

T.C.
RİZE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'DA BİLGİ PROBLEMİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Ali CAN

Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN

RİZE- 2009

T.C.
RİZE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'DA BİLGİ PROBLEMİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Ali CAN

Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN

03/03/2009

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmza

Başkan : Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN

.....

Üye : Doç. Dr. Latif TOKAT

.....

Üye : Doç. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

.....

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Kemal YILDIZ

/ 03 / 2009

RİZE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.

03 /03/ 2009

İmzası

Ali CAN

ÖN SÖZ

Elmalılı Hamdi Yazır, toplumumuzun kültür ve ilim alanında geçiş diyebileceğimiz bir dönemde yetişmiş ve çalışmalarıyla Cumhuriyet Dönemi'nde ortaya çıkan dini, ilmi, sosyo-kültürel problemlere çözümler üretmeye çalışmış bir İslam düşünürüdür. O, düşünce ve yaşamda değişime neden olan bu geçiş aşamasında toplumun sağlıklı temeller üzerinde kalabilmesi için düşünsel faaliyetlerde bulunmuş ve sorunlara çözümler üretmeye çalışmıştır. Halkın yaşama dair değişim evrelerini onlarla iç içe yaşamış olan Elmalılı, sadece dini ilimler sahasında değil, pozitif bilimler, felsefe, mantık, sosyoloji, edebiyat ve hat sanatı gibi alanlarda da pek çok ilim adamı yetiştirmiş olan bir düşünürdür.

Elmalılı, Osmanlı Devletinin dini, siyasi ve sosyal çalkantıların yoğun olduğu dönemlerine ve Cumhuriyet döneminin yaklaşık ilk yirmi yılına da tanık olmuş çeşitli ilimleri iyi tetkik etmiş, büyük şahsiyetlerindedir. O, felsefi kültüre vakıf ve bunları tahlil edebilecek düzeyde bir düşünce yapısına sahiptir. Hak Dini Kur'an Dili adlı 10 ciltlik tefsirinde felsefi konulara yoğun bir şekilde yer vermiştir. Biz bu düşüncelerden hareketle, yakın tarihimizin Türk-İslam düşünürlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın bilgi felsefesi bağlamında konulara yaklaşımını incelemeyi uygun gördük. Bu anlamda akademik bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu konuyu araştırmaya sevk eden bir diğer etkidir. Amacımız onun konuya bakışını bütün yönleriyle tespit ve tahlil etmektir.

Bu çalışmada toplumsal ve felsefi meseleler üzerinde durmuş olan düşünürümüzün bilgi problemiyle ilgili görüşlerini sistemli bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca onun ilmi şahsiyetini ve bunun felsefenin en önemli problemlerinden biri olan epistemolojiye yansımalarını araştırdık. Onun bilgi felsefesi hakkındaki düşüncelerini nasıl oluşturduğunu ortaya çıkarmak için sistematik bir çalışma yapmanın gerekliliğine olan inancımız bizi böyle bir çalışma yapmaya yöneltti başka bir sebeptir.

Bu çalışmada karşılaştığımız en önemli sorunlardan birisi Elmalılı'nın bilgi problemi ile ilgili fikirlerini sistemli bir şekilde eserlerinde vermemiş olmasıdır. Konuyla ilgili görüşleri eserlerinde dağınık olarak yer almaktadır. Bir başka husus da filozofun bu yönünün çalışılmamış olmasıdır.

Çalışmamız giriş ve sonuç hariç iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde bilgi felsefesinin temel meseleleri olan bilginin tanımı, kaynağı, değeri ve imkânı konuları ile

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyeti üzerinde durduk. Birinci bölümde Elmalılı Hamdi Yazır'da bilginin tanımı, kaynağı, değeri ve imkanı konuları ile bilgide yenilenme, bilgide nedensellik, bilgi-hikmet ilişkisi gibi konuları ele aldık. İkinci bölümde ise Elmalılı Hamdi Yazır'ın bilgi ile ilgili olarak kullandığı nefis, akıl, mantık, şuur, vahiy, ilham ve hikmet gibi kavramlar ile bilgi vasıtaları olarak ele almış olduğu beş duyu, akıl, vahiy, haber ve ilham kavramlarını inceledik. Sonuç ve değerlendirme kısmında ise çalışmamızda ulaşılmış olduğumuz sonuçları genel hatlarıyla belirttik.

Konuyu ele alırken mümkün olduğunca düşünürün eserlerindeki özgünlüğü korumaya çalıştık. Bunun için de görüşlerini zaman zaman eserlerinden aktardığımız cümleleriyle verdik. Bunun yanında onun "Hak Dini Kur'an Dili" isimli eseri yanında "Metalib ve Mezahib" isimli esere yazmış olduğu "önsöz" ile düşmüş olduğu dipnotlardan da yararlandık. Buna ilaveten Elmalılı hakkındaki araştırmalardan da istifade ettik. Zaman zaman da Elmalılı'nın görüşlerini daha önceki İslam filozoflarının görüşleriyle ilişkilendirdiğini gördük. Böylece onun etkilenmiş olduğu kaynakları belirlemeye çalıştık.

Çalışmam süresince değerli zamanlarından feragat edip bana zaman ayıran, çalışmamın her aşamasında yol gösteren, önümü açan, bu çalışmamın mümkün olduğu oranda iyi olması için uğraşan danışman hocam Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Rize, Ocak 2009

Ali CAN

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	4
İÇİNDEKİLER.....	6
KISALTMALAR.....	8
1. GİRİŞ: BİLGİ PROBLEMİ VE ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR	9
1.1. Bilgi Problemi	9
1.1.1. Bilginin Tanımı	9
1.1.2. Bilginin İmkânı ve Değeri.....	11
1.1.3. Bilginin Kaynağı	15
1.2. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır	18
1.2.1. Hayatı.....	18
1.2.2. Eserleri	20
1.2.3. İlmî Şahsiyeti.....	24
2. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'A GÖRE BİLGİNİN TANIMI, İMKÂNI, DEĞERİ VE KAYNAĞI	32
2.1. Bilginin Tanımı	32
2.2. Bilginin Alanı.....	33
2.3. Bilginin İmkânı ve Değeri	38
2.4. Bilginin Kaynağı	50
2.5. Bilgide Nedensellik	52
2.6. Bilgi-Hikmet İlişkisi.....	59
2.7. Bilgi ve Toplumsal Yenilenme	63
3. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN BİLGİ İLE İLGİLİ OLARAK KULLANDIĞI KAVRAMLAR VE BİLGİ VASITALARI	70
3.1. Bilgi ile İlgili Olarak Kullandığı Kavramlar.....	70
3.1.1. Nefs.....	70
3.1.2. Akıl ve Mantık.....	71
3.1.3. Şuur.....	73
3.1.4. Vahiy.....	77
3.1.5. İlham	79
3.1.6. Hikmet	79

3.1.7. Yakın.....	81
3.2. Bilgi Vasıtaları	82
3.2.1. Beş Duyu.....	82
3.2.2 Akıl	89
3.2.2.1. Akıl-Vahiy İlişkisi	92
3.2.2.2. Akıl - His İlişkisi	99
3.2.3. Haber.....	105
3.2.3.1. Vahiy.....	106
3.2.4. İlham	108
4. SONUÇ	111
KAYNAKÇA	114
ÖZET	118
ABSTRACT	119
ÖZ GEÇMİŞ.....	120

KISALTMALAR

age	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
Alm.	Almanca
a. s.	Aleyhisselam
b.	Bin, ibn
bk.	Bakınız
C.	Cilt
ev.	Çeviren/Tercüme eden
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
es. t.	Eski Türkçe
Fr.	Fransızca
haz.	Hazırlayan
İng.	İngilizce
md.	Madde
s.	Sayfa
sy.	Sayı
sav.	Sallallahu aleyhi ve sellem
ö.	Ölüm/Ölüm tarihi
v. b.	Ve benzeri
v. d.	Ve diğerkleri
v. s.	Ve saire
y. y.	Yüzyıl

1. GİRİŞ: BİLGİ PROBLEMİ VE ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR

1.1. Bilgi Problemi

İnsan, tabiatı gereği kendini, çevresini ve dünyada olup biten her türlü oluşum ve değişimi merak etme güdüsüne sahiptir. Bu yeti vasıtasıyla öğrenebilmekte, keşfetmekte ve yaşama farklı açılardan bakabilmektedir. İnsan yaşamında olumlu ve olumsuz şekilde meydana gelen her türlü değişim, bilgiyi özümsemeye eğilimli bir insan doğasının varlığıyla doğru orantılıdır.

Felsefenin en temel problemlerinden biri bilgi sorunudur. Gerek felsefe tarihinde, gerekse de İslam felsefe tarihinde Bilgi sorunu çok değişik yönlerden ele alınıp araştırılmıştır. Bu araştırmalara baktığımızda özellikle bilginin tanımı konusunda bir birlikteliğin değil farklılığın olduğunu görmekteyiz. Bunda söz konusu düşünürlerin bilgi birikimi, benimsemiş oldukları ilkeler, bilgi kavramını kullanma yeri ve gayesi gibi nedenler etkili olmuştur. Ancak söz konusu farklılıklara rağmen bilginin tanımında ortak birtakım noktaların bulunduğunu da görürüz. Bu bağlamda biz bu çalışmamızda insanın yaşamını kolaylaştıran ve insandaki merak güdüsünün, soru sorma ve keşfetme özelliğinin bir yansıması olan bilgi ile ilgili yaklaşımları inceleyeceğiz. “Bilgi nedir?” sorusunun cevaplarını ararken bu konuyla ilgili felsefi literatürde genel itibariyle yerleşmiş ortak bakış açısını da vermeye çalışacağız. Asıl konumuz itibariyle Elmalılı Hamdi Yazır’ın bilgi problemine yaklaşımını incelemeye çalışacağız. İlk olarak konuya bir giriş olması ve Elmalılı’nın görüşlerini temellendirmesi anlamında bilgi felsefesine göre bilginin tanımı, kaynağı, imkanı ve değeri gibi bilgi felsefesinin temel konuları hakkında bilgi vereceğiz. Sonar ise Elmalılı’nın hayatı ve eserleri ile ilmi şahsiyeti hakkında bilgi vereceğiz.

1.1.1. Bilginin Tanımı

Osmanlıca’da “malumat”, İngilizce’de “knowledge”, Arapça’da “marifet”, kavramları ile ifade edilen bilgi; “Bir şeyin bir şey olarak kavranması”¹;

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, “bilgi” md, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998, s. 34; Bkz. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, “bilgi” md, Yayın kurulu, İnterpress Basın ve Yayıncılık, İstanbul, c. 4, s. 1637-1638; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat*,

“varlıklara yüklemeler vererek elde edilen zihinsel ürün”²; “öznenin amaçlı yönelimi sonucunda özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey”³; “bilen varlıkla, yani özne ile, bilinmesi istenen veya bilinen varlık (nesne) arasındaki ilişki ya da oluşan süreç sonucunda elde edilen ürün”⁴; “nesneyi zihinde var kılan düşünce edimi”⁵ gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.

Bilgi ile ilgili olarak burada ifade etmiş olduğumuz bu farklı tarifler insan bilgisinin yapısına, imkânına, kaynağına, ölçütlerine, sınırlarına ve nelğine dair bilgi felsefesi incelemelerinin, tarihi süreç içerisinde ne kadar farklı yaklaşımlar ve değerlendirmeler içerisinde ele alındığını bize göstermesi açısından dikkat çekicidir. Felsefenin konusu olan bilginin insanın kendi bilgisi olması bakımından, insandan insana farklılık göstermesi tabiidir. Bize göre bunun sebebi, insanların fitrat, mizaç, dünya görüşü ve çevresel koşullar yönünden birbirlerinden farklı yapılarda olmalarıdır.

Bu tanımlamalarda da görüldüğü gibi bilme aktiviteleri, insanın bir özelliğidir ve sadece insan tarafından bilinebilir. O halde, bilgi sahibi olan varlığa “bilen” demek doğru olur. Bilen olduğuna göre diyalektik düşünüşle bir de “bilinen” olması gerekir. Bilen, bilinen bir şeye yönelir ve bu yöneliş sonucunda bilgi ortaya çıkar. Bilgi felsefesinde, bilen (özne, suje), bilinen (nesne, obje) ve bilgiden oluşan birçok kavram felsefenin temel kavramları olmaktadır.⁶

Bu üç unsurun birbiriyle uyumlu bir ilişki sürecinde bütünlük arz etmesi, bilginin sistemli bir şekilde ortaya çıkmasını sağlar. Eğer bilen varlık var, fakat bilinen varlık yoksa veya bunun tersi olarak bilinen var ancak bilen yoksa bilgi meydana gelmez. Demek ki, bilen ile bilinen, adeta bir terazinin iki kefesidir. Birinde ağırlık (bilen), diğerinde tartılan şey (bilinen) bulunmaktadır. İşte bu tartı

“ma’rife”, “ma’rifet” ve “ma’ruf” md, Heyet, Türdav Basım ve Yayım, İstanbul, 1995, ss. 579-580.

² Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, “bilgi” md, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s. 54; Bkz. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, “bilgi” md, Yayın Kurulu, Risale Yayınları, İstanbul, 1990, c. I, ss. 181-183.

³ Ahmet Cevizci, *Pradigma Felsefe Sözlüğü*, “bilgi” md, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 249.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, “bilgi” md, Etik Yayınları, İstanbul 2004, c. 2, s. 381.

⁵ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, “bilgi” md, BDS Yayınları, Yön Matbaası, İstanbul, 1994, s. 33; Bkz. Alparlan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 91-94, 147-151.

⁶ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yayınları, Bursa, 2001, s. 35.

işleminde ortaya çıkan denkleşme, bilgi olarak tarif edilmektedir. Bununla birlikte, felsefe tarihinde filozoflardan bazıları bilene, bazıları da bilinene ağırlık vermişlerdir. Buna göre, rasyonalizm (akılcılık), sansualizm (duyumculuk), ampirizm (deneycilik), rölativizm (görelilik) gibi çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır.

1.1.2. Bilginin İmkânı ve Değeri

Epistemolojinin öncelikli sorunlarından birisi olan bilginin imkanı konusunda şu soruları sorabiliriz: Bilgiye ulaşmak mümkün müdür? Eğer mümkünse hangi yol veya kaynakla elde ettiğimiz bilgiler kesin ve genel-geçer özeliğe sahiptir? Eğer bir bilgi verisini elde ediyorsak bu elde etme yoluna ne ölçüde güvenebiliriz? Elde ettiğimiz bilgiye güvenmemizi sağlayan ölçüt veya ölçütler nelerdir? Söz konusu ölçütlerle varlığın bilgisine hangi seviyede ulaşabiliriz? Ulaşmış olduğumuz bilgiler hangileri hangi oranda hakikat ve doğruyu yansıtır? Bilgide bir sınır veya bitmişlik var mıdır?

Bu tür sorular ve onlara verilen cevaplar çerçevesinde devam eden tartışma sonucunda iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi olan dogmatik görüşe göre bilgilerimiz doğuştandır ve aklın ürünü olarak elde edilir. Dolayısıyla bilgi tabii halde zihnimizde vardır ve her zaman elde edilebilir. Bu şekilde elde edilen bilgiler varlığı, varlığın kapsamı ve özünü, hakikati yansıtır.⁷ Bilginin imkanına olumlu bakanlar, bilenin kendinden bağımsız olarak var olan iç ve dış gerçekliğin bilgisini mutlak anlamda elde edebileceğini savunurlar. O halde, bilginin imkansızlığı diye bir durum söz konusu olamaz. Bilginin kesinlikle elde edilebilme imkanı vardır.⁸ Dogmatik görüşe göre; doğru (kesin), açık-seçik, genel-geçer yargılara ulaşmamız doğal olarak mümkündür. Dogmatiklerin dışında ayrıca ilkçağda, tabiatı anlama ve kavrama çabasında olan filozoflar kendilerine göre tabiatla ilgili birtakım sonuçlara varmışlardır. Bu durum dikkate alınınca bu filozofların felsefi bilginin mümkün olduğunu benimsedikleri söylenebilir.⁹

Bilgiyi elde etmede ve bu elde edilene güvenmede kesin düşünenlerin yanında, bilginin mümkün olmadığını düşünenler de vardır. Yukarıdaki bakışın

⁷ Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1999, s. 127.

⁸ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003, s. 21.

⁹ Aydın, age., s. 23.

tersine bilginin imkanına olumsuz bakanlar, bilenin kendinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin bilgisini elde etmesinin asla mümkün olmadığını belirtirler. Çünkü onlara göre, bilgiyi edinmek için bilme arzusunda olan insanın bilgi edinme yetileri yeterli özelliğe sahip değildir. İnsanın doğru bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını söyleyen bu filozoflara şüpheciler denmektedir. Onlara göre, duyular noksan ve yanıltıcı bilgiler vermektedir. Akıl ise bütün gerçekleri kavrayamaz. Dolayısıyla da genel-geçer bir bilgiden söz edilemez. Bilgi bilenin kabullenışı ile bağlantılı bir iknadan ibarettir.¹⁰ Felsefi anlamda şüphecilik algının göreliliği ve bilinemezlik ilkesinden hareketle bilgi olarak kabul edilen şeylerin geçerliliğinden ve kesinliğinden son derece şüphe duyan, dogmatiklerin tam tersine aklın kesin bilgiyi elde edemeyeceğini, sonuçta da mutlak bilgiye asla ulaşamayacağımızı savunan düşünürlerin temsil ettiği akım olarak değerlendirilir. Şüpheciler bir filozof dogmatik bir filozofun bilgi iddialarını, bu iddialarının temelinde bulunan dayanak ve ölçütlerini sürekli kuşku üreterek çürütmek suretiyle reddetme gayesi güder.¹¹

Öte yandan felsefe tarihine baktığımızda ilk olarak M. Ö. V. y. y.'da sofistlerin duyuların insanı yanıltabileceği konusu üzerinde durduklarını görürüz. Sofistler; bilginin değişken ve bilinemez bir yapıda olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşten hareketle de bilginin kesinlikle mümkün olamayacağını iddia etmişlerdir.¹² Protogoras (ö. M. Ö. 420), Gorgias (ö. M. Ö. 376), Hippias (ö. M. Ö. 285) ve Prodikos (ö. M. Ö. 399) önde gelen Sofistlerdir.¹³

Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan “şüpheciler” veya “septikler”, sofistler de olduğu gibi genel-geçer bir bilgi türünden söz edilemeyeceğini, bu nedenle de bilginin bilenin kabullenışı ile bağlantılı bir iknadan ibaret ve pratik hayatla ilişkili bir ürün olduğunu savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle duyu ve tecrübe yoluyla doğru, genel-geçer ve güvenilir bilgiler elde edebiliriz diyenlere karşı çıkan, her şeyi şüpheye dayandıran, varlığın bilgisinin kavranamayacağını belirten ve her çeşit bilgiden sonsuz bir şekilde şüphelenen anlayışa

¹⁰ Erdem, age., s. 89.

¹¹ Aydın, age., ss. 23-24.

¹² Aydın, age., ss. 23-24.

¹³ Erdem, age., s. 89.

“septikler=şüpheciler” denilir.¹⁴ Septisizm’e göre, “duyuların noksan ve yanıltıcı bilgiler verdiği, aklın ise bütün gerçekleri kavrayamayacağı muhakkaktır. Bu sebeple, kesin olarak hiçbir şey bilemeyiz. Bilesek bile bunu başkalarına aktaramayız. Yine bu sebeptir ki, kesin yargılardan kaçınmak lazımdır. Hiçbir şey hakkında, hiçbir zaman kesin hüküm vermemek lazımdır.”¹⁵ Nitekim bilgi problemini sistematik olarak inceleyen ilk septik Elis’li Pyrrhon (ö. M. Ö. 275) olmuştur. Öte yandan Timon (ö. M. Ö. 230) ve Arkesilaos (ö. M. Ö. 241) septisizmin diğer temsilcileridir.¹⁶

Demek ki, şüphecilere göre, bir şeyi bilebilmek için, elde edilebilecek bütün kanıtlara sahip olmak olanaksız olduğundan aslında bilgide öngörüle bulunmak da olanaksızdır. Bu nedenle herhangi bir bilginin doğruluğu konusunda tamamen kesin yargıda bulunamayız. Dolayısıyla varlık dünyasını mutlak anlamda asla bilemeyiz. Bunun için herhangi bir şey hakkında yargıda bulunmaktan kaçınmalıyız. Özellikle dogmatizm ve septisizmde bilginin kaynağı ve değeri konularının birleştirilerek felsefe tarihinde iç içe işlendiğini görmekteyiz.

Bilginin imkanı meselesinde ampirizm bütün bilgilerimizin kaynağını duyu ve deneye indirgeyerek duyu ve deneyin dışında kalan olguları bilemeyeceğimizi savunmakta ve böylece bilgiyi duyu ve deneyle sınırlamaktadır. Deneylerimizle ispatlanmayan bilgilerin, gerçek varlığın bilgisini olmadığını ileri süren bu görüş duyu alanının dışında kalan metafiziğin bilgisine karşı çıkmaktadır.

Sezgiciler ise doğrudan doğruya aracısız kavranan bir bilgi vasıtası olan sezginin, aşkın varlığın bilgisine kadar olan bilgileri elde edebileceğini savunmaktadırlar. Bu nedenle bilginin sınırını sezgi ile belirlerler. Ancak belki de bu durum bilgiye bir sınır çizmekten çok sınırsızlığı çağrıştırmaktadır. Çünkü sezginin sonsuz, sınırsız olan aşkın varlığın bilgisine kadar ulaşması tabii olarak bizi bu görüşe götürür.

¹⁴ Erdem, age., s. 129.

¹⁵ Keklik, age., ss. 103-104; Ayrıca septikler ve sofistler hakkında geniş bilgi için bkz. Gökberk, age., ss. 38-43, 85-87, 112-115, 177; Von Aster, age., ss. 256-261.

¹⁶ Erdem, age., ss. 95-96.

Bilgimizin sınırlarını, bilginin işlevinin, işe yararlığının ve sonuçlarının belirlediğini savunan Pragmatizme göre ise, doğru bilgi işe yaradığı oranda aranan ve istenen bir üründür. Buna göre bilgimizin sınırı veya değeri yaşamda bize sağladığı pratik fayda ve işe yaraması ile ilişkilidir.¹⁷

Bilginin değeri ile ilgili ortaya konulan anlayışlardan birisi de rölativizmdir. Rölativistler, bilgimizin izafi olduğunu, gerçeği ancak kısmen yansıtabileceğini dolayısıyla herkese göre mutlak bir bilginin olamayacağını, bilginin doğru ve kesinliğinin kişiden kişiye, toplumdan topluma değişkenlik göstereceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁸

Bilginin kaynağı sorununda akli ölçüt alan rasyonalistler ise algı ve duylara dayanan bilginin geçerli, kesin ve güvenilir olmadığı, bu tür bilgilerin hakikate ulaşmada yanıltıcı olduğu konusunda ısrarcı olmuşlardır. Rasyonalistlere göre bilgi duyu ve algının ötesinde, akıl kaynağından gelirse mümkündür. Çünkü duyu ve algılarımız bize doğruluğu kesinlik ifade etmeyen bilgiler verirler. O halde mümkün olan tek değişmez ve genel-geçer, kesin bilgi akıl aracılığıyla ulaştığımız bilgilerdir.¹⁹ Bu anlamda rasyonalistler göre, duyuma indirgenemeyecek birçok bilginiz vardır. Böylelikle rasyonalistler insanın bilgi konusunda duyu ve deneyin ötesine geçip metafizik konusunda da bilgi edinebileceğini benimserler. Bunun sonucunda da bilginin sınırını aklın sınırına taşımış olurlar.²⁰

Bilginin sınırlarını, duyların ulaşabildiği nokta ile belirleyen pozitivistler, bilgilerimizin deney verileri ve bu verilerin akıl yürütme yollarıyla çıkartılan yeni bilgilerle sınırlı olduğunu ifade ederler. Onlar bilimsel ve olgularla açıklanmayan bilginin dışında başka bir bilgiyi kabul etmezler. Pozitivistler, kendisini kesin olarak bilebileceğimiz şeyin ancak olguya, fiziksel aleme dayalı şuursuz ve şuuruza konu olan objelerin bilgisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Öyleyse bilginin sınırları duysal alanın ötesindeki bir dünyayı kapsayamaz. Çünkü bilgilerimiz sadece deney verileri ve bu verilerden akıl yürütme yollarıyla çıkartılan yeni bilgilerle sınırlıdır. Bilginin değeri, sınırı ve imkanı meselesinde

¹⁷ Aydın, age., s. 41; Bilgi için bkz. Çüçen, age., ss. 63-79-80-81-82.

¹⁸ Erdem, age., s. 130.

¹⁹ Aydın, age., ss. 27-28.

²⁰ Aydın, age., s. 41.

pozitivist anlayışın bir başka türü olarak ortaya çıkan ve “mantıkçı pozitivism”, “pozitivist mantık okulu”, “analitik (çözümleyici) felsefe” gibi isimlerle anılanlara göre, gerçeğin bilgisine ancak dil çözümlenmeleriyle ulaşılabilir. Dilin gerçekliği tasviri ne kadarsa işte biz de gerçek bilgiye o kadar ulaşabiliriz.²¹ Pozitivizmin farklı bir yaklaşımı olarak Neo-Pozitivizm, bilgiyi doğrulanabilir ölçütüyle gerekçelendirilen önermelerle sınırlamıştır. Buna göre, insan kendi zihninden bağımsız bir dünyanın bilgisine ancak doğrulanabilirlik ölçütü çerçevesinde yapılan bir temellendirme ile sahip olabilir. Fiziki (fenomenel) alemi ön plana alıp fizik ötesi (numen) alemin bilgisini dışlayan neo-pozitivizme göre, doğrulanabilir önermelerin dışındaki bilgiler, metafiziğin kapsamı içindedirler ve bu tür bilgilerin gerçeklikte herhangi bir karşılığı olmadığı için anlamları da yoktur.

Bilginin doğruluğunu, bilenin yöneldiği bilinenle uygunluk içerisinde olmasına bağlayan teoriye göre doğruluk, bilginin söz konusu olan objeye uygunluğuyla ilişkilidir. Bilen öznenin bildiği bilginin doğruluğu kendi bilme yetilerinin sonucu oluşturduğu önermelerin bilinenle uygunluğu ile sağlanır. Doğru bilgi, gerçeğe uygun olan bilgidir.

Bilginin doğruluğu konusunda bir diğer teori olan tutarlılığa göre ise zihindeki bir tasarımın asıl olan bir tasarıma uyması ve onunla uyuşması gerekir. Herhangi bir ifadenin, bir bilginin doğruluğu bilinen, genel-geçer kabul edilen önermelerle ve sistemlerle tutarlılık içinde olması ile orantılıdır.²²

1.1.3. Bilginin Kaynağı

Bilginin kaynağı konusundaki önemli sorular şunlardır: “Bilgiye hangi yollarla ulaşıyoruz?”, “Akılla mı, duyuyla mı?”, “Tecrübeyle mi, deneyle mi?”, “Yoksa bunların hepsiyle mi?”, “Sezginin veya başka kaynakların bilginin elde edilmesindeki rolü nedir?”, “Eğer bunların bilgi edinmede etkisi varsa bunun sınırı ve derecesi nedir?”, “Gerçek ve doğru bilgi kaynakları nelerdir?”, “Duyuların bilgi edinmede etkisi nedir?” gibi sorular gündeme gelmektedir. Bunlar ve bunlar gibi başka sorular insanların zihinlerini sürekli meşgul etmiştir.²³

²¹ Aydın, age., s. 40; Bilgi için bkz. Çüçen, age., ss. 77-78.

²² Aydın, age., ss. 36-37-38.

²³ Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 2001, s. 42.

Genel çerçevesi itibariyle baktığımızda bilginin elde edilmesi veya ortaya çıkarılması sürecinde ilk felsefi araştırmaların yapılmaya başlandığı zamandan beri çeşitli tartışmaların var olduğunu görüyoruz.

Rasyonalistler bilgi edinmede ana etkenin aklın ilkeleri doğrultusunda fikir yürütme olduğunu kabul etmekte ve akli duyuşsal algılardan tamamen bağımsız bir bilgi kaynağı olarak görmektedirler. Onlara göre duyular hareket ve oluş halinde olan ve değişen şeylerin bilgisini doğru bir şekilde veremezler.²⁴ Bu nedenle sağlam ve doğru bilgi akli çıkarımlar yoluyla elde edilir.²⁵ Rasyonalistler, duyuların bilgi elde etmedeki rolünü tamamen reddetmemekle birlikte 9'un karekökü nedir? gibi duyularla elde edilemeyecek bilgilerin de var olduğunu söylemektedirler. Buna göre akıl olmasaydı çeşitli duyu verilerini bir araya getirmek, yorumlamak mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla da bilgilerimizin yegane kaynağı akıldır.²⁶ Rasyonalizmin temsilcileri ilkçağda Sokrates (ö. M. Ö. 399), Eflatun (ö. M. Ö. 347), Aristoteles (ö. M. Ö. 322); yeniçağda Descartes (ö. 1650), Spinoza (ö. 1677), Leibniz (ö. 1716) ve Kant (ö. 1804)'tır.²⁷

Deneycilik ise, bilginin tek ve vazgeçilemez kaynağının deney olduğunu; doğuştan gelen, zaman ve mekandan bağımsız bilginin olmadığını, deney dışında bir yolla elde edilen bilginin doğru ve gerçeği yansıtmadığını savunmaktadır. Buna göre bilgi edinme sürecinde suje, obje karşısında daima edilgen bir tavır içindedir.²⁸ Dolayısıyla da, doğru bilgi hareketsiz ve müdahalesiz bir şekilde duran insan zihnine doğanın zaman içerisinde belli aralıklarla kendisini yazmasıyla ortaya çıkmaktadır.²⁹ Ampiristler deney öncesi (apriori-önsel) bilgiyi reddedip tüm bilgilerin sonradan edinildiğini savunarak deneyden sonraki (aposteriori) bilgiyi önemserler.³⁰ Ampirist düşünce ancak 17. ve 18. yüzyılda İngiliz filozofu John Locke (ö. 1704)'la sistemli bir felsefe disiplini haline

²⁴ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yayınları, Bursa, 2001, s. 62.

²⁵ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 24.

²⁶ Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s.103.

²⁷ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1999, ss. 58-61-63.

²⁸ Demir, age., s. 24.

²⁹ Çüçen, age., s. 61.

³⁰ Çüçen, age., s. 61.

gelmiştir. Bunu takiben de G. Berkeley (ö. 1753), D. Hume (ö. 1176), St. Mill (ö. 1873) ve H. Spencer (ö. 1903) gibi ampirist filozofları görmekteyiz.³¹

Bütün bilgimizin dayandığı esasların duyulabilir tecrübenin eseri ve ürünü olduğunu ileri süren ampiristlere benzer şekilde Sansualistler de, bilgilerin ancak duylardan meydana gelebileceğini savunmuşlardır. Onlara göre de ancak beş duyu sayesinde nesnelere bilebiliriz. Bilen ile bilinen arasındaki bağlantıyı sağlayan tek şey duylardır.³² Duyu-deneyimi denilen bu görüşe göre, dış dünyadaki varlıkları duyu organlarımız sayesinde tanıyor ve biliyoruz. Birçok önermenin, varsayımın doğruluğunu ya da yanlışlığını duyu-deneyimimiz yardımıyla elde ettiğimiz duyu verileri aracılığı ile söyleriz. Örneğin, “Şu anda masamın üzerinde bir kalem duruyor.” önermesini ispatlamanın en doğru yolu, duyu organlarımızın bilgisine başvurmaktır. Söz konusu kalemi görebilir, ona dokunabilir ve onun cisimsel niteliklerini inceleyebilirim. O halde, varlığa ilişkin çoğu bilgimizi duyu organlarımız sayesinde elde ediyoruz.³³ Sansualizmin temsilcileri arasında Epiküros (ö. M. Ö. 271), T. Hobbes (ö. 1679) ve E. de Condillac (ö. 1780) sayılabilir.³⁴

Bilginin kaynağı ile ilgili öne sürülmüş bir başka görüş sezgiciliktir. Sezgicilere göre bilgi, beş duyuyla ve akılla değil, doğrudan doğruya herhangi bir aracı-vasıta olmaksızın kavranır veya keşfedilir.³⁵ Sezgiciliği sistemli bir felsefe disiplini haline getiren Fransız filozofu Henri Bergson (ö. 1941)'dur.³⁶

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerden de anlaşıldığı üzere, bilginin kaynağı meselesinde deney, akıl ve sezgi olmak üzere üç temel felsefi akım vardır. Bu akımlar tarafından yapılan tartışmalar sonucunda “bilgiye değer katan ve elde edilen bilginin sınırını tayin eden nedir?” soruna cevap verilmeye çalışılmıştır.

³¹ Erdem, *Bazı Felsefî Meseleleri*, Sebat Ofset Matbaacılık., ss. 71-72.

³² Keklik, age., s. 102.

³³ Sedat Yazıcı, age., s. 42.

³⁴ Erdem, age., s. 69.

³⁵ Yazıcı, age., s. 45.

³⁶ Erdem, age., s. 79.

1.2. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

Her ne kadar çalışmamız Elmalılı Hamdi Yazır'ın bilgi anlayışına odaklanmış ise de; daha bütüncül ve tutarlı sonuçlara ulaşabilmek için öncelikli olarak düşünürün hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğinden bahsetmemiz uygun olacaktır.

1.2.1. Hayatı

Son dönem Türk ve İslam düşüncesinin önemli simalarından biri olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 1878 yılında Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğdu. Aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır Köyü'nden olan babası Numan Efendi Elmalı Şer'iyye mahkemesinde baş katipti. Dedeleri Mehmet, Bekir, Hasan ve Bedrettin Efendi ilmiye sınıfına mensuptu. Dolayısıyla, Elmalılı ailesi köklü bir ilmi sınıfa sahipti. Annesi Fatma Hanım Sarılarlı Mehmet Efendi'nin kızıdır. İlk ve orta öğreniminin yanısıra hafızlığını da Elmalı'da tamamlayan Muhammed Hamdi, öğrenimine devam etmek üzere dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a gitti ve Küçük Ayasofya Medresesi'ne yerleşti. Beyazıt Camii'ndeki öğrenimine devam ettiği sırada Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'den icazet aldı. Bundan sonra hocası Büyük Hamdi, kendisi de Küçük Hamdi olarak anılmaya başlandı. Muhammed Hamdi, çeşitli yazılarında bu imzayı kullandı. Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismini (Yazır) soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nispetle Elmalılı diye meşhur oldu.

Elmalılı, Sami ve Bakkal Arif Efendi'lerden hat dersleri de aldı.³⁷ 1904 yılında medrese öğrenimini tamamladı ve girdiği uzmanlık (ruus) imtihanını kazanarak müderris oldu. Bu sırada devam ettiği Mekteb-i Nüvvab-ı birincilikle bitirdi. Bir taraftan da kendi gayretiyle edebiyat, felsefe ve musiki öğrendi. Böylece Elmalılı her sahada yetkinleşerek çok yönlü bir alim oldu. Bu arada çeşitli siyasi hareketlere katıldı. Osmanlı Devleti'ni çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrutiyet idaresini hararetle savunmaya başladı ve bu görüşü temsil eden İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin

³⁷ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi (Metinler/Kişiler) I*, Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1997, s. 519; Bkz. İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 169-170; Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, c. XI, s. 57.

ilmiye şubesine üye oldu. Avrupai tarzda bir meşrutiyet yerine şeriatı uygun bir meşrutiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yaptı, bu konuda fikirler geliştirdi. Beyazıt Medresesi'nde iki yıl süren dersiamlık görevinden sonra siyasi hayata atıldı ve II. Meşrutiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak girdi. II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesine rıza göstermeyen fetva emini Nuri Efendi'yi ikna edip fetva müsveddesini yazmak suretiyle bu konuda etkili bir rol oynadı. Elmalılı, daha sonra şeyhülislamlık Mektubi Kalemi'nde görev aldı. Mekteb-i Nüvvab ve Mekteb-i Kudat'ta fıkıh, Medresetü'l-Mütehassısın'da usul-ı fıkıh, Süleymaniye Medresesi'nde mantık, Mülkiye Mektebi'nde vakıf hukuku dersleri okuttu. 1915-1917 yıllarında huzur derslerine muhatap olarak katıldı.³⁸

Elmalılı II. Meşrutiyet'in ilanından sonra kurulan Meclis-i Mebusan'a Antalya Mebusu olarak girdi. Daha sonra sırasıyla Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye azalığına (4 Ağustos 1918), ardından da müessesenin reisliğine (2 Nisan 1919) tayin edildi. Damat Ferit Paşa'nın birinci ve ikinci kabinelerinde Evkaf Nazırlığı'nı üstlendi.³⁹ Bu görevde iken ikinci rütbeden Osmanlı nişanı ile ödüllendirildi. 15 Eylül 1919'da ayan (senato) heyeti üyeliğine tayin edildi. İlmi rütbesi de Süleymaniye Medresesi müderrisliğine yükseltildi. Cumhuriyetin ilanı üzerine memuriyet yaptığı kurumlar kaldırılınca (lağvedilince) açıkta kaldı.⁴⁰

Cumhuriyetin ilanı sırasında Medresetü'l-Mütehassısın'de mantık hocasıydı. Damat Ferit Paşa kabinelerindeki görevi dolayısıyla, Milli Mücadele aleyhinde bu kabinelerin verdiği karardan sorumlu tutuldu ve gıyabında idama mahkum edildi. Fakat Ankara İstiklal Mahkemesi'nde görülen mahkemenin sonucunda beraat etti. Bu olaydan sonra İstanbul'a dönerek bir bakıma inzivaya çekildi ve camiye gitmek dışında vefatına kadar evinden dışarı çıkmadı. Bu inziva döneminin ilk yıllarında daha önce başladığı Metalib ve Mezahib adlı tercüme çalışmasını tamamladı. Ayrıca Prens Abbas Halim Paşa'nın teşvikiyle büyük çaplı bir Hukuk sözlüğü hazırlamakla ilgilendi.⁴¹ Türk halkının İslami konularda aydınlatılması amacıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Türkçe bir tefsir hazırlatılması gereği yönünde karar alınca Diyanet İşleri Reisliği bu işi

³⁸ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 57; Ersöz, agm., s. 170.

³⁹ Kara, age., s. 519; Bkz. Ersöz, agm., s. 170; Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 57.

⁴⁰ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 57; Ersöz, agm., s. 170.

