlarını şöyle yapmaktadır: *Avam*; denenmemiş ortak görüşlere uygun olan şeylerle yetinen veya yetindirmeleri gereken guruptur. *Havas*; nazari bilgilerin hiç birinde kendilerini denenmemiş ortak görüşlerle sınırlandırmayan, inandıkları ve bildikleri şeylere inceleme ve araştırmanın sonuçları olan öncüllere dayanarak inanan ve onları bilen guruptur. Fârâbî'nin böyle bir ayırımı, insanların kavrayış ve kabiliyetlerini göz önüne alarak yaptığını görmekteyiz. Ayrıca siyaset felsefesinde yöneticilere, yönetime talib olanlara ve üst seviyede ünlü bir aileye mensup olanlar veya büyük servet sahipleri de seçkinler sınıfına dahil olmaktadır.¹⁹

Fârâbî'ye göre, bu iki sınıf insanlara bir şeyi kavratmanın iki yolu vardır. Avam için, ikna etme ve hayal gücü ile nesnelere misallerini temsil etmeye dayanan yöntemlerdir ki buna *İkna metodu* denir. Havas için ise, varlıkların mahiyetinin akıl tarafından kavranması, ya da, ona uygun bir örnek yoluyla hayal edilebilmesidir (bu da sembolik anlatımla olur), bu da *kesin delil (burhan) metodu*'dur.²⁰

3- İbn Sina

İbn Sina(980-1037)'nin, dini ve felsefi hakikatlerin anlaşılması konusunda sahip olduğu fikirlerin temellerini, İhvan-ı Safâ ve Fârâbî'den aldığı düşünmekteyiz. Başlangıçta takipçisi olduğu Fârâbî'nin üslubunu kullanan İbn Sinâ, eserlerinde kati bir ilmi kapalılık ve müphemlik hakimdir. Bu da filozoflar tarafından ele alınan konuların ehli olmayanlara açılmaması görüşünü kuvvetlendirmektedir.

İbn Sina'ya göre, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ölüm ötesi hayat konularında insanlara herkesin anlayabileceği bir biçimde peygamber öğretir. Konumuz açısından İbn Sina'nın hakikatlerin öğretilmesi metodu konusunda onun nübüvvet fikrini araştırmak yeterlidir.²¹ Çünkü ona göre nebi, önce Allah'ı tanıtır. O'na itaat etmenin mutluluk ve saadet, isyan etmenin de mutsuzluk getireceğini öğretir. Ancak, sıradan insanlar ebedi mutluluğun ne olduğunu anlayabilmeleri için, Peygamberin bunu halkın anlayacağı şekilde anlatmaları lazımdır. Bu nedenle peygamber, sembollerle anlaşılabilen misallerle anlatır. Çünkü, peygamberler bütün insanlara hitab ettikleri için bilgi

¹⁸ Fârâbî, *Şerhu Risale Zenonu'l Kebir*, Haydarabad, 1349, s.49.

¹⁹ Fârâbî, *Tahsil*, s. 86-87.

²⁰ Fârâbî, *Tahsil*, s. 88, Ârau... s. 147.

²¹ İbn Sina, *İsbatu'n Nubuvvat*, nşr., M. Marmura, Beyrut, 1968, s. 46-47. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İbn Sina*, İsl. Düş. Tarihi içinde, c.II, s. 117.

ve düşüncelerini semboller ve imalarla ifade etmelidirler. İbn Sina, insanların inancının bozulacağından endişe eder.²²

Böylece Fârâbî’de olduğu gibi İbn Sina’da da dini hakikatlerin anlatılmasında herkesin anlayabilmesi için sembolik ifadelerin kullanılması konusunda selefleriyle hemfikirdir. Hatta, İbn Sina, filozofların ilâhî hakikatleri anlayabilmeleri için peygamberlerin sembollerini kavramaları gerektiğini ifade eder. Yunan felsefesinin büyüklerinin de düşüncelerini sembollerle ifade ettiklerini söyleyen İbn Sina, bizzat kendisi de sembol meselesini ele alır ve Nur Suresinin 35. Ayetini yorumlar.²³

“Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba bir fanus içindedir: o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani o ağaçtan çıkan yağdan tutuşturulur. Yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Nur üstüne nurdur. Allah insanlara örnekler verir: Allah her şeyi bilir.” Ayetini şu sembollerle açıklamaktadır.

“Allah, Semavat ve Arzın Nurudur...” ifadesinde *nur*; zati ve müstear olmak üzere iki anlam içerir. *Zati olan nur*: şeffaf olması bakımından şeffaf olanın kemalidir. *Müstear olan nur ise*; hayır ya da hayra ulaştıran sebep (Allah hayırdır ve her hayrın sebebi) dir.

“Gökler ve yerden maksat.” kâinattır.

“Mişkât”: heyûlânî akıl ve nefsi nâtika dan müsteardır. Akıl, ışığa benzer ve ışığı geçirici olan kendisini kabul edene benzer. O da şeffaf olandır. Işığı geçirici olanların en üstünü havadır.

“Lamba”: Bilfiil müstefad akli ifade eder. Çünkü ışık, şeffaf olanın yetkinliğidir.

“Fânûs içinde” deyiimi; Heyûlâni akıl ile müstefad akıl arasında bir mertebe ve konumdur. Tıpkı lamba ve ışığı arasındaki bir ilişki gibi aralarında ilişki vardır.

