

Hakikat... Uğruna yıllar, nefesler harcanan, gidilip gidilip bitirilemeyen yollara düşülen, sanki Kaf Dağı'nın ardında bir peri sûret, sisler arasında bir görünüp kaybolan...

Mehlika Sultan'a aşık yedi genç, Hüdhüd'ün kılavuzluğunda otuz kuş, Çin'de, Hind'de, Atina'da, Maverâünnehir'de, balığın karnında Yunus, kuyuda Yusuf, Hızır'la Musa, Hira'da Muhammed Mustafa aleyhisselâtü vesselam Efendimiz... Hep hakikatin peşindeydiler. Peki ama hakikat nedir?!

İnsanoğlu gözlerini açtığı şu dünyadan, yine öylece gideceğinin farkında. Kendini içinde buluverdiği âlemi, iki gözyaşı arasında, nereden buraya geldiğini, neden burada olduğunu, neler olduğunu, ne olacağını, etrafındakileri ve bunların mânâsını hep sordu. Nitekim tarih boyunca bu sorulara veliler, deliler, dahiler ve nebiler tarafından pek çok cevap verildi. Diğerleri bir tarafa ki onlar da ilhamlarını son tahlilde nebilerden almışlardır, nebilerin cevapları kimilerini mümin, kimilerini münkir etti. İnsanlık tarihi denilen şey ise, tam da bunun tarihi: Hakikatin ademoğluna nebiler tarafından haber verilmesinin tarihi.

Din ve Hayat'ın bu sayısında, eşyanın, insanın, hayat ve memâtın bilgisi olmak bakımından ele almaya çalıştığımız "Hakikat"i hakkıyla kuşatamasak da meseleyle alâkalı bazı mühim noktalara temas ettiğimizi düşünüyoruz.

Hakikat'ın bilgisini bize verdiğine iman ettiğimiz Kur'an ve Sünnet'in hakikati; ölümün ve ahiret hayatının hak olması; insan fiillerinde Hakk'ın tezahürü olarak hukukun gözetilmesi; insanın kendini bilmesinin aynı zamanda hakikate karşı duyulan iştiyakın nihâi noktası oluşu; ahlâkın

izafîliği; "hak mezhep" kavramı; Yahudiliğin hakikat iddiası; düşünce tarihinde "çifte hakikat" meselesi; hikmet-hakikat irtibatı; İslâm tarihi özelinde tarihin hakikati; bilgi felsefesi bağlamında hakikati bilme meselesi; müslümanların modern zamanlarda "post-truth"la imtihanı; mitolojilerdeki hakikat; sanatın hakikati temsili; Osmanlı şiirinde hakikat arayışı; hakikatin dilde tezahürü; insanın kendi hakikatiyle yüzleşebilmesi; sosyal medyanın hakikati karartması ve hakikatin sinemada gösterilip gösterilemeyeceği gibi mevzuları ele alan yazılara yer verdik. Ve tabii her zaman olduğu gibi kıymetli bir büyüğümüzle meseleyi enine boyuna konuştuk, Prof. Dr. Teoman Duralı'ya "Hakikat nedir?" sualini tevcih ettik.

Geçen kıştan beri salgının menfi tesirleri dünyanın ve memleketimizin üzerinde maalesef devam ediyor. İnsanoğlunun başına gelen kötülükler de hakikatin bir parçası. Ve şimdi bir kez de hakikatin bu tecellisinde insan kendini seyrediyor. Hakikat tek olsa da herkesin ona yolculuğu başka. Attar'ın dediği gibi, kimi mihrabı kimi putu bulacak bu yolculuğun sonunda. Ümit edelim yolun bitiminde hakikate kavuşanların saadetinden bir pay düşün hepimize.

Artık senede iki kez çıkan dergimizin 2021'in ilk sayısı bu kez de yeni tasarımıyla okuyucu karşısında. Ruh ve fikir dünyamıza bir nebze de olsa tazelik getirmesi niyazıyla...



Fulya İBANOĞLU

Editör

TDV-İSTANBUL MÜFTÜLÜĞÜ DERGİSİ

ISSN: 1308-9595

YIL: 14 SAYI: 42 Kış 2021/1442

Dosya Konusu: **Hakikat**

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSTANBUL

ŞUBESİ ADINA İMTİYAZ SAHİBİ VE

YAYIN YÖNETMENİ (SORUMLU)

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ ve YAYIN

KOORDİNATÖRÜ

Halime YILDIZ

EDİTÖR

Fulya İbanoğlu

fulyaibanoğlu@gmail.com

YAYIN KURULU

Dr. Aliye ÖTEN

Büşra Nur GÜLER

F. Hilâl FERİATOĞLU

Mehmet YÜKSEL

Muhammet Gündoğdu

Dr. Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

Şule DÜNDAR

TASHİH

F. Hilâl FERİATOĞLU

MALİ İŞLER SORUMLUSU

M. Fatih SÖNMEZ

TDV İstanbul Şubesi

GÖRSEL TASARIM ve KAPAK

FOTOĞRAFI

Fotografika

GRAFİK UYGULAMA

ademseneel.com

Basım Tarihi: **Aralık 2020**

WEB

istanbulmuftulugu.gov.tr

YAYIN TÜRÜ

Yerel-Süreli

BASIM YERİ ve TARİHİ

TDV Yay. Matbaası

Serhat Mah. 1256. Sokak No: 11

Ostim-Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0312 354 91 31

İDARE YERİ

İstanbul Müftülüğü Ek Binası

Molla Fenari Mah. Vezirhan Cad.

Çemberlitaş-Fatih/İSTANBUL

0212 526 16 80

Yayınlanan yazıların hukuki-bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Ücretsizdir.

Bu sayıda...

4

Kur'an'ın Hakikati

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI

7

İnsanın Hakîkati Nedir?

8

Te'vilin Kaçınılmazlığı ve Disipline Edilme Zorunluluğu

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

11

Kaynak Değeri Bakımından Hadis ve Sünnetin "Hakk"ı

Prof. Dr. Veli ATMACA

16

Ahret Aleminin Hak Olduğu ve Hakikatinin Bulunduğu Üzerine

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

21

İman ve Hakikat Üzerine

Prof. Dr. Hülya ALPER

25

Hakk'tan Hukuka

Doç. Dr. Emir KAYA

28

Hakikatli Konuşmanın Zemini Olarak Tasavvuf

Dr. Öğr. Üyesi M. Nedim TAN

32

Ahlâkın Hakikati ya da Ahlâkî İlkeler İzafî midir?

Prof. Dr. Cafer Sadık YÂRAN

36

Teoman Duralı ile Hakikat Üzerine

45

Hak Mezhep Deyince Ne Anlarız?

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA

49 Yahudilikte Hakikat İddiası

Doç. Dr. Yasin MERAL

53 İbn Rüşd'de Hakiki Bilgiye Ulaşma Meselesi: Çifte Gerçeklik mi Hakikatin Birliği mi?

Halime YILDIZ

57 Hikmetten Hakikatin Sırrına

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

61 Tarih ve Hakikat

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

65 Hakikati Bilmek Neyi Bilmektir?

Prof. Dr. Ömer TÜRKER

69 Post-Truth Müslümanları Neden İlgilendiriyor?

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

75 Bir Hakikat Trajedisi: Post-Truth

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK

78 Hakîkî Mitostan Kurmaca Gerçekliğe

Dr. Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

82 Felsefe ve Sanat Kesişiminde Sûret Meselesi: Resim ve Heykel Sanatı Karşılaştırması

Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU

87 Edebiyatın Hakikati, Hakikatin Edebiyatı: Osmanlı Şiirinde Hakikat Arayışı

Doç. Dr. Berat AÇIL

91 Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Dil ve Hakikat Anlayışına Dair

Doç. Dr. M. Taha BOYALIK

94 Hz. Ali'nin "Hakikat" Tarifi Üzerine Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Bir Şerhi

Dr. Öğr. Üyesi İclâl ARSLAN

98 Kendimiz Hakkında Gerçekleri Görebilmek

Dr. Ayşe DOLMACI

103 Sosyal Medya ile Hakikatin Kayboluşu

Doç. Dr. Ali Murat KIRIK

106 Manevî Bir Form Olarak Film Sanatına Giriş

Enver GÜLŞEN

112 Hz. Musa ile Allah'ın Kulu (Hızır) Kıssası ya da Hakikat'in Bir Başka Vechesi

114 Çıktım Erik Dalına

Yunus Emre

116 Hakikat Kitaplığı

Büşra Nur GÜLER

Kur'an'ın Hakikati

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI

İstanbul Müftüsü

Başlıkta geçmekte olan “Kur'an'ın hakikati” ifadesinin “Kur'an'ın gerçeği” ve “ne olduğu” anlamlarında kullanıldığını söylemek gerekir. Böylece yazıda Kur'an'ı tanıtıcı nitelikte ve özet niteliğinde bir değerlendirmeye gidileceği de peşinen ifade edilmiş olmaktadır. Bu çerçevede öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kur'an, *kur'ân* şeklinde hemzeli veya *kurân* şeklinde hemzesiz olmak üzere *fu'lân* kipinde bir mastar olarak değerlendirilmiştir. Hal böyle iken sözlüklerde ve Kur'an ilimlerine dair eserlerde kelimenin “tekrarlamak” anlamındaki *karâe* fiilinin mi yoksa “toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki *karaye* fiilinin mi mastarı olduğu yönünde farklı etimolojik izahlar yapılmıştır. Kelimenin aslî mânâsının “toplamak, bir araya getirmek” olduğu, okuma eylemine de harf ve kelimelerin birbirine eklenip bir araya getirilmesine sahne olduğu için bu ismin verildiği fikri kabul görmüştür. Bu iki anlamın ötesinde kelimenin “aktarmak, tebliğ etmek, duyurmak” gibi mânâlara geldiği de vâkidir. Nitekim selamın tebliğ edilmesinin “kıraat/okumak” olarak ifade edilmesi bu yönde kullanıma örnek gösterilebilir. Hz. Peygamber (s.a.s.)’e gelen vahyin bir mesaj ve tebliğ konusu olması dikkate alındığında, Kur'an kelimesinin “aktarmak, tebliğ etmek” anlamını içerdiği, dolayısıyla da Kur'an'ın ilk emri olan *ikra'* emrinin de “tebliğ et” anlamına geldiği söylenebilir.

Kur'an her şeyden önce Allah'ın sözüdür (kelâm-ı ilâhî) ve Hz. Muhammed (s.a.s.)’e bir elçi melek aracılığıyla bildirilmiştir (vahiy). Kur'an'ın bir vahiy ve ilâhî kelâm oluşu îmanî bir husus olup bunun kabulü mümin ve müslüman olmanın en öncelikli şartıdır. Bu yüzden İslâm düşünce geleneğinde anılan hususlar mevcudiyetleri ve mahiyetleri itibarıyla tartışma konusu yapılmamıştır. Kur'an'ın Allah kelâmı ve vahiy oluşunun nasıllığı (keyfiyeti) üzerine serdedilen değerlendirmelerde ise onun hem lafız hem mânâ olarak vahyedildiği ve Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olan kelâm sıfatının tecellisi olduğu görüşü kabul görmüştür.

Kur'an'ın yazıma konu olan bir yönü vardır (mushaf). Hz. Peygamber Kur'an'ı sözlü olarak tebliğ ettiği gibi yazı ile de kayıt altına aldırılmış, böylece onun muhataplara daha sağlıklı ve hızlı ulaşmasını sağlamıştır. Kur'an Hz. Peygamber döneminde kitap formunda bir araya getirilmemiştir. Bu yöndeki ilk adımlar Hz. Ebû Bekir döneminde atılmış, Hz. Osman zamanında ise Kur'an iki kapak arasına alınarak *mushaf* olarak tesmiye edilir olmuştur. Mushaf, ayetler ve ayetlerin bir araya gelmesinden oluşan sûreler şeklinde iki temel yapısal birime sahiptir. Genel kabule göre Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinden önce inen ayet ve sûreler Mekke, hicretten sonra inenler ise Medenî olarak isimlendirilmiştir. Bu iki ayet/sûre grubu arasında gerek üslup gerekse muhteva bakımından bazı farklar mevcuttur. Mushaf, Fatiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile son bulan 114 sûreyi ihtiva etmektedir. Sûre başlarında bulunan bağımsız harflerde (hurûf-i mukatta'a) olduğu gibi kimi Kur'an ifadelerinin müstakil bir ayet olup olmadığı yönündeki fikir ayrılığına bağlı olarak ayet sayısı hakkında farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Ayetlerin sûre içi sıralaması bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Genel kabule göre sûrelerin mushaftaki sıralaması da yine Hz. Peygamber'e aittir. Ayet ve sûrelerin mushaf içi sıralaması, onların vahyediliş sırasından farklıdır. Bu durum ayet ve sûrelerin iniş sırasını

ifade eden *nüzûl tertibi* ile mushaftaki yerini ifade eden *tilavet tertibi* şeklinde iki sıra ve dizimden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır.

Kur'an'ın okuma ve tilavete konu olan bir de sözöl boyutu söz konusudur (kıraat). Kur'an'ın kıraati bizatihi ibadet yönü olan bir husus olduğu gibi namazın da temel rükünlerinden biridir. Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağı hususunda sahabeden farklı uygulamalar (kıraatler) varid olmuştur. Ana kaynağı sahabe arasındaki lehçe ve ağız farklılığı olan bu uygulamalar/kıraatler, nüzul döneminde varlık kazandığından, tamamının Hz. Peygamber'in onayına nâil olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan Kur'an kelimeleri ile ilgili olarak nüzul döneminde mevcudiyete sahip olmayıp da sonraki süreçte varlık kazanmış olan hiçbir okuyuş ve telaffuz biçimi kıraat olarak değerlendirilmemiş ve muteber kıraatler arasında kendine yer bulamamıştır.

Kur'an bizatihi kendisinin de beyan ettiği üzere benzeri ortaya konulamaz niteliktedir ve bu yönüyle de Hz. Peygamber'in peygamberliğinin en temel kanıtıdır (mucize). İslâm alimlerinin değerlendirmelerine konu olduğu üzere Kur'an hem lafzî özellikleri hem geçmiş, şimdi ve geleceği kuşatacak nitelikteki mânâ ve mesajı hem de insanlar üzerinde oluşturduğu müspet dönüşüm yani hidayet kaynağı olması yönleriyle mucize olma özelliği taşımaktadır.

Kur'an'da işlenen/eale alınan en temel konu "tevhîd"dir. Allah'ın ilâhlık noktasında eşsiz olduğu, gerek kâinatı yaratırken gerekse sevk ve idare ederken hiçbir ortağa ihtiyaç duymadığı ve bir başka varlığa benzemekten öte olduğu (ulûhiyet) fikrini ihtiva eden tevhid anlayışı Kur'an'ın bütün öğretilerine sinmiştir. Bunun dışında Hz. Peygamber'in peygamberliğinin kabulü (nübüvvet) ve ölüm sonrası hayatın gerçekliği (ahiret) konuları da Kur'an'ın inançla ilgili en temel öğretileridir. Bu konular özellikle Mekke döneminde inen ayetlerde ele alınmış, ilk muhatapların benimsediği şirk/putperestlik inanç sisteminin yanlışlığı, edebî yönü ve uyarı tonu yüksek bir üslupla ortaya konmuştur.



Kur'an'da dinî yükümlülükler ve hukukî düzenlemeler de önemli bir yer tutar (ahkâm). Mekki ayet ve sûrelerde genel bir çerçeve olarak işaret edilen bu hususlar Medenî ayet ve sûrelerde detaylı bir biçimde hükme bağlanmıştır. Bu çerçevede ibadetler ile gündelik hayata (muâmelât), cezalara (ukûbât) ve devletler hukuku kapsamına giren konulara ilişkin hukukî düzenlemelere gidilmiş ve bir dizi dinî yükümlülük hükme bağlanmıştır.

Kur'an insanlar arası ilişkilerin sağlıklı bir zeminde yürümesini sağlayacak değerlere de (ahlâk) sıklıkla vurguda bulunmuş, hatta başta inanç esasları ve ibadet niteliğindeki ameller olmak üzere tüm dinî kabul ve yapıp etmelerin ahlâkî bir tutumu sonuç vermesinin gereğine işaret etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, inanç-ahkâm-ahlâk arasında çok güçlü bir ilişki kurmuş, bunları birbirine sıkı sıkıya bağlı alanlar olarak değerlendirmiştir. Böyle olduğu içindir ki Kur'an'da hukukî düzenlemeler

Efendimiz (s.a.v.)'in vahye ilk muhatap olduğu Hira Mağarası'nın bulunduğu Mekke'deki Nur Dağı adıyla da bilinen Hira'dan bir görünüm.

iman-ahlâk temelinde işlenmiş, amel ve ahlâka yansımayan inancın salt bir iddiadan ibaret olacağı sıklıkla vurgulanmıştır.

Kur'an özellikle inanç ve ahlâkla ilgili öğretilerini temellendirmede önceki peygamberlere ve onların kavimleriyle olan mücadelelerine sıklıkla atıfta bulunmuştur (kıssalar). Bu yöndeki Kur'anî anlatımlar tarihî bilgi vermek gibi bir amaca yönelik olmayıp ilahî emirler doğrultusunda hareket edenlerin Allah'ın desteğiyle kurtuluşa erdikleri, ilâhî talimatlara karşı çıkanların âkıbetinin ise hep hüsrân olduğu gerçeğini gözler önüne sermeyi hedeflemiştir. Kur'an'ın, özünde sözlü bir hitap oluşunun kaçınılmaz sonucu olarak kimi zaman aynı kıssa Kur'an'ın muhtelif sûrelerinde tekrarlanmış, ne var ki her birinde kıssanın o sûrenin indiği dönemde müslümanların içinde bulunduğu şartlarla paralellik arz eden bölümüne yer verilmiştir.

Kur'an'ın tarihin belli bir zaman diliminde yirmi küsur sene zarfında parça parça ve çoğu zaman da birtakım olay ve sebeplere bağlı olarak inmiş olması (sebeb-i nüzul), anlamının belirlenmesinde, nazil olduğu dönemin tarihî şartlarını ve inişine sebep teşkil eden olay ve hadiseleri dikkate almayı kaçınılmaz kılmıştır. Tüm vahiylerin, vahyi alan peygamber ile vahyin ilk muhataplarının dilini esas alması şeklindeki ilâhî sünnet/yasa gereği (İbrahim Sûresi 14/4) Kur'an da Arap dili üzerinden vahyedilmiştir. Bu durum Arap dili bilgisini Kur'an'da Allah'ın neyi kastettiğinin tespiti için önemli bir araç kılmıştır. Kur'an'ı insanlara tebliğ etme görevinin Hz. Peygamber tarafından yerine getirilmiş olması, Kur'an'da aktarılan dinî ve ahlâkî yükümlülüklerin Hz. Peygamber'in Kur'an mesajlarını pratik hayat düzlemine nasıl aktardığını gösteren sîret ve sünnet bilgisi üzerinden öğrenilebileceğini, bu iki bilgiyi devre dışı bırakan anlayışın asla kabul edilemeyeceğini göstermiştir. Kur'an'ın bazı beyanlarının genel (âmm) ve kapalı (mücmel) olması da bu ifadelerde neyin kastedildiğinin

tespitinde sîret-sünnet bilgisine başvurmayı zorunlu kılmıştır.

Kur'an'ın anlamının sabit bir boyutu vardır ve bu da onun nazil olduğu dönemde oluşmuştur (mânâ). Ne var ki Kur'an'ın anlam alanı ve delâlet örgüsü, indiği dönemle sınırlı kalmamış, mümin gönüllerin ona tekrar tekrar yönelişiyle nüzul dönemi itibarıyla ifade ettiği temel anlamla irtibatlı yeni anlam boyutları kazanmıştır (mesaj). Öte yandan Kur'an, indiği dönemde hayata doğrudan müdahalede bulunmuş ve hayatla iç içe kılınarak amel ekseninde anlaşılmıştır. Böyle olduğu içindir ki Kur'an'a tematik bir metin gibi yaklaşmak ve Kur'an'ı anlama faaliyetini salt aklî, zihnî, entelektüel bir çaba olarak görmek imkânsızdır.

Rabbim cümlemize Kur'an'ın hakikatini hakkıyla kavramayı nasip eylesin.

KAYNAKÇA

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ts., Dâru Sâdır (k-r-e).
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, Ankara 2015, Otto Yay..
- Rağib el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, yy. ts, Mektebetü Nezâr (k-r-e).
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk/Beyrut 1407/1987, Dâru İbn Kesir.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, yy. 1400/1980, Dâru'l-Fikr.

İnsanın Hakîkati Nedir?

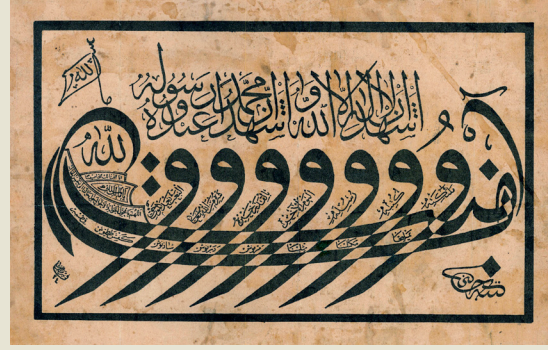
Bilinmelidir ki: İnsanın ve her varlığın hakîkati, Hakkın ilminin kendi zâtının aynı olması açısından, Hakkın ilminde temeyyüz eden nispetinden ibârettir. Buna göre insan, Hakkın bâtınında ezelf bir taayyün, küllî ve manevî bir belirlenmedir. Başta mutlak ilim ve kuşatıcı gerçek varlığa mahsus ihatası ve de insan dairesinin kemâli açısından olmak üzere, insanın her mertebe ile zât, hal, nispet ve araz itibariyle bir irtibatı vardır.

Buna göre, söz konusu irtibâtın, el-Müdebbir ve Ümmü'l-kitab gibi mertebelerin esasları olan ilk aslî mertebelerde gerçekleşen kısmı, “münâsebetler”, “manevî ve rûhani uzlaşmalar” ve “zati şe'nler” diye isimlendirilmiş ve nitelenmişlerdir.

Bunlardan “cem ve terkip” hükmünün artması için ez-Zâhir isminin alanında gerçekleşen ve Hakkın “el-Mufassıl” diye isimlendirilmesine neden olan “tafsil” nispetinin baskın olduğu irtibat ise, “surî-cismanî-tabîi münasebetler”, “haller”, “arazlar” ve “lazımlar” diye isimlendirilmiştir.

Âlemden gizli kalan şeyler, el-Bâtın ve el-Müdebbir isimlerine dayandığı gibi, “şehadet âlemi” diye ifade edilen âlemin suretleri de belirtilen bu iki isme, yani ez-Zâhir, ve el-Mufassıl isimlerine dayanır.

Bu isimler, “cem” mertebesinin perdelerinin esaslarındandır. Her mertebedeki hüküm, nispetlerden ve mertebelerden hükmü ilk zuhur edene aittir; sonunda ise, hükmü sâbit ve yerleşik olana aittir; sonradan yerleşen de hangi mertebede olursa olsun hükmü ilk sâbit olandır.



Hüsni ketebeli
[13]24 tarihli
taşbaskı bir
“Amentü gemisi”.
Bayrakta
“maşallah”, kürek
aralarında
Ashâb-ı Kehf
ve köpeklerinin
isimleri, köşkte
Fetih sûresinin
ilk âyeti, “yâ
Mâlike'l-mülk”
ibaresi ve
“Allahümme yâ
muhavvile'lhavli
ve'l-ahvâl
havvil hâlenâ
ilâ ahseni'l-
hâl” duası
yazılı. Geminin
kendisini
Amentü metni
oluşturmakta,
yukarıdaki istifte
ise Kelime-i
Şehadet yer
almaktadır.
(Malik Aksel
koleksiyonu)

İlk olanlar, başlangıç ve son arasında “tesir” ve “teessür” açısından kendilerine ortak olan şeylere karşı baskınlık özelliği kazanırlar. Bütün mertebelerde ve her hangi kevnî bir nispet ve hakikat ile ilişkili olan ilahî isimlerde de durum böyledir.

Bâtınlık, zuhur, kemâl ve eksiklik itibarı ile Hakkın âlem ile âlemin Hak ile irtibatının sırrının çoğu buradan bilinir.

Allah Teala'nın, “O gün mülk kime aittir, Kahhar ve Bir olan Allah'a” (Gafir,16) ayetinin sırrı da, buradan bilinir.

Kaynak: Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, *Miftâhu gaybi'l-cem ve'l- vüçûd*, çev. Ekrem Demirli, İz yay. İstanbul, 2009, s.143-144.