⁴¹ Kara, age., s. 519-520; Bkz. Ersöz, agm., s. 170; Yavuz, agm., DİA, c. XI, ss. 57-58.

kendisine teklif etti. Elmalılı söz konusu teklifi kabul ederek tefsiri yazmaya başladı. Hak Dini Kur'an Dili adını verdiği eserini bitirdi.⁴² Hamdi Yazır ilim ve fennin imanı takviye edeceğine inanmakta olduğu için tefsirini yazarken, o günün gelişen tekniğine ve pozitif bilimlerine karşı ilgisiz kalmamıştır. Tefsirinde bugün dahi güncelliğini koruyan konulara temas etmiştir.⁴³

Dört çocuk sahibi olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 27 Mayıs 1942 tarihinde uzun süredir mücadele ettiği kalp yetmezliğinden Erenköy'de damadının evinde vefat etmiş ve Sahra-yı Cedid Mezarlığı'na defnedilmiştir.⁴⁴

Çağdaşları arasında benzerine az rastlanan, müstesna, geniş kültürlü, mütefekkir bir din alimi olan Elmalılı aynı zamanda sanatçı bir kişiliğe de sahipti. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmasına rağmen edebi yönüyle pek tanınmamıştır. Musikiye de eğilimli olan Elmalılı'nın sanatçı kişiliği daha ziyade hattatlığında ortaya çıkar. Sülüs, nesih, ta'lik ve celi türünde çeşitli levhalar yazmıştır. Çoğu torunlarına ait koleksiyonlarda bulunan hatlarında arayış psikolojisinin belirgin karakter haline geldiğini görürüz. Elmalılı rik'a ve icazet hattında da başarılı görülmüş böylece son devrin seçkin hattatlarından biri olarak kabul edilmiştir.⁴⁵

1.2.2. Eserleri

Yukarıda da görüldüğü üzere çok yönlü bir düşünür olan Elmalılı Hamdi Yazır pek çok alanda eser vermiştir. Anne ve baba tarafından ilme düşkün bir aileden gelmesi, küçük yaşta zekası fark edilerek Temel İslami İlimleri tahsil etmesi, Osmanlı'nın en önemli ilim merkezi olan İstanbul'a getirilmesi ve burada medrese eğitimine başlaması, Hamdi Yazır'ın ilim ve fikir adamı olarak yetişmesinde en önemli etkenler olarak sıralanabilir. Yaşadığı dönemde Osmanlı'nın karşı karşıya olduğu dini ve sosyo-kültürel problemlere olan duyarlılığı sebebiyle Elmalılı, o gün için aktüel konulara dair düşüncelerini makaleler yazarak toplumla paylaşmakla kalmamış, tefsir ve felsefe alanında yapmış olduğu telif ve tercüme faaliyetleriyle de İslam kültür ve fikir tarihinde

⁴²Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 58; Bkz. Kara, age., s. 519.

⁴³ Ersöz, agm., s. 176.

⁴⁴ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 58; Bkz. Ersöz, agm., s. 172; Kara, age., s. 410.

⁴⁵ Yavuz, agm., DİA, c. XI, ss. 57-58.

kalıcı izler bırakmıştır. Elmalılı Muhammed Hamdi'nin I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan hükümet kabinelerinde görev alması ve sonuçta siyaseten yıpranması, daha fazla ilmi çalışma yapmasını ve ilmi miras bırakmasını sekteye uğratsa da, vermiş olduğu eserler ve ileri sürdüğü fikirler günümüzde hala canlılığını korumakta ve İslam düşüncesinde önemli bir yer işgal etmektedir.⁴⁶

1. İrşadü'l-Ahlaḫ fi Ahkami'l-Evkaf

Mekteb-i Mülkiye'de farklı alanlarda dersler veren Elmalılı, I. Damat Ferit Paşa Hükümeti'nde kendisi istemese de vakıflardan sorumlu bakan olarak görev alınca⁴⁷, ilgililerin yararlanması düşüncesiyle İrşad'ül Ahlaḫ fi Ahkam'il Evkaf (vakıf hükümlerini aydınlatıcı bilgiler) ismini taşıyan ve geniş ölçüde mülkiye mektebinde okuttuğu derslerden oluşan bu eserini neşretmiştir.⁴⁸ Nitekim düşünürümüz diğer kitap ve yazılarında olduğu gibi, vakıf konusundaki görüş ve düşüncelerini de, bir filozof edası ile yapmış olduğu değerlendirmelerle ortaya koymuştur.

2. Metalib ve Mezahib

Bu eser, Fransız felsefe tarihçileri Paul Janet ve Gabriel Seailles tarafından yazılmış olan “Histoire de la Philosophie Les Problems et Les Ecoles (1886)” isimli kitabın Hamdi Yazır tarafından yapılmış olan tercümesidir.

Elmalılı'nın İslam bilginlerinin Batılı fikirleri derli toplu bir şekilde öğrenebilecekleri bir eser gözüyle baktığı bu çalışmayı önemli duruma getiren kendisinin tercümenin başına eklediği ve felsefi yönünü gün yüzüne çıkaran “önsöz” olmaktadır.⁴⁹ Elmalılı bu çeviriye “dibace” (önsöz) ve dipnotlar ekleyerek bir nevi felsefe tarihinin tahlilini yapmıştır. Özellikle “dibace”deki görüşler onun sosyal, ilmi, dini ve felsefi görüşlerini yansıtmaktadır. Elmalılı, “dibace”de genel olarak Batı düşüncesiyle İslam düşüncesinin karşılaştırmasını, özelde ise İslam düşüncesinin içe dönük bir kritiğini yapmıştır.⁵⁰

⁴⁶ Menderes Gürkan, “Elmalılı M . Hamdi Yazır'ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, Konya, 2005, s. 216; Ayrıntılı bilgi için bkz. Kara, age., s. 520.

⁴⁷ Gürkan, agm., s. 216.

⁴⁸ Paksüt, agm., s. 9.

⁴⁹ Gürkan, agm., s. 216.

⁵⁰ Gürkan, agm., ss. 216-217.

3. İstintaci ve İstikrai Mantık

Süleymaniye Medresesi'nde hocalık yaptığı yıllarda Batı düşüncesini tanımaya olan eğilimi sebebiyle, İngiliz Alexander Bain (ö. 1903)'in mantık ilmine ilişkin eserinin (Logic: Deductive And Inductive) Fransızca çevirisini Türkçe'ye aktarmış ve öğrencilerine ders notu olarak vermiştir. Dolayısıyla bu çalışma da tercümedir.

4. Hak Dini Kur'an Dili

Cumhuriyetin ilk yıllarında oluşan dini ve Kur'an'a dair ilmi kültür boşluğunun Latin harfleriyle yapılacak tefsir ve hadis tercümeleriyle telafi edilmesi düşüncesi mecliste söz konusu edilmiş; bunun üzerine yapılan tartışmalar sonucu bir Kur'an meali ile bir tefsir kitabının yazılması kararı alınmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı meal çalışmasını Mehmet Akif'e, tefsir çalışmasını da Elmalılı'ya teklif etmiştir. Akif'in bazı sebeplerden dolayı bu görevden ayrılmasıyla hem meal hem de tefsir çalışmasını Elmalılı üstlenmişti. Elmalılı, 1926 yılında başladığı çalışmasını 1938 yılında tamamladı. Bu eser, 1935-1939 yılları arasında ilk olarak 9 cilt halinde 10.000 adet basılmıştır. 1960 ve 1971'de baskıları yenilenen kitabın üçüncü baskısı (1971) esas alınarak Suat Yıldırım başkanlığında oluşan ilim heyeti esere bir fihrist hazırlamıştır. Fihrist X. cilt olarak kitaba eklenmiştir (1982). Daha sonradan eser birkaç ayrı heyet tarafından sadeleştirilerek bastırılmıştır.⁵¹

5. Sefer Bahsi

Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinin 8. ve 9. ciltlerinin başına konulan bu uzun mektup, 1960 yılında Nebioğlu Basımevi'nde, Hamdi Efendi'nin büyük oğlu Muhtar Yazır tarafından bastırılmıştır.

6. Hz. Muhammed (SAV.)'in Dini

Hamdi Efendi'nin Şeyhlik makamı adına, Anglikan Kilisesi'ne mensup Dini Eserler Kütüphanesi Müdürü tarafından yöneltilmiş sorulara verdiği cevaplardır.

⁵¹ Gürkan, agm., s. 218; Yazır'ın tefsirinin özellikleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ersöz, agm., ss. 173-177.

7. Hücetullahi'l-Baliğah

Hamdi Efendi bu eseri de Diyanet İşleri Başkanlığı adına tercümeye başlamış, ancak fazla bir şey tercüme edemedi vefat etmiştir.⁵²

8. Makaleler I-II

Elmalılı'nın Sebilü'r-Reşad, Beyanü'l-Hak ve Ceride-i İlmiye dergilerinde İslam

kültürü ve toplumun dini ihtiyaçları hakkında pek çok makalesi yayınlanmıştır. Özellikle İslamiyet, hilafet, teceddüt, mecelle (hukuk), siyaset, orduya yapılacak yardımın zekat yerine geçip geçmeyeceği, hilalin görülmesi konularının işlendiği makaleleri onun fihhi düşüncesine ışık tutması açısından önemlidir.⁵³ Bunların dışında söz konusu dergilerde ilhadın temelsizliği, inkar ve şirkin insan ruhunda uyandırdığı ıstırap, İslamiyet'in terakki (ilerleme)ye engel olmadığı gibi değişik konularda da Küçük Hamdi veya Elmalılı Küçük Hamdi imzaları ile yayımlanmış yirmiyi aşkın makalesi vardır. Bu eser söz konusu makalelerin bir araya getirilmesi sonucunda ortaya çıkmış bir çalışmadır.⁵⁴

Makalelerinde okuyucusuna dini konularda bilgi vermenin yanı sıra; kişinin dini yönünü güçlendirmeyi de hedeflemiştir. Bunun yanında yazıları aracılığıyla ilmi yönü ağır basan güncel konularda da kişisel görüşlerini topluma paylaşmıştır. İçerisinde yaşadığı toplumun konularına yakın ilgi duymuştur. Elmalılı Hamdi Yazır'ın makaleleri incelendiğinde geniş bir İslami ve felsefi kültürün, araştırma yeteneğinin olduğu görülmektedir.⁵⁵

9. Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu

Prens Abbas Halim Paşa'nın teşvikleriyle başladığı ve farklı sebeplerle yarım kaldığı bilinen kitabın müsveddelerinin Elmalılı'nın geri bıraktığı şeyler içerisinde bulunduğu bilinmektedir. Nitekim, düşünürümüzün başlayıp yarım bıraktığı fıkıh kamusu Sıtkı Güllü tarafından neşre hazırlanıp beş cilt halinde

⁵² Ersöz, agm., ss. 172-173.

⁵³ Gürkan, agm., s. 218.

⁵⁴ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 62.

⁵⁵ Nesimi Yazıcı, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı", 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, ss. 29-30.

basılmıştır. Ancak, yapılan neşirde hangi nüshanın esas alındığı, hangi prensiplere göre neşredildiği, neşredilen kitapta yer alan bilgilerin tamamının Muhammed Hamdi Yazır'a ait olup olmadığı, kitap hazırlanırken kullanılan kaynakların Elmalılı tarafından mı yoksa neşreden tarafından mı kullanıldığı gibi pek çok husus kapalı kalmıştır. Fakat yapılacak ilk incelemede kitabın Elmalılı ile neşreden ortak çalışması olduğu ortaya çıkmakla birlikte, eserin hangi bölümlerinin Elmalılı, hangi bölümlerinin neşreden tarafından yazılmış olduğunu tespit etmek oldukça zordur.⁵⁶

1.2.3. İlmî Şahsiyeti

Elmalılı Hamdi Yazır, Osmanlı medreselerinde yetişen, İslam'ın evrenselliğini ve insan fitratına uygunluğunu iyi anlayan, “sosyal değişme” olgusunun farkında olan, çağının güncel meselelerini yakalamasını bilen bilgi ve din anlayışı dinamik bir yapıya sahip çok yönlü bir düşünürdür.⁵⁷

Döneminin fikir akımlarıyla ilgilenen Elmalılı Hamdi Yazır'ın ilmî ve fikri şahsiyetinin temelini oluşturmaya anlamak açısından Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinin başında ifade ettiği şu cümleler ilgi çekicidir:

“Ben halis Anadolu, öz Oğuz Türk'üyüm. On beş yaşında İstanbul'a geldim. Ne Arabistan'a gittim ne Türkistan'a. Ne İran'ı gördüm ne Avrupa'yı. Öğrendiğimi bu vatanı öğrendim. Yazır'ın Kayı, Kınık, Bayındır Eymir, Avşar gibi büyük Oğuz kabilelerinden biri olduğunu da Arapça'dan; Divan-ı Lügati't-Türk'ten öğrendim. İran'da çıkan yünden, Avrupa'da bükülen ipten, Türk tezgahında dokunan halıyı Türk malı tanıdım. Bir binanın mimarisinin Türk olması için bütün kerestesinin yerli olması lazım değildir. Diye işittim. Afrika madenlerinden çıkmış bir altının üzerinde bir Türk sikkesi gördüğüm zaman ona Afrika'nın değil, bizim altınımız dedim.”⁵⁸

Elmalılı dini ilimlerdeki derin hakimiyetinin yanısıra, felsefi düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa sahipti. Nitekim dini kaygılarla

⁵⁶ Gürkan, agm., s. 217.

⁵⁷ Hasan Onat, “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Anlayışı Ve Mezheplere Bakışı”, 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 150.

⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sad. Heyet) Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, c. I, s. 10.

pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini kuvvetle savunmuştur. Hamdi Yazır, dini, kendi tercihleriyle iyilik yapacak ve kemale erecek insanlar yetiştiren bir eğitim müessesesi veya insanları kendi istekleriyle tabiatta gözlemlenen zorunluluk ve baskıların üstüne yükseltecek olan bir hürriyet yolu olarak görmektedir.

Yazır'a göre, eski ve yeni ilmi teorilerin hepsi doğru veya yanlış olarak düşünülmemelidir. Kur'an tefsirini, bir zaman için geçerli görülen belli ilmi ve felsefi görüşlerin sınırlarına çekerek fikirleri ve vicdanları daraltmamalıdır. Tefsirde metot olarak hem rivayet hem dirayet metotlarını kullanmıştır. Bu tarz ilmi tefsir yazmıştır. Kur'an'ı tefsir ederken döneminin güncel tartışma konularına da yer verip bunlardan Kur'an'a uygun olan görüşleri belirlemeye çalışmıştır. Yöntem olarak akli bir zaruret olmadıkça ayetleri mutlaka zahiri manada anlamayı gerekli görmüştür.⁵⁹

Kendi ifadesine göre içtihat ehliyetine sahip bir fakih olan Elmalılı, Usul-i Fıkıh sahasında derin bilgi sahibi idi. Ona göre, delillerini ve illetlerini kavramadan hükümleri ezberleyip aynen nakletmek fıkıh bilmek demek değildir. Fıkıh bilmenin en aşağı mertebesi mahsus bir illetin tatbikinden ibaret bir tahkiktir. O halde, Müslümanlar meselelerini çözmek için mucize beklememeli, sorunlarını yetiştirecekleri alimlerin yapacakları içtihatlarla çözmelidirler.⁶⁰ Nitekim o, teorik planda, içtihat müessesesinin şahsi arzu ve meyillerden uzak bir şekilde işlemesinden yanadır. O, dini düşüncedeki donma realitesini Müslümanların geri kalmışlığının temel sebepleri arasında görmüş ve yenilenme fikrini savunmuştur. Bunun için İslam hukukunda istikrar ve devamlılık fikrine çok önem vermiştir.⁶¹ Öte yandan ona göre, Müslümanların İslami esaslara dayanmayan kanunlara boyun eğmesi zor olduğundan ihtiyaç duyulan kanuni düzenlemeler mutlaka İslam hukuk felsefesine göre hazırlanmalıdır. Bunun için de uzmanlardan oluşan bir ilim heyeti oluşturulmalıdır. Bu heyet çıkış noktası olarak Hanefi fikhından başlayıp derleme ve te'lif çalışmaları yapılmalıdır. Kanun haline dönüştürülmeye uygun hükümler hangi mezhebe ait olursa olsun alınmalı

⁵⁹ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 58.

⁶⁰ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 58.

⁶¹ İbrahim Kafi Dönmez, "Hamdi Yazır'ın Fıkıh Usulü Anlayışı", 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 181.

hiçbir mezhepte hükmü bulunmayan meselelerde ise Avrupa kanunlarından aktarma veya alıntı yapmak yerine usul-i fıkıh esasları çerçevesinde içtihatlar yapılmalıdır.⁶² Bu şekilde bütün medeniyetlerin benimseyip takdir edeceği kanunların hazırlanması mümkündür. Elmalı'nın özellikle maddi ve manevi alanda terakki, içtihat, tecdid, fıkıhın kanunlaştırılması ve fıkıh öğretiminin yeniden gözden geçirilmesine dair istek ve önerileri önemlidir. Fıkıh ilmi noktasından yazılarının pek çok yerinde kendisinin Hanefi mezhebine mensup olduğunu, müçtehitlik iddiası gütmemediğini ve Hanefi mezhebinin usulüne göre hareket ettiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Yazır, çok olmamakla birlikte zaman zaman içtihadı açıklayıp hüküm koymada sadece işaret edilen sözlerle yetinilmeyip tecrübe ile hayatın akışının dikkate alınması ilkesi gereğince kendine özgü fıkhi düşüncelerini ifade etmekten de çekinmemiştir.⁶³

Düşünürümüz fıkıh usulüne ilişkin ders notları hazırlamıştır. Bunun yanında yarım da kalsa fıkıh kamusu yazmış, vakıfla ilgili bir kitap neşretmiş ve kendi zamanında çoğu fıkıhla ilgili bazı aktüel konulara ilişkin makaleler yazmıştır. Bunun yanında tefsir, mantık, felsefe, şiir, musiki, hat sanatı ve Batı hukukunu tanıyıp İslam hukukuyla mukayesede bulunmak amacıyla Fransız dilini öğrenmesi onun çok yönlü bir ilim ve fikir adamı olduğunu gösterir.⁶⁴

Tasavvufla da ilgilenen Elmalılı Hamdi Yazır ayetlerin tefsirleri için değişik boyutlar aradığı zaman başvurduğu ilk sufi Muhyiddin İbnü'l-Arabi Arabi (ö. 1240) ve onun özellikle el-Fütühatu'l-Mekkiyye adlı meşhur eseridir. Tefsirini hazırlarken vahdet-i vücud konusunda yer yer eleştirdiği İbnü'l-Arabi gibi zaman zaman sufi meşrepli bir üslup kullanması tasavvufi temayülünün işaretleri olarak görülmelidir. Elmalılı'ya göre insanın bireysel ve sosyal hayatına ait hazlarını ve fitri ihtiyaçlarını verimsizliğe uğratacak bir hayat tarzı doğru değildir. Başka bir ifadeyle insanı beşeri ve cismani bütün özelliklerinden soyutlayıp onu sadece ruhani bir varlık gibi yaşatma eğilimi İslamiyet'te makbul sayılmamıştır. Züht ve takvanın anlamı, nefse eziyet etmek değil; onu itidal çizgisine çekmektir.⁶⁵

Üç dört yıl aralıksız felsefe ile meşgul olan Yazır, Batılı bazı yazarların

⁶² Yavuz, agm., DİA, c. XI, ss. 58-59.

⁶³ Gürkan, agm., s. 232.

⁶⁴ Gürkan, agm., s. 219.

⁶⁵ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 59.

mantık ve felsefe kitaplarını tercüme ederek pozitivizm, materyalizm⁶⁶ ve tekamül nazariyesi⁶⁷ başta olmak üzere çeşitli felsefi sistemleri eleştirmek suretiyle felsefede de söz sahibi bir alim olduğunu göstermiştir. Bilgiler arasındaki ilişkileri belli bir sisteme koyarak mutlak senteze varmayı önemli gören Elmalılı, diğer düşünülerden bağımsız olarak düşünebilmesi ve onları yer yer tenkit ederek farklı görüşler ortaya koyması açısından Müslümanların tefekkür hayatının canlanmasına katkıda bulunmuştur. Varlık şuurundan insanın açık-seçik bilgisine oradan da bir köprü kurarak Allah'ın varlığına ve idealist bir alem anlayışına ulaşabilmiş, nübüvvet konusunu felsefi problemler arasına alarak çeşitli temellendirme ve delillendirme metotlarıyla felsefe-din kavgasına köklü bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Ona göre, mutlak olarak dinle çatışan filozoflar gerçeğe ulaştıklarından değil, gerçeğin özünü kavrayamadıklarından böyle bir tavır içine girmişlerdir. Hamdi Yazır'a göre, gözlem ve ampiristlikte bir taassup olan pozitivizm gerçekte fikri taassuba kapılmış ve duyu ötesini inkar ederek aklın ilkelerine hatta tecrübi-deneysel verilere aykırı düşmüştür. Zira şu bilinmelidir ki, hiçbir akli ilkeye veya deneysel kanuna göre "tecrübe sınırlarının ötesi yoktur" şeklinde bir önerme öne sürülemez. Aksine bütün deneylerin verileri bize gözlemlerle deneyin ötesinde bilemediğimiz bazı varlık sahalarının gerçeklerinin olduğunu öğretir. Ona göre gerçeği kavramak için akıl tek başına yeterli değildir. Onun da ötesinde bir iman alanı vardır. Akıl bu alanın gerçekliğini kavrayıp doğrulayabilir. Gerçekliğin bütününe felsefi tefekkürünü konu edinen Elmalılı tekamül nazariyesinin evrendeki gerçeklikle tutarlı olmadığını söyler.⁶⁸

⁶⁶ Maddecilik. [İng. materialism; Fr. matérialisme; Alm. Materialismus] Evrendeki tek tözün madde olduğunu, varlığın fiziki bir nitelik taşıdığını ve evrende tinsel bir tözün bulunmadığını öne süren görüş ve indirgemeci öğretisi. Materyalizm gerçek dünyanın halleri ve ilişkileri itibarıyla değişen maddi şeylerden meydana geldiğini savunur ve yalnızca maddeye varlık yükler. Zihin ya da ruha bağımlı bir gerçeklik ya da ikinci dereceden bir varlık verir veya ruhun hiçbir şekilde var olmadığını öne sürer. Bkz. Cevizci, age., "materyalizm" md, s. 1142; Bolay, age., "maddecilik" md, ss. 162-168; Hançerlioğlu, age., "özdekçilik" md, ss. 211-212; Akarsu, age., "özdekçilik" md, s. 144; Rosenthal ve Yudin, age., "materyalizm" md, ss. 326-328.

⁶⁷ Evrim [İng. evolution; Fr. évolution; Alm. Evolution, entwicklung] Bir şeyin, değişim ve gelişmeler dizisi, derece derece gerçekleşen bir değişim süreci içinde, daha kompleks, daha farklı bir organizma ya da organizasyona doğru gelişmesi, dönüşmesi. Bir şeyin potansiyelinin belli bir sonuç, hedef ya da amaç yönünde gelişmesi. Bkz. Cevizci, age., "evrim" md, ss. 665-666; Hançerlioğlu, age., "evrim" md, ss. 89-90; Akarsu, age., "evrim" md, s. 76; Bolay, age., "evrim" md, s.152-153; Rosenthal ve Yudin, age., "evrim" md, ss. 149-150.

⁶⁸ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 59.

İ'tikadi konuları desteklemek amacıyla felsefeye yönelen Elmalılı aynı zamanda son devrin önemli bir kelim alimidir. Her ne kadar kelim ilmine dair müstakil bir eseri yoksa da tefsirinde kelami problemlere büyük bir yer ayırmış ve kelami konulara değinerek çözümler getirmeye çalışmıştır.

Elmalılı sahip olduğu felsefi birikimden de yararlanarak İslam Felsefesi'nde oluşan ekolleri ve bunların görüşlerini tarif etmekte ve bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, İslam'da felsefe farklı devirler geçirmiş olup, en sonunda üç ekol halinde şekillenmiştir:

Bunlardan birincisi filozoflar ekolüdür. Bu ekol genellikle felsefeyi bütün bölümleri ile takip eder ve felsefi konuların İslami görüşlerle sıhhate kavuşmasını ister. Başka bir ifadeyle, dinden, sadece felsefi açıdan bahseder. Aristocu ve Eflatun ekollerinin uyuşturulması paralelinde giderek biri Aristo tarafına diğeri de Eflatun tarafına yönelir. Bu ekol Aristocu ve Yeni Eflatuncu olmak üzere iki kısma ayrılır. İki de dogmatik olmakla beraber, bilgi ve varlık konusundaki görüşlerinde aralarında pek çok fark vardır.

İkincisi Mütakellimin ekolüdür. Bu, asıl İslam Felsefesini ihtiva eder ve Kelim ilmi ile Din Felsefesi'nin uyuşma noktalarını bulmaktadır. Zihni varlığı inkar eder ve fakat Allah'ı bilmek konusunda Stoacılar'dan ayrılır. Bu ekol bilgi konusunda Dogmatizm ve Şüphecilik (Scepticisme) kısımları gibi iki kısmı içermekle beraber, varlık bahsinde Stoacılar'a benzemektedir.

Üçüncüsü ise Tasavvuf ekolüdür ki, bu, varlık bilgisinde Yeni Eflatuncu ve İskenderiye ekollerine benzerse de aralarında ameli konularda büyük farklar vardır.⁶⁹

Elmalılı'nın engin bir sanat dünyası; Türkçe, Arapça ve Farsça'ya hakim olduğunu yansıtan şiirleri vardır. Elmalılı, hem duygulu (lirik) ve hem de didaktik bir şairdir. Tezhip ve cilt sanatlarıyla meşgul olmuş, tırnakla yazı yazmış, süslemeler yapmıştır. Musikiyle de ilgilenen Elmalılı iyi bir okuyucu (hanende)'dur. Fakat bunların hepsinin üstünde o geleneksel Türk hat sanatının

⁶⁹Elmalı M. Hamdi Yazır, "Dibace", Paul Janet, G. Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahib*. (çev. Elmalılı Hamdi), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978, s. LIII.

sülüs, nesih, rik'a, ta'lik, celi ve icazet nevilerinde eser vermiş bir hattat olarak önemli bir yere sahiptir.⁷⁰

Kendisini toplumdan soyutlamış bir kişi olarak tasvir eden Elmalılı, mantık, felsefe ve felsefe tarihi ile olan yakın ilişkisini, bu vesileyle de felsefi yönünü tanımamıza vesile olan “Metalib ve Mezahib” tercümesinin ortaya çıkış sürecini şöyle açıklar:

“Mekteplerde ve medreselerde tahsil devrelerini tamamladıktan sonra, uzun seneler muhtelif İslam ilimlerini ve bilhassa on beş sene kadar (Fıkıh) okutmakla meşgul olmuş ve bu sırada Garbin hukuk esaslarını tanımak ve İslam Şeriatının ve içtimai kıymetile Garp hukukunun ilmi mukayesesine ve medeni mukayesesine dair bir fikir edinebilmek için, Fransız lisanından da bir az şey bellemiş oldum. Bu hukuk vadisinde dolaşan aciz çalışmalarım, Anayasa hukukundan Umumi felsefeye bir bakışta bulunmak ihtiyacını gösterdi. Tahsil hayatımda, devamlı olarak üç dört seneyi işgal eden Felsefe ve Kelam öğreniminin semeresi olarak, felsefi bahis ve doktrinlerle geçen aşinalığım, pek az bir lisan bilgisi ile, ihtiyacımı gidermeye yardım etti. Fransız kitapları okuduğum halde, İngilizlerin ilim tasnifleri mizacıma uygun geldi. Mantıktan başladım. Bu münasebetle (Darü-l'hilafe) medreseleri namile yapılan yeni teşkilatta (Süleymaniye) Medresesi Mantık Müderrisliği ile vazifelendirildiğimden, İngiliz feylezoflarından (Alexandre Bain)'nin (İstintaci ve İstikrai Mantık) adını alan ve (Stuart Mill) mantığında sonra olan kitabını terceme edip okutarak Mantık ve diğer fenler hakkındaki yeni fikirlerin İslam'daki mantık ve ilim telakkileri ile münasebetlerini araştırırken, felsefe tarihinin ehemmiyeti kendini gösterdi. Bu babta müracaat ettiğim eserler içinde, Fransız feylezoflarından mütevaffa (Paul Janet=Pol Jane) nin (Metalib ve Mezahib) adını taşıyan “Felsefe Tarihi” ni tam manası ile ilmi ve felsefi, ve eşsiz toplu bir eser buldum. Zamanımıza kadar gelen garp felsefe cereyanına tam bilgimizi bu eserin karşılayacağını ve bunu okuyacak İslam alimlerinin garp fikirlerini dağınık vasıtalar içinde aramaktan müstağni kalacaklarını anladım. Felsefe tarihi hocalarımdan bir hayli

⁷⁰ Hüsrev Subaşı, “ Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri”, *İlim ve Sanat Dergisi*, sy. 33, Ankara, 1992, s. 19.

kimseye bunun tercemesini tavsiye ve rica ettiğim ve vaadler aldığım halde, kimse bu vaadimi yerine getirmedi.”⁷¹

Hamdi Yazır birkaç yıl süresince resmi işlerinden ve öğreniminden uzak kaldığını ve bu süreçte bu kitabın ilahiyat felsefesi bölümünden başlayarak tercümesini yazmaya başladığını belirterek takip ettiği metodu şöyle açıklar: “Evvvela bunu, sonra (Metafizik) kısmını tamamlamaya muvaffak oldum. Bu iki kısım, bizim en büyük felsefi ihtiyacımızı kavradığı için, diğer kısımları beklemeden, neşredilmesini temenni etmekten kendimi alamadım. Eski bir fıkıh müderrisinin böyle garptan nakledilmiş bir felsefe eserinin neşrinde Hakkın rızasını gözetmek iddiası biraz garip görünür. Fakat, bugünkü hayat şartları altındaki yeni ihtiyaçlara göre, İslam’a hizmet ile kendisini mükellef bilen ve başka lisana aşına olmayan İslam alimlerinin kendilerine yabancı bilgileri tamamlayacak, fikir çalışmalarını açarak hedef tayinlerine vesile olacak böyle bir eserin mütalaasını kolaylaştırmaktaki iyi niyet dikkat nazarına alınır, bu garabet zail olmak lazım gelir. Ahirete ait maksatları dünya maksatları ile icra etmek İslam Şariatında hoş görülmesi de, dünya maksatlarını ahiret maksatları ile tatbik etmek o nispette hoş görülür.”⁷²

Kendisi felsefe alanında giriştiği bu çalışma ve iyi niyetinin Müslümanlar tarafından hoş karşılanacağını düşünmektedir. Demek ki, Elmalılı sadece felsefe meselelerine aşına olmak veya sadece kendini tatmin etmek için onlar üzerinde etraflı ve derinliğine mütalaada bulunmamış, zihni bir tatmin için felsefeye eğilmemiştir. Böyle olsaydı, uzun zaman felsefeye derinliğine meşgul olmazdı.

Osmanlı Devleti’nin son devri ile Cumhuriyet’in ilk yıllarını idrak eden Elmalılı ilmi yönü salt nakilci olarak kalmaya müsait olmadığı için diğer felsefeler hakkındaki yeni fikirlerin İslam’daki mantık ve ilim telakkileri ile ilişkilerini araştırmış; bir sentez yapma yoluna gitmiş, böyle bir araştırma da doğal olarak kendisini felsefe tarihi ile yüz yüze getirmiştir. Bu hususta da çeşitli eserleri gözden geçiren Elmalılı, Fransız filozofu Paul Janet’nin G. Seaille ile birlikte yazmış olduğu “Historie de la Philosophia” adlı eserini tercüme etmiştir. Ayrıca eserin değişik kısımlarına sık sık felsefi içerikli notlar koyarak çeşitli

⁷¹ Yazır, age., s. XXVIII.

⁷² Yazır, age., s. XXIX.

fikirler ile filozoflar hakkındaki tenkit ve takdirlerini belirtmiştir. Felsefi bakımdan çok önemli olan bu notlar, bazı yerlerde oldukça cesur hükümler de içermektedir. Örneğin, Sokrat'ın peygamber olabileceğini, onun istidlali kullanan bir filozof olmasının ilahi ilham almasına engel olmayacağını bildiren notu ile,⁷³ ontolojik delile yönelttiği tenkitlerden ötürü Kant'ı da eleştirip onun vacibü'l-vucüd kavramını tahlil ederken yanıldığını söylemesi buna örnek teşkil edecek notlardandır.⁷⁴

Batı Felsefesinin özünü öğrenme amacıyla olduğunu belirten Elmalılı'ya göre Batı Felsefesi, bilerek veya bilmeyerek, İslam'a hizmet etmiştir. Ancak O, Batı Felsefesini araştırma sürecinde ulaştığı ilginç noktayı şöyle ifade etmektedir: “Neticede anladım ki, o akıl, bütün cereyan ve seyri ile, bizim dinimiz olan Allah'ın Birliği akidesine doğru koşmuş ve bütün arzulara rağmen, gerek dinsizliği ve gerek teslisi tespit edememiştir. Onu takip ederken, İslamiyet'ten aldığım akıl ve felsefem, sarsılmak şöyle dursun, gittikçe kuvvet kazandı, gelişecek noktalar buldu. Şimdi bizden evvelkilerin felsefi bilgileri, bu üslupta, bir Tarih ile gösterilebilir ve Descartes'tan başlayan son asır felsefe ile tanışmamız sağlanabilirse, felsefenin İslam'dan maada bütün dinlere haram olacağını bilfiil ispat etmek mümkün olacaktır. Fenlere, akli ve dini, hakimiyeti biz kazanmış olacağız.”⁷⁵

Özetleyecek olursak; Elmalılı Hamdi Yazır, gerek resmi eğitimi gerekse kişisel gayretleri ile kendisini çok yönlü yetiştirmiş bir alimdir. Onun görüşlerini önemli kılan yönü dini ilimlerde çok iyi yetiştikten sonra felsefe alanında da derinleşmiş olmasıdır. Böylece meselelere geniş perspektiften bakabilme yeteneğine sahip olmuştur. Bu yönüyle aşağıda tahlilini yapacağımız hususlar onun özgün yaklaşımını ve ilmi şahsiyetini gösteren önemli konulardır.

⁷³ Süleyman Hayri Bolay, “Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır”, Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, sy. 15, Ankara 1982, s. 21

⁷⁴ Yavuz, agm., DİA, c. XI, ss. 59-60.

⁷⁵ Yazır, age., s. LII.

2. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'A GÖRE BİLGİNİN TANIMI, İMKÂNI, DEĞERİ VE KAYNAĞI

2.1. Bilginin Tanımı

Hamdi Yazır, bilgiyi (ilmi), “nefsin manaya ulaşması”⁷⁶ olarak tarif ediyor. Bu tanımda da görüldüğü üzere bilgide üç unsur öne çıkmaktadır. Bunlar “nefs”, “mana” ve “vusül-ulaşma” kavramlarıdır.

Yazır, bilginin unsurlarından biri olan “nefsi”, bir şeyin zatı ve kendisi olarak tanımlamaktadır. Ayrıca nefsin ruh ve kalp anlamına da geldiğini belirtmektedir.⁷⁷

Nefs ve mana ifadelerinin isim olarak ontolojik bir birimi ifade ettiklerini söylemek mümkün ise de “vusül” ifadesi ontolojik bir birim olmaktan ziyade bir nispeti göstermektedir. Dolayısıyla da onun yukarıda verdiğimiz bilgi tanımı bizi bilgiyi nefis ile mana arasındaki belirli bir münasebet şekli olarak görmeye yöneltmekte ve bu münasebeti araştırmaya sevk etmektedir.⁷⁸

Yazır bilgi elde etmede bilen ve bilinenin konumunu şöyle belirlemektedir:

“Birbirine tıpatıp çakışması mümkün olmayan zihin olgusu ile dış varlıkların, yani suje ile objenin karşılıklı olarak aralarında nasıl olup da bir uyum meydana geliyor ve bu iki ayrı olgunun birliğinden birleşmesinden bilgi ve doğru hüküm doğuyor? Bu nasıl oluyor da mümkün oluyor? Nefis denilen içsel benlik, kendi dışına uzanıp da nasıl afakileşiyor? Ve nasıl oluyor da dış dünyadaki bir gerçeği keşf ve idrak edip ona sarılıyor? “Ben” denilen özü göz ardı ederek “şu şöyledir” demek çelişki değil midir? Benim bende olan akıl ve bilgimin, bende olmayan bir bilinene uyum sağlayıp onunla bütünleşmesi ile ikinin birliği nasıl ve ne hakla iddia olunabilir? “Ben” ve “ben dışı” aynı şeydir, ya da “ben dışı” da “bendir” demek çelişkiden başka nedir? O halde, “ben” denilen nefsin, kendi özüne ve şekline kendi izlenim ve eğilimlerine, dış dünyada

⁷⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sad. Heyet) Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, c. I, s. 203.

⁷⁷ Yazır, age., c. I, s. 203.

⁷⁸ Tahsin Görgün, “H. Yazır'ın Bilgi Teorisi”, 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 307.

gerçeklik değeri verip kendinden geçmesi, olayın gerçek delilini bulmak imkanı olmayan indi ve zoraki bir hükümden ibaret olmaz mı? Son devir Alman filozoflarından Kant'ın da bahsettiği gibi tabii bir bakış açısından ele alındığı zaman bu soru her zaman için geçerlidir.”⁷⁹

Elmalılı burada bilginin oluşumunda bilen ile bilinen arasındaki bağlantının nasıl meydana geldiğini deşinmektedir. Bu aşamada düşünün bilen ile düşünölen bilinenin birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir. O halde, varlığı bilmek isteyen özne ile bilinmek istenen nesnenin aynı şey olduğunu düşünmek mantiki bir çelişkidir. Özellikleri bakımından bilen ile bilinen birbirinden bağımsız algılanmalıdır. Dolayısıyla nesnelere özneden ayrı bağımsız bir gerçekliği yoktur. Buna göre bilen varsa bilinen de tabii olarak vardır. Bunlar birbiriyle yakın ilişki içindedir.

Düşünürümüze göre, bilgi olarak tarif edilen şeyler, daha ziyade tekdüze tekrarlara bağılı olup deneme-yanılma sonucunda teşekköl eden zihinsel ürünlerdir.⁸⁰ O, bu tariften hareketle bilgi anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre, insanın bilgisinin başlangıç noktasını Allah'ın öğretmesi ve bildirmesi oluşturmaktadır. İnsanlar Allah'ın sözü olmasaydı kendi sözlerinin de olamayacağını bilemezler, bunun farkına varamazlardı. Yine Allah anlatmasaydı, Adem (a.s.)'in varlıkların isimlerini bilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla Elmalılı, Allah'ın varlığın bilgisini beşere peygamberleri aracılığıyla bildirdiğini ve böyle bir süreçten sonra insanda bilgi mefhumunun oluştuğunu belirtir. Bilgiyi Allah'tan edinen akl-ı selimin onu insanlığın hizmetine sunmak için uğraştığını söyler.⁸¹

Elmalılı'nın bilgiyi nasıl tanımladığını veya nasıl ele aldığını bu şekilde ortaya koyduktan sonra şimdi söz konusu bilginin alanı konusu üzerinde duracağız.

2.2. Bilginin Alanı

Elmalılı'ya göre, iki alem bilginin sahasına girmektedir. Bunlar, fiziki ve fizik ötesi alemdir. Ona göre, fizik ötesi alemin mümkün olamayacağını söylemek, fizik ötesi alem ile fiziki alemin birbirinden ayırmak anlamına gelir.