“Bereketli zeytin ağacından tutuşturulur”: Akli fiiller için madde ve konu olan düşünme gücü kastedilmektedir.

“Doğuya ve Batıya nispet edilemeyen”: sözünden, kesin olarak düşünme gücü.

“Yağı, neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir.” ifadesinde düşünme gücü övülmüştür.

“Ateş” tümel (külli) akıldır.²⁴

Ayrıca, yine Kur'an-ı Kerim’de zikri geçen:

²² İbn Sina, *Şifâ, (İlahiyat)*, nşr., Anawati Said Zayed, Kahire, 1960, C. II, s. 441- 442: Necat, nşr., Macit Fahri, Beyrut, 1985, s. 340.

²³ İbn Sinâ, *İsbât*, s. 48.

²⁴ İbn Sinâ, *İsbât*, s. 49-52.

“O gün Rabbin arşını onların da üstünde sekiz taşır”²⁵ ayetindeki arş; yaratılmış olan cisimsel varlıkların sınırınıdır. Yani, dokuz feleğin en sonuncusu ve cisimsel dünyanın sınırı olan felektir.

Yine Kur'an-ı Kerim'de geçen kalem, levh ve kitabet gibi ifadeler, cansız bir alet, düz bir şey veya bir nakış olmayıp, *Kalem*: ruhani bir melek, *Kitabet*: hakikatın tasavvuru diye anlaşılması gerektiğini ifade eder.²⁶

Mücerred hakikatları sıradan insanlara ve kitlelere kavratılabilmek için zaman zaman filozofların da başvurduğu bir anlatım tarzı olan bu sembolik ifade ve bir takım metaforlar, İbn Sina'ya göre din dilinin belirleyici özelliklerindedir. Esasen metafizik gerçekler başka türlü anlatılamaz. Meselâ, Allah'ın varlığı, mahiyeti, nefsin ölümden sonraki halleriyle alakalı bilgiler herkesin anlayabileceği biçimde sunulur. Nitekim ölümden sonraki hayatın mutluluğu veya mutsuzluğu maddi ve duysal olarak tasavvur eden avamın, bu anlayışını bütünüyle kaldırmak gerekli olmadığı gibi mümkün de değildir. Peygamberler sevapla iyiliğe teşvik, günah ve ceza ile kötülükten sakındırmak için öbür dünyaya ait mutluluk veya karşılaşacakları cezanın duysal haz ve elemeler şeklinde olacağını söylemek durumundadırlar. Yoksa insanlar, cisimsiz ve bedensiz bir nefsin haz ve elem duymadaki durumunu kavrayamayacaktır. Bunun için, Kur'an'da; “*Cennette korku ve hüzn olmayacağı*” tarzında olabildiğince nefse ait hazlara işaret eden ayetler bulunduğu gibi, “*iri gözlü huriler,*” içinde ırmaklar akan cennetler, meyveler, atlas ve ipekten yataklar” biçiminde insanların hislerine hitabeden ayetler de vardır.²⁷ İbn Sina'ya göre, dini hakikatlerin anlaşılmasında böyle bir metot takip edilmeseydi insanları iyiliğe yönlendirip, kötülüklerden sakındırmak bakımından beklenen değişiklikler gerçekleşmezdi.

Dini hakikatların anlaşılması ve halkın bunlara tabi olmasında İbn Sina'nın düşüncesinde din-ibadet ilişkisi önemlidir. Çünkü, filozofumuza göre Peygamberlerin tebliğ ettikleri akidelerin yer etmesi, Peygamberler öldükten sonra bu akidelerin unutulmaması, pratiklerinin bir meleke haline gelmesi, insanlarda ahiret hayatı ile ilgili korku ve ümitlerin canlı tutulabilmesi için bazı yollar göstermesi gerekir. Bunlar devamlı bir şekilde Allah'ı ve ahireti hatırlatan pratiklerdir.²⁸ Namaz gibi bir takım hareketler, oruç gibi bazı yasaklar şeklinde tezahür eden ibadetlerin yanında, hac ve cihad gibi dini yaymaya ve güçlendirmeye ait emirler de bu faaliyetlere katılacaktır. İbn Sina'nın namaz hakkında yazdığı risalesinde, verdiği bilgiden namazla nâtik nefsin, ecrâmı felekiyyeye benzemesi olayı olarak görmektedir. “*Resulullah; “Namaz dinin direğidir” buyuruyorlar. Din; nefsi insaniyi şeytani bulanıklıklardan; beşeri hatıralardan süzmek ve temizlemek ve dün-*

²⁵ Hakka, 69/17.

²⁶ İbn Sina, *Tis'u Resail (fi'l-Ecrami'l Ulviyye)*, nşr., Emin Hilal, Mısır 1908, s. 67.

²⁷ İbn Sina, *Risale Adhaviyyeti fi Emri'l Meâd*, nşr., Süleyman Dünya, Mısır, 1949, s. 96-97

²⁸ İbn Sina, *Namaz Risalesi*, çev. M.Hazmi Tura, İst. 1959, s.25.

yaaya ait kötü garazlardan; emel ve arzularından yüz çevirmektir. ”²⁹ Bu özellikleri kendinde en iyi bir şekilde toplayan din, Hz.Muhammed’in tebliğ ettiği dindir. Çünkü din ve şeriatlardan farklı olarak halka en iyi tarzda hitap etmenin şeklini bularak akidesini güçlendirmesini bilmiştir.³⁰

4- İbn Rüşd

Felsefi düşüncenin İslâm dini karşısındaki durumunu sağlam temeller üzerinde oturtmaya çalışan İbn Rüşd (1126-1198), Meşşai felsefesinin son temsilcisi, Aristo şarihi ve Endülüs’ün en büyük filozoflarından biri olarak kabul edilmektedir.

Yaşadığı dönem itibariyle kendini kalamî ve felsefi tartışmaların yapıldığı bir ortamda bulan filozofumuz, yazdığı eserlerde felsefe ve din arasında uzlaştırma yapmağa çalıştığı görülmektedir. *Fasl ül Makâl fi ma beyne’l hikmeti ve’ş Şeri’ati mine’l ittisal* adını taşıyan risalesi felsefenin din ile uyum içinde olduğunu göstermek amacıyla yazılmış ve felsefenin savunulmasının yapıldığı bir eserdir. Filozofun felsefe ile din arasındaki uyumu dahiyane bir biçimde ortaya koyduğu kabul edilmektedir. İbn Rüşd’ün görüşüne göre felsefe bizzat din tarafından emredilmiştir veya en azından tavsiye edilmiştir.³¹

İbn Rüşd’ün eserlerinde kendinden önceki filozoflar gibi, insanların, dini hakikatleri anlayış ve kavrayışları bakımından, *avam ve havas* diye ikiye ayırdığını görmekteyiz. Hatta yazdığı eserlerinin bir kısmının metodu da buna uymaktadır. *Tehafutu’t Tehafut* ile *Kitabu’l Keşf* isimli eserleri farklı zümreler için yazıldığı hemen göze çarpar. Şöyle ki, Tehafut, halkın anlayamayacağı felsefi kavramlarla ve ağır felsefi konuların anlatımıyla dolu özellikler sergilerken, Kitabu’l Keşf, basit, sade ve öncülleri az olan dini metodun örneğini ortaya koymaya çalışır.³²

İbn Rüşd, İnsanların bilgi edinme yollarını *tasdik* ve *tasavvur* olarak açıklarken, Aristo mantığının genel kavramlarından yola çıkarak zihni ve kültürel kapasite açısından insanları üç grupta değerlendirir. Bilgi edinme sürecinde akli yöntem kullanan *Burhan ehli*, başkalarından duyup işiterek bilgi edinen *Hitabet ehli*, diyalektiği kullanan *Cedel ehli*dir. Bu üç bilgi edinme şekli Kur’an-ı Kerim’de de ele alınmaktadır.

Bu bilgi edinme türlerini kullanan insanları İbn Rüşd, şu şekilde değerlendirmektedir.

Burhan: Filozofların metodudur.

Cedel: Kelâmçıların metodudur.

²⁹ İbn Sina, a.g.e., s.33

³⁰ İbn Sina, *Necat*, s. 341 vd.

³¹ İbn Rüşd, *Faslu’l Makal*, Felsefe-Din İlişkileri içinde, s. 96.

³² İbn Rüşd, *el-Keşf*, a.g.e. içinde, s. 187, vd.

Hitab: Sıradan insanlar (Avam)'ın metodudur. Çünkü halk tahayyül ehli olup, görüneni duyulanabilenle karşılaştırarak anlayabilir.

Hitabi sözlerin sıradan insanlara dini anlatım metodu olmasına rağmen daha fazlasına gücü yetmeyen cumhura ve halk kesimine, sadece farz olan nass'ları zahiri manalarına göre anlamaları yeterlidir. Kavrayamayacakları şeyleri umum insanlar için yazmak caiz olmaz. İbn Rüşd'e göre cumhura tevili caiz görenler insanları ifsad etmiş olurlar. Halkı şeriatın geri çeviren ve saptıran kâfirdir.³³

Kur'an-i hakikatlerin anlaşılması konusunda, Kur'an'm, zahiri ve batini manalarını kabul eden İbn Rüşd, Kur'an-ı Kerim' de zikredilen bazı konuların halktan gizli tutulması gerektiğini savunur. Bu gibi konuların "İlimde derinleşmiş olanlar" (er Rasihün fi'l ilmi) onu bilmek gibi bir imtiyaza sahiptirler.

Düşünce sisteminde halkın dini inançlarının korunmasına büyük itina gösteren İbn Rüşd, halkın felsefe ve dinde nüfuz edilmesi güç olan konularla ilgilenmelerinin men edilmelerini savunur.³⁴ Şeriatın ilk maksadının havassa (seçkin aydınlara) uyarıda bulunmayı ihmal etmemekle beraber halk çoğunluğuna önem vermektedir, diyerek dinin umum insanlar için olduğunu belirtir. Ancak dini hakikatlerin anlatımı ve metodu hususunda eserlerinde görüş beyan etmediği görülmektedir.

5- İbn Tufeyl:

İbn Tufeyl (1106-1186), doğu hikmetinin şekillenmesi ve açığa çıkması için, kendinden önceki filozoflardan farklı olarak, "*Hay bin Yakzan*" isimli felsefi bir roman kaleme almıştır. İbn Sina ile başlayan felsefi romancılık, Endülüste İbn Tufeyl'in eseriyle olgunluğa ulaştığını görülmektedir.