Te'vilin Kaçınılmazlığı ve Disipline Edilme Zorunluluğu

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Kilis 7 Aralık Üniveristesi/İlahiyat Fakültesi

Kur'ân-ı Kerim inmeye başladığı andan itibaren anlama ve yorumlamanın konusu haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı toplumda Kur'ân'ın anlaşılıp uygulandığı tartışmasız bir hakikattir. Ancak bu dönemde anlama ve yorumlama problemlerinin hiç olmadığını söylemek mümkün değildir. Örneğin *"İman edip imanlarına zulüm karıştırmayanlar"* ayeti nazil olunca sahabenin bir kısmı bu ayetteki zulüm kelimesini haksızlık olarak anlamış ve bundan dolayı endişeye kapılmıştı. Hz. Peygamber (s.a.v.) onların ayeti bu şekilde yanlış anlamalarını *"Kuşkusuz şirk, büyük bir zulümdür."* ayetini okuyarak düzeltmişti. Sahabenin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda çok problem yaşamamasının temel iki nedeni vardır: Bunlardan ilki inen ayetlerin onların diliyle nazil olması, ikincisi de onların inen ayetleri çevreleyen şartları iyi biliyor olmalarıdır. Ashabın arasında Hz. Peygamber'in yaşıyor olması meydana gelen anlama ve yorumlama problemlerinin çözüme kavuşturulmasında tartışmasız bir role sahipti. Netice itibarıyla o dönemde ciddi bir sorundan ve bu soruna istinaden

kurumsallaşan ihtilaflardan söz etmek mümkün değildir. Kur'ân'ın anlaşılması, Allah Teâlâ'nın insanlara hak ile gönderdiği son mesajın pratize edilmesini de beraberinde getiriyordu. Böylece murâd-ı ilâhî insanların fiillerinde tecessüm ediyordu. Bugün elimizdeki kaynaklarda Hz. Peygamber'e isnat edilen tefsir rivayetlerinin sayısının az olması, o hayatta iken sahabenin karşılaştığı anlama ve yorumlama problemlerine dair çok sayıda örneğin bulunmaması gibi hususlar Kur'ân'ın ilk muhatapları tarafından gayet iyi anlaşıldığını ve her bir ayetin tek tek tefsirine ihtiyaç duyulmadığını gösterir. Ne var ki Kur'ân-ı Kerim'in de üzerinden zaman geçip insanların onun indiği dile ve onu çevreleyen faktörlere vukûfiyetleri azaldıkça, özellikle yeni olaylar ve ortamlarla karşılaştıkça anlama ve yorumlamada problemler artmaya başladı. Mesela Hicretin 23. yılında Medine'de dünyaya gelen, babası aşere-i mübeşşereden Zübeyr İbn el-Avvâm, annesi Hz. Ebu Bekr'in kızı Esmâ olan Urve, *"Safa ve Merve arasında sa'y yapmanızda size bir sakınca yoktur."* ayetini yanlış anlamıştı. Bu nedenle ayetin sa'y yapmayı kişinin isteğine bıraktığını iddia etmiştir. Ancak onun ayeti bu şekilde yorumlaması teyzesi Hz. Âişe tarafından düzeltilmiştir. Hz. Âişe onun ayeti bu şekilde yorumlamasını ayetin lafzına bakarak değil, ayetin nüzûl zamanına ilişkin bilgisi ile düzeltilmiştir. Zira cahiliye döneminde Safa ve Merve tepeleri üzerinde zina ettikleri için taşlaştığına inanılan ve daha sonra kendilerine tapılmaya başlanılan İsâf ve Nâile adında iki put vardı. Kur'ân'ın ilk muhatabı olan müslümanlar bu nedenle sa'y etmekten çekince ayet-i kerime böylesi bir durumda sa'y etmekte bir sakınca olmadığını, dolayısıyla sahabenin çekincesine mahal kalmadığını ifade etmiştir. Ancak Urve bu bilgiye sahip olmadığı için ayeti literal olarak değerlendirmiş ve sa'yın mükellefin dilerse yapacağı, dilemezse yapmayacağı bir ibadet olduğuna hükmetmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahabe döneminde Kur'ân'ı yorumlama faaliyetlerinin hız kazandığı görülür. Bu, aynı zamanda Kur'ân'ı anlama konusunda problemlerin başladığı veya farklı anlamaların gerçekleştiği anlamına da

gelir. Hz. Peygamber'in nüzûl sürecinde sahip olduğu misyon kadar olmasa da sahabenin ileri gelenlerinin, daha açık bir ifade ile Kur'an'ın inişine yakından tanıklık edenlerin hayatta olması yanlış anlama ve yorumlamaların düzeltilmesinde önemli bir role sahipti. Ne var ki Kur'an metni üzerinden zaman akmaya devam ediyor, buna bağlı olarak doğal biçimde yeni müslümanların dil ve bağlam bilgisi önceki müslümanlar kadar güçlü olmuyordu. Bu durum da farklı anlamaların ve yorumların sayısını arttırıyordu. Kur'an'ın indiği dili anlamak, onu çevreleyen kültürü, şartları, olayları, soruları ve yaşananları kuşatmak için ayetlerin dışında başka bilgilere ihtiyaç git gide artıyordu. Sahabenin anlamasını ve yorumlamasını kolaylaştıran dil ve ortam bilgisine sahip olmak ancak dilbilim ve rivayetler üzerinden mümkün hale geliyordu.

Sahabe döneminde İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve Übeyy İbn Ka'b öncülüğünde gelişen tefsir ekolleri ve ekollerin içinde yetişen tâbiûn nesli ayetleri doğru anlamak ve yorumlamak konusunda önemli görevler ifa etmişlerdir. Ancak bu ekollerin temsilcilerinin yorumları da farklılık göstermeye başlamıştı. Sahabe döneminde başlayan yorum farklılıkları giderek artmış, tâbiûn dönemi ve sonrasında zamanın ilerlemesine paralel olarak çoğalmıştır. Hicri II. asırdan itibaren İslâm mezheplerinin teşekkülü gerçekleşmeye başlamış, müslümanlar arasında derin ayrılıklar artık iyice görünür hale gelmişti. İşte böylesi bir ortamda her kesim, kendi görüşünü güçlendirmek ve görüşünün toplumda revaç bulmasını sağlamak için Kur'an'a sarıldı. Bunun sonucunda ayetleri anlama ve yorumlama konusunda görülen farklılıklar kurumsallaşmaya başladı. Taklit ve taassup illetlerinin de etkisiyle günümüze kadar süren ihtilaflar derinleşti. Her kesim kendi tarafının hakikati temsil ettiğine inanmaya başladı. Böyle olunca Allah'ın hak olarak indirdiği Kitabı'nın yorumları da hakikatın kendisi gibi anlaşılmaya başlandı. Elbette burada Kur'an yorumunda çeşitliliğin tamamen eleştirilmesi kastedilmiyor ve yorumların tek tipleşme arzusu dile getirilmiyor. Zira kıraat farklılıkları



Fatiha Suresi
Müdevver levha
(1915/1916)
Hattat:
Mehmed Aziz Efendi

ve eş anlamlı kelimeleri ihtiva etmesinden dolayı Kur'an, taşıdığı düşünce ve sahip olduğu donanım gibi nedenlerden dolayı müfessir ve müfessirin anlama-yorumlama faaliyetlerine etki eden çevre gibi faktörlerden dolayı ayetlerin yorumlanmasında elbette birtakım farklılıklar kaçınılmaz olacaktır. Farklı kıraatlerin varlığı söz konusu olduğu sürece Fâtiha Sûresi'nin dördüncü ayetinin anlamı "Hesap gününün sahibi" veya "Hesap gününün hükümdarı" anlamlarından biri ile açıklanacaktır. Bu farklılığı ortadan kaldırmanın da imkânı gözükmemektedir. Bazı farklı yorumlar ise bir hakikatin farklı ifadelerle anlatılmasından kaynaklanmaktadır. Yine Fâtiha Sûresi'nde geçen "sırât-ı müstakîm" ifadesinin Hz. Ali ve Abdullah İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetlere göre "Allah'ın kitabı", Câbir İbn Abdillâh ve Muhammed İbn el-Hanefiyye'den gelen rivayetlere göre "İslâm", İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre "Kendisinde hiçbir surette eğriliğin bulunmadığı Allah'ın dinine götüren yol", Hasan-ı Basrî ve Ebu'l-Âliye'den gelen rivayetlere göre "Hz. Peygamber ve onun hayırlı ehl-i beyti ile

ashabı” şeklinde açıklanması buna örnek olarak verilebilir. Aslında bu açıklamalar arasında bir çelişki söz konusu değildir. Burada tam da İbn Teymiyye’nin ifade ettiği gibi *tenevvu’ ihtilafı* söz konusudur.

Kur’ân ayetlerini açıklarken dile getirilen yorum farklılıklarının her zaman bu şekilde olduğunu söylemek pek de kolay değildir. Hatta bazı yorumların Kur’ân’ın ana mesajı ve bütünlüğü ile bağdaşmadığını ifade etmek mümkündür. Nitekim bazı mezheplere ve kesimlere ait yorumların bir kısmı böyledir. Allah’ın arşa istiva ettiğini beyan eden ayeti “Allah bütün sıfatları ile Hz. Muhammed’in kalbine tecelli etti.” şeklinde yorumlamak ve Allah’ın insanlara kalemle öğretmesini “Hz. Ali’yi insanlara öğretmesi” şeklinde açıklamak bu tür yorumlara örnek olarak verilebilir.

Bu tür ihtilaflar esasında tevilin kabul edilebilmesi için verilen anlamın; lafzın delalet ettiği manalar içinde yer alması, nassa aykırı bir yönünün olmaması ve te’vile başvurmak için bir nedenin bulunması şartlarının ileri sürülmesini de açıklar niteliktedir. Zira farklı yorumların mutlaka bir disiplin altına alınması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Aksi takdirde birinin kendi yorum aracı ile konuşturduğu Kur’ân, ötekinin yine kendi yorum aracıyla konuşturduğu Kur’ân’dan çok farklı olacaktır. Bugün İslâm dünyasında görülen ve birbirleri ile mücadele eden örgütlerin içine düştüğü durum da esasında tam da bu tabloyu resmetmektedir. Söylem ve eylemleri ile İslâm’a belki de düşmanlarından daha fazla zarar veren akımlar ve örgütlerin temel yanlışları, kendilerini hakikatin mutlak temsilcisi olarak görmeleri ve çoğu zaman bir temele dayanmayan Kur’ân yorumlarını hakikat ile özdeş kabul etmeleridir. İçlerinde İslâm’ı kabul etmiş, bildikleri ve imkanları ölçüsünde dinlerinin gereğini yaşamaya çalışan kimselerin de bulunduğu masumları terör eylemleri ile hunharca katledenler esasında bunu dinî motivasyonla yapmaktadırlar. Söz konusu motivasyonu da sübûtunu kabul ettikleri âyet ve hadislerle getirdikleri yorumları hakikat olarak görmek sûretiyle gerçekleştirmektedirler. Bir yandan bilgi

eksikliği, bir yandan yorumları ilâhî hakikat ile özdeş kabul etmeleri onların bu tür söylem ve eylemleri sergilemelerini kolaylaştırmıştır. Öte yandan İslâm’ın kutsallarına karşı saldırgan ve kindar bir tutum sergileyen; Batı’da yaşayan müslümanların kutsallarına yönelik her türlü saldırıyı görmezden gelecek biçimde davranmak ve beyanlarda bulunmak da, dini yanlış anlama ve yorumlamanın bir sonucudur.

Te’vil; Hakk’ın, hakikat sözünün doğru anlaşılması için bir araçken kimilerinin elinde önceden benimsenmiş düşüncelerin hakikat ile özdeş hale getirilmesinin bir aracı haline dönüşmüştür. Dile getirilen te’villerin sağlamasını, Kur’ân’ın nüzûl dönemindeki bağlamı ve diline dair bilgiler ile yapmak mümkündür. Geçmişte Batınîler başta olmak üzere çeşitli gruplar ve fırkaların elinde dinin ifsadına neden olan te’vil, günümüzde bir yandan tekfir ve terörün bir yandan da dinî asimilasyonun aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. İşte tam da bu noktada te’vilin kabul şartlarını işleterek bir din ve Kur’ân anlayışını inşa etmek önem arz etmektedir. 

NOTLAR

- | | | |
|---|---|---|
| 1 | En’âm, 6/82. | Kilis 7 Aralık Üniversitesi |
| 2 | Lokmân, 31/13. | İlahiyat Fakültesi Dergisi, |
| 3 | Buhârî, “Enbiyâ”, 3429. | 6/11 (2019): 453-486. |
| 4 | İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 403. | 8 Fâtiha, 1/4. |
| 5 | Bakara, 2/158. | 9 Fâtiha, 1/6. |
| 6 | Buhârî, “Umre”, 1790. | 10 Mâverdi, <i>en-Nüket ve'l-uyûn</i> , I, 58-59. |
| 7 | Konuyla ilgili sağlam bir değerlendirme için bk. Ögmüş, Harun, <i>حول الفهم الصحيح في تفسير القرآن الكريم</i> | 11 Demirci, Muhsin, <i>Tefsir Tarihi</i> , s. 216. |
| | | 12 Ayhan, Bayram, <i>Anakronizmin İfradı</i> , RTEÜİFD, 16 (2019), 378. |

Kaynak Değeri Bakımından Hadis ve Sünnetin “Hakk”ı

Prof. Dr. Veli ATMACA

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi

Hakk kelimesinin lügat ve örfte sahip olduğu anlamlarla cahiliyedeki kullanımından sonra İslâm'ın kurucu bilgi kaynaklarında (vahiy ve sünnette) kavuştuğu kavramsal boyutu bütünüyle ortaya koyabilmek bu makalenin sınırlarını aşacağından “Hakk (Hak)” kavramına nasıl bakılabileceğinin ana ve ara başlıklarını zikretmekle yetineceğiz.

Öncelikle söz konusu kelimenin, büyük ölçüde cahiliyedeki anlamlarını taşıdığını düşündüğümüz “lügavî” anlamlarına temas etmemiz gerekir. Sözlükte çok zengin mânâ dünyasının maddî manevî evrenine kapı aralayan anahtar kelimelerden biri olma özelliğini hâiz bu kelimenin, İslâm'ın kurucu metinleri olan Kur'an ve sünnette (hadiste) arz ettiği anlamlarla ilişkili olduğunu gördüğümüz kadarıyla vermeye çalışacağız. Böylece insan algılarının keyfiyetini, aklının işleyişini, hayat tarzının mahiyetini ve inançlarının

niteliğini temsil eden cahiliyedeki anlamları ile İslâm vahyi ve sünnet sayesinde, bu alanlarda kavuştuğu seviyenin ipuçlarını yakalayabileceğimizi ümit ediyoruz. Tabir caizse, İslâm vahyi ve nebevî bilgi ile birlikte kelimeler yeni anlam yüklenmişlerdir. Adeta dil de ihtida etmiş; müslüman olmuştur denilebilir. Bu itibarla, dinin kurucu metinleri üzerine yapılan dil çalışmalarındaki muhtemel bir tehlikeyi hatırlatmakta fayda görüyoruz ki, o da ayet ve bazı hadislerin etimolojisini ve semantiğini incelerken, kelimelerin vahiy ve nebî kaynaklı anlamının dışına çıkıp cahiliyedeki şirk ve küfre dayalı (paganist, senevî) ayet ve hadis yorumlarına sebep olmasıdır. Bu bilimsel yöntem de bazen “hakikat”ten sapmaya sebep olabilir.

Önemli dilcilerden biri olan Firûzâbâdî'nin *el- Kâmusu'l- Muhît* adlı lugatinin, Mütercim Âsım tercümesine baktığımızda söz konusu kelimenin, “h-k-k” (الحق) masterından türemiş birçok temel anlama ve nüansa sahip zengin bir mânâyı haiz olduğunu söyleyebiliriz.

“Hakk, Allah'ın isimlerinden veya sıfatlarından biridir.” şeklindeki izahının devamında Mütercim, asıl “Hakk”, *mutabakat* ve *muvaḥakat* mânâsındadır demektedir.

Dört anlamda kullanılan bu kelimenin ilk kullanımına göre; Hakk, dış etki veya sebebe ihtiyaç duymaksızın, hikmet gereği “Kendiliğinden Var” olan şeydir.¹ İkinci kullanım şekli, “bir şeyin mucidi” içindir ki, Allah'ın bütün fiilleri için “Hakk” denilir. Üçüncü olarak, “bir şeyin gerçekliğine uygun olan itikad” için kullanılmasıdır. Bu itibarla sevap, ceza, cennet ve cehennemin “hakk” olduğuna itikat etmek bu kabildendir. Son olarak da “hakk” bir şeyin meydana gelmesini zarurî kılan değer, kudret veya bir zamanda vukua gelmesini sağlayan fiil ve söze verilen sıfattır. Onun içindir ki “Senin fiilin hak, sözün hakktır.” denilir.²

İnkâr ve reddi mümkün olmayan “kesin şey”e,³ bâtilın zıddı olarak⁴, “vakaya uygun” itikad, iman, hüküm, söz ve inanca da “hakk” denilir. Bunlar içinde doğru söz için “hakk” mânâsında özel olarak “sıdk” da kullanılır. Bunun zıddı da “kızb (yalan)”dır. Ancak “hakk” denilince vukuunun gerçek olması, “sıdk” denilince de hükmünün doğruluğu kastedilir.⁵ Kelimenin anlamları içerisinde “galip gelme, üstünlük, itidal (denge), gerekli kılmak, uyum, kesinlik, reddedilemez ve şüphe kaldırmaz derecedeki olgu ve bilgi, uygunluk, orantılılık, yolun ortası, bir şeyin merkezi, geri çevrilemez bela ve başa gelmesi kesin olan musibet, türün başka bireylerinde olmayan sadece birine ve bireye mahsus; kendine has özellik”⁶ olarak sıralanan

[Kâşânînin “Hakikatler, Yaratan’dan başkası tarafından idrak edilemezler.” ifadesi hakikati mutlak; reddi ve yalanlanması imkânsız bilgiye dayandırması dikkate değerdir. **]**

anlamlar da, Allah’ın zât ve sıfatlarının, hükümlerinin ve görevlendirmelerinin galibiyetini ve fitrata uygunluğunu içeriyor olması bakımından gayet dikkat çekicidir.

Kâşânînin “Hakikatler, Yaratan’dan başkası tarafından idrak edilemezler.” ifadesi hakikati mutlak; reddi ve yalanlanması imkânsız bilgiye

dayandırması dikkate değerdir. İşte Hz. Muhammed’in resûl olarak gönderilmesi bilgisi gibi ona, tebliğ etmek üzere kendisine verilen bilgi ile birlikte kavlen ya da fiilen öğretilen “beyan” da o derece “hakikat”tir demek gerekiyor. Bu zaviyeden bakılırsa onun sözlü ve fiili olarak tesis etmiş olduğu inanç, fiil ve sözlerin toplamı olan “sünnet” de “hakikat”tir. Nübüvvet görevi gereği sarf ettiği sözler ile icra ettiği fiillerinin toplamından oluşan “sîret”i de hakikat olarak anılmaya değerdir. Zira o ahlâk

(mizaç, tavır), Hz. Âişe’nin ifade ettiği gibi aynıyla Kur’an’dır, Kur’an da hakikatin bilgisidir.

Bu lügavî anlamlardan hareketle, varlığı ve zatının bir başka sebebe bağlı olmaması hasebiyle Allah’ın isimlerinden biri olan “Hakk”, söz, hüküm, haber ve fiillerinin mutlaka gerçek olduğuna ve gerçekleşeceğine kesin itikat, emir, nehiy; bilcümle bütün beyanlarının gerçeğe muvafık ve mutabık olduğunun bilgisidir. Ayrıca Cenâb-ı Hakk’ın, fiilen var ettiği bütün olaylar, canlı cansız, zerreden küreye, enfûsî ve âfâkî âlemin hem varlığı hem varlığının devamını sağlayan “mizan”; konulmuş ölçü ve denge (adâlet) O’nun yaratması olarak kesindir ve Hakk’tır. Fiilleri yaratması kadar, yaratacağını söyleyerek hükmünü önceden bildirdikleri de şüphe ve tereddüde mahal vermeyecek kesinlikte meydana gelecektir. Nitekim Resûlullah (a.s.) gecenin bir kısmında teheccüd namazı kılmak için kalktığında Allah’a ilticasında şöyle dua ederdi: *“Allahum! Her hamd Sana mahsûstur. Sen göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin daimî müdebbirisin. Yine her hamd Sana mahsustur; göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin melikliği Senindir. Yine her hamd Sana mahsustur, Sen göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin nurusun (aydınlatıcısısın). Yine her hamd yalnız Sen’indir. Sen hakksın; Senin va’din de hakktır, Sana kavuşmak da hakktır, Senin sözün de hakktır. Cennet de hakktır, ateş de hakktır, peygamberler de hakktır, Muhammed de hakktır. (Kıyamet gününün geleceği) saat de hakktır”*⁷

Bu itikadı kuluna veren O’dur. Emir, nehiy, haber, temizlik ve necislik vb. kabilinden verdiği bilgi ve haberler mutlaka doğrudur; aklen tartışılması gereksizdir. Bu hükümleri insanlara duyurmak ve beyan etmek için “elçi göndermesi” de, gönderdiği vahiy derecesinde “hakikattir”. Yaratması ve bunun gereği olan bilgiyi, hayatlarını devam ettirmeleri için bütün yarattıklarına fitraten verdiği “takdirî vahiy”

dışında akıl sahibi olan insanlar için rehber olan “tenzili vahiy” de “hakk”tır.

Kuşatıcı adı “vahiy” olan ve varlıkların yol haritasını teşkil eden bu ilâhî bilgiden insanları haberdar etmek için yolladığı “nebiler” de “hakk”tır. Zira buna itirazın hakikatte yeri yoktur. Sözü, sahibinin maksadına uygun olarak anlamak; kişisel ve keyfî akılla yorumlamadan ve ihtilafa düşmeden tek anlam üzerinde içtima etmek kadar, gönderilen “resûller” tarafından emredici makamın maksadıyla örtüşen uygulamalar (pratiği) da “hakk”tır. Zira “Rahmet” vasfı, Allah’ın âlemle ve özelde insanla en fazla ilgili isimlerinden birisidir. İnsanları, “hakikat”ın bilgisinden haberdar etmesi kadar, ilâhî bilgiyi doğru anlamalarını ve aslına uygun tatbik etmelerini temin etmek için bir “üsve-i hasene/rol model” göndermesi de O’nun “Rahman ve Rahîm” sıfatının gereğidir. Bu ilâhî rahmetin gereği olan bilginin, fiile, şahsa ve şahsiyete bürünen son elçisi Hz. Muhammed’in hem kendisinin hem fiillerinin hem de sözlerinin âlemlere rahmet olduğunun beyanı da “Hakk”tır.

Hakikat bilgisinin ilk uygulayıcısı Hz. Muhammed (a.s.)’dir. Onun yanında kendisini bizzat görmek, duymak ve kelimeleri aynı anlamda kullanmak bakımından en iyi anlayan ilk nesil sahabedir. Sahabe tarafından “din” anlamındaki hakikatin tatbikinin vahye dayalı nebevî yaşayışın toplumsal mutabakata dönüşmüş olduğunu söylemek “hakkanîyet”tir. İlâhî bilgiden nebevî uygulamaya geçmiş, oradan da sahabe tarafından kitlesel uzlaşıya kavuşmuş olması “tahakkuk”tur. Bu nizamnâmeğe uygun hüküm vermek ve davranmak “adalet” olup; aksini söylemek ise hakikati görmezlikten gelmek anlamında “inkâr”dır. Kabulü kaçınılmaz; hakkında şüphe edilmez bir hakikatin inkâr edilmesine dair söz ve fiiller “kizb”, doğruyu ve hakikati söylemek ve ikrar etmek yerine buna aykırı söz, fiil ve tavır sergileyerek “haksızlık” yani “zulüm” ortaya çıkar ki bunlara dair hem çok sayıda ayet hem de hadis mevcuttur. Yalan,



küfür, zulüm, iftira ve benzeri ise ebedî olma vasfını taşıyan “hakk”ın zıddı olması bakımından “bâtıl” olarak isimlendirilir.⁸

Zira Hz. Muhammed’in gerek peygamber olarak gönderilmesindeki gerçeklik gerek fiillerindeki istikamet gerekse sözlerindeki sıdk (doğruluk) sebebiyle, O, bâtıl ve kizb (yalan) ile anılmaktan münezzehtir.⁹

İbnu’l- Esîr’e ait bir hadis lügati olan *en-Nihâye*’de, misal olarak verilen bir hadise göre Resûlullah: “*Kim beni (rüyasında) görürse hakikaten görmüştür.*” sözüyle bu rüyanın sadık olduğu; kendi hakikatinin, rüya karmaşasından âri olarak timsali ve müşabihinin olmadığına işaret etmiştir der.¹⁰ Bir başka hadise göre O, hakiki güvenirlikle gerçekten muttasıf olup emanet ve sıdk sahibi oluşu vücub derecesindedir.

Önyargılarla Kirlenme ve Tahâretin Gereği

Hak ile bâtılın, sıdk ile kizbin birbirine karıştırılması, insanda görülebilen bilgi, inanç ve algı bulanıklığının bir çeşididir. Veda hacı esnasında dinin tamamlandığı ayeti geldiğine göre, hac esnasındaki bütün nebevî söz ve fiillerin de bu kemâlin bir parçası olduğu

“O [Resûlullah], hevâdan konuşmaz. Onun konuşması kendisine vahyedilenden başkası değildir.”
Necm Sûresi, 3-4. ayetler
Hattat: Seyit Ahmet Depeler.
Kaynak: kalemguzel.org

kendiliğinden anlaşılır. Buradaki beyanlar bir bakıma Resûlullah'ın ümmetine umumî olarak son konuşmalarıdır. Zamanı, mekânı ve yaklaşık 23 senelik ilâhî bilgi akışının (vahyin) son bulması; dinin kendisiyle tamamlandığı bir vasiyet olarak dikkate alınmalıdır. Demek ki dinin tamamlanmasının bir kısmı da “Resûl söz ve fiillerinin rivayetidir”. Böylece arı duru, adeta kar suyu gibi temiz ve temizleyici olan ilahî ve nebevî bilgiyle insanlar, kendi zanları ve vehimleri ile içine düştükleri zihinsel, duygusal ve aklî yanılsamalardan arınırlar. Bu nedenle dinî bilginin rivayeti gerekmektedir. İnsanoğlunun kendince doğru kabul ettiği düşüncelerinin ve amellerinin hakikatte doğru olmadığına; arınmaya muhtaç olduğuna “*Kötü ameli kendisine süslü gösterilip de onu güzel gören kimse ameli hakikaten güzel olan gibi mi olacak?*”¹¹ “*Kalpleri katılaştı da şeytan onlara fiillerini güzel gösterdi.*”¹² ayetlerini örnek getirebiliriz. Bu nedenle insanların inanç ve algılarını doğru bilip vazgeçilmez derecede bağlanması, hakikati bilmeyip; bildiği, tasavvur ettiği ve inandığı şeyi hakikat zannetmesi de aklî, duygusal ve ruhsal bir arınmaya ihtiyaç duyar. Bâtılda inat edenler için Cenab-ı Hakk, “*Şeytan onlara amellerini güzel gösterdi...*” derken bu yanılsamayı kastediyor olmalıdır. Bu inanç, akıl ve duygu yanılsamasına dair örnek bir rivayet de şöyledir: “Mücâhid dedi ki; mevlâm (yani beni âzâd eden efendim) bana şöyle haber verdi: Ailesi onu (câhiliyye devrinde), içinde kaymak ve süt bulunan bir tasla tanrılarına (putlara) gönderdiler ve onlardan korktukları için, kaymağı yemememi bana tembih ettiler. (Ben de taşı götürüp putların önüne koydum). Sonra bir köpek geldi, kaymağı yedi, sütü içti, ardından da putun -ki bu İsaf ve Nâ'ile putuydu- üzerine bevletti. Hârûn dedi ki; cahiliye döneminde adam yolculuğa çıktığı zaman beraberinde, üçünü tenceresi için (sacayağı gibi kullanacağı), birine de tapacağı dört taş alırdı”

(Cahiliye insanı) köpeğini besler büyüttü ama çocuğunu öldürdü.”¹³

Bu hikâyeden de anlaşıldığına göre kalbi kararanların aklı ve algısı karışır; ümitleri ve korkuları da kendi kurgularına ve inançlarına göre şekillenir. Böylece iyiyi kötünden, hayrı şerden, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan, hakkı batıldan ve faydalıyı zararlıdan ayıramaz hâle gelir hatta batılı hak, şerri hayır, çirkini güzel, necis (pis) olanı tayyib (temiz) olarak algılar ve savunur hâle gelir.

Resûlullah'ın Risaletinin Değeri ve Hakikati

Resûlullah'ın risaletinin değerini ve hakikatini beyan için, kendisinden nakledilmiş haberlerden birkaçını vermekle kifayet edeceğiz.