⁷⁹ Yazır, age., c. IV, ss. 483-484.

⁸⁰ Yazır, age., c. I, s. 341.

⁸¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Sesleniş” *Metalib ve Mezahib*, s. XXVI.

Bundan dolayı insanın az da olsa fizik ötesi âlemin bilgisini elde edilebileceğini kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü fenomeni bilirim ama numeni asla bilemem demek bir çelişki doğurur.

Düşünürümüz metafizik alem hakkında şunları söylemektedir:

“Metafizik, tabiatın son sınırı esası ve ilk illeti demektir. Tabii ilimler mevcudattan külli vücud itibari ile değil mevcut bir nevi olan hususiyetleri nazara almayarak hepsinin birleştiği taraftan yani var oldukları için varlıklardan bahsettiği için mevzuu cismani ve hatta manevi hadiselerin en son hudududur. Bunda meşhur olan iki bahis vardır. Biri bilgi bahsi, diğeri mevcut veya vücut başka bir tabirle âlem bahsidir.”⁸²

Öyleyse Elmalılı’ya göre, bilginin bulunduğu saha duyularımızla gözlemlenebilen ve duyularımızın ötesinde yer alan iki alemden müteşekkildir.

Elmalılı metafizik alemin bilgisinin gerçekliğini, evrenin oluşum ve mahiyet sorununu şöyle ifade etmektedir:

“Ey ezeli hikmet sahibi! Şu, cisimlere ait olaylardan çekim, manevi olaylarda da ruh denilen iki kavuşma başlangıcı olmasa idi, bu yıldızlar ve bu düzenden oluşunlar nasıl bulunacaktı? Fikirler ve akıllar nasıl tutunacaktı? Atom tasavvurunun çıktığı o olaylar noktalarından, matematiğin adetleri ve boyutları, fiziğin mekanik büyük eserleri, kimyanın atom unsurları, hayatın uzvi hücreleri, tabiat tarihinin nebatları, hayvanları ve cansızları, tabiatın cisimleri, astronominin yıldızları, yıldızların düzenli alemi nasıl derlenir, toparlanır, toparlanıp da zaman içinde nasıl sürüklenirdi?”⁸³

Elmalılı burada bilginin konusu olan fiziki realiteyi Allah’ın yaratmasıyla oluşan yansımalar olarak görmekte ve bunların fenomenel kurgusunu yapmaktadır. Allah’ın yaratmasının ürünü olan varlığın maddi alandaki var oluşunu bağladığı etki-tepki ilişkisinde birliği sağlayan faktörün ruh olduğunu belirtmektedir. Yine burada Yazır’ın bu fiziki gerçeklik bilgisi serüveninin tek faili ve düzenleyicisi olarak Allah’ı özellikle vurguladığına şahit olmaktayız.

⁸² Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Sesleniş” *Metalib ve Mezahib*, s. LIV.

⁸³ Yazır, a.g.e., ss. XXII-XXIV.

Hamdi Yazır bilgiye konu olan maddi ve manevi alemleri açıklarken afakta ve enfuste olanları tasdik etme otoritesi olan vicdan ile var olan her şeyi içeren varlık arasında bir ilişki kurma yoluna gitmektedir. Ona göre vicdan, her an açıkça görünen, açık bir ilk olay oluşu ifade ederken, varlık bu aynaya aksetmiş başka bir olay olarak karşımıza çıkmaktadır. Vicdan, varlığı, kendinden önce gelen zaruri bir şart olarak bulmaktadır. Bu suretle varlık, vicdanın ilişkisi olan ilk şey olmakta; ve bu organik ilişkide eğer varlık olmasa vicdan olmayacak, vicdan olmasa varlık açıkça görünüp bilinemeyecektir. Nitekim düşünürümüz, alemin vicdanı ile varlığının birleşme başlangıcında da Allah'ın bilgisinin belirlemekte olduğunu ifade etmektedir.

Elmalılı Allah'ın yarattığı evrende koyduğu yasaların özüne yerleştirdiği bilgi dokusunun sonuçta bir noktada buluştuğunu şöyle ifade eder:

“Ey Rabb! Sen bizi böyle bir taraftan vicdan, bir taraftan vücud adında iki olaylar zinciri içinde yüzdürüyorsan, içimde, dışımda, her an birer hal noktası olarak uçuşup duran olay parıltılarını fırlatıyor, birbirlerine bağlayıp, taneler, diziler, cüzler, küller, heyetler, toplumlar, milletler, devletler, hasılı alemler gösteriyorsun. Bundan sonra, bütün ruh suretlerini bir tarafa, cisim suretlerini de bir tarafa diziyorum. Ezellere (başı olmayanlara), layezallere (sonu olmayanlara) koşuyorum. Nefsim gibi nice nice nefisler bulunduğunu görüyorum. Aralarındaki münasebetleri ve kavuşmayı duyuyorum. Görüşüp konuşuyorum. Kendimdekini onlarda, onlardakini kendimde tekrar buluyorum. Kendi birliğimi, şahid olduğum vicdan ile, onlardaki birliği de kıyas vicdanı ile anlıyorum. Aramızdaki birliği yine vicdanımda idrak ediyorum. Kıyas eden ile edilenin, gören ile görülenin, vicdan ile vücudun birleştiği bu üç nokta, artık olayların Sidre-i Müntehası, vücudun (İstiva) noktasıdır.”⁸⁴

Bu alıntıda görüldüğü üzere düşünürümüz evrendeki objeleri kendi dünyası ile karşılaştırmakta ve oradan hareketle bir takım genel kanaatlere varmaktadır.

Elmalılı fizik (fenomenel) bilgiden metafizik bilgiye geçiş sürecinde gözlemlenen ayrışmanın aslında temelde bir birlik teşkil ettiğini de belirtmektedir.

⁸⁴ Yazır, age., ss. XXIII-XXV.

Önce ruhlar ile cisimler arasında var olan ilişkiyi sonra da nefis ile bedenin birbiri ile içli dışlı olmalarını sorgulayarak şöyle bir akıl yürütmektedir:

“Halbuki ben, ruhlarda cisimleri görüyorum. Şu anda, zihnimde, memleketimin cisme dair bütün hatıraları yaşıyor. Sonra, cisimlerde de ruhları görüyorum. Mesela, zihin çalışmalarımın şu sınırlı beden içinde kaynaştığını duyuyorum. Bu suretle, ruh ile bedenin, birleşme derecesinde bir bağlantı ile (Ben) dediğini ve nefsimde karar kıldıklarını anlıyorum. Cisim ile ruhun bu buluşması olmasa idi Ben şu kalemi ve hatta o kalemi tutan bu elimi nasıl bulur, nasıl tanırdım? Elimde kalemi nasıl oynatırdım? Günahlarımın karaları gibi şu kara satırları nasıl dökerdim? Demek ki, alem pergelinin kutupları yerindeki o iki kavuşma başlangıcı arasında, daha mühim ve daha büyük bir kavuşma başlangıcı var. Var ki: ruh ile beden birleşebiliyorlar.”⁸⁵

Böylece Elmalı'nın, iki farklı gerçeklik dünyasının, görünür varlıkların bilgisinden hareketle görünmeyen metafizik varlıkların bilgisine ulaşmak suretiyle bu iki alemin bilgisini elde ettiğini görüyoruz. Varlık alemindeki birliği sağlayan ve düşüncenin kaynağı olan bir tek hakikat ise, bu, şeylerin kendilerinden değil, düşüncemizden ileri gelir. Buna göre, varlığın gerçekliğinin kaynağı bizim düşüncemizedir. Bizi kuşatan her şey, bizim ruhumuzun özünde mevcuttur. Şu halde, ruhumuzda karşılaştığımız dünya hakkındaki bütün fikirleri ruhumuz bize vermektedir. Kendi varlığımızın bilincine varmamız ruhumuzda sahip olduğumuz fikirler sayesinde algıladığımız dış dünya ile mümkün olmaktadır. Bu da ancak ruh ve bedenin uyumuyla gerçekleşmektedir.

Yazır bilgiye ulaşmada düşünme metodu olarak önce kendi var oluşundan, özelden genele, yani insan realitesinden hareketle Allah'ın ve tabiatın bilgisine ulaşmaktadır. Elmalı maddi ve manevi varlık bilgisi alanının insanda oluşumunu kendisinden örnekle şöyle açıklıyor:

“Ruh ile bedenin kavuşma başlangıcından ben kendimi buluyorum, (Ben) diyebiliyorum. Ruhaniliği ve cismaniliği toplayabiliyorum. Bu iki suretin aksettiği bu aynaya (Nefsim) diyorum. (Kendim) dediğim bu birlik

⁸⁵ Yazır, age., s. XXIV.

başlangıcında ikileme, üçleme yıkılıyor. Ortak koşma, tek varlığın kabulüne dönüşüyor.”⁸⁶

Yazır burada insanın kendini ve varlığı bilmede bir arayış sürecinde olduğunu kendisinden örnekle açıklamaktadır. İnsanın ruh ile beden buluşması sayesinde kendini bulmayı ve anlamayı öğrendiğini belirtmektedir. İnsanın “ben, kendim” diyebilmesi ile başlayan var oluş sürecini düşünmesi, anlaması ve idrak etmesi bir özne olarak ortaya çıkmasını sağlar. İnsanın kendini bilmesi, buradan hareketle bir başlangıç noktası olarak bilgi edinmenin farkında olmasını ve davranışlarındaki bilinçlenme düzeyini artırır. Bu insanın kendini gerçekleştirme olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendini biliş içimize yolculuk yaparak bir nevi insanın kendisiyle ilgili bir arayışa girdiğini gösterir. Böylece insan, varlığı hakkında temel bilgilere sahip olmak için önemli bir adım atmış olur. Nitekim, Elmalılı burada, insanın bütün hakikatleri bilmede kendini bir çıkış noktası olarak görmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bu bakış açımız bizi ister istemez bilgiyi tamamen öznel bir olay olarak görme noktasına götürmektedir. Zira, nefis kendi şuurunda var olan bir şeyin farkında ise bu farkında oluşa bilgi denmektedir. Bu demektir ki bilgi, asıl olarak nefsin şuru ile ilgili bir münasebeti şeklinde ortaya çıkmaktadır. Eğer nefis şuurun muhtevasına ulaşıyorsa, bu durum nefsin kendi kendini idraki sürecinde ortaya çıkıyor, bu ulaşmanın sonucunda da bilgi oluşuyor. Nefsin şuurun muhtevasına ulaşması bir taraftan akletme kabiliyeti diğer taraftan ihtiyar kabiliyeti ile birlikte yürüyor.⁸⁷ Bu noktada ma'naya sürekli olarak bir taraftan belirli bir ilişkiler sistemi içinde ulaşıyor diğer taraftan bu sistem iradeyle bağlantılı olarak belirli bir hiyerarşik yapıda bir yere yerleştiriliyor.⁸⁸ Bu bir yere yerleştirme faaliyeti ilk anlamı ile şuurun söz konusu olduğunda bir taraftan şuurun muhtevası ile ilgili olarak hem hafızada var olan izlenimler arasında zamanı hem de hafızada var olan izlenimler arasında mekanı bir yere yerleştirme şeklinde gerçekleşiyor. İkinci anlamı ile şuur bunlar arasında belirli bir nispet münasebetini fark etme, bilginin başka bir türünü oluşturuyor. Şuurun verileri arasındaki tercihle ilgili kriterler ise daha farklı bir bilgi türünü teşkil ediyor.

⁸⁶ Yazır, age., ss. XXIV-XXV.

⁸⁷ Görgün, agm., s. 315.

⁸⁸ Görgün, agm., ss. 315-316.

Şu ana kadar sunduğumuz bu yaklaşım şekli için diyebiliriz ki, bilgi tamamen öznel bir üründen ibarettir. Bu bağlamda Elmalılı bilgi alanlarına dair verilerin dil aracılığıyla anlamlı hale geldiği konusu üzerinde durmaktadır. Bilen eğer bu özneliği belirli bir noktada nesnellığe aktaramazsa, o zaman, bu bilginin ilmi bir gerçekliğinden söz edilemez. Nitekim, düşünürümüze göre bilginin objektif bir karakter kazanmasını dil çözümlenmeleri sağlar. Dil her ne kadar objektiflik konusunda yegane araç değilse de tartışmasız en önemli araçtır. Hatta denilebilir ki, dili kullanmadan bilgi elde etmek ve elde edilen bilgiyi aktarmak mümkün değildir.

Dil bir taraftan bilgilerin genel geçer olup olmadığının kontrol edilebilmesini sağlar, diğer taraftan da bilginin aktarılmasını sağlayarak ilimde belirli bir gelişmeyi mümkün kılar. Bilimin konusu olan bilgiler dille ifade edilebilen bilgilerdir. İşte bilgi dediğimiz yani “ben biliyorum” ifadesini kullanırken kastettiğimiz şey, duruma göre sadece nispet ilişkilerine yönelik bir faaliyetin neticesidir. Biz bu gerçekliği açıklamayı veya anlamayı kendisine konu edinen bilimlerin tekil önermelerinde buluyoruz. Nihayet, belirli bir tercihi yansıtan önermelerde daha farklı bir bilgi türü ile karşılaşılıyor.⁸⁹

Görülüyor ki düşünürümüz, bilen özne, bilme konusu olan nesne ikilisiyle kurulan ilişki sonucu ortaya çıkan ürün olan bilgide, dilin önemini gündeme getirmektedir. Burada o, dili tartışmasız bir araç olarak görmektedir. Bilginin dil ile ifade edilmesi, biriktirilmesi, yorumlanması ve aktarılması bilginin alanları ile dil arasında zorunlu bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Farklı yollarla elde edilen bilginin, dil ile ifade edilme zorunluluğu olduğu için bilgiye ulaşmada kurulan önermelerin önemi de büyük olmaktadır. Bu açıdan elde edilmiş kaynağı ne olursa olsun, kurulan önermeler ve kullanılan dilsel ifadeler bilgiyi değişik biçimlerde işlevsel hale getirmektedir. Bilgiye nesnellik kazandıran da dil çözümlenmeleri olmaktadır.

2.3. Bilginin İmkânı ve Değeri

Burada Elmalılı'nın bilginin imkanı ve değeri ile ilgili düşüncelerini el alacağız. Elmalılı Hamdi Yazır'ın kendine özgü yaklaşımıyla ele almış olduğu

⁸⁹ Görgün, agm., s. 316.

bilginin imkanı ve değeri problemi onun düşünce sisteminin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.

Her şeyden önce Elmalılı Hamdi Yazır, ilmi açıdan bir bilginin, bir gerçeğin kesin olarak ispatı için ortaya konulması gereken delilin objektif olması gerektiğini belirtir. Bunun yanında bu delil gözlerle, dış gözlemlerle, gönül ve iç gözlemlerle de desteklenmelidir. Varlık dünyası bu açılardan algılanabilir.⁹⁰

Elmalılı varlık dünyasının bu şekilde algılanacağı fikrini savunurken bilginin kesinliği problemiyle ilişkili olarak yaşadığımızla iç içe olan “adet” kavramı üzerinde durmaktadır. O, adetle elde edilen bilginin kesinliği ile duyularla elde edilen bilgideki kesinliğin aynı doğrultuda olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: Elle tutulan belli bir cismin, belli bir durumda bulunduğunu görür, onun var olduğunu kesin bir şekilde anlarız. Bununla beraber o cismin orada olmayıp, onun yerinde başka bir cismin bulunduğunu düşünmemize onun durumu engel teşkil etmez. Gerçekten de o cismin orada olduğu kendi bilgimiz dahilindedir. Orada bulunmaması halinde bile, aslında mümkün olduğu yine kesin bilgimiz içindedir. Ne kesin olay, aksinin imkanını ortadan kaldırır, ne de aksinin imkanı bizim gözlemimizi ve olayı ihlal edecek bir şüpheyi gerektirir. İşte böyle adet denilen tecrübe de, duyular gibi bilgi kaynaklarından. O halde, yukarıda bahsettiğimiz üzere duyularımızda olduğu gibi, adet bakımından da biz, bir şeyin varlığına kesin gözüyle bakarız. Bununla beraber, o şeyin aksi dahi her zaman için mümkün olur. Mesela, adete” göre biz kesinlikle biliriz ki, kuş kuştan olur ve belli bir süre içinde olur. Fakat bu bizim kesin bilgimiz, yeryüzünde ilk yaratılış olayında olduğu gibi, kuşun diğer bir şeyden meydana gelmesi veya birden bire yaratılıvermesi imkanına aykırı olmaz. Biz birincisini olmuş, ikincisini ise mümkün biliriz.⁹¹ Buradan anlaşılacağı üzere Elmalılı tabiat kanunlarının da bize kesin bilgiyi verebileceğini belirtmektedir.

Bu genel çerçeveden sonra, Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın bilginin imkanı ve değerine ilişkin görüşlerini, insana ve Allah’a ait bilgi ile bunların birbiriyle ilişkileri açısından değerlendirebiliriz.

⁹⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 568.

⁹¹ Yazır, *age.*, c. IV, ss. 104-105.

Elmalılı bilginin imkanında Allah'ın rolünün olduğu görüşündedir. Dolayısıyla burada karşımıza çıkan ilk unsur insanın bilginin imkanı konusunda Allah'ın ilmine mecbur oluşudur. Bilginin imkanını beden–ruh (buluş-buluş) ilişkisi bağlamında ele alan Yazır, bunun nedensellik kurgusu içinde değil, ilahi yaratmayla ilgili bir konu olduğunu belirtmektedir. Allah'ın bu etkisi sayesinde, insanın varlığın bilgisini anlayanlarla aynı noktada buluşma, anlamayanlara da bilgiye ulaşma yollarını gösterme imkanı bulduğunu görürüz. Bu, Allah'ın insana, vicdan denilen bir buluş, vücud denilen bir bulunuş özelliği vermesiyle mümkün olmaktadır. İnsan, bu buluş ile, kendi var oluşunun bilgisine ulaşır, varlığının bilincine varır. Bu sayede, başka varlıkların bilgisine sahip olur, bu varlıklarla bilgi bağlamında bütünleşir.

Yukarıda görüldüğü gibi, Elmalılı, insanın kendi varlığının ve dış dünyanın bilgisinin bilincine varmasının ilk nedeni olarak Allah'ı ve onun insana verdiği vicdanı görmektedir. Yazır, bu ilişkiyi sezmedikçe ya da kavramadıkça bilginin mümkün olamayacağı düşüncesindedir. Buna göre, insanın hakikatin bilgisiyile ilişkisini ortaya çıkarabilecek olan buluş ve bulunuş ilişkisinde etkin güç vicdandır. İnsan, vicdan sayesinde elde ettiği kendi varlığının bilgisinden hareketle başka varlıkların bilgisine ulaşır.⁹² Yazır'ın ifadelerinde görüleceği gibi, burada bütün bilgilere ulaşmada çıkış noktası insanın her şeyden önce kendi var oluşunun bilgisine sahip olmasıdır.

Bilginin sınırını çizen Elmalılı, Allah'ın peygamberlere ön ve arkalarından korucular temin ettiğini ve o şekilde onlara görmedikleri, bilmedikleri bazı gizli şeyleri bildirdiğini belirtmektedir. Haberin içeriği o resulün yanında hazır olmadığı, görünmediği halde, vahiy ve haber fiili bir şekilde görünür ve bu şekilde o bilgi bulunur. Onun bizzat bilmediği gayb, bu sayede ayet ve işaretiyle bildiği bir şey olur. Elmalılı'ya göre, vasıta ile de olsa, bilinen şey her yönüyle gayb olmaz. Bilinen, mutlak gayb değil, haber verilen gaybdır. Bunun içindir ki, insan bilgisinin hepsi bir haber, bir önerme mahiyetinde ortaya çıkar. İnsan bilgisinin hakkı haber vermesi, hakkın kendisi değil, ayet ve alametinin kalpte hazır olmasıyla ilgili sözlü bir işarettir. Hissedilen ve görünenler de bile kulaklara,

⁹² Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Sesleniş” *Metalib ve Mezahib*, s. XXIII.

gözlere ve onlar aracılığıyla kalbe gelen eşyanın kendisi değil, işaretleridir. Elmalılı buradan hareketle genel-geçer bilginin Allah'ın haber vermesi sonucu oluştuğu fikrine ulaşır.⁹³ Böylece düşünürümüz, bazı bilgilerin Allah'ın bildirmesiyle elde edildiğini ifade etmektedir. Buna göre, onun, bilgide kesinliğin sadece Allah tarafından verilen bilgilerde mümkün olabileceğini ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Yazır bilginin imkanı konusunda Allah'ın rolünü ifade ettikten sonra bilginin imkansızlığını savunan şüpheciliği şiddetle eleştirir. Çünkü o, vahy bilgisinin şüpheyi tamamen ortadan kaldırdığı görüşündedir. Ona göre, gözlem ve tecrübe yoluyla bilgi elde edemeyenler için sonsuza kadar bir delile dayanarak güzel sonuç çıkarma (hüsn-i istidlal) yolu açıktır.

Kur'an bilgisinin mükemmelliğinde, doğru oluşunda ve Allah'a ait olmasında şüpheyi düşenleri Hamdi Yazır iki sınıfa ayırmaktadır. Bunlardan bir grup bilmemekle beraber bilmediğini de bilmemeye bürünmüş, özel amaçlarından başka hiçbir şeye değer verme duygusu kalmamış olan gerçek bilgiye kapalı olanlardır. Bir başka grup ise, her konuda şüpheyi ilke edinmiş, gerçeği anlamaya, ilim ve sağlam bilgiye, güzel ahlaka erdirecek kalp gözüyle görüp anlama ve sezme (basiret) kabiliyetleri sönmüş, bunu bir prensip edinmiş şüphecilerdir. Artık bu noktadan sonra bunların şüpheleri de, kuşkuları da tamamen anlamsız, hükümsüz ve gerçeklikten uzak bir niteliktedir. Elmalılı burada şüphecilerin, gerçek bilginin doğruluğuna ait yargıyı kabul etmediklerini belirtmektedir. Dolayısıyla septiklerin şüphe eksenli bakışları nedeniyle Allah'ın bilgisindeki doğruluğu da kabul etmediklerini belirtmektedir. Septikler şüpheyi bir amaç olarak gördükleri için onların kesin bilgiye ulaşmaları mümkün değildir.⁹⁴

Düşünürümüze göre insanlığın bilgi noktasındaki en büyük sorunu, şüphe meselesidir. İnsanlığın mutluluğu için her şeyden önce bu şüphenin ortadan kaldırılması gerekir. İnsanları, ilim ve kesin bilgi ile yaşatacak olan doğru yolu yavaş yavaş açıklayıp anlatacak gerçek bilgilere ihtiyaç vardır. Bu anlatma

⁹³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 432.

⁹⁴ Yazır, *age.*, c. I, s. 158.

olayında gizli olan ve akla uygun olan fizik ötesi ile duyumsanan tabiat arasında kesin olan gerçeklere dikkatleri çekmek gerekir.⁹⁵

Elmalılı Hamdi Yazır bilginin imkanında Allah'ın etkisini ve vahy bilgisinin yerini değerlendirdikten sonra bilginin imkanında aklın konumunu ele almaktadır. Bu vesileyle aynı zamanda sofistlerin bilgi alanındaki yerlerini de tayin etmektedir. Yazır'a göre bilgi, olgulara uygun değilse, yani Allah'ın ve gerçeğin olduğu gibi tanınması demek olan hak ve gerçekle ilişkili değilse gerçek bilgi olmaz. Bildiğinin doğruluğu ve gerçekliğine inancı ve şahitliği olmayan da alim olmaz. Eğer Allah ezel ve ebed bakımından gerçekten kendisinin tek ilah olduğuna ve birliğine şahit olmasaydı; ne bilgide gerçek bulunabilir, ne de kimse kendi kendini tanıyıp bilebilirdi. Sofistler gibi bilgiyi inkar ederek veya gerçekleri saptırarak şüpheye düşenler kendilerinde hakkın şahitliğini yapan bir bilginin olmamasından dolayı bilgi konusunda şahitlik ehliyetinden mahrum kalmışlardır.⁹⁶ Bu demektir ki, bu konumdaki insanın sahip olduğu yetilerle ve elindeki verilerle kesin bilgiye ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla da nesnel bilgiyi bütünüyle yok sayan sofistler bilgi konusunda söz sahibi olamazlar. Yazır bilgi felsefesinde bilginin imkanı ve değeri problemini pek çok felsefi ekolün irdelediğini söylemektedir. Bu ekollerden bir kısmı bu soruları çözümü olmayan bir problem olarak kabul edip bilgide gerçek diye bir şeyin bulunmadığına ve onu bilinemezliğine hükmetme noktasına kadar gitmişlerdir. Bunlar, bilgi konusunda bilinemezliği savunan sofistlerdir. Sofistler her türlü bilgi iddiasını kuşkuyla karşılamış, bilginin temellerine, etkilerine ve kesinliklerine şüphe ile yaklaşmışlardır. Bu şüphecî yaklaşım İngiliz filozofu David Hume'dan itibaren son dönemlerdeki felsefe akımlarında da görülmeye başlanmıştır. Böylece bilgi meselesinde şüpheciliği yeniden gündeme getirmişlerdir.⁹⁷ Elmalılı'ya göre, bilginin imkanı ya da değeriyle ilgili öne sürülen görüşlerden herhangi birinin iddiasını kabul etmek gerekirse, bu noktada aynı zamanda en azından bir tek hakikat bilinmiş olur. Septikler her şeyde salt şüphenin bir gerçek ve hakikat olduğunu belirtmişlerdir. Bundan dolayı bunların hepsi gerekçe diye öne

⁹⁵ Yazır, age., c. I, s. 159.

⁹⁶ Yazır, age., c. II, s. 328.

⁹⁷ Yazır, age., c. IV, s. 103.

sürdükleri çelişki ilkeleriyle kendi kendilerinin iddialarını çürütmüşlerdir.⁹⁸ Bu ifadeler göre Yazır'ın, septiklerin mutlak anlamda genel-geçer bir hakikatin ve bilginin varlığını kabul etmedikleri, şüphecilikleriyle de kendi kendilerini yanlışladıkları düşüncesi üzerinde durduğunu görmekteyiz.

Düşünürümüze göre bilgi konusunda tamamen kuşkucu bir yaklaşım sunmak gerçekleri göz ardı etmek demektir. Bununla birlikte insanın her şeyi tamamen bilebileceği iddiasında bulunması da ulaşamayacağı bilgi alanlarına müdahalesi demek olur. Bunun için insanın varlığın bilgisine ulaşırken konumunu orta bir noktada belirlemesi gerekmektedir. Dolayısıyla insanın mutlak anlamda her şeyin bilinemeyeceğini, ancak salt şüphe ile de bilgiye ulaşamayacağını kavraması gerekir.

Elmalılı septiklerin bilinemezi yaklaşımlarının yanında bazı filozofların yanlış anlama ve hata ihtimali ile birlikte bazı durumlarda insan düşüncesinin gerçeğe ve doğruya yönelmesinin mümkün olacağını savunduklarını da belirtmektedir. Bu bağlamda bilgiye ulaşma söz konusu olduğundan ve bunun nasıl mümkün olabileceğinin açıklanamamasından dolayı mutlak olarak gerçeği inkara kalkışmak başlı başına bir hatadır. Bunun için gerçek bilginin çeşitli yönlerden ortaya çıkmasına ve ilimle fennin bu kadar keşif ve gelişme kaydetmesine rağmen bilginin değerini inkar etmek, hakikati bilmenin imkansızlığını iddia etmek yanlıştır. Elmalılı bu şekilde düşünenlerin iki kısma ayrıldığını söyler. Bunlardan bir kısmının ben dışını ben de yok etme yoluna gittiklerini belirtmektedir. Bir kısmı da enfüsü afaka indirgeme ile beni ben dışından yok ederek gerçeğin ve bilginin kaynağını ilimsiz temellerde aramaya kadar gitmiştir. Böylelikle onlar bilenle bilinenin birliğini sağladıklarını zannetmişlerdir. Hakkı yalnızca nefse indirgeme ile beni hakkın kendisi saymak ya nefislerin sayısı kadar ilah varsaymaya veya manevi anlamda evrenin bütünü tanrı olarak kabul etmeye, başka bir deyişle bu yol insanı akli tanrılaştırma ve akil sahiplerini tanrısız bırakma sonucuna ulaştırır.⁹⁹

Elmalılı M. Hamdi'nin en fazla üzerinde durduğu husus bu şüphe durumundan çıkmadır. Bunun için insanın bilginin kuşku ve şüphe ile oluşan

⁹⁸ Yazır, age., c. IV, s. 103.

⁹⁹ Yazır, age., c. IV, ss. 484-485.

karanlığından, bir delile dayanarak ve delil ile anlama yani istidlal ile ancak kurtulabileceğini belirtir. Buna ilaveten ilimlerin güçlü mertebelerine nispetle zayıf mertebelerinden keşif ve gözle görülmeye oranla fikir ve delillendirme ilimlerine önem vermek de gerekmektedir. Böylece ortaya çıkan bilgi aydınlığı ise, her birine derece derece karşılık olan “marifet” ve “kuşkusuz inançtır” ki, bu, insanın kuşkusuz bilgisinden, açıktan açığa görürcesine kuşkusuz bilmesine kadar gider.¹⁰⁰ Burada o; Allah katından gelen bilgi yani “ilm-i ledün” ile; gözle görerek kazanılan kesin bilginin “ayn-i yakin” şüpheyi ortadan kaldıracığını vurgulamaktadır.¹⁰¹ Elmalılı’da yakın bilgi, sağlam biliş şeksiz bir şekilde bilgimiz dahilinde olan şeyleri bilmek demektir. Böyle bir bilgide ise şüphe söz konusu olamaz.¹⁰² Görülüyor ki, Elmalılı şüphecilerin kuşkucu yaklaşımlarının karşısına Allah’ın verdiği “ilmi ledün”ü ve yakini bilgiyi koymaktadır. Böylece şüphecilerin aksine kesin bir bilginin varlığından söz edilebileceğini belirtmektedir.

Elmalılıya göre, dogmatik ekoldeki filozoflar ise akli hakkın hükmünün faili ve ilmin kaynağı saymak saplantısına düşmüşlerdir. Bilgi ile bilinenin ayrı ayrı şeyler olduğunu kabul etmekle beraber özü açısından bunların birleşik olduğunu ve bundan dolayı insan aklının mutlak anlamda ve tam olarak Allah’ın zatını idrak etmeye yetkili olduğunu zannedecek derecede aşırılığa varmışlardır. Buna rağmen aklın her hükmünde hakikate ve doğruya isabetle karar veremeyip hatalara düştüğü de söz konusudur. Tam tersine hükümde doğruya isabetli bir şekilde karar verebilmek ve bilimsel keşifler yapabilmek için aklın mantık gibi birtakım kural ve ilkeler ile bilimselliğin gerektirdiği diğer şartlara uyması gerekir. Burada aklın Allah tarafından verilen bir bilgi aracı olduğu yani bilgiyi algılayan ve kabullenen bir kabul edici olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim akılların asırlarca yanına bile yanaşmadığı bir hakikatin olay niteliğindeki şahitliğiyle derhal anlaşılıp doğrulanabildiği tartışma götürmeyecek şekilde sabittir. Bundan dolayı eğitim ve tecrübeler insan bilgisinin kaynağını ve doğruya ulaşmanın temelini soyut akıldan ziyade benlik dışından gelen denemelerde aramak gerektiğini göstermektedir. Düşünürümüze göre gerçekten de bilgi ve akli hüküm,

¹⁰⁰ Yazır, age., c. II, s. 175.

¹⁰¹ Yazır, age., c. III, s. 82.

¹⁰² Yazır, age., c. IX, s. 411.

dış gerçeklerden ve olgulardan haberdar değilse onlarla ilişkili olduğu doğrulanamaz. İlim ve yakın hak tarafından nereye verilmişse orada bulunur. Verilmeyen yerde bulunması mümkün değildir. Sadece akli çabalarla gerçek bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu yönüyle Yazır, bilgi ile varlığın birbirinden farklılığı ve bir şeyi bilmekle onun varlığında bir değişiklik olmasının gerekmediği şeklindeki görüşün tutarlı bir görüş olduğunu belirtir.¹⁰³

Elmalılı'da bilgi bir yakın işidir. Özellikle geleceğe ait olan bilgi, sağlam bir mantık ve delillerle sonuca ulaşma işlemidir.¹⁰⁴ O, insanın gayreti sonucu oluşan bilgilerin de bize kesin yani şüpheden arınmış yakini bilgiyi verebileceğini belirtir. Ona göre, “yakın”, gerçeğe uygun ve herhangi bir şüphe ile ortadan kalkmayacak şekilde şek ve şüpheden uzak olan sabit ve kesin bilgidir. O halde, Yazır'a göre, yakini bilgide aranan şart olgu ve olaylara uygunluk ve şüphenin olmamasıdır. Fakat bu olayların zaruri olması değil, ancak gerçekleşmesi şarttır. Şu halde, görülenler, tecrübe edilenler, doğru haberle nakledilenler ve doğru delillendirmeler de kesin bilgi ifade ederler. Bazı batı filozoflarının iddia ettikleri gibi “yakın”, yalnız zorunlu bir bilgi demek değildir. Yakinin dereceleri de vardır. Mesela matematik bilgileri, mantık bilimine ait sonuçlar yakini ve zaruri olduğu gibi, normal ve tecrübeye dayanan ilimler, tabiat ilimleri yanında kimya ve fizik ilimleri zaruri olmayarak yakindirler. Ancak bunların tecrübe olaylarından yanlış delillendirmelerle sonuç çıkarılan varsayımların hepsi yakini değildir. Aynı şekilde hayat bilgisi, tıp ve benzerleri henüz yakini değildir.¹⁰⁵ Yazır'ın ifadelerinde görüleceği gibi, pozitif bilimler açısından bakıldığında insan bilgisi kısmen yakini bir özellik gösterebilir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Muhammed Hamdi Yazır, bilgiyi gerçekliği doğrulamak olarak görmektedir. Öyleyse bizim bir zihni canlandırmaya, bir izlenime, bir duyguya bilgi diyebilmemiz için, onun gerçekliğiyle tutarlı olduğunu doğrulamamız gerekmektedir. Böylece ona kesin olarak inanmamız şartı vardır. Bu bağlamda Elmalılı'nın bilginin kesinliği ile ilgili olarak ele almış olduğu “yakın” değerlendirmesinden bahsedeceğiz.

¹⁰³ Yazır, age., c. IV, ss. 485-486.

¹⁰⁴ Yazır, age., c. I, s. 213.

¹⁰⁵ Yazır, age., c. I, s. 187.

Ona göre, kalbin eşyanın bilgisine dönük kararı “yakın” anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Ancak, bu arada Allah’a ait ilme “yakın” denilemez. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi; Allah’ın isim ve sıfatları vahye dayanır. Kitap ve sünnette Allah’ın ilmine “yakın” denildiğine dair herhangi bir şey yoktur. İkincisi ise, “yakın” şek ve şüphe edilebilen şeyler hakkında kullanılır. Bunun için zorunlu bilgilere yani apaçık olan şeylere “yakın” denilemez. “Yakın”de hedeflenen, istenilen şey, gerçeklik ve süphesizliktir. Fakat bu durumda olayın zaruri olması değil, gerçekleşmesi şartı vardır. Fen bilimlerini kendi sınırları içinde takip etmeli ve geliştirmeliyiz. Fakat onlara inanırken, hiçbir zaman Allah’ın gücünü terk ettik, dünya ve ahireti bitirdik diye düşünmemeliyiz. Biz var isek, bizim bilgimiz varsa, Allah ve onun ilim ve kudreti daha önce vardır. Bugünkü görülen alem varsa, yarınki gayb aleminin de tabiatıyla olacağını unutmamalıyız.¹⁰⁷ Görülüyor ki, onun düşünce sisteminde yakın, gerçeğe uygun ve herhangi bir şüphe ile yok olmayacak şekilde sabit ve kesin olan bilgi demektir. Yani yakinde arzu edilen gerçeğe uygunluk ile şüphelerden uzak olmaktır.

Elmalılı’ya göre her “ilm-i yakın”, Allah’ın kendi bilgisine uygunluktur. Kesin bilgi bu uygunluğun bildirilip açıklanması ile mümkün olur. Burada silsile yoluyla “ilm-i yakın”, “ayn-i yakın”e, “ayni yakın” de “hakk-ı yakın”e dayanmaktadır. Aslında burada gerçek olan herhangi bir şeyin bizzat veya dolaylı olarak kendisini göstermesidir. Bunun için gerek dış dünyada, gerek iç dünyada yakından şahit olunarak ve yaşanarak elde edilen bilgi, birtakım deliller aracılığı ile elde edilen nazari bilgiden üstündür. Örneğin, “acaba şu bahçede bülbül var mı, yok mu?” diye tartışan ve her biri iddiasını akıldan veya başkalarından duyarak elde ettiği deliller ile ispata çalışan birtakım kimselere karşı, o bahçede bir bülbülün ötmeye başlaması büyük bir delildir. Halbuki bu ötüş bile henüz delile dayalı bir “ilm-i yakın”dir. Bu, bir sestir ve bu ses bir bülbül sesidir. Dolayısıyla, “hakikat, özüne uygundur”, diyenlerin o sesin bülbül sesi olduğunu anlayıp idrak etmelerini sağlayan bir bilgi birikimi vardır. İşte bu bilgi birikimi onların idraklerinden önce ve şimdi birleşmiştir. Bu da hakikatin derinliklerinde ve zamanın akışında şahit ile şahit olunan şeyin birleşmesidir. Bu bağlamda

¹⁰⁶ Yazır, age., c. I, s. 186.

¹⁰⁷ Yazır, age., c. I, ss. 186-187.

şahitliğin niteliği ve gerçeğin doğrulanması bakımından esas şahitin zorunluluğu gerçekleşmiştir. Bu durum gerçeğin kendi özüne uygunluğu temeline indirgenir. Bu husus, herkesin bilginin gerçek olması bakımından mutlak anlamda aynı fikirde olması demektir.¹⁰⁸

İslam düşünce tarihinde kabul edildiği gibi, Elmalılı M. Hamdi Yazır, yakinin üç mertebesinden bahsetmektedir. Bunlar; “ilme’l-yakin”, “ayne’l-yakin” ve “hakka’l-yakin”dir. Her akıllı insanın ölümü bilmesi “ilme’l-yakin”, melekleri görmesi “ayne’l-yakin”, ölümü tatması da “hakka’l-yakin”dir.¹⁰⁹ Elmalılı’ya göre, “hakka’l-yakin” de bilen, biliş, bilinen, gören, görüş ve görünen hep aynı şey olarak birleşmiş olur.¹¹⁰ Buna göre, “ilme’l-yakin” bilgi kaynakları yoluyla bir şeyi kesin olarak bilmek, “ayne’l-yakin” göz ile görür derecede kesin olarak bilmek, “hakka’l-yakin” kesin bilgi basamaklarının en yükseği olarak varlığın gerçek bilgisini görüp yaşamak hali olmaktadır.

Yazır’ın “yakin” ile ilgili görüşlerini bu şekilde ele aldıktan sonra onun “zan” ve “tahmin” ile bilgiye bakışını kısaca açıklamaya çalışacağız.

Elmalılı’ya göre, zan fertten ferde değişir, fakat burada karşımıza çıkan dikkat çekici bir unsur vardır. O da, gerçeğe en yakın bilgi olarak “zann-ı galip” denilen bir bilgi türünün varlığıdır. Bu bilgi türü kesin bir bilgi olmasa da, mümkün olabilen bazı soru ve cevaplarla bir tecrübe ifade eder. Önerme ve delillerden hareket ederek hüküm çıkarmak suretiyle gerçeğe en yakın zan kadar bir ilim ve kanaat meydana gelir.¹¹¹ Zan ve şüphe kavramları kesinlik kavramıyla ters yönden ilişkilidir. Yazır’a göre, bilgide kesinlik istenilmekle beraber zanla bilinen mesele ve hükümleri içermesi de, mümkün olabildiği kadar bilginin geçerli olmasına engel olmaz.¹¹² Görülüyor ki Yazır, bu şekilde çerçevesini çizdiği zannın kesin bilgi veremeyeceğini ancak ipuçları verebileceğini savunmaktadır. O halde, zannı bilginin imkanı noktasında tamamen yok sayamayız.

¹⁰⁸ Yazır, age., c. II, ss. 324-325.

¹⁰⁹ Yazır, age., c. VII, s. 413, Yakinin tanifi ve çeşitleri hakkında bilgi için bkz. H. Kamil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, ss. 221-222, Vural, age., “yakin” md, s. 372.

¹¹⁰ Yazır, age., c. I, s. 213.

¹¹¹ Yazır, age., c. VII, s. 554.

¹¹² Yazır, age., c. VIII, s. 218.

Elmalılı bütün bunlardan sonra bilinmeyenle bilinmeyenle, şüphe edilenin şüphe ile çözülemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre meçhuller bilgi ile ve o bilgilerin kesinlik derecesine bağlı olarak çözümlenir. Bu noktada Elmalılı, eğitim ve öğretimi, bilgiler üzerine meçhulleri sezdirmek ve o bilinmeyenleri bilinenlere dönüştürmek olarak tarif etmektedir. Öğrenende bilgilenme düzeyi arttıkça, öğretmen kendi bilgi derecesine göre, onun önüne bilinmesi gereken konuları sürer, sonra da onları çözdürür. Bundan dolayı bilinmeyi sezebilmek de, onu bilmenin ön şartıdır. Elmalılı, Allah'ın kullarına hakikat bilgisini böyle ihsan ettiğini vurgular. Yazır bu süreci şöyle açıklar: Bu bilgilenme sürecinde Allah önce kendini ve başkasını ayıran ve yoruma ihtiyaç bırakmayan bir ilim verir. Sonra belli belirsiz olarak meçhul şeyleri sezdirir. Bunları basamak basamak kesin bilgiler şekline dönüştürerek yakın bilgiler haline getirir.¹¹³

Elmalılıya göre ilim her şeyden önce hiç ortağı olmayan bir gerçek tanır ve devamlı birlik ölçüsü ile hareket eder. Ulaşmak istediği her sonucun doğruluğunu temin etmek için onun o en yüce gerçekle (Allah'la) olan ilgisini veya bağlantısını bulmaya çalışır. Tabiat tabii olgunlaşma kavramlarında Allah ile ve onun terbiye etmesi ile bağlantı bulamazsa onlara gerçeklik kazandıramaz. Yazır, bu realiteden yola çıkarak kesin bilginin, Allah'ın zatının kendi kendisine tecellisi ve onun başlangıçsız (kadim) olan bilgisi olduğunu söyler.

Elmalılı'nın bilginin imkanı ve değeri konusunda ele almış olduğu bir diğer konuda insanın Allah'ın ilmi karşısındaki konumudur. Yazır, hikmet düzeninde elde edilen bilgiyi varlıktaki düzende meydana gelen sistemli akışa benzetir. Allah'ın bilgisi ise sonsuzdur. Sonradan meydana gelen insan bilgisi hiçbir zaman ve hiçbir şekilde buna eşit olamaz; onu kuşatıp (ihata edip) boyutlarına ulaşamaz. Bunun böyle olduğunu bilmek, sonsuza dek ilim ve öğrenme yolunda yürümek de büyük bir ilim ve marifettir. Bundan dolayı insan ilimde hangi mertebeye ulaşmış olursa olsun yine de önünde bilinmesi gereken meçhuller bulunduğunu bilmelidir. Beşerin elde ettiği bilgi değişkenlik ve izafi özellik gösterir. Bu bilgiye nesnellik ve kesinlik katan ise Allah'ın ilmidir.

¹¹³ Yazır, age., c. II, s. 312.

İnsan bilgisinin değerine ve gerçeklik derecesine kesin gözüyle bakmak, mantık ve matematik ölçüsünde ona şaşmazlık kazandırmak ve onda böyle bir özellik aramak çelişkidir. Zira böyle bir düşünce varlığın bilgisinin dondurulmasına ve bir noktada durdurulmasına sebep olur. Yazır'a göre, insanın bilgisini, belli ve değişmez bir noktada durdurup bilinenlerden bilinmeyenlere, noksandan kemale doğru yönlendirerek ilerlemesine engel olmak büyük bir hatadır. Buradan anlıyoruz ki, insanın bilginin elde edilmesinde yanılabilceğini bilmesi gerekir. İnsanın bilgi edinme yetileriyle mutlak anlamda kesin bilgiye ulaşacağını düşünmesi ise büyük bir yanılıdır. Dolayısıyla insan bilgide yetersiz kaldığı durumlarda ilahi ilme sığınmalıdır.

Elmalılı Allah'ın ilmi ile diğer varlıkların ilmini karşılaştırmaya devam etmektedir. Allah'a özgü ilim, gayb da iken her bir konunun durumuna geniş bir şekilde vakıf olan tam ve mükemmel ilimdir. Aynı şekilde bulut, rüzgar, barometre gibi bazı işaretlerden yağmura, ceninin bazı konum ve hareketlerinden erkek veya dişi olduğunu bilmek şeklinde meydana gelen ve zanna dayanan bilgi de buna ters değildir. Çünkü zan, ilim değildir. İlim, şüpheden uzak ve kesin olandır.¹¹⁴

Ona göre, Allah katında bilginin sonsuzluğu, insanlar için her konuda bilginin elde edilmesinin mümkün olduğunu ortadan kaldıran bir ümitsizlik delili değil, bilgide ilerleme imkanının sonsuzluğunu sağlayan bir bilgi başlangıcı olarak görülmelidir. Bundan dolayı insanın sonsuzluğa giden bir aşk ve inanç ile Allah rızası için ilme çalışması ve fakat ilimde hangi ilerleme mertebesine ulaşırsa ulaşsın insan ilminin Allah'ın ilmine oranla oldukça az, denizlere oranla bir damladan bile az olduğunu bilerek hiçbir zaman gururlanmaması gerekir.¹¹⁵

Düşünürümüz bununla ilişkili olarak Allah'tan başka hiçbir alimin ne kendine, ne de başka varlıklara tamamen şahit olmadığını söyler. İnsan bilgisinde de varlıkların kendilerine uygunlukları izafî, eksik ve sadece bir yöndendir. "Ben, benim" diyebilen insanın bile kendi özüne uygunluğu, bütün yönleriyle tam ve mutlak ve "hakka'l-yakin" değildir. Onun kendi bedeni ve ruhi varlığında daha bilmediği ve şahitlik edemediği izafetlerle dolu nice yönler bulunmaktadır.

¹¹⁴ Yazır, age., c. VI, s. 280.

¹¹⁵ Yazır, age., c. V, ss. 323-324-325.

İnsanın gerek kendinde, gerek diğer varlıklarda gerçekten bilebildiği şeyler, Allah'ın şahitliğini doğrudan doğruya ve dolaylı olarak sezebildiği yönlerdir. Bundan dolayı insanda mutlak anlamda bir yakın bilgisi varsa, o da Allah'ın varlığı ve birliğine ait olan bilgisidir. Zira bu bilgi, gerek kendisine ve gerek eşyaya olan bilgilerin hepsinin en başta gelen temel ögesidir. Bundan başka herhangi bir bilgide bağlayıcı bir kesinlik ve zaruret yoktur. İlim ehlinin dereceleri de bu şahitliğe yakınlığı ve uzaklığı ile orantılıdır. Kendi içlerinde Allah'ın bu şahitliğini sezemeyenler gerçek alimlerden olamazlar. Bunlar bilgiyi inkar eden sofistlerden ve şüpheciliği savunanlardır. Allah ilim, akıl, düşünce ve idrak gücü vermiş ve bunlara uygun hareket eden alimler yaratmıştır. Allah'ın bu alimlere şahadetini tebliğ ve ilan etmesi dahi, Allah'tan başkasına karşı kendisine, kendi birliğine hakkaniyetle şahitliğidir. Bir insanın “ben benim” diyerek kendi kendini tanıması Allah'ın sayesinde. İnsanın kendi varlığı hakkında şahitlik etmesi, kendi şuurunun, kendi varlığına uygunluğunu, yani kendisinin, başkası değil de kendisi olduğunu dolaysız olarak haber vermesi de Allah sayesinde. Hem şahit, hem de hakkında şahitlik yapılan olduğu halde bu şahitliğini aynıyle adalet, doğru ve gerçek tanır. Buna şüphesiz olarak inanır.¹¹⁶

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a göre, hiçbir şey Allah'ın bilgisinin dışında değildir. İnsan, onun izin verdiği kadar bilgiye sahip olabilir, ötesini bilemez. İnsan Allah'ın izin verdiği sınır oranda bilgi edinebilir. Her şey Allah'ın bilgisi dahilinde olmaktadır. Allah'ın bilgisine dayalı olarak geliştirilebilecek bir epistemoloji bütüncüdür; bilginin herhangi bir türüne indirgenemez.

Elmalılı'nın bilginin imkanı ve değeri konusundaki düşüncelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra şimdi söz konusu “bilginin kaynağı nedir?”, “İnsan bilgiyi nasıl elde edebilir?” gibi konular üzerinde duracağız.

2.4. Bilginin Kaynağı

Bilgi felsefesinde bilginin kaynağı problemi ele alınırken “Bilgiyi üreten bilen, bilinene hangi araçlarla ulaşır?” ve “Bilginin oluşum sürecinde bilen bilgiyi

¹¹⁶ Yazır, age., c. II, ss. 326-327.

nereden elde eder?" gibi sorulara cevap aranır. Yine bilginin kaynağı konusunda temellendirmeler yapılırken ortaya konulan yargıların gerekçeleri üzerinde durulmaktadır. Çıkarımlar yapılarak bilginin kaynağıyla ilgili doğrulamalar yapılmakta ve böylece; "varlığın gerçekliğine uygun bilgi olan doğru bilgiye nasıl ulaşılır?" sorusunun cevabı aranmış olmaktadır. Girişte belirtmiş olduğumuz üzere bu soruya farklı cevaplar veren filozoflar felsefe tarihinde çeşitli felsefi ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.

Bilginin kaynağı konusunda Elmalılı M. Hamdi Yazır, öz olarak bilgi edinme metodu sorununa açıklık getirmektedir. Düşünürümüze göre çözümü istenen bir problem, bir konu karşısında bulunan prensipler ve bilgileri inceleme veya etraflı bilgi edinme, araştırma, düzeltme ve karşılaştırarak yeni bir bilgi ortaya çıkarma metoduna istinbat ve istihrac denilir.¹¹⁷ Varlığın bilgisine ulaşmada derin bir inceleme sonucunda bilgi elde etmenin (istinbat) ve bazı işaretleri beliren şeylerden delillendirme yolu ile ileriye ait meydana gelecek bilgileri çıkarmanın (istihrac) yöntem olarak kullanılması gereklidir. Bunun için apaçıklık (bedahet), görme (şühut), akli delil getirme, tecrübe ve haber kesin bilgiye ulaşmanın en önemli kaynaklarıdır.¹¹⁸

Elmalılı Hamdi Yazır bilgiye ulaşmada bu iki yöntemi belirledikten sonra bilgi kaynaklarını sıralar. Buna göre insan, gerçeği arama sürecinde önce uzmanlık ve tecrübelerle, sonra akıl ve muhakeme ile düşünceye değer vermek ihtiyacını duyar. Fakat düşüncede baskı yapmaktan çekinerek akıl ve tecrübenin yetmediği hallerde ilimde nakli ve sahih haberleri kabul edilebilir sayar.¹¹⁹ Bu durum bilgiyi elde etmede pek çok kaynağın etkili olduğunu göstermektedir.

Görüldüğü üzere Yazır, bilginin kaynaklarını gözlem ve yeterli tecrübe, doğru haber ve aklın sonuç çıkarması olarak belirlemiş olmaktadır. Her şey gözlem ve deneye konu olmamaktadır. Dolayısıyla Elmalılı'ya göre gözlem ve deneye konu olmayan şeylerin bilgisi vahiy bilgisiyle elde edilmelidir. Vahiy ise bir bilgi kaynağı ve doğru haberdur.

¹¹⁷ Yazır, age., c. III, s. 36.

¹¹⁸ Yazır, age., c. I, s. 237.

¹¹⁹ Yazır, age., c. X, s. 229.

Yazır bilginin kaynağı konusunda dogmatik düşünceyi değerlendirmektedir. Bilginin kaynağı olarak ruhun vicdani şahitliğini ve dogmatizmi karşılaştırmaktadır. O, bugün psikolojide, mantık ve metafizik gibi felsefe alanlarında ilk konu olan bilgi konusunun ruhun vicdani şahitliğine indirgenmiş olduğunu belirtmektedir. Kendiliğinden belli ilk hakikatlere dayanan dogmatikler, ruhun sezgi ve belliliğine kesin bir değer vererek dogmayı buna, açık bir belliliğe dayandırmış ve bunsuz tecrübenin bile mümkün olmadığını söylemişlerdir. Buna göre bilginin esası, ruhun evveli olan açık bellilikle eşyanın bizzat olan varlık belirtisi arasındaki birleşmedir. O halde, ilk vicdan, yalnız nefsi değil, aynı kıymete de sahiptir. Dogmatiklere karşı deneyiciler, bu belliliğe yalnız nefsi bir kıymet atfetmekle beraber, tecrübe ve istikrayı “hissettiğimi hakikaten hissediyorum” şeklindeki vicdan hükmüne dayandırmışlardır. Bu şekilde dogmatizm, vicdanın şahitliğinden ileri geçmemektedir. Sonra maneviyatçılar, görünenleri ruha indirgemişler, aynı dogmatizmi nefsi dogmatizmle birleştirmişlerdir. O halde, gerek dogmatiklerin dediği gibi, akıl, ilimde hem fail ve hem mümkün bir halde bulunsun, ve gerek maneviyatçıların dediği gibi yalnız fail sayılsın, her iki durumda da, ilmin vicdandaki kuvvet ve zayıflığı inkar edilemiyor. Dogmatiklerin ve sepiçiklerin dayandıkları esasın, vicdanların kuvvet ve zaafından ibaret bulunduğu şüphe yoktur.¹²⁰ Yazır burada hangi felsefi ekol olursa olsun hepsinde vicdanın şahitliğinde her zaman doğru bilgiye ulaşılacağını, vicdanın yanlış bilgiye götürmeyeceğinin savunulduğunu ispat etmektedir. Buradan Yazır’a göre vicdanın onayı olmaksızın bilginin değer kazanamayacağı sonucunu çıkarabiliriz. Elde ettiğimiz bilgileri akıl, vicdan ve bilgi üçgeninde geçerlilik ölçütü ile sorgulamaya tabi tutmalıyız. Burada insan vicdanla şekillenen bilgiyi elde ederek tasnif etmektedir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın bilginin kaynağı problemine bakışını bu şekilde inceledikten sonra bilgide nedensellik konusunu ele alacağız.

2.5. Bilgide Nedensellik

Yazır nedenselliğin, en genel anlamda şöyle ifade edildiğini belirtir: “sonradan var olan her şeyden önce bir varlık vardır ve o şey onun etkisi

¹²⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibace” (Önsöz) Metalib ve Mezahib, s. XXXIX.

altındadır.” Bu kuraldan anlaşılıyor ki, yokluk varlığın sebebi olamaz, yoktan hiçbir şey meydana gelemez. Yani yok iken var olan şeyler, kendilerindeki o yokluktan yine kendi kendilerine değil, mutlaka var olan bir etki edenin etkisi ile meydana gelirler. Elmalılı M. Hamdi Yazır’a göre neden-sonuç ilişkisi ve bilginin bu ilişkiyle olan bağı kanununun inkar edilmesi halinde hiçbir bilgiye ulaşamayız.¹²¹ Yazır, günümüzde olay ve olguların sebeplerinin araştırılması ve sebeplilik ilkesinin kabul edilmesi sayesinde pozitif bilimlerde pek çok gelişmenin olduğunu belirtmektedir. Ona göre “hiçbir şey etki eden olmadan meydana gelemez” kuralı fen bilimlerinin birinci ilkesidir.¹²²

Elmalılı epistemolojik anlamda varlığın bilgisini elde etmede nedenselliğin önemine de değinir. O, tabiat kanunları denilen ve varlıkların yapıları üzerinde hakim görünen genel kuralların, önce gözlem, sonra deney, daha sonra da sonuç olarak tespit edilip ortaya konulan ve genelleştirilebilir özelliklerinin olduğunu söyler. Bunlar içinde en önemlisi de sebepliliktir. Yazır’a göre, bir olayın sebebi tecrübe ile aynı sebep ve şartlar altında tekrar tekrar deneyerek aynı sonuca ulaşılabilirdiği takdirde, bu deneysel bulgu zihnen bütün benzerlerine genelleştirilir, böylece genel bir teori ortaya konur. Elmalılı Hamdi’nin de belirttiği üzere, aynı sebep aynı sonuca yol açtığına göre, neden-sonuç ilişkisi karakter olarak kesin ve değişmez bir özellik gösterir. Yazır, bu genelleştirmeye tümevarım (istikra) ve bu teoriye de bir tabiat kanunu adı verildiğini söyler. Fakat tabiat bilimlerindeki bütün bilgiler henüz böyle sebep-sonuç gibi teoriler haline gelebilmiş değildir.

Düşünürümüz, bilgiyi elde etmede neden-sonuç ilişkisini ön koşul olarak görmektedir. Çünkü ona göre, bilginin kaynaklarından biri olan aklın en önemli bilgi edinme metodu, nedensellik kanununa göre, sebepten sonuca ve sonuçtan sebebe doğru işleyen çıkarsamadır. Bu çıkarsama ise, akıl yürütmenin zorunlu prensiplerine ve tecrübelerle bağlı bir süreçtir.¹²³ Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, Yazır’ın bilgi teorisinde betimlediği nedensellik, akıl yürütme ile yapılan çıkarımlarla net bir şekilde anlaşılır. Dolayısıyla onun burada tabiattaki

¹²¹ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, c. I, s. 281.

¹²² Yazır, age., c. IV, s. 102. 1. dipnot.

¹²³ Yazır, age., c. II, s. 78.

nedensellik ilişkisinin, akıl aracılığıyla kavranabilir bir yönü olduğu üzerinde durduğunu görüyoruz.

Elmalılı'nın nedensellik meselesinde üzerinde durduğu düşünceler epistemolojik ve ontolojik bir yapı gösterir. Bu bağlamda Elmalılı, nedenselliği örnekleme yoluyla görme duyusunun işleyişinden hareketle açıklar. Ona göre hakikatte görme, görme gücünün sonucudur. Fakat, görme tasavvuru, görme gücünü var eden sebebin etkinliğinde, yani görme gücünü, var etme fiilini gerçekleştirme konumuna koyması noktasında bir sebeptir. O halde görme gücü, görmeye sebep olmak üzere yaratılmış ve görmeyi tasavvur da bu var etmeye sebep olmuştur.¹²⁴ Bunun gibi, Elmalılı'ya göre, bilim her şeyden önce varlığın anlamını düşündürmeli, nedensellik ilişkisinin varlığını kabul etmelidir. Onun düşüncesinde bunu gerçekleştirmeyen bilim ve sanat bize en küçük bir bilgi bile sunamaz. “şu, şunun için vardır.” İşte bütün bilimlerin çalıştığı gaye budur. Varlık, gerçeklik, nedensellik ilişkilerini düşünme ve bunların doğru olduğunu kabul etme, bütün bilim ve sanatlara hakim olan prensiplerdir. Nedensellik, yani sebebin sonuçla olan bağlantısı, orantısı ve kalıcılığı kanunu, yüzyılımızda bütün bilimlere egemen olan kanunlardan biridir. Bunun için nedensellik alanında birleştiremeyen hiçbir bilim bulamayız. Bu kanun, sebep denilen bir başlangıç ile müsebbeb denilen bir sonuç arasındaki ilişkiyi anlatır. Bütün evrenin düzeni dediğimiz şey de, işte bu yegane ilişkidir. Bundan dolayı biz sebep ve sonuç açısından varlığın bilgisini düşünüp doğrulamadan bu ilişkiyi anlayamayız. Sonra bu temellendirmemizi zihnimiz ile gerçeğin uyum ve ilişkisi üzerine kurduğumuz bilginin hakikatine dayandırmazsak, bütün gayretlerimizin asılsız olduğunu görürüz. Halbuki o zaman böyle hükmedebilmek de bir gerçeği itiraf etmektir. Bundan dolayı insan doğruyu inkar ederken bile, onun doğru olduğunu kabul etme zorunluluğundan kurtulamaz. İşte bu gerçeklerden hareket etmek suretiyle Yazır, mümkün olan gerçekler üstünde varlığı zaruri olan Allah'ın, gerek bilgimizin, gerekse de varlığımızın ilk başlangıç noktası ve ilk sebebi olduğunu söylemektedir.¹²⁵

¹²⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metalib ve Mezahib*, s. 355. 3. dipnot.

¹²⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, ss. 39-40.

Ona göre, Allah'ın varlığına dair bilgiyi kabul etmeden alemin varlığına dönük akılcı bir açıklama getirmek imkansızdır. Bu anlamda Yazır, materyalizmin evrene bakışını tamamıyla akıl dışı bir yaklaşım olarak görmekte ve materyalizmin bütün boyutlarıyla felsefi bir çıkmaz olduğunu söylemektedir. Onun düşüncesinde Allah'ın varlığına ilişkin bilgi her insanda doğuştan tabii olarak vardır. Bu bilgi, benlik şuuruyla insanda gerçekleşen, fakat açıkça hissedilmesi dikkat etmeye veya uyarılmaya bağlı olan bir bilgidir. Allah'ın varlığını kanıtlamaya ilişkin delillendirmelerin insana kazandırdığı bilgiler bu fitri bilginin bütünleşmesine yöneliktir. Çünkü insan, “ben benim, ben varım, benim dışındaki varlıklar da vardır” deyip kendisiyle kendi dışındaki varlıkların varlığını idrak eder. İşte Elmalılı'ya göre, bu bilen ile bilinenin birbirine uyum sağlayıp gerçek bir bilginin ortaya çıkışını sağlayan etken sebep ancak Allah olabilir. Bu bağlamda insan zihnine dış dünya ile arasındaki birleşmeyi ve isabetli ilişkiyi gerçekleştirip sonunda “bu böyledir” diye gerçek bir hüküm verdiren etken sebep “zihin” ile “zihin dışı” olamaz. Çünkü her ikisi de gerçeğin kendisi olmadığı gibi, aynı zamanda gerçeğe ait mükemmelliğe sahip olmayan eksik varlıklardır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Allah'ın dışındaki varlıkların, varlığın bilgisine kılavuzluk edebileceklerini düşünmek çelişki doğurur. Bilen ile bilinenin ilişki kurmasını ve neticede inkar edilemeyecek şekilde gerçek bir bilginin meydana gelmesini sağlayan etken bir sebep vardır, o da Allah'tır.¹²⁶ Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerde görüldüğü üzere Yazır, evrendeki oluşumu tesadüfe bağlayan materyalizmi eleştirmektedir. Bu anlamda evrende nedensiz ve amaçsız bir şeyin olamayacağını hatırlatıyor. Dolayısıyla nedensellik sayesinde evrendeki oluşumun, değişimin bilgisini anlayabiliriz. Buna karşılık nedenselliği göz ardı edersek evrendeki bilgisel işleyişi kavramamız mümkün olmaz. Elmalılı Hamdi, burada, evrendeki nedensellik kanunlarının anlaşılabilirliğini Allah'ın zihnimize verdiği yetilerle ve bu kanunları algılayabileceğimiz hale getirmesiyle ilişkilendirmektedir.

Bu noktada belirtilmesi gereken bir husus da, Elmalılı'nın nedenselliği fiziksel dünyadan yani fenomenel gerçeklikten hareketle Allah'a izafe etmesidir. Bu bağlamda ona göre, eğer Allah, cisimlere ait olaylarda çekim, manevi

¹²⁶ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 60.

olaylarda da ruh denilen iki kavuşma başlangıcı oluşturmasaydı, bu yıldızlar ve bu düzenden oluşan evren meydana gelemezdi. Yazır, yine bu sayede fikirlerin ve akılların varlığın gerçek bilgisine yöneldiğini söyler. Bununla ilişkili olarak düşünürümüz, atom tasavvurunun çıktığı olaylar ve noktaları, matematiğin ilkelerini ve boyutlarını, fiziğin mekanik büyük eserlerini, kimyanın atom unsurlarını, hayatın organik hücrelerin, hayvanları ve cansızları, tabiattaki bitki ve cisimleri, astronominin yıldızlarını, yıldızlar aleminin düzenli bir şekilde derlenip toparlanmasını ve zaman içinde düzenli işleyişini yine Allah'ın koyduğu kanunlara bağlamaktadır.¹²⁷ Elmalılı'nın görüşlerinden hareketle şunu söyleyebiliriz ki, Allah'ın koyduğu kanunlarla oluşan evren modeli neden-sonuç ilişkileriyle işleyen mükemmel ve sistematik bir özelliğe sahiptir. Yazır evrende var olan fizik, kimya, biyoloji, astronomi bilimlerindeki ilkelere ve uyuma işaret ederek bunun Allah'ın var ettiği nedensellik kanunları sayesinde meydana geldiğini belirtmektedir.

Elmalılı nedensellik kanununun varlığa uygulanması suretiyle Allah'ın varlığına ulaşabileceğini söyler. Onun “Yoktan bir şey olmaz, varlığın sebebi yok olamaz, ortaya çıkan hiçbir şey onu ortaya çıkaran olmadan meydana gelemez, yok olanı var eden etken sebep yokluktan ibaret bir şey olamaz” tarzında ifade ettiği nedensellik ilişkisi, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan Allah'ın varlığını kanıtlayan en önemli delildir. Duyular alemindeki varlıkların aşamalı bir şekilde meydana gelmesi duyular ötesinde kalanların da aynı sisteme bağlı olduğunu gösterir. Evrenin kendi kendine değil, mutlaka kendi dışında mevcut bir sebebin etkisiyle var edildiğini kabul etmenin nedensellik ilkesinin vazgeçilmez bir sonucudur. Zira bu ilkeye göre, sebebin sonuçtan önce bağımsız olarak var olması gerekir. Çünkü güç halinde bulunsun veya bulunmasın bir şeyin fiili olarak var olabilmesi için, onu fiilen meydana getirecek bir sebebe mutlaka ihtiyacı vardır.¹²⁸

Yazır'da sonuçlar ne kadar çok olursa olsun sebepler toplamının kuvvetini geçemezler, ancak onunla denk olurlar. Örneğin bir kiloluk kuvvet, iki kiloyu çekemez. Başka bir ifade ile, noksan fazlanın tam sebebi olamaz. Çünkü böyle bir

¹²⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibace” (Önsöz) Metalib ve Mezahib, ss. XXIII-XXIV.

¹²⁸ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 60.

durumda yokluğun varlığa sebep olması gerekir. Yazır bu durumda “falan şey yok iken kendi kendine yoktan var olmuş” şeklinde bir ifadeyi söylememenin gerekliliğini belirtir. Bunu söylemek ise sebebiyeti inkar etmek ve dolayısıyla bilimin kendisini iptal etmek demektir. Onun düşüncesinde tabiatla ilgili bütün bilimlerde nedensellik ve nedenselliğin uyumu kanununun mutlak bir hakimiyeti vardır. Bu büyük kanun, bazen değişim, kendini koruma oranıyla, bazen sebebin uygunluk ve ilgi oranıyla ve kalıtımı terimi ile anlatılır. Elmalılı H. Yazır, olaylarda idrak, bilgi, akıl gibi sonuçlar görülüp dururken, bunların mutlak sebeplerini, bunlarla hiçbir ilgisi olmayan kör bir kuvvet, kör bir tabiat gibi düşünmek anlamına gelen tabiatçılığın, pozitif bilimlerde de yerinin olmadığını ifade eder. Bunun için tabiat bilginleri, tabiatla yani dünyada, tekamül kanununun varlığını kabul ederken, kör ve noksan bir tabiatın her şeyin başlangıç noktası ve sebebi olmasını değil, varlığı zorunlu olan (vacibü'l-vücut) Allah'ı sonsuz kemali ile düşünmek ve kabul etmek şartı ile tabiatla olgunlaşmayı açıklamışlardır. Çünkü böyle olmasaydı olgunlaşma kanunu, ilmin, sanatın özü olan nedensellik ve nedensellik orantıları kanununa aykırı olacağından bilimsel olmazdı.¹²⁹ Buraya kadar aktardığımız görüşlerimizden anlaşıldığına göre Elmalılı, tekamül nazariyesini eleştirmektedir. Ona göre, bu nazariyeyi kabul edenler tabiatla meydana gelen her şeyi, oluşum ve olayları tesadüf ve rastlantılara bağlamışlardır. Bu nedenle doğru ve gerçek bilgilerden uzaklaşmışlardır. Bu bağlamda Yazır, bu teorinin bilimsel deliller içermediğini belirtmektedir. Oysa onun düşüncesinde evren, içerdiği düzen ve amaçlılık ile nedenselliğin varlığına işaret eder. Nedenselliğin olduğu yerde ise tesadüf olamaz. Bunun için evrendeki olayların kendi kendilerine gerçekleşmesi ve varlıklarda gözlenen değişikliklerin tesadüfen olması mümkün değildir. O halde, bütün bunları var eden bir sebep-etken vardır. Bu etken de, Allah'tır.

Yazır nedensellik ilkesinde Allah'ın yaratmasının bir ürünü olarak gördüğü varlığın maddi boyutundaki fiziki oluşumu yani etki-tepki ilişkisini gerçekleştiren kuvvetin çekim ilkesi olduğunu belirtmektedir. Manevi alandaki etki-tepki ilişkisini ruh sağlamaktadır. İlk bakışta, bu iki gerçekliğin birbirinden bağımsız olduğu ve aralarında herhangi bir etki-tepki ilişkisinin yani nedensel bir

¹²⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. I, ss. 79-80.

bağlantının olmadığı sanılıyor. Fakat Hamdi Yazır salt bir teori veya fikirle değil de fenomenler gerçeğinden hareketle bu ikilikteki ilkesel görünümün, ayrılığın temelde bir birlik teşkil ettiğini belirtir. Bunlardan biri zaman zaman zaman zaman diğerinin taşıyıcısı, zaman zaman da diğeri öbürünün taşıyıcısı olur. Yazır bu durumunu şöyle tasvir eder: “Fakat bu iki kavuşma başlangıcı birbirlerine karşı her bakımdan ayrı kalabilirler mi? Öyle olsa idi benim onlardan ne haberim olurdu? Ruhlar ile cisimler arasında ne münasebet bulunurdu? Nefis ile beden birbirleriyle nasıl içli dışlı olabilirlerdi? Halbuki ben ruhlarda cisme dair bütün hatıraları yaşıyor. Sonra cisimlerde ruhları görüyorum. Mesela zihin çalışmalarının şu sınırlı beden içinde kaynaştığını duyuyorum. Bu suretle ruh ile beden birleşme derecesinde bir bağlantı ile (Ben) dediğini nefsimde karar kıldıklarını anlıyorum.”¹³⁰ Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Elmalılı, fiziki alemle ruh arasında bir ayrılığın olmadığı, bunlar arasında mutlaka bir bağlantının olduğu fikri üzerinde durmaktadır.

Nedenselliği fiziki ve fizikötesi varlık dünyası açılarından ele alan Hamdi Yazır bu konudaki fikrini belirtmeden ve birtakım teoriler üretmeden önce, görünürlerin yapısından hareketle realite dünyasının metafizik temeline ulaşıyor. Ona göre, maddi ve manevi diye adlandırılan cazibe ve ruh adı altında iki ayrı prensibe göre işleyen ve birbirleriyle neden-sonuç ilişkisi içine giremeyeceği sanılan iki ayrı gerçeklik dünyası vardır. Yazır, bunların daha üst seviyede bir birlik içinde bağdaşmasını ve daha geri seviyede sebep birliğine dayanmasını şöyle dile getiriyor:¹³¹

“Cisim ile ruhun bu buluşması olmasa idi ben şu kalemi ve hatta o kalemi tutan bu elimi nasıl bulur, nasıl tanırdım? Elimde kalemi nasıl oynatırdım. Günahlarımın karaları gibi şu kara satırları nasıl dökerdim? Demek ki, alem pergelinin kutupları yerindeki o iki kavuşma başlangıcı arasında, daha mühim ve daha büyük bir kavuşma başlangıç var. Var ki, ruh ile beden birleşebiliyor.”¹³²

Yazır’a göre nedensellik konusundaki bütün bilgilerimizi inceden inceye değerlendirirken şunu söylememiz gerekir ki, biz bütün olayların sebeplerini

¹³⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibace” (Önsöz) Metalib ve Mezahib, s. XXIV.

¹³¹ Yazır, age., s. XXIV.

¹³² Yazır, age., s. XXIV.

bilmediğimiz için bir olayın bütün sebeplerini de bilmiyoruz demektir. Gerçekte bazı olaylar hakkında bildiğimiz ve uyguladığımız sebepler, eksik, zahiri ve nispidir. Bunlar ne tam anlamıyla sebeptir, ne de mutlak ve hakiki sebeptir. Hakiki ve mutlak sebep kökten bir yaratma ve icattır. Şu halde, bizim en iyi bilgimizi teşkil eden sebeplilik düzeni hakkındaki bilgimiz tam ve mutlak değil, cüz’i ve nispidir. O halde, Elmalılı Hamdi’ye göre, bilgi alanımıza giren sebepleri inkara hakkımız olmamakla beraber bunlara birer genel nedensellik gibi bağlanarak “filan şey asla olmaz” demeye ve mutlak kudreti aciz sanmaya da hakkımız yoktur.¹³³

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın buraya kadar vermiş olduğumuz görüşlerinde görüldüğü üzere, evrendeki olaylar örgüsü neden-sonuç ilişkisine dayanır. Bu nedensellik ilişkisini görmeyip de evrendeki değişim ve oluşumları tesadüfe bağlamak bilimsel anlamda yapılabilecek büyük bir hatadır. Çünkü, olgu ve olaylar arasındaki nedensellik bağlantısını inkar etmek bilimi reddetmek anlamına gelmektedir.

2.6. Bilgi-Hikmet İlişkisi

Felsefe ve hikmet kavramları, İslam düşünce tarihinde çoğu kez aynı anlamda kullanılmıştır. Bununla birlikte kimi zaman hikmete felsefeden daha geniş bir anlam atfedildiği de görülmektedir. Buna göre, hikmetin anlam alanı felsefeden daha geniştir.

Elmalılı düşünce tarihindeki hikmet tanımlarını genel itibariyle üç sınıfa ayırmaktadır. Buna göre hikmet; “faydalı amele götüren bilgi, bilgiye dayalı olarak ortaya konan faydalı amel, ilimde ve amelde sağlamlık (ihkam)”¹³⁴ anlamlarına gelir.

Görüldüğü üzere, Elmalılı’nın hikmeti ele alışında, sağlam ve mutlak bilgi kaynaklı davranışlar belirginlik kazanmaktadır. Buradan hareketle onun hikmette bazı özellikler olması gerektiğini ifade ettiği sonucuna varabiliriz. Bu özellikler hikmetin insana yarar sağlaması, güzel davranışlar halinde ortaya konulması ve bilgi noktasındaki kesinliğidir.

¹³³ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, c. III, s. 109.

¹³⁴ Yazır, age., c. II, s. 217.

Elmalılı, hikmet bilgisinin “varlıkların hakikatini tanımak” diye tarif edildiğini belirtir. Peki insan için böyle bir bilgi mümkün müdür? O, insan için böyle bir hikmet bilgisinin mümkün olup olamayacağını, İbn-i Rüşd (ö. 1198)’ün, “Tehafüt et-Tehafüt” adlı eserinde açıkladığını belirtmektedir.¹³⁵ İbn-i Rüşd’e göre “bilgelik (hikmet), vahiy alan kimselerde, yani peygamberlerde sürekli olarak bulunan bir şeydir. İşte bu nedenledir ki, bütün söylenen sözler arasında en doğrusu, her peygamber bilge olduğu halde, her bilgenin peygamber olmadığıdır; onlar yalnızca, peygamberlerin varisleri oldukları söylenen bilginlerdir.”¹³⁶ İşte bu noktada şu hususu önemle belirtmeliyiz ki, gerçek anlamda bilgelik peygamberlere özgü bir erdemdir. Fakat, unutmamak gerekir ki, diğer insanlar da bilgi yolunda çalışarak varlığın bilgisine ve hikmete vakıf olabilir.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, İbn Kuteybe’nin hikmet kavramına getirdiği açıklamayı şöyle nakleder. “Hikmet hem bilgi hem de iştir, bilmek ve bildiğiyle pratik hayatta bilinenleri uygulamaktır. Bu ikisini birlikte yürütemeyene filozof denilemez”. Yazır bu açıklamada hikmetin, mutlak ve kesin bilgi anlamına geldiğini söyler. İslam düşünürleri buna açıklık getirmek için genel olarak bilgide ve davranışta sağlamlık veya bilgiyi doğrulama ifadesini kullanmışlardır. Zira düşünürümüze göre, bilginin sağlamlığı kesinlik derecesiyle, davranışın sağlamlığı ise kendisinden bekleneni sağlamasıyla ilgilidir. Hikmetli bilgi, tecrübe ile desteklenmiş ve uygulanabilir özellikler taşıyan bilgidir. Hikmetli davranış da, bilimsel temellere dayalı olan ve bir bilginin ölçüsüne vurulduğu zaman doğru olduğu kesinleşen davranıştır. Özetle hikmet, bilgi ile iradenin karşılıklı işbirliği sonucu fiil sahasına çıkması ve o fiilin de kendisinden bekleneni sağlamasıdır. Bir başka deyişle hikmet, ilim ile sanatın birleşmesidir.¹³⁷

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerde görüldüğü üzere “hikmet” kavramına filozoflar farklı yaklaşmışlardır. Buradan anlıyoruz ki, Elmalılı Hamdi Yazır, hikmetin her şeyden önce bir bilgi tabanının olduğunu hem hatırlatmakta, hem de bu görüşü ifade eden düşünürlere katılmaktadır. Bu bağlamda, varlığın var oluş ilişkilerini bilgi noktasında kavramak da hikmet olmaktadır. Diğer taraftan

¹³⁵ Yazır, age., c. II, s. 208.

¹³⁶ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt), çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, c. II. İstanbul, 1998, s. 712.

¹³⁷ Yazır, age., c. II, s. 206.

şunu söyleyebiliriz ki ona göre, her nerede kötülüğü gidermek ve iyiliği elde etmek varsa, işte orada hikmet vardır. Bundan dolayı bir şeyin içinde gizlenen ve sonuç bakımından ortaya çıkacak olan fayda ve iyiliğe o şeyin hikmeti denilir ki, hikmetin birçok anlamından biri de budur. Bunda bütünüyle hedef anlamı olmasa bile, bu anlamın az çok bulunması gerektiği söylenebilir. Buna göre, anlam bakımından “hikmet” sözü, “fayda” sözünden daha özel bir anlam ifade eder. Zira hikmet, sebepten önce olabildiği gibi, nihai hedeften sonra da olabilir. Yani sebebin sebebi, amacın sonucu şeklinde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla hikmet denildiği zaman, mutlaka ya bir sebep sonuç ilişkisi veya daha genel olarak bir sebebin nedeni ve buna benzer gerekçeli bir anlam söz konusudur. Yani hikmet, kesinlikle sonucun sebebe indirgenmesinin yanında, tutarlı ve sağlam bir ilişki anlamını ifade eder. Yazır en genel anlamda hikmetin, fayda ve sağlamlık anlamlarından dolayı her güzel bilginin ve her faydalı işin ismi olduğunu belirtir. Bununla beraber pratik ilimlerle ilişkisi, teorik ilimlerden daha fazla olduğu gibi, doğrudan doğruya davranışla ilişkilendirilmesi de bilgiden daha fazladır. Hikmetin güzel davranışlar içindeki yeri de bilgiye yöneliktir. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki; bilgi ve eylem birlikte hikmetin anlamında bulunmaktadır.¹³⁸

Düşünürümüzün bilgi-hikmet ilişkisinde ortaya çıkardığı bu tablo bize göstermektedir ki, hikmetin pratik yönünü iyi davranışlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla hikmet açısından bilgi çok önemli olmakla beraber, bu bilgi teoride kaldığı ya da davranışlara bir yön çizemediği sürece anlamsızlaşır. O halde, Elmalılı'nın düşüncesinde teorik düzeyde var olan erdem, pratik erdemi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla hikmette bilgi ile davranış arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

Elmalılı bu görüşlerine ilaveten hikmetin sebep sonuç ilişkisini ve bu ilişkide kötülükleri önlemenin ve faydaları sağlamanın daima gerekli olduğunu belirtir. Yazır, hikmetin, sonuçta davranışa yönelmeyen ve pratiği gözetmeyen bilgiye, aynı şekilde bilgiden etkilenmeyen davranışa ve her ikisinin birlikte iyiliği elde etmek değil de kötülüğü hedef tutan kısmına uygun düşmeyeceği hususu üzerinde durur. Bir bilgiye hikmet denebilmesi için üzerinde faydalı bir

¹³⁸ Yazır, age., c. II, s. 205.

işin etkisinin görülmesi gerekir. Herhangi bir faaliyete hikmet adı verilmesi de hem bilgi temellerine dayanması ve bilginin gereklerine uygun olarak ortaya konması, hem de kötülüğü ve zararı amaçlamamış olmasıyla ilgilidir. Bundan dolayı, uygulama alanı olmayan teorik bilgi hikmet olmadığı gibi, tesadüflere bağlı olarak ortaya çıkmış olan herhangi bir eylemde hikmet değildir. Bunun için ilahi hikmetin içinde ne teorik bilgi, ne de tesadüfe dayanan bir hareket, bir oluş vardır. Hikmet ve varlık düzenindeki sağlamlık bilgiye, bilgide “her şeyi bilen” ve mutlak hakim olan bir ilk sebebe dayanır. Daha önce incelediğimiz fikirlerinde de gördüğümüz gibi, Elmalılı bilginin tek hakiminin Allah olduğu şeklindeki düşüncesini burada da tekrarlamaktadır.

Düşünürümüze göre, asıl hakikat bilgi ile davranışın birleşmesindedir. Bilgi ile davranış hikmetin birer çeşidi gibi değil, birer parçası olarak kabul etmek gerekir. Yani hikmet denilen şey ya gerçek bilgi ya da doğru hareket değil de, doğru bilgi ile doğru hareketin bütünüdür. Akıldan sonra anlamak ve düşünmek hikmetin şartıdır. Bunun için pratik bilgiden önce teorik bilginin insan hikmetinin bir parçası değilse bile bir başlangıcı olacağı ve bunun mutlaka pratik bilgiye, onun da faydalı davranışa dönüklüğü bilinmelidir.¹³⁹ Elmalılı hikmeti üç aşamalı olarak ele alır. Bunlar; hikmetin başlangıç noktası bilgi, ortası din, ibadet ve taat, sonu da ahiret mutluluğudur.¹⁴⁰ Elmalılı, burada, hikmetin teorik noktası için insanın kendi içinde ve evrende var olan kanunlara yönelmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. O halde evren hikmete ulaşmada köprü vazifesi görmektedir. Dolayısıyla hikmetin öncelikli şartı evrendeki varlıklar üzerinde düşünüp onları anlama, kavrama ve bilmedir. İkinci aşama insanın Allah karşısındaki konumunun farkına varıp ona göre hareket etmesidir. Yazır’a göre, zaten bu iki basamak, insanı ahiret mutluluğuna götürecektir.

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki, Elmalılı, hikmeti teorik bilgiyle pratik bilginin bütünleşmesi olarak görmektedir. Buna göre, şeylerin bilgisini önce anlama ve sonra da yaşama faaliyeti hikmet olmaktadır. Eğer gerçek anlamda hikmet elde edilecekse, pratik bilgiyle teorik bilginin, doğru davranışla doğru bilginin birbirini tamamlaması gerekmektedir.

¹³⁹ Yazır, age., c. II, ss. 213-214.

¹⁴⁰ Yazır, age., c. II, s. 214.

2.7. Bilgi ve Toplumsal Yenilenme

Yazır, yenilenmeyi öz değerlere bağlı kalmakla açıklamaya çalışmıştır. Öte yandan onun yaşadığı dönem bütün dünyada, özellikle de İslam dünyasında sosyal, siyasi, kültürel, ekonomik...v.s. pek çok yönden hızlı ve köklü değişimlerin olduğu bir dönemdir. O, böyle bir dönemde, hayatın devamı için her seviyede görülen “istikrar içinde değişme” koşuluna uymayı hem ilimde ve hem de dinde mecburi olarak görmekteydi. Eğer bir “değişme”den söz edilecekse “değişmeyenin değişmezliği” ilkesi kabul edilmeli ve çıkış noktası burası olmalıdır.¹⁴¹

İnsanlık tıpkı akıp giden nehirler gibi sürekli yenilenmekte, tazelenmekte ve değişmektedir. Bu hem fert hem de toplum için geçerli bir ifadedir. Hz. Peygamber’in sağlığında tamamlanmış olan İslam dini ile birey ve toplum planında yenilenme, değişme, gelişme şeklinde kendini gösteren “sosyal değişme” diyebileceğimiz olgu, nasıl bir arada bulunabilecektir? Başka bir ifadeyle birey ve toplum bilgi ve kültür başta olmak üzere pek çok alanda sürekli değiştiğine göre, tamamlanmış bir din olan İslam’ın bu değişme karşısındaki tavrı ne olacaktır? Yazır, bu sorunun cevabını¹⁴² “Cenabı Allah hiç şüphe yok ki her yüz sene başında, (yani her asırda), bu ümmete dinini yenileştirecek adam veya adamlar gönderecektir.”¹⁴³ hadisinden hareketle vermektedir. Ona göre bu hadis-i şerif; dinin yenilenmesinden bahsediyor ve bunu yüzyılla sınırlamaktadır. Ayrıca burada yenilikler yapılırken toplumun temel özelliğinin korunmasına, yeniliklerin başkalaşmaya yol açmamasına asıl yapının kuvvetlendirilerek devam ettirilmesine işaret edilmektedir.¹⁴⁴

Bu ifadelerden de açıkça anlaşıldığı gibi Elmalılı, söz konusu hadisten yapmış olduğu çıkarım sonucunda, İslam toplumunda bir ‘yenilenme bilinci’ oluşturulması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda dinin özü korunmalıdır. Yenilenmede dikkat edilecek bir diğer husus ise, İslami yaşantıyı düzenleme, etkin kılma, dini fert ve toplum hayatında fonksiyonel hale getirme düşüncesidir.

¹⁴¹ Mehmet S. Aydın, “Elmalılı’da Teceddüd Fikri”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 299.

¹⁴² Onat, agm., s. 145.

¹⁴³ Bkz. Ebu Davud, Sünen, Melahim, 3740

¹⁴⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibace” (Önsöz) Metalib ve Mezahib, s. XLIX-L.

Kur'an ayetleri ve sahih sünnetin açık hükümlerinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Öyleyse İslam toplumunun yenilenme bilincini canlı tutmaya en çok ihtiyaç duyduğu alan Kur'an ayetlerinin ve sünnetin anlaşılması ile uygulanmasıdır. Zira Kur'an'ın insanlığı ulaştırmayı hedeflediği noktada herhangi bir değişiklik söz konusu olamaz. Bu hedeflerin en önemlisi, İslam toplumunu belli bir ahlaki çizgide tutmak ve dinin özünden sapmayı önlemektir. Ancak hedeflenen sonuca doğru ilerlerken birtakım araçları kullanmak ve yenilemek gerekmektedir. Dolayısıyla Yazır, bu araçların yenilenmesi gereğine değinmektedir. İşte bu araçlardan en önemlisi, yeni ve farklı durumlar karşısında aklın hüküm çıkarma (istidlal) faaliyetini gerçekleştiren içtihatdır. İctihat değişebilen hükümlerde toplumun zaman ve mekan boyutlu değişim ihtiyacına cevap verecek nitelikte olmalıdır. Kendini yenileyen birey ve toplum, düşüncesini de yenileyebilir. Yenilenen düşünce ve bilgiler yeni heyecanları doğurur. Böylece olumlu anlamda bir hareketlilik ve canlanma ortaya çıkar. Sonuçta kendini yenileyenler, topluma yenilikler sunma gibi bir misyona imkan ve zemin hazırlamış olurlar.

O halde, düşünürümüze göre yenilenme, kaçınılmaz bir görevdir. Yenilenme olgusunda Müslüman toplumun içinden çıkacak dini yenileyici kişi her an yeni bir görüşte bulunmalı, böylelikle de düşünce anlamında verimli bir zemin oluşturmalıdır. Çünkü fert ve toplum yapısında kendini sürekli yenileme, geliştirme ve kısmi olarak da değiştirme zorunluluğu vardır. Olması gereken yenilenmeye karşı duruş ise, toplumsal süreç içerisinde çelişkilerle karşı karşıya kalmak ve ilmi canlılığı kaybetmek riskini de beraberinde getirecektir.

Düşünürümüz yenilikte izlenecek yol hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre, yenilik yapılırken nas halindeki esaslar mutlaka korunmalıdır. Buna karşılık teferruat ve uygulama bakımından yenilikler gerçekleştirilmelidir. Yenilik yapacak kişinin dikkat etmesi gereken ilkeleri şöyle sıralamaktadır: İslam toplumunun birliğini bozmayacak, bölünmeyi artırmayacak, dinin özünü inkar etmeyecek, teferruatı asıldan ayırmayacak, geçici heveslere kapılarak İslam toplumunun değerlerini yabancı kültürlerle benzetmeye çalışmayacak ve ümmetin şahsiyetini ortadan kaldıracak bid'atlere yol açmayacaktır. Bu hususlara dikkat

edilerek yapılan yenilik bize nefret değil sevgi aşılacak, korku ve endişe değil güvenlik getirecektir.¹⁴⁵

Bütün bu görüşlere ilaveten şunu belirtmeliyiz ki, İslam'ın sürekli değişen ve dönüşen çağın her türlü bireysel ve sosyal ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yapısı vardır. Bu yapıyı, Yazır'ın yenilenme (tecdid) yönteminde sınırları ve prensipleri çizilmiş bir şekilde görmekteyiz. Bu bağlamda Elmalılı'nın da belirttiği gibi, yenilenmesi gerekenler yenilenmeli, korunması gerekenler ise korunmalıdır. Bu denge çok iyi kurulmalıdır.

Muhammed Hamdi Yazır İslâm düşüncesinin itibarını yeniden kazanması için İslâm Dünyası'nda fikirsel bir canlanma olması gerektiğine inanmaktaydı. Bu ise ancak bilgide ve diğer alanlardaki yenilenme ile mümkündür. Bu yenilik arayışında Elmalılı yeni bir fikir ortaya koymanın mahiyeti, değeri ve farkı noktasında şöyle bir tespitte bulunur:

“Her yenilik hayat olamayacağı, yeniliğin değeri, ihtiva ettiği birbirine benzeyiş bakımından, devamlılığı ve bekayı sağlayabilmesinde ve değişikliğin ve korunmanın büyüklük derecesinde gizli bulunduğu için, birbirine benzeyiş vasfından mahrum ve mutlak bir ayrılığa gidecek olan yenilikler, artık yenilik değil devamlılığı yıkan değişikliklerden ibaret kalır. Bir aslın gelişme seyrini takip etmeyen ve ilk vukua gelenin etrafında bir tekamül silsilesi alamayan yenilikler, tam bir ölümdür. Buna, Şeriat dilinde (Kötü bid'at) denir.”¹⁴⁶

Düşünürümüz burada ilerlemede dikkat edilmesi gereken sakıncalı bir noktaya işaret etmektedir. İlerleme faaliyeti gerçekleştirilirken toplumu temelinden sarsacak şekilde kültüre, yerleşmiş inançlara ve değerlere, yaygın kanaatlere aykırı hareket edilmemelidir. Bu toplumsal yapıya zarar vermemek açısından önemlidir. Buna göre, bilgi toplumu olma yolunda ilerlerken mevcut toplumsal yapıyı ve değer sistemini korumak gerekmektedir. Toplumsal bilgi düzeyinin değişimi değerlerde çözümlere yol açmamalıdır. Dolayısıyla bilgi dönüşümüne bağlı olarak toplumsal yapı korunmalıdır.

¹⁴⁵ Yazır, age., s. L.

¹⁴⁶ Yazır, age., s. XLVIII.

Düşünürümüz bilgide yenilenmeyi, Allah'ın alemi yaratışı ile ilişkilendirmekte ve şöyle bir mantık silsilesi ile açıklamaktadır: “Cenab-ı Hakk, alem dediğimiz şu bitmez tükenmez yeniliklerin birlik nizamını yaratıp idare eden mutlak kudrettir.O kudrete dayanan bir dinin sonu yoktur. Böyle bir din, bir tekamülü ihtiva eden rahmani ve rabbani bir hadisedir.”¹⁴⁷ Bu da bize gösteriyor ki, Elmalılı, alemi, sınırlarını zorlayacak derecede sürekli keşfedilmesi gereken bir bilgi objesi olarak görmektedir. Elmalılı bilgi bağlamında toplumlar açısından değişmeyi ve yenilenmeyi zaruri görmektedir. Elmalılı bu şekildeki değişimin gerekliliğini dini bir teamüle dayandırmaktadır. Bu noktada Kuran-ı Kerim'deki “İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen Kur'an sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar. Onların üzerinden uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı. Onlardan birçoğu yoldan çıkmış kimselerdir. Bilin ki, Allah, ölümünden sonra yeryüzünü canlandırıyor. Düşünesiniz diye gerçekten, size ayetleri açıkladık”¹⁴⁸ şeklindeki ayeti delil olarak ortaya koymaktadır.

Elmalılı, akli ve ilmi esasları sabit olan Müslümanlarda, bu yeni ilmi ruh nasıl tezahür edecek?”, “bid'at fikrine karşı olan büyük dinimiz bu yenileşmeyi nasıl ve ne yönde sağlayacak?” diye sorar ve ferdi çabalarla ilmi çalışmalara ağırlık verilmesi gereğini dini temellerde örnekler: Şunu iyi benimsemek ve bilmek gerekir ki, yenilik, başkalaşmak ve bozulmak olarak algılanmamalıdır. Burada izlenecek metot şudur: İslam'da en büyük düstur Allah'ın birliği olduğu için bunun etrafındaki bütün diğer çevresel esaslar bu birliğin gelişmesi bakımından etkili olacak ve bütün yeni görüşlerde bu akide korunarak gözetlenecektir. Bu suretle, her asırda gerçekleşen fikri ve maddi olaylar tecrübe ile tetkik edilerek esasların uygulama şekillerine bakılacaktır. Böylece bir taraftan, deney ve tümevarım, diğer taraftan, sonuç çıkarma ve akli olmak üzere iki yönlü bir seyir ile, buluşma şekline varılacaktır. Sonuçta, İslam toplumunun hayatına şuurlu veya şuursuz olarak giren yeni gelişmelerin dini ve şer'i gerçek kaynağı belirtilip tespit edilecek, tehlikeli araz olan bid'atlarla, hayat sebeplerinden ileri gelen yeni gelişmeler birbirinden ayırt edilip, bir kısmı silinecek, bir kısmında ise

¹⁴⁷ Yazır, age., s. XLIX.

¹⁴⁸ Kur'an, Hadid, 57/16-17.

karar kılınacaktır. Nihayet, akıllar ile hisler birleştirilerek vicdanlara, yeni ihtiyaçları tatmin eden yeni bir düzeltmeye güven sevinci verilmesine özen gösterilecektir. Elmalılı, nas halindeki kesin hüküm ve esasların muhafaza edilerek ve fakat ayrıntı ve uygulama bakımından yenilikler getirilerek, daha doğrusu, benimseyeceğimiz yeniliklerle, benimsemeyeceğimiz yeniliklerin sınırlarının ayrılarak vicdani bir gelişme elde edileceğini ve bu yoldan toplumsal benliğin tefrika, boşluk ve nifaktan kurtulacağını belirtmektedir.¹⁴⁹

Düşünürümüz, bilgisel ve fikrîsel değişikliklerin çabuk olabileceğini fakat, terakkinin hayli muhafazakar olduğunu söylemektedir. Bunu “kuvvetlerin değişmesi kanunu, kuvvetlerin korunması ile birlikte yürür”, örneği ile ilişkilendirir. Aynı örnekle bağlantılı olarak Felsefe Tarihi değişikliklerinin, felsefi meslek de tahaffuzu temsil ettiğini belirtir. Böyle bir durumdan başka bir duruma geçme ve korunma sayesinde ki; insan ruhu terakki eder, fen kemale erer.

Düşünürümüz, eski devirlerde, ilmi içtihatın bölünmeyi pek kabul etmediğini, felsefenin, bütün ilimlere açık olduğunu ifade eder. Buna göre, bir felsefe alanında hüküm veren kişi fen bilimleri sahasında da hüküm veriyordu. Filozof, bilginliğiyle hem matematikçi, hem tabiat alimi, hem de hakimdi. Son devirlerde ise, hükümlerin bölünmesi zaruret oldu. Bunun için, zamanımızda müçtehit, mutlak manada fertler değil, toplumlar olmuştur. İnsan hayatına paralel olarak, ilim hayatının da içtimailiği arttı. Bir fennin müçtehitliği diğer fenlerin taklitçisi olabiliyor. O halde, farklı fenlere mensup müçtehitler arasında içtimai bir kıymet ve ilişki kurmak gerekir ki; karşılıklı bağlılık meydana gelebilsin. Çünkü toplumun ehemmiyeti her anlamda birbirine benzemekte ve fiilen ahenk içinde bulunmaktadır. İçtimai faaliyet bireylerin aynı konulara üşüşmelerinde değil, birlikte müşterek çalışabilmelerindedir. Bu ise, içtimai bir prensibin hükmü altında bulunmakla olur ki; işte o hakim prensip, içtimai ruh demektir. Bu içtimai ruh, o sahanın çeşitli ve ahenkli faaliyeti sayesinde ki, mutlak içtihat mertebesini elde edebilir. Elmalılı, muhtelif fenlerin bu sosyal önemini verebilecek şeyin ise felsefi içtihat olduğunu vurgular. Felsefi fikir çalışmalarının

¹⁴⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibace” (Önsöz) Metalib ve Mezahib, s. L; Bkz. Aydın, agm., s.s 299-305.

dini içtihat ile mutlak dayanışması da toplumsal hayatın intizam ve ahengini temin eder. Asıl içtimai nefis ise bu ahenk ve uyum ile kalıcı olur. Bu süreçte ilim hayata ancak havas yolu ile, din ise havasa ve avama şamil umumi bir yol ile feyzini neşreder. Bir memleket halkının hepsinin inanç sahibi ve dindar olması mümkündür. Fakat, hepsinin alim olması mümkün değildir, düşünülemez. Avamında ne ilim ne de dinden hiç biri bulunmayan bir memlekette ferdi ve toplumsal kıyamet kopar. Halk tabakası dindar, ilim erbabı ise dinsiz olan memlekette ise avam ve havas ile içtimai muhit olan avam arasındaki bu zıtlık, millet ve devlet denilen sosyal birlik ve faaliyetin parçalanmasına yol açar. Zaten milliyet, bir toplumun bir araya gelmesine sebep olan içtimai bir nefis, bir vicdan demektir. Irk ve kan milletin kabiliyeti değil, bu kabiliyetin meydana çıkmasını sağlayan araçlardır. Her milletin genişleme gücü o vicdanın kapsamlı derecesi ve külliliği ile orantılıdır. Dil dahi, ırk ve kandan ziyade bu vicdanın ifadesidir. Din, bu vicdanın en kapsamlı temelini, en büyük teminatını teşkil eder. Elmalılı buradan genel bir yargıya ulaşır ve bir toplumun dininin ne ise içtimai vicdanının da o, içtimai vicdanının ne ise, gerçek dininin de o olduğunu söyler.¹⁵⁰

Elmalılı İslam toplumunun bilim ve fende ilerlemesi için üç temel ilke sıralar:

a) Bir taraftan, akla uygun olduğu öngörülen kelimelerde, bugünkü felsefede yapıldığı gibi, zamanımızdaki bilimlerin her birini niteleyen özel esaslar arasındaki ilişkiler tespit edilip sıraya konulmalı.

b) Bu şekilde, önce kendi ilimlerimize toplumcu bir ahenk vermeliyiz. Bu bağlamda insan haklarının kutsallığını ilke yapan ve bu hakların söz ve güç sahiplerinin elinde oyuncak haline getirilmemesine dikkat ve özen gösteren din hükümlerimizin ciddiliğini korumakla beraber gelişmesine de gayret etmeliyiz.

c) Aynı zamanda, edebiyatımıza, sanatımıza ve toplum çalışmalarımıza canlılık verecek bir din hassaslığını yürütmeliyiz.¹⁵¹

Ona göre, ilerlememizin sırrı, bu üç noktada gizlidir. Bu düşüncesine ek olarak “biz ne zaman feyiz gördükse onu dini hassaslığın neşe verici çekiciliğinde

¹⁵⁰ Yazır, age., ss. XXXIV-XXXV.

¹⁵¹ Yazır, age., s. XLV.

gördük. Fakat, bunu devam ettirecek hiçbir gösteride bulunmadık”¹⁵² diyerek öz eleştiride bulunur.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Elmalılı nakli ve pozitif ilimlerin sıkı bir temas içinde yeniden ve sürekli yorumlanması gerektiğine inanmaktadır. Böylece dinin ve toplumun özünü koruma merkezli ilmi çalışmalar, fikir teatileri yapılmalıdır. İlim ve fikir hayatımızın canlanması buna bağlıdır. Toplum olarak ilim, fen ve sanatta yükselmemiz ve muasır tefekkür hayatında ilerlememiz ancak bu sayede gerçekleşir. Bunu gerçekleştirebilecek yenilik için dinimizde fazlasıyla teşvik söz konusudur. Fakat asla fert ve toplum hayatı bilgi bakımından yenilensin fikriyle yola çıkarken dinin özünden uzaklaşıp bid’at noktasına varılmamalıdır. Fikirsal ve sosyal değişimlerin toplumu öz değerlerinden, benliğinden uzaklaştırmaması gereği ısrarla göz önünde bulundurulmalıdır.

Görülüyor ki Elmalılı Hamdi Yazır’a göre, bizde hem özü teşkil eden, değişmeyen, sürekli olan bir taraf, hem de değişmesi gereken taraf vardır. Buna göre İslam dininin özüne bağlı kalınarak her türlü değişim ve yenilenme mümkündür. Çünkü İslam dini akla ve mantığa, ilerlemeye ve değişmeye engel bir hüküm içermemektedir. Aksine bunlarla uyum içerisindedir. Bu bağlamda Elmalılı toplum olarak İslam’ı çok iyi anlamamız ve kavramamız gerektiğini belirtmiştir. İslam toplumu düşünme yeteneğini kullanarak yeni şeyler üretmeli; değişen dünya şartlarında yeni argümanlarla yaşamını şekillendirmelidir. Dinin ruhunu iyice kavradıktan sonra fikir hareketliliği yaşanmalı, toplum ilerleme halinde dinamik bir yapı oluşturmalıdır. Bu yenilenmede İslam düşüncesinin egemen özelliği ise ilim ve fende dünya medeniyetlerinin gerisinde kalmamaktır. Fert ve toplum hayatında ilerleme yaşanırken Batı medeniyetine şekil ve hareket olarak benzememeye dikkat edilmelidir. Bireysel ve toplumsal kimliğimizi koruyarak değişmeyi ve ilerlemeyi gerçekleştirmeliyiz. Gelişme ve ilerleme sağlanırken İslam’a sonradan giren unsurların da temizlenmesi gerekmektedir. İslam’ın özüne bağlı ve geçmişin değerlerinden kopmadan gerçekleştirilen bu ilerleme dini ve ilmi sahalarda saf bir düşüncenin hayata geçirilmesini ön koşul olarak karşımıza çıkarmaktadır.

¹⁵² Yazır, age., s. XLV.

3. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN BİLGİ İLE İLGİLİ OLARAK KULLANDIĞI KAVRAMLAR VE BİLGİ VASITALARI

3.1. Bilgi ile İlgili Olarak Kullandığı Kavramlar

Elmalılı Hamdi Yazır Bilgi Felsefesi ile ilgili olarak çeşitli kavramları kullanmıştır. Bu kavramları açıklamadan onun bilgi anlayışını tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Bundan dolayı bu bölümde düşüncümüzün bilgi anlayışıyla ilgili olarak kullanmış olduğu nefis, akıl, mantık, vahiy, ilham, hikmet gibi kavramları ele alacağız.

3.1.1. Nefs

Elmalılı, bir şeyin zatı ve kendisi olarak tanımladığı¹⁵³ nefsin, dini kültürde, şehvet ve kızgınlığın başlangıcı olan nefsanî kuvvete delalet ettiğini belirtmektedir. Böylece nefis kavramı ona göre iki farklı anlama gelmektedir.¹⁵⁴ İnsanın zatı ve kendisi ile ilgili bir kavram olan nefis, “insan nedir?” sorusunun cevabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda düşündüğümüzde “nefis nedir?” sorusu, “insan nedir?” sorusunun farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir.¹⁵⁵ Diğer bir ifade ile Yazır'ın bilgi teorisi zorunlu olarak insanın tüm boyutlarını ilgilendiren temel bir soruyu cevaplandırmadan ele alınamaz gibi gözükmektedir.¹⁵⁶ Şimdi onun insanın özünü teşkil eden nefis kavramından ne kastettiğini somutlaştırmaya çalışalım.

Nefis kavramı, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Yazır tarafından ontolojik bir birimden söz etmek için kullanılmaktadır. Acaba gerçekten böyle ontolojik bir birimden söz etmek anlamlı bir kullanım şekli midir? Elmalılı'nın ifadesi ile bu kelimenin bir “masadak”ı doğrulayan var mıdır? Yoksa bu kelime asırlarca kullanılan nefis kavramının yaygın olarak yanlış bir biçimde kullanılması sonucu, doğrusunun yerini alması hali midir? Elmalılı, nefis kavramının bir doğrulayanı olduğunu belirtir ve her insanın kendi varlığı üzerinde düşünmesiyle bunu kavrayabileceğini söyler. Bu kavrayış şekli, bir anlamda olumsuz bir kavrayış şekli olma durumundadır. Şöyle ki, her insan vücudunun farklı azalarını kendisi

¹⁵³ Yazır, age., c. I, s. 203.

¹⁵⁴ Yazır, age., c. I, s. 203.

¹⁵⁵ Görgün, agm., s. 307.

¹⁵⁶ Görgün, agm., ss. 307-308.

olarak görmez; bütün organları, o değil, onundur. Bundan çıkarılacak sonuç ise, insanın asıl gerçekliğinin organlarından başka bir şey olduğudur. İşte insanda organlardan başka hakikat, cevher, asıl ve öz olarak bulunan bu ontolojik birime nefis diyoruz.

Elmalılı'ya göre bilgiye yönelen nefsin çeşitli mertebeleri vardır. İnsani nefis mertebelerinden ilk mertebe gerek apaçık ve gerek çalışmakla elde edilen bütün ilimlerden uzak bulunduğu halidir. Nefis bu mertebede, onu şekillendirip doğru ve sağlam bilgilerle süsleyecek bir terbiyeciyeye muhtaçtır. Sonra o apaçık bilgilerin meydana geldiği ikinci mertebede onlardan fikri ilimlere geçme özelliği meydana gelir. Sonra da üçüncü mertebede fikri ilimlerin düşünce ve tasaridan, fiile çıkmasıyla nefsin tam kemali gerçekleşir.¹⁵⁷ Elmalılı böylece nefsin mertebelerinin gelişme seyrini ve her mertebenin özelliğini açıklamaktadır. Nefsin en son mertebesinin bilgiyi elde etmeye elverişli ve yetkin olduğunu belirtmektedir.

Nefis bir taraftan şuurla ilgili olmakla birlikte şuurun yanında ihtiyar ve akletme gibi iki temel özelliğe de sahip ontolojik bir birimdir. Yazır'da şuur bir anlamda hissetme kabiliyetinden ibarettir ve nefsin kendi dışındaki aleme açılımını sağlamaktadır. Böylece hem nefsin kendi varlığını idrakini sağlayan bir güç, hem de kendi dışı ile ilgi kurması yönünden bir imkan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bir taraftan hissetmenin çeşitli yönlerinin olması diğer taraftan hissetme ve bunun neticesinde ortaya çıkan izlenimlerin korunması ile bağlantılı olarak şuurun sadece bir anlık hissetme faaliyetinden daha geniş bir muhtevaya sahip olduğunu görürüz. İhtiyar şuurun verileri arasındaki seçme-tercih etme kabiliyetidir. Akletme ise şuurun verileri ve bu veriler ile verilerin kaynakları arasında ilişki kurma kabiliyetinden ibaret bir yetidir.¹⁵⁸

3.1.2. Akıl ve Mantık

Akıl, insan için hayati önem taşıyan ve bir anlamda insanı insan yapan en önemli özelliklerden biridir. Akı kullanmak için, herhangi bir insanın akıl kullanma eylemini seçmesi gerekir. Çünkü insan, belli bir çaba göstererek

¹⁵⁷ Yazır, age., c. X, s. 182.

¹⁵⁸ Görgün, age., s. 308.

düşünür, kendisine sunulanlardan olası çözüm yolları bulur. İnsan, yaşam gerçeğinin her anında ve her konu üzerinde, düşünmekte veya düşünmemekte özgürdür. Düşünmek, tam ve odaklanmış bir akli yönelişi gerektirir. Bu da ancak bilinçli ve iradi bir çabanın var oluşu ile mümkündür.

Felsefe tarihi, akıl üzerinde yapılan tartışmalarla doludur. Felsefede sürekli irdelenen bir problematik olarak karşımıza çıkan aklın fonksiyonunu Elmalılı, şu şekilde izah eder : “Zanda isabet etmek ve olmuş vasıtası ile olacağı bilmek.”¹⁵⁹ Buna göre akıl, insana doğru bir muhakeme ile düşünme, gerçekleri algılama, kavrama, yargılama ve sonuç çıkarma gücünü veren yetidir.

İnsani nefsin hakikati bilme konusunda beş duyudan sonra gelen ve ondan daha üst düzeyde bir bilgi elde etme yetisi olan akıl, Yazır tarafından Aristo'nun ve İslam filozoflarının anlayışıyla örtüşür bir şekilde ruhun en mükemmel yetisi olarak betimlenmiştir.¹⁶⁰

Hamdi Yazır, aklın mahiyetini ve işlevini şu şekilde ifade etmektedir: Akıl; kalp ve ruhun özünde, ışığı ise beyinde bulunan manevi bir yetidir. Cevheri ruhta bulunan bir yeti olan akıl, bilgi fenomeni olarak bilginin üreticisi olmayıp onu keşif ve algılayan bir alettir. Akıl gerçeklikten aldığı malzemeye dayanarak düşünür. Aklın gerçek bilgiye ulaşmasını engelleyen yegane unsur ise insanın duygu yönüdür. En büyük akli imkansızlık belirtisi de çelişkidir. İnsan akıl sayesinde duyu organlarıyla algılanamayan, hissedilemeyen şeyleri anlar, kavrar. Akıl yürütmek sebeplerle sebeplerin meydana getirdiği şeyler ve eser ile eseri meydana getiren şeyler arasındaki ilgiyi kurar. Akıl yürütmek, nedensellik kanunu ve ona bağlı olan gerekli ilgileri algılayarak eserden müessire veya müessirden esere yahut da bir müessirin iki eserinin birinden diğerine intikal etmektir. Burada akıl zihnin dışı alemle olan bağlantısını kurmaktadır. İnsanın akılla birlikte ifade edilen mantık yetisi ise Yazır'a göre, eser ve müessir arasında kurulan akli intikaldir. Bu intikal sayesinde duyu organlarıyla hissedilen bir eserden, hissedilmeyen müessiri anlaşılır. Buna örnek olarak hissedilen bir gürültüden görülüp hissedilmeyen bu gürültüyü yapanın anlaşılması verilebilir. Veya

¹⁵⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır , “Dibace” (Önsöz) Metalip ve Mezahib , XXXIII. (Elmalılı bu tarifi Amr b. As'a istinaden yapmaktadır.)

¹⁶⁰ Türkeri, Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2006, s. 41.

hissedilen bir müessirden hissedilmeyen eseri anlaşılır. Örneğin, görülen bir bal arısından, görülüp hissedilmeyen balın var olduğu anlaşılır. Hissedilen bir eserden ilgili olduğu diğer bir eserin var olduğunun anlaşılmasına örnek olarak, görülmeyen bir arının vızıltısından henüz görülüp hissedilmeyen balının keşfedilip, bilinmesi verilebilir. Burada görüldüğü üzere hissedilenden hissedilemeyene intikale sebep olan veya hissedilemeyen bir manayı bizzat ve açıklıkla keşfeden idrak vasıtasına akıl denir.¹⁶¹

Öte yandan Hamdi Yazır, aklın doğru ile yanlış birbirinden ayıran yetisi olan mantığın uyum (tesaduk) ve çelişki (tenakuz) olmak üzere iki kanununun olduğunu belirtmektedir.¹⁶² Düşünürümüz genel bir değerlendirme yaparak Kur'an'ın ortaya koyduğu mantık düzeninin bilim ve sanatın ortaya koyduğu düşünce bütünlüğünden daha sağlam ve daha tutarlı olduğunu ifade eder.¹⁶³

Burada görüldüğü üzere Elmalılı, mantık anlayışını akıl anlayışıyla bütünlük içinde açıklamaktadır.

3.1.3. Şuur

Elmalılı, bilgi sorununda şuura önemli bir yer vermektedir ve onu çeşitli şekillerde açıklamaktadır. Ona göre, “şuur, açık duygu ile hissetmektir.”¹⁶⁴ Şuuru şu anda his yani duygu halinde olan ve henüz hafızaya ve akla geçmemiş bulunan açık bir bilgi olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle o, şuur insanın dikkatini bir konu üzerine toplamasının zıttı olarak değerlendirmektedir. İnsandaki dış dünyayı algılamamanın ilk derecesi yani bir şeyin, düşünenin bilgi sahasına ilk ulaştığı aşama ve ilk yansımasıdır. Çünkü Muhammed Hamdi'ye göre eğer bilgi, nefsin varlığın anlamlarına ulaşması sürecinde oluşuyorsa şuur bunların birincisi yani nefsin, varlığın anlam içeriğine ilk ulaşma derecesidir. İşte varlığın anlamlarının tamamı üzerinde nefsin anlayışı ortaya çıkınca tasavvur etme; söz konusu anlam şuurun ortadan kalkmasıyla tekrar geri döndürülebilecek şekilde insanın zihninde sürekli kalmışsa hıfz (ezberleme), bunu istemeye hatırlama; tekrar bulan vicdana anma (zikr) ismi verilir. Bir anlamda bilginin en zayıf yönü olan şuurda direnme ve

¹⁶¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili , c. I, s. 467; Bkz. Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 60.

¹⁶² Yazır, age., c. VI, s. 293.

¹⁶³ Yazır, age., c. I, s. 64.

¹⁶⁴ Yazır, age., c. I, s. 203.

sakinme eksenli hareket yoktur. Öte yandan şuur yaşanan an içerisinde çok ince bir görüş anı olduğu için en canlı ilim olarak da düşünülebilir.¹⁶⁵

Elmalılı insan bilgisinin ben şuru ile başladığını ifade eder: “Ben varım, ben benim, başkası değilim” önermeleri bizim bütün şüphelerden uzak, en kesin, en açık ve en fazla öncelik taşıyan bilgimizdir. Fakat ben, idrakim varken ve onunla “Ben varım” diyebilirim. Bu doğrulamada benim vicdanım açıktan ve ister istemez kendisi ile uyum sağlar. Bu şekilde “Ben varım.” açık önermesinin manası, kendi içinde belli olduğundan açıkça anlaşılır. Bu da “Bu idrakim, bu duygum, kesinlikle doğrudur, gerçektir, haktır.” önermesinin kefil olması ile apaçıktır.”¹⁶⁶

Düşünürümüz içsel benliğinden aldığı cevapların tutarlılığı ile bilgiye dönük farkındalık düzeyinin oluştuğunu belirtmektedir. Bundan anlıyoruz ki, içsel varlığımızın daha öz ve saf bir bilgiye ulaşması; bilgiye yönelişimizde iç dünyamızdaki farkındalık seviyemizin oluşumuyla ilişkilidir. Dolayısıyla bilgiye açılan pencere bilen iç dünyasını gerçek anlamda idrak etmesiyle oluşur.

Elmalılı bilgi problemünde şura önemli bir yer ayırmaktadır. Bu bağlamda şurun hislerle ve vicdanla ilişkisi üzerinde durmaktadır. Her şurun, birlik içinde bir ikiliği ikilik içinde bir birliği ihtiva ettiğini belirterek bir anda iki şurun olamayacağı fikri üzerinde durmaktadır.¹⁶⁷ Buna karşılık genişliği olan bir şuur olabilir ve insan başlangıç halinde şuur ile şurun anlamını, düşünen ile düşünüleni birbirinden ayıramaz. Kalp, kendinden çok düşündüğüne odaklanmış olur. Bunun için Yazır, şuru daha ziyade açık duygular ile olan dış dünyayla ilişkilendirmektedir. Duyguların karşısında nefsin kendindeki bir şuur olayına da, “kendinde bulmak” demek olan “vicdan” adı verilmiştir ki, buna “gizli his” veya “gizli şuur” da denilir. Doğrusu “açık his” demek, yalnız görülen duygularla olan “dış his” demek değildir. Vicdan da açık bir histir. Bununla birlikte vicdan daha çok bir “şuur şuru” demektir.

Elmalılı Hamdi Yazır şurla akıl arasındaki ilişkiye de değinmektedir. Buna göre şuur, şimdi ve ani olduğu için, akıl şurun dışında sayılmaktadır. Akıl

¹⁶⁵ Yazır, age., c. I, s. 203.

¹⁶⁶ Yazır, age., c. I, s. 84.

¹⁶⁷ Yazır, age., c. I, ss. 203-204.

şuur kavramının analiz ve sentezi ile özünü alır ve bundan sonuç çıkarmak suretiyle içinde ve dışında ilgili bulduğu şeylere intikal eder. Bunun için aklın ilk kanunları ayniyet (aynılık), başkalık (gayriyet), tenakuz (çelişki) şuurlarıdır. İzafet (iki şey arasındaki ilgi) de şuurun ilk kanunudur. Çünkü şuurun hakikati, ruha kendisinin veya dışındaki bir işin hazır olarak görünmesidir ki, bu görünme itibari (gerçek dışı) veya gerçek bir ilginin ürünüdür. Fakat şuur, bu ilginin kendisi midir? Ruhun bundan bir etkilenmesi midir? Yoksa ruhun bir fiili midir? Daha başka bir şey midir? Bu nokta şüphelidir. Gerçek şuur, bir göz kırpma anı olan basit bir vahdet (teklik) şuurudur. Bu da başlangıçta gerçek bilginin kendi görünme anı, ikinci olarak nefsin kendine veya genel olarak dışarının nefse bir yansıması ile başlar. Bu iki şeyden hangisinin önceden olduğu henüz kestirilemeyen bir görüştür. Diğer şuurlar hep bunun üzerinde yürür. Buna sahip olan nefse “ruh” veya “ruh sahibi” denilir. Şuur parıltıları önce birer nokta gibi gelir ve ruh da az çok kalır ve ruhun bu kalmasına ezberleme denir. Ezberleme bir zihin kuvvetidir ve bir geçmiş kıymetini ifade eder. Şuur, sabit değildir, ezberleme ise sabittir. Bunun için ezberlemeye ve unutmaya da yaklaşabilir. O zaman ezberlenenler anlaşılmaz olur. Bundan anlarız ki, ruh da şuursuz denilirse bile, anlaşılmayan işler ve olaylar da vardır. Hafızadaki işin ikinci defa anlaşılmasına hatırlama, hatıra getirme ve anma ismi verilir. Şuurun devam etmesi ve devamının kıymetleri de bu sayede meydana gelir. Tasavvur ile zihni ve ilmi görüşlere kadar ulaşır. Aklın bunlar üzerindeki seyrine düşünme denir.¹⁶⁸

Elmalılı asıl bilmenin bu sentezlerdeki son şuurlanma oranının gerçek nispetine (yani doğruluğuna) ait hüküm ile mümkün olacağını belirtmektedir. Yani şuurun başlangıcı, gerçek doğru olduğu gibi; fikrin, aklın ve ilmin hedefi de belli olan haktır. Demek oluyor ki, aklın bütün cereyanına devamlı olarak sivrilen şuur olayları eşlik etmektedir. Bu cereyanın aleti akıl; mekanı kalp; ürünü de ilim veya hayaldir.

Yazır şuurun akıl, his, nefis ve ruhla olan ilişkisini şöyle açıklamaktadır.

“Akıl hal-i hazırdaki şuurun gerisinden başlar. Onun, öncesi sonrası, iç yüzü ile ilgilenir. Bunlardan başka şuur, kısmen nefsin hoşlanmak,

¹⁶⁸Yazır, age., c. I, s. 204.

tiksinmek, genişlemek, sıkışmak... gibi bir olayı ile ortak olur ki, buna his denir. Bu his, bir nokta kadar basit ve belirsiz de olsa, o zevkin sebebine bir dış kıymeti isnat edilirse, buna “duyum” tabir edilir. Ve şuurun ilmi kıymeti bu itibardadır. Bir an bakarsın sende bir keyf var, bunu duyuyorsun, bu keyfe bilincin var fakat bu yönü bırak, bu keyf neden geliyor? Ruhun kendimi yapıyor? Sırf nefse ait bir eser midir? Buna dair hiçbir şey sezemiyorsan, yalnız duygu halindesin, bu bir sarhoşluktur. Buna bir şuur denilirse, histen ibaret bir şuur demek olur. Bizzat ilmi hiçbir değeri yoktur. Fakat bu hissini sebebine az çok haricilik verebildiğin, mesela bedenine çarpan bir sıcaklığın, bir havanın, gözüne çarpan bir ışığın, kulağına işen bir sesin, burnuna dokunan bir kokunun eseri olduğunu da sezebildiğin anda bir duyum karşısında bulunursun, asıl bilinç budur. Bu şuurun şuhud (görüp müşahade etme) denilen ilmi bir değeri vardır. İşte dıştan ilgiyi kesmek suretiyle, nefsindeki hadiseyi bir sen bir de sendeki bir olay, bir iş mesela bir keyf olarak seçtiğin, yani sade neşelenmekten fazla bir şey yaptığın anda da bir iç duyum, bir vicdan vardır.”¹⁶⁹

Görülüyor ki akıl, şuur ve histen ortaya çıkmış bir durumun özeti olmaktadır. Vicdan ise şuurun bir sonucudur. Fakat ilmilik ve idrak, asıl duyum değeri olanıdır. Şuur daha çok bunun adıdır. Yalnız zevke ait olan özel duygu kıymetine his denilirse de, şuur ve ilim diye bilinmez. Buna tasavvuf ehli “hal” ismini vermektedir.

Elmalılı şuur, ruh ve irade ilişkisi üzerinde de durmaktadır. Ona göre ruh veya canlı denildiği zaman şuurun ilk mertebesinde aklı ve kutsi kuvvete varıncaya kadar derece derece farklı mertebeleri olan ve vücudun asli ve gölgesel ikiliğini içine alan şuur ve idrak kaynağı kastedilir. Bazılarına göre irade ve kendi kendine hareket etmek gibi hususlar bunun teferruatından sayılır. Bununla beraber duygu ve şuur ruhun en genel belirleyici özelliğidir. İrade ve hareketin yalnızca şuura bağlı özellikler olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu takdirde akıl, ruhun en ileri ve en mükemmel görünümü olacaktır. Halbuki iradenin şuur veya akıl beraberliği kabul edilse bile, bedende öteki belirtilerden daha üstün bir değere sahip bulunduğu şüphe yoktur. Akla mahkum iradeler bulunduğu gibi, şehvet ve heveslere mahkum akıllar da vardır. O halde ruh denildiği zaman his ve şuur,

¹⁶⁹ Yazır, age., c. I, s. 205.

akıl ve idrak güçlerinden başka irade gücü gibi özellikleri de içine alan daha geniş ve etraflı bir hayat cevheri anlamak gerekmektedir. Psikoloji kitaplarında şuur ruhun en umumi olayı olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁰

Bütün bu bilgilerden hareketle diyebiliriz ki, Elmalılı'ya göre şuur, insandaki bütün içsel olayları kapsar. Şuur, nefsin fiillerinin veya dışarıdan aldığı etkilerin ruh veya benlik tarafından tanınmış halidir. Kendi kendimizi gözleme yetimizdir. Dış dünyadan etki alma, fiil ve harekete geçme tarzlarımızdır. Bilgi sorununda olduğu gibi, şuurda da bilen ben ile, bilinen eşya vardır. Buna göre şuur, bir bilgi tavrıdır. Ruhsal hayatımızın da kendi kendine bir şuru vardır. Şuur, basit ve fazladan bir olgu değildir. Düşüncenin bir ikinci dereceden olayı olmayıp, kendi kendini bilmek itibarıyla bizzat düşüncedir. Her bilgi, bir şuurlu yönelişten meydana gelmiş olmakla birlikte, her şuur fiili bilgi olarak düşünülemez. Dolayısıyla bilgi noktasında şuurlu olmak, insanın zihninden geçenlerden az veya çok haberdar olmasıdır.

3.1.4. Vahiy

Yazır'a göre vahiy, kesinlik ifade eden ve şüphe götürmeyen bir bilgi türüdür. Bu bağlamda vahiy her çeşit şüphe ve tereddütten uzak, insanın çaba ve iradesiyle elde edilen bilgilerde olduğu gibi tahmin, zan ve ihtimallere imkan bırakmayan bir bilgi türüdür.¹⁷¹ Vahiy bilgisini, insan bilgisinin ötesinde özel bir nitelik ve kesin zorunluluk ile gerçekliğinde şüphe olmayan bir bilgi telkin edilen hakkın tecellisinin ismi olarak tanımlamaktadır. Ona göre her vahiy, soyut anlamda düşünülmesi gereken ruhi bir olgudur. Gerek açık duyular gerek gizli duygulardan kalbe gizli bir yol ile hızlı bir anlayış telkin eden ruhani bir iniştir. Eğer bu bilgi akışının, güvenilir bir ruh aracılığıyla olduğu tecrübeyle bilinirse, işte o zaman tam manasıyla vahiy gerçekleşmiştir.¹⁷²

Elmalılı vahiy bilgisini bir benzetmeyle somutlaştırmaktadır. Kim bir diğer kişiye gizli bir şekilde bilgi verir, bir bilimden bahseder ve öğretirse ona vahiyden olur. Vahiyde bildirilen bilgilendirme bilgi çeşitlerinden birine ait ise sonuçta da mutlaka bir işaret ve telkinde bulunuyorsa gayesi hayır olmasa dahi

¹⁷⁰ Yazır, age., c. I, ss. 338-339.

¹⁷¹ Yazır, age., c. I, s. 359.

¹⁷² Yazır, age., c. III, s. 127.

kullanılması asıl anlamını veremez. Bunun için bir ara bozucunun, karışıklık çıkarmanın gizliden gizliye bir ara bozuculuk yaymasına ve şeytanların aldatmalarına da genel anlamıyla vahiy denilebilir. Şu halde, gerçek anlamıyla vahiy denildiği zaman hızlılıkla gizlilik manalarıyla beraber bir ilmi kıymet de kastedilir. Bu ilmi değer, o bildirme ve işaret yapanın hal ve şanına, alanında irfan kabiliyetine göre çeşitli derecelerde tasavvur olunabilir.¹⁷³

Elmalılı vahiy kökenli bilginin, ilk olarak peygamberleri muhatap alan ve bütün bilgi kaynaklarının ötesinde bir bilgi türü olduğunu ifade etmektedir. Vahiy bilgisi her şeyin sebebi ve kaynağı olan Allah katından geldiği için, eşyanın tabii olduğu sebep-sonuç ilişkisine ters düşmez. Vahiy, duyu organlarıyla algılanan aleme ait bilgiyi kuşattığı gibi, bu organların algılamada yetersiz kaldığı aleme ilişkin bilgiyi de içermektedir. Dolayısıyla vahiy daha üst bir bilgidir ve en kapsamlı bilgi vasıtası olmaktadır. Vahiy bilgisi herkesin elde edemeyeceği bir bilgi olup, bize ancak peygamberler aracılığıyla ulaşır. Aynı zamanda, vahiy, duyu organları tarafından algılanamayan alem (gayb alemi) hakkında bilgi edinmenin tek yoludur.

Düşünürümüz eserlerinde genel hatlarıyla vahiy bilgisinin ve peygamberliğin gereği üzerinde ısrarla durmaktadır. Bilginin insanı mutlu etme ve hayatını düzene sokma hedefi olduğunu düşünürsek Yazır bunu gerçekleştirecek yegane bilginin vahiy bilgisi olduğunu belirtmektedir. Şu halde, dünya hayatında gerçek mutluluğu yakalamak ve Allah'a kulluk edebilmek için onun emirlerini vahiy ve vahiyden elde edilecek bilgi yolu ile almak gerekir. Mademki, insanlar vahye muhatap olamıyorlar, o halde peygambere ihtiyacımızı kabul etmek zorundayız. Peygambersiz bir dinin mümkün olmasını düşünmek gerçeklik dışıdır.

Burada görüldüğü üzere Elmalılı'ya göre akıl, bütün bilgileri elde etmek için yeterli bilgi vasıtası olmadığı için vahiy zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Peygamberler hem aklın ulaşabileceği hem de elde etme noktasında tek başına yeterli olamayacağı konuları insanlara haber vermişlerdir. Ayrıca insan hayatında aklın idrak edemeyeceği pek çok durumun bulunduğu bir gerçektir. Öyleyse

¹⁷³ Yazır, age., c. III, s. 126.

insanın akıl ve iradesini destekleyecek, aklın yetersiz kaldığı noktaları tamamlayacak vahyi bilgiye ihtiyacı olduğu kesindir. Bununla birlikte her insan doğrudan yaratıcı güçle irtibata geçip vahyi elde edebilecek bir niteliğe sahip olmadığı için peygamberlere ihtiyaç vardır.

3.1.5. İlham

Elmalılı'ya göre, ilham bilgisi varlıkla ilgili bir anlamı kalbe atmaktır. Fakat ilham, bilgi ve davranış açısından bir gereklilik ve mecburiyet ifade etmez.¹⁷⁴ Bu nedenle ilham yoluyla elde edilen bilgilerin herhangi bir bağlayıcı yönü yoktur. Bazı kişiler ilham ve rüya yoluyla mutlak gayba dair birtakım bilgilere ulaşabilseler de bunların hiç biri zan ve kısıtlamadan arınmış kesin bilgiler değildir.¹⁷⁵

Düşünürümüz ilhamı objektif bir bilgi vasıtası olarak görmez. Ona göre ilham nesnel olmaktan çok öznellik niteliği taşır.¹⁷⁶ Bundan dolayı genel-geçer bir niteliği olmayan ilham bilgisi kesinlik ifade etmez. İlham kesin bilgi kaynağı olmadığına göre bilgide bir delil de değildir.

3.1.6. Hikmet

Hamdi Yazır'a göre, bir kötülüğü ortadan kaldırmak ve yerine iyiliği yerleştirmek için gayret gösterilen her yerde hikmet vardır. Bunun için bir şeyin içinde var olan ve sonucu açısından ortaya çıkması muhtemel olan fayda ve iyiliğe o şeyin hükmü ve hikmeti denilir. Hikmetin bu şekilde tarifinde nihai hedef anlamı olmasa bile, hikmette, insana fayda yönünün bulunması gerektiği söylenebilir. Yazır, anlam bakımından hikmet sözünün fayda sözünden daha özel bir anlam ifade ettiğini ve sebep kelimesinden daha geniş kapsamlı olduğunu belirtir. Bununla birlikte hikmetin gerçekleşmesi sebepten önce olabildiği gibi asıl amaçtan sonra da olabilir. Buna göre, hikmet, illiyet kanunu ile ilişkili olarak sebebin sebebi, amacın sonucu şeklinde de ortaya çıkabilir. Bundan dolayı hikmetin var olduğu bir yerde sebep-sonuç ilişkisi veya daha genel olarak bir sebebin nedeni ve buna benzer gerekçeli bir anlamı aramamız gerekir. Yani hikmet kesinlikle sonucun sebebe indirgenmesi ile sebeple sonuç arasındaki

¹⁷⁴ Yazır, age., c. V, s. 246.

¹⁷⁵ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 60.

¹⁷⁶ Yazır, age., c. II, s. 142.

uygunluk ve tutarlılık ilişkisini içerir. Nitekim bir işi bir başka işe yüklemeye verilmiş karar denildiği gibi bilimsel veya pratik hayatla ilgili herhangi bir doğru karara da hikmet denilir. En genel anlamda hikmet fayda, yarar ve uygunluk anlamlarından dolayı her güzel bilginin ve her faydalı işin ismi olmuştur. Bununla beraber pratik bilimlerle ilişkisi teorik bilimlerden daha fazla olmasına rağmen doğrudan amelle ilgili anlam bölümü daha fazladır. Faydalı, güzel ameller içindeki yeri de bilgiye yöneliktir. Yani hikmet, bir işi körü körüne değil de her yönünü tahlil edip düşünerek ve ortaya çıkabilecek bütün tehlikeleri gidermeyi gözeterek yapmaktır.¹⁷⁷

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki; hikmetin bilgiye dönük boyutu ile pratik hayatın uygulama boyutu arasında sıkı bir ilişki vardır. Hikmet bilim ile insanda var olan irade gücünün karşılıklı işbirliği sonucu yaşama aktarılması ve hikmetin yönlendirdiği o fiilin de kendisinden beklenen iyi ve güzel sonuçları ortaya çıkarmasıdır.

Hikmetin teoride bilgi uygulamada da davranışla iç içe olması insanın bildiği ile bildiğini yapması arasında bir ilişkinin olmasını gerektirmektedir. Hikmetten temelini alan bilgi deneyim ile desteklenmiş ve pratik hayatta uygulanabilir özellikleri içeren bilgidir. Hikmetli hareket de bilimsel temellere dayalı olan ve ilgili olduğu bilimin ölçütüne vurulduğu zaman doğruluğunda şüphe olmayan eylemdir.

Hikmetin yaşama dönük birtakım tezahürlerinin olduğunu vurgulayan Yazır, onun sadece teorik veya bilgi boyutuyla ele alınıp eylem yönünün ihmal edilmesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Hikmet varlıkların özündeki manaları anlamaktır (İbrahim Nehâi). Manalar ayan (cevher) karşılığı olduktan başka erken devirlerdeki İslam alimlerinin dilinde “sebeplere ve illet” kelimesi yerine kullanılmakla etkili özellikler, sebepler ve sonuçlar, daha doğrusu sebepler ve amaçlar demek olacağından bunun özeti, varlıkların iç yüzündeki gerçeği ve o gerçeğin gerektirdiği özellikleri tanımak ve en etkili özelliği tanımak, o özelliğin değişik amaçlara nasıl yönlendirdiğini anlamaktır. Yani varlıklar arasındaki sebep sonuç ilişkilerini ve etkileşim düzenini izleyip varlıkların

¹⁷⁷ Yazır, age., c. II, s. 205.

özünü ve amaçlarını kavramak demek olur. Bilmek ve anlamak demek, mütkan ilim (kesin bilgi) anlamında olup tümevarım metodunu da dile getirmiş olur.”¹⁷⁸

Bu demektir ki, hikmetin bu tarifinde varlığı bilme ve anlamayla ilgili kısmı ile varlıkların taşıdığı anlam teorik düzlemde sınırlanmıştır. Oysa hikmette esas olan nesnelere mahiyetini, asıllarını anlatan yaşam ve evren arasında ilişkiye vakıf olmaktır. Buna göre hikmet, eşya ve olayların özündeki hakikatleri duru bir şekilde gözlemleyerek bildiklerimizi kullanabilmede gösterdiğimiz beceridir. Bu beceri sayesinde eksiklik ve hatalarımızı en aza indiririz. Buradan anlaşılmaktadır ki; hem teorik anlamda bilgiye sahip olma hem de bu bilgiye göre iş yapma hikmetin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla hikmeti sadece bilgi boyutunda ele almak doğru değildir.

3.1.7. Yakın

Elmalılı bilginin kesinliği konusunda “yakın” kavramını çok önemsemektedir. Yakini ilhamın tersine nesnel bir bilgi türü olarak görmektedir. Ona göre; “İkan”, yakîn sahibi olmaktır. “İkan”, “istikân”, “teyakkun”, “yakîn” hepsi bir manaya gelir. “Yakîn”, gerçeğe uygun ve herhangi bir şüphe ile ortadan kalkmayacak şekilde şek ve şüpheden uzak olan sabit ve kesin bir inanış demektir. Diğer bir deyişle “yakîn”, şek ve şüphe bulunmayan kesin bilgi, şüphe karışmayan ilim, bozulması ihtimali olmayan ilimdir.”¹⁷⁹ Buna göre beşeri çabalar da bize kesin bilgiler verebilir ve biz bir şeyi kesin olarak, sağlam bir şekilde bilebiliriz. Başka türlü olması mümkün olmayan, kesin gerçeği tespit ederek yakın ilme, yani sağlam bilise ulaşabiliriz.¹⁸⁰ Ona göre, bilgi burada yakînle ilgili bir durumdur. Özellikle gelecekle ilgili olan bilgi şüpheden arınık sağlam bilgili bir mantık ve delillerle sonuç çıkarma işlemidir.¹⁸¹ Buradan hareketle diyebiliriz ki, kesin bilgide bir şeye “bu böyledir” dediğimizde onun ancak böyle olacağına sağlam bir şekilde inanıp o şeyin bilgisinin kesinliğinde hemfikir olmak yakîn olmaktadır. Yakînin Allah’ın bilgisi için kullanılmamasının en önemli nedeninin bu kavramın kullanıldığı hususların şek ve şüpheden tamamen arındırılmamış olmasını

¹⁷⁸ Yazır, age., c. II, s. 207.

¹⁷⁹ Yazır, age., c. I, s. 186.

¹⁸⁰ Yazır, age., c. II, s. 411.

¹⁸¹ Yazır, age., c. II, s. 213.

gösterir.¹⁸² Bu durumda yakîn, cehlin değil şekkin zıddıdır, ilmin yanında değil itikadın yanındadır, diğer bir deyişle ilmin sıfatı olmaktan çok itikadın sıfatıdır.

3.2. Bilgi Vasıtaları

Bilgi felsefesinin önemli bir konusu da insanın hangi yollarla bilgi elde etmekte olduğu konusudur. Bu konuda felsefe tarihinde çeşitli görüşler vardır. Elmalılı da bilgi anlayışı çerçevesinde çeşitli bilgi vasıtalarından bahsetmektedir. Bunlar arasında beş duyu, akıl, vahiy, haber ve ilhamı sayabiliriz. Şimdi düşünürümüzün söz konusu bilgi vasıtaları hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

3.2.1. Beş Duyu

Dış âlemin özündeki bilgiyi beş duyumuza (görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunma) ulaşan bilgiler aracılığıyla öğreniriz. Duyularımız vasıtasıyla çeşitli bilgi karşılaştırmaları yaparak etrafımızda neler olup bittiğini anlamaya çalışırız, bunlar üzerinde düşünürüz. İnsanda bulunan beş duyu ile maddi şeyler hakkında bilgi elde ederiz. Nitekim zihnimizde oluşan bilgilerin temelinde beş duyu yoluyla algıladıklarımız vardır. Böylece insan bilgi sürecinde aktif olarak duyular yoluyla gelen bilgi verilerini algılar. İnsanın bilgi araçları beş duyu ile sınırlı değildir. İnsanın doğru bilgiye ulaşabilmek için kullanacağı her türlü imkan, onun için bilgi vasıtasıdır. Birçok bilgileri biz, hariçteki eşya ile temas halinde bulunan duyu organlarımızı kullanmakla elde ederiz. Duyularımızın her birinin kendisine özgü algı özelliği ve görevleri vardır. Dolayısıyla her bir duyu ile ancak kendi alanıyla ilgili bilgiler elde edinilebilir.

Elmalılı M. Hamdi Yazır insandaki beş duyunun dış alemle olan ilişkisini şöyle tarif etmektedir:

“Kendimize bakınca şuur alemimizin bir seması demek olan gönlümüzde, ruhumuzda bir yer gibi (ben) vicdanının merkezi bulunan kalbimizde iman ve irade şuurunu uyandırmak üzere muhit ile ilgili yedi pencere buluruz ki, bize bunlardan devamlı surette ruh yayılır. Beş tanesi yalnız cisimlerle alakalı çevrede meydana gelen hadiselerle bakan beş duyu, altıncısı onların elde ettikleri bilgilerle daha ileriye bakan akıl ve mantık, yedincisi her insanda açık ve kuvvetli olmamakla beraber hepsinden geniş olan ilham ve

¹⁸² Yazır, age., c. I, 201.

vahiy kuvvetleridir. İşte biz “duyular” denilen bu yedi pencereden kalbimize inip çıkan ruh ve basiret nurunun kuvvet ve zayıflığına göre hakikatlerden haberdar olur, ona göre iman ve irade gayretiyle akibetimiz olan gayeye doğru yürürüz.”¹⁸³

Elmalılı Hamdi Yazır insan ruhunun asıl amacının, deneyimler yaşayarak bilgisini artırmak olduğu görüşündedir. Ruhun dünyaya açılan pencereleri olan beş duyu bu gayesini gerçekleştirmede etkin konumdadır. Çünkü ruh, dış dünyaya ait bilgileri bedende var olan duyuları yoluyla elde etmektedir.

Düşünürümüze göre, insanda varlığı bilme yetileri vardır. Yazır insanda var olan varlığı bilme yetilerini ve alanlarını bir mantık silsilesi yoluyla ifade etmektedir. Buna göre duyular dokunmayı, tatmayı, koklamayı, işitmeyi, görmeyi, akli ve mantığı, ilham ve vahyi kapsamaktadır. Söz konusu bu yedi yeti arasında kademeli bir ilişki vardır. Bu ilişki duyuların çeşitli ve aynı zamanda uygun birer görünüm tarzıyla vicdanımıza uygunlukları nispetinde kendini göstermektedir. Bu şekilde duyular bir birlik düzeni içerisinde hem ufuklarımızla hem de kendimizle uyum sağlamamızı gerçekleştirecek tarzda işler. His ve gözümüzden kaybolan gerçek varlık da böyle bütün görünenle görünmeyen uyumu noktasında doğan iman ve irfan nuruyla sezilir, tanınır. Gönlümüzde o ölçüde meydana gelen sevgi heyecanı kalbimizin derinliklerinden irade ruhu coşarak rahmet deryasında mağfiret ve hoşnutluğa yükselmek üzere görev ve iş yapma bilincimizi faaliyete geçirir.

Elmalılı’ya göre, fiziki alemdeki cisimlerin en geniş sınırı beş duyumuzun en kapsamlısı olan görme duygusunun ulaştığı sınırdır. Bu sınır akılla idrak edilebilen alana dayanmakta olduğu için his yönüyle onun ilerisine geçemeyiz. Bu sahadaki duyularımızın sentez ve uyumundan hareketle akıl ve mantık idrakleriyle düşünebiliriz. Böyle bir idrak bu sahadaki gözlem ve tecrübelerimizden fikir ve mukayese yoluyla geçtiğimiz akılla algılanabilen şeylerin bulunduğu sınırı ifade etmektedir. Aynı zamanda bu sınır vahiy kaynağından aldığımız iman ve irfan nurlarıyla daha geniş olarak düşündüğümüz mutlak ruh sınırını da kapsamaktadır.

¹⁸³ Yazır, age., c. VIII, ss. 187-188.

Görülüyor ki, Elmalılı insanda varlığı bilme noktasında yedi gücün olduğunu ifade etmektedir. Bunları beş duyu, akıl ve mantık, ilham ve vahiy olarak sıralamaktadır. Buna göre, beş duyu insanda fiziksel realiteyi algılamak üzere tasarlanmış doğal bir algı gerçeğidir. Beş duyumuzla, her eylemin bir sonucu olduğunu ve sonucun hangi nedenle ilişkili olduğunu anlarız. Beş duyu insanda birçok şeyin farkındalığını oluşturur. Bu anlamda çevreden gelen bilgileri tespit eden duyularımız tabii olarak davranışlarımızı da etkiler. Duyu organlarının algılama sürecini, duyuları bir şekilde yorumlama, onları anlamlı hale getirme süreci olarak ifade edebiliriz. Ona göre algılarımız duyular üzerine kuruludur. Bu durumda duyular algının temelini teşkil etmektedir. Bizim dış dünya ile olan bilgi bağlantımızı sağlayan araçlar duyularımızdır.

Elmalılı farklı düzeylerde hakikati öğrenme vasıtaları olan bu yetilerden fiziki dünyayı algılamayı sağlayan beş duyuyu, hayvanlar için şuur en gelişmiş hali olarak görmektedir. Dolayısıyla beş duyu hayvani nefsin temel güçlerindedir ve sadece insana ait değildir. Bu güçler açıklık, seçiklik ve kuvvet bakımından farklı şekillerde olmakla birlikte bütün insanlarda mevcuttur.¹⁸⁴

Düşünürümüz dış dünyayı algılama ile kendi var oluşunun bilgisine ulaşmada ispatlama, delillendirme metodunu tercih etmektedir. Ona göre, insanın nesnelere algılaması onlarla kurduğu bağlantılar aracılığıyla gerçekleşir. Bu bağlantıdan sonra meydana gelen şekiller, zihnimizde canlanarak akıl yoluyla tanınır hale gelmektedir. Oysa bu idrak olmadığı zaman, kendi var oluşumuzdan bile haberimiz olmaz. İdraklerimiz ve onların bağlantısı olan şekil ile izlenimler ise bizdedir, ruhumuzdadır. Örneğin güneş, bendeki yansıyan şekli ve içimde var olan hali ile güneş olma özelliğini taşır. Halbuki biz, bu izlenimlerimizin dışında, bizim dışımızda sabit görünen başka şeylerde algılarız. Elmalılı sorular sorup kendince cevaplar üreterek devam etmektedir. “Şimdi eşyanın zihnimizdeki bu şekillerinden başka bir belirlemeleri elimizde yokken onları bizim aklımızdakinden ayırıcı bizim dışımızda ve kendilerindeki özellikleri ile tanımaya niçin ve nasıl mecbur oluyoruz?” “Bunların yanlısını ve doğrusunu nasıl seçiyoruz?” Eşyanın gerçekleri dediğimiz bütün Allah'ın ilminde eşyanın ezelden

¹⁸⁴ Türkeri, age., s. 40.

beri sabit olan şekil ve gerçekleri “a’yan-ı sabite”nin değeri ancak bizim idrakimizdeki nesnel (objektif) ve zihinle ilgili (subjektif) değer ve şekillerdir. Durum böyle iken neden biz onları bizim dışımızda bir gerçek olarak tanıyoruz? Tanımasak niçin içimizdeki duygumuzda gerçek bilgiden uzaklaşıyoruz. Sonra her şeyden önce biz kendi bulunuşumuz olan varlığımız ile, buluşumuz olan vicdanımız ve idrakimiz arasındaki ilişkinin kendi kendimize doğru ve uyumlu olduğunu kesin bir şekilde nasıl ve niçin gerçek olarak kabul ediyoruz?

Elmalılı böyle bir faaliyet sürecinde bu zihinsel işlemleri yapmamızın bütün bunlardan önce ve bunların ötesinde, önünde, sonunda, beraberinde nesnel (objektif) ve öznel (subjektif) yerleri ve zamanları olduğunu belirtmektedir.

Elmalılı M. Hamdi Yazır görülen alemleri ve varlık dünyasını beş duyuyla idrak ettiğimizi belirtmektedir. O hakikatte varlıkların görülen ve görülmeyen, diğer bir tabirle “meşhut” ve “gayr-i meşhut” olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Felsefenin konusu olarak benimsenen bu akım “mana alemleri”, “gerçek alemler”, “akıl alemleri”, “ruh alemleri” veya “gayb alemleri” gibi değişik imler verilmiştir. Hamdi Yazır konuyla ilişkili olarak Batı felsefesi noktasında tespit etmiş olduğu bir durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Gerçekten şimdiki Batı felsefelerinde de şunu görüyoruz: Görülen veya dışta müşahade edilen şeyler bize beş duyumuzla geliyor ve bunların her birinin de bir amili (sebebi) var: Işık, ses, koku, tat, ısı ve soğukluk. Biz, bizzat bunları his ve müşahade ederiz ve bunlar vasıtasıyla da diğer şeyleri. Bilimler ve özellikle müsbet ilimler (fen bilimleri) gösteriyor ki, bunların her biri bir tecelliden, bir gösteriden, bize bir görünüşten, bir hadiseden ibarettir. Mesela ışık dediğimiz parlaklık bizim dışımızda mevcut değildir. Çünkü dışta bilimin ortaya koyduğuna göre, bir titreşimden ibarettir. Görünmeyen, madde atomlarının veya esirin titreşimleridir. Parlaklık, ışık o titreşimin bizim gözümüzle ilişkisi, temas etmesi sırasında vaki olan ani bir görüntüdür.”¹⁸⁵

Buna göre, Elmalılı bilme ve bilginin, önce beş duyunun eşyayı algılama süreci ile başladığını belirtmekte ve çevreden gelen bilgileri tespit eden beş duyunun bu faaliyetini örneklendirmektedir. İnsanın fizikî âlemlerle olan ilişkisi beş

¹⁸⁵ Yazır, age., c. I, ss. 164-165.

duyu ile idrak edilir. Beş duyu bize dış dünyadan izlenimler aktarır. Beş duyu vasıtasıyla hissettiklerimizin beynimize gönderilip orada değerlendirilmesi sonucunda bilgi ortaya çıkar.

Yazır, bu meseleyi İmam Gazali'nin İhya-u Ulumid-Din'de şöyle tespit ettiğini belirtmektedir:

“Güneşin ışığı, halkın zannettiği gibi, güneşten çıkıp bize kadar gelen harici bir nesne değildir. Belki gözümüzün güneşle karşı karşıya gelme anında bizzat ilahi kudret ile yaratılan bir hadisedir. Bu gerçek keşf ehline görünmüştür. Ses de aynen böyle. Biz biliyoruz ki ses, hariçte havanın özel bir dalgalanmasından ibarettir. Kulağımızdaki gürültü manasına gelen ses, o dalgalanmanın kulağımıza dokunduğu anda hasıl olan (oluşan) bir tecellidir. Isı ve soğuk dediğimiz şey de esasında ışık gibi esire veya atoma ait bir titreşimdir. Bunun içindir ki, ısı ışığa, ışık ısıya dönüşür. Aralarında da bir mertebe (derece) farkı vardır. Bunu elektrikten anlıyoruz. Kısacası koku ve tat da esasında birer titreşim olup, bizim koku alma ve tatma duyularımıza dokunmasında koku ve tat olarak ortaya çıkarlar.”¹⁸⁶

Düşünürümüz bütün bunlardan şu sonucu çıkarmaktadır:

“Demek görme ve dış görünüşte vasıta olan bu beş amil (etken)in hepsi gerçekte hareketle ilgilidir ve hepsi hareketin bize özel birer görünümüdür. Biz bu hareketleri görmüyoruz. Acaba kütlelerde gördüğümüz hareket nedir? O da görünmeyen gerçeğin bir tecellisi değil midir? O halde bu vasıta (araç) larla gördüğümüz önümüzdeki alem hep birer hayalden, birer tecelliden başka bir şey değildir. Bunların hedef gayesi olan gerçek ise görülmez. Genel göçler, memleketlerin kuruluşu, haberleşmeler... gibi tarihi olayların illet ve gayeleri de insanların tasavvurları duyguları, iradeleri... gibi görünmeyen sebeplerden başka nedir? Şu halde gerçek, görünmeyendir ve görülmesi mümkün değildir. Görülebilen ise onun tecellileri, hayali, gölgesi ve yansımalarıdır.”¹⁸⁷

Elmalı beş duyardan birisi olan görme ile akıl arasındaki ilişki üzerinde de durmaktadır. Bu bağlamda insanın bir başarı, yani görme duyusundan; bir de basireti, yani eşyanın hakikatini ve iç yüzünü algılama gücünden bahsetmektedir.

¹⁸⁶ Yazır, age., c. I, s. 165.

¹⁸⁷ Yazır, age., c. I, s. 165.

Görme duyusu; ışık ve renkleri algılayan gözdür. Basiret de olay ve olguları algılama eksenli akıl kuvvetidir. Bu iki idrakten ikisi de idrak edilenin görülmesini gerektirir. Bundan dolayı ikisi de nurdur. Yazır, göz nurunda olan bazı kusurların, akıl nurunda olmadığını belirtmektedir. Bunda sonuç olarak görme duyusu, kendisini, idrakini ve diğer gözle yani gönül gözüyle görülen parçalar ile akılla bilinen parçaları ve her şeyi, geçmişini ve geleceğini göremez. Fakat insandaki akıl gücü, kendini, idrakini, her şeyi idrak etmektedir. Göz idrak ve duygusundan çok ilerilere ve derinliklere gider.¹⁸⁸ Elmalılı görme duyusunun varlığın bilgisini elde etmedeki fonksiyonunu şöyle ifade etmektedir: “Varlıkların parçalarından hiçbirisi tasavvuri ve temessüli ilim ile tamamen bilinemez, tam ayrıntılarıyla tarif olunamaz. Bilinirse görmekle bilinir veya bazı şekilleriyle düşünülür.”¹⁸⁹

Ona göre duyularımızla elde ettiğimiz tecrübe sayesinde zihin yoluyla noktadan çizgiye, çizgiden yüzeye ve yüzeyden cisim tasavvuruna geçimiz.¹⁹⁰

Elmalılı dış dünyanın duyu organları tarafından algılanışını Allah'ın kudretine bağlamaktadır. Ona göre, dış idrak meselesinde gözler kendi var oluşunu anlayamazken, onları anlayan, anlatan, gören, gösteren, gerçeğini bilen ancak Allah'tır. Bu durum, bir canlının kendi dışında görülen şeyleri görebilmesi ve anlaşılana anlaması için aklın yetersiz oluşu demektir. Felsefe tarihindeki filozoflar bu noktayı açıklamakta aciz kalmışlardır. Hamdi Yazır bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Gözümüzle karşımızdaki bir nesneyi görüyoruz. Ancak bu durumda, ne gözümüz söz konusu nesneye kadar gitmiş ve ne de nesne gelip gözümüze girmiştir. Bununla beraber bizim gördüğümüz, yalnız o nesneden yansıyan ışığın içerdiği ve gözümüze ilişen nesnenin resminden ibaret de değildir. Biz gözümüzdeki nesne resmini değil, karşımızdaki nesnenin kendisini görüyoruz. Gözümüzü kapattığımız zaman da onu bizde değil, var olduğu yerde algılıyoruz. Hatta dikkat edilirse görme aracı olarak kabul edilen ışık bile, bizim gözümüze kavuşması anında ışık oluyor ve o zaman kendi özelliklerini yansıtıyor. İşte bu zaman görme meydana gelmektedir. O anda biz, yerindeki nesneyi idrak ediyoruz.

¹⁸⁸ Yazır, age., c. VI, ss. 23-24.

¹⁸⁹ Yazır, age., c. III, s. 484.

¹⁹⁰ Yazır, age., c. VIII, ss. 193-194.

Elmalılı “bu idrak nasıl olabilir?” diye sorar ve buradan bir sonuca ulaşır: İşte dış alemi algılama gerçeğinin sır ve mahiyeti akılların idrak ve kavrayışının dışında yer almaktadır. Bütün fen ilimleri, felsefeler, bunu kuşatmaktan uzak kalmıştır. Filozoflar bu noktada ya şaşkın kalmışlar ya da temelsiz iddialarda bulunmaktan başka bir şey yapamamışlardır. Bununla beraber bu, dış alemi algılamada yaşanmış bir süreçtir. Dolayısıyla bizim o nesneyi gördüğümüz bir gerçektir. Elmalılı burada, Allah’ın bunu yaptığını ve yapmakta olduğunu belirtmektedir. Akılların algılayamadığı bu gerçeğin en derin noktasını ve mahiyetini algılayan ve bilgisiyle kuşatan sadece Allah’tır. Gözler onu idrak ve ihata edemezken, o, gözleri idrak ve ihata eder ve aynı gerçek bütün idrak edilen şeylerde böyledir.¹⁹¹

Öte yandan Elmalılı kalp gözü (basiret)’nün bilgiye ulaşmadaki rolünü şöyle belirlemektedir:

“Göze göre görme ne ise, kalbe göre basiret de odur. Gözlerin görmesine sebep olan ve görücü kuvvet denilen görme nuruna göz (görme duyusu) denildiği gibi; kalbin görmesine sebep olan ve dilimizde kalp gözü de denilen algılayıcı kuvvete ve özellikle bunu zeka, anlayış ve firaset denilen, görünür ve görünmez bir işe dikkat ve nüfuz ile, gereği gibi idrak eder bir derecede açık ve parlak olması haline “basiret” denilir ki, bir ilahi nurdur. Aynı şekilde baş gözüyle hasıl olan ve görmek denilen tam ve kamil anlayışa “basar” denildiği gibi, kalp gözüyle hasıl olan tam ve kamil idrake, gerçek ve şüphesiz bilgiye de “basiret” denir. Bundan başka basiret delil, hüccet ve burhana, şahide, dikkat ve iman ile ibret alınacak hidayet sebeplerine de söylenir. Çünkü bunlar, idrak gücünü kuvvetlendirir, basiret ve idrake sebep olur. Ve bu manaca basiret, önceki manaları da içine alır. Çünkü basiretin kendisi de en büyük delil, en büyük şahit ve beyyine, en büyük ibret dayanağıdır ve onsuz hiçbir şey idrak olunamaz.”¹⁹²

Elmalılı burada hakikatin sonuç itibariyle akıl ve basiret ile, yani kalp gözüyle anlaşılabilir olduğunu, dış görünüşten yola çıkarak hakikate ulaşamayacağını belirtmektedir. Buna göre basiret; kalp gözüyle dış dünyayı görmek ve varlığın bilgisinin iç yüzüne nüfuz etmektir. Dolayısıyla basiret varlık üzerinde derinliği ve kuşatıcılığa dayanan bir yöneliştir. Kalbin öngörüsü ve

¹⁹¹Yazır, age., c. III, ss. 489-490.

¹⁹²Yazır, age., c. III, s. 490.

uyanıklığı ile ilişkili olan basiret Yazır'da varlığın hakikatini bilmede olmazsa olmaz bir ilkedir. Basirette keşf ile algılama söz konusu olup Elmalılı, bunun Allah'ın insanlara bir nuru olduğunu vurgulamaktadır. O halde, anlayış ve ileri görüşlülükle varlığın bilgisine yönelen basirete herkes sahip olamaz. Böylece o, insanın beş duyusunun yanında basiret gibi bir yetiyle de dış alemi algılayabileceğini belirtmektedir.

3.2.2 Akıl

Düşünürümüze göre akletmek, bilinmesi mümkün olanları bilmek, kavramak ve anlama gücüdür. İnsanın bilme yetilerinden olan ve akılla birlikte ifade edilen mantık ise müessir ile eser arasında meydana gelen akli intikalın adı olmaktadır. Ona göre, insanın kendine özgü idrak gücünü oluşturan ve nedensellik kanunları çerçevesinde bilgi elde eden aklın iki türlü işleyişi vardır. Bu işleyiş şeması bize aynı zamanda insandaki akıl çeşitleri ve akli gelişim dereceleri konusunda da fikir vermektedir.¹⁹³

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hamdi Yazır'a göre bilgi vasıtası olan aklın iki çeşit işleyişi vardır. Buna göre akıl, bazen yavaş yavaş ve zaman sürecine bağlı olarak inceden inceye düşünme şeklinde bir seyir takip eder. İşte aklın izlediği bu işleyişe fikir yürütme denir. Öte yandan akıl bir anda, bir hamlede varlığın bilgisine ulaşabilecek derecede hızlı ve bir anlık seyir izler ki, buna tahmin, zan (hads) adı verilir. Elmalılı, aklın bu seyrini de kendi arasında ikiye ayırır:¹⁹⁴

Bunlardan ilki; "akl-ı mesmu": işitilmiş akıl" dır. Buna göre, teorik ve pratik tahsil ve ilmi eğitim, bu gayeye ulaşmak her birinde konusuna göre uzun süre meydana gelen tahsil, tecrübe ve alıştırmadan elde edilen alışkanlık sıfatıdır ki, bu, çalışmakla kazanılır.

İkincisinde ise doğrudan doğruya yaratılıştaki yerleşmiş ve sadece Allah vergisi olan bir melekedir ki, buna da makbul veya tabii akıl denir. Bunda esas olarak gayretin ve çalışıp kazanmanın önemi yoktur.¹⁹⁵

¹⁹³ Türkeri, age., s. 42.

¹⁹⁴ Yazır, age., c. I, s. 468.

¹⁹⁵ Yazır, age., c. I, s. 468.

Elmalılı'nın bu açıklamasına göre, aklın çalışmayla elde edilen birinci seyrini herkes elde edebilir. Öte yandan doğrudan doğruya yaratılıştaki var olan ve Allah vergisi bir meleke olan ikinci akıl düzeyine ise herkes sahip olamaz. Bununla birlikte, insan gayret ve çalışmayla belli bir akıl seviyesine ulaşabilir. Onun ifade ettiği bu iki akıl seyri birbiri ile çok sıkı bir ilişki içerisinde olup biri olmayınca öbür akli işleyişin hiçbir anlamı yoktur. İkisi birlikte olduğu zaman bir anlam ifade etmektedirler. Bu akıl yürütmelerin, sınırlanması mümkün olmayan birçok aşamaları vardır. Bu aşamalar da basit bir insan zekasından peygamberlerin akıllarının mertebelerine kadar gider.

Aklın en yüksek mertebesine "ilk akıl" (akl-ı evvel) denir. Başlangıçtan sonucu, sonuçtan başlangıcı; önceden sonrayı, sonradan önceyi tam bir bilgi ile kavrayan bu ilk akıl Yazır'a göre, Allah'ın kelamı ve Hz. Muhammed'in nurudur.¹⁹⁶

Düşünürümüze göre, insanın akli derecelere sahip olması ya da bu derecelerde yükselmesi diğer akıl çeşitleri açısından yetkinleşmesine bağlıdır. Elmalılı da Nas Suresi'ne dair yaptığı yorum bağlamında İslam filozoflarından İbn-i Sina (ö. 1037)'nin akıl düzeyleriyle ilgili görüşlerini yeniden ifade etmektedir. O, İbn-i Sina ve bazı filozofların insan nefsinin asıl fitratında Allah'ı bilmeye eğilimli olduğunu belirttiklerini söylemektedir. Fakat ilk önceleri insan akli bu bilgilere sahip değildir, onlardan boştur. Tabii akıl, insana sonradan verilen bir özelliktir. İnsan zihninin başlangıçta bir tür "boş levha" (tabula rasa) olduğuna işaret eden bu ayet aklın oluşumunu sağlayan şuur muhtevalarının tecrübelerle sonradan oluştuğunu vurgulamaktadır. İşte bu şekilde boş olan ve henüz hiçbir bilgiye sahip olmayan aklın mertebesine Yazır, "heyulani akıl" mertebesi demektedir. Sonra ikinci mertebede onda başlangıçlar (evveliyyat) ve apaçık şeyler (bedihiyyat) denilen bilginin ilk ilkeleri ortaya çıkar. İnsan bunlarla bilinmeyenleri araştırıp öğrenmeye çalışır. Buna, "aklın bi'l-meleke" mertebesi denilir. Bu akıl seviyelerinin sonunda o fikri meçhuller teoriden pratiğe, kuvveden fiile (his halinden iş haline) çıkarılır ki, buna da "bil-fiil akıl" mertebesi denilir.¹⁹⁷ Yazır'ın getirdiği bu düzeyde akıl, artık potansiyel olmaktan çıkmış hareket

¹⁹⁶ Yazır, age., c. I, s. 468.

¹⁹⁷ Yazır, age., c. X, s. 182.

halinde olan bilfiil akla dönüşmüştür. Fiil halindeki akıl ise kuvve halindeki aklın etkin hale geçmesiyle edinilmiş verileri kavramaktadır.

Buna karşılık hemen belirtilmelidir ki, burada teorik diye zikredilen akıl mertebeleri aynı zamanda pratik yetkinleşmeyi de gerektirmektedir. Bütün akıl çeşitleri bir bütün ve birbiriyle ilişkili olarak görülmüştür. Bu anlamda şunu söylememiz gerekir ki, Elmalılı, İslam filozoflarında olduğu gibi akıl mertebeleri arasında organik bir ilişkinin varlığını kabul etmektedir.

Elmalılı'ya göre, akılların derecelerindeki farklılık, eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa esas itibariyle akıllar için yol birdir. Bu da hakikate götüren doğru yoldur. Bizim, sebepler ve çelişkilerin başlaması gibi gerçeği anlamaya aracı olan asıl sebepler hakkındaki apaçık kavrayışlarımız, ilk aklın anlayış mahiyetini gösteren birer hissemizdir.¹⁹⁸

Öyle anlaşılıyor ki, Elmalılı'nın akıl anlayışı İslam filozoflarının akıl anlayışları çerçevesinde şekillenmiştir. Aralarındaki fark Yazır'ın, akıl derecelerini İbn-i Sina ve Farabi (ö. 950)'den farklı bir şekilde sıralamasıdır. Ancak çok iyi bir karşılaştırma yapıldığında sonuçta İslam filozoflarıyla Yazır'ın tasnifinin birbirine çok yakın olduğu görülür. Buna delil olarak düşünürümüzün kullandığı akl-ı evvel kavramının İslam filozofları tarafından da kullanılmış olmasıdır. Zaten İslam filozoflarının da Antik Grek filozoflarından etkilendikleri, yani bu anlayışın İslam düşüncesine sonradan girdiği bilinmektedir. Öte yandan Elmalılı Hamdi Yazır'ın onlardan etkilenmiş olması ya da onların düşüncesini esas almış olması elbette onun hanesine yazılacak eksi bir durum değildir. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, Elmalılı'nın akıl anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde geliştirdiği tasnifler orijinal ve özgün değildir.

Elmalılı'ya göre, akıllar bilginin, mantığın ve hakkın hükmünün yapıcısı ve yaratıcısı değildir. Sadece anlayıcısı ve kabul edicisidir. İşte felsefe ekollerinin en esaslı farkı bilgi meselesinin bu noktasında başlamaktadır.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Yazır, age., c. I, s. 468.

¹⁹⁹ Yazır, age., c. IV, s. 483.

3.2.2.1. Akıl-Vahiy İlişkisi

Burada İslam Felsefesi Tarihinde çokça tartışılmış bir konu olan akıl-vahiy veya din-felsefe ilişkisine Elmalılı'nın nasıl baktığını ortaya koymaya çalışacağız.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın düşüncesinde akıl ve vahiy, birbirleriyle çelişen değil, birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Akıl, vahiy karşısında aciz ve yetersizdir. Akıl kişinin vahiyle aldıklarını fitrata uygun bir işleyiş tarzıyla içselleştirir. Vahiy ise akli kontrol eden, yönlendiren bir mekanizma görevi görmektedir. Ona göre İslam dininin hiçbir hükmünde, vahiy ile aklın çatışması görülmemiştir. Bunun aksini iddia edenler, İslami hakikatlerin zorunlu, mümkün, makul şeylerden ibaret olduğunu dikkate almamaktadırlar.²⁰⁰

Düşünürümüze göre, geçmiş ve gelecek konusunda en önemli bilgi kaynağı ve ölçütü vahiydir. Duyular ise sadece içinde bulunduğumuz anı tanıtmaya yaramaktadır. Nakilde genel tecrübeye aykırı bilgiler bulunsa bile imkansızlığa götürmedikçe aklın bunları tasdik etmekten başka çaresi yoktur. Zira naklen sabit olan bilgilerin doğruluğunu bilmek asırların geçmesine bağlı olabilir. Akıl Allah'ın varlığını ve birliğini bilse de iman, ahiret ve diğer hususlara dair yükümlülükler ancak nakille yani vahiy ile bilinir.²⁰¹

Ona göre akıl, şahıs değildir. Nitekim gerçek bilgi bir tek hakikat olduğuna göre akıl için de izlenecek yol birdir. Fakat akıl, bilginin kaynağı olarak varlığı en iyi bir anlama vasıtası olmasına rağmen kalple ilgili hallerde otorite olmadığından ruhun bütün varlığına uyum sağlayamaz. Bundan dolayı Allah'ın yarattığı düzeni anlama ve kabul etmede birtakım prensiplere muhtaç ikinci derecede bir alet olmaktan ileri gidemez. İşte aklın bu acizliğini vahiy gidermektedir.²⁰² Elmalılı aklın kavrayamayacağı bilgi sahalarının olduğu konusu üzerinde durmaktadır. Bu açıdan akılla anlaşılması, ispat edilmesi veya inkarı mümkün olmayan konular vahyin bilgisine bırakılmalıdır. Dolayısıyla da aklımızla elde etmiş olduğumuz bilgiler sınırlıdır. Örneğin, aklımız ruhun mahiyetini ve Allah'ın zâtını kavrayamaz. Akılla ve vahiyle ispat edilebilen konular her ikisinin kendilerine özgü alanlarında değerlendirilmelidir.

²⁰⁰ Yazır, age., ss. 39, 26. dipnot.

²⁰¹ Yavuz, agm., DİA, c. XI, s. 60.

²⁰² Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. I, s. 95.

Elmalı, bilgi elde etmede sadece akli kıyasla yetinilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, bilgiyi yalnızca akli çıkarımlara özgü bir bakışla yorumlamaya çalışmak yanlış bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda aklın kabiliyet ve görevlerini unutma söz konusudur. Akli kıyas ile şimdiki zamandan gelecek zamana dönük kesin yargılar çıkarmaya çalışmak nasıl yanlış bir tutum ise aynı şekilde şimdiki zamandan geçmiş zamana doğru kesin hükümler çıkarmak da yanlıştır.²⁰³ Dolayısıyla aklın işleyişini vahiyden bağımsız düşünemeyiz. Bu iki bilgi kaynağını bir bütünlük içerisinde düşünmeliyiz ve her ikisini de etkin kılarak bilgi edinmeye yönelmeliyiz. Çünkü insan akli güzel ve çirkinin ne olduğunu tam anlamıyla algılayamaz. Varlığın gerçek bilgisine hakim olan sadece Yüce Allah'tır.²⁰⁴ İnsana verilen akıl kuvveti mümkün olan şeylerden herhangi bir şeye dönmüş ve bakmış ise onda durup sabitleşmesi imkansızdır.²⁰⁵ Görevi; araştırma, düşünme ve gerçeği bulma olan akıl tıkandığı noktalarda vahyin bilgisine başvurmalıdır. O halde, aklın yetersizliği karşısında vahyin kuşatıcı rolü göz ardı edilmemelidir. Burada aklın vahye olan ihtiyacı açıktır.

Ona göre doğru, akıl ile mutlak anlamda kavranılamaz. İnsan akli gerçeğe hakiki anlamda hakim olamadığı gibi dine de hakim değildir. O, mutlak hakikati kuşatamadığı için bütün ilahi hakikatleri ve kudretleri kendisinden çıkarmaya kalkışır, sınırını aşmış olur. Akıl, varlığın mutlak bilgisinin bütün sınırını çizmede yetersizdir. Fakat akıl demek mutlakın mümkün olmayandan ayrıldığı sınırı bilmek demektir. Akli muhakeme sonucu gelişen bir önerme, akıl nazarında anlaşılmamış değildir. Aksine batıl olduğu anlaşılmalı ve reddedilmesi gereken bir şeydir. Akıl bunun karşısında aczini değil, yetkinliğini görür. Aklın, tecrübelerinden doğan keşifler karşısında konumu ne ise dini keşifler karşısındaki konumu da odur. Alemde hiçbir tecrübe aklen gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyleri ispat edemediği gibi dini keşifler de aklen imkansız şeylerin arasına giremez. Özetle aklın algılamadaki kusuru mümkün olmayanlar sahasında değil, mümkün olanlar sahasındadır. Akıl, bu iki sahayı karıştırmamak için var olan tek ölçüttür. Aslında akıl mahiyeti itibarıyla bütün bilgilerin son seviyelerine kadar ulaşamaz. O, gelecekte elde edilecek bilgilerden hangi hakikatlere erişebileceğini

²⁰³ Yazır, age., c. IV, s. 106.

²⁰⁴ Yazır, age., c. II, s. 83.

²⁰⁵ Yazır, age., c. IX, s. 203.

kabul etmekle beraber hiçbir zaman bir önermeyi uygun bulma ve önermeye karşıt olma konumundan vazgeçmez.²⁰⁶ Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, bu yapısına rağmen vahiy bilgisini anlamak ve yorumlamak için aklın gerekliliği de unutulmamalıdır. Çünkü insan kendisine gelen vahiy bilgisini kavrayabilmek ve bu bilginin ilişkili olduğu alanlarla bağlantı kurabilmek için aklından yararlanmak zorundadır. İnsan aklını vahyin belirlediği çizgide ve Kur'an'ın ruhuna uygun bir şekilde kullanırsa ancak gerçek bilgiyi keşfeder. Burada aklın bütün fonksiyonlarına rağmen vahye tabi olduğu görülmektedir.

Düşünürümüz yukarıda belirttiğimiz gibi aklın acizliğini tartışmaya devam etmektedir. Yazır hep akıllı ve mantıklı olmak istenirse, henüz kavranmayan fakat ortaya çıkacak olan hayatın gerçekleri karşısında bilgisiz kalınacağını belirtmektedir. Her şeyin sebeplerini araştırarak konular akılla çözülmek istenirse, gelecek Hak tecellileri karşısında, taklitçi bir tutucu olunacağı uyarısında bulunmaktadır. Akıl imkanlara göre kullanılırsa, her yeni etki altında başka bir düşünce kalıbına girilir. Düşünürümüze göre insan, bütün varlığıyla vahiy bilgisine bağlı olmazsa, akla gelenler ve hissedilenler yanlış bilgiler doğurur. Hatta aklın sonuç çıkarımlarından (istintaç) bile mahrum kalır. Öte yandan Hakka bağlı olduğunda, akıl ve hislere gelen bilgiler çoğalır.²⁰⁷ Görülüyor ki Elmalılı aklın kullanılış tarzına dikkat çekmekte ve sorunun burada olduğunu belirtmektedir. Akıl, vahiydeki hüküm ve hikmetleri, eşyanın güzel veya çirkin olanını bir dereceye kadar anlayabilir. Burada akla bir görev düşmektedir. O da kendi eksikliğini ve acizini anlayarak vahye teslim olmaktır.

Elmalılı doğru bilgiye ulaşma noktasında vahye bu derece önem vermesine rağmen akli tamamen de bırakmış değildir. Gerçek bilginin elde edilme yollarının gökler ve yer, gece ve gündüz, yaratma ve değişim, olaylar ve bu olayların anlaşılmaları üzerindeki akıl yürütme yoluyla düşünme olduğunu belirtmek suretiyle bilgi edinmede aklın da önemli bir fonksiyonunun olduğunu ortaya koymuştur.²⁰⁸

²⁰⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dibace" (Önsöz) Metalib ve Mezahib, s. XLII-XLIII.

²⁰⁷ Yazır, age., ss. XLVIII-XLIX.

²⁰⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. II, s. 483.

Vahiy bilgisi kazanılmayan, aksine verilen bir bilgi türüdür. Bu zaruri bilgi, verileri bir taraftan tecrübe ve tarihe ait doğrulayıcı belge; diğer taraftan akla ait deliller ile çalışıp kazanma yolundan meydana çıkar, böylece genellenebilir özellik kazanır. Vahyin, vicdanda devamlı bir örneği, akılda da delili vardır. Fakat vahyin gelişi bütün hisleri kuşattığından o anda ruh bütün varlığıyla gördüğü şeye dalmış olarak sadece kabul edici konuma geçer. İrade ile ilgili faaliyeti ve kuvvetlerinin özellikleri geçici olarak durur. Aklın yetişemediği varlığın bilgi ve sırlarını görür. Daha sonra da arzu ve iradesini ona uydurur.²⁰⁹

Elmalılı Hamdi insan aklının Allah'a ait bilgide "yapan" değil "kabul eden" konumunda olduğunu söylemektedir. Bu ilişkide bilgi uydurulmaz, alınır. Bunun için bilgide akıl ile dış dünya arasında bir tutarlılık ilişkisi vardır. Ruhun kendisine arzusunu karıştırarak ürettiği fikirlerde ise bazen bilgi bulunur, bazen bulunmaz. Bu da insana ait bir hareket olur. Demek ki, her türlü kesin bilgi Allah'a ait bir belirlemenin ürünüdür. Hakk'ın böyle bir doğrulaması da insanın arzu ve iradesinden soyutlanmasıyla düşünülmesine bağlıdır. Vahiy bilgisi peygamberdeki bütün his ve duyguları kaplayarak ve irade gücünü etkisiz hale getirerek gelen bir bilgi türüdür. Bundan dolayı vahiy bilgisi hiçbir çaba, gayret, şüphe ve hiçbir aşırı istek belirtisi olmaksızın ruhun sadece kabiliyeti üzerinde içinden ve dışından tam bir mecburi öğretim ile Allah'a ait ilkeler nizamını sunan en açık, en zorunlu kesin bilgidir. Bu yüzden vahiy bilgisi normalde kesin olarak bilinen bilgilerin üstünde Allah'a ait nizamın en mükemmel şahidi ve içeriğindeki akli deliller ve sonraki çağdaş deneylerle de doğruluğu kuvvetlendirilen bir hitabın dile gelmesidir. Bu nedenle hak din kabul edildikten sonra vahiy bilgisi özellikle usul açısından aklın tümevarım yolu ile elde ettiği kavrayışların içine girmektedir. Fakat delillere dayanarak birtakım sonuçlara ulaşma bu kavrayış için yeterli olmaz. Bilgide olduğu gibi bunda da bir sırrı öğrenme, (keşf, ilham) teoriden önce gelir. Yalnız aralarında şu fark vardır. Vahiyde kişinin tecrübesi hepsini anlamaya yeterli değildir. Bunun için dini ilimlerde de akıl ve naklin ilişki halinde olması gerekmektedir.²¹⁰ Düşünürümüzün görüşlerinden de anlaşıldığı üzere insan aklı ve fikir yürütmesiyle, yaratılan varlıklar arasında elde ettiği

²⁰⁹ Yazır, age., c. I, ss. 95-96.

²¹⁰ Yazır, age., c. I, s. 96.

seçkin ve ayrıcalıklı konumunu vahiy bilgisine dayanan uyumlu bir yaşamla koruyabilir. Burada unutmamalıyız ki, vahiy akla kılavuzluk görevi üstlenmektedir. Böylece akılı aşan ve akılla bilinmeyen konularda vahye teslim olunmasının gerekliliği önemli bir ilke olmaktadır. O halde Yazır'ın düşüncesinde eşyanın ve varlık dünyasının bilgisi akılla elde edilirken aklın yetersiz kaldığı durumlarda vahiyle desteklenmesinin gerekliliği esastır.

Kur'an, insan aklının bilgiyi elde etmede en ileri düzeyde etkin olmasını; insanın insanı, eşyayı, olay ve olguları doğru kavrayıp değerlendirmesini sağlamayı hedefler. Dolayısıyla yol gösterici olan Kur'an, insanın doğru bir düşünmeyle bilgiye ulaşmasına çalışmaktadır. Mademki hakikatın bir oluşu esası var, o zaman akılla vahiy arasında çelişki olamayacağını anlamamız gerekmektedir. Bu bağlamda Elmalılı, akıl ve vahyin bütünleşmesi gereğini bilimlerden hareketle açıklamaktadır. Nitekim her ilmin bir nakilci yönü bir de akılcılığı vardır. Nakil ilimlerinin aklın işlevlerine ihtiyaç duymadığı söylenemez. Öte yandan akla dayanan ilimlerin nakle olan ihtiyacı açıklama gerektirmeyecek kadar nettir. Bilimlerin akılcı tarafını ve bugünkü rolünü ihmal edip sadece nakilci tarafını tespit etme ile uğraşmak Skolastik denilen taklit mertebesinde kalmaktır. Buna karşılık, ilimlerin nakilci tarafını ihmal edip sadece akılcılığı ile meşgul olmak ölçsüz, ilkel ve çocukça bir hareket olur.²¹¹

Görüldüğü üzere Elmalılı, bu yaklaşımıyla pozitif bilimlerle nakli ilimlerin birikimlilik ve süreklilik yönüne işaret etmektedir. Aynı zamanda pozitif bilimlerle nakli ilimler arasında olması gereken birbirini destekler nitelikteki ilişkiye de temas etmektedir. Gerçek anlamda gözlem ve deneye dayalı akıl yürütme yoluyla elde edilen olgulara dayanan pozitif bilimlerle vahiy kaynağına dayanan nakli ilimler varlığın bilgisini yansıtır. O halde varlık hakkında fikir yürütürken varlığın bilgisine akli ve nakli olmak üzere her iki yönden bakmamız gerekmektedir.

Elmalılı akıl ile vahyin kesiştiği ortak noktayı belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre, aklın ve naklin şu noktada kesin bir uyuşması vardır: Temelinde değişme kanunu olan eşya, eksilme veya gelişmek üzere varlığını sürdürür.

²¹¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dibace" (Önsöz) Metalib ve Mezahib, ss. XXXIII-XXXIV.

Bunların bütün kemal mertebeleri ve kudretlerinin izafi olduğu unutulmamalıdır. Hepsi tamamen ebedi, sonu olmaktan ve noksanlıklardan münezze olan ilahi yüksek kudretin esiridir.²¹² Düşünürümüz burada bilgi ister akılla isterse de vahiyle elde edilsin, eşyanın bilgisindeki son noktanın Allah'a dayanması ve bu noktada bir birliktelik olduğu şeklindeki kesin ilkeyi gündeme getirmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır önce nakli bir delil karşısında aklın yerini belirlemede sonra da aklın itibar edeceği şeyleri sıralamaktadır. “Kaynağı sabit olan bir nakli delil karşısında aklın yeri nedir?” Bu soruya Yazır'ın cevabı şöyledir: Hiç şüphesiz ki, nakli anlayacak ve idrak edecek olan da akıldır. Bundan dolayı akıl göz ardı edildiği zaman ortada ne bilgi kalır, ne de nakil. Aynı zamanda unutmamak gerekir ki, akıl gerçek bilginin yaratıcısı değil, alıcısı ve kabul edicisidir. Akıl bilgiyi üretmez, var olan eşyanın bilgisini düşünme ve kıyas yoluyla elde eder. Bunun içindir ki, bilginin konusu soyut düşünce değil, olaylar ve onlarla ilgili haberlerdir. Nakle dayanan bilgi de işte o edinilen haberler kısmındadır. Bu da akla bilmediği ve görmediği şeylerin yeniden yeniye bir akışıdır.

Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre, aklın elde ettiği ve elde edeceği şeyler iki türdür: Birincisi eşi, benzeri geçmemiş olan ve benzetmesiz, kıyassız alınan şeylerdir. Aklın ilk elde ettikleri hep bu yolla meydana gelir. Bunların bir kısmı bir daha tekrar etmeyen tekil olaylar olarak kalır, bir kısmı da tekerrür ederek çoğalır gider. Tekerrür ettikçe her biri kendi benzerleriyle birleştirilip bir araya getirilir. Böylece kıyas ve ölçü teşekkül eder. Bunlar kendi sınırları içinde birer kalıp, birer ölçü birimi fikri oluştururlar. Bu şekilde ikincisi de eşi ve benzeri geçmiş bulunan şeylerdir ki, bunlara da kıyasi ve fenni denilir. Bu sayede bilinenlerden bilinmesi gerekenler de çıkartılır. Genellikle akıl denilince bu şekilde kıyas prensibi anlaşıldığından akılla ilgili şeyler yalnızca bunlardan ibaret sanılır. Oysa bunun kaynağı olan birinci kısım atıldığı takdirde akıl, kıyas ve fen de kökünden yok edilmiş olur. Bundan dolayı gözlem, haber alma ve nakil esaslarını alıp kabul etmek için bütün aklımızı yalnızca kendi kıyas anlayışı ile sınırlamaya kalkışacak olursak, fevkalade özellikler taşıyan yeni bilgilerden

²¹² Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. III, s. 204.

mahrum kalırız. İnsan eşini, benzerini görmediği tarihi bilgilerden herhangi biri karşısında, kendi aklı çelişkiye düşmedikçe onları tamamen kendi anlayışına göre indirgeyerek yorumlayacak derecede inkar durumuna düşmemelidir.

Yazır'a göre aklın mutlak olarak inkara ancak bir noktada hakkı vardır. Bu da, özünde çelişki bulunan, yani bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektiren şeydir. Allah'ın eşi ve benzeri olması düşünülemez olduğundan, özünde çelişki olan bir şey de olamaz. Özünde çelişki bulunmayan her şey de imkan ve mantık açısından mümkündür. O'nun benzeri olan olayların azlığı ve çokluğu, sık sık tekerrür eden veya ender görülebilen cinsten olup olmaması tamamen ayrı bir konudur. Bazı şeyler mümkün olduğu halde hiçbir zaman meydana gelmez. Örneğin kanatlı bir insan mümkündür, fakat bunun gerçekleştiği hiç duyulmamıştır. Bazı şeyler mümkün olduğu halde nadiren meydana gelir. Bunlar herhangi bir sayı ve grup oluşturmaz. Diğer birçok şeyler de mümkün ve sürekli olur. Bilimin başarılı olduğu alan da bunların alanıdır. Fakat böyle tekrar edilmiş ve alışılmış olan olayların bulunması, alışılmış olmayan nadir olayların inkarını gerektirmez. Şu halde akıl, gerçekten olmuş bir haber karşısında kaldığı zaman önce o haberin sıhhat ve değerini tespit ettikten sonra şunu dikkate almak zorundadır: "Nakledilen haber, basit ve adetlere uygun açıdan mı bahis konusu ediliyor, yoksa adetlerin ve alışılmışın aksine bir açıdan mı bahis konusu ediliyor?" Eğer olağan bir şekilde naklediliyorsa bunda aklın dini açıdan görevi, onun mümkün olup olmadığını araştırmak ve kendi açısından geçerli olan genel ölçüye vurmaktır. Genellikle ilmin ve fennin işi budur. Eğer nakil onu harikulade olmak üzere belirtiyorsa o zaman aklın görevi, onu başka olaylara indirgeme ve tatbik etmek değil, o şeyi kendisiyle karşılaştırarak onun mümkünlüğünü düşünmek ve kendi özünde bir çelişkiyi içerip içermediğini aramaktır. Çelişki bulunmadığı takdirde inkar veya yoruma gitmeden, onu nadir bir olay olmak üzere kaydetmektir. Özellikle nakle dayanan ilimlerin bir vazifesi de bu gibi nadir ve özel olayları kaybetmeden gelecek nesillere bildirmektir. İşte ilahi kitaplar bizi bunların en sabit ve kesin olanlarından haberdar ederek fikirlerimizi karıştıran tabiat çemberinden kurtarır.

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, ilim ve fen zihniyetinde şu prensip geçerlidir: Pozitif bilim, tekil ve nadir olan olayları ret ve inkar etmez. Fakat onun

asil amaci, genelleme yapmak oldugundan genelde tekrar eden normal olaylari izler ve onların müsterek özelliklerini tanımaya çalışır. Bunun için mesela tabiat kanunlarının dışında münferit ve nadir vakalar olmaz veya olamaz demek, her şeyden önce ilim zihniyetine ters düşmektir ve ilme iftiradır.²¹³

Sonuç olarak Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, vahyin bildirdiklerinin, akıl ve bilimle çatışmadığını, aralarında tutarlı bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce vahyi bir yol gösterici olarak düşünmeliyiz. Kur'an ise vahiy bilgisinin akılla ilişkilendirilmesini istemektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de akıl ile çelişen hiçbir bilgiye rastlayamayız. Aklı ve bilimi vahye karşı ileri sürmek, vahyi de akla karşı göstermek büyük bir hatadır. Yalnızca akıl ve bilimi ön kabul olarak görüp vahyi reddetmek bilginin önüne engel koymakla eşdeğerdir. Aynı şey aklın bilgi edinmedeki pozisyonunu görmeme durumunda da geçerlidir. Bunlardan birini dışlayarak bilimin yoluna devam etmesi mümkün değildir. Akıl ve ilmin genel geçer sonuçlara ulaşması bu iki bilgi kaynağının uzlaştırılmasıyla mümkündür. İnsanın akılı varlığın bütün bilgi sahalarında doğru bilgiye ulaşması için tek başına yeterli ve yetkin değildir. Bilgide doğru yargılara varmak için akıldan başka bilgi kaynaklarına da ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Vahiy ile gelen bilgi, akıl olmadan yorumlanamaz. O halde insanın yaşamındaki bilgi etkinliklerinde vahiyle desteklenmesi bir gerekliliktir. Aklı aşan ve akılla bilinmeyen konularda vahiy insana doğru ve güvenilir bilgiler verir. Aklın özdeşlik ve çelişmezlik gibi mantık kurallarıyla kıyası sonucu kavrayamadığı konularda vahiy tatmin edici bilgiler verir. Vahiy aklın ve bilimin yeterli olduğu konularda onaylayıcı ve yol gösterici olur. Yetersiz kaldığı konularda ise aydınlatıcı bilgiler verir. Fakat bu verdiği bilgiler asla akıl ve bilimle çatışmaz, çelişmez.

3.2.2.2. Akıl - His İlişkisi

Düşünürümüzün bilgi probleminde üzerinde durduğu en önemli konulardan biri de akıl ve his arasında kurduğu ilişkidir. Biz burada onun akıl ve his arasında kurduğu ilişki ile bilgiye ulaşmadaki metodu üzerinde duracağız.

²¹³ Yazır, age., c. IV, ss. 99-100.

Elmalılı, akıl ve hissi, insan ruhunun birbirinden farklı görevler yapan güçleri olarak kabul etmektedir. Ona göre bir dinin akla uygunluğundan bahsederken, hisse uygunluğunu da inkar etmemeliyiz. Çünkü akıl, insanın ruhi kuvvetlerinden biridir. Din ise, insanın bütün yetileriyle ilgili olarak nefsin birliğini oluşturan en büyük gerçekliktir. Hepimizde görmekteyiz ki, çoğu alanda, akıl ile his birbirine ters düşse de vicdan birliğinin bunların buldukları noktada ortaya çıktığını görürüz. İşte, Yazır'a göre asıl din, bu buluşma noktasını içeren gerçeğin esasıdır. Hissi duygu anlamında da kullanan Yazır verilen bazı hükümlerin hisle ilişkisi vardır. Hükümü doğrulama ise, aklın bu hisse uygun düşmesidir. Bunun içindir ki, İslam mantıkçıları çoğunlukla bir şeyi zihinde canlandırma ile onu doğrulamanın mahiyet bakımından farklı şeyler olduğunu kabul etmişlerdir. Bunların esasta (zatta) birleşmelerini kabul etmemişlerdir.²¹⁴ Görülüyor ki, Yazır, akıl ve hissi uzlaştırmanın yanında, hisle elde edilen bilginin aklın belirlemeleri doğrultusunda şekillenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu demek oluyor ki, hisler akıl olmadan tek başına bilgiye ulaşmada insanı yanıltabilir.

Yazır'a göre, akıl ile his birbirlerinden farklı işlev ve yapılarla sahip oldukları için insanda bir ikilik veya çatışma meydana gelir. Elmalılı farklı görevleri olan akıl ve his çatışmasının insanı bunalıma götürdüğünü belirtirken, dengenin bozulması sonucu ortaya çıkacak olumsuz duruma dikkat çekmektedir. Bu sorunun çözümünü ise iman ile aşkın birleşmesinde görmektedir. Akıl ile his arasındaki bu çekişme mutlaka birinin üstünlüğü ile sona erer. Hislerin irade ile ilişkisi fazla olduğundan, çoğunlukla bilgi ve akıl hislere yenik düşer. Bu şekilde hislerin hakim olduğu insan artık, her an değişebilen, kararsız ve güvensiz bir varlık haline gelir. Buna karşılık eğer, akıl hisleri mağlup eder ve iradeyi, hislere mağlup olmaktan kurtarabilirse, insan, aklını kullanmada yetkin bir varlık olur. Bu sayede insan sağlam ve değişmez bir bilgiye sahip olur. Fakat sadece aklın egemen olduğu bu durumun bazı sakıncalarının olduğunu fark eden Elmalılı, bunda da, pratik yaşamla ilgili bir soğukluk ve tembelliğin oluşacağını söyler. Böyle bir durumda ise, aşk ve heves bulunmaz, heyecan ve irade sönük kalır. İnançla ilgili konular, teoriden pratiğe pek çok zorlukla geçer. Şu halde, ya akıl

²¹⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dibace" (Önsöz) Metalib ve Mezahib, s. XLIII.

dış alemde his yolu ile aldıklarımızın aynı veya dış alemde aldıklarımız aklın aynı olmalı ki, iman ile aşk birleşsin. Halbuki, akıl ve dış alemde his yolu ile aldıklarımız, ruhun başka başka görevler yapan araçları olduğundan, birbirinin aynı olmaları saçma olur. İnsandaki vicdan, bunların birbirinin aynı olmalarında değil, birbirileriyle buluşmaları durumunda ortaya çıkar. İşte asıl vicdan bu buluşma noktasındadır. Ruh, nefis birliğini bununla bulur. O halde, dini vicdanın da burada bulunması gerekir. Burada nefis, hem akıl bakımından tatmin edilmiştir, hem de duygu bakımından lezzet içindedir.²¹⁵

Görülüyor ki, Elmalılı akıl ile hislerin farklı görevleri ve nitelikleri olmasına rağmen bunların uzlaştırılmasıyla mutlak bilgiye ulaşılabileceğini belirtmektedir.

Elmalılı, hisleri, değişen hayat şartları ve insandaki etkileri açısından da ele almış bu açıdan da hislerin akılla ilişkisini kurmaya çalışmıştır. Ona göre, her his farklı şekillerde değişkenlik özelliğine sahiptir. Her his (duygu, sezgi) değişme ile ve o değişmenin şiddeti ve birden gelişiyiyle doğru orantılıdır. Yani insanlarda yenileşme ve değişme isteği daha çok hislerin bir sonucudur. Buna örnek olarak susamış bir insanın ilk yudumda sudan aldığı lezzetin son yudumunda olmaması verilebilir. Elmalılı hislerin değişkenliği ile ilgili başka örnekler de vermektedir. Büyük bir zaferin ilk neşesi gittikçe azalır. Nihayet bir noktadan sonra artık hissedilmez olur. Aynı şekilde nimet veya sıkıntı içinde bulunan insanlar, her zaman sevinç ve üzüntüde eşit değildirler. Çünkü, o nimet veya sıkıntının daha önceki şartları, örneğin, artarak veya azalarak gerçekleşmesi gibi değişikliklerin o sevinç ve üzüntüyle ilişkisi vardır. Yoktan bin lira kazanmış bir kişi ile on bin lira servetinin dokuz binini kaybetmek suretiyle bin liraya sahip olan iki kişiden biri sevinç, diğeri üzüntü hisseder. Her iki durum da birer yenilik olmasına rağmen insanlardaki etkileri aynı değildir.

Diğer taraftan Elmalılı hislerin akılla olan ilişkisi üzerinde de durmaktadır. Eğer akıl ve fikir eksik ise, dış değişikliklerle meydana gelen sevinç veya üzüntü çabuk geçer. Eğer o değişiklik devamlı bir sebebe, örneğin akli bir sebebe dayanıyorsa, o sebebin anılması ve hatırlanması sevinç veya üzüntüyü sürekli

²¹⁵ Yazır, age., ss. XLIII-XLIV.

yeniler. Bunun içindir ki, akli lezzetler kalıcı, hissi lezzetler geçicidir. Yoksa akli lezzetler, mahiyet itibariyle hissi lezzetlerden başka bir şey değildir. Çünkü her lezzet bir histir. Öyle anlaşılıyor ki, Yazır, burada, hislerdeki değişkenliğin insanı, eşyanın bilgisini elde etmede birbirinden farklı yargılara ulaştıracağı görüşü üzerinde duruyor.²¹⁶

Elmalılı Hamdi Yazır'ın buraya kadar ifade ettiğimiz görüşlerinden anlaşıldığına göre, eşyanın bilgisini kavramada aklın esas alınmasının doğruluğunun yanında, hislerin bilgi elde etmedeki fonksiyonunun da önemlidir. Bunun yanında epistemolojik bağlamda hisler akıl ile kontrol edilmezse, kesin ve genel-geçer bilgiye ulaşamaz. Öyleyse, akıl ve his yalnız başına bilgiye ulaşmada yeterli değildir. Dolayısıyla akıl ve his birlikte bir uyum halinde bilgiye yönelmelidir. Çünkü akıl ve his iki ayrı yeti olmakla birlikte insanda bir arada bulunur.

Elmalılı'ya göre, sadece hissi vicdan ile hareket edenler, küçük tecrübelerle bağlı kalıp sevinç ve üzüntülerin sonuçlarından habersiz olurlar. Yalnızca akli vicdan ile yürüyenler de, küçük tecrübelerin verdiği görme zevkinden habersiz ve aklın esasında gizli hissi tecellilerinden de yararlanamazlar. Çünkü akıl, soyut bir zihniyetten ibarettir. Zihin ise, bizzat olaylara şahit olan bir vicdan değil, vicdanın geçmiş kıymetine sahiptir. Zihniyetin durum ve gelecek ile ilişkisi vicdanın asıl zevkini oluşturur. Örneğin, akıl bir kere Allah'a götürür. Konu içerisinde belirttiğimiz ve düşünürümüzün ifadelerinde görüleceği gibi, hislerle anlaşılan şeylerin bir sınırı vardır. Ayrıca hislerle anlayamadığımız şeylerin, akıl ile bulunup anlaşılabilmesi bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun gibi aklın da erişebileceği bir bilgi sahası ve kavrayış sınırı vardır. Bu sınırın dışında olan bilgileri, akıl keşfedemez ve anlayamaz. Akıl, ulaşamadığı bilgi alanlarını anlamaya çalışırsa yanılır. Aklın elde ettiği bu tür bilgilere ise güvenilemez.

Elmalılı hislerin sürekli yenilenmesinin yaşama neşe ve canlılık katacağı görüşü üzerinde durmaktadır. Bundan dolayı o, akılla çelişmeyen hissi vicdanın, günlük olaylar ile karşılaşmanın zevkini tazeleyip durduğundan söz etmektedir. İlk idrak sevincini veren izlenimin temeli ne kadar zaman aşımına uğrarsa o

²¹⁶ Yazır, age., ss. XLVI-XLVII.

sevinç, o oranda söner, yerine sıkıntı gelir. Hayatta meydana gelen olaylar birbirine benzer şekilde devam edip giderse, alışkanlık hissi bu olayların heyecanını yok eder. Yeni değişiklikler gerçekleşirse, bu değişikliklerin, kanunlarına ve vicdanın temel kurallarına göre irdelenmesi zorlaşır. Ruhlar yeni olayları asli esaslar ile gerçekleştiremezse vicdani buhran meydana gelir. Halbuki sıkıntı içinde, doğru karar verilemez, gerçek bilgiye ulaşılamaz. Bu şekilde gerçekten uzaklaşmış ve sonsuzluk belirsizlik kazanmış olur.²¹⁷

Elmalılı'ya göre, insan akıl ve duygularını, kendi kapasiteleri oranında öğrenme sahasına yönlendirmelidir. Bu yönlendirmede akıl ve hislerin çeşitli yönlerden birbirlerini etkilediklerini de dikkate almalıdır. Burada aklın hislerin yanılgılarını düzeltici işlevini göz önünde bulundurmalıdır. Bütün bunlardan anlıyoruz ki, düşünürümüzün bu tutumu aynı zamanda akıl ile his arasında kurulan uzlaşmacı bir yaklaşımın sentezidir.

Elmalılı hissedileni hissedilen, akılla bilineni akılla bilinen yerinde anlamak gerektiğini belirtir. Hislerimizin ötesini akıl, aklımızın ötesini doğru haber ile şuuru muza yaklaştırarak gerçek bilgiye ulaşabiliriz. Fakat ilk önce hissimizin ulaşabileceği bilgi alanlarını kavramayıp da kendi içinde bir iptal ile başlayacak olan akla kaynak bulamayız. Öte yandan his ve aklımızı aydınlatacak ve kapasite yönünden genişletecek yerde onları kökünden iptal eden bir çelişki ile başlayan haberin doğruluğuna da bir kaynak bulamayız. O zaman akıllarımızı daha yüksek bir bilgi alanına çıkarmayıp da sınırı dahilinde çelişkiye düşüren bir haberi anlayabilmek için yorum yapmak mecburiyetinde kalırız. Hissimizi kendi sahasında bilgi edinemez konuma getiren akılları da birer yanıltıcı gibi telakki ederek ya daha sağlam bir akıl ile reddeder ya da yorum yapmak zorunda kalırız. Yazır burada, hissimizin her türlü hakikatin bilgisini elde etmede yeterli olduğunu söylemek istemediğini, sadece gerçek bilginin bize en yakın sınırının hissimiz olduğunu ifade etmektedir.

Elmalılı M. Hamdi Yazır hislerin duyularla ilişkisini şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Ben, bir hayal ve bir varsayım kurduğum zaman onun zihnimde bir varlığını hissedirim. Bu hissim kendi alanında hatasız olarak doğrudur ve bu

²¹⁷ Yazır, age., s. XLVIII; Ayrıca bkz. Onat, agm., ss. 143-144.

varsayım bende vardır. Fakat bu hissimin sınırını aşıp da o varsayımın benim bütün varlığında ya da dışımda mevcut olduğunu da iddiaya kalkışırsam, işte o zaman hissimin sınırını aşmış olurum. Örneğin, bindiğim bir gemi sahilten harekete başladığı zaman sahile baktığımda ben bir değişiklik, bir hareket hissederim ve bu hissim beni aldatmaz. Ortada gerçek anlamda bir hareket vardır. Fakat ben bunu aklımla ilgili olduğu alanla ilişkilendirmek için bir fikre giriştiğim zaman, asıl unsurları iyi düşünmeyerek acele ile sahilin hareket ettiğine hüküm verirsem hissimde değil, akli muhakemem olan fikrimde hata etmiş olurum. İşte bu örnekte olduğu gibi Elmalılı'ya göre, yer ile gök arasında hissettiğimiz hareketlerin yerlerini tayin etmede ortaya çıkan hatalarımızın kaynağı da hissimiz değil, fikrimizdir.²¹⁸

Yukarıda görüldüğü üzere, Elmalılı'nın işaret ettiği önemli bir husus hislerin sınırı olduğu meselesidir. Bununla birlikte, hisler bizi doğru bilgiye ulaşmada yanıltabilir. Bu nedenle bilgiye ulaşmada tamamen duygularla hareket etmemeliyiz. O halde, aklın hislere yön veren yönü göz önünde tutulmalıdır. Çünkü, pek çok bilgisel etkinlik, akıl ve hisle gerçekleştirilir. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşlerine bir bütün olarak baktığımızda akıl ve hissin birbirine girmiş bir bütünün parçaları gibi olduğunu görürüz.

Düşünürümüz dış dünyada algılamada yetersiz kaldığımız cisimlerin olduğunu belirtir. Buradan hissi anlamda gözlem ile varlık hakkında akli bir fikir edinmeye çalışan fen, hisle bilinenden akılla bilinene geçerken eğer temel olan hissedileni inkar ile işe girişecek olursa, ilk önce kendi temelini yıkmış olur. Çünkü biz, yeryüzünden etrafımıza baktığımız zaman her şeyden önce bakışımızı çevreleyen hissedilir bir alem içinde bulunduğumuzu görürüz. Sonra da bunu kendimizle ilişkilendirerek gerçeği bulmak için akılla idrak edilebilen bir alana yönelmek isteriz.²¹⁹ Bilgiye ulaşmada, hissedilenlerden akılla idrak edilenlere çıkmamak Yazır'a göre büyük bir yanılgıdır. Onun bu konudaki görüşlerinde temel çıkış noktasının bilgiye ulaşmada akıl ve hissin birlikte kullanımındır.

Elmalılı M. Hamdi Yazır aklın makul olanı idrakinin duyuların hissedileni idrakinden daha kuvvetli olduğunu belirtir. Çünkü akıl kalıcı ve külli olanı idrak

²¹⁸ Yazır, age., c. VIII, ss. 209-210.

²¹⁹ Yazır, age., c. VIII, ss. 210-211.

eder. Onunla bütünleşip tıpatıp uyum sağlar ve onu dış yüzüyle değil, özüyle idrak eder. Hissedilene duyularla algılamak öyle değildir. Bundan dolayı bir konuya aklımız ermekle elde edeceğimiz sevinç ve haz, hissettiklerini hissetmekle elde edeceğimiz lezzet ve hazzın üstündedir. Aralarında nispet kabul etmez bir fark vardır.²²⁰

3.2.3. Haber

Hamdi Yazır haberi bir bilgi vasıtası olarak ele almaktadır. Ona göre doğru bilgi ile yanlış bilginin açığa çıkıp belli olması ancak bilgi ile belli olur. Bu ise şu kuralı hatırlatır: “Haberin medlülü sıdktır, yalan olması da aklen ihtimal dahilindedir.” Asıl olan haberin doğruluğudur. Bir haberin işaret edilen şeye delil olması bakımından ilk bakışta doğru olduğuna karar verilir. Bununla beraber soyut olarak aklın düşüneceği bir, “Acaba öyle mi?” ihtimali de söz konusudur. İşte doğru olduğu anlaşılınca “acaba” şeklindeki şüphe ihtimali de ortadan kalkar. Yalanın kesinleşmesine gelince; bu da haberin işaret etmediği bir durumdur. Gösterilen şey haberin doğruluğunun açığa çıkması şöyle dursun onun tam tersidir. Dolayısıyla bunu bilmek, işin aslını ve doğrusunu bilmekle mümkündür. Daha önce gizli olan bir durumun açığa çıkması da ilmi delilin ortaya konmasına bağlıdır. Bu da geçmiş zamandan başlayarak değil, şimdiki zamanda ortaya konan bir delilin bulunmasıyla olur.²²¹

Elmalılı’ya göre, bakıp görmek ve denemek insanı doğru bilgiye götüren en yakın yoldur. Fakat yapılan deneyler bize gösteriyor ki gerçek, sadece bizim gördüklerimiz ve kavrayabildiklerimizden ibaret değildir. Gördüklerimizi, denediklerimizi ispat ederken, aynı zamanda görmediklerimizi, kavrayamadıklarımızı, farkına varamadıklarımızı kabul etmeyip inkara kalkışmak ampiristlik değildir. Bu aklın ve tecrübenin onaylamadığı olumsuz bir durumdur. Şu bir gerçektir ki, hiçbir bakış, hiçbir gözlem, hiçbir duygu, hiçbir akıl, hiçbir tecrübe, “görülen, tekrar tekrar denenilen sınırın ilerisi yoktur, burada dur, bekle” dememiştir. Aksine bütün denemelerin olumlu olarak verdiği kesin hüküm şudur: Duyup gördüklerimizin ileri boyutları vardır. Bu nedenle insan gözlemlerinde ilerilere gitmelidir. Fakat insan bilgiye ulaşma yolunda giderken ilerisini hep

²²⁰ Yazır, age., c. X, s. 74.

²²¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, c. IV, s. 353. dipnot

gördüklerinden ibaretmiş gibi kabul etmemelidir. Sadece kişisel kıyaslarla akıl yürütmemelidir. İnsan görmediği, bilmediği gerçeklerle karşı karşıya kalacağını bilerek bilgiye doğru ilerlemelidir. Hem denemenin bütün içeriği tecrübe, yani nefsin gerçekleşen olaylardan haber almasıdır. Hak, nefsin gerçekleşen şeylere uyum sağlayabilmesindedir. Haberi yok sayarak kendiliğinden yürüyen nefis, kişisel arzu ve hevesleriyle tehlikeye gider.

Düşünürümüze göre olaylardan haberdar olmak basit ve değersiz olan dokunma, tatma ve koklama duyularından ibaret olmadığı gibi görme duyusundan da ibaret değildir. İşitme duyusunun, iç duyu ve akılla da ilgisi vardır. Hatta haberin en geniş sınırları işitme duyusundadır. Bu bağlamda Elmalılı Hamdi Yazır işitmenin, insana akıl ve görme yoluyla kavranamayacak haberler getirdiğini belirtmektedir. Haber almanın önemi büyüktür. Bunun içindir ki, devletler elçiliklere çok önem verirler. Özellikle tehlike gelmesi ihtimali olan konularda en zayıf bir haberi dahi göz ardı etmezler. O halde, hiç yalanı duyulmamış, ahlakı, akıl ve anlayışı çeşitli şekillerde lekelenmemiş, tecrübeler neticesinde güvenilir ve doğru sözlü olarak tanınmış, ne söylediğini bilen bir habercinin her türlü sıkıntıyı göze alarak kesin bir iddia ile “Ben güvenilir kaynaktan haber aldım, bu böyledir. Şimdi akıllarınızın eremeyeceği şekilde şöyle olacaktır. İnanın, sonra anlayacaksınız.” diye yeminler ederek verdiği haberi “öyle şey olmaz” diye yalanlamaya kalkışmak, gerek kuramsal akıl, gerekse de pratik akıl bakımından çok büyük hata olur?²²²

Elmalılı haberi bir bilgi vasıtası olarak görmekte olup haberin doğruluğunu yalanın asılsız oluşuyla ilişkilendirmektedir. Buna göre, varlığın bilgisine uygunluk şartı gerçekleştiği için haber doğru bir bilgi vasıtasıdır. Söz konusu özelliğinden dolayı haber kesinlik ifade eder.

3.2.3.1. Vahiy

Elmalılı vahyi bilgi vasıtası olarak ele almakta olup, felsefi temellendirmesini şu şekilde yapmaktadır:

“Zekaların, akılların, fikirlerin kuvvet ve zaafda, şiddet ve süratte birbirlerinden farklı olmaları gibi, vicdanların da kuvvet ve zaafda

²²² Yazır, age., c. VIII, s. 323.

birbirlerinden farklı olmaları dahi, tamamen sonradan elde edilmiş bir hal değil, esas itibarıyla, bir yaratılış vergisi olduğu dikkate alınırsa, yaratılışın bazı vicdanlara hakikat ile pek kuvvetli ve büyük bir münasebet bahsettiğini inkara hiç bir sebep kalmaz. İşte bu vicdan İslam felsefesinde, (kudsi kuvvet) denilen kuvvettir ki, bunun en yüksek derecesine mucize kudretini haiz olan peygamberlik vicdanını koyman pek muvafık olur. Gelenbevi merhum (Mir-i Adap), haşiyesinde, kudsi kuvveti sezîş kuvvetinin kemal mertebesi saymış ve sezîş (hads) kuvvetinin yaratılıştan olan cihetler ile sonradan tecrübe ile elde edilen cihetlerini izah etmiştir. İbn-i Sina'nın yaptığı gibi, bunu Tecrübi Psikolojinin bazı hadisler ile teyid ve ispat etmek de kabildir. Bu mebdain aslı her nefste az çok mevcuttur. Fakat, bir çok hallerde, ruhların vicdani tecellileri devamlı tecrübelerle teyyüt edemediğinden, bunların kıymetleri, kendiliklerinden belli oldukları (Bedihiyat) kabul edilen birtakım mebdelere münhasır kalmıştır. Bu itibarla, vicdanın ilhamı, umumiyetle herkes için ilim sebeplerinden sayılmıyor. Fakat, herkes için umumiyetle kabul edilemeyen bu tecellinin, havas için, bazı devamlı tecrübeler ve belli şartlar altında, tahakkukunu kabul etmekte hiçbir felsefi mahzur yoktur. İslam felsefesinde gösterildiği gibi, buna dava veya meydan okuma munzam olur ve yapılan tecrübeler onun tahakkukunu teyid ederek mucizeye imkan verirse, (Vahiy) dediğimiz bu kısmı, normal ilhamların ve diğer sebeplerin üstünde, dogmatik bir mertebeye çıkarmak pek tabii olur.²²³

Görülüyor ki, Yazır, burada, vahyin İslam düşüncesinde bilgi kaynağı olmasını, yerini ve metodunu ele almakta, epistemolojik temellerinin belirlenme sürecini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla vahyin felsefi gerçeği belirlemedeki rolünü bilmenin, bilginin oluşumunu etkilemedeki yönüne işaret etmektedir.

Düşünürümüze göre vahiy, aklın bilgilerini daha da geliştirir ve aklın verileriyle ulaşılamayacak bilgiler verir. Fakat bu bilgiler kesinlikle akıl ile çelişki halinde değildir. Elmalılı yukarıda vahyi, akıl, ilham ve sezgilerin ötesinde, insanın kendisinin üretmesinden uzak olarak ortaya çıkan bir bilgi türü olarak tarif etmektedir. Vahiy bilgisi gerçekliği dolaysız olarak içten ya da içeriden kavrayabilme, tanıyıp kuşatma yetisi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Vahiy, akıl

²²³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dibace" (Önsöz) Metalib ve Mezahib, ss. XXXIX-XL.

ve duyu organları bilgi vasıtaları olmakla beraber, bu kaynakların çelişmezliği ilkesi Elmalılı'da değişmez bir gerçektir. Dolayısıyla bu bilgi vasıtaları birbirini bütünler şekildedir. Fakat vahiy mutlak bir bilgi vasıtasıdır. Duyu ve akıl idrakleri ise vahiy destekleyen, doğrulayan deneysel ve teorik bilgilerdir. Ancak duyu ve akıl idrakleri vahiy gibi mutlak değil, izafi bir özellik göstermektedir.²²⁴

Vahyin işlevine değinen Yazır, bilginin kaynağı noktasında vahiy bilgisinin ve bu bilgiyle ilişkili olan peygamberliğin gereği üzerinde durmaktadır. Buna göre, Allah'a kulluk edebilmek için onun emirlerini kesin bir vahiy ve o vahiyden elde edilecek bilgi yolu ile almak ihtiyacında olduğumuzu belirtmektedir. Elmalılı mantık kurgusunu genişleterek şu sonuca varıyor: Mademki hepimiz vahiy alamayız, sadece peygamberler vahiy alabilir, o halde, peygambere olan ihtiyacımızı kabul etmek durumundayız. Bu açıdan peygambersiz bir din mümkün değildir. Bunun içindir ki, Allah'ı bilmeyenler ilahlarını kendi önlerine dikmek ve ondan ilham almak istemişlerdir. İşte temeli peygamberlere dayanmayan bütün batıl dinler buradan çıkmıştır. Çünkü, din hissi insanın doğasında var olan ve zorunlu olarak doyurulması gereken bir duygudur. Düşünürümüze göre gerçeği idrak edemeyenler böyle beşeri dinler üreterek haktan uzaklaşmışlardır.²²⁵

3.2.4. İlham

Düşünürümüz ilhamı bilgi vasıtalarından biri olarak görmektedir. Ona göre ilham, bir nesnenin anlamını gönüle düşürmek ve telkin etmek anlamına gelir.²²⁶ Farklı bir açıdan bakan Elmalılı ilham bilgisini oluşturan bir başka bilgi kaynağının varlığından bahsetmektedir. Buna göre esas bilgi, Allah'ın bilgisi olan "ledün ilmi"dir. O, "ledünni ilmi", insanın çabasıyla elde edemeyeceği sadece Allah vergisi olan mukaddes bir kuvvetin tecellisi olarak ortaya çıkan bilgi diye tarif etmektedir. Etkiden etki yapana, duygudan varlığa doğru giden bir ilim değil, tam tersine etki yapandan etkiye, varlıktan duyguya gelen birinci derecede bir ilimdir. Nefsin gelene geçişi değil, gelenin nefiste ortaya çıkmasıdır.²²⁷

²²⁴ Yazır, age., s. XLI.

²²⁵ Yazır, age., s. XLI.

²²⁶ Yazır, age., c. V, s. 246.

²²⁷ Yazır, age., c. V, s. 372.

Kur'an'da en sık kullanılan ve üzerinde en çok durulan bilgi, ilahi bilgidir. Bu bizzat Allah'ın verdiği bilgidir. Kuşatıcı bilgiye sahip olan yüce Allah'ın bilgisi mutlak ve objektiftir. Hiçbir şey onu sınırlayamaz. Bu anlamda bilgi (ilim) kavramı, tek gerçek olan hakka, hakikate dayandığı için mutlak ve objektif bir gerçekliğe sahiptir.

Elmalılı bilgi vasıtası bağlamında ilham vahiy ilişkisinde şöyle bir kuralı hatırlatmaktadır: “Peygamberlerden başkasının ilhamı umum için bilgi sebeplerinden değildir.” denilerek akaid ve usul alanındaki bilginler arasında bilinen esasa dönük bir uyarı yapılmıştır. Şundan da yanlgı içinde olmamak gerekiyor ki, vahiy sadece sübjektif olan soyut bir duygu (vicdan) olayı olarak da kalmamaktadır. Hak'tan haber alan bir deneme, nefsin ötesinde meydana gelen, duyuran bir “ilm-i yakin” ve hatta “ayn-i yakin” olma özelliği taşımaktadır. Bunda ise beş duyudan göze, kulağa, kalbe ait üç özelliğin mevcut olduğunu belirtmektedir.²²⁸ İlham da vahiy gibi sübjektif bir yapıya sahiptir. İlhamın keyfiyeti (nasıllığı), bunu yaşamayanlarca bilinemez. Fakat onun bu bilinemezliği, kendisi hakkında fikir yürütmemize engel teşkil etmez.

Elmalılı Hamdi Yazır ilhamı bazı insanların elde edebileceği bir bilgi vasıtası olarak görmektedir. İnsanların belirlediği zorunlu bilgilerde olduğu gibi bazı insanlar kalplerinde bir işe dair bir bilgi duyabilir ve bu doğru bir bilgidir. Fakat hitaptan doğmuş bir bilgi değildir. Yani somut bir konuşma ya da iletişim ile elde edilmemiştir. Elmalılı ilhamı Allah'ın görünmeyen bir melek aracılığıyla kuluna haber verdiğini belirtmektedir. İlham bilgisinin de ancak iyi şeyler konusunda olduğunu vurgulamaktadır.²²⁹

Elmalılı bilgi vasıtası sorununda vahiy ilham karşılaştırması yapmaktadır. Peygambere gelen vahyin zorunlu bir bilgi oluşunu anlatmak için o, Kur'an'da geçen bal arısı örneğini vermektedir:

“Rabbin balarısına vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve böylece Rabbinin sana kolaylaştırdığı yollarda yürü (uçuver). Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet bal çıkar ki, onda insanlar

²²⁸ Yazır, age., c. VII, s. 39.

²²⁹ Yazır, age., c. VII, ss. 38-39.

için bir şifa vardır. Elbette bunda düşünen bir topluluk için büyük bir ibret vardır.”²³⁰

Buradan anlaşılıyor ki, arının sanatı peygamberliğe özgü bir nübüvvet vahyi olmamakla beraber zaruri bir bilgi ifade etmesi açısından ona benzemektedir. Vahiy kesinliğini zihinde tasarlama ve düşünebilme açısından bakıldığında ilhamdan daha kuvvetli bir bilgi türüdür. Allah arıya bal yapma emrini vermiş ve bunu arı bir düzen içerisinde yapıyor ise, peygambere gelen vahiy de Allah’tan gelen gerekli bir ilimdir ve bunu peygamber insanlığa iletmelidir.

²³⁰ Kur’an, Nahl, 16/68-69.

4. SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin son devrinde yetişen ve Cumhuriyetin kuruluş yıllarını idrak eden Elmalılı, çok yönlü bir düşünürdür. O, felsefi, i'tikadi, fihhi, tasavvufi ve sosyal meselelerle ilgili ortaya koymuş olduğu görüşlerle hem kendi döneminin sorunlarına çözümler üretmeye çalışmış, hem de kendinden sonraki dönemleri etkilemiştir. Bir taraftan İslamiyet'in getirdiği değerleri ve toplumsal yapıyı korumak, diğer taraftan da yenilik hareketlerine, ilerlemeye ve gelişmeye uyum sağlamak onun düşüncesinin önemli özelliklerindedir. Onun geliştirmiş olduğu bakış açısı, 19. y.y. sonlarının çalkantılı toplumsal değişimi karşısında sabit duruşu ifade etmektedir. Modernizm'in etkisiyle yeni arayışların ortaya çıktığı bu dönemde toplumsal çözümlenin önüne geçmenin ön şartını kendi değerlerimizle bütünleşmemizde görmüştür. Bunun için o, toplumu aydınlatmayı kendisine prensip edinmiş, Müslümanların dini alanda doğru bilgiye olan ihtiyaçlarını gidermeye çalışmıştır.

Genellikle tefsir alanında önemli bir alim olarak tanınan Elmalılı M. Hamdi Yazır aslında felsefi yönü ağır basan bir düşünürdür. Örneğin, ısrarlı bir şekilde 'nübüvvet' meselesinin felsefenin konularından birisi olması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda peygamber, peygamberlik ve peygamberliğe ihtiyaç gibi konulara felsefi bakış açısıyla getirdiği çözümler onun ne derece felsefeyle içli dışlı olduğunun kanıtıdır diyebiliriz.

Elmalılı hayatının son on iki yılında tamamladığı Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinde i'tikadi konulara geniş yer vermiştir. Bu konuları temellendirmek amacıyla felsefi çözümler yapmış ve dini konuların tahkiki anlamında ispatı için felsefenin gerekliliğine işaret etmiştir. Böylece tefsirinde İslami disiplinler yanında çağdaş felsefeden yararlanmış, Kur'an yorumunun güncellenmesinde önemli bir adım atmıştır. Elmalılı felsefenin diğer din mensuplarından daha çok, Müslümanlar için gerekli olduğunu ısrarla dile getirmiştir. Nitekim o, i'tikadi konularda felsefenin tartışma alanına girmesinin sakıncalı görülmesini eleştirmiştir. Aksine bu duruma sevinilmesi gerektiğini belirtmiştir. Düşünürümüz felsefi delillendirmeleri her konuda gerekli görmüştür. Hatta o, i'tikadi konuların

felsefi düzlemde tartışılmasının bir avantaj sağlayacağını söyleme noktasına kadar varmıştır. Çünkü ona göre, Batı felsefesinin çok iyi tahlil edilmesi halinde bu felsefenin İslam inancındaki tevhit akidesine hizmet edeceğini ısrarla vurgulamaktadır. Bu nedenle İslam dünyasının felsefi mantıkla donanmasına bir gereklilik gözüyle bakmaktadır.

Felsefeyle ilgili müstakil bir eseri olmayan Yazır, kaleme aldığı eserlerinde felsefeye ilişkin pek çok konuya değinmiş ve bunları irdeleyerek çözümlenmeye çalışmıştır. Özellikle Hak Dini Kuran Dili isimli eserinde, sistematik bir şekilde olmamakla birlikte, bilgi felsefesi ve onunla ilişkili konular hakkındaki düşüncelerini ortaya koymuştur. Detaylı bir şekilde incelendiğinde görüleceği gibi Elmalılı bu eserinde bilgi felsefesi hakkında ayrıntılı fikirler ortaya koymuştur. Özellikle materyalizm, pozitivism ve evrimci fikirlere karşı eleştiriler yöneltmiştir.

Elmalılı'da bilgi, nefsin eşyanın anlam bütünlüğüne ulaşması, onu her yönden kavraması olarak ortaya çıkmaktadır. Yazır bilginin kaynağı olarak vahyi, akli, duyuları, hisleri ve sezgiyi kabul etmektedir. Bunların yanında hakikatin bilgisine basiret ve kalp gözüyle de ulaşılabileceğini belirtmektedir. O, vahiyle birlikte aklın önemine işaret ederek bilgiye ulaşmada bu iki kaynağın birlikte kullanılmasının önemine olan inancını dile getirir. Düşünürümüz, İslam filozoflarından özellikle İbn Rüşd'te görüldüğü gibi, akıl ve vahyin birbirine zıt bilgi kaynağı değil de, birbirinin tamamlayıcısı iki unsur olarak uzlaşması gerektiğini belirtmiştir. Öte yandan Kur'an aklın bütün problemleri çözebilecek kapasitede olmadığını belirtirken vahyin anlaşılmasında akli da zaruri görmüştür. Elmalılı, Farabi, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi İslam filozofları akıl ve vahyin birbirine zıt bilgi kaynakları olmadığını birbirlerinin tamamlayıcısı ve birbirlerine uygun olan bilgi kaynakları olduğunu belirtmektedir.

Yazır, konuları yer yer bilimsel verilerle ve pozitif bilimlerle ilişkilendirmekte, çeşitli bilim dallarına atıflarda bulunmakta, evrendeki kanunlara dikkat çekmektedir. Duyular aracılığıyla gözleme dayalı evreni incelemenin sonucunda, insan aklının bu mükemmellik karşısında yetersiz kalacağını açık olduğunu belirtmektedir. Araştırmamız süresince, onun bu kusursuz sistemin

dayanağının Allah olduğu fikri üzerinde yoğunlukla durduğunu gördük. Elmalılı'nın akıl, nefis, hikmet konularını irdelerken İslam felsefesi ve kelamına değindiği görülür. Hatta zaman zaman İslam filozoflarından İbn-i Sina ve Farabi'ye atıflarda bulunmuştur. Düşünce tarihimizde felsefenin karşılığı olarak görülen hikmeti yararlı davranışa götüren bilgi, bilgiye dayalı olarak yapılan faydalı davranış, ilimde ve amelde sağlamlık olarak açıklar. Ona göre felsefe hikmet adını alınca hakiki filozoflar hakiki hakimler olmaktadır.

Elmalılı, Kur'an'ı Kerim'in çizgisinden ayrılmaksızın görüşlerini ortaya koymuş ve onun sistematığına göre her türlü meseleyi ele almıştır. Bu bağlamda 'dinde yenilenme' görüşlerini Kur'an'ın ve sahih sünnetin temel ve değişmez prensipleri ekseninde şekillendirmiştir. Çağın değişim ve gelişmeleriyle ortaya çıkan sorunlara uygun yeni dini bakışların oluşturulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu durumun gerçekleşmesini de yenilenme faaliyetini gerçekleştirecek müceddidin hem kendini hem de toplumu yenileme girişimiyle oluşturduğu modele bağlamıştır. Burada önemli olan ilkenin yenilenmeyi gerçekleştirirken insanların algı, idrak ve bakış açılarında meydana gelen değişimlerine temel esaslarda hiçbir değişiklik yapmadan cevaplar sunabilmek olduğunu belirtmiştir. Düşünürümüzün dinde yenilenmeden esas kastının değişen, dönüşen, başkalaşan ve gelişen şartlarla doğru orantılı bir şekilde, çağın verilerini analiz ederek değişmez gerçeği sentez halinde topluma yansıtılabilmek olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmamızda göstermektedir ki, Elmalılı Muhammed Yazır'ın düşünce tarihimizde çok önemli bir yeri vardır. Onun metodu ve fikirleri araştırmacılar için örnek teşkil edebilecek niteliktedir. Onun metodunu kullanan fakat bundan hareketle meselelere yeni yorum ve bakış açıları getiren ve çözümler üreten araştırmacılara ihtiyaç olduğu açıktır. Netice olarak diyebiliriz ki, onun ilmi metodu takip edilerek özellikle bilgi felsefesi meselesi başta olmak üzere felsefeye farklı bir bakış açısı kazandırılacağına inanıyoruz.

KAYNAKÇA

- AÇIKGENÇ, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- AYDIN, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, BİL Yayınları, Eksen Matbaacılık, İstanbul 2000.
- AYDIN, Mehmet S., "Elmalılı'da Teceddüd Fikri" Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, ss. 299-305.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- _____, "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, sy. 15, Ankara 1982, s. 21.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Yayın kurulu, İnterpress Basın ve Yayıncılık, c. 4, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Felsefe Ansiklopedisi*, Etik Yayınları, İstanbul 2004.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yayınları, Bursa 2001.
- DEMİR, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yayınları, Ankara 2000.
- DEMİR, Ömer-ACAR, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yayınları, Ankara 2005.

- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, “Hamdi Yazır’ın Fıkıh Usulü Anlayışı”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 181.
- ERDEM, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1999.
- _____, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1999.
- ERSÖZ, İsmet, “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, ss. 169-177.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007.
- GÖRGÜN, Tahsin, “H. Yazır’ın Bilgi Teorisi”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, ss. 307-316.
- GÜRKAN, Menderes, “Elmalılı M . Hamdi Yazır’ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, Konya 2005, ss. 216-232.
- GÜÇLÜ, Abdülbaki-UZUN, Erkan-UZUN, Serkan-YOLSAL, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarlılığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, c. II. İstanbul 1998.
- KARA, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi (Metinler/Kişiler) I*, 3. Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, “Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 253.

- KARA, Mustafa, “*Hak Dini Kur’an Dili’nde Tasavvuf Kültürü*”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 231.
- KEKLİK, Nihat, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.
- KILIÇ, Recep, “Hamdi Yazır’da Din Felsefesi”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, ss. 290-293.
- ONAT, Hasan, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Anlayışı ve Mezheplere Bakışı”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, ss. 143-150.
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat*, Heyet, Türdav Basım ve Yayım, İstanbul 1995.
- ÖZTÜRK, Nazif, “M. Hamdi Yazır’ın Vakıfçılık Anlayışı”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 208.
- PAKSÜT, Fatma, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, ss. 7-9.
- ROSENTHALL, M.-YUDİN, P., *Felsefe Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul 1997.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Yayın Kurulu, Risale Yayınları, İstanbul 1990.
- SUBAŞI, Hüsrev, “Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri”, İlim ve Sanat Dergisi, sy. 33, Ankara 1992, s. 19.
- VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- TİMUÇİN, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, BDS Yayınları, Yön Matbaası, İstanbul 1994.
- TÜRKERİ, Mehmet, *Elmalılı’nın Ahlak Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2006.

- VON ASTER, Ernst, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul 2005.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*, DİA, XI, İstanbul, TDV, Güzel Sanatlar Matbaası A. Ş, İstanbul 1998.
- YAZICI, Nesimi, “Muhammed Hamdi Yazır’ın Basın Hayatı ve Yazarlığı”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, ss. 29-30.
- YAZICI, Sedat, *Felsefeye Giriş*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2001.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, (Sad. Heyet) Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- _____, “Dibace”, Paul Janet, G. Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahib*. (çev. Elmalılı Hamdi), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978.
- YILMAZ, Ali, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Türkçesi”, 4-6 Eylül 1991 Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 33.
- YILMAZ, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.

ÖZET

“Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’da Bilgi Problemi” isimli bu çalışma “Giriş” ve “Sonuç” hariç iki bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın “Giriş” kısmında bilgi felsefesinin temel problemleri olan bilginin tanımı, kaynağı, değeri ve imkânı konuları ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyeti üzerinde durduk.

Birinci bölümde, Elmalılı Hamdi Yazır’da bilginin tanımı, kaynağı, akıl-vahiy ilişkisi, akıl his ilişkisi, bilginin alanı, değeri ve imkanı ile bilgi ve toplumsal yenilenme, bilgide nedensellik, bilgi-hikmet ilişkisi gibi konuları ele aldık.

İkinci bölümde ise, Elmalılı Hamdi Yazır’ın bilgi ile ilgili olarak kullanmış olduğu nefis, akıl, mantık, şuur, vahiy, ilham ve hikmet gibi kavramlar ile bilgi vasıtaları olarak kabul ettiği beş duyu, akıl, vahiy, haber ve ilham konularını ele alıp inceledik.

Sonuç kısmında ise, araştırmamızda ulaştığımız sonuçları bir sistem dâhilinde ifade ettik.

ABSTRACT

This study consists of two parts.

In the introduction part, the focus is on the essential issues about knowledge: the definition of knowledge, the source of knowledge, the value of knowledge, and the possibility of the knowledge and the life, the works and the scientific personality of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır.

In the first part, the study deals with the source, value, and possibility of knowledge in Elmalılı Hamdi Yazır; the regeneration of knowledge, causality of knowledge, and the relation of knowledge and virtue.

In the second part, this study dwells on the concepts which Elmalılı Hamdi Yazır used as knowledge such as nafs (self, psyche), mind, logic, consciousness, wahy, inspiration, virtue and the topics which Elmalılı considered as means of knowledge such as five senses, mind, wahy, message and inspiration.

In the conclusion part, it focuses on the research results systematically.

ÖZ GEÇMİŞ

1979 Trabzon/Arsin doğumlu olan Ali CAN, ilköğrenimini Arsin Elmaalan İlkokulu'nda, orta ve lise öğrenimini Arsin İmam-Hatip Lisesi'nde, yüksek öğrenimini ise Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde tamamladı. Sırasıyla Van-Bahçesaray Pansiyonlu İlköğretim Okulu, Trabzon-Maçka Cumhuriyet İlköğretim Okulu, Trabzon-Merkez Bener Cordan İlköğretim Okulu'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yaptı. Halen Trabzon ili Araklı ilçesi Ayvadere İlköğretim Okulu'nda Müdür Yardımcısı olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk babası olan CAN, İngilizce ve Arapça bilmektedir.