İbn Sina ile İbn Tufeyl'in bu romanlarında isim ve felsefi sembolizmi kullanma yönünün dışında muhteva açısından bir benzerlikleri yoktur. İbn Tufeyl'in romanına göz atıldığında dini hakikatlerin anlaşılması hususunda belli başlı şu problemlere dikkat çekilmektedir.

1-İnsan kendi başına hiç bir eğitim ve öğretim görmeksizin tabiatı inceleyerek insani kâmil aşamasına ulaşabilir. Yani felsefi bir ifade ile, insani nefis, faal akılla birleşebilir.

2-Gözlem, deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiler, vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişmez. Yani felsefe ile din arasında tam bir uyumluluk vardır.

3-Mutlak bilgilere ulaşmak, bütün insanların üstesinden gelebileceği bir şey değildir. Hakikata ulaşmak ferdi bir olaydır.³⁵

³³ İbn Rüşd, *Fasl* s. 153, vd.

³⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev.: K. Işık M. Dağ, Samsun, 1986, s. 193; Krş., *Keşf*, s. 178, vd.

³⁵ İbn Sina İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, nşr, Ahmet Özalp, İst. 1996, s. 55.

İbn Tufeyl'in romanının kahramanları şu kişileri sembolize etmektedirler.

Hay bin Yakzan; filozof sembolünü.

Salaman; din âlimi sembolünü.

Absal; sufi sembolünü temsil eder.

İbn Tufeylin romanında tasavvufi ve dini motifler göze çarpmaktadır.³⁶ Hay bin Yakzan, 49 yaşına gelinceye kadar yaşadıkları mutlak hakikate ulaşma çabası veya tasavvuftaki *fenafillah* mertebesidir. Bundan sonra ise, İbn Tufeyl'in romanının senaryosunun üçüncü bölümü devreye girer. Bu bölüm, roman kahramanının *toplumsal bir imtihandan geçme* olayıdır. Yakın bir adadan inzivaya çekilip ibadetle meşgul olmak için Hay'ın yaşadığı adaya gelen Absal ile karşılaştıklarında, aralarında geçen birbirini tanıma ve fikirlerini öğrenme faslından sonra Absal ona, bir peygamberden ve onun getirdiklerinin özelliklerinden bahseder. Hay'da bunları derhal kabul eder. Çünkü o, bütün bu anlatılanları müşahede ve derin tefekkür yoluyla keşfetmiş ve bütünüyle dinledikleriyle fikirleri arasında bir paralellik kurmuştu. Ancak dikkatini çeken iki husus hakkında henüz öğrenmek istedikleri vardı. Bunlardan *birincisi*; Allah'ın elçisi öte dünyaya ait açıklamalarında niçin *simgesel* bir dil kullanmış olup, gerçekliğini açıkça göstermekten kaçınmıştı. Çünkü bu durum, insanların somutlaştırma gibi, Allah'ın en uzak olduğu şeylere inanmak gibi bir tehlikeye düşmelerine neden olabilirdi. Aynı zamanda ödül ve ceza hakkında da gerçek dışı bir takım inançların doğmasına sebep olabilirdi. *İkincisi*; Allah'ın elçisi açıklamalarını niçin *buyruklar ve kulluk görevleriyle sınırlandırmış*, dünya hayatına ilişkin bir takım konuları, mesela, mal biriktirmeyi, bol bol yeme içmeyi *mübah kalmıştı*. Çünkü insanlar bunlar nedeniyle batıl şeyler aracılığıyla batıl şeyler edinmeye çalışarak Allah'tan yüz çevirebilirlerdi.³⁷

³⁶ Meselâ, kendini emziren ceylanın çıkardığı sesleri taklit etmekle kalmayıp etraftaki diğer hayvanların da seslerini öğrenip taklit etmesi, Hz. Süleyman'ın hayvanların dilinden anlaması motifine dikkat çekilebilir. Kendisinde ilk uyanan duygunun utanma duygusu olması neticesinde ağaç yapraklarıyla avret yerlerini örtmesi, Hz. Adem'in cennetten ilk dünyaya indirilişi motifini görmekteyiz. Ölen ceylanın kokmasından dolayı ne yapacağını bilemeyince iki karganın kavga ederek birinin diğerini öldürüp sağ kalanın bir çukur kazarak üzerine toprak doldurmasından mezar kazıp ceylanı izine gömmesini Hz. Adem'in çocuklarından Habil ile Kabil olayını çağrıştırmaktadır.

Hay'ın belirli bir olgunluğa geldikten sonra, yeme içme konusunda vücudunu ayakta tutacak miktarda yemek ve bu ölçüyü aşmama çabası, tasavvufi bir motifi işlemektedir. Yine, Hay, şirkten kurtulunca, hem kendisi hem yer ve gökler ve içerdikleri şeyler, ruhsal biçimler, ve zorunlu varlığı bilen tüm özler tümüyle silinip yitinceye kadar Allah'ı katıksız müşahedeye ulaşmak için çalışmasını sürdürmesi, sonunda diğer varlıkların da kendi özünün de kaybolup tümüyle yok olması, tasavvufta fenafillah makamını çağrıştırmaktadır. Bkz. Hay bin Yakzan, s. 135 vd.

³⁷ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 156.

Dikkat edilecek olursa Absal'ın anlattıklarına bakarak Hay, bütün insanları aynı seviyede hatta kendi gibi kalp gözü açık, ince kavrayışlı, eşyanın hakikatine ulaşmış seviyesinde zannetmekteydi. Bu da gösteriyor ki, Hay, henüz toplum tecrübesini yaşamamıştır.

Absal'ın geldiği toplumun durumunu anlatmasından sonra Hay, onun geldiği adaya giderek insanları uyarmaya, ulaştığı hakikatleri onlara anlatmaya karar verir. O, buna çok istekli davranır. Absal'ı da ikna ederek Absal'ın geldiği yere beraberce dönerler.

Hay'ın burada yaşadığı tecrübe, gerçekten onu hayal kırıklığına uğrattır. Çünkü, bu zamana kadar Hayy, toplum içinde yaşamamış ve bu tecrübeden geçmemiştir. Absal'ın geldiği ülkenin insanları kötü olmamakla beraber, yaratılışlarından gelen eksikliklerinden dolayı gerçeği, gerçeğe özgü yollardan aramamaktalar, araştırma yönüne gitmemekteydiler. Hatta gerçeğe ulaşmış insanlar vasıtasıyla da gerçeğe ulaşmak istemiyorlardı. Yani açıkçası gerçeğe ulaşmak gibi bir problemleri olmayıp gündelik işleriyle meşgul olmaktaydılar.

Bu durumdan çok etkilenen Hay, insanları araştırmaya koyulur ve her sınıf insanı gözden geçirir. Hay'ın halkın yaşayışı konusundaki tespitleri kendisinin hiç de alışık olmadığı bir durumdu.

Şöyle ki;

Her sınıf insan kendi bilgisiyle yetiniyordu.

Dünyaya istek ve meyilleri daha çoktu.

Bencil isteklerini (heva ve heveslerini) kendilerine Tanrı edinmişlerdi.

Dünya malı biriktirmek için birbirleriyle yarış içindeydiler.

Bilgiye ve düşünceye giden bütün yolları kapatmışlardı.

Yaptıkları kötülükler kalplerini kararttığından dolayı, Allah'da onların kalplerini mühürlemişti.

Kolay olmasına rağmen bütün güzel fiiller ikinci plana itilmişti.

En iyi bildikleri şey, alışverişti ve bu sürekli Allah'ı anmaktan alıkoymaktaydı.

Bu insanlardan namaz, oruç, hac, zekat ve benzeri yükümlülüklerden fazlasını beklemek mümkün değildir.

Mal toplamak, yemek, içmek, cinsel ilişkide bulunmak.

İçlerindeki kin ve nefret duygusunu başkalarını ezerek yatıştırmak.

Mevki ve makam isteğinde bulunmak.

Kitabın buyurdıklarını insanları aldatmak için yerine getirmek.

Hay'ın kitleleri saf kavramlarla aydınlatmada içine düştüğü kesin başarısızlık, yukarıda Peygamberin getirdiklerine karşı kafasındaki soru işaretlerine nasıl cevap verileceği meselesini aydınlatmaktaydı. Hay, böylece Peygamber'in tebliğini ve usulünü, bazı şeyleri halka göre açıklamadaki kavrayışına hakkıyla anlar. Ve her insanın yaratılmışlığındaki hikmeti de

kavrar. Çünkü Allah'ın elçisi kitlelere hakikati saf haliyle anlatmak yerine, hissi alemlere ait sembollere baş vururken, hikmetli bir davranış içinde olduğunu sezmişti. Çünkü halk için başka kurtuluş yolu yoktu. Onlara saf hakikat olarak sunulsaydı, kafaları karışır ve akıbetleri kötü olurdu. İnsanlar, çeşitli seviye ve kabiliyetle, farklı anlayışta yaratılmışlardır. Bu, bir bakıma cemiyet hayatının da bir gereğidir. Çünkü cemiyetteki iş bölümü farklı kabiliyetlerin üzerine kurulur ve işler.

Hay'ın yüce hakikatlere ulaşma istidadı gösteremeyen halkı, bulunduğu hal üzere yükümlülükleri ölçüsünde eğitime isteği, cemiyetin kurtuluşu kavuşturulması anlamında önemli bir mesajdır. Halk, dinin temelini öğrenerek, saf haline bağlı kalmalıdır. Onlar, yücelere ulaşmaya zorlanmamalıdır. Eğer zorlanacak olurlarsa, kötü sonuçlar doğurabilir. Bundan dolayı halka şefkat duymalı, dünyaya fazla meyletmeleri önlenmeli, istek ve arzularına uyarak hüsrana uğramalarına set çekilmelidir. Ancak bu yolla onlar, Kitabı sağ eline verilenlerden olabilirler.

Bu eserde göze çarpan önemli özelliklerden biri de, toplumsal hayatın bütün problemlerini her yönüyle kuşatmasıyla birlikte, ince bir tasavvufi örgünün de hakim olduğu görülmektedir. Bu esere göre her insan felsefi hakikatlere ulaşma zorunda olmadığı gibi tasavvuf yolunda da ilerlemek zorunda değildir. Bu yüzden, bir toplumda felsefecilerin olması gerektiği gibi mutasavvıfların da olması gerekir. Kendilerini Allah'a vermiş grubun manevi makamlarından aldıklarını halka, halkın kabiliyetleri ölçüsünde ulaştırmalıdır ve bu yolla toplumu sürekli diri tutacaklardır. Bu eserde İbn Tufeyl, tasavvufi düşüncüyü derinden işlemiş ve tüm varlıklara kadar uzanan bir gönül dilini temsil ettiğinin ipuçlarını vermiştir.

İbn Tufeyl'in bu romanına göre, açık bir surette felsefi eğitime, liyakat kazanmış, seçkin bir sınıfın katılması gerektiğine inanır. Ayrıca hakikatlerin anlatılması için en iyi yolun mecazi anlatımdan geçtiğini kabul ederek, saf hakikati, seçkinler (havas) anlayabilmektedir. Ancak halk ise bunları anlayabilmesi için sembolik ifadeler kullanılması gerekir.³⁸

Din, ilâhi alemleri zahiri sembollerle tasvir eder. Çünkü halkın anlayışına uygun olması onların ruhlarını şevkle doldurması, onları fazilet ve maneviyata yöneltmesi için dini ifadeler, teşbihler ve mecazlarla doludur. Buna mukabil felsefe ise bâtinî hakikatlerin bir ifadesidir.

İslâmi anlayıştan hareket eden bir eğitim felsefesi, cemiyeti ihmal edemez. Çünkü din ve dini hakikatler, ferdin olduğu kadar toplumun da faziletli kılınmasını öngörür. Kur'ani erdem, içten şahısları olgunlaştırıp geliştirmek, dıştan da toplumu kucaklayıp yetiştirmek için vardır. İnsan, yaşadığı çevreden soyutlanamayacağı gibi, çevreyi, bencilliğin içerisinde yutan bir varlık olarak da görülemez. O, aynı zamanda tabiatla da bakış içinde yaşa-

³⁸ İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 187.

malıdır. Tabiat, sanki Kur'an'ın bir açılımı, Tevhid'in bir tecellisidir. Bu yüzden tabiat, Hay'ın geçirdiği tecrübeye olduğu gibi Kur'ani yolla okunmalı, anlatılmalı ve açıklanmalıdır. İnsan, Tabiat ve Allah arasında yekpare bir birlik söz konusudur. Hikmete dayalı tevhid akidesi, hayatı bir yüce gayeye bağlar. İnsanı tabiatın Allah'a ulaşmaya davet eder. Bu merhalede cemiyet de bir basamak olarak görülür. İşte İbn Tufeyl, Hay'ı böyle bir cemiyetin elemanı olarak görür. O, mutlaka İslâm'ın öngördüğü adaletli ve yüce bir düzenin hakim olacağına inanır. Bu yüzden Hay'ın şahsında topluma önder olan, tasavvufi ifade ile insani kamil diyebileceğimiz şahsiyeti tablolattırıldığını görmekteyiz.³⁴

İbn Tufeyl'in Hay'ı, tek başına ıssız bir adada hayat sürmesini düşünmüş olması, İslâmi özün, zamanla gelenek ve adetlerle kaplanmış dış kabuğundan sıyrılmasını da temsil ettiğini düşünebiliriz. Toplumdaki sapmaların İslâmi olmayan kaynakların İslâm'a sızmasından kaynaklandığını çok iyi bilen İbn Tufeyl, önce, inancı sağlam ve duru bir şekilde sokmanın gerekliliğinin üzerinde durduğunu görmekteyiz.

İbn Tufeyl'in, yukarıda zikrettiğimiz ada halkının yaşayışı konusunda çizdiği tablonun aynısının bugün bile geçerli olduğu görülmektedir. Garaudy, "*Bizim batı toplumunda insan rönesanstan beri yalnızlığa ve diğer insanlara karşı ilgisizliğe itilmiştir... Egoizm ve ferdiyetçilik bu toplumu rekabete dayalı pazar ekonomisinin en vahşi kapışmalarına kadar sürüklemiş, en güçsüz olanın, en duygusuz olan tarafından ezilmesine yol açmıştır... Bu sonu gelmeyen egoist istekler, mala ve servete sahip olmayan gençlerde, imrendirici reklamlar yoluyla isyan ve kanun dışı yollara düşme eğilimi doğurmaktadır*" der.³⁵

İki ayrı çağda, iki ayrı mütefekkir, biri müslüman, diğeri gayrimüslim toplumda her ikisi insanların mala bakışları dile getirilmiştir. Görüldüğü gibi aralarında anlayış ve elde ettikleri sonuçlarda önemli bir fark görülmektedir. Şu halde, insanlık var olalıberi derdi durumunda olan dünyaperestlik, İbn Tufeyl'in işaret ettiği, dini perspektifte, üstün insan yetiştirmekle aşılabılır.

Bu romanda en yüce hakikatleri anlamaktan aciz olan toplum, yine de kendi başına bırakılmış değildir. Onlar, dinin sınırları dahilinde gayret sarf edecekler ve itaat edeceklerdir. Çünkü onlar bu yönleriyle düşünüp derinleşmekten ziyade inanıp yaşamak mecburiyetindedir.³⁶

Sonuç

Çalışmamızı ilgilendiren yönüyle, filozofların dini ve felsefi hakikatlerin anlaşılmasında gittikleri kategorik ayrımlara bakıldığında genelde bir-

³⁴ Garaudy R. *İslâm'ın Vadettikleri*, çev. N.Uzel, İst., 1983, s. 100-106.

³⁵ Garaudy Roger, *İslâm'ın Vadettikleri*, çev.: Nezih Uzel, İst., 1983, s. 71-72.

³⁶ Tozlu Necmettin, *İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, İst., 1993, s. 68, vd.

birlerinden farklı şeyler söylemedikleri görülmektedir. Bu hususta göze çarpan en önemli birkaç hususu zikretmek yerinde olacaktır.

1-Filozoflar Dini hakikatlerin anlatılması hususunda Hz. Peygamber'in getirdiklerini kabul etmekte ve buna bir itirazları olmamakla beraber anlaşılması hususunda farklı metodlar sergilemektedirler. Şöyle ki: İslâm düşüncesi içerisinde mevcut bazı yıkıcı fikirlerin tesirleri altında kalabilmekte ve dini hakikatlerin anlaşılması hususunda bunların metodlarından istifade yollarına gidebilmektedirler.

2- Filozoflar Dini hakikatlerin açıklanması hususunda tevili kabul ederler.

3- Filozoflar, Kur'an-ı Kerim'de sembolik ifadelerin yer aldığını kabul ederler. Bunun sebebini ise insanların anlayış kabiliyetlerine bağlamaktadırlar.

4- İnsanların dini hakikatleri anlama hususunda eşit olmadıklarını bir kısmının gerek felsefi hakikatler olsun gerekse dini hakikatler hususunda ilim ve kabiliyetleri bu gibi hakikatleri anlayacak güçte değildir. Bu nedenle özellikle bazı düşük kabiliyetteki ve ilmi seviyedeki insanlara anlayabilecekleri kadar felsefi ve dini hakikatler açılmalıdır.

5- İnsanlar avam, orta sınıf ve havas diye üç guruba ayrılırlar. Bazı filozoflar orta sınıfı yok kabul etmişlerdir. Avam sınıfı en bilgisiz insanlar olup, bunlara hakikatin yüzeysel yönü verilmelidir. Dini hakikatlerin en asgarisi anlatılmalıdır. Orta sınıf avamdan biraz daha farklı bir kısım hakikatleri kavrama kabiliyetinde olmakla beraber yine de bütünüyle hakikatin hepsi açılmamalıdır. Havas sınıfı ise en yüksek sınıf olup hakikatin tamamıyla kendilerine açılacak olan sınıftır.

6- Kur'an-ı Kerim'de geçen sembolik ifadeler ve bazı metafizik kavramların büyük bir kısmı semboliktir ve onlar çeşitli şekillerde halkın anlayabileceği dille insanlara anlatılmalıdır.

7-Filozoflar felsefi hakikatlerin ehli olmayanlara açılmaması hususunda hemfikirdirler.

Yukarıda sıraladığımız sonuçlara bakıldığında göze çarpan hususlar arasında en önemlisi filozofların felsefi hakikatlerin insanlara açılması hususundaki metod yanlışlığıdır. Anlaşılması güç ve insanların bilgi ve kültür seviyelerinin kaldıramayacağı felsefi hakikatler insanlara merakları ölçüsünde anlayabilecekleri şekilde anlaşılır ve sade bir dille de sunulabilir. Bütün bunların sebebi bazı kapalı üslup sahibi filozofların tutumlarıdır. Öte yandan insanları avam ve havas gurubuna ayırırken bunlar arasındaki ayırımın ölçüsü nedir? kimler avam kimler havas dır. Aralarındaki farkı zeka seviyesi mi, kültür mü, bilgi mi neyin belirleyeceği açık değildir. Zaten felsefi düşünceye mesafeli duran ve ilgi duymayan insanlara bu gibi tutumlar daha da mesafe koymalarına sebep olmaktadır.

Dini hakikatlere gelince zaten Kur'an-ı Kerim tarafından da müteşabihlikleri kabul edilen bir kısım ayetlerin yine anlaşılır ve sade bir

dille kapalıktan ve anlaşılmalıktan uzak bir şekilde anlatılması mümkündür. Bu yapılırken peygamberi bir prensip olan herkesin “akıllarının kaldırabileceği güç”lerin ihmal edilmemesi ile mümkündür. Bize göre Kur'an-ı Kerim her bilgi seviyesindeki insana hitab eder. Anlaşılması güç olan hususları da herkes kendi kabiliyetine göre anlar. Kur'an-ı Kerim bütünüyle bir kısım insanların anlayıp o çerçevede değerlendirildiği tek tip bir anlayışı reddeder. Böyle olsaydı o zaman çoğulculuğun önüne geçilmiş olduğu gibi evrenselliği de ortadan kaldırılmış olması muhtemeldi. Bu nedenle bu hususta Kur'an-ı Kerim'in sembolik ifadelerini kabul etmekle beraber filozofların bu sembolik ifadeleri felsefi bir dille anlatıp daha da anlaşılmalız hele sokma çabaları hususundaki tutumlarını benimsememekteyiz. Ancak, felsefi ve ilmî bir tefsir kurma çabaları olarak değerlendirilecek olursa, bunun da bazı sakıncaları olacağını düşünmekteyiz. Meselâ, felsefi bazı yorumlarda tevilden de öte bazı zorlamalar Kur'an anlayışını hangi noktaya taşıyacağını önceden kestirmek mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'e felsefi bir gözle bakılabilir mi veya felsefi istilahlarla ayetler açıklana bilir mi? Açıklandığı takdirde sonuç ne olacaktır? Bireysel, toplumsal ve pratik faydası söz konusu olabilir mi? Bütün bunlar göz önünde bulundurularak ihtiyaç varsa ve toplumun buna ihtiyaç duyuyor ve gerek görüyorsa bir tefsir yapma girişiminde bulunulabilir. Bize göre filozofların kapalı üslup kullanmaları gerek dini ve gerekse felsefi metafiziksel hakikatleri bu üslupta anlatmalarının iki önemli ve birbirinden farklı hedefinin var olduğu anlaşılmalıdır.

Birincisi; filozoflar, sembolik anlatımla insanlar tarafından anlaşılması güç konuların daha kolay anlayabilmelerini sağlamak. *İkincisi*; kapalı ve zor anlaşılır sembolik ifadelerle anlatılmak istenen felsefi ve dini hakikatlerin sadece ehli tarafından okunduğunda anlaşılmasını hedeflemekte, bunun dışında kalanların ise sadece zahîrîni okumakla derûnî manasından uzak kalmasını sağlamak içindir.

Felsefeci yönünün yanında, diğer ilimlerle de çok yakından alakası olan Gazalî'nin bu konudaki görüşlerine de kısaca temas etmek istiyoruz. Gazalî'nin geçirmiş olduğu fikri tekamül, hepimizin malumudur. Sonunda tasavvufta karar kılması kendisinin şahsî tercihidir. Ancak, eserlerine bakıldığı zaman Gazalî'nin de filozoflar gibi halkın bilgi edinme bakımından avam ve havas ayırımı yapmıştır. Ayrıca o, kelâmî ve felsefi tartışmaların halktan uzak tutulması için “*İlcamü'l Avam an İlmi'l Kelâm*” ve “*el Madnun'u-bihi ala Gayri Ehlihi*” isimli iki de eser yazmıştır. Bu konuda Gazzalî, *İlcam*'da şu ifadelere yer vermektedir..

“Hak Teâlâ kullarına delile dayanmak suretiyle iman teklif etmemiştir. Onları mutlak inanmak ile mükellef tutmuştur. Bu noktada Hz. Peygamberden tevatür yolu ile gelmiş olan köylü, göçebe, bedevi Araplara söylediği sözlerden; onlara iman ve islâmî arz ve teklif edişinden ve onların da bunları kabul ile develerinin, hayvanlarının yanına dönmelerinden sureti katıyyede

*bilinmiş ve anlaşılmalıdır. Çünkü, Arabın avamından bir çoğu, iman edilecek esasların mahiyetleri üzerinde düşünmek, ispat delillerini kullanmak, ve tahkikine girişmek ile. Kısacası: istidlali iman ile mükellef tutulsalardı, onlar bir hayli zaman bulamayacaklar, bilemeyecekler, anlayıp idrak edemeyeceklerdi.*³⁷

Aynı görüşlere benzer ifadeler *El Munkızu mine'd-Dalâl* isimli eserinde de rastlandığı gibi,³⁸ onun en mühim eseri olan *İhyau Ulumi'd Din*, isminden de anlaşılacağı üzere, insanların hem yeniden dine sarılmalarını sağlamak, hem de batıl fikirlerden korunmak için kaleme alınmıştır. İçerisinde, özellikle dinin pratik ve ahlâki yönünün önemle işlendiği, tasavvufi yönünün ağır bastığı insanların dini hakikatleri anlamaları ve ona yönelmeleri için teşvik edildiği çok önemli kaynak olarak kaleme alınmıştır.

Sonuç olarak, filozofların da üzerinde durdukları iki önemli husus bugün zihin dünyamıza ışık tutacak niteliktedir. Birincisi; *Kur'an-ı Kerim*, *dini hakikatleri ve özellikle gayb alemini ilgilendiren mücerret hususları anlatırken sembolik ifadelerin kullanılmasının kaçınılmazlığından söz etmişlerdir. Çünkü, zihinsel sorunların tartışılmasında ve ortaya konulmasında kullanılmasında sembolik terimlere ihtiyaç vardır. Özellikle dini konularda sembolik anlatımlar tasvir edici değil, daha çok telkin edici ve çağrıştııcı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, eğer Kur'an'ın her ifade, cümle ve ibaresini, zahiri manasıyla alarak onun bir mecaz, bir istiare, bir temsil olması ihtimalini gözardı edilecek olursa, ilahi vahyin anlaşılması için onun gerçek ruhuna uygun hareket edilmiş olunmaz.*

İkincisi; *Dinin anlaşılmasında muhatapların durumunun göz ardı edilmemesi gerektiği hususudur.* Bu da halkın eğitim ve kültür seviyelerinin farklılığına dayanmaktadır. Bu nedenle filozoflar insanları, avam, havas veya avam, orta sınıf ve havas diye kategorilere ayırmışlardır. Böylece filozoflar, dini ve felsefi hakikatlerin insanlara aktarılmasında bu kategorileri izlemişlerdir. Bize göre bu kategorikleştirme toplumsal bir gerçek olup göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Yoksa insanları ayırıştırma aracı olarak kullanılan bir kategorik yaklaşım değildir.

³⁷ Gazali, *İlcamu'l Avam an İlmi'l-Kelam* (Mecmua içinde), C. IV, s. 81.

³⁸ Gazali, *el Munkız.*, (Mecmua içinde), C. VI, s. 46.