Ebû Hureyre (r.a.)'den rivayetle; Resûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz benim meselimle benden önceki peygamberler zümresinin meseli, şu kimsenin meseli gibidir ki, o kimse bir ev yaptırmış ve onu süsleyip güzelleştirmiş; yalnız bir köşede bir kerpiç yeri boş bırakılmış. Akabinde insanlar evi dolaşmaya, evi takdirle beğenmeye ve ‘Keşke şu tek kerpiç de yerine konulsaydı! demeye başlarlar. İşte ben, o (yeri boş bırakılan) kerpici; ben Hâtemu'n-Nebiyyin'im (peygamberlerin sonuyum)’*” buyurdu.”¹⁴

Ebû Hureyre (r.a) Resûlullah (a.s.)'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*Benim, insanlarla münasebetim, şu adamın meseli gibidir: O bir ateş yaktı da ateşin ışığı etrafını aydınlattığı zaman küçük kelekler ve pervaneler ateşin içine düşmeğe başladılar. O adam da bu hayvancıkları geri çekmeye başladı. Fakat adam hepsine tâkât yetiremiyor; ateşin içine düşüyorlardı. İşte ben de elbiselerinizden tutuyor ve sizleri ateşten çekip kurtarmaya çalışıyorum ama siz elimden kaçıp ateşe giriyorsunuz!*”¹⁵

Resûlullah'ın Sünnetinin

Değeri ve Hakikati

Kur'an'la şekillenmiş olması itibariyle sünnetin değeri ve hakikati bizzat Allah'ın elçisince şöyle ifade edilmiştir. *“Allah'ın benim vasıtamla gönderdiği hidayet ve ilim, bol yağmura benzer. Bu yağmur öyle bir toprağa düşer ki, onun bir kısmı suyu kabul eder ve çayır ile bol ot yetiştirir. Bir kısmı da kurak olur, suyu (üstünde) tutar da Allah onunla insanları faydalandırır: Ondan hem kendileri içerler hem de hayvanlarını suvarırlar, ekin ekerler. Bu yağmur diğer bir nevî toprağa daha isabet eder ki, o toprak düz ve kaypaktır ne suyu üstünde tutar ne çayır bitirir. Allah'ın dinini anlayıp da Allah'ın benim vasıtamla gönderdiği hidayet ve ilimden faydalanan ve bunu bilip de başkasına bildiren kimse ile bunu duyduğu vakit kibrinden başını bile kaldırmayan ve Allah'ın benimle gönderilen hidayetini kabul etmeyen kimse böyledir.”*¹⁶

Fiil ve sözleriyle müşahhas Kur'an olan¹⁷ hakikat elçisinin, ümmetine emri ve vasiyeti kendisinin fiil ve sözlerinin tatbik edilmesidir. Bununla beraber Resûlullah (a.s) sünnetinden yüz çevireni kendisinden saymamaktadır.¹⁸ Cenâb-ı Hakk tarafından vahiy ile üsve-i hasene¹⁹ olduğu açıklanan Resûlullah veda hutbesinde Allah'ı şahit tutarak, bizzat kendisini dinleyen, gören ve duyanlara yaşayış biçiminin kıyamete kadar herkes için bir mükellefiyet olduğunu ilan etmiştir. Nübüvvet görevinin son nutukları olan veda hutbesi birçok hak ve hukukun sıralandığı bir ferman²⁰ olması hasebiyle de haklara riayet çağrısıdır.

İlk nesile yüz yüze takdim edilen bu emirler, ümmetin sonraki nesillerine de peygamberî bir görev olarak intikal etmiştir. İşte hadis ve sünnetin nakledilmesi (rivayeti) hassasiyetle, uğrunda birçok zihinsel ve bedensel fedakârlığın sebil edildiği, yolculukların (rihlelerin) yapıldığı imanı, ilmi ve ahlâkî bir görev olarak

yerine getirilmiştir. Buna göre bilenlerin, bilmeyenleri bilgilendirme işi, Hz. Peygamber'in ümmeti üzerindeki haklarından. Hususen Resûlullah'ın yaşayışı, söz ve fiillerinin orada bulanamayanlara ve sonrakilere iletilmesi (rivayeti veya nakli), onun nihaî vasiyetidir. Nitekim *“Burada hazır bulunanlar, hazır bulunmayanlara tebliğ etsin. Bazen kendisine bilgi aktarılmış olan kimse, bizzat işiten kimseden daha kavrayışlı olur.”*²¹ buyurmuştur.❶

NOTLAR

- 1 Mütercim Âsım, *el-Okyânûsü'l-Basît*, “h-k-k” mad., IV, 3943, T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, I-VI; benzer bazı açıklamalar için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (Terc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), II, 327- 330, Çıra Yay., İstanbul, 2006.
- 2 Mütercim Âsım, “h-k-k” mad., IV, 3944.
- 3 Seyyid Şerif Curcânî, *et-Ta'rifât*, mad., s. 94-95, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- 4 İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis*, “h-k-k” mad. I, 413, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1963, I-V.
- 5 Curcânî, s. 94.
- 6 Mütercim Âsım, “h-k-k” mad., IV, 3944-3945.
- 7 Buhârî, Teheccüd, 1, 1069; Tevhid, 8, 6950; Müslim, Salâtu'l- Misâfirin, 193; Ebû Dâvud, Salât, 121/771; Tirmizî, De'avât, 29/3418.
- 8 İsrâ, 17/81.
- 9 Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm* (Tasavvuf Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli), s. 214, İz Yay., İstanbul, 2004.
- 10 İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis*, “h. k. k.” mad. I, 413, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1963, I-V.
- 11 Fâtır, 35/ 8.
- 12 En'âm, 6/43 ve En'âm, 6/122.
- 13 Dârimî, Sünen, Mukaddime, 1, nr. 3.
- 14 Buhârî, Menâkıb, 16/3342; Fedâil, 7/20- 23/2286; Tirmizî, Emsâl, 2/2862, Menâkıb, 1/3613.
- 15 Müslim, Fedâil, 6/17-18/ 2284; Buhârî, Rikâk, 26, 6118, Ahbaru'l-Enbiya, 41/3244; Tirmizî, Eksâl, 7/2874.
- 16 Buhârî, İlim, 20/79; Müslim, Fedâil, 5, 15/ 2282.
- 17 İbn Mâce, Ahkâm, 14/2333.
- 18 Buhârî, Nikâh, 1/4776; Müslim, Nikâh, 1, 5/ 1401; Nesâî, Nikâh, 4/3217.
- 19 Ahzâb, 33/21.
- 20 Veda Hutbesi hakkında yapılmış olan diğer çalışmalar: Gökalp, Murat, İlk Dönem Hadis ve İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Veda Hutbesi Rivayetlerinin Tetkiki, (Ankara Üniv., S. B. E., Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2001); Tuna, Sedat, Hadis, Tarih ve Edebiyat Kaynaklarına Göre Veda Hutbesinin Yeniden İnşası, (Erciyes Üniv., S. B. E., Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2016).
- 21 Buhârî, Hac, 131/1652, 1654; Ebû Dâvud, İlim, 10/3660; Tirmizî, İlim, 7/2656, 2658.

Ahiret Aleminin Hak Olduğu ve Hakikatinin Bulunduğu Üzerine

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

Giriş

Kendini Ehl-i Hak olarak isimlendiren Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre üzerinde yaşadığımız dünya gibi bizler de hak ve hakikatiz. Buradaki hak tabiri hayal ve zihnin kurgusu olmayı değil, gerçek ve hakikat oluşu ifade eder. Bilindiği üzere Cenâb-ı Hakk'ın güzel isimlerinden biri de el-Hak'tır. El-Hak, diğer mânâları yanında Allah Teâlâ'nın zatının fiilen varlığını ve vücud sıfatına sahip oluşunu bildirir. Bu duruma göre Allah'ın varlığı, inananların kalbinden ve zihninden bağımsız olarak vardır. Bütün insanlar O'nu zihinlerinden silse ve inkâr etse bile yine de O vardır. Çünkü O, el-Hak'tır. Bunun gibi ahirete iman da hak ve hakikattir. Âmentü'de iman esasları sayılırken ahirete iman والبعث بعد الموت (Ölümden sonra diriliş haktır.) şeklinde dile getirilmiştir. Burada hak tabiri, ahirete imanın hem Kitap ve Sünnetle sabit olduğunu hem

de onun gerçekleşeceğini ifade eder. Demek ki Allah'ın varlığı gibi ahiretin varlığı da hak ve gerçektir.

Duyulur âleme ait varlıkların hakikatinin bulunuşunda akıl sahibi insanların şüphe ve tereddüdü yoktur. Gayb âlemine ilişkin varlıklara gelince, onların varlığını kabullenmek peygamberlerin getirdikleri haberlere bağlıdır. Varlığı kabul edilen şeylerin hakikatini kabullenmek ise bir zorunluluktur. Çünkü İslâmî anlayışa göre var olmak mevcut olmak demektir. Mevcut olmanın şartı mütehayyiz olmak yani hariçte yer kaplamak olup bunun zıddı yokluktur. Ahiret konusu da böyledir. O hem hak yani varlığı haber-i resûl ile sabit hem de hakikat yani varlığı gerçek ve fiilen sabittir.

Kelâm ilmi açısından durum böyle olmakla beraber evreni çok sınırlı olarak düşünen, yer küreyi onun merkezi kabul eden, göklerin yer küreyi çepeçevre kuşatmış ve yıldızların gök tabakalarında konumlanmış olduklarını ve bunların ötesinde başka âlemlerin mevcut olmadığını iddia eden kadim filozoflar, Kur'an-ı Kerim'in haber verdiği cennet ve cehennem için boş bir mekân bulamadıkları için ahiret âlemini inkâra kalkışmışlardır. Halbuki astronomi ilminin son gelişmeleri evrenin olağanüstü azametini ilan etmekte; uçsuz bucaksız fezaı aydınlatan ve mesafelerinin uzaklığından dolayı bizlere pek küçük görünen sayısız yıldızlardan birçoğunun dünyamızdan milyonlarca defa daha büyük olduğunu adeta matematiksel bir kesinlikle ortaya koymaktadır. Ellerindeki rasat aletleriyle göremedikleri için bu gibi âlemleri inkâra kalkışan kimseler, acaba astronominin günümüzdeki gelişimine rağmen koskoca kâinatı teşkil eden milyarlarca gök cisminin her birinin varlığını, mahiyetini, büyüklüğünü bütünüyle keşfe muvaffak olmuş mudur? Bir şeyi görememe, onun yokluğunu gerekli kılar mı? Acaba kudret ve yaratma sıfatlarına sahip olan Cenab-ı Hakk'ın cennet ile cehennemi şu nihayetsiz fezanın, gözetleme aletleriyle görülebilmesi kabil olmayacak derecede uzak bir semtinde yaratmış olması mümkün değil midir? Allah Teâlâ'nın kudretine ve evrenin genişlik

ve büyüklüğüne muttali olanlar için aklen caiz olan bu gibi konuları inkâra kalkışmak mümkün müdür?¹

1. Hak ve Hakikat Kavramları

“Hak” kelimesi sözlükte; “doğru, gerçek ve sabit” mânâlarına gelir. Bu kökten türemiş bulunan hakikat ise “vakiya uygun olan hüküm, dış gerçekliğe mutabık olan düşünce, dış dünyada mevcut olan varlık, gerçeğe uygun bilgi” anlamlarına gelir². Dinî terim olarak ise “hak”, dinin esas ve kurallarından olduğu kesin delillerle sabit olan şey, hakikat ise hariçte vücudu bulunan varlık, zihnin haricinde bulunan şey ile bunun zihindeki tasavvurunun mutabık olması demektir. Hakkın karşıtı bâtil, hakikatin karşıtı ise vakiya mutabık olmayan düşünce demektir.

Gerçek âlemde fertleri olan ve olmayan her türlü tümele mahiyet denirken, gerçek âlemde muhakkak fertleri bulunan varlıklara ise hakikat denilir. Mahiyet ile hakikat arasındaki ilişki umum-husus ilişkisi şeklindedir. Dolayısıyla örneğin hem fertleri bulunan insanın hem de fertleri bulunmayan Kaf dağı ve Anka kuşu gibi tümel varlıkların mahiyetlerinden söz edilirken Kaf dağı ve Anka’nın değil yalnızca insanın hakikatinden söz edilebilir. Çünkü Kaf dağı ve Anka kuşunun zihin haricinde hakikati yoktur. Varlıklar, zihinde canlandırılmaları itibariyle mahiyet, dış âlemde bulunmaları itibariyle hakikat, başkalarından ayrılmaları itibariyle hüviyet, özelliklerinin kendilerine tahsis edilmesi itibariyle zat adını alırlar. Varlıkları hakikat boyutu ile benimseyenlere “ehl-i hak” denilir³. “Öldükten sonra dirilme haktır.” denildiğinde hem onun kesin delillerle sabit olan bir inanç olduğu hem de hakikatinin bulunduğu yani zihin dışında gerçekliğinin mevcut olduğu ifade edilmiş olmaktadır.

2. Varlığın Bilgiye Konu Olabilmesi İçin Hakikatinin Bulunmasının Gerekliliği

Bilginin tanımı yaklaşık olarak “bilen öznenin, bilinen nesne hakkında gerçeğe uygun hüküm vermesi” şeklinde yapılır. Bu tanıma



“Ah mine’l-mevt
Dilerim
bakmaya
Rabbim
yüzümün
karasına
Merhem-i
rahmet ura
masiyetim
yarasına
...”

Fotoğraf: Fulya
İbanoğlu

göre varlığın bilgiye konu olabilmesi için hakikatinin bulunması gerekir. Dolayısıyla hakikati bulunmayan şeyler bilgiye nesne olamazlar⁴. Bundan dolayı akâid ve kelâm alimleri nesnelerin (eşya) sabit gerçekliğinin bulunduğunu ve bunun bilinmesinin mümkün olduğunu vurgulamışlardır;⁵ eşyanın hakikatinin bulunmadığını veya bulunsa bile bunun bilinemeyeceğini ya da her şeyin kişisel değerlendirmelere göre değişen farklı hakikatlere sahip olduğunu, dolayısıyla sabit bir hakikatten söz edilemeyeceğini iddia eden Sûfestaiyyeyi reddetmişler; eşyanın herkesçe kabullenilen objektif hakikatinin bulunduğunu, bir şeyin zihindeki bilgisi ile dış hakikati arasında tam uygunluğun mevcut olduğunu

benimseyerek bunu “Eşyanın hakikati sabittir.” şeklinde ifade etmişlerdir⁶.

Kelâm âlimlerine göre bilgi yanlışları ve hakikatlere aykırı durumlar objektif hakikatin yokluğundan, izafilikten veya kavranamaz olmasından değil; duyu veya algı yanlışmaları ya da bilgi alet ve araçlarının eksik ve kusurlu olması gibi ârizî sebeplerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bilgi düzeyinde ahiretten de söz edebilmek için onun hakikatinin bulunduğunu kabul etmek gerekir.

3. Ahiret Hayatının Hak ve Hakikat Oluşu

Bir imtihan yurdu olan dünya hayatının inandırıcı olması, hakikî olmasına bağlıdır. Dünyaya gelen her insan, buradaki ömrünü tamamladıktan sonra ölümü tatmakta ve dünyada yapıp ettiklerinin hesabını vermek üzere ahiret yolculuğuna çıkmaktadır.⁷ Kıyametin kopmasını müteakip ise bütün insanlar diriltilerek yeni bir hayata başlayacaklardır. İşte bu hayata ahiret hayatı denilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de dünya ve ahiret hayatları biri ilk, diğeri ise son olarak nitelendirilmekte⁸ ve her ikisi de gerçeklik itibarıyla aynı kategoride değerlendirilmekle beraber dünya hayatı geçici, ahiret hayatı ise ebedî kabul edilmektedir. Dünya imtihan yeri (dâru'l-mihne), ahiret ise ebedilik yurdudur (dâru'l-hulûd). Dolayısıyla hem dünya hem de ahiret hakikî ve gerçektir. Dünyanın fânî olması, onun hakikat oluşunu etkilemediği gibi, ahiretin ebedî oluşu da bu gerçeği değiştirmez.

Kur'an-ı Kerim'de dünya ve ahiret hayatlarının özellikleri şöyle dile getirilmektedir:

“Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimselerle bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar! Allah gökleri ve yeri yerli yerinde yaratmıştır. Böylece herkes kazancına göre karşılık görür. Onlara haksızlık edilmez. Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır, ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre

hüküm veriyorlar. De ki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler. Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Kıyametin kopacağı gün var ya işte o gün bâtila sapanlar hüsrana uğrayacaklardır. O gün her ümmeti diz çökmüş görürsün. Her ümmet kendi kitabına çağrılır (onlara şöyle denilir): “Bugün, yaptıklarınızla cezalandırılacaksınız!”⁹.

“Siz geçici bir dünyalık istiyorsunuz. (Oysa) Allah, (sizin için ebedî olan) ahiret yurdunu ister.”¹⁰.

Görüldüğü üzere bu ayetlerde dünya hayatının fânî, geçici, oyun ve eğlence; ahiretin ise ebedî, ceza ve mükafat yurdu olduğu haber verilmekte; göklerin ve yerin yerli yerinde (bi'l-hakkî/ hakikî) yaratıldığı, bunların mülkünün Allah'a ait olduğu bildirilmekte, bâtila yani ahiretin hak olmadığı görüşüne sapanların o gün hüsrana uğrayacakları dile getirilmektedir.

4. Kur'an-ı Kerim'deki Tikel Cennet ve Cehennem tasvirlerinin Ne Anlama Geldiği

İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre ahiret hayatı bedenlerle yaşanacaktır. İmam Gazzâlî'nin, İslâm filozoflarını reddetmek üzere yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde ele aldığı meselelerden biri (Yirminci Mesele) de bu konudur.¹¹ Ona göre filozoflar ahiret âlemini arınmış veya kirlenmiş soyut nefisler üzerinden temellendirmekte ve ahirete ilişkin duysal tasvirleri, uhrevî hazları idrakten aciz olan zihinlere, anlayabilecekleri örnekleri vererek anlatmak olarak görmektedirler. Onların, “cesetlerin dirileceğini, cennette cismanî zevklerin ve cehennemde cismanî acıların varlığını inkâr” gibi görüşlerini dine aykırı bulmaktadır. İmam Gazzâlî'ye göre müteşabih ayetler elbette Arapça'nın esas ve kurallarına göre te'vil edilebilir. Ancak cennet ve cehennemin tasvirleri ile ahiret ahvalinin ayrıntılarına ilişkin naslar te'vil edilemeyecek ölçüde büyük bir yekûn tutmaktadır.¹² Ayrıca ahiret âlemini hakikat düzeyinde değerlendirebilmek için onun haricî yapıya sahip

olduğunu kabul etmek gerekir. Ahiret âlemini haricî karşılığı olmayan hayalî varlıklar alemi ve sembolik ifadeler olarak düşünmek, onun hakikatini inkâra götürebilir. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'deki ahirete, cennet ve cehenneme ilişkin tasvirleri, tikel varlıklar ve hakikî hayat üzerinden anlamak ve yorumlamak gerekir.

Bu tespit ve değerlendirmelerimize Kur'an-ı Kerim'den örnekler vererek konuya açıklık getirebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'de cehennemin dar bir mekan olduğu,¹³ kızgın ateşten oluştuğu,¹⁴ yedi kapısının bulunduğu¹⁵ ve münafıkların en aşağı tabakada olacağı¹⁶ bildirilmekte; cehennemlikler oraya vardıklarında cehennemin onlara konak gibi büyük kıvılcımlar saçacağı,¹⁷ kaynaması ve uğultusunun uzaklardan işitileceği,¹⁸ inkârcılar için bir zindan olacağı,¹⁹ oraya girenlerin uzun sütunlar arasında her yönden ateşle kapatılacakları,²⁰ ateşten örtü ve yataklarıyla cehennemlikleri her taraftan kuşatan,²¹ yüzleri dağlayan ve yakan,²² deriyi soyup kavuran,²³ yüreklere çöken,²⁴ kızgın ateş dolu bir çukur olduğu,²⁵ yakıtının insanlar ve taşlardan oluştuğu²⁶ kendisine atılanlardan bıkmayacağı, aksine "Daha var mı?" diyeceği,²⁷ cehennemliklerin, oraya elleri boyunlarına bağlı olarak dar bir yerden atılacakları,²⁸ boyunlarında halkalar ve zincirler olduğu halde kaynar suya sürüklenecekleri ve sonra da ateşte yakılacakları,²⁹ ateşten elbiseler giyecekleri,³⁰ ateş ve kaynar su içinde, kara dumandan bir gölge altında bulunacakları,³¹ her yanı sıra azabı tatsınlar diye derilerinin yenileneceği,³² azıklarının cehennemin dibinden çıkan ve tomurcukları şeytan başı gibi olan³³ zakkum ağacı olacağı, bu ağaçtan yiyip karınlarını doyurduklarında susamış develerin suya saldırması gibi kaynar su ve irin içecekleri,³⁴ orada serinlik ve içilecek güzel bir şey bulamayacakları,³⁵ başlarına kaynar su dökülerek karınlarındakilerin ve derilerinin eritileceği ve bu azaptan kurtulmayı her istediklerinde geri çevrilecekleri,³⁶ cennetliklerin suyundan ve

rızklarından isteyecekleri, ancak kendilerine: *"Bunları Allah kâfirlere haram kıldı."* denilerek reddedilecekleri³⁷ şeklinde tasvir edilmektedir.

Müminlerin içinde ebedî olarak kalacakları cennet ise hem yapısı hem de sakinlerinin yaşantısı itibarıyla cehennemden daha fazla tasvir edilmiştir. Örneğin onun yapısı ile ilgili olarak; genişliğinin göklerle yer kadar olduğu,³⁸ orada yakıcı sıcak ve dondurucu soğukun olmadığı,³⁹ içinde bozulmayan sudan, tadı değişmeyen süttten, içenlere lezzet veren şaraptan ve süzme baldan ırmaklar bulunduğu ve meyvelerin her çeşidinin sunulduğu,⁴⁰ suyu zencefille kokulandırılmış selsebîl (tatlı su) pınarı⁴¹ ve misk kokusu bırakan bir içeceğin bulunduğu⁴² haber verilmektedir. Orada türlü türlü meyveler, hurmalıklar, nar ağaçları,⁴³ dikensiz sedir ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları ve çeşit çeşit kuş etlerinin⁴⁴ mevcut olduğu belirtilmektedir. Cennetliklerin, süsleri altından olan ince ve kalın atlastan dikilmiş elbiseler giyecekleri⁴⁵ ve çok güzel meskenlerde oturacakları,⁴⁶ güzelliklerinden dolayı saçılmış bir inci zannedilecek olan ölümsüz gençlerin,⁴⁷ ellerinde altın kadeh ve tepsilerle cennetliklere hizmet edecekleri, onlara canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı her şeyin sunulacağı,⁴⁸ cennette üst üste bina edilmiş, altlarından ırmaklar akan köşklerin mevcut olduğu⁴⁹, cennet sakinlerinin, oranın gölgesinde tahtları üzerine kurulup yaslandıkları,⁵⁰ orada tertemiz eşler bulunacağı,⁵¹ onların kalplerinden kinin sökülüp atılacağı ve kardeşler halinde karşı karşıya tahtlarında oturacakları, hiçbir yorgunluk ve zahmet hissetmeyecekleri⁵² bildirilmektedir. Ayrıca cennetin altlarından ırmaklar akan, birbiri üzerine bina edilmiş yüksek köşkler, güzel meskenler, türlü ağaç ve meyveler, akar kaynaklar, görünüş ve kokusu güzel, isteyenlerin yanına kadar sarktığından koparılması kolay, türlü bol meyveler; gönlün çekeceği her türlü yiyecek, güzel kokulu içecekler, temiz şaraplar ve çeşit çeşit tükenmez nimetleri içeren bir yer olduğu beyan edilmekte, cennette hayatın sonsuz olduğu, akan pınarların, yüksek

tahtların, konulmuş kadehlerin, sıra sıra dizilmiş yastıkların, serilmiş değerli hahların mevcut olduğu bildirilmektedir.⁵³

Cismanî haşr ve ahiret hayatının hakikî olacağı hakkındaki Kur'an ayetleri o kadar açık ve o kadar kesindir ki bir müteşerri' için bunları te'vile imkân yoktur. Fahreddin er-Râzî'nin dediği gibi "Kur'an-ı Kerim'e iman ile cismanî haşri inkâr bir kalpte bir araya gelemmez."⁵⁴

Sonuç

Sonuç olarak ahiret hayatının hak ve hakikat oluşu konusunda şunları söyleyebiliriz:

Ahiret hayatı, İslâm dininde Amentü'nün altı esasından biri olduğu gibi bunların özü ve usûl-i selâse olarak ifade edilen icmâlî imanin üç esasından da biridir. Ahirete imanın İslâm dininin akâid esaslarından biri olduğu sübût ve delâleti kesin olan naklî delillerle (Kur'an ve Sünnet) sabittir. Ahiret hayatının hak oluşu (والبعث بعد الموت حق) bu demektir.

Ayrıca ahiret hayatının vukuu kesin olup onun varlığı, zihin haricinde vücudu bulunan gerçek varlıklar şeklinde olacaktır. Dolayısıyla ahiret âlemi, onun ahvali, cennet nimetleri ve cehennem azabı gibi hususlar nefis ve akıllar şeklinde soyut, hayalî, tümel veya mecâzî değil, hakikîdir. Kur'an-ı Kerim'deki cennet ve cehennem tasvirlerini böyle anlamak, böyle kabullenmek gerekir. Yüce Kitabımızda cennet nimeti olarak zikredilen su, süt, ırmak, meyve, köşk, taht, gülman ve huriler; aynı şekilde cehennem azabı olarak bildirilen ateşte yanma, kaynar suya atılma, yüzlerin dağlanması ve yakılması, derinin soyulup kavurulması, cehennem yüreklere çöken, kızgın ateş dolu bir çukur oluşu, yakıtının insanlar ve taşlardan oluştuğu, cehennemliklerin zakkum ağacından yiyecekleri ve susuzluklarını gidermek için kaynar su ve irin içecekleri şeklindeki tasvirler sadece ruhun değil, aynı zamanda beden de tadacağı haz ve elemeler olarak düşünülmelidir. Ahiret hayatının hakikî oluşu ile kastedilen de budur. Bu durum naklî delillerle ortaya

konulduğu gibi, akıl tarafından da te'yid edilmiştir. Şu an yaratılmış bulunan cennette müminler cismanî ve ruhanî birçok nimetlere nail olacaklar, kafirler ise cehennemde cismen ve ruhen ilelebet muazzep kalacaklardır.❦

NOTLAR

- | | |
|---|---|
| 1 Bilmen, Ömer Nasuhi, <i>Muvazzah İlm-i Kelâm</i> , İstanbul, 1959, s. 261-262. | 21 A'râf, 7/40-41; Kehf, 18/29. |
| 2 Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, <i>Kelam Terimleri Sözlüğü</i> , Ankara, 2015, s. 108. | 22 İbrâhim, 14/50; Mü'minûn, 23/104. |
| 3 Topaloğlu-Çelebi, a.g.e., s. 78. | 23 Meâric, 70/16. |
| 4 Topaloğlu, Bekir-Yavuz, Yusuf Şevki- Çelebi, İlyas, <i>İslâm'da İnanç Esasları</i> , Ankara, 2017, s. 17. | 24 Hümeze, 104/7. |
| 5 Ömer en-Nesefî, <i>Akâid</i> , İstanbul, 1966, s. 1; Teftazani, <i>Şerhü'l-Akaid</i> , İstanbul, 1966, s. 19. | 25 Kâria, 101/9-10. |
| 6 Nureddin es-Sabunî, <i>el-Bidâye fi usulî'd-din</i> , Dimaşk, 1399/1979, s. 17; Teftazani, a.g.e., s. 19. | 26 Tahrîm, 66/6, |
| 7 Enbiya, 21/35; Ankebut, 27/57. | 27 Kâf, 50/30. |
| 8 Leyl, 92/13. | 28 Furkan, 25/13. |
| 9 Câsiye, 45/21-22, 24, 26-28. | 29 Mü'min, 40/71-72. |
| 10 Enfâl, 8/67. | 30 Hac, 22/19-22. |
| 11 Gazzâlî, <i>Tehâfütü'l-felâsife</i> , nşr ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul, 2009, s. 207-224. | 31 Vâkıa, 56/42-44. |
| 12 Gazzâlî, a.g.e., s. 212-213. | 32 Nisâ, 4/56. |
| 13 Furkan, 25/13. | 33 Sâffât, 37/64-66. |
| 14 Karia, 101/9. | 34 Vâkıa, 56/53-55; Nebe', 78/25. |
| 15 Hicr, 15/44. | 35 Nebe', 78/24. |
| 16 Nisâ, 4/145. | 36 Hac, 22/21-22. |
| 17 Mürselât, 77/32-33. | 37 A'râf, 7/50-51. |
| 18 Furkan, 25/12. | 38 Âl-i İmrân 3/133. |
| 19 İsrâ, 17/8. | 39 İnsân, 76/13. |
| 20 Hümeze, 104/8-9. | 40 Muhammed 47/15. |
| | 41 İnsân, 76/18. |
| | 42 Mutaffifin, 83/25-26. |
| | 43 Rahmân, 55/68; Nebe', 78/32. |
| | 44 Vâkıa, 56/21, 28-29. |
| | 45 Kehf, 18/21, 31; Hac, 22/23; Fâtır, 35/33; İnsân, 76/21. |
| | 46 Tevbe, 9/72. |
| | 47 İnsân, 76/19. |
| | 48 Zuhruf, 43/71. |
| | 49 Zümer, 39/20. |
| | 50 Yâsîn, 36/56. |
| | 51 Bakara, 2/25; Vâkıa, 56/35-38; Nebe', 78/33; Sâffât, 37/48-49. |
| | 52 Hicr, 15/47-48. |
| | 53 Çaşıye, 88/8-16. |
| | 54 Bilmen, a.g.e., s. 259. |

İman ve Hakikat Üzerine

Prof. Dr. Hülya ALPER

Marmara Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

Aklın ulaştığı sonuçlara duyguların ve iradenin katılımıyla gerçekleşen psikolojik bir hâl olarak iman, İslâm'da sır ve gizemlerle örülü bir kabul ile izah edilemeyeceği gibi realitenin aksi bir durumun onaylanması da değildir. Genelde “tasdik” kavramıyla tanımlanan iman, insanın, bütün varlığıyla birlikte “bir gerçekliğin” doğruluğunu benimsemesi ve ona boyun eğmesi demektir. Dolayısıyla İslâm'da iman gerçeğe rağmen değil, gerçekle birlikte açığa çıkar. İman eden insan, aklını, gözü ve kulağı da dahil olmak üzere bütün bilgi vasıtalarını hak yolunda kullanır. Bu bakımdan iman, insanı hakikate yöneltirken hakikat arayışı da imana yöneltir.

Hakikatin, çok yönlü ve katmanlı bir karartma altında insanlık gündeminden çıkarılmaya çalışıldığı, değer in sadece görünene indirgendiği modern dönemde ise insanoğlunun insaniyetinin tahrif edilmesine bağlı bir şekilde iman ile hakikat arasındaki ilişki bir değişime uğramış; insanın hakikati arama, bilme ve hak bilinene iman etme talebi de giderek silikleşmiştir. Öyle ki iman ile hakikat arasındaki doğal bağ kopmuş; hakikat arayışından imana gidilemediği gibi imanın konusu da gerçeklik alanı dışına itilmiştir. Hatta iman, rasyonel çıkarımların da desteğiyle “gerçek olanın” geçekliğini insanın tasdiki olarak değil geleneksel ya da duygusal sebeplerle açığa çıkan

irrasyonel bir durum şeklinde yorumlanabilmiş; iman ile hakikat arasındaki ilişki örtbas edilmiştir.

İnsanın Hakikat Arayışı

İnsan oluş kalitesinin beden üzerinden biçimlendiği bugünün dünyasında hakikatten önce hakikate yönelme ve hakikati bilme isteğinin köreltilmesi hak imana ulaşmakta başlı başına bir sorun ve aynı zamanda büyük bir engel oluşturmaktadır. Hak talep edilmediğinde, hakka davet etmek de anlamlı olamayacaktır. Böyle bir vasatta hakkı duyurmaktan önce hak arayışının canlandırılması öncelik arz etmektedir. Bu bağlamda “Neden artık insan gündelik hayatın içinde boğulup kalıyor? Kendi atmosferinin dışına çıkarak aşkın bir hakikat arayışına girmiyor?” gibi sorular cevaplanmayı beklemektedir.

Her halükârda iman ile hakikat arasındaki irtibata dikkat çekerek zayıflatılan ya da koparılan bağların yeniden kurulması önem arz eder. Bu da imanla birlikte hakikat konusu üzerinde de odaklanılmasını zorunlu kılar. Zira imanın realitede varlığı, ona “hak” niteliğinin verilmesinde bir açıdan yeterli görülebilirse de hak oluşa “doğruluk” anlamı eklendiğinde yeterli değildir.

Şüphesiz neye yönelik olursa olsun, hatta inanılanın kendisi bätıl dahi görülse imanın bir gerçekliği bulunabilir. Esasen iman tabiatı gereği her zaman bir şey hakkında açığa çıkmakta, kişinin inandığı şeyle ilişkisi belirli bir düzeye ulaştığında orada iman, varlık kazanmaktadır. İnsanın düşünen bir canlı olduğu gibi aynı zamanda “inanan bir canlı olduğu”¹ da göz önüne alındığında çok sayıda, birbirinden farklı imanların bulunduğu söylenebilir. İman bir dine, din hâline dönüşmüş ideolojilere, ilâh konumuna yükseltlen herhangi bir “şey”e hatta kişinin kendine yönelik olarak da meydana gelebilir. “...Batıla iman eden ve Allah'ı inkâr edenler ise işte onlar hüsrana uğrayanlardır.”² ayeti bu duruma işaret etmektedir. Yine bir başka ayette nasıl olup da Allah'ın verdiği

nimetleri inkâr edip batıla iman ettikleri ifade edilerek³ insanlar uyarılmakta, burada da imanın konusunun batıl olduğu zikredilmektedir. Buna göre iman sadece Hakk’a yönelik olarak gerçekleşen bir eylem değildir. Hakk’a olabileceği gibi batıla da olabilir.

İmanın, batıl bir şey hakkında da kullanılması imanın “iman” oluşunun nesnesinden bağımsız bir şekilde gerçekleştiğine işaret eder. O halde salt iman olması dikkate alındığında birbirinin tamamen zıddı konulara yönelik durumlarda da imandan bahsedilebilir. Yani gerçek olmayan bir şey hakkında, gerçek iman varlık bulabilir.

İmanın varlığının sübutu, değerli ve kabul edilir görüldüğü anlamına gelmez. Zaten vakıa olarak imanın varlığı ile değer itibariyle haklılığı birbirinden ayrıdır. İmanın “hak” olarak onay alması, neye iman edildiğine bağlı bir şekilde açığa çıkar. Bu sebeple imanın değeri hakkında yapılacak bir sorgulama imanın nesnesinden bağımsız değildir. Dolayısıyla imanın geçerli ve makbul anlamında “hak” olarak nitelenebilmesi için realitede varlığı yanında “Hakk”a yönelik oluşu da bir gerekliliktir.

Bu açıdan tarih boyunca Hz. Âdem’den beri süregelen tevhid mücadelesi imanın konusunu, bir başka ifadeyle kendisine iman edileni (mümenün bih) batıldan hakka çevirme çabası şeklinde yorumlanabilir. Nitekim her bir nebevî davet, geldikleri toplulukları kelime-i tevhid üzere yaşamaya; ulûhiyyet niteliği taşımayan, hakikatte herhangi bir değeri ve gerçekliği bulunmayan şeylere değil de Hakk’a iman etmeye çağırarak; iman edilenin, iman edilmeye layık olmasının gerekliliğini insanlara hatırlatmaktadır.

Hakk’a İman ve İmanın Hakikati

Nesnesi de hak olduğunda iman ismine uygun bir hâl, doğru ve haklı bir iman, daha açık bir ifadeyle İslâm imanı varlık bulur. Böyle bir imanın İslâm imanı olarak nitelenmesi Kur’ân-ı Kerim’in bu noktadaki açık ve mükerrer beyanlarından mülhemdir. Hiçbir

tartışmaya yer bırakmayacak şekilde hakka uymaya davet eden vahiy, pek çok ayette başta Allah Teâlâ’yı hak olarak nitelemekte,⁴ sonra insanlara peygamberler yoluyla gelen vahyin hak olduğunu⁵ ve peygamberlerin hakla geldiğini⁶ ortaya koymaktadır. Yine Kur’an’da hakka ve hakikate özellikle dikkat çekilmekte, Allah’ın vaadinin hak olduğu ısrarla belirtilmekte,⁷ dinin hak olduğu,⁸ kitabın hakla geldiği,⁹ iman edenlerin ise hakka uydukları¹⁰ da ayrıca ifade edilmektedir. Kur’an doğruya erdirenin mi yoksa doğru yola sevk edilmedikçe yolu bulamayanın mı uyulmaya daha layık olduğunu sorarak insanları düşünmeye sevk etmekte ve Allah’ın hakka ulaştırdığını¹¹ beyan etmektedir.

Kur’an felsefesi açısından imanın konusu, olması mümkün görülen, gerçeklik karşısında bir anlam ifade etmeyen, zanna¹² dayalı birtakım hususlar değildir. İmanın konusu dünyada duyu organlarıyla varlıklarına tanıklık edilemese de başta Allah Teâlâ olmak üzere akli bilginin ulaştığı kesin gerçeklerdir. Bu sebeptir ki inkâr hakikatin örtülmesi demektir. Esasen ilâhî vahiy hakka ve hakikate yaptığı güçlü vurgu ve davet ile açıkça insanlara meydan okumakta, imana davetin aslında bir gerçekliğe davet olduğunu apaçık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

O halde insana düşen etik sorumluluk, kendisine hoş gelen, kültürel ve sosyal statüsüne uygun düşen, konumunu yükselten bir takım bozuk ve yanlış yollara girmekten kaçınarak hakka ve hakikate yönelmesidir. Böyle bir yöneliş ise ancak aklını kullanmak, düşünmek ve araştırmakla söz konusudur. Dolayısıyla tefekkür ve istidlâl ile ulaşılan sonuçlar, İslâm’da imana set çekmek bir yana imana götüren bir işlev görmektedir. Nitekim insanın Allah’a iman etmekle mükellef kılınışı, imana götüren nazar ve istidlâl ile mükellef kılınış şeklinde yorumlanmıştır.¹³ Kur’an’da ise iman ile bilme arasında bir karşıtlık değil uyumdan söz edilmektedir. İman edenlerin vahyin hak olduğunu bildikleri ifadesi¹⁴ bu uyumu göstermektedir.

Tabii hak iman, konunun gerçekliği yanında kendisinin de gerçekliğini gerektirir. Zira imanın

konusunun gerçekliği imanın hak ve doğru oluşunda gerek şart ise de yeter şart değildir. Bu bağlamda “İmanı iman yapan şey ya da başka bir ifadeyle gerçek iman nedir?” , “Sahte ve bozuk niteliği taşımayıp hak olan iman hangi niteliklere sahiptir?” İmanın varlık bulduğu özne, yani insan dikkate alındığında ise “Bir insanı mümin kılan nedir?” gibi sorular cevaplanmayı beklemektedir.

Bu arayış için başlangıçta belirtildiği gibi kelâm alimlerinin iman tasdiki olarak tanımlamalarına tekrar dönmek icap eder. İman edilen arasındaki bağı tasdikle, özellikle de kalbin tasdiki ile isimlendiren alimler, tasdikin herhangi bir şüpheden tamamen uzak olduğunu, “kabul” ve “iz’an” içerdiğini belirtmişlerdir.¹⁵ Bu anlamda tasdik “cezm ve iz’an” mertebesinde olmakla kayıtlanmıştır.¹⁶ O halde iman, kişinin iman ettiğinin var olup olmadığına dair en küçük bir şüphesinin bulunmadığı kesin bir onayı içermelidir. Böyle bir kesinliğin en alt düzeyi haricî şartlardan bağımsız olarak insanın içine döndüğünde kendini mümin olarak tanımlamasıdır. Şayet kişi iç dünyasında kendini mümin olarak görmüyorsa burada elbette iman yoktur. Gerçek bir iman, kişinin kendisinin mümin olduğu bilgisine, inat ve büyülenmenin değil “iz’an”ın yani boyun eğişin eklenmesiyle vücut bulabilir.¹⁷

Bu durumda İslâm düşünce geleneğinde amellerin imandan sayılıp sayılamayacağına dair yapılan tartışmalar “iz’an”ın gerçekleşme ölçütünü belirleme çalışmaları şeklinde değerlendirilebilir. Diğer taraftan her bir amel, imanın varlık şartı olarak değil ama varlığının sonucu şeklinde düşünüldüğünde tarafların açmazlarından kurtulmak mümkündür. Zaten amelin bulunmadığı bir iman tanımı kadar, bütün amelleri imanın bünyesine alan bir yaklaşım da bazı sorunlara yol açmaktadır.

Bir başka açıdan ise iman ile ameller arasında karşılıklı bir etkileşimin, belki döngüsel bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Zira güçlü bir iman, insanı amel işlemeye ve bazı davranışlarda bulunmaya sevk ettiği gibi belirli fiilleri yapmak da imanı güçlendirmektedir. Her halükârda



İmanın esaslarını resmeden 1348/1936-37 tarihli bir camaltı “Amentü gemisi”.

sözel bir iman iddiası, vahyin beyanı ile da mümin olmak için yeterli değildir.¹⁸ Vahiy, iman ettik sözünü doğru kabul etmenin, ancak iman ettikten sonra şüpheye düşmeyenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda mücadele edenler için geçerli bir hüküm olduğunu bildirmiştir.¹⁹

Diğer bir husus insanın iman hayatı, tekdüze devam eden bir süreç olmadığından zaman içinde değişime ve gelişime açık bir yapı arz eder. Bu yapının sadece insanın yapıp etmeleri üzerinde değil duygusal dünyasında da önemli bir tesiri bulunur. Bilgi, imana, iman da duygulara tesir etmektedir. Burada ise tek yönlü bir etkileşimden ziyade karşılıklı ve geriye dönüşümlü bir oluşumdan bahsetmek daha isabetlidir. Kur’an’ın, vahyin Allah katından geldiğini bilmeleri dolayısıyla iman edenlerin gözlerinden yaşların aktığını nakletmesi, iman duygu etkileşimini gösteren güzel bir örnektir.²⁰ Yine Kur’an’da Allah’a ve ahiret gününe inananların Allah ve Resûlüne düşman olanlar ile velev ki kendi yakınları olsun sevgi bağı kuramayacakları belirtilmiş,²¹ ayrıca Peygamber’in verdiği hükme kendi içlerinden bir sıkıntı duymadan teslim olmadıkça iman etmiş sayılmayacakları beyan edilmiştir.²² Bu bakımdan imanda genelde duyguların özelde ise sevginin belirli bir yeri bulunduğu anlaşılmaktadır. Hz. İbrahim’in dilinden “Ben

*batanları sevmem.*²³ ifadesinin zikredilmesi iman edilen ile sevilen arasındaki direkt irtibatı gösterir. Elmalılı'nın ifadesiyle mâbud en yüksek mahbûbdur.²⁴

Gerçek Mümin Kimdir?

İman hayatına dair Kur'an-ı Kerim ve hadislerde şüphesiz pek çok açıklama mevcuttur. İlgili naslarda müminlerin nasıl bir yapıda olduğu, hangi özelliklere sahip olması ve hangi özelliklerden de uzak olması gerektiği bildirilmektedir. Bütün bu beyanlar gerçek müminlerin ne gibi nitelikleri bulunduğunu açıklayan ifadeler şeklinde yorumlanabilir. Bilhassa Müminûn Suresi'ndeki ifadeler dikkate değerdir. Sure'nin başında ilâhî kurtuluşa erecek müminlerin -ki bunlar gerçek müminler olmalıdır- huşu ile namaz kıldıkları, boş sözden yüz çevirdikleri, zekâtı verdikleri, namuslarını korudukları, emanete ve verdikleri sözlere riayet ettikleri ifade edilmektedir.²⁵ Yine Kur'an'da "gerçekten mümin" olanların Allah anıldığında kalplerinin ürperdiği, Allah'ın ayetleri kendilerine okunduğunda imanlarının arttığı, onların Rablerine tevekkül ettikleri yani sadece O'na güvenip, dayandıkları, namazı ikâme ettikleri ve kendilerine verilen rızıktan infak ettikleri zikredilir.²⁶

Şu halde gerçek bir müminin imanı, ahlâkî yapısı ve duygusal dünyası üzerinde tesir ettiği gibi, bedeninin ve malının kullanımında da belirleyicidir. Açıkçası özlü bir ifadeyle iman, belirli bir hayat tarzına, vahiyle temellenmiş bir dünya görüşüne sahip olmak demektir. Buna göre başka dünya görüşlerinin hâkimiyet kurduğu, hayatın onlara göre deveren ettiği bir ortamda İslâm dünya görüşünün aksi bir hayat tarzı sürüp tikel bazı dinî emirleri yerine getirmekle ebedî kurtuluşun garantilendiği iddiası sadece bir vehimden ibaret kalmaktadır. Sonuçta bugünün inananlarının gerçek iman iddiasını hayata geçirebilmeleri, cüz'î meselelerden ziyade sorunun kökenlerine inip teori ve uygulamada bir yüzleşmeye girmeleriyle mümkün olabilir. 

NOTLAR

- 1 Bu konuda ayrıntılı bir yorum için bk. Özakpınar, Yılmaz, *İnsan İnanan Bir Varlık*, Ötüken Yay., İstanbul, 1999.
- 2 Ankebût, 29/52.
- 3 Nahl, 16/ 72.
- 4 msl. bk. Tâhâ, 20/114; Hac, 22/6, 62,116; Lokman, 31/30.
- 5 msl. bk. Yûnus, 10/108; İsrâ, 17/81.
- 6 msl. bk. Nisâ, 4/170; A'râf, 7/43, 53.
- 7 msl. bk. Nisâ, 4/122; Yûnus, 10/4; Rûm, 30/60; Lokman, 31/9, 33.
- 8 Feth, 48/28.
- 9 Âl-i İmrân, 3/ 3; Nisâ, 4/105; Mâide, 5/48; Zümer, 39/2; Şûra, 42/17.
- 10 Muhammed, 47/3.
- 11 Yûnus, 10/35.
- 12 "Halbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez." Necm, 53/28.
- 13 Ayrıntı için bk. Alper, Hülya, *Düşünmenin Anlamı Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme*, İz Yay., İstanbul, 2017, s. 230 vd.
- 14 Bakara 2/26.
- 15 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. İbrâhim Şemseddin), Beyrut, 1422/2001, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, III, 419.
- 16 msl. bk. Sırrı Paşa, *Nakdül-keîlâk fî akâidi'l-İslâm*, İstanbul, 1324, Dersaadet, s. 262, 271.
- 17 Büyükleme, kibir ve iman arasındaki karşıtlığı bu metinde inceleme imkânımız bulunmamakla birlikte İblis'i Şeytan yapan şeyin kibir olduğunu hatırlatmak gerekir.
- 18 Bakara, 2/8; Mâide, 5/41.
- 19 Hucurât, 49/15.
- 20 Mâide, 5/83.
- 21 Mücâdele, 58/22.
- 22 Nisâ, 4/65.
- 23 En'âm, 6/76.
- 24 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts., I, 572.
- 25 Müminûn, 23/ 1-8; krş. Bakara, 2/2-5.
- 26 Enfâl, 8/ 2-4. Bir başka ayette ise iman edip, hicret eden, Allah yolunda cihad eden ve hicret edenleri barındırıp yardım edenlerin gerçek mümin oldukları vurgulanır (Enfâl, 8/74). Öyle anlaşıyor ki ayet, öncelikle ilk muhatapları olan Muhacir ve Ensar sahabeleri kastetmektedir. Ancak ilk muhatapın dikkate alınması anlamın evrenselliğine mâni değildir. Bu fiillerin her zaman gerçek müminlerin niteliği şeklinde anlaşılmasına herhangi bir mâni yoktur.

Hakk'tan Hukuka

Doç. Dr. Emir KAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Hukuk Fakültesi

Hakk, İslâm'ın merkez kavramıdır. Ontolojik açıdan, epistemolojik açıdan, ahlâkî ve fikhî açıdan İslâm'ın öne sürdüğü iddia hep "hakk"tır. Tefsir ilmi Hakk'ın muradını anlamaya yöneliktir. Hadis ilmi, Hakk Peygamber'den rivayet edilen söz ve davranışların hakk olup olmamasına dairdir. Kelam, Hakk'a dair tefekkür ve kanaatlerin ilmidir. Tasavvuf, insanın Hakk'la ilişkisine dairdir. Fıkıh, insanların birbirleriyle ve Allah'la münasebetlerinin hakk temelinde yorumlanmasıdır.

Evet, Hakk İslâm'ın merkez kavramıdır. Bununla birlikte İslâmî ilimleri yatay bir şekilde kesen, bütün ilimleri Hakk nokta-i nazarından kaynaştıran bir Hakk meta-felsefesi, Hakk yaklaşımı geliştirilmemiştir. Her ilim dalının kendi kapsama alanında Hakk'la meşgul olması hem bir güzellik hem de bir eksikliktir. Zira Hakk, bir ilmî uzmanlık sahasından ibaret olmayıp, İslâm'ın özünü, ruhunu da ifade eder. Nasıl ki ruh bütün azalara müessir bir kuvvetsel Hakk'ın da bütün ilimlere ve hayata müessir bir mânâ olması icap eder.

Dinî ilimlerin dışına doğru uzandığımızda da yine Hakk'la karşılaşırız. Felsefenin aradığı hakikat (truth) hakkın bir boyutta keşfedilmesine karşılık gelir. En şaşmaz ve güvenilir bilim olan matematiğin ana kaygısı olan isabetlilik (accuracy) hakkı ifade eder. Mantığın sorguladığı tutarlılık (consistency) hakktan başka nedir? Sosyal ve beşerî bilimlerin, doğa bilimlerinin peşinde olduğu gerçeklikler

(reality) hakkın tecellileridir. Ve nihayet hukuk ilminin nüvesi, hak anlayışları ve iddialarıdır.

Hakk'a dair bütün arayışlar yüce mertebelerden süzülerek gelir ve en düz insanın bile iddia sahibi olabileceği hukuk sahasında milyarlarca parçaya bölünür. Kâinatın yed-i kudret altındaki vahdetinin ifadesi olan el-Hakk, hukuk sahasında nihayetsiz kesretle zuhur eder. Mamañih her fertte ona mahsus haklar vardır. Hakların iddia ve talep edilmesi, korunması, çiğnenmesi, ikame edilmesi bu katmanda ortaya çıkar. Bütün çabalamalar hayat denilen hak mücadelesini oluşturur ki hak ve batıl, doğru ve yanlış hep el-Hakk şemsiyesi altında yaşar gider.

Öyleyse "hakk" birleştiren ve bölen bir mefhumdur. Öyleyse hakk hem sabit olan hem de değişendir. Öyleyse hakk hem bilinen hem de bilinmeyendir. Hem enfüstür hem âfaktır; hem içtir hem dıştır; bir şeyin hem zatındadır hem de zıttındadır. Öyledir zira Hakk muhittir. Bir varlık yoktur ki Hakk'tan nasibi olmasın. Lakin hangi cüzi varlık mutlak hakk olma, el-Hakk olma iddiasında bulunabilir?

İşte bu karmaşayı çözmek için dünya düzleminde yürüttüğümüz haklılık diyalektiğini amudî bir kavrayışa tahvil etmemiz gerekiyor: Hakk, ucunu Yaradan'ın tuttuğu bir merdivendir. Her birimiz bu merdivende bir kademedeyiz. Her birimiz hakktan nasipliyiz. Bir pencereden bakınca hakkız, haklıyız; başka pencereden bakınca batılız, hatadayız. Hakk, mutlak olanla izafî olanı, kâmil olanla nakıs olanı işte böyle kavuşturur.

Sırların sırrına giden yolun konağı olan Hakk, zıtların zıtlığını ifnâ eder. Hakk'a eren "Ben Allah'ın aynısıyım." derse şirke girer. "Ben Allah'ın gayrısıyım." derse yine şirke girer. "Ben Hakkım." der. Bu söz "Ben Allah'ım." anlamına gelmez. "Ben müstakil bir varlığım." anlamına hiç gelmez. Bu söz, "Hakk sırrına erdim de konuşuyorum." anlamına gelir.

Binaenaleyh "Hakk" insan bilincinin bir mertebesidir. Bilme fâili olarak ilmelyakîn, aynelyakîn bilişlerini aşan insan, bilginin gayesi ile bütünleşip hakkalyakîne erdiğinde özne-nesne, mürid-murad, eden-olan ayrımlarını

kaybeder ve varlığın tamamında vechullahı görür. Bu öyle bir bilinçtir ki orada insan uzağı hem uzak hem de yakın bilir. Düşmanı hem düşman hem kardeş bilir. Nimeti hem nimet hem külfet bilir. Hâlini hem iyi hem kötü bilir. Dünyayı hem boş hem dolu bilir. Kaderi hem malum hem meçhul bilir. Ve daha nice bilişler bilir ki yekunu hem dipsiz irfandır hem de nihayetsiz bir bilgisizlik ve muhtaçlık halidir. “Hakk bir gönül verdi bana.” diyenler, zahirde ve batında Hakk’ın kulu Hakk Peygamber’e tâbî olup, dünya ve ahiret işlerini rahat bir gayretle âsân kılanlar bunlardır.

Böyle insanların simasında parıldayan Hakk din İslâm; hakkın en müstesna tecellilerini, adaletin en titiz muamelelerini, hukukun en nafiz tecessüslerini meyve vermiştir. İslâm’da hukuk; özü itibarıyla bir teori, doktrin ya da eser külliyyatı değildir. İslâm’da hukuk, her şeyden evvel, Hakk boyasına boyanmış insanın temiz iç dünyasından sudur eden fikirlerdir ki buna fıkıh denir. O temiz bünyenin fikirler geliştirip beyan etmesine de içtihat denir. Onun içindir ki “*Küllü müctehidûn musîb. (Her müçtehit isabetlidir.)*” denilmiştir.

İçtihat formasyonuna sahip her mümin şüphesiz ki hakka isabet de etmiştir. Lakin izafî olarak yine yanlışda olabilir. Müçtehidin yanlışını araştırmaya, konuşmaya mâni yoktur. Hakk’tan gafil olanlar Aristo mantığına sıkışabilir, “Ya o ya bu” diyebilir. Üstelik bunu hakk namına da yapabilir. Fakat Hakk “Hem o hem bu” diyebilme vüsâtı, enerjisidir. Hem kabul etme hem eleştirme becerisidir. Hem lehte hem aleyhte olabilme marifetidir. İşte bu kapıdan girince karşımıza çıkan levha şu olacaktır: “*İhtilâfu ümmeti rahmetun. (Ümmetimin ihtilaftı rahmettir.)*” O ne güzel ihtilaftır ki birbirimizi hem gönülden kabul ediyor hem de tenkit edip geliştiriyoruz. Seviyoruz fakat körce değil. Ayrışıyoruz fakat sevgisizlikle değil. Birlik içinde...

Hakkı insanın eremeyeceği bir feza yüksekliğinde tahayyül edenler, doğruyu da insanların tepesinde gezinen katı bir cisim olarak hayal ederler. Böyleleri her şeyin tek doğrusu peşinde koşarlar. Halbuki ne

müslümanlar ne de insanlık tek bir doğruya sığar. Çok doğruyu bir arada tutmanın usûlü bulunursa her insanın hayat ve irade alanı tanınmış olur. Herkesin hem hür hem de belli kaidelerle bağlı olması temin edilir. Buradan da haklar ve ödevler çıkar. Hukuk çıkar.

Hukuku anlamak için Hakk’ın kâmil tecellisi olan insanı tedebbür etmek gerek... Sağ ve sol göz birbiriyle rakiptir. Tek başlarına nesnelerde ayrı hisler ararlar fakat birleştiklerinde derinliği oluşturup tek bir görüntüyü beyinde canlandırırlar. Sağ ve sol kulak, sağ ve sol el, sağ ve sol beyin... Hep böyledir. Birbirlerine rakiptirler. Aynı zamanda da desteklerler. Rekabetlerinin neticesinde bir mânâyâ vücut verirler. Hukuk da böyledir: Taraflar arasındaki rekabet ve muhalefeti hakikatin keşfine kanalize etme işidir. Bir tarafa meyil olursa hakikatin tecellisi bozulur, hukuk bozulur, nizam bozulur.

Aşırı özgürlükçü toplumlar da aşırı ödevci toplumlar da dengesizliğin pençesine düşerler. Zira hukuk ne sadece haklardır ne de sadece ödevlerdir. Hak ve ödev kefeleleri arasında adil bir terazi kurma işidir. Bu mânâda hukuk, hak ve ödev ayrımını da ortadan kaldıran, olandan olması gerekene giden yolu gösteren Hakk aletidir. Mizandır. Mizan bozulduğu zaman hukuk buharlaşır. Ruhsuz bir ceset kalır ortada. Adına bilim denir, sistem denir, düzen denir. Ama ne denirse densin adalet ortaya çıkmaz. Çünkü hukukun ruhu olan sîret, yerini suretlere bırakmıştır.

İnsanların sîretini, manevî insicamını bozan şey de yine adaletsizliktir, hukuksuzluktur, haksızlıktır. Hakk’tan bigâne yetiştirilen insanların malumat tahsil ederek hakk ve hukuk erbabı olması mümkün değildir. Kısıtlı görüşün ürettiği formülleri hukuk kalıbı olarak benimseyenler, o kalıpların dışından gelen hakk seslerini tanıyamazlar. Takdir edemezler. Adil de olamazlar. Bu halleri ister fıkıh zannedilen dinî geleneklere yaslansın isterse modern seküler hukuk doktrinlerinden kaynaklansın, yabancılık hissinden kurtulamadıkları için daha en baştan adaletsiz bir refleksin esiri olmuşlardır. Batıl saydığına hakkın izini göremeyen, hakk

saydığına sirayet etmiş batılı süzemeyen insan nasıl Hakk'ın dili, adaletin adalesi olabilir?

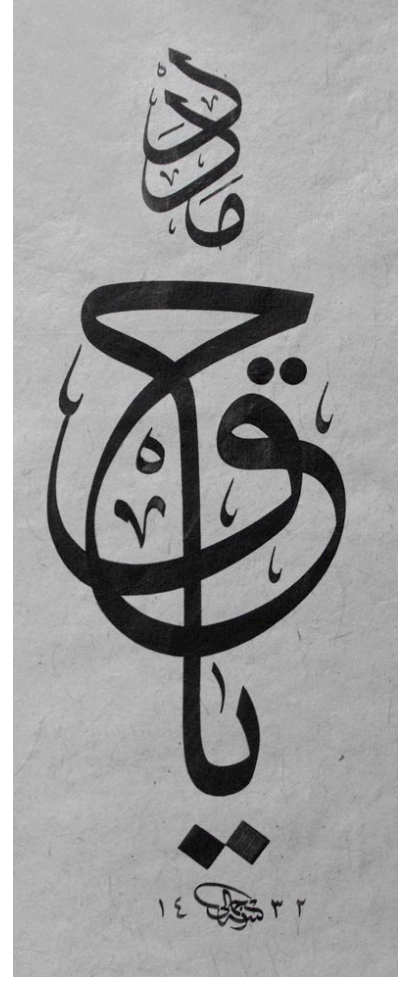
"Men ferraka fe leyse minna. (Tefrik eden bizden değildir.)" diyen Peygamber'e inen kitaba Furkan (tefrik edici) diyoruz. Bu tezatlık bize bir şey ilham etmez mi? Müslüman olan ile olmayanı ayırttığı kadar da birleştiren bir perspektifimiz var mı ki dünya bizden hukuk öğrensın? Kadın ile erkeğı özel kıldığı kadar da denk kılan bir zihin dünyamız var mı ki insanlığa şifa diye sunulsun? Irk, renk, dil, servet, sosyal ve kültürel arka plan gibi ayrımları aşabilmiş gönüller nerede?

Tarihî mezhep çeperleri arasından iletişim kanalları açmakta zorlanan insanlarız. Hâlâ gelenek ile modernite arasında savrulan kimseleriz. Biz hangi şamil hakikatin sözcüsü olabiliriz? Muktedir olup, boyun bükenlere ihsanda bulunmak değildir İslâm adaleti. Hakkın her cihet ve mertebeden tecelli eden hudutsuz varlığına bağlı, alemlere rahmet ufkunu arayan bir görüş ve duyuş biçimidir. O biçime bizi kavuşturacak olanlar nerede?

Hikmetsiz hüküm, haksız hukuk doğurur. Mevcudatın, ezdadın, mizanın hikmeti nedir? Kâdir-i Mutlak olan Allah'ın beşeriyet sahasını vehleten beşerin anlayış ve eyleyişine bırakması, sonra da o sahaya hükümlerle müdahil olması nedendir? İnsanın serbest olması kul olmasından önce gelmeseydi insanın varlığının anlamı olmazdı. İnsanın serbestliğini beslemedikçe kulluğunu beslemek mümkün değildir. İradeyi, özgürlüğü, tercihte bulunmayı teşvik etmeyen, genişlikten ürken ve ürküten bir dinî söylemle hangi fikhî, hangi hukuku savunabiliriz? İnsanlığın kurtarıcısı Peygamber Efendimiz'in zincir kıran, tabu kaldıran, özgürleştiren, şereflendiren dinini nasıl idrak edebiliriz?

Modern hukuk, Hakk'a inanmayanların eseri... Geleneksel hukukumuz ise hakkın külli ruhunu kaybetmiş, teknikleşmiş... Hakikat, çatışmacı zihinlerin savaş meydanı... Bu çatışma atmosferinde hakk nerede? Hakk'ın muradına uygun hukuk nasıl olacak?

İşte bu soruların cevabı; bin parça halinde algıladığımız hakkın ruhumuz olduğunu, daha doğrusu bizim o Sultani Ruh'un dalgaları olduğunu yeniden idrak etmemizle verilecek. Ruhta birlik halinde olan insanlığın farklılıklarını sevgi ve merhametle okumak, her şeyi meşrulaştırmak anlamına gelmeyecek. Hakk merdiveninde yükseliş ile alçalış şüphesiz ki birbirinden ayrılacak. Fakat kimsenin Hakk'tan nasipsiz görülmediğı bir alemde, her şeyi bir kenarından da olsa sevmek mümkün olacak. Bu sevgi nefis denen batılı devreden çıkaracak. Edip eyleyişlerde nefsin izi olmayınca Fâil-i Mutlak'ın Hakk olduğu anlaşılacak. Kaderden kadere kaçan o mübarek sahabe gibi Hakk'tan Hakk'a seyrane edeceğiz. Bencilleşmeden gül de atacağız ok da... Kılıç da sallayacağız kalem de... İşte bu mânâ dirildiğinde, Hakk içimizde dirildiğinde, kitapların hapsedemeyeceğı hukuk bizim halimizden intişar edecek. O intişarı yazıp çizecek, satırdan ve sadırdan aktaracağız. Batıl bulutlarının çekildiğini, hakkın yeniden ısıyıp ısıttığını göreğiz. Azalarımızla, ruhumuzla, cemiyetimizle, bütün insanlıkla birlikte... 



Cemali
Gündoğdu'nun
2011 tarihli
"Meded
ya Hakk!"
levhası
Kaynak:
kalemguze.li.org

Hakikatli Konuşmanın Zemini Olarak Tasavvuf

Dr. Öğr. Üyesi M. Nedim TAN

Marmara Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

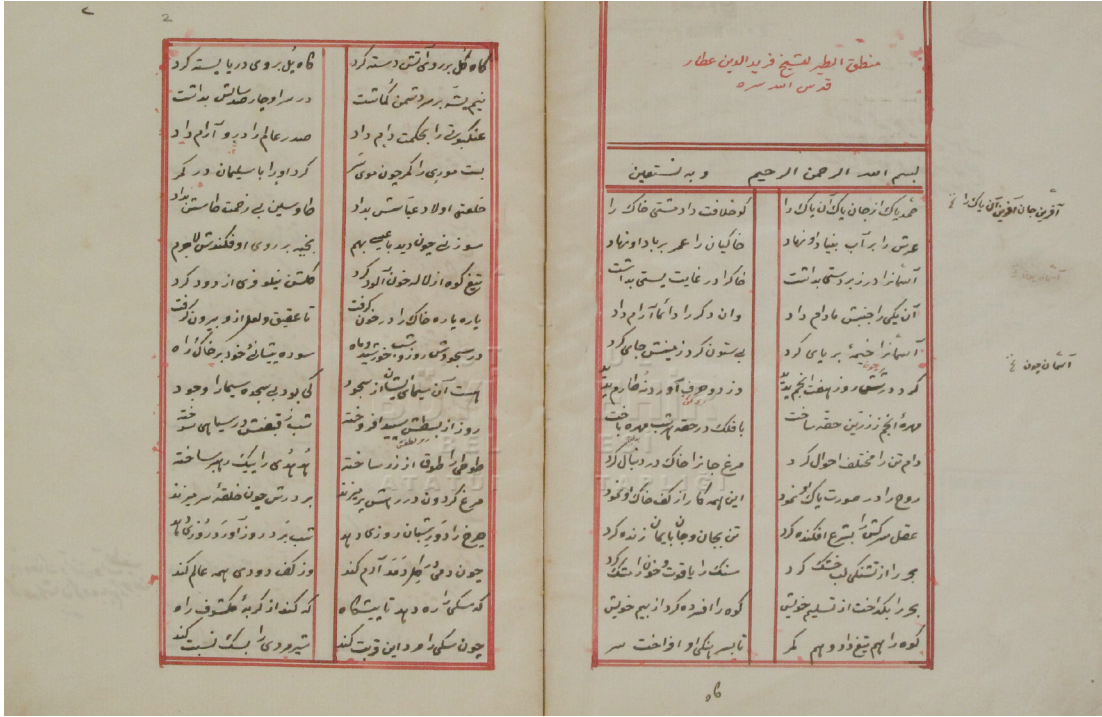
1.

Hakikat kelimesini kullandığımızda kendimizi varlığı ve bulunuşu sürekli olan, bütün ikincil sebepleri ve dolaylı durumları aşarak bizi kuşatan bir öze yönlenmiş buluruz.¹ Gelip geçenler içerisinde kalıcı, düşünülen ve yapılanlar içerisinde anlamlı ve tam olan her şey hakikatte bulduğumuz kuşatıcılıkla çevrelidir. Varlığın olduğu gibi kendini gösterişi ve kişinin aracısız biçimde bu görünüşün farkında oluşu hakikat kavramında karşılık bulur. Dolayısıyla hakikat zihne biçim verip düşüncenin işleyişini belirleyerek dinî duyusu, felsefî sorgulayışı, bilimsel bakışı ve estetik algılayışı kendine çeker. Hakikat, algıda açıklığın, davranışta dengeliliğin ve bilinçte duruluğun kendisiyle imkan bulduğu bir düzey sayıldığı için ona yönelik her söyleyiş diğer insanî uğraşlar için hareket noktası oluşturmuş, kavrayışlar ve eyleyişler hakikat dolayısıyla merkez bulmuştur. Onun ne olduğunu düşünmek insanın nasıl bir varlık olduğuna ya da olması gerektiğine ilişkin sorularla bütünleşerek iyi, güzel ve doğruya yönelik tasavvurların tümünü içinde gizler. Bunun içindir ki her hakikat konuşması

kaçınılmaz olarak insan hakkında bir anlam çerçevesi üretir ve metafiziğe iletir. Müslüman olmak kendini bir hakikat konuşması içinde bulmak ve onun tarafından dönüştürülmek demektir. İslâm tüm algı biçimlerini ve ilişki türlerini kuşatan, kökeni Kur’ân-ı Kerim’de, tezahürleri her bakımdan Hz. Peygamber’de bulunan bir hakikat konuşmasıdır ve İslâm üzere bulunmak hem kavrayış ve yaşantı hem de davranış ve ifade bakımından kişiye yeni sorumluluklar yükler. Çünkü hakikatin açığa çıktığı yerde ona uygun sesler ve tutumlar kendini göstermek durumundadır.

2.

Tasavvuf, her şeyden önce ve sonra hakikate ilişkin bir eyleme tarzıdır. İster yaygın biçimiyle ahlâk üzerinden anlamlandırılabilir ve Ebû Muhammed el-Cerîrî’nin (ö. 321/933) tanımına atıfla “her türlü övülmüş ve yüce niteliği edinmek” şeklinde düşünelim, ister insanın Allah’a yönelişinde nihâî tezahürün gerçekleşme zemini olarak görüp Cüneyd el-Bağdâdî’nin (ö. 297/909) “Hakk’ın seni senden öldürüp kendisiyle diriltmesi” şeklindeki deyişini hatırlayalım², tasavvufa ilişkin her ayrıntıda bir hakikat kavrayışının dışavurumuyla karşılaşırız. İnsanın hakikatle ilişki kurmasını (*taalluk*), onun tarafından dönüştürülmesini (*tahalluk*) ve oldurulmasını (*tahakkuk*) konu alışı tüm tasavvufî faaliyetlerin yörüngesini belirler. Böyle baktığımız zaman sûfîlerin dile getirdiği tasavvuf tanımlarının aynı zamanda hakikatin bir yönüne ilişkin belirleme çabaları olduğunu görürüz. Benzer şekilde sûfînin kimliğini niteleyen anlatımlarda hakikatin taşıyıcısı olma sorumluluğuna dönük duyarlılıklar belirginleşir. Çünkü tasavvuf, sûfîde gerçekleşen şeydir; birinde ilkeyi, diğerinde ölçütü buluruz. Böylece tasavvuf hakikat arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulur. Hakikatin kendinde gözüktüğü sûfî tüm varlık adına yetkinlik taşır, ilkeleri görünür kılar, değerleri edimlerle buluşturur. Böyle baktığımızda Cüneyd el-Bağdâdî’ye atfedilen “Sûfî, iyi olsun kötü olsun herkesin ayak bastığı toprak, her şeyi gölgelendiren gökyüzü, hiçbir



İslâm düşünce tarihinde seyr ü sülûku en şairâne ifade edenlerden Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221), hakikat yolcusu 30 kuşun hikâyesini anlattığı Mantikü't-tayr'ın h. 1333/1915 tarihli yazma nüshasının dibâce sayfası
Kaynak: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Bel_Yz_K_0585

şeyi sudan mahrum bırakmayan yağmur gibidir.” sözünü³ daha iyi anlarız. Bu açıdan tasavvuf hakikatle bağın fiilî tezahürlerine odaklı, dolayısıyla nübüvvetle velâyet ya da kökenle işleyiş arasındaki bağın sürekliliğini önceleyen, tüm teorik ve pratik uğraşların kendisine ulaştığı ve kendisinde yeni biçimler kazandığı çok yönlü bir uğraş olarak gözükür.

3.

“Hakikate nasıl ulaşılabilir?” Bu soru duyularla algılanarak kendiliğinden işlerlik kazanan yalın bir duruma değil aksine çaba gerektiren çok aşamalı bir sürece atıf yapar ve bizi insanın hakikate yöneldiğinde ne türlü dönüşümler yaşayacağına ilişkin bir bilgilenme biçimine iletir. Tasavvuf metinlerindeki riyâzet ve mücâhede içerikli, seyrü sülûk ve âdâb-erkân vurgusu baskın, müridin mürşid ile hukukunu önceleyen anlatımların tamamı -farklı açılardan da olsa- bu bilgilenme biçimine odaklıdır. Yaşanacak dönüşümün yöntemine ilişkin temel önerme insandaki olumsuz ve yerilmiş niteliklerin giderilmesi (*tehalli*), yerine olumlu

ve övülmüş niteliklerin getirilmesidir (*tahalli*). Tasavvufî yaşantı beşerî noksanlığın farkına varmakla ilâhî tamamlamanın gerçekleşeceği, şartlar elverdiği ölçüde Allah’a dönmenin hakikatle karşılaşmaya ileteceği kavrayışından güç alır. Nitekim “Eğer kulum Bana bir karış yaklaşırsa Ben ona bir arşın yaklaşıyorum; eğer bir arşın yaklaşırsa Ben ona bir kulaç yaklaşıyorum; eğer Bana yürüyerek gelirse Ben ona koşarak gelirim.” kudsî hadisi söz konusu kavrayışın ufkunu bildirir.⁴ Doğru bilgi ve gerçeklik sevinci, katışıksız niyet ve değer yüklü davranış hakikate gitmekle ya da hakikatin gelmesiyle mümkündür. Hakikate gitmek yol (*tarikât*) ve yolculuk (*seyrü sülûk*), hakikatin gelmesi ise bulma (*ayne'l-yakîn*) ve olma (*tahakkuk*) fikrini ortaya çıkarır. Gidişin ve gelişin bulunduğu, öznenin etkinliğini vurgulayan yanıltıcı dil kullanımının aşıldığı ve insanın çabalarından sıyrılıp ilâhî tasarrufa açıldığı nokta tasavvuf dilinin hakikat kaynaklı îmâlarla çevrelendiği aşamadır. Çünkü artık hakikate açılan bilinç alışlagelmiş sınırların ve yerleşik alışkanlıkların dışına çıkmaya başlamıştır.



Hattat: Kamil Akdik. h. 1375 tarihli celi sülüs levha: "Men arafe nefsehu fekad arafe rabbehu [Kendini bilen Rabbini bilir]"

4.

Yol ve yolculuk fikri, konumlar (*makâmât*) ve duraklar (*menâzil*) çağrışımının önünü açar. Tasavvufî yaşantı ilâhî tasarrufa açıldıkça çeşitlenen ve aşama kazanan, aynı zamanda geniş bir kavram dağarcığına taşıyıcılık eden bir bağlam ortaya koymuştur. Bu bağlam ilâhî tasarrufla insanî tecrübenin iç içe geçtiği ya da karşılaştığı haller ve makamlar konusunda belirginleşir. Tasavvuf dilinin çok yönlü ve çok aşamalı olmasının, tasavvufî faaliyetlerin dinamik ve değişken tezahürler üretmesinin arka planında haller ve makamlar vardır. Buna göre insanın hakikate erdirilmesi inâbe, sabır, istikâmet, terk, ihlâs gibi kavramların fiilî durumlara dönüşmesiyle başlamakta, vecd, cem', fenâ, keşf, müşâhede gibi karşılaşmalarla sürmektedir. Burada sırf zihinsel donanım sınırlarında kalmayacak ve kavramsal çerçeveler içerisinde tüketilmeyecek bir bütünlüğü vurgulayan, bilme ve yapmayı önemseyen bir anlatım söz konusudur. Bir hakikat araştırması olarak tasavvuf, haller ve makamları hakikat deneyimine ilişkin ortak bir çerçeve durumuna getirmesiyle insanın içine çekildiği bütünü sezdirmeye odaklı üslubun yerleşmesine imkan

sağlar. Burası tasavvufun hem dile açıldığı hem de dili aştığı noktadır. Bilme ve yapmanın bulmak ve olmakla tamamlanacağını yahut insanın etkinliğinin bir bakıma edilgenlikle son noktaya ulaşacağını kabul etmek başta dil olmak üzere diğer kültürel göstergelere yönelik yeni bir arayışın başlatıcısıdır. Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. 200/815) "hakikatleri edinmek ve insanların elinde bulunanlardan ümit kesmek" şeklindeki tasavvuf tanımını⁵ bu bağlamda hatırlayabiliriz. Sûfîler dildeki yerleşik kalıpları aşındırarak kavramlara yeni bağlamlar kazandırır ve kültürün genel geçer işleyişini değiştirerek muhataplarını farklı çağrışımlara taşırken, söz konusu üslup, kavramla deneyim arasında kendiliğinden bir içerik sürekliliği ortaya çıkarmış ve tasavvufî hafıza işlendiği ölçüde zenginleşen bir birikime kaynaklık etmiştir. Hakikat nasılsa öylece yazılamaz ama bu yazılamazlığı, söyleşmeyi mümkün kılan bir insanî zemini var etmiştir. İnsanın hakikati araması ve bulması açısından haller ve makamlar konusunun sürekli gündemde kalması ve tekrar tekrar kendisine dönülmesi bu bakımdan anlam kazanır. Çünkü hakikate ilişkin bir belirlemede bulunmak tüm insanî çabaları kuşatan bir hareketliliği de beraberinde getirir ve bu yönüyle haller-makamlar hakkında konuşmak gerek insanın kimliğine gerekse hakikate yetkinliğine ilişkin bir şeyler söylemek demektir.

5.

Abdullah Ensârî Herevî (ö. 481/1089) hakikat hakkında yazarken şöyle söylemiştir: "Hakikatin üçüncü aslı hikmet sahiplerinin bildiği, âriflerin gördüğü, basiret sahiplerinin idrak ettiği (*âgâh*) hakikattir. Bu hakikatin bin derecesi ve bin cüz'ü vardır, ancak tüm bunlar üç merteye üzeredir: İlki ilham, ikincisi feraset ve üçüncüsü basirettir (*îbsâr*). "Artık basiretleri tam yerindedir." (A'râf 7/201) Basiret bir şeyi Allah'ın nezdinde nasılsa öylece görmektir; Allah'ın bir şeyi kuluna nasıl dilerse, kimi dilerse ve dilediğince

göstermesidir.”⁶ Bu anlatımdaki “Allah nezdinde nasılsa öylece görmek” vurgusu sûfîlerin hakikate karşı niçin mesafe koymayan bir tutum benimsediklerini açıklar. Allah’a açılmak Allah tarafından verilen bir kesinliğe iletmekte ve hakikate erdirilmeyi mümkün kılmaktadır. Burada sûfîler arasında Hz. Peygamber’e atfen yaygınlık kazanmış “*Allah’ım! Bize eşyayı olduğu gibi göster.*” niyazını⁷ hatırlayabiliriz. Eşyadan ve eşya ile değil, Allah’tan ve Allah ile bir hakikat araştırması içerisinde olmanın nihâî ifadesi sayılan bu niyaz, aynı zamanda tasavvuf dilinin tümevarımı değil tümdengelimi temel almasının gerekçesini görmemizi sağlar. Tasavvuf dilinin yer yer sıra dışı bir işleyişe sahip olması ve tartışmalı içerikler sunması da Allah’tan ve Allah ile ilerleyişe sınırsız bir vurgu yapması, hakikatin velâyet olarak tezahürüne dönük yoğun bir ilgiye zemin kazandırması dolayısıyladır. Bu ise hakikate yönelmenin yine hakikatle gerçekleşeceği, hakikati konuşmanın yine hakikatle mümkün olacağı anlamına gelir.

6.

Hakikat, bilincimize yüklediğimiz tarihsel ve toplumsal ağırlıkların üzerimizden kalkmasına yol açan bir duyuş, kendini duyurduğu ölçüde kendisinden başka her şeyi unutturan ve insanı özüyle baş başa bırakarak onu o kılan niteliklerin açığa çıkmasına imkan veren bir oluşturmaktır. “Kendini bilmek” hakikat ilgisinin nihâî tezahürü sayılır. Bu yüzden hakikate ilişkin her konuşmada ümit ve kaygı vardır. Çünkü o ulaşıldığında durulan, ele geçtiğinde sahiplenilen, konuşulduğunda tükenen ve paylaşıldığında eksilen bir nesne değildir. Bizim ona açılmamız onun bizi tamamlaması demektir. Burada bilişimiz buluşumuza yol oldukça anlam kazanır. Yalnızca bildiğimizde bulmuş olmayabiliriz çünkü bilgi bilinenle mesafeyi çoğaltabilir ve mesafenin çokluğu arzu edilen birliğe uzaklık üretebilir. Zihnimizi sûfîlerin bizi bıraktığı noktada tutmayı sürdürürsek bildiğimiz yerde onun bulunmadığını, bulduğumuz yerde

ise yok olduğumuzu fark ederiz. Burası fenâ ve bekâ, cem’ ve fark gibi kavramlarla şekillenen tasavvuf dilinin çekirdeğini oluşturur. Sûfîler açısından hakikatin erdirdiği kimse varlık amacını gerçekleştirmiş demektir. Bu yüzden hakikatin insanda gözükmesini ifade eden “tahakkuk” kelimesinin söz konusu metinlerde büyük bir çekim gücü vardır. Hakikat tüm ikiliklerin ve gerilimlerin çözüldüğü aşama ise ondan söz etmek amaçtan söz etmek olduğu kadar araçtan da söz etmektir. Amaç ve aracı kendinde toplaması onu başka bir şey için değil sırf kendisi olarak istememizi değerli kılar. Hakikate ilişkin duyarlılıkların varlık sebebi insanın dünyadaki olmazsa olmazlarıdır. Bütün değerlerin kendinde içkin bulunduğu, her karşılaşmada yeniden tezahür eden bir sonsuzluk hakikat talebiyle varlığımızı doldurur ve onun olduğu yerde boşluk yoktur. 

NOTLAR

- 1 “Hak, sâbit ve mütehakkık olan şeye denir ki beyhûde ve bâtil mukâbilidir... Ve mevcûd ve sâbit ve vâki’ olan şeye denir ki inkârı bir türlü revâ ve sahîh olmaya... Hakikat, sâbite ve vâkia mânâsınadır. Bu münâsebetle bir şeye müştamil olan kûnh ve asl ve müntehâsına itlâk olunur.” Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2013, IV, 3943-46.
- 2 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul, 2003, s. 368.
- 3 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 369.
- 4 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 225.
- 5 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 368.
- 6 Herevî, *Sad Meydân*, thk. S. M. Sircânî, İntişârât-ı Zevvâr, Tahran, 1388hş./2009, s. 239.
- 7 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi-Keşfü’l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul, 2014, s. 249.

Ahlâkın Hakikati ya da Ahlâkî İlkeler İzafî midir?

Prof. Dr. Cafer Sadık YÂRAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş olan "hakikat" kavramı, "doğru, doğruluk, gerçek, gerçeklik" gibi anlamlara gelmektedir. Bunlar arasında "doğruluk" anlamının öne çıktığı söylenebilir. Ancak buradaki doğruluğun anlamı, önünde ayrı bir niteleme sıfatı kullanılmasa bile biraz güçlüdür; kuşkuyla açık sıradan bir doğruluktan ziyade "kesin doğruluk" gibi bir anlama gelir. Bu anlamıyla hakikat, öne sürülen bir iddianın, benimsenen bir inancın yahut savunulan bir görüşün, dış dünyadaki karşılığına tam olarak uygun düşmesidir. Hakikatin karşıtı, gerçeğe tekabül etmeyen yalan ve yanıltır. Buna göre gerçek anlamda hakikatin söz konusu olduğu yerde onun karşıtı olan yalana veya yanıltıya yer yoktur. Metafizik, epistemik ve etik/ahlâkî anlamlar barındıran hakikat kavramı, ahlâkî erdemlerin başında gelen doğruluk/sıdk ve dürüstlikle ilgili olduğu gibi¹ ahlâkî eylemlerin temel değerlendirme kriterleri olan doğruluk ve yanlışlıkla da yakından ilişkilidir.

Yalandan ve yanıltıdan kesin ve net bir biçimde ayrılabilen hakikatlere ulaşmanın her alanda mümkün olup olmadığı meselesi, kavramın tanımından ayrı bir meseledir. Ona ulaşmaya çalışmak; istenilen, arzu edilen, her türlü

çabaya değen bir tutumdur. Bu yüzden bizim kültürümüzde hakikat dendiğinde genellikle ilk akla gelen terimler, "hakikat aşkı", "hakikat arayışı" gibi idealistçe deyimlerdir. Bu haliyle hakikat, bir bakıma kible gibidir; ulaşmaya, yaklaştırmaya, yönelmeye değer olan ve bu özelliğiyle insanları birleştirendir. Bazı zamanlar ve mekânlarda, bazı insanlar için kendisine tam olarak isabet ettirmek mümkün olmayabilmekte ise de öncelikli olarak önemli olan, hakikate ulaşmaya veya en azından ona yaklaştırmaya yönelik niyet, samimiyet ve gayrettir. Ahlâkî alanda söz konusu olan da her davranışımızın hakikate uygun olduğunu iddia etmekten ziyade olmasını amaçlamak ve bu yönde gayret sarf etmektir.

Her ne kadar bazı zamanlar ve bazı kültürlerde hakikat karşısında toptancı bir tavır benimsenip, her alanda mutlak ve tek hakikate erişmek mümkünmüş gibi yahut da tam tersine hiçbir alanda hakikate ulaşmak mümkün değilmiş gibi radikal yaklaşımlar egemen olabiliyorsa da hakikat karşısında doğru tutum bu olmasa gerektir. Örneğin Batı dünyasında, Orta Çağ'da bazı dinî yorumların, modern çağda da bazı doğa-bilimsel bilgilerin tek ve mutlak hakikatmiş gibi görüldüğü yüzyıllar olmuştur. Nitekim kendi dinî yorumunu mutlak hakikat sayıp ona katılmayanları meydanlarda yaktıracak kadar ileri giden² tutumların yerini tek hakikat olarak doğrulanabilir bilimsel bilgiyi gören pozitivizm hegemonyasının almasından sonra hakikat iddialarına dayalı baskılardan iyice bezmiş olan Batı dünyası tam karşı kutba savrularak tüm hakikat iddialarını sorgular ve önemsizleştirir hâle gelmiştir.

Bilhassa XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel yasalar ve dinî akideler de dahil olmak üzere hiçbir alanda nesnel hakikatten bahsedilemeyeceği, aksine tüm hakikat iddialarının tarihsel, toplumsal, kültürel, görece ve değişken olduğu savunulmaya başlanmıştır. Bu tür söylemlerin egemen olduğu post-modern denilen bu süreç

günümüzde de devam etmekte ve bunun bir uzantısı olarak 2000'li yılların başından itibaren artık "hakikat-sonrası çağa" (post-truth era) girdiğimiz öne sürülmektedir.³ Hakikat-sonrası çağ veya dönem ile kastedilen, nesnel hakikatlerin, olgusal gerçeklerin, rasyonel doğruların, delillerle desteklenen sağlam inanç esaslarının, hemen her kültürde rastlanabilen evrensel ahlâkî değerlerin artık önemlerini yitirdiği, kamuoyunu etkilemede eski güçlerinin kalmadığı, bunların yerine duygusal tarafgirliklerin ve kişisel çıkarlara dayalı kanaatlerin öne çıktığı bir dönemdir. Bu yüzden buna hakikat-sonrası, kısaca hakikatin önemsizleştiği dönem denmektedir.

Ahlâkî açıdan bakıldığında hakikat tartışmaları, daha ziyade, ahlâkî normların her zaman ve her yerde geçerli evrensel doğrular mı olduğu yoksa zamana, mekâna, kültüre, kişiye göre değişen görece doğrular mı olduğu ikilemi üzerinden yapılmakta; objektivizm ve rölativizm denebilecek iki kutuplu bir mücadele alanı olarak sürmektedir. Objektivistlere göre ahlâkî normlar, evrensel, genel-geçer, herkesi bağlayıcı hakikatlerdir. Rölativistlere göre ise, ahlâkta evrensel hakikat yoktur; ahlâk adına söylenenler toplumların kendi özel koşulları çerçevesinde geliştirdikleri değişken ve görece kabullerden ibarettir. Tarihin büyük din adamları ve filozofları genellikle bu iki kutbun birinci grubunda yer alırlarken, Sofistler denen bir grup antikçağ filozofu ile son dönemlerin bazı filozofları ikinci grubu oluşturmaktadır. Günümüzde daha yaygın bir moda halinde olan ikincisidir.

Ne var ki, ahlâkî değerlerin tamamının mutlak tek hakikat sayılıp baskıyla herkese dayatılmasının pek çok olumsuz sonucu olduğu gibi, son zamanlarda yaygınlaşan ahlâkî görececiliğin ve post-hakikat söylemlerinin de kendine has olumsuzlukları az değildir. Günümüzde yaşanan küresel ahlâk bunalımının önemli teorik nedenlerinden biri, ahlâkî değerlerin tamamının görece olduğu inancının



Macid Ayrat
ketebe
1961 tarihli
levha: "İman,
yalandan
uzaktır."
Kaynak:
kalemguzel.org

yaygınlaştırılması neticesinde oluşan değerler erozyonudur. Antik Çağ ve Orta Çağ'da insanların inandığı, güvendiği ve elden geldiğince yaşamaya çalıştıkları dine dayalı bir ahlâkî değerler sistemi vardı. Modern dönemde bunlar yanına "ödev ahlâkı" yahut "faydacılık" gibi daha felsefî büyük ahlâk sistemleri eklendi ve ahlâkî yaşam üzerinde etkileri oldu. Son zamanlardaki rölativist post-modern süreç ise dinî ahlâklar yanında aklı ve felsefî olanlar da dahil inanılan ve bağlanan ne kadar değerler manzumesi varsa hepsini göreceleştirerek onları önemsizleştirdi, altlarını oydu ve etkin güçlerini buharlaştırdı. Günümüz insanının azımsanamayacak bir kısmı artık her şeyin göreceleştiği ortamda ahlâkî doğrular sabitesini yitirmiş, kıblesini şaşırılmış, pusulasını kaybetmiş bir durumda yaşamaktadır.⁴

Ahlâkî hakikatlerin göreceleşmesi, insanların birbirlerine emr-i bi'l-mâruf yapıp iyi şeyleri tavsiye edebilmelerini de nehy-i ani'l-münker yapıp kötü gördüğü şeyleri usulünce uyarıp eleştirebilmesini de engeller bir hâl almıştır. Ahlâkî hakikat söylendiğinde veya ahlâkî bir yanlış eleştirildiğinde, anne babanın, öğretmenin veya din görevlisinin bile karşısına çıkarılacak klişe yeni kuşakların çoğuna öğretilmiştir: "Doğrular görecedir; o senin doğrun, beni bağlamaz!" Oysa ahlâk eğitiminde, hepsi göreceleştirilmiş değerler kaosu karşısında başıboş bırakılmışlık yerine temel değerlere ilişkin yönlendirici bir rehberliğin ve gerektiğinde nezaketle yapılacak

yapıcı eleştirilerin öneminin büyük olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

Toplumsal ahlâk açısından bakıldığında da ahlâkî hakikatlerin göreceleştirilip önemsizleştirilmesi, hakikatin zıddı olan yalanın, yanlışın, yalancılığın artık normal görülmesine, kanıksanıp alışılmasına yol açmaktadır. Hakikatin önemsizleştiği toplumlarda, binlerce yıldır ahlâkî erdemsizliklerin başında sayılan yalan konuşma, yalan sözler söyleme, yalan haberler ve yalan-yanlış yorumlar yapma

sıradanlaşmakta, olağanlaşmakta ve kanıksanmaktadır. Yalanın arttığı yerde ise yalanlarla yapılan aldatmalar, kandırmalar, manipülasyonlar, sahtekârlıklar, bilgi kirlilikleri çoğalmaktadır. Bir tarafta yalancılık ve yalancılar artarken öbür yanda yalanın kurbanları, mağdurları doğmakta; sonuçta insanlar arasında birbirine güven kalmamaktadır. Oysa karşılıklı güvenin olmadığı insanlar bir arada yaşasalar bile

gerçek bir toplum, hele hele ahlâkî bir toplum oluşturamaz, birlik beraberlik içinde kardeşçe yaşayamazlar.

Ayrıca, hakikatin gözden düşürülüp küçümsendiği yerde onunla aynı kökten gelen hak da gözden düşer ve önemsizleşir. Hakikat ve batıl birbirine karıştığı gibi⁵ hak ve haksızlık da birbirine karışır; haklı ile haksızın ayırt edilmesi önemini yitirip, haksızlığa yeterince

tepki gösterilmez olur. Zulüm artar, mazlumlara çoğalır, yine toplumsal birlik beraberlik zarar görür, ahlâkî toplum idealinden uzaklaşmış olur.

Sonuçta, Batı dünyasında Sofistlerden, Septiklerden, Montaigne'den, Nietzsche'den ve benzerlerinden süzülerek gelip son elli yılın post-modernistleri ve son zamanların post-hakikatçileri tarafından savunulan epistemik yahut etik hakikat karşısındaki tutumların mazeretleri veya dereceleri ne olursa olsun, ahlâk adına savunmaya değer bir tarafları yoktur. Ahlâkî hakikatin icbarı, insanlara zorla dayatılması bir uçtaki aşırı yanlış, ifrat olduğu gibi; ahlâkî hakikatin inkarına varacak şekilde göreceleştirilmesi, önemsizleştirilmesi, yok sayılması da bir başka uçtaki aşırı yanlıştır, tefrittir.

Gerek İslâm ahlâkının gerekse Aristocu erdem etiğinin ana ilkesi olan “ifrat ve tefrit değil itidal/ölçülülük” kriterini hakikat meselesine uygulayacak olursak, “ölçülü hakikatçilik” diyebileceğimiz makul bir ahlâkî hakikat anlayışını savunmayı, sözde “post-hakikat” çağında da sürdürebiliriz. Buna göre, doğru olanın, tek ve mutlak hakikat şeklinde toptan icbarını veya tam tersine tümüyle inkarını değil, belli konularda ve belli oranlarda imkanını savunmak en doğrusu gibi gözükmektedir. Ahlâkın özellikle belli temel alanlarında evrensel ahlâkî hakikatlere ulaşmanın yahut en azından onlara olabildiğince yaklaşmanın, nazari ahlâk bakımından mümkün, amelî ahlâk bakımından da yararlı olduğunu savunmak gerekir.

Ahlâk dairesi içinde dile getirilenlerin tamamının evrensel ahlâkî hakikat gibi görülmesi gerektiğini savunmaktan ziyade, daha “ölçülü” bir tutum içinde olunması gerektiğini belirtmekte yarar vardır. Bu açıdan bakıldığında ahlâkî birbiri üzerine bina edilmiş üç ilişkili kategori olarak değerlendirmek daha doğru gibi gözükmektedir. Ahlâkın en temel zemini, hak ve adaletle ilgili olup hukuk ile

[Hakikatin saldırı altında olup tehlikeye düştüğü bu sözde “hakikat-sonrası” dönemde, hak ve hakikat arayışını her zaman olduğundan daha fazla çabayla sürdürmek, haktan ve hakikatten ayrılmamaya daha çok gayret göstermek en aslî ve ahlâkî sorumluluklardandır. **]**

de ilişkili olan emirler ve yasaklarla ilgilidir. Ortası iyilikseverlik, yardımseverlik, sabır gibi merkezi erdemlerle ilgilidir. Üçüncü kısmı nezaket, zarafet gibi âdâb-ı muaşeretle de ilişkili öğütlerdir. Bunlar arasında evrensel ahlâkî hakikat olduğunu iddia etmenin sürdürülebileceği kısım, haksızlık ve zulümden kaçınılıp hakkaniyet ve adaletle davranılması gerektiği ile ilgili birinci kısımdır. Herkesin canı, malı ve namusu başta olmak üzere, dini, aklı, özgürlüğü, onuru gibi temel haklarının varlığının kabulü ve her türlü tecavüzden korunması gerektiği hususu evrensel ahlâkî hakikatlerdir. İnsanlığın en kadim dinî ve ahlâkî metinlerinde de görülen bu tür temel haklar⁶ ve onlara yönelik adaletli davranma emirleri günümüzün evrensel beyannamelerinde de vurgulanmaktadır.

Ayrıca, “Sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma; sana yapılmasını istediğin şeyleri sen de başkalarına yap!” şeklindeki “altın kural” denilen ahlâkî öğüt de evrensel hakikat niteliğindedir; zira bütün büyük dinî metinlerde ve ahlâk felsefesi kitaplarında benzer ifadelerle geçmektedir.⁷ Altın kuralda olduğu gibi ahlâkî açıdan büyük ölçüde benzer hakikatleri öğütleyen dinî metinlerin yanında, bütün insanların yaratılıştan sahip oldukları savunulabilecek olan vicdan gerçeği de, evrensel ahlâkî hakikatlerin varlığının bir başka ortak temelini oluşturmaktadır. Zira Stefan Zweig’in dediği gibi “Her yeni doğan insanla birlikte yeni bir vicdan doğar.”⁸ Bu vicdan, içine doğduğu kültürün etkilerini az çok taşımakla birlikte, esas itibarıyla akıl gibi ortak ilâhî bir lütuftur ve her yerde adalet, merhamet ve yardımseverlik gibi ahlâkî erdemlerin müşterek dili ve rehberidir.⁹

Ahlâkî hakikatlerin göreceliği aşan evrensel kaynaklara ve öze sahip olması, onların önemi ve bağlayıcılığı yanında onlara karşı olan sorumluluğu da artırmaktadır. Müslümanlar açısından bu sorumluluğun temelini, “emr-i bil’maruf nehy-i ani’l-münker” ilkesi

oluşturmaktadır. Öncelikli sorumluluk, ahlâkî maruf ve münkerle ilgili güvenilir kaynaklardan edindiğimiz doğru bilgimizi, mutlakçılıkla görececilik arasındaki makul seviyesini koruyarak artırmaktır. İkinci sorumluluk, doğru ahlâkî bilginin gereğini öncelikle kendi üzerimizde gerçekleştirmek, sağlam karakterli güzel ahlâk sahibi örnek bir insan olmaya çalışmaktır. Üçüncü sorumluluk, bildiğimiz ve yaşadığımız ahlâkî hakikatleri başkalarıyla paylaşmak, elimizden geldiğince ve usûlünce ahlâk eğitiminin toplumda yaygınlaşmasına gayret etmektir. Dördüncü sorumluluk, hak ve hakikatin göreceleştirilmesi ve sulandırılması karşısında yalanın ve yalancılığın kanıksanıp yaygınlaşmasına karşı durarak, birbirine güvenen dürüst insanlardan oluşan bir ahlâk toplumu olma özelliğini koruyup geliştirmeye çalışmaktır. Kısacası, hakikatin saldırı altında olup tehlikeye düştüğü bu sözde “hakikat-sonrası” dönemde, hak ve hakikat arayışını her zaman olduğundan daha fazla çabayla sürdürmek, haktan ve hakikatten ayrılmamaya daha çok gayret göstermek en aslî ve ahlâkî sorumluluklardandır. 

NOTLAR

- 1 Bkz. Yâran, Cafer Sadık, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâkî Erdemler*, DİB Yay., Ankara, 2018, s. 47-54.
- 2 Zweig, Stefan, *Vicdan Zorbalığı Karşı ya da Castello Calvin’e*, çev. Zehra Kurttekin, Can Sanat Yay., İstanbul, 2020, s. 113-33.
- 3 “Post-truth”, *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Post-truth>, (erişim: 17.09.2020).
- 4 Yâran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010, s. 223-24.
- 5 “Hakkı batılla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin.” (Bakara, 2/42).
- 6 Bkz. Yâran, Cafer Sadık, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2011, s. 14-18; 181-202.
- 7 Bkz. Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. I. Kuçuradi vd., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 35.
- 8 Zweig, a.g.e., s. 222.
- 9 Yâran, Cafer Sadık, “Ahlakın Temelleri ve ‘Hakla Kal’ Önerisi”, *Ahlakın Temeli*, ed. Ömer Türker, İlem Kitaplığı, İstanbul, 2015, s. 74-76.



Teoman Duralı ile Hakikat Üzerine

Şule DÜNDAR
Muhammet GÜNDOĞDU
Mehmet YÜKSEL
Fulya İBANOĞLU

*Hakikat nedir? Bir tanımı yapılabilir mi?
Hakikat göreceli midir? Hakikat katman
katman mıdır?*

Hakikat doğa üstü, dünya ötesi âlemlerin toplu adıdır. Bir inanç meselesidir. İnanılıyorsa hakikatten bahsedilebilir. İnanılmıyorsa, tabi inkâr etmek mümkün. İnkâr edemeyeceğimiz, içinde yaşadığımız dünya gerçektir. Dolayısıyla gerçeklik hakikatin bir parçasıdır. Gerçekliğin yapı taşı maddedir. Hakikatin aslî unsuru ruhaniyettir, ruh dünyasıdır diyebiliriz. İçinde yaşanılan gerçekliğe dünya diyoruz. Bunun dışında, ötesinde olan hakikatin hâkim olduğu yer, ortam, âlemdir.

Tasavvufa göre çeşitli âlemler vardır. Biz âlemin en alt tabanında, zemininde yaşıyoruz. Gerçekliğin tamamı evrendir. Yeryüzü bu evrenin bir parçasıdır.

Hakikat hakkında ölçülür biçilir bir bilgimiz yok. Ancak aklımızla, düşüncelerimizle belli bir yere kadar uzanabiliyoruz. Onun ötesi bize kapalıdır. Sır orası. Bu aklımızla ihâta edebileceğimiz âlemlerin tümüne vahdetü'l-vücûd diyor büyük filozofumuz, mutasavvıfımız İbn Arabî. Dediğim gibi, bu içinde bulunduğumuz âlem. Allah'ın varlığı âlemin içinde yer almaz. Onun hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Tamamen kapalı bize.



Bize kendinden bahsettiği ölçüde biliriz o kadar. Bazı anlamayan zihniyetler bunun içine Allah'ı da katarlar. İbn Arabî'yi ben bundan tenzih ederim.

Varlığın birliği mi yani?

Güzel söylediniz. Gerçeklik dünyası “varlar”dan oluşur. Önümüzde, sağımızda, solumuzda, üstümüzde, altımızda varolan ne varsa... Kendimiz de öyleyiz. Ama biz var olanları var olarak anlamıyoruz. Var olanları varlıklarına yerleştiriyoruz. İşte kadın vardır, erkek vardır, kaya vardır, taş vardır, kum vardır, ağaç vardır. Bunların her biri birer var olandır. Onları biz varlıkları ile anlıyoruz. Ağaç diyoruz. Ağacın kendisi yok ama ağaç kavramının varlığının bir mensubu var. Bir çınar ağacı, bir elma ağacı, bir çam ağacı var. Aynı şeyi biz kendimiz için de söyleyebiliriz. İnsan diyoruz. İnsan diye bir şey yok ortada. Gerçeklikte siz varsınız, ben varım, Ayşe var vs. Görüyoruz, dokunuyoruz, kokluyoruz, tadıyoruz. Gerçeklik budur. Bunların dahil olduğu varlıklar var. Onları anmadan zaten gerçeklikten bahsedemeyiz. İşte o dediğim varlıklar, âlemdedirler. O bir bütünlüktür. İbn Arabî'ye ve onun gibi düşünenlere göre, o bir bütündür. Ondan sonra gerçeklikte gördüklerimiz parçalanmış âlemdir.

Ama onlar buna sahte gözüyle bakarlar. Yani bir yansıma gibidir.

Sanal diyebilir miyiz?

Sanal evet. Suya nasıl gölgemiz düşüyorsa o gölge bizim gölgemiz ama biz değiliz. Bunun gibi görüyorlar. Bu muazzam görüşü en açık biçimde dile getiren de Eflatun'dur. Zaten bizim tasavvufumuz da büyük ölçüde Eflatun'a dayanır, yani onun fikriyatıyla müslümanlık arasında zaten bir zıtlık yoktur. O bakımdan âlemi bir bütün olarak telakkî ederler. Çünkü âlemin esası yaratılmış olmasıdır. "Evren" kelimesi "kainat"ın karşılığı olarak uydurulmuştur. Kainat bütün yaratılmışlıkların tamamı olarak görüldüğünde âlemle aynı şey oluyor, aynı mânâya geliyor. Allah'ı bunlardan bağımsız tutuyoruz. Âlem başlı başına bir varlık. "Âlem" kelimesi zaten bilinmeye müsait olan mânâsında, "a-l-m" kökünden geliyor. Bilebildiklerimizin tamamı âlemdir. Bilemediğimiz, âlemde yer almıyor: O da, Allah'ın varlığı.

Evet bilemediğimiz... Peki bizim bilemediğimiz başka varlıklar var mı?

Elbette, melekler, cinler... Bunları bize Kur'an bildiriyor. Onlar da bizim bilgimiz dahilinde. Yani bilmek için dokunmaya koklamaya ihtiyaç yok. Ha Allah'ı bilen var mıdır? Hz. Ali'ye sorarsanız, var, o biliyor. Sormuşlar ona "Sen Allah'a inanıyor musun?" "Ben inanmıyorum." demiş. Hayretler içinde kalmışlar nasıl inanmaz diye. "E kardeşim bildiğime mi inanacağım?!" demiş. Biliyor o! Bilmediklerimize inanırız.

Gayb bilgisi...

Gayb bilgisi. Ona inanırız. Yani doğrudan doğruya gerçeklikte bize verilmemiş olanlara. Peki oraları hiç bilmiyor muyuz? Biliyoruz. Biraz önce bundan bahsettik. Bir yere kadar biliyoruz. Ama önemli ölçüde inanıyoruz. Bu sadece dinî veyahut dine taalluk eden konular için değil. Gündelik hayatımız da böyledir. Gündelik hayatımızın çok büyük bir kısmı inanç üzerinedir. Mesela sadakat, vefa bunlar inançlardır. Karşınızdaki insanın sadık kalacağını bilmiyorsunuz. Bilmek için delile

Teoman Duralı kimdir?

1947'de Zonguldak Kozlu'da doğdu. İlkokulu Ankara, orta ve lise tahsilini TED Ankara kolejinde tamamladıktan sonra İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe ve Biyoloji öğrenimi gördü. Aynı üniversitede 1975'de asistan, 1977'de felsefe doktoru, 1982'de doçent, 1988'de profesör oldu.

Muhtelif dillerde yayınlanmış pek çok makale ve kitabın müellifidir. Bazı telif eserleri, Çağdaş Küresel Medeniyet (2000), Felsefe-Bilim Nedir? (2006), Sorun Nedir? (2006), Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi (2010), Felsefe-Bilimin Doğuşu (2011), Omurgasızlaştırılmış Türklük (2012), Kutadgu Bilig Türkçenin Felsefe Sözlüğü (2013), Hayatın Anatomisi: Canlılar Bilim Felsefesi Evrim ve Ötesi (2018), Felsefe-Bilimin Odağında Metafizik (2019), A New System of Philosophy-Science from the Biological Standpoint (2019).

kanıtı ihtiyaç vardır. Gündelik hayatımızın çok büyük bir kısmı kanıtsız ve delilsiz geçer. Hep inanca dayalıdır ve inancın en sağlamı yani hiç şüpheye yer bırakmayan, şüphe istemeyen, şüpheyi temelde men eden inanca iman diyoruz.

Tekrar ediyorum yalnızca dine mahsus değil bu. Gündelik hayatımızda da iman ediyoruz. Dostumuza, sevgilimize, eşimize iman ediyoruz. İmanın gevşediği yerde, gevşediği demeyeyim de, olmadığı yerde şüphe vardır. Felsefe-bilimin kapısı şüphedir. Onun dışında ne varsa inanca dayanır. Özellikle de dinî hayat iman üzere kurulur. Şüphenin yeri yoktur onda.

Peki, Hz. Ali'den bahsettiniz. Hz. Ali'nin şu mealde bir sözü var: "Görseydim bile yakînim artmazdı."

Yani o kadar yakînden tanıyordun ki ötesi yok "Bunun ne yakînini tanıyacağım daha!" diyor.

Peki hocam İbn Arabî'nin varlık felsefesine, vahdet-i vücûda dönersek, bu yaklaşımın panteizme götüreceğini savunanlar var. Ayrıldıkları yer neresidir?

Yanlış anlaşılıyorsa götürür. Ki bilmeyenler, yakîni olmayanlar bu zehâba kapılıyor. Yani İbn Arabî'ye çok küfreden adam işittim, gördüm, panteist diye. Hayır. İbn Arabî'de kesinlikle bu yoktur. İbn Arabî tepeden tırnağa mümin

bir kişidir. Allah'ın vahdetine iman etmiş bir kişi. Söylemekten bile utanıyorum yani. Öyle ayan beyan bir şeydir ki bu; bir konuyu iyi bilmedikten, anlamadıktan sonra üzerine konuşmak nakıstır. Dinî konuları, öncelikle de Kur'an yorumunu her önüne gelenin yapmaması lazım. Nasıl ki siz uçağa binerken pilot istersiniz... Kimdir o? Bu uçağı uçuracak adam. Kalp hastası ameliyat olacak, kime gidecek? Kalp cerrahına. Gelip bana ameliyat olacak hali yok! E peki Kur'an tefsiri niye öyle

onun bunun eline kalsın?!

O da bir uzmanlık alanı.

Kaldı ki onun uzmanlığı bahsettiklerimden daha derindir. Yani o sadece okumakla ilimle olacak bir iş değil. Allah'ın bir ihsanıdır. Veli olmak gerekir müteşabih ayetleri tefsir etmek için. Öbür ayetler zaten emir kipinde. Onların tefsir edilecek bir tarafı yok. Müteşabih ayetleri anlamak o kadar önemli midir? Bana kalırsa değildir. İmanın anlamayı gerektiren bir tarafı yoktur. Bu çok mühim bir meseledir.

*“Verrâsîhûne fi'l-ilm”
yani “İlimde derinleşenler
onu anlayabilir.” diyor.*

Onu anlarım. O tamam.

Ama herkesin anlaması

şart değil. Ayette, Allah bir tahta oturmuştur, deniliyor. Ne demek bu? Nasıl bir şey? Bunun üzerine düşünmek bana düşmez. Bu bir benzetmedir. Pakistan'da bir fizikçi tanıdım. “Ne yapıyorsun?” dedim. “Cehennem ateşinin ısını ölçmeye çalışıyorum.” dedi. Benimle kafa buluyor sandım, kızdım. Çekip gidiyordum. “Ayıp değil mi benimle dalga geçiyorsun?” dedim. “Ne dalgası? Ben bunu laboratuvarı yapıyorum.” dedi. Kur'an cehennem ateşinin

sıcaklığını vermiyor ki bize. Derecesini nasıl ölçüyorsun? “Bir şey tahmin ediyorum, hayal ediyorum.” diyor. Şimdi bunlar çok ters işler. Yani uhrevî hayatı dünya yaşamına indirgemek son derece tatsız, son derece hatalı bir iş. Ben din alimi değilim. Din adına laf edebilecek biri değilim. Kendi adıma söylüyorum. Kendim için söylüyorum. Ben anlamaya teşne değilim. Ben bana söylenene kulak asıyorum. Onu elimden geldiğince tahakkuk ettirmeye çalışıyorum.

*Allah Teâlâ da incelememizi,
araştırmamızı, tefekkür etmemizi söylüyor.*

Dünya hayatıyla ilgili tabi, ahiret hayatıyla ilgili değil. Çünkü din aynı zamanda hayat demektir. Nasıl yaşayacağımızı, sağlıklı yaşayacağımızı, bunların şartlarını bize bildiriyor. Nebevî tıp vardır. O yaşatan bir şeydir. İbadetlerin bir kısmı toplumun, kişinin sağlığı bakımından son derece yerindedir. Mesela kurban, toplumsal dayanışma için şart olan bir şey. İşte namaz kılmak beden açısından iyi deriz. Zayıflamaya, bedenin hareketliliğini arttırmaya yönelik bir jimnastiktir diyebilir miyiz? Bundan belki 50 yıl önce Hintli bir arkadaşım vardı. Bir gün bizi Amerikalılar davet etmişti. Gittik. Tipik Amerikalı bir hanım ona “Bize yoga gösterir misiniz?” dedi. Çok sakın bir adam olmasına rağmen birden kızdı: “Yoga dediğiniz bir dinî ritüeldir, jimnastik türü değildir.” dedi. O anda bende çaktı: Namaz da böyle işte. Mesela, “Oruç tutuyorum zayıflamak için, bedene iyi geliyor.” diyenlere rastlıyorum. Zaten din senden bünyene aykırı gelecek bir şey istemez. Beden eğitimi hareketlerinde “iç” yoktur. Halbuki ibadetin en önemli tarafı içidir, derinliğidir. Görünüşe aldanmayın diyor; esas olan içtir. Ve biz dışı önemsedığımız ölçüde o ibadetin değeri düşer.

*Hocam tekrar hakikat meselesine dönersek,
hakikat katmanlı mıdır?*

Hakikat katmanlıdır derken âlemin katları vardır. Herhalde o katların idraki hakikatı da katmanlaştırır. Ama tekrar başta söylediğime dönüyorum. Sufiyyede böyle bir şey varid değildir. Onun, bir bütün olarak gördüğü

[Her an Allah'ın sesi benim yakın dostum. Dost derken, bana her an yol yordam gösteren ayar veren arada bir okşayan ama çoğu kere azarlayan döven O'nun sesinin adı vicdandır. Onu bana aktaran merkez, doğrudan doğruya gelmez, yakar adamı. **]**

muhtemeldir katmanları. Biz sıradan insanı göz önünde tuttuğumuzda öyle, hakikatın katmanlı olduğu âlemler var, melekût âlemi var, ceberrut âlemi var, şu âlem var bu âlem var. Her bir âlemin tanınmasını sağlayacak bir hakikat -yine "katmanı" diyebiliriz- vardır, bunların hepsini aşan. Ben yaklaşık 40 yıldır evrimi anlatıyorum. Dinle bağdaşır, bağdaşmazdı; itirazlar... Formülü bana İslâm'ın en büyük filozofu Gazzâlî veriyor. Diyor ki, "Ben insan olarak ufki görürüm, yatay görürüm. Hadiseler ard arda gelir. Allah ise bir bütün olarak ve anında görür. Ben onun bakış açısıyla bakamam." diyor. Mümkün değil. O yaratıyor! Yaratmak kadar anlaşılabilir bir şey yok. Malzemesiz meydana getiriyor ve bir kere meydana getirmiyor, her an getiriyor.

"Külle yevmin hüve fi şe'n." O her an yaratma halindedir.

Biz malzemeyi bir araya getiriyoruz, ondan sonra oluşturuyoruz. Halbuki O, yoktan var ediyor her birimizi. Bunu aynı zamanda biliyoruz da. Biliyoruz çünkü özellikle canlılarda birbirinin özdeşi iki canlı yoktur. İkiziniz bile sizden farklı. Nereden biliyorsunuz? Parmak izinden biliyorsunuz. DNA testinden biliyoruz. Her birimizi ayrı ayrı halk ettiğini görüyoruz. Sonuçta Gazzâlî'ye sığınarak ben de diyorum ki, ard arda görüyorum kardeşim. Hakikat mi görüyorum? Hayır. Kendime göre kendi gücüme göre gerçekliği görüyorum. Bu gerçekliğin ta kendisi midir, onu da bilemem. Bana nasıl görünüyorsa gerçeklik o şekilde dışarı veriyor, dışa vuruyor. Yani varlığın kendisini ta özünü bilmeme imkân yok. O bana kapalı.

Gösterildiği kadarını görebiliyorum.

Evet gösterildiği kadarını. Üstelik gösterileni kendi imkânlarım dahilinde görebiliyorum. Şimdi kartalın görüşü ile benim görüşüm farklıdır. Köpekle benim görüşüm yahut işitmem farklıdır. Ben şu kadar desibel işitebiliyorum, köpek şu kadar işitiyor ve 1, 1.5 km. ötedeki sesi algılayabiliyor. Onun gerçekliği başka, benimkisi başka. Anlatabiliyor muyum? Öyle insanlar var

ki görünmeyen şeyleri de görebiliyorlar. Allah'ın ihsanı bu. Velîlerde gördüğümüz hadise bu. Bazı kimseler de, olay olmadan seziyor. Sadece velîlerde de değil yani, bu farklı bir bilme.

Peki hocam o sezgi bilgi kaynağı mıdır?

Bilginin kaynağında inanç vardır. İnanca götürüyor o sezgi. İnanç ne zaman bilgi olur? Ben onu denedikten sonra. Onu doğruladıktan sonra o bilgiye dönüşür.

İşte onu kime doğrulatacağыз?

Gerçekliğe. Öyle inançlar da var ki onlarda hiç doğrulama ihtiyacı duymuyoruz. Hiçbir zaman "Acaba hayat arkadaşım, karım bana sadık mıdır?" diye sormamışımıdır. Hiç böyle bir şey sormadım hayatımda.

Çünkü ona inanıyoruz.

Çünkü ona iman ediyoruz. Talebelerim mesela, benimle dalga mı geçiyorlar, dedikodumu mu yapıyorlar hiçbir zaman aklıma gelmez. Onlar da bana iman ediyorlar: Bu adam bize bunca şeyi anlatıyor doğru mu? Atıyor mu, hayal mi görüyor? Ölçemezler zaten. Benim arkamda 40-50 yıllık bir birikim var. Neyi nereden ölçüp biçecek?

O bilgiyi test edebilmek için sizin kadar birikimi olması lazım ki; ondan sonra yargılayabilsin, değil mi? Hocam merak ettiğimiz bir mevzu da, hakikat ile ideoloji/ler arasında nasıl bir irtibat olduğudur? Daha doğrusu ideolojiler hakikati ne kadar temsil eder, eder mi?

Din ile ideoloji apayrı şeylerdir. Zerrece benzerlikleri yoktur. Tabi inanan kişi iseniz. Yok eğer din sosyolojik bir olaydır diyorsanız o ayrı. Ona diyeceğim yok. Biz imana dönerek cevaplayalım konuyu. Din Allah'tan gelen bir olaydır. Biz yaratmıyoruz, biz meydana getirmiyoruz. İdeoloji ketlenmiş, gelişmesi durdurulmuş bir felsefe sistemidir. Dört ideoloji var: Sermayecilik yani kapitalizm, toplumculuk yani sosyalizm, nasyonel sosyalizm, bir de faşizm. Bunların her biri felsefenin yoludur. Felsefe sistemleridirler. Ama önleri kapatılmıştır.

Ne demek bu? Felsefenin ana yolu diyalektiktir ve diyalektiğin hiç sonu gelmez. O sürekli devam eder.

Sorar cevabı bekler.

Evet. Bir yerde siz kesiyorsunuz, “tamam” diyorsunuz. Bu nihâi cevaptır, bunun üzerine soru yoktur. Ona “dogma” diyoruz. O dogmalardan örülü sistemlere öğretici denilir. Öğretilerden meydana gelmiş üst öğreti -öyle diyelim- bir ideolojidir. Din bambaşka bir şeydir. Siz belli bir yolu izleyerek onun sonuna geldiğinizde ideolojiye girersiniz. Bu diyalektik yöntemin sonunda belli bir cevap vardır. Onu esas alıyorsunuz ve başka bir şey sormuyorsunuz. Halbuki dinde başta gelen buyruk imandır. Nedir o? “Ben yeri göğü âlemleri yaratan yokluktan -yanlış bir laf- hiçlikten meydana getiren.” Buradan başlıyor. Şimdi bunun üzerine akıl yürütemezsiniz, bunu düşünemezsiniz. Bunu olduğu gibi kabul edersiniz veya etmezsiniz. Size kalmış bir şey. Müslümanlıktan bahisle diyorum şimdi, öbür dinleri bir yana bırakıyorum. Ben kendi hesabıma İslâm ile Müslümanlığı ayırıyorum. İslâm din demektir. Dinlerin küllü, tümü tamamı İslâm’dır. Nereden hareket ediyorum? Hz. Peygamber’in şu sözünden: *“Bütün insanlar İslâm üzere dünyaya gelirler. Anne babalarının verdiği eğitimle onların dinine girerler.”* Bütün dinler İslâmîdirler. Ama en İslâmî olan, İslâm’ın özü Müslümanlıktır. Müslümanlıkta Kur’an ile birlikte sünnet esastır. Bütünü almak zorundasınız. Bazı çok zeki (!) insanlar, kafirler diyelim, Hz. Peygamber’i çıkarırlar “Hayır,” derler “O’nu almaya lüzum yok. Sadece Kur’an yeter!” Sadece Kur’an’ı alırsanız iş göremezsiniz. Hz. Peygambersiz Kur’an’ı anlamıyoruz. Bize Kur’an’ı anlatan Hz. Peygamber’dir. En birinci ve en önemli müfessirimiz odur.

Zaten Allah Teâlâ “Beyyîn/açıkla!” diyor. Dolayısıyla bu emri yerine getirmek zorundaydı peygamber eğer, nasıl koparacağınız bunu ondan?

Peygamberimiz kalburüstü bir hakîmdir, bir bilgedir. Her Peygamber’in bilgi olması şart

değil. Fakat son derece bilgedir -boynumuz kıldan ince- Peygamberimiz. Zaten İslâm’ın bütün dinleri kapsadığının en güzel kanıtı bütün peygamberleri peygamberimiz kabul etmemizdir ve öbür kitapları mukaddes metinler olarak biliriz, Kur’an’ın cüzleridirler. Tevrat, Zebur, İncil, vs. Kur’an, tamamıdır. Yani son kitap şeklinde anlaşılmamalı sadece, Kur’an topluyor hepsini. Bir yazar olarak ben bunu anlıyorum görüyorum. Temel görüşlerim benim bütün kitaplarıma yansıyor evet ayrıntılarda farklılıklar var ama tekrarlar hep var. Bakıyorsunuz bir resme, ressamın imzası yok. Diyorsunuz ki, bu falanca ressamın. Onun belli bir şekli, üslubu var. E mademki hepsi Allah’tan, gayet tabi ki bunlar birbirine benzeyecekler. Din olarak dediğim gibi, İslâmî dinlerden öze en yakın Müslümanlıktır. Yani bir yol düşünün, diyelim ki buradan Ankara’ya gideceğiz. Uçağa biniyorsunuz, önce Stockholm’e, oradan Moskova’ya sonra bilmem nereye ve nihayet Ankara’ya geliyorsunuz. Bir de atlıyorsunuz uçağa doğrudan 50-55 dakikada Ankara’ya iniyorsunuz. Müslümanlık böyledir. Bu söylediğimin en âşıkâr kanıtı kelime-i tevhittir. Bütün İslâmî dinlerin baş şartıdır. Hz. Peygamber’in peygamber olduğunu bildirmek ise müslümanın işidir. Bütün dinler derken vahdet dinlerini kastediyorum elbette, onlarda tevhid vardır. Yahudilerin çıkardığı bir gazete vardır Türkiye’de: Amanecer. Ladino dilinde. Bir kere tesadüf ettim. Türkiye’deki yahudiler İspanya’dan geldiler ya, İspanyol yahudilerinin din adamı aynen bu kelime-i tevhidi dile getiriyor. “Eşhedü en lâ ilâhe illallah” diyor orada. E ondan sonra istediğiniz peygamberi eklersiniz. Musa, İsa, İbrahim... Hatta Şiiler, Hz. Ali’yi “veliyullah” olarak ekler. O bakımdan diyeceğim şu ki, ideoloji ile din apayrıdır. Türkçede malum ideolojilere -cilik -cılık ekini getiririz, “İslâmcılık” dendiği vakit bana çok aykırı gelir. İdeolojiler insan elinden çıkmaz.

Cemil Meriç'in bir sözü var: "İdeolojiler insanlığa giydirilmiş deli gömleğidir."

Niye çıktı ideolojiler? Dine alternatif olarak, dini yok etmek için. Yıllardır hep bana gelip derler ki "Biz ortaokullara, hatta ilkokullara felsefe koyalım." Yahu siz delirdiniz mi? Bana kalsa ben üniversiteden kaldırırm felsefeyi, bindiğim dalı keserim. Felsefe bir kere zor anlaşılan bir olaydır. Çok az insana ihtiyacımız var felsefe okutmak için. Bu talebin arkasındaki sebep nedir? Demin dediğimiz gibi dine alternatif yaratmaktır. Düşünmeye alıştırmaktan ne olur?! Ama o kadar da düşünen insana ihtiyacımız yok; biz gündelik hayatımız için gerekenleri düşünelim yeter. Bunun için felsefe okumaya hacet yok. Makulluk ile akıllı selim, salt akıl aynı şeylerdir. Din bizi zaten makulluğa götürür. Felsefede duygu yoktur; felsefede yalnız ve yalnız akıl vardır, buna biz aklilik diyoruz, rasyonalite. Bu gündelik hayatımız için hiç ama hiç lüzumlu değildir tam tersine zararlıdır. Duygunun olmadığı ortamda yaşamak imkansızdır. Dinin büyük bir kısmı duygudur, inanç dedik ya. Sevgi vardır sevginin türleri merhamet şefkat bunların hepsi dinde mundemiçtirler, felsefede bunlar yoktur.

Felsefe duygusuz mudur yani?!

Duygusuzdur, öyle olmak zorunda çünkü felsefenin işi akıllı araştırmaktır. Akıl bize bilgiyi nasıl sağlar, bunun cevabını getirmeye çalışır ve bilginin temelinde kavramlar vardır. Kavram nasıl teşekkül eder, felsefeyi iki kelime ile tarif et deseniz "kavram mühendisliği" derim. Kavram teşekkülü. Hayat nasıl yaşanır, hangi yoldan gitmek gerekir, felsefenin alâkası yoktur. Annesi bilgeliktir, o dediklerim bilgelikte var tabi. Ama artık felsefe annesinin evlâdı olmaktan çoktan çıktı. Hangimiz annesiyle aynı varlıgız, her birimizin annesi var, o ayrı bir varlık ben ayrı bir varlık, felsefe böyledir. Bilgelğin felsefede bir devamı var mı? Var, ahlâktır o, felsefenin sadece bir kesitidir. Dinde ahlâk yoktur, din edeb getirir, edeb dinden kaynaklanır. Bu yüzden sürekli olarak edebın yerine ahlâkı ikame etmeye çalışırlar. Çünkü ahlâkta da duygular yok akıl vardır. Sadece edepten aldığı unsurları temizler

yıkar ne olup ne olmadığını ortaya koyar, tarif eder, iyi nedir iyi nasıl yaşanır bunların cevaplarını getirmeye çalışır. İyi, iffet, namus, cesaret, âdâb bunlar nerde var? Edebe var. Edeb bunları bize tarif etmez, nasıl yaşamamız gerektiğini aşılar, edebi yaşarken öğreniriz. Evet buna eğitim diyoruz, bu eğitimidir ve birinci derecede bizim öğreticimiz annemizdir, "üm"dür. Bu yüzden de cemiyete "ümmet" demişlerdir, anne kucağından çıkar çünkü. Allah kadına en önemli vasıflarını emanet etmiştir: Rahmetini ve Rabliğini. Rahim olarak tecelli ettirmiştir. Rabliğini de mürebbiye olarak. Bize edebi annemiz öğretir yahut annenin yerini tutan biri. Biz bunu yaşarken öğreniyoruz. Âdâb-ı muaşeret kuralları ki bunlar kanun değillerdir, siz ona uygun davranmazsanız kimse sizi cezalandırmaz, ama ayıplar. Ben talebeye hep şu örneği veririm: Biz böyle oturmaya alıştırmışız, apışını açarak oturursan ceza kesilmez ama ayıplanırsın. Annenin kalmadığı toplumlarda böyle bir edeb de yoktur. Edepsiz bir toplumun içinde yaşıyoruz. Ahlâk bunları vermez. Ahlâk ancak felsefe tahsili gören kişiye anlatılan bir olaydır. Yanlıştı o, tıp ahlâkı, bilmem ne ahlâkı... Hayır, hep edeptir. Onlar şimdi tabi Arapça düşmanlığından dolayı mesela ahlâkı da iptal ettiler etik diyorlar. Etik Frenkçe, Yunanca'dan geliyor öbürü de Türkçe, hiçbir fark yoktur etik ile ahlâk arasında. Ancak edeb ile ahlâk farklı şeylerdir.

Kendi tecrübenizde hakikatle yüzleştiğiniz anlar, kelimeler, yüzler var mıdır? Mahzuru yoksa bizimle bunları paylaşabilir misiniz?

Her an Allah'ın sesi benim yakın dostum. Dost derken, bana her an yol yordam gösteren ayar veren arada bir okşayan ama çoğu kere azarlayan döven O'nun sesinin adı vicdandır. Onu bana aktaran merkez, doğrudan doğruya gelmez, yakar adamı. Bir elektrik santralinden çıkan cereyanı doğrudan doğruya binalara veremezsiniz, yakarsınız, mahvedersiniz. Bunun da örneğini biz Hz. Musa'da görürüz. Tutturur, "Seni görmek istiyorum." der. Allah

da kendini gösterir bir anda yerlere yığılır kalır, biliyorsunuz o hikayeyi Tur-ı Sina'da.

Dağa tecellî edince dağ paramparça oluyor.

Sesin karşılığı vicdandır. Benim de ona karşı kendi sesim nefsimdir. İçimizde monolog dediğimiz şey, sanırım bir diyalogtur. Sürekli içimizde biriyle konuşuyoruz. Bunu inkar ettiğimizde zaten hastayız, şizofren olduk demektir. Allah saklasın, kişilik yanılması. Sürekli bir uyaran ve ben bunu görürüm. Ben yüzmeyi çok severim, hastalığımın bu yana, tedavim bittikten sonra sürekli yüzmeye gidiyorum havuza, kaslar büzülmesin diye. Bu salgın çıktıktan sonra da devam ettim her gidişimde de içimden bir ses "Yapma şimdi ara ver, kaparsın şu mereti!" "Ya bana bişey olmaz sağlamım." Bir zatürre kap! Allahtan Korona olmadık, ama zatürre olduk tabi. Zatürrenin kendisinden çok korkusu beni perişan etti, çünkü evde tecrit filan...

İzole ettiniz kendinizi...

Evet tecrit. Çok zorluk çektim. "Ha gördün mü, dedi, ben adamı böyle ederim sözümü dinlemezsen bu olur." Dinî hayatın aslı esası budur zaten sen sürekli gözetim altındasın. Sana şah damarından yakın. İşte hakikat bu! "Allah korkusu hikmetin başıdır" diyor Hazreti Peygamber. Sevmekten ziyade korkarım, sevip sevmediğimi bilmiyorum çünkü, çok uçarı birşeydir o. Asıl olan, iş gördüren korkudur. Sevenler var mutlaka, işte onlar veliler. Mesela gerçek anlamda sevenlerden aklıma Hz. Ali gelir. Öylesine kendini bu sevgiye kaptırmış ki biliyorsunuz topuğuna ok giriyor çıkaramıyorlar, "Ben bir namaza durayım, o vakit çıkarın." diyor, öyle çıkarıyorlar. Bu olur mu? Oluyor. Ben bunu kendi gözlerimle gördüm hem Şiilerin törenlerinde Muharrem ayında, hem de Hindularda. Malezya'da Kuala Lumpur'da bir adam sırtına kancalar takmış, şiş sokmuş yürüyor, kilometrelerce yürüyor. Olağan halde o acıya kimse dayanamaz. Mesela ibadet sırasında diş çektiren adamlar biliyorum morfin filan yemeden. Dişçi bir arkadaşım baygınlık

geçiriyordu az kalsın. Bunlar olan şeyler, işte hakikat. Gerçekliklerde tekrarlar vardır, hakikatte tekrar yoktur.

Öyleyse insanın hakikatle olan irtibatı nerede başlar, nasıl irtibat kurar insan hakikatle ya da kurabilir mi?

Birincisi bu bir kabiliyet işidir, istidattır. Sanatta olduğu gibi yani Allah vergisidir. İkincisi de eğitim gerektirir, öğrenim değil eğitim. Hakikat eğitiminin en üst seviyesi tasavvuttur, sufîliktir onun da verildiği yer dergâhtır. Dergâh bir okul değildir. Dergâh bir eğitim yeridir. Aynen annemiz, babamız, ailemiz bizi nasıl eğitiyorsa vs. orada da mürşit müridini öyle eğitir. Hoca talebe ilişkisi değil. Hoca talebe ilişkisi akla dayalı öğretim, öğrenimdir. Mürşit-mürit ilişkisi büyük ölçüde duyguya dayanır, aklın orda fazla bir yeri yoktur. En önemli bölümü dikkatin yoğunlaştırılmasıdır. Duygularınızı tornadan geçirdiğiniz ölçüde, duygularınızı eğittiğiniz nispette dikkatiniz keskinleşir. Dikkatin keskinleşmesi insanı bütün tehlikelere karşı bağışık kılar. Başımıza ne geliyorsa zaten kaza babından, dikkatsizlikten gelir. Dikkat bir disiplin işidir. Disiplinlilik, düzgün yaşamaktır. Gelişi güzel bölük pörçük değil, çok düzgün yaşamaktır. Disiplini bize iki şey verir askerlik ve din. Onun için ben öteden beri askerî okullarla imam hatiplerin birleştirilmesini savunmuşumdur. Askerlik insana zahirî disiplin aşılar. Din derunî disiplini verir. Bu ikisini bağdaştıran ender milletlerden biriydik. Bir zamanlar... Kalmadı. Çünkü biz asker millettik. İçimizi de müslümanlıkla doldurduğumuz ölçüde dediğim gerçekleşiyordu. Müslüman ülkelerde genellikle namaza durduklarında etrafa bakarlar, duruşları öylesine, eller bir yerde ayaklar bir yerde, bir saat kalkmıyor yerden, imamla kalkmıyor, geciktiriyor. Gitmeye hacet yok filmlerde filan görürsün. Karman çorman bir hâl. Halbuki bizde çok düzgündür. Hâlâ da bu disiplin bir ölçüde devam ediyor.

Türk insanını “omurgalı” yapan da bu disiplin midir?

Tabii. Çünkü disiplin ve dikkat yoğunluğu direnme gücünüzü had safhaya çıkarır. İnsanın en önemli fazileti direnmesidir. Her esen yele eğildin mi, her yelle yere çakıldın mı yaşayamayazsın. İstenen de budur!

Sizin hayatınıza bu bakımdan tesir eden isimler var mıdır?

Ahmet Yüksel Özemre Hocam ve Malezya’da hâlen hayatta olan 90 yaşlarındaki Nakip el-Attas. Başka insanlar da oldu tabi ama her birini saymanın âlemi yok. Beni çok etkileyen bir baska insan da babamdır. Babam benim için hep bir ahlâk abidesi olmuştur. Hayatta evvela ondan sonra Allah’tan korktum. Sonra değişti, Allah’tan korkmaya devam ettim. Babam ikinci sıraya düştü gençliğe geldiğimde. Bazen bir şey olur, hâlâ “Babam bunu görse ne der?!” diye düşünürüm.

Babanızın gölgesi üzerinizde... Ahmet Yüksel Özemre’yle yaşadığınız ve anlatabileceğiniz bir hatıranız var mı?

O kadar çok ki... O da bir namus abidesiydi. Zaten babam ve o. Bir insanın namusluluğu sahada belli olur. Yani makamı mevkii elvermeyen bir insanın “Ben namusluyum.” demesi bir şey ifade etmez. Öyle bir yere geleceksiniz ki orada tercihte bulunacaksınız ve o tercihte namusunuz kendini belli edecek. Mesela Ahmet Yüksel Hocam Türkiye Atom Enerjisi Kurumu başkanıydı. Teklifler geliyordu, atom santrali inşa edilecek dünyanın dört bir köşesinden. Bir İsviçre şirketi hocama, -unuttum rakamını- şu kadar yüz bin İsviçre frankı rüşvet teklif etti ki hocam memurdu, zar zor geçinen bir adamdı, üstüne bir de Cenevre’de göl kıyısında üç katlı bir kâşâne... “Hocam” dedim, “Yapma” dedim, “Sen gelme biz gidelim.” dedim. (*Gülüşmeler*) Hocam bir çırpıda reddetti. Hiç, düşüneyim filan demedi. Bunu teklif etmelerinden ötürü de adamları teklif listesinden çıkardı.



Babam Zonguldak’ın Çatalağzı santrali müdürüydü. 50’lerin başlarında olacak bu... Santrale yeni bir türbin takacaklar, bir Alman şirketi. Çok müsait bir teklif getirir takarlar. O gün ben ordaydım, bu şirketin temsilcilerini yemeğe bizim eve davet etti babam. Temsilcilerin başındaki adam, “Size bir miktar para vereceğiz şirketin kuralıdır bu.” dedi. Babam dedi ki: “Taktınız, bitti her şey, rüşvetin ne mânâsı var?” “Rüşvet değil bu ödüldür.” dedi adam. Babam “Ben bunu rüşvet olarak görüyorum.” Adam “Olmaz” dedi, “Bu şarttır”. Enine boyuna tartıştılar. O sırada babamı Zonguldak Demokrat Parti vilayet başkanlığı milletvekili gösterdi. Bu dediğim 1954. Babamın haberi olmadan aday gösterdiler. Babam seçim konuşması yapmak üzere Çaycuma’ya, Devrek’e gitti, ben de yanındayım. O vakit Türkiye’nin yüzde yetmişi ışıksızdı. Ankara, İstanbul, İzmir, Adana, belki Trabzon. Gerisi gece karanlık, mum, lüks lambası, filan. Gittiğimiz kasabada “Beyim Allah aşkına bize cereyan getir.” dediler. Görüyorlar çünkü Zonguldak’ta ışık var. Bugün bunu anlatmaya imkan yok, elektrik her yerde. Hatta o gittiğimiz yerde adamın biri çıktı babama dedi ki, “Beyim sana bir şey söyleyeceğim, senin santraldan şunu çaldım.”

Adını da bilmiyor, ampulü gösteriyor. Vay, dedi babam. Sen Allaha sığındın mı? “Önce senin affını alacağım, öyle gideceğim Allah’a” dedi. “Fakat bir şey daha var, ben bunu tavana takmaya çalıştım hiç bir şekilde yanmıyor bu nasıl oluyor?!” (Gülüşmeler)

O kasabada çağılayan vardı. Kocaman bir şey. Babam bu adamlara yazdı. “Bana teklif ettiğiniz paranın değerinde bir türbin gönderin.” dedi. Uzatmayayım, adamlar gönderdiler. Kasabadaki adamlara da dedi ki, “Şu çağılayanın dibine bir kulübe inşa edin.” Ettiler. O tribünü babam getirdi suyun dibine yerleştirdi. Ordan köye cereyan verilirdi. O sevinci size anlatamam. Gece bütün köy kadınlı erkekli -ki kadınlar çıkmazlar yollara- ama nasıl bir şenlik ondan sonra talep üstüne talep geldi. Babam da “Bir tane bulabildim ancak”, dedi.

Çok manidar bir hatıra oldu Hocam. Peki, bize en yüksek iyiyi verenin vahiy olduğunu kabul ettikten sonra hukuku nasıl anlamalıyız? Bir felsefeci olarak nasıl değerlendirirsiniz bunu? Hakikat şekil mi ruh mu? Her ikisi mi?

Hakikat tarafı var gerçek tarafı var. Hakikat tarafı niyettir. Niyet kula kapalıdır. Fıkıh sadece ameli esas alır. Niyet Allah’a açıktır. Mümin, muhlis insan amelini niyetiyle bağdaştırmaya çalışır. Zaten karşıdaki insana bağlanmanın esası budur, onun iyi niyetidir. Bunu ölçemezsiniz. Buna inanırız. İyi niyetli olduğunuza inanırım. Bu aldatır mı? Aldatır. 13-14 yaşındaydım herhalde, evden kaçtım çok yakın bir arkadaşım babadan olma koministti. Dinle çarpışan bir adam. Vefat eden annesinden buna kalan bir seccadesi vardı. Benim de Almanya’dan gelen bir tren vagonum vardı, çok güzel bir vagon. Bunları satalım alacağımız parayla Ankara’dan çıkarız dedik. Nereye gidelim? O zaman öyle çeşit çeşit dükkan yoktu. Her eşyayı satan ve çok kötü mallar sergileyen dükkanlar vardı. Ankara’da Necati Bey caddesinde annemin hep gittiği alışveriş yaptığı bir bonmarşe vardı. “Bonmarşe” ucuzluk demek. Annem sahibine çok güvenirdi, bir hacıydı, kocaman sakalı vardı. Dedim ki

arkadaşıma, “O adama gidelim dini bütün biridir”. “Ya bırak!” dedi, “Bizi kandırır filan!” “Hayır, ben ona gideceğim”, dedim. Gittik dükkana selam verdik. “Buyur evladım ne istiyorsun?” “Hacı amca benim böyle bir vagon oynucağım var, bunu satmak istiyorum, kaçta alırsın?” Aldı eline “Oğlum sen bunu bana bırak, ben biraz bakayım sana bir değer biçerim, yarım saat sonra gel.” dedi. Bir zaman sonra döndük, geldik. “Hacı amca kıymet biçtin mi buna?” “Neye?” dedi. “E sana yarım saat önce bir vagon verdim ya!” “Yoo nerden uyduruyorsun sen bunu! Oğlum, sen baya erken yaşta dolandırmaya başlamışsın!” “Neee! Lanet olsun sana!” dedim. Tabii benim o arkadaş bıyık altından sırıtıyor, “Ben sana demedim mi?” dercesine. O benim inancımı sarstı mı? Sarstı. Uzunca bir süre gerekti o yarayı kapatmam için. Şimdi bu niyet meselesi. O daha alırken onu niyet etmişti, ben buna el koyacağım. Benim bunu görmem mümkün değil. Hayatımızda o kadar çok örnekle karşılaşırız ki. Hayatın hakikati niyetlerdedir. Zaten demin söyledim ya vicdan Allah’ın sesidir. Onun bir uzantısıdır bu niyet. Hakikat o vicdandır. O görünmez, bilinmez, o anlaşılmaz. Hatta niyetin sahih olup olmadığı... İyi niyet gösterisinde bulunur ama samimi olmayabilir. Eylem, amel kötü görünebilir niyet iyi olur. Hz. Peygamber buna da işaret ediyor, bazı yalanlar da vardır ki sahihtir, diyor. Hekimsin, hastanın kurtarılacak bir hali yok, kapatıyorsun yarayı. Hasta kendine geliyor, “Hiçbir şeyin yok, ye, iç, gez!” Hastaya doğruyu söylese ezilecek, üç günlük ömrün kaldı demek, ne demek! Burada yalanınız iyi niyete dayalıdır. -Sırf para koparmak için- “Siz tedaviye devam edin, daha iyileşmenize var.” dese o da niyettir. İkisinde de aldatma var, yalan var, fakat birisinde niyet sahihtir. Hukuk dışardan bakar, eyleme bakar. O bakımdan niyeti esas alan bir hukuktan bahsedebiliriz.

Çok teşekkür ederiz Hocam. Sizi yorduk, nekahat devresindeydiniz, hakkınızı helâl edin. İlave etmek istediğiniz bir şey var mı?

Helâl olsun. Sağlığınıza, iyiliğinizi diliyorum duam odur. 🙏

Hak Mezhep Deyince Ne Anlıyorsunuz?

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA

Marmara Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

Her dinin başlangıçta bir ana bünyesi bulunur. Mesela konumuz olan İslâmiyet, Allah Teâlâ'nın resûl olarak vazife verdiği Hz. Muhammed (a.s)'e indirdiği ayetler (Kur'an) ve bu ayetlerin Hz. Muhammed tarafından açıklanması ve hayata uygulanmasıyla (Sünnet) orijinal şeklini almıştır. Peygamberimiz etrafında evvela çekirdek bir müminler topluluğu oluşmuş, onların tebliğ ve gayretleriyle bu ilk halka genişlemiş, bu topluluk bir süre sonra bir topluma dönüşmüştür (sahâbe nesli). Yirmi üç senede İslâmiyet'in kuruluşu tamamlanmış, Kur'an'ın inzali sona ermiş, Hz. Muhammed (a.s) de vefat etmiştir. Sahâbe toplumu İslâmiyet'in ana bünyesidir. Kur'an'ın nüzûlüne ve Hz. Peygamber'in izah ve tebliğine ilk elden şahit olan bu topluluk sonraki yıllarda büyük bir özenle bu mirası muhafazaya gayret etmiştir. Kendi aralarındaki dinî mahiyetteki ihtilaflar tâlî konularla sınırlı kalmıştır. İslâm'ın usul ve esasları üzerinde ittifak (icma) halinde olan sahâbiler, ana kaynaklarda yer almayan ama din adına ortaya konan imanî, ibâdî, hukukî ve ahlâkî hüküm ve iddialara şüpheyle bakmışlar, zararlıları, İslâm'ın özüne uymayanları, faydasız buldukları unsurları ayıklamışlar ve reddetmişlerdir.

Sonraki yıllarda sahâbileri ve onların peşinden gelen ikinci ve üçüncü nesli (tâbiîn ve tebe-i tâbiîn) söz konusu ret ameliyesine sevkeden husus, Peygamber Efendimiz'den gelen ciddi ikazlardır. O, “*Dinde en kötü işler sonradan*

uydurulan şeylerdir. Çünkü sonradan uydurulan her şey bid'attır. Her bid'at dalâlettir ve her dalâlet de ateştedir.” buyurmuştur.¹ Bir başka hadisinde, “*Kim bizim dinimizde olmayan bir şey yaparsa, o merduttur, makbul değildir!*” demiştir.² İlk müslüman nesillerin gayretleri, ana bünyeyi orijinal haliyle korumaya ve insanları sahih olmayan dinî inanç ve hareketlerden mümkün olduğu kadar sakındırmaya odaklanmıştır.

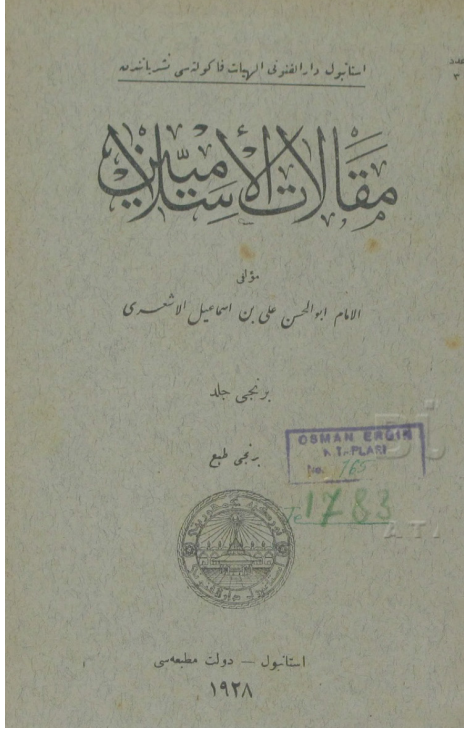
Mezhepler Niçin Ortaya Çıktılar?

Fakat özellikle Dört Halife döneminin sonuna doğru vuku bulan fitne hadiseleri ve Cemel, Sıffin gibi iç savaşlar sadece toplumsal ve siyâsî tefrikaya neden olmakla kalmamış, sonraki yıllarda fikrî ihtilafları da tahrik etmiş, daha önce tartışılmamış dinî meseleler ümmetin gündemine gelmeye başlamıştı. Bu süreçte ilk nesillerin kontrol çabaları çoğu defa yetersiz kalmaktaydı. Sahâbiler ve tâbiîn neslinin alimleri müdahale etmekte zorlanmaktaydı. Öte yandan geniş coğrafyalardaki fetihlerle İslâm topraklarına dahil olan ülkelerin insanları, değişik din, kültür ve medeniyetlerden gelmeleri hasebiyle İslâmî açıdan problemlili birtakım inançları yeni oluşan konjonktüre taşıdılar. Bu insanlar ihtida etmiş bile olsalar, içlerinden önemli bir kesim eski bilgi ve inanç kırıntılarını yeni dinleriyle bağdaştıracak düşünce sentezlerini üretmede başarılı olmuşlardı. Ayrıca İslâmiyet'in sağladığı düşünce hürriyeti, farklı din ve kültürlerle sahip ilim insanlarının toplumu ilgilendiren konularda aralarında serbest tartışmalar yapmalarının imkanını veriyordu. Dinî, teolojik konular da bunlar arasındaydı. Özellikle kadim İran ve Yunan düşüncesinin temel metinlerinin Arapça'ya tercümesi, çoğulcu düşünce ortamını daha da çeşitlendirmişti. Tüm bu olanlar, ilk neslin muhafazasına çalıştığı orijinal İslâm inanç ve düşüncesini bir yönden zenginleştirirken, diğer yönden onun saflığını bozuyor, bid'at cinsinden sayılacak yeniliklerin ortaya çıkıp sahih itikada karışmasına neden oluyordu.

Düşünce dünyamızda tüm bunlar olurken, pratik hayatta da yeni gelişmeler vukû

Hellmut Ritter tarafından tamamı neşredilen *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* (I-III, İstanbul-Leipzig 1929-1933) isimli eserin künye sayfasını gösterir fotoğraf.

Mezhepler ve bunların ortaya çıkışını ele alan, m. 9-13. yüzyıllarda yazılan kaynakların çoğu kaybolmuş, ancak elli civarında eser günümüze ulaşmıştır. Mezhepler tarihçiliği geleneğinde Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) ait *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* ilk yazılan kitaplardan biridir. Kitabın birinci bölümünde Hz. Peygamber'in vefatını müteakip hilâfet konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıklara, Sıffin Savaşı'na ve Hâricîler'in zuhuru; müslümanların ayrıldığı on mezhep, Şîa, Hâricîler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, büyük kitleyi oluşturan ashâbü'l-hadîs ve Küllâbiyye sıralanır. İkinci bölümünde kelâm problemlerine yer verilir.



bulmaktaydı. İslâmiyet'in ikinci ve üçüncü yüzyılı, özellikle büyük şehirlerde refah seviyesinin hayli yüksek olduğu bir dönemdir. Bu kozmopolit şehirler çok kültürlü bir hayatın bütün boyutlarıyla yaşandığı yerlerdir. İslâmiyet için yeni sayılacak bu ortamlarda dönemin İslâm alimleri aynı zamanda ibadetler, gündelik hayat, hukuk, siyaset ve ahlâk konularında önemli soru ve sorunları cevaplamak ve çözüme kavuşturmak için yoğun gayret içinde olmuşlardır. Müslüman nüfusun büyük çoğunluğu, İslâmiyet'in teşekkül ettiği şehirlerin dışında, yeni fethedilen ülkelerde veya yeni kurulan şehirlerde yaşamaktaydılar. Buralarda neşet eden gündelik sorunları çözmek (ilm-i hâl) için eldeki Kur'an ayetleri ve rivayet malzemesi çoğu zaman kâfi gelmemekteydi. Çünkü ayetlerin indiği zaman ve mekanlar değişmişti. Hayatın günlük seyri Mekke ve Medine'deki gibi basit ve tekdüze gitmemekteydi. Yeni çözümler bulunarak müslümanların önünün açılması, hayatlarının kolaylaştırılması aralarında sahâbilerin de olduğu İslâm alimlerinin omuzunda ciddi bir mesuliyet haline gelmişti. Bu cevaplar ve çözüm yolları dinî metinleri

yorumlama, aklın kılavuzluğunu devreye sokma, rey ve kıyas delillerini istihdam etme suretiyle genellikle serbest tartışma ortamlarında şekil aldı. Dolayısıyla birden fazla fikhî/hukukî düşünce tarzı gelişmiş oldu.

Mezhepler dediğimiz sosyal ve fikrî olgular hem inanç ve fikriyatta hem de hukuk ve pratikte böyle bir samimi gayretin ürünleri olarak ikinci hicri yüzyılın sonundan itibaren ortaya çıkmaya başladılar. Yani anlattığımız atmosfer, dinî ihtilafları ve ayrışmaları ister istemez vücuda getiren bir ortamdı. Bundan kaçınmak mümkün değildi. "Gidilen yol" anlamındaki mezhep, dinin anlaşılmasındaki farklılaşmaların kurumsallaşmış hâlidir ve görüldüğü gibi son derece doğal ve normal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada önemli husus, teşekkül sebeplerini izah ettiğimiz mezheplerin hak ve hakikati ne derece temsil ettikleri sorusudur. Bir başka ifadeyle, onların ilk şekliyle İslâmiyet'in ilahî ve nebevî usûl ve esaslarına mutabık kalıp kalmadıkları sorusudur.

Çok Sayıda Fırkalaşma Olacak!

Mezheplerin tarihte ve günümüzde yol açtıkları sosyal, siyasi ve dinî olumsuzluklara bir cevap olarak, "Zaten Peygamberimiz zamanında da mezhepler yoktu!" sözü yer yer karşımıza çıkar. Bu klişe söz tabii ki anlam olarak doğrudur. Fakat yukarıda açıklanan şartlar muvacehesinde Peygamberimiz (a.s) sonrasında mezheplerin oluşmaması gibi bir ihtimal mevzu bahis olamaz. Dolayısıyla İslâm dini ve müslümanlar gerek itikadî gerekse fikhî sahalarda mezheplerle devam etmek durumunda kalmışlardır. Bu durum diğer tüm dinlerin, hatta ideolojilerin başına gelen bir gerçektir. Efendimiz (a.s) bir hadis-i şeriflerinde bunu şu ifadeleriyle haber vermişlerdir: "*Dikkat ediniz! Sizden önceki Kitap Ehli yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Bu ümmet de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan yetmiş ikisi cehennemde biri cennette olacaktır. Bu da cemaattir*"³

Hadisteki yetmiş rakamı kesretten kinaye kabul edilmiştir. Bu halde müslümanların daha önceki dinlerin ümmetlerinden daha fazla ayrılığı

düşecekleri anlaşılmaktadır. Bu durumun sünnetullâhın ve dünyevî imtihanın bir parçası olduğunu düşünebiliriz. Bir ayet-i kerîmede geçtiği üzere, eğer Allah isteseydi *“Elbette hepinizi (tüm insanları) doğru yola iletirdi”*⁴ Yine O dileseydi *“Sizi tek bir ümmet yapardı”*. Fakat böyle irade etmedi. Zira bu durum *“Sizi denemek içindir”*⁵ Hûd suresindeki başka bir ayette ise *“(Böyle yapmadı ve görüldüğü gibi) insanlar farklı görüşler peşinde koşmaya devam ediyorlar.”* buyurulmaktadır.⁶ Ardındaki ayette,⁷ *“Allah’ın merhamet ettiği insanların”* ihtilaf etmeyecekleri, dolayısıyla birlik ve beraberlik halinde olacakları bildirilmektedir. Aynı ayetin devamındaki *“Allah onları bunun için yarattı.”* ifadesi ise genellikle *“Allah insanları ihtilaf etsinler diye yarattı.”* şeklinde tefsir edilmektedir.⁸

İmtihan dünyasında ittifakların gerçekleşmesi için öncelikle ihtilafların olması gerekecektir. Tek tip düşünen, görüş ayrılığına düşmeyen, hep aynı çizgide giden varlıklar zaten insan özelliğinde olmazlar. Sadece meleklerin böyle varlıklar oldukları haber verilmiştir. Bu ayetlerin teolojik izahı, ihtilaf ve tefrikanın insanların imtihanına vesile olduğu sonucuna varmaktadır. *“Hepiniz Allah’ın ipine sımsıkı sarılın, tefrikaya düşüp ayrılmayın!”*⁹ ilâhî buyruğuna uyanlar ise imtihanı kazanmış olmaktadır.

Yetmiş üç fırka hadisindeki diğer bir konu, çok sayıda fırkanın arasında sadece bir topluluğun cenneti kazanacağı hususudur. Alimlerimizin kanaati, hadiste geçtiği üzere azaba ducar olan diğer fırkaların cehennemde kalışlarının ebedî bir kalış olmadığı yönündedir, zira bu fırkalar ve mensupları hâlâ müslüman ismini taşımaktadırlar ama bid’atları sebebiyle bu cezaya müstehak olmaktadır. Cehennemden kurtulan fırkanın *“cemaat”* olduğu şeklinde hadiste gelen vurgu önemlidir. Cemaatin buradaki tefsiri, bu fırkanın hem müslümanların çoğunluğunu teşkil etmesi hem de birlik ve beraberlik halinde olmasıdır. Bu cemaatin aynı zamanda siyasî bütünlüğü temsil ettiğini söyleyen alimler de bulunmaktadır.

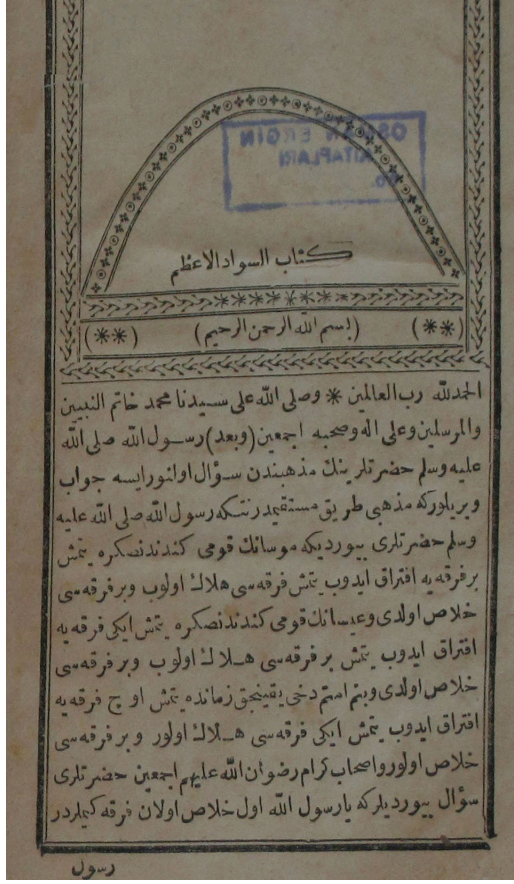
Hangi Mezhep Hak Mezhep?

Şimdi, makalemizin başında bahsettiğimiz *“ana bünye”* kavramına geri dönebiliriz. Sahâbe topluluğu ve onları takip edenler kendi dönemlerinde İslâmiyet’in ana bünyesiydi demiştik. Söz konusu ana bünye, Haricîlerin yaptığı gibi büyük günahları sebebiyle müslümanları tekfir etmiyor, Şii grupların aksine ilk üç halifenin yönetimlerini meşru sayıyor, Kaderîler ve Mu’tezile gibi kaderi inkâr edip insan iradesini bütünüyle özgür kabul etmiyor, fakat daha çok Emevî idarecilerin sahip çıktığı ve insanın serbest iradî rolünü reddedip bütün işlerin oluşunu tamamen takdir-i ilâhiye bağlayan Cebriyeci telakkiyi de tenkit etmekten geri kalmıyordu.

Hız. Peygamber sonrası İslâm toplumunun merkezindeki bu ana çizgi *“Sünnî”* olarak kendini tanımlıyordu ve adı geçen ilk fırkaların görüşlerini *“bid’at”* olarak niteliyordu. Bid’at kavramı bu anlamda Kur’an’da temeli olmayan, Hız. Muhammed ve sahâbe döneminde de taraftarı bulunmayan inanç, fikir ve amelleri ifade etmektedir. O halde bid’atın, bu bağlamda sünnetin karşılığı olarak kullanıldığını anlıyoruz. Yani Sünnî veya Ehl-i Sünnet’ten olmak, sahâbilerin umumî ve yaygın din telakkisini, onların *“din budur”* dedikleri hususları takip etmenin bir sıfatı olarak kullanılmaktadır. Bu merkezî yola uymayan kimseler ve gruplar ise haliyle ehl-i bid’at sayılmaktadır. Ehl-i Sünnet’e ilave edilen el-Cemaat kavramı ise yetmiş üç fırka hadisinde geçtiği üzere ümmetin çoğunluğunu ifade etmektedir. Ehl-i Sünnet yerine yer yer kullanılan *“en büyük kalabalık”* anlamındaki *“es-sevâdü’l-a’zam”* terimi de aynı çoğunluğa işaret etmektedir. Bazı hadis-i şeriflerde cemaatten ve siyasî birlikten uzaklaşmanın *“cahiliyye”* olarak nitelenmesi,¹⁰ bu kavramı daha da önemli kılmaktadır.

İslâmiyet’in ilk dönemlerinden bugüne ümmetin çoğunluğunun en geniş mutabakatı olan Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, temel kaynaklarımızda sıklıkla ehl-i hak, ehl-i istikâmet, ehl-i ittifak gibi sıfatlarla isimlendirilmiştir. Bu ana bünye karşısında yer alan oluşumlar ise ehl-i bid’at’ın

Semerkindî'nin *es-Sevâdü'l-A'zam* isimli eserinin Kahire Bulak Matbaası, h.1258/1842 tarihli baskısının ilk sayfası Eser, h.3/9. yüzyılın sonlarına doğru Mâverâünnehir ve Horasan'da bid'at ve hurafelerin yaygınlaşması üzerine Sâimânî emîrinin Hakîm es-Semerkindî'ye (ö. 342/953) müslümanları sağlam bir akîde etrafında toplayıp, Ehl-i sünnet inancını yaymak maksadıyla bir kitap kaleme alması vazifesini tevdi etmesiyle ortaya çıkmış. Semerkindî mukaddimede "es-sevâdü'l-a'zam" terkiibini "Hz. Peygamber ve ashabını takip eden müslüman çoğunluk" anlamında kullanmakta.



yanısıra ehl-i bâtil, ehl-i dalâlet, ehl-i hevâ, ehl-i ehvâ, ehl-i furkat sıfatlarıyla anılmışlardır. Sünnî olmayan fakat bid'atlarına rağmen Allah'a, kitabına, peygamberine ve ahirete imanları ve kibleye dönerek namaz kılmanın farziyetine inanmaları nedeniyle İslâm dairesi içinde kalan fırkalar ehl-i kible diye adlandırılmışlardır. Ehl-i Sünnet'e göre ehl-i kible tekfir edilemez. Bu kaide Sünniliğin işlemeci ve birlik-beraberliği önceleyen karakterine tam mânâsıyla uyumludur.

İbadetler (ibâdât), özel ve kamusal işlemler (mu'âmelât) ve hukukî cezalar ('ukûbât) üzerinde yapılmış içtihatlar fıkıh sahasında birçok mezhebin teşekkülüne yol açmıştır. Dört Mezhep dediğimiz İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'in mezhepleri yanında, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, el-Evzâî, Dâvud ez-Zâhirî, et-Taberî gibi Sünnî imamlarımızın kendilerine

mahsus mezhepleri bulunmaktaydı. Bunlar zaman içinde takipçileri kalmadığı için tarihten silinmişlerdi. Geriye kalan dört fıkıh mezhebi hem birçok İslâm devletinin adalet sisteminin omurgasını teşkil etmiş hem de ümmetin büyük çoğunluğunun bireysel olarak taklit ettiği sosyal ve dinî kimlikler haline gelmiştir. Bunlara itikâdî sahada Sünnilik çatısı altında kurumsallaşan İmam Mâturîdî ve İmam Eş'arî'nin mezheplerini de ilave edebiliriz.

Şüphesiz ki mezhepler -hak mezhep bile olsa- ilahî ve nebevî öğretilerin birebir aynısı olamaz. Nihayetinde insan ürünü yorumlara dayanırