

Çağdaş Felsefi Gelişmeler Bağlamında Akıl ve Vahiy Kavramlarının Epistemolojik Öznellikleri

Muhammet ÖZDEMİR*¹ 

Gönderilme Tarihi: 12 Haziran 2023
DOI: 10.38015/sbyy.1313288

Kabul Tarihi: 20 Haziran 2023

Öz:

Bu çalışmada akıl ile vahiy arasındaki ilişkilere yoğunlaşmış İslam felsefesi araştırmacısı, okuru ve düşünürlerinin öznellikleri incelenmektedir. Immanuel Kant araştırmalarında görünür olan “epistemolojik öznellik” kavramı bu metinde çağdaş özne felsefeleri çerçevesinde İslam felsefesi öznesine uygulanmaktadır. Söz konusu öznellik, bir taraftan Kant’ın “sentetik a priori” kavramını ilgilendirdiği için epistemolojinin meşruiyetini etkileyecek boyuttadır, diğer taraftan post-yapısalcı felsefede bilginin nesnesini dönüştürdüğü için merkezi bir öneme sahiptir. Post-kolonyal teoriden yararlanılarak gelişmekte olan ekonomi toplumlarının öznel tınıyla özdeşleştirilen İslam felsefesi yorumcusu akıl ve vahiy güncelleştirme pratikleri bakımından değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmede önce bilgi sorununun geldiği çoklu hakikat içeriği anlatılmaktadır. İkinci olarak İslam felsefesindeki epistemolojinin içeriğine yer verilmektedir. Bu epistemolojide çoklu hakikat içeriği yerine evrensel bir hakikat arayışından kaynaklanan çıkmazın öznel koşulları eleştirel değerlendirilmektedir. Öznelğin nesnel görünme şartları toplumsal süreçler ve kazanımlarla dolaylanmaksızın yeterince geçerli ve tutarlı oluşturulamamaktadır. Bu nedenle yerel kültüre ait dinamiklerin çağdaş epistemoloji içerisindeki konumlandırılması için akıl ve vahyin bağlam ve işlevine yoğunlaşmak gerekmektedir. Üçüncü olarak akıl ve vahyin bağlam ve işlevinden söz edilmektedir. Bu noktada akıl ve vahyin ayrı ayrı tanımları yapılmaya çalışılmaktadır. Dördüncü olarak akıl ile vahiy arasındaki ilişkilerin bu iki kavramı temsil eden insanların vücuda getirdikleri ilişkilerden ibaret olduğu gerçeği saptanıp açıklanmaktadır. Çalışmanın savına göre, epistemoloji büyük ölçüde özne önerileri toplumsal gereksinimlerin giderilebilmesi arasındaki alışverişten beslenmektedir. İslam felsefesi öznesi açısından akıl ve vahiy tarihten günümüze taşınırken gerçekçi toplumsal gereksinimlerle ilişkilendirme çerçevesinin ihmal edilmemesi gerekmektedir. Burada tarihin içerisine döndüğünü söyleyen epistemolojik öznellikler asıl yaptıklarını söylemiş olmamaktadırlar. Çalışma özne felsefelerinin tartışma bağlamından hareketle İslam felsefesi öznesini akıl ve vahye dayanan epistemoloji çerçevesinde bilgi sosyolojisinin içine çekmeye gayret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, post-kolonyalizm, akıl, vahiy, epistemolojik öznellik.

Atf:

Özdemir, M. (2023). Çağdaş felsefi gelişmeler bağlamında akıl ve vahiy kavramlarının epistemolojik öznellikleri. *International Journal of New Approaches in Social Studies*, 7(1), 195-209. <https://doi.org/110.38015/sbyy.1313288>

¹Mersin Üniversitesi, Türkiye. Orcid ID: 0000-0001-8465-1924

*Corresponding Author: muhammetozdemir2012@gmail.com

**Abstract:**

This study aims to examine the subjectivities of researchers, readers and thinkers of Islamic philosophy who have focused on the relations between reason and revelation. The concept of "epistemological subjectivity", which is visible in Immanuel Kant's studies, is applied to the subject of Islamic philosophy within the framework of contemporary subject philosophies in this text. The contemporary commentator of Islamic philosophy, who is identified with the subjective spirit of developing economic societies by making use of post-colonial theory, is evaluated in terms of his practices of updating the reason and the revelation. In this evaluation, the multi-truth content, which the knowledge problem comes to, is firstly explained. Secondly, the content of epistemology in Islamic philosophy is given. In this epistemology, the subjective conditions of the deadlock arising from the search for a universal truth rather than the content of multiple truths are critically evaluated. Thirdly, the context and function of the reason and the revelation are explained. Fourthly, the fact that the relations between reason and revelation consist of the relations brought into being by the people who represent these two concepts is determined and explained. According to the argument of the study, the epistemology is largely nourished by the exchange between subjective suggestions and the fulfillment of social needs. Here, the epistemological subjectivities who say that they join into the history do not say what they actually do.

Keywords: *Philosophy, post-colonialism, reason, revelation, epistemological subjectivities.*

GİRİŞ

Bu yazının iki önemli amacı bulunmaktadır. Birincisi, sosyal bilimler metodolojisini takip eden İslâm felsefesi epistemolojisinde söz konusu olan akıl ve vahiy kavramları arasındaki ilişkilendirmelerin tarihin içinden değil de bugünkü öznellikler üzerinden okunabileceğini göstermektir (Tan, 2010). İkincisi, akıl-vahiy uzlaşısı problemini somut bir seviyede teşhis edip açıkça değerlendirebilecek seviyede bilgi teorisi içerisinde vahyin yerine karar vermeyi denemektir. Bu metinde söz konusu öznelliklerin teşhisi ve vahyin yerine karar vermeye dair deneme güncel felsefe kavrayışı içerisinde kalınarak yapılacaktır. Bununla birlikte sosyal bilimler yaklaşımında post-kolonyal teorinin olanaklarından yararlanılarak epistemolojik analizin günümüzdeki sosyo-ekonomik ve sosyal psikolojik koşullarla ilişkili geliştiği dile getirilecektir.

Çağdaş dünyada bilginin içeriğine ve işlevine karar vermeksizin, akıl ve vahiy kendi doğru deneyim zamanlarında tanımlamaksızın bu ikisini birlikte yorumlayan özneyi de ilgilendiren kapsamlı bir analize girişmek kolay değildir. Çünkü Türkçede özellikle İslâm ve felsefe söz konusu olduğunda ilki için tarihin içine dâhil olabilen bir öznellikten hareketle konuşmak gerektiği, ikincisi için de çağdaş döneme yaslanmak gerektiği zaman zaman göz ardı edilebilmektedir. Daha açık söylendiğinde profesyonel okuryazarlar bile Ortaçağ İslâm tarihine ait konuları ve kavramları bugüne taşıırken dönemin kendi özgül deneyim ve anlamlarını yeni çalışmalara yansıtmakta zorlanabilmektedirler. Bunun sonucunda geçmiş tarihleri bugünden hareketle tasarlayabilmektedirler. Bu deneyim vahye dair bilgilerimizin kendiliğine zarar verebilmektedir (Bilgili & Yavuz, 2010). Ayrıca günümüz dünyasını ve insanını anlayabilmek için modern Avrupa ve çağdaş Amerikan deneyimlerine ve metinlerine yeterli mesai ayrılamayabilmektedir. Bunun yerine profesyonel okuryazarlar dahî kendi ortak Batı imajlarını ve tepkilerini bugünü ifade etmek üzere bilgi gibi konuşlandırabilmektedirler. Bu da akıl, bilim, felsefe, deney, modernite, çağdaşlık, demokrasi ve insan hakları gibi birçok olgu ve kavramın yanlış anlaşılabilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bilgi mesai ve emek harcanıp deneyimlerle bütünleştirilerek bir geçerlilik ve işlev kazanabilmektedir. Bu çalışmada bilgi teorisi, akıl ve vahiy için ayrı ayrı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Çünkü çağdaş küreselleşme ve bireyselleşmenin tüm insanlara öğrettiği en önemli vakıa, kavramların ve bizzat bilginin öznenen veya konuşan ya da tavsiyede bulunan kişiden bağımsız olmadığıdır. Yani her şey insanın gereksinimleri ve yönelimleriyle ilgilidir. İslam felsefesi bağlamında üretilen bilgi

teorisinde öne çıkan Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet kavramları, bunları söylemleştiren insandan hiçbir şekilde bağımsız değildir (Foucault, 1980; Said, 2003; Soysaldı, 2002).

Çağdaş İslâm düşüncesini değerlendirmek üzere yukarıdaki iki önemli öznel handikapı açılarak çalışmanın içeriğine geçebiliriz. Post-kolonyalizm literatürünün İngiliz dili ve edebiyatı içerisindeki ilk teorik kitabı olan *The Empire Writes Back*'in (*İmparatorluk Cevap Yazıyor*) yazarlarının doğru saptamalarına göre, gelişmekte olan ekonomi toplumu aydın ve araştırmacıları, üç aşamalı bir düşünme, konuşma ve yazma eyleminde bulunmaktadır. Birinci aşamada aydın veya araştırmacı özne, kendinde ne varsa inkâr yoluna gitmektedir. Bunun anlamı kendi tarihsel deneyimlerini tarihe giderek öğrenmek yerine bulunduğu tarihsel zamanda bunları işlevsizleştirmeyi tercih etmektedir. İkinci aşamada aydın veya araştırmacı özne, özendiği ve taklit ederek benzetmek istediği Batı Avrupa veya Kuzey Amerika'da ne varsa değiştirerek mükemmel bir imaja ait kılmaktadır. İkinci aşamada öznenin iki tasarrufu söz konusu olmaktadır ki birincisi Batı'ya hayranlık, ikincisi Batı'dan nefret etmektir. Batı'da yaşayabilme şansını elde edenler ona hayranlıkla bakarak onu olduğundan farklı ve üstün gösterebilmektedirler. Batı'da yaşayabilme şansını yakalayamayanlar ise ona nefretle bakıp onu olduğundan farklı ve aşağıda göstermeye çalışabilmektedirler. Söz konusu ikinci aşamanın içeriği zaman zaman farklılık da gösterebilmektedir. Üçüncü aşamada yerli aydın veya araştırmacı özne birinci aşamada inkârcı tutumla oluşturduğu kendi tarihsel deneyimlerine ait imajı ikinci aşamada oluşturduğu imaja akli zorlamaya başvurarak uydurmaya çabalamaktadır (Ashcrof, vd., 2002).

Çağdaş İslâm düşüncesini oluşturan kurucu aydınlar ve onu araştıran akademisyenler umumiyetle gelişmekte olan ülkelerde yaşamaktadırlar. Bir bakıma dünyanın yarısından fazlasını ilgilendiren yukarıdaki değerlendirme görece onları da bağlamaktadır. İslâm felsefesi öznesi ve içeriği de bizim yorumumuza göre bundan nasiplenmektedir. Günümüzde *İslâm* sözcüğü esas itibarıyla bir tarihi içermektedir ve doğru öğrenimi için Arapça ve mesai gerekmektedir. Günümüzde *felsefe* sözcüğü esas itibarıyla modern ve çağdaş deneyimleri imlemektedir ve doğru öğrenimi için hiç olmazsa İngilizce gibi evrensel bir Batı dili ve ciddi mesai gerekmektedir. Önemli istisnalar bulunmakla birlikte bizim *The Empire Writes Back*'teki analizden anlayabildiğimize göre, İslâm kavramı da felsefe kavramı da her zaman doğru anlaşılabilir. Bunun nedeni geçmişe ait İslâm bilgisinin zaman zaman bugünkü bazı algılara dayanabilmesi, günümüze ait dünya kavrayışının da gerçek bilgi yerine zaman zaman başka bazı algılara dayanabilmesindedir. Geçmiş İslâm tarihi bugünkü öznel meselelerle doldurulabilmekte, bugünkü meseleler de eksik deneyimlere dayalı bazı öznel tepkilerle somutlaştırılabilmektedir (Yazoğlu, 2016).

Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*) adlı eserinin hemen başında Müslüman bilginleri uyardığı en önemli konu, İslâm ve felsefeye ilişkin bilgilerin öznelindeki bazı ayrıntılardı. Çünkü İslâm adına konuşan dönemin bazı insanları felsefeyi yeterince bilmiyorlardı ve felsefe adına konuşan dönemin bazı insanları ise hem İslâm'ı hem de felsefeyi eksik biliyorlardı. Bu vakıa, Gazâlî'nin tanıklığına göre, ulemayı ve insanları yanıltmış ve uzman olmayan bazı insanlara gün doğmuş; felsefeyle ilgilenenler İslâm tarihine yeterince saygılı davranmamaya başlamış ve İslâm ile ilgilenenler de Sokrates, Eflatûn, Aristoteles, Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'yı yanlış anlamışlardı. Bunun somut neticesinde bilmediği konular hakkında hükümler veren insanlar 11. yüzyılda haksız bir itibar elde etmişlerdi (El-Gazâlî, 2006). Benzeri bir vakıa günümüzde de söz konusudur ve *The Empire Writes Back*'in düşündürdükleri ile Gazâlî'nin saptamaları arasında bilimsel, felsefi ve insani

bir yakınlık bulunmaktadır. Her dönemde bilimsel sağduyu ve felsefi titizliğin aydın, araştırmacı veya düşünür özneye söyletebilecekleri birbirine yakındır.

Bu önemli toplumsal bilgi sorununun ardından bu yazının içeriği hakkında denilebilir ki, öncelikle çağdaş dönemde felsefe bünyesindeki bilgi teorisine değinilecektir. Ardından akıl ve vahiy arasındaki ilişkileri de kapsayacak seviyede İslâm felsefesi içerisindeki çağdaş bilgi teorisi sorunlarına temas edilecektir. Sonra akıl ile vahiy arasındaki ilişkilerde Avrupa-merkezci Fransız akılcılığı ile Amerikan-merkezci deneyimciliğin karşılaştırılmasına yer verilecektir. Yaşanılan canlı kültürü anlayabilmek için bunları çözümlenmek zorunlu görünmektedir. Klasik oryantalizm olarak bilinen Avrupa-merkezci İslâm temsili ile yeni-oryantalizm veya post-kolonyal çalışmalar olarak bilinen Amerikan-merkezci İslâm temsili birbirinden farklıdır. Fransız akılcılığının var ettiği Avrupai İslâm tasarımı akıl ile vahiy birbirinin karşısındadır. Tarihsel olarak bu dönem 1850-1950 arasına tarihlenebilir. Amerikan pragmatizminin (deneyimcilik) var ettiği çağdaş İslâm tasarımı akıl ile vahiy birbiriyle uyumludur. Tarihsel olarak bu dönem de 1950 yılından başlayarak günümüze değin devam etmektedir. Bu bağlamda Batılı bilinç zamanında önemli değişiklikler vücuda gelmiştir (Shohat, 2016).

Çağdaş Dönemde Felsefe İçinde Bilgi Teorisi Sorunu

Modern dönemde bilgi ve bilim Avrupa’da ve tüm dünyada özellikle dinden arındırılmıştır. Bunun Avrupa için anlamı toplumsal pratik alanlarının dinden uzaklaştırılması, Avrupalı olmayan toplumlar için anlamı toplumsal pratik alanlarının modern öncesi tarih ve kültürlerden uzaklaştırılmasıdır. Bunun gerekçesi korkunç Ortaçağ Engizisyon deneyimlerinin Avrupa’daki etkilerinden izlenebilir. Bilim, hukuk ve ekonominin dinden uzaklaştırılmasının neticesinde genç ve sağlıklı insanlar modern dönemde rahat yaşayabilmişler, ama çocuklar, hastalar, dezavantajlı bireyler, yaşlılar ve samimi inançlı insanlar zaman zaman sorun yaşamaya devam etmişlerdir. Genç ve sağlıklı bireyler açısından bakıldığında iki dünya savaşı dışında gerçekten de Avrupa kıtasında eskiden dinin sağladığı olanaklara gereksinim neredeyse hiç hissedilmemiştir. Bu dönemde bilgi teorileri temelde akla ve deneye dayanmaktadır. Avrupa-merkezci 18-19. yüzyılların ardından bilgi teorileri eksiklikleri gidermek üzere 20. yüzyıl Amerikan deneyimciliğine (pragmatizm) evrilmiş ve dini bilgi de öznel deneyimler de bilginin konusu, kaynağı ve sorunu olmaya yeniden başlamıştır. Bu yeni gelişmenin en önemli nedeni, Engizisyon mağduru Avrupalıların ortaya çıkardıkları yeni dindar mağdur insanların – Katolikler ve Yahudiler- ABD’ye göç ederek rahatlayabilmiş olmalarıdır. Ayrıca çocuklar, hastalar, dezavantajlı bireyler, farklı yönelimleri ve özellikleri bulunanlar, yaşlılar ve deri renginden dolayı sorun yaşamış olanlar modernliğin çağdaşlık içerisinde ve özellikle dini inançların kamusal serbestliği lehine genişletilmesini sağlamışlardır (Hochschild & Scovronick, 2003).

Kısaca böyle bir arka plana sahip olan *Amerikan rüyası* dünya genelinde ekonomik düzeni, toplum modellerini, dinlerin bilgi teorileri içindeki konumunu ve bütünüyle bilgi teorisi ve bilimlerini değiştirmiştir. İslâm felsefesinin genel felsefe tarihi içerisinde yer alması ve İslâm bilim tarihinin genel bilim tarihi içerisinde işlenmesi 20. yüzyılda önce İngiltere’de, sonra ABD’de yayınlanmış bazı çalışmalarla birlikte mümkün olabilmiştir (Turner, 1903). İslâm’ın benzeri bir vakıa Çin, Hindistan, Mısır, İran, Brezilya, Meksika, Nijerya, Gana ve daha başka birçok kültür için de söz konusu olmuştur. Bu yeni bilgi teorisinin özelliklerini şöylece kavramak mümkündür: ABD temelde göçmen insanlardan ve topluluklardan oluşmuş bir ülke olduğu için soy bağına önem veren Avrupalıların aksine emek veren birey insanın ürettiği değere ve onun kabul etmek istediği geçmiş tarih ve gelecek beklentilerine meşruiyet tanımıştır.



Bunu tüm dünya kültürlerine ihraç ederek bundan ekonomik bir kazanç elde etmeye başlamış ve dünya ülkeleri de *bireyselleşme* adı verilen bu süreçte kendi kimliklerini inşa etme olanağına erişmişlerdir. Burada felsefi bilgi teorisinde artık insana ait her deneyim kıymetli olmakta ve istatistik yoluyla genellenebilir deneyimler bilimsel bilgiyi vücuda getirmektedirler. Avrupalı klasik aydınlanmacı inanç-akıl, metafizik-bilim, gelenek-modernlik, din-felsefe, yaratılış-evrim ikiliklerinin yerini işlevsel uyum ilişkilendirmeleri almaya başlamıştır. Yani örneğin felsefe artık Tanrı'nın varlığını kanıtlamakla uğraşmak yerine O'nun varlığının insan bireyleri ve toplumları için avantajlarını ve dezavantajlarını konuşmakla meşgul olacaktır (Stanlick, 2013).

Burada bilgi teorisinin önündeki yeni sorun kişisel göreceliklere fazlaca dayalı kapsamlı çeşitliliğin nesnelleştirilebilirliğidir. Çünkü sözgelimi dünya herkesin algısına göre değişebilecek seviyede eşölçüde hakikat görünümüne sahip bir asıl ise bu asılın içeriğine hangi tarafsız zeminden hareketle yaklaşılabilecektir? Yaşama büyük ölçüde deneyimci ve ticari yaklaşan Amerikalı filozoflar için bu sorunun cevabı insanların ortak gereksinimlerine dayanarak bir karşılık bulabilir. Çok açıkça örneğin John Rawls felsefesine göre, toplumsal bilgi, iyi ve kötünün kaynağı toplumu meydana getiren bireylerin kanaatleridir. Demokrasi de tam olarak budur (Stanlick, 2013).

Daha somut bir çerçevede söylendiğinde, çağdaş felsefede bilginin amacı hakikat veya kesin bilgi değildir. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, hakikat iddiaları felsefeyi ikiliklere bölmekte ve bu arada hakikate ilişkin bütün kavrayışlar da kişisel sepakülasyonlardan ibaret kalabilmektedir. Bu durum, “*bütün önermeleri eşdeğerde [hakiki] kılmaktadır*” (Wittgenstein, 2021). İkincisi, bir hakikat söylemi karşısında sorulması gereken ilk soru, kimin hakikatinden söz edildiği ve bu hakikatin sahibinin hakikate girmiş yöneliminin ne olduğudur (Foucault, 2001). Mantıkçı pozitivism veya deneyci olguculuğa ait ilk çıkarım ile yapısalcılık veya post-yapısalcılığa ait ikinci çıkarım birbiriyle ilişki halindedir. Türkçedeki bilgi tartışmaları açısından önemli olan, söz konusu iki çıkarım ile örneğin Seyyid Hüseyin Nasr'a ait kutsal bilgi söyleminin birbirine yaslandığıdır. İki çıkarım var olmasaydı Nasr'ın ve başkalarının çağdaş İslâmi söylemlerine elverişli küresel bir iklim ortaya çıkmayacaktı. Çünkü Avrupa-merkezci evrensel bir hakikat veya kesin bilgi iddiasının geçerli ve tutarlı olmadığı Ludwig Wittgenstein ve Michel Foucault'nun itirazları örneğinde görüldüğü üzere ifade edilebildiğinde başka görelî hakikat veya bilgi iddialarına meşru tanınma olanakları sağlanmış olmaktadır. Nitekim Nasr'ın ve başkalarının Ortaçağ İslâm felsefesinden hareketle popüler Amerikan kültürünün içerisinden söyleyebildikleri de nesnel hakikat iddialarının aksini gerektirmektedir (Nasr, 1989).

Çağdaş İngiliz, Fransız ve Alman geleneklerine ait üç bilgi yaklaşımını kendi bünyesinde anlamlandıran, yukarıda temas edilmiş olan çağdaş Amerikan rüyası, deneyimciliği ve bireyciliğidir. Çünkü bu yaklaşım, her bir insani deneyimin kendi toplumsal sınanma ve kabul edilme normlarını bölgesel ticari koşullarda meşru kabul etmektedir. Açık bir deyişle Amerikan bireyciliği bütün tarihsel anlatıları, dini söylemleri ve hatta kişisel hakikat iddialarını bir karşılıklı alışveriş pratiği kapsamında doğru ve muteber kabul etmektedir. Kültür endüstrisi kavramı tam olarak bunu içermektedir (Adorno, 2005). Amerikan rüyası sözgelimi herhangi bir dinin mensupları arasındaki bilgi etkileşimlerini de bu kapsamda değerlendirmektedir. Bu bağlamda Müslüman toplumlarda Kur'ân-ı Kerîm vahyi, hadisler ve Ortaçağ İslâm'ından miras kalan kelâm, fıkıh ve tasavvuf kitapları da görelî bir kıymet ve evrensellikte geçerli ve işlevsel olabilmektedir. Fakat tüketim toplumu koşulları, bireyselleşme ve dijitalleşme bir şekilde vahyin mümkün kıldığı geçmişe ait bilgiler ile güncel yaşam arasında yeni bir ikilik veya çıkmaza yol açabilmektedir. Müslüman aydınlar ve araştırmacılar arasında bu ikilik veya

çıkmanın henüz değerlendirilmemiş olduğu söylenilebilir. Çünkü çağdaş bilgi teorileri ile bireyselleşme ve ticarileşme arasındaki felsefi münasebetler henüz incelenebilmiş değildir. Bu vakıa anlaşılabilirliğinde küresel finans ekonomisi ile İslâm düşüncesi ve felsefesi arasında zorunlu bir ilişkilendirmede bulunularak bilgi teorisi güncellenebilecektir (Adorno, 2005; Gökariksel & McLarney, 2010).

Çağdaş felsefede birçok bilgi teorisi geleneği bulunmaktadır. Dil felsefelerinden zihin felsefelerine, toplum felsefelerinden bilim felsefelerine, kültür felsefelerinden beden felsefelerine, eleştirel teoriden varoluşçu felsefe ve kişisel gelişim felsefelerine kadar bütün gelenek ve teoriler temelde öznel yargıların nesnelleşme ölçüt ve koşullarını incelemektedirler. Bu vakıa bir bakıma René Descartes'ın ünlü “*düşünüyorum, öyleyse varım*” önermesinde nesnel bilginin dayandığı öznel zeminin felsefeyi getirdiği zorunlu bir aşamadır. Günümüzde bilginin mümkünlüğünden veya bilgi ile inancın birbirinden farklı olup olmadığı gibi tartışmalardan ziyade hangi anlatının hangi insani gereksinimi nasıl ve ne kadar giderdiği değerlendirilmektedir. Bilgilerin tamamı birer kişisel anlatı veya iddia niteliğinde kabul edilmekte ve nesnellikleri bu bilgilerin işlevsel geçerliliği ve mantıksal tutarlılığı tayin etmektedir. Yani yaşamda işe yarayan ve gereksinimleri gideren geçerli ve tutarlı önermelerin her birinin bir bilgi niteliği söz konusudur. En azından Amerikan deneyimci (pragmatizm) bilgi teorisi geleneğinin en önemli temsilcilerinden Richard Rorty'ye göre durum tam olarak böyledir (Marchetti, 2022).

İslâm Felsefesi İçerisinde Bilgi Teorisi Sorunu

İslâm felsefesi araştırmaları bilgiyi henüz çağdaş felsefe seviyesinde güncel ele alabilmekte değildir. Bazı istisnalara rağmen büyük ölçüde Ortaçağdaki akıl, vahiy, beş duyu ve sezgi sıralamasını içeren bilgi kaynakları işleyişi tekrar edilerek korunmaktadır. Bu içeriğin günümüze çevrilmesi ve uyarlanması muhtemelen zaman alacaktır. Burada İslâm felsefesi araştırmacı öznelerinin ve mevcut araştırmaları okuyan öğrencilerin zihinsel koşullanmalarının etkileri mevcuttur. Çünkü dört kaynağın her birinin içeriğine çağdaş felsefe çerçevesinde ve mümkün olabildiğince toplumsal nitelikte yoğunlaşmak yerine özellikle ilk iki kaynaktan hangisinin önce gelmesi gerektiğine dair oldukça verimsiz ve hiç olmazsa kavramsal seviyede bugüne ait olmayan tartışma sürekli tekrar edilebilmektedir. Bunun önemli bir nedeni de muhtemelen güncel felsefeye (Batı felsefelerine) mesai vermek konusunda öznelerin isteksiz oluşlarıdır. Yukarıda temas edildiği üzere dünyanın hiçbir yerinde deneyden yoksun akıl bilginin kaynağı olarak kabul edilmemekte ve hiç kimse vahyin saygınlığını ihlal etmemektedir. Ne var ki, vahiy adına konuşan özneler akıl adına konuşan öznelerin kendilerine tabi olmalarını talep edebilmekte, akıl adına konuşan özneler de tersini isteyebilmektedirler (Bilgili & Yavuz, 2010; Yıldız, 2018). Tecrübî bir gerekçeye başvurmaksızın sadece argümantatif seviyede kaldığında bu zıtlasma İslâm'a ve İslâm felsefesinin geleceğine zarar verebilir. Bu vakıa bizi her seferinde Gazâlî'ye tekrar götürmekte ve onun 1095 Ocak'ında söylediklerinin hâlâ geçerli olduğunu düşündürmektedir. Gazâlî, insan öznelerinin bazı itibarlı kavramlar adına konuşurlarken aslında kendi adlarına konuşuyor olduklarını ifade etmeleri gerektiğini dolaylı bir deşiniyle hatırlatmaktadır. Ayrıca Gazâlî ve onun söz konusu görüşünün muârızı gibi gösterilen İbn Rüşd bu konuya çok emek vermişler ve kendinde bilginin saygınlığıyla kendinde vahyin saygınlığının birbirine paralel olduğunu teslim etmek istemişlerdi (Gazâlî, 1967; Gazâlî, 2006; İbn Rüşd, 1969).

İngiliz düşünür ve bilgi filozofu Francis Bacon'ın temel eserinde yer verdiği ve Batı Ortaçağının esas problemi diye kavradığı sorunun bir benzeri günümüzde İslâmî bilgi için söz konusudur. Bacon'ın anlatımına göre, Ortaçağ Avrupası'nda ve Yeniçağın başlangıcında bazı

bilginler kavramları olgularla yeniden ilişkilendirerek güncellemeksizin düşünce geliştirmeye alıştıklarından dolayı bilimin gelişmesi gecikmiştir. Ayrıca deneye başvuran başka bazı bilginler de kavramları bütünüyle görmezden gelmeye alıştıkları için genellemeye veya tümevarıma dayalı bilim gelişmemiştir (Bacon, 2000). Bunun anlamı, eski deneyimleri içeren kavramların güncel deneyimlere bakılarak yeniden anlamlandırılmaksızın tekrar edilmelerinin bilgi üretmediğidir. Akıl, vahiy, beş duyu ve sezgi kavramlarının Ortaçağın parlak İslâm uygarlığında içerdikleri deneyimler ve işlevler ile günümüzde içerdikleri deneyimler ve işlevler birbirinden kesinlikle çok farklıdır. Burada iki önemli handikap yeniden anımsanabilir, çünkü mesele bu iki handikapla da ilişkilidir. Eski kavramları günümüze taşıyan araştırmacıların kavramlar ile dönemin deneyimleri arasında bir bağlantı kurmak yerine genelde kendi zihinsel tasarımlarını kavramlarla özdeşleştirmeleri Bacon'ın eleştirdiği akılcı tutuma; günümüz dünyasının kavramlarını Türkçeye aktaran araştırmacıların da kavramlar ile Batılı deneyimler arasında bir bağlantı kurmak yerine kendi zihinsel tasarımlarını kavramlarla özdeşleştirmeleri yine Bacon'ın eleştirdiği akılcı ve belki biraz da deneyci tutuma benzemektedir. Yanlış akılcı tutumda kavramın itibarına güvenilerek deneyimden söz edilmez ve içi kişisel doldurulur. Yanlış deneyci tutumda da bazı olgulara dayanılarak cümleler kurulur, ama bu cümlelerin bağlandığı kavramlar kişisel seçilir. İslâm felsefesi içerisinde de söz konusu olan bu iki sorunu aşabilmek için fıkıhtan (İslâm hukuku) yararlanılabilir. Çünkü her ne kadar benzer sorunlar günümüzde fıkıh alanı için bile geçerliyse de, bu alanın Ortaçağdaki ve Yeniçağdaki temsilcileri için deney, olgu ve deneyim her şeydi. Aslında Ortaçağda Gazâlî bilimleri yeniden konumlandırırken fıkıhın sağladığı olgucu ve deneyimci zeminden olabildiğince yararlanmıştır (El-A'sem, 1998).

Buna göre akılcı ve vahiy yeniden anlamlandırılacak seviyede İslâmî bilgi sorunundan söz edilebilir. Hem akıl hem de vahiy, beş duyu ve sezginin yanı sıra günümüz dünya yaşamında önemlidir. Bu iki veya dört değerli bilgi kaynağına çağdaş *deneyim* kavramıyla işarette bulunulabilir ki, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde de bu kavramın yeri vardır. Firaset, basiret, ibret ve akıl gibi Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde geçen, daha sonra Ortaçağ İslâm bilginlerinin eserlerinde işleyip izah ettikleri kavramlar deneyim kavramının çağdaş içeriğine benzer bir anlayış getirmektedirler (Özavşar vd., 2014). Çağdaş dönemde deneyim kavramıyla kastedilen, insanların kendi yaşamsal birikimlerinden ibret almaları ve dersler çıkarmalarıdır. Hem Kur'ân-ı Kerîm ve Ehlisünnet uleması hem de çağdaş Batılı düşünürler insanın yaşadığı zamanı anlamaya çalışmasının doğru bilgiye erişmedeki önemini anlatmaktadırlar. Son zamanlarda bu vakıa birbirinden farklı dünya yaklaşımları tarafından da teslim edilen bir vakıa olmaya başlamıştır (Ayoub, 2012).

Akıl Nedir?

Hem Ortaçağ ve Yeniçağ İslâm tecrübesinin, hem de çağdaş dünyanın genel eğilim ve kabulüne göre akıl, insan deneyimlerinin karşılaştırma ve değerlendirilmesi yoluyla bilgiye ulaşılabilmesi için kullanılan bir yeti ve araçtır. Ortaçağ İslâm felsefesi ve tasavvufunda genellikle bir meleke, bir vasıta ve üstün bir yeti olarak görülen aklın pratik içeriği bu şekildedir (Esen, 2011; Horkheimer, 2004).

İslâmî gelenekte temel bilgi kaynakları olarak kabul edilen Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve icmaya göre akıl bir araçtır ve onda birikimsel bir bilgiden söz edilebilir. Yani akıl bir edinme ve öğrenme aracıdır, ama kendi başına bir bilgi kaynağı değildir. Akıl yoluyla insanlar öğrenebilirler ve öğrendiklerini saklayabilirler. İslâm'ın felsefi yorumlarına göre akıl tek başına bir bilgi kaynağıdır, ama onun bilgileri edindiği yer veya merkez İlâhî'dir. Yani Allah'ın bilgi vermesi veya Cebraîl Meleğin (AS) bilgi edindirmesi olmaksızın akıl sadece bir eğilim veya

yatkınlıktır. Hem Ortaçağdaki dini bilgiye hem de felsefi bilgiye göre akıl Allah olmaksızın hiçbir yararlı eylemde bulunamamaktadır. Her iki kabule göre de akıl aynı zamanda bir depolama ve hatırlama aracıdır. Ayrıca her ikisi de akli insanların deneyim koşullarına göre gruplandırmakta ve sözgelimi felsefi terminolojide *heyulani* (algılama öncesi organizma durumu), *bilkuve* (öğrenmeye elverişlilik hali, somut işlemler dönemi), *bilfiil* (kavramsal düşünebilme yatkınlığı, soyut işlemler dönemi) ve *müstefâd* (kendi sınırlarından arınmış ve kavrayışı kapsamlı düşünme yetisini elde etmiş) akıllardan söz edilmektedir. Bu vakıa tek ve evrensel bir akıl kavrayışı yerine İslâm'da insanların deneyim koşullarına göre değişebilen akıl anlamlandırmalarının bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle günümüzde “*akıl yolu birdir*” önermesinden hareketle kişisel çıkarımların birer *evrensel akli doğru* gibi gösterilmesi ya da Nassın hitabının evrensel olmasından hareketle kişisel çıkarımların birer *Nassa dayalı akli çıkarım* gibi gösterilmesi yanlıştır. Nitekim bunun bir benzeri Ortaçağda yaşanmıştır. Çünkü Ortaçağ İslâm filozofları Yunan felsefesinden kendilerine aktarılmış olanlardan bazıları akılla özdeşleştirerek aktarmışlardır. Ortaçağ İslâm kelâmcıları da kendi dini mülâhazalarını Nass ile özdeşleştirerek aktarmışlardır. Gazâlî ve İbn Rüşd kendilerinden önce meydana gelmiş bu iki yanlış özdeşleştirme ve bilimselleştirme girişimini eleştirmişlerdir. Ortaçağdaki sorunlarda bazı örnek konularla sınırlı olan bu yanlış tutum günümüzde kimi zaman daha kapsamlı bir boyutta yaşanabilmekte ve akıl veya Nass ile özdeşleştirilen bazı kişisel yorumlar evrenselmiş gibi yapılarak kitlelere sunulabilmektedir. Burada akla veya Nassa dayanmaktan ziyade bu ikisini yanlış kullanmanın söz konusu olduğu belirtilmelidir. Söz konusu deneyimde akıl da Nass da örtülmeye ve tabiri caizse susturulmaya çabalanmaktadır. Nitekim özellikle akla dayanarak evrensel nitelikte konuştuğunu iddia etmiş olan bazı aydınlanmacı Avrupalı 18. yüzyıl filozofları hakkında çağdaş dönemde önemli akılcılık eleştirileri yapılmıştır. Bu eleştirilerde de dile getirilen ve dikkat çekilen nokta aynıdır. Kişisel yorumlar ile akıl veya başka bir saygın ölçüt kesinlikle özdeşleştirilmemelidir (Horkheimer, 2004).

Akılın deneyimden ayrı ve özerk bir bilgi kaynağı olmadığı söylenilebilir. Çünkü öğrenmek belki bazı koşullarda –örneğin araba kullanma veya bisiklet sürmek gibi birtakım fiziksel davranışlara dayalı bilgilerde- taklit ve tekrarlamaya dayalı gerçekleşebilir, ama teorik veya kavramsal genellemeler barındıran bilgilerde öğrenme böyle gerçekleşemez. Eğer bilgi taklit ve tekrar ile gerçekleşebilseydi en bilgin canlıların papağanlar olması gerekecekti. Kur'ân-ı Kerîm'in atalardan öğrenilmişlere dayanmayı eleştirdiği ve reddedip kınadığı ayetler kişisel öğrenme ve bilimsel öğrenmenin papağanlar gibi seyretmediğini izah etmek içindir (Kur'ân-ı Kerîm, 2/170). Aksi takdirde taklit ve tekrar da her zaman kötü veya yanlış değildir. Bu bakımdan kimi zaman akılla özdeşleştirilerek aktarılan kişisel bilgi ve yorumların evrensel olmayabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Günümüzde akıl ile vahiy arasında olduğu söylenen uyuşma veya uyuşmazlıkların da kişisel veya bazı koşullarda ve belirli bir sınırdan görece evrensel ölçekte bulunduğunu saptamakta yarar vardır (Horkheimer, 2004). Akıl, Batı, çağdaşlık, Kur'ân-ı Kerîm, modernite, Türklük, İslâm, Doğu, Ortadoğu, bilim, inanç, din ve felsefe kavramları yeknesak alınıp kullanılmamalıdır. Bunlar özellikle de ahlaki iyi ve kötü, bilimsel doğru ve yanlış ve estetik güzel ve çirkin kategorilerinden uzak kullanılmalıdır. Çünkü özellikle de bilimsel bilgide yorum kişilere bırakılır ve ahlaki yargılarda bulunmaz. Ayrıca ilgili kavramların hiçbiri bir kişinin veya bir grubun uhdesinde değildir. Çok-kültürcülük ve bireycilik gibi çağdaş akımlar bu gibi kavramların birilerinin uhdesinde kullanılmasını engellemek için oluşturulmuşlardır (Taylor, 2007). Benzeri bir durum Allah'a inanıp güvenerek davranmayı özellikle öneren Kur'ân-ı Kerîm'in mesajında da söz konusudur.

O halde akıl, bilgiyi üretmeyi, edinip öğrenmeyi ve onu depolamayı sağlayan bir araçtır ve konum itibarıyla insan bilinç ve iradesinin üzerinde değildir. İnsanın bilinç ve iradesi kendi



deneyimlerini ve toplumsal deneyimleri yorumlarken akıldan yararlanmaktadır. Her bireyin akli deneyimi aynı değildir ve bu nedenle aklın evrensel olduğu öne sürülemez. Ayrıca aklın kullanımı işlevseldir ve Kur'ân-ı Kerîm'in akıldan söz ettiği bütün ayetlerde akıl bir amaç değil, kesinlikle bir araçtır. Ortaçağ İslâm filozoflarının akla verdiği üstün konum ise mecazi olup onlara göre de akıl bir kesin bilgi kaynağı değildir. Modern Fransız akılcılığı ve Alman idealizmi söz konusu olduğunda da anlaşılabilen araçsal ve işlevsel akıldır. Çağdaş Amerikan deneyimcilğinde de akıl bir edinme, öğrenme, depolama ve değerlendirme aracıdır. Aklın otorite olduğu ve doğuştan gelen herhangi bir doğru bilgiyi gerekçelendirmek zordur. Bütün aşırı davranışların ve yanlışlıkların arkasında akla veya başka bir otoriter bilgi yorumuna dayanarak kabul ettirilenler vardır (Foucault, 1984).

Vahiy Nedir?

Kadim gelenekleri bulunan toplumlarda anlamlandırılması en zor kavramlar tarihten gelen kavramlardır. Bu kavramlar doğru anlamlandırıldıkları takdirde inanılmaz bir bilgi kaynağı var edilmiş olabilmektedir. Burada iki nokta önemlidir ki bir tanesi her zaman anlamlandırmanın insan öznesi olduğunun göz ardı edilmemesidir. Söz konusu durum ilk etapta birçok şeyi göreceli kılabilir. İkinci nokta ise, zamanımızda her şeyin işlevsel nitelikte anlamlandırılmasının da insan için bazı handikaplar var edebildiğini unutmamaktır. Buna göre, İslâm vahiy, Kur'ân-ı Kerîm, hadisler, icma, kıyas, istihsan, maslahat-ı mürsele (aktarılmış toplumsal menfaatler) ve şer'u men kablenâ (önceki ümmetlerin toplumsal doğruları) şeklinde modern öncesi kaynakları içerdiği gibi aynı zamanda İslâm tarihinin tamamını da içermektedir. Çünkü Müslüman toplumlar için insanların her bir deneyimleri kayda değerdir. Kur'ân-ı Kerîm yanlış deneyimleri özellikle aktarmaktadır ki onlardan da doğru bilgilerin edinilebileceği bilinsin. Ayrıca günümüz gelişmiş Batı toplumlarında öğrenmenin en önemli kaynağı yanlış görünen hatalı deneyimlerdir. O halde Kur'ân-ı Kerîm ile başlayan vahiy esas itibarıyla insanların bütün anlama çabalarını kapsayacak nitelikte genişletilebilir. Fakat vahiy denildiğinde akla gelen öncelikle Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnettir.

İslâm felsefesinde vahiy, Hz. Muhammed (S) ile birlikte gündeme gelmiş ve İslâm toplumunda geleneksel olarak kuşaklardan kuşaklara aktarılmış rafine bilgi içerikleridir. İslâm filozofları Ortaçağ boyunca bu bilgi içeriklerini değerlendirip toplumun menfaatine sunan kelâmcı, fakih, muhaddis ve mutasavvıfların yorumlarını tartışıp değerlendirmişlerdir. Temel İslâm bilginleri ile felsefe bilginleri arasında bir menfaat çatışması olmadığında taraflar birbirlerinin ürettiği bilgilere saygıyla yaklaşmışlardır. Fakat miladi 10. yüzyılın ilk yarısında Büveyhî eğilimli Abbâsî veziri Cafer İbn Furât'ın huzurunda nahiv bilgini Ebû Saîd es-Sîrâfî ile mantık bilgini Ebû Bişr İbn Mettâ İbn Yûnûs arasında gerçekleşmiş olan tartışma, menfaat çatışması veya görüş çatışması söz konusu olduğunda bu dengenin bozulduğunu göstermektedir. İslâm vahyinin ürünü olan nahiv ile Yunan felsefesinin ürünü olan mantıktan hangisinin daha evrensel ve güncel olduğuna ilişkin söz konusu tartışma günümüzde felsefe-din çatışması olarak anlaşılacak istenen kelâmcı-filozof ayrışmasının ilk aşamasını teşkil etmektedir (Durusoy & Güler: 2015; Özdemir, 2023). Tartışmayı kazanan Sîrâfî'den sonra Fârâbî ona, Fârâbî'den sonra Bâkîllânî kendisine, İbn Sînâ Bâkîllânî'ye, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazâlî de İbn Sînâ'ya ve nihayet İbn Rüşd de Gazâlî'ye cevap vererek ünlü *Tehâfût* geleneğini meydana getirmişlerdir. Tam 600 yıl sürmüş olan bu tartışmaların gerisinde Abbâsîler Devleti'ne bir dönem hâkim olmuş Büveyhîlerin himayesinde kelâm ve felsefe uzmanlarının bölünmeleri ve daha basitçe bilginlerin görüş ayrılıkları vardır (Özdemir, 2023). Fakat bugün biliyoruz ki sarayda etkin olma mücadelesi ve menfaatlerin çatışması mevcut ayrılığın ilk ve esas nedenini oluşturmaktadır. Aksi takdirde Gazâlî'nin filozoflara, İbn Rüşd'ün de kelâmcı ve fakihlere bazı yersiz yakıştırmalarda bulunmalarını anlamlandırmak kolay olmayacaktır (Mitha, 2001).

Yukarıdaki tartışmalar ile Dört Halife devrinden Emevîler dönemine geçişte cereyan eden hâdiseler birbirine çok benzemektedir. Çünkü 12. yüzyılın sonunda tasavvuf ve felsefe geleneğinde yetişen Şihâbüddin es-Sühreverdî el-Maktûl *Tehâfüt* tartışmalarına Bâtînîlerin de katıldığı bir toplumsal atmosferde genç yaşta hayatını kaybetmiştir. Muhyiddîn-i Arabî'nin bir sonraki yüzyılda hayatını kaybettiği olaylarla bu hâdiseye yine irtibat halindedir. İnsanların aralarında tartışarak halledemedikleri bazı iç meseleler daha sonra Ortaçağ İslâm toplumunda üzücü hâdiselere yol açabilmiştir. Hem Sühreverdî hem de İbn Arabî dinsizlikle suçlanmışlardı. İlginç olan onlardan çok önce bizzat Gazâlî'nin henüz hayatının son dönemindeyken ve hayatını kaybettikten sonra felsefeye fazla dalmakla suçlanmış olmasıdır (Zerrinkub, 2001). İnsanlar arasında felsefenin sahip olduğu olumsuz imajla bu hâdiseler arasında bazı psikolojik ilişkiler mevcuttur. Osmanlılar kendi içlerinde bu tür hâdiselerin yaşanmaması için çok dikkatli olmuşlar ve 17. yüzyılın ortalarındaki Kadızadeliler olayına değin bir sorun yaşanmamıştır. Modern Batı düşüncesinde de buna benzer ayrışmalar vardır. Yani bu türden hâdiseler her dönemde ve coğrafyada olabilmektedir. Bütün bu deneyimlerden özellikle modern İngiliz deneyiciliği ve çağdaş Amerikan deneyimciliğinin tıpkı Osmanlılar gibi bazı çıkarımları olmuştur. İslâm felsefesindeki vahiy tartışmaları bu hâdiselerden ayrı değildir, ama bunlardan ibaret de değildir. Çünkü İslâm filozofları da çağdaş başka yazarlar da yoğunlukla Araplar ve Türklerin Ortaçağda kurmuş oldukları büyük uygarlıkların gerisinde İslâm vahyinin yarattığı mucizenin etkili olduğunu çok iyi bilmektedirler. Günümüzde bütün sorun benzer bir mucizenin neden bir daha tekrarlanmadığıdır. İslâm vahyini yeniden gündeme getirmiş olan bağlam bütünüyle bu bağlamdır ve Ortaçağdaki meselelerle doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır.

İslâm vahyi, ilk ve dar anlamda İslâm'da *kitaplara iman* gereğinin bir neticesi olarak başlamakta olup Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın haber verdiği, Hz. Muhammed (S)'in hadisleriyle açıkladığı bütün hususları kapsamaktadır. Bununla birlikte İslâm bilginlerinin ortak deneyimlere dayanarak ve kıyas yoluyla ürettikleri içtihatlar da vahiyle birlikte değerlendirilebilir, ama onlar birer vahiy değildirler (Nesefi, 1995). Günümüzde vahiy büyük ölçüde dini yaşama bilgi kaynağı olmak için vardır ve aynı zamanda İngiltere'deki bazı hukuki deneyimlerde görüldüğü üzere* toplumsal yaşama yardımcı olmak için de bir bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır. İslâm felsefesi açısından vahyin anlamı modern öncesi toplumsal kabullerden bugüne aktarılanların tamamını içermektedir denilebilir. Çünkü doğrudan Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnette geçmediği halde sonradan üretilmiş vahdet-i vücûd gibi terimler vahiyle irtibatlı bir seviyede anlamlandırılmaktadırlar.

Akıl-Vahiy Uzlaşısında Müslüman Öznenin Değeri ve Etkisi

Belirtmek gerekir ki, çağdaş dönemde *akıl* da *vahiy* de öncelikle öznenin deneyimlerinden başka bir şey değildir. Elbette akıl ve vahiy insandan fazla ve özellikle vahiy onun dışında bir bilgi kaynağıdır, ama günümüzde din insanlardan öğrenildiği ve herkes de Arapça bilmediği için vahyin insanların dilleriyle yeniden bir anlam kazanmakta olduğunu kabul etmek lazımdır. Açıkça özne her olgu ve kavramın anlamsal içeriğine kendi deneyim ve yönelimleriyle karar vermektedir. İki kavramın elbette tarihsel anlamları vardır, ama günümüzde bu anlamlardan ziyade güncel anlamları belirleyen öznelerin deneyimleridir. Bireyselleşme tüm dünyada tam

* İngiltere'de 2008 yılından bu yana göçmen Müslüman bireylerin yerli İngiliz toplumuna adaptasyonunun kolaylaşması ve bu arada kendi aralarındaki meselelerin daha hızlı çözümlenmesi için İslâm hukukunun olanaklarından yararlanılması gündemdedir. Bu vakıyı İslâm hukukunun tamamlayıcı nitelikte kullanılması olarak görmek lazımdır. Aksi takdirde İslâm hukuku tanımlayıcı, merkezi ve kurucu bir hukuk olarak kabul görmüş ve geçerli değildir. Bkz. Milliyet Dış Haberler Servisi, <https://www.milliyet.com.tr/dunya/ingiltere-de-5-sehri-seriat-mahkemesi-991122> (Erişim Tarihi: 06.06.2023)



olarak bunu temin etmiştir. Bu nedenle bir uzlaşmazlık varsa bunun nedeni öznenin kendi iç uzlaşmazlığı; bir uzlaşma varsa bunun nedeni öznenin kendi iç uzlaşmasıdır. Bununla birlikte geçmiş tarih kendi içinde ve Arapçadan okunarak, bugün de kendi içinde ve İngilizceden okunarak öğrenilmedikçe uzlaşma veya uzlaşmazlığın tarafları hakkında dahî fikir sahibi olunamaz. Taraflar hakkında bilgi sahibi olunmadan hüküm hakkında kanaat ve fikir sahibi olmak sakıncalıdır. Bizzat her iki tarafı deneyimlemeden oluşmuş değerlendirmelere güvenebilmek oldukça zordur. Çünkü modern ve çağdaş Batı düşüncesinde olduğu kadar bizzat Ortaçağ İslâm düşüncesinde de speakülasyon oldukça kusurlu ve zararlı bulunmaktadır. Tarafları okumak, deneyimleyerek öznel tasarım ve değerlendirmelerde bulunmak icap etmektedir (Bacon, 2000; Gazâlî, 2006).

Birçok anlam insanın gereksinimlerine göre şekillendiği için günümüzde *akıl* aynı zamanda modern Avrupa ve çağdaş Amerika deneyimlerinden Türkçeye aktarılmış olanları ifade için, *vahiy* de İslâm tarihinden çağdaş Türkçeye aktarılmış olanları ifade için kullanılabilir. Bunun manası, Türk-İslâm kültürünün kendi içindeki anlamlarla çağdaş dünyadan ona gelen anlamlar arasında kimi zaman uyuşturulması gereken farklılıkların bulunabileceğidir. Bu uzlaştırma gereksinimi 19. yüzyıldan günümüze gelen ve bazılarının görece daha gelenekçi, bazılarının görece daha yenilikçi davrandığı ortak bir literatür üretmiştir. Çoğunlukla edebiyat ve sosyoloji denemeleri üzerinden gelişmiş olan bu literatür günümüzde İslâm felsefesi içerisinde anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Burada öznenin gereksinimleri, koşullanmaları, menfaatleri ve yönelimleri çok belirleyicidir. Küreselleşme ve bireyselleşme döneminde bir bakıma vahyin toplumsal kabulleri, aklın ise bireysel yönelimleri içerdiği bile söylenilebilir. Böyle bir bağlamda öznenin durumu birçok faktör gibi akıl ve vahyin uzlaşmasını da etkilemektedir. İslâm felsefesi açısından bakıldığında akıl da vahiy de vazgeçilemez iki önemli ve etkin bilgi kaynağıdır. Bu nedenle ortaya çıkan sorunlarda sorunun kendi iç koşullarına bağlı olarak akıl veya vahyin etkinliği daha yoğun hissedilebilir. Bütün hâdiseler için akıl veya vahiyden birinin her zaman daha önde ve etkin olduğunu söylemek bir İslâm bilgininin geleneksel yaklaşımına uymaz. Nitekim akılla kararlaştırılmış birçok çözüm de dolaylı yollardan vahye bağlanabilmektedir. O halde İslâm felsefesi açısından akıl ile vahyin uzlaşma içerisinde oldukları rahatlıkla söylenilebilir (Bilgili & Yavuz, 2010; Çelebi & Bulğen: 2013).

SONUÇ

Modern Fransız akılcılığında hareketle yaklaşıldığında doğuştan gelen ve evrensel nitelikte olan doğrular mevcuttur. Bunlar sadece akılla bilinebilir ve vahye ihtiyaç yoktur. Çağdaş Amerikan deneyimciliğinden hareketle yaklaşıldığında akıl da vahiy de birer deneyimdir. Vahyin İlâhî kaynaklı bir deneyim olması ona ayrıcalıklı bir konum sağlamaktadır, ama her ikisi de insanın anlayışına göre toplumda karşılık bulmaktadır ve sonuçlarıyla kabul edilmektedir. Çağdaş İslâm felsefesi açısından akıl ile vahiy çoğunlukla Ortaçağdaki kavramsal ilişkileri ve kelâmcılar ile filozoflar arasındaki tartışmalar üzerinden anlaşılmaya çalışılmaktadır. Günümüzde akıl ile vahiy arasındaki sorunun yenilik ile gelenek arasında bulunan ve uyuşturulması/uzlaştırılması gereken farklılıkları içerdiği söylenilebilir. Yeni İslâm felsefesi araştırmaları insan hakları, kadın hakları, çevrecilik, hayvan hakları, dini çoğulculuk, para metafiziği, teknoloji, dijital kimlikler, küresel ısınma ve gıda krizi gibi daha yeni konuları da gözeterek uzlaştırma bağlamında daha fazla güncel davranmak zorundadır.

Akıl ve vahyin anlaşılması büyük ölçüde insan öznelinin gereksinim ve yönelimlerinden etkilenmektedir. Bu nedenle özneyi tartışmaksızın akıl ve vahyin içeriklerine karar vermek doğru değildir. Ayrıca bu şekilde somut sonuçlara ulaşmak da kolay değildir. Akıl aynı



zamanda İslâm geleneğinin savunusunu içerebilir, vahiy de aynı zamanda çağdaşlığın izahını içerebilir. Nitekim özellikle Türkiye gibi Müslümanların daha yoğun yaşadığı toplumlarda Batılı tarzda eğitim görmüş ve Batılı dilleri bilen gelenekçi insan özneleri ile bu tarzda yetişmemiş ve Batılı dilleri bilmeyen gelenekçi insanlar görüş ayrılıkları yaşayabilmektedirler. Benzer şekilde modern tarzda yetişmiş ve Batılı dilleri bilen yenilikçi insanlar ile sonradan Arapça öğrenmiş ve İslâm'ı klasik kaynaklarından okuyabilen yenilikçiler arasında birtakım görüş ayrılıkları gelişebilmektedir. Bu denklemde gelenek ile yenilik arasındaki bir uzlaşma gereğinden ziyade kuşaklar arası bir uzlaşma gereğinden söz etmek daha elzem görünmektedir. Bu da bizi yeniden özne tartışmasına getirebilmektedir.

İslâm felsefesinde araştırmacılar için ayrı okurlar ve öğrenciler için ayrı akıl-vahiy değerlendirmesine ulaşmak mümkündür. Araştırmacılar açısından Ortaçağ kelâm ve fıkıh usulü eserleri okunmadığında ve çağdaş felsefe ve sosyal bilimler kapsamlı bir şekilde öğrenilmediğinde akıl ve vahye ilişkin bütün değerlendirmelerin eksik ve bazen yanlış olabileceği söylenilebilir. Örneğin postmodernizm ve pragmatizm bilinmeksizin İslâm felsefesinde bilgi problemi, post-kolonyalizm literatürü ihmal edilerek de Müslüman öznenin durumu çözümlenemez. Okurlar ve öğrenciler açısından yaklaşıldığında akıl ile vahiy arasında çözümlenmesi gereken uzlaşma sorunları bulunduğu, ama bunların ancak taraflar doğru bilindiğinde ve yorumlayacak özne de yetkin olabildiğinde çözüme kavuşturulabileceği saptanabilir. Sadece arada bir uzlaşmanın bulunduğunu veya hiçbir şekilde uzlaşmanın bulunmadığını söylemek yeterli değildir. Bu fazla kolaycı ve indirgeyici davranmak olarak görülebilir. İslâm dininde ve İslâm felsefesinde her şey emek verip mesai ayırarak anlamlı olabilmektedir. Akıl da vahiy de öğrenmek ve emek vermeyi önermektedir. Buna göre, İslâm felsefesinde vahiy insanlığın ortak doğrularını, akıl da bu doğruların büyük ölçüde kişisel yansımalarını içermekte olduğu için vahiy ile akıl arasında insani bir uzlaşmada bulunulabileceği söylenebilir. Vahiy ve akıl birbirini tamamlayan iki önemli İslâmî bilgi kaynağıdır. Bunun nasıl uygulandığı önemlidir.

Söz konusu uygulama günümüzde insan öznesinin yeniden tanımlanmasının ardından açıklığa kavuşturulabilir. Bu da vahiy ve akıl kavramlarının epistemolojik öznelliklerini antropolojik bir felsefeye yönlendirmek demektir. Öznenin gereksinimleri ve yönelimleri iki kavramın da tarih, etimoloji, kapsam ve işlevini geriye ve ileriye doğru belirlemektedir. Tıpkı 18. yüzyılda insan doğasının önceki zamanlara kıyasla yeniden tanımlanmasında olduğu gibi 21. yüzyılda da insan doğasının yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu tanım yapılabilinceye değin özneliliğin çeşitli ve heterojen kalacağı; vahiy ve aklın İslâm felsefesi içerisinde bile kişilerin deneyimlerine göre ikamet, bağlam, işlev ve anlam kazanacakları kabul edilebilir. Yukarıdaki bağlamsal çeşitlilikler yeni insani deneyim alanlarını içerdiği için epistemolojik öznellik bakımından daha güncel ve gerçekçi bir kavrayış olanağı sağlayabilir. Burada vahyin gelenekçi veya muhafazakâr, aklın da yenilikçi veya ufuk açıcı olduğunu söyleyebilmek zordur. Tersine de genellenemez. Yani vahiy yenilikçilik ve özgünlük, akıl da gelenekçilik ve tekrar edicilikle özdeşleştirilemez. Çünkü vahiy de akıl da öznenin gereksinim ve yönelimine bağlı geliştiği için kimi zaman ikisine dair farklı sonuçlara ulaşılabilir.

Etik Metin

Bu makalede, araştırma ve yayıncılık kuralları takip edilmektedir. Makale ile ilgili her türlü ihlalin sorumluluğu yazar/yazarlara aittir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2005). *The culture industry: Selected essays on mass culture*. (Ed.: J. M. Bernstein). Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2002). *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures*. Routledge.
- Ayoub, M. (2012). *Contemporary approaches to the qur'an and sunnah*. The International Institute of Islamic Thought.
- Bacon, F. (2000). *The new organon*. Cambridge University.
- Bilgili, F. M., & Yavuz, Ö. (2010). Metod, mana ve mazmun bağlamında doğa-vahiy izomorfizmine bir bakış. *EKEV Akademi Dergisi*, 14(42), 33-54.
- Çelebi, İ., & Bulğen, M. (2013). *Akâid ve kelâm ilminde vahyin ve aklın yeri*. Ensar Neşriyat.
- Durusoy, A., & Güler, A. (2015). Vâv'ın hikâyesi. *YakınDoğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(1), 7-54.
- el-A'sem, A. (1998). *el-Felsefetü 'l-gazzâlî: İâdetü takvîm li-münhanâ tetavvuruhu 'r-rûhî*. Şirketü Müsâhemeti'l-Misriyye.
- El-Gazâlî, H. E. H. (1967). *el-Münkizü mine 'd-dalâl ve 'l-mevsilü ilâ zî 'l-izzeti ve 'l-celâl*. Dârü'l-Endelus.
- El-Gazâlî, H. E. H. (2006). *Tehâfütü 'l-felâsife*. Dârü't-Takvâ.
- Esen, M. (2011). Kur'an'da akıl-iman ilişkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 52(2), 85-96. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001079
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge selected interviews and other writings 1972-1977*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984). What is enlightenment? *The foucault reader*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (2001). *Fearless speech*. Semiotext(E).
- Hochschild, J. L., & Scovronick, N. (2003). *The american dream and the public schools*. Oxford University.
- Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of reason*. Continuum.
- Gökarıksel, B., & McLarney, E. (2010). Muslim women, consumer capitalism, and the islamic culture industry. *Journal of Middle East Women's Studies*. 6(3), 1-18. <https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/-handle/10161/6972/MuslimWomen.pdf;sequence=1>.
- İbn Rüşd, E. V. (1969). *Faslü 'l-makâl fimâ beyne 'l-hikmeti ve 'ş-şerîati mine 'l-ittisâl*. Dârü'l-Meârif.
- Marchetti, G. (2022). The Philosophy of Richard Rorty. *The ethics, epistemology, and politics of richard rorty*. Routledge.
- Mitha, F. (2001). *Al-ghazâlî and the islamilis*. The Institute of Islamilis.
- Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the sacred*. New York University.
- Nesefî, Ö. (1995). *İslam inancının temelleri akaid*. (Çev.: M. Seyyid Ahsen). Bayrak Yayınları.
- Özavşar, M. E. vd. (2014). *Hadislerle islam 1*. Diyânet İşleri Başkanlığı.
- Özdemir, M. (2023, june 5). *İslam ortaçağında büveyhilerin etkisiyle bilgi ve yaşamın yeniden tanımlanması: Kelâm ile felsefenin rekabeti*. <https://www.akademikakil.com/islam-ortacaginda-buveyhilerin-etkisiyle-bilgi-ve-yasamin-yeniden-tanimlanmasi-kelam-ile-felsefenin-rekabeti/muhammetozdemir/>
- Said, E. W. (2003). *Orientalism*. Penguin Books.
- Shohat, E., & Alsultany, E. (2016). The cultural politics of “the middle east” in the americas an introduction. *Between the middle east and the americas: The cultural politics of diaspora*. The University of Michigan.
- Soysaldı, H. M. (2002). “Kur'an-sünnet ilişkisi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7, 1-18.
- Stanlick, N. (2013). *American philosophy: The basics*. Routledge.
- Tan, N. (2010). Sanma, bilme ve iman: Kant'ın iman anlayışının kavramsal çerçevesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15(2), 269-285.



Taylor, C. (2007). *A secular age*. The Belknap Press of Harvard University.

Turner, W. (1903). *History of philosophy*. Ginn & Company.

Wittgenstein, L. (2021). *Tractatus logico-philosophicus*. (Çev.: C. K. Ogden). Gutenberg E-book.

Yazoğlu, R. (2016, 28-30 Ekim). *Modern düşüncenin verilerinden yola çıkarak yapılan yanlış din yorumları üzerine bir inceleme* [Sözlü bildiri]. Uluslararası Sempozyum Yanlış Algılar ve Doğru İslâm, Şanlıurfa, Türkiye.

Yıldız, İ. (2018). *Kur'an'a göre insanların yanılgıları*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye.

Zerrinkub, H. (2001). *Medreseden kaçış: İmam gazali'nin hayatı, fikirleri ve eserleri*. (Çev.: Hikmet Soylu). Anka Yayınevi.

EXTENDED ABSTRACT***Epistemological Subjectivity of the Concepts of Reason and Revelation in the Context of Contemporary Philosophical Developments***

This article focuses on the epistemological subjectivities of premodern Islamic-philosophical concepts in the special analysing of revelation and reason. The philosophical relations between the revelation and the reason are very important in the field of Islamic philosophy and the philosophy of the religion. Generally the revelation is accepted as a voice of the God or the voice of the Sacred or the voice of the native tradition. The reason is accepted as a humanity or modern life. According to pragmatist approach and post-structuralist reading the historical and the social concepts should be examined by investigating the locational and ecological conditions of the subject. With this approach and reading technique the concepts should be examined via their humanitarian representatives. Without a humanitarian experience or situation there is not epistemology or interpretation. When the human has been taken anyone cannot find any explanation for the concepts. This article tries to express that every being is based on a humanitarian experience. Without any anthropological foundation and an inquiry on humanitarian experience, it cannot be found any innovation and creativity. That's why the philosophical relations between the revelation and the reason mean the human condition. Islamic philosophical inquiries should patiently be humanitarian and the secular which is not against the religions and the native traditions. The humanity needs to be updated because of the distance between the speech and the necessities. Actually generalizations of every experience are very important and the concepts have contained the experiences. According to al-Ghazâlî and the nominalists if there are some new experiences and these experiences are difficult to understand because of the concepts, then all of the concepts are avoided by philosophy and the life may need to be updated by examining the experiences and the meanings. Now, Islamic philosophy needs to update because it should face with some contemporary problems. Islamic philosophy has been developed by the historical investigations, but now most of the people need to look at only Islamic -philosophical perspective to human rights, big economic crisis, the relations between the power and the knowledge, suicide etc. All of them have belonged to the contemporary experiences and they give meaning to the life. When Immanuel Kant described the meanings of the "synthetic a priori", he meant the subjectivity of all important epistemologies. The same philosophical situation exists in the field of Islamic philosophy. In the article, it is depressed whether the revelation can talk or not because in spite of that this contains traditional or the Sacred knowledge, only some religious people represent it. The reason is similar to the revelation. Both are the concepts and imply to only the people's interpretations. That's why the epistemological subjectivities have been standardized by these interpretations. So, the article has been analysing the subjectivity because the concepts are defined by the subjects.



"International Journal of New Approaches in Social Studies - IJONASS" is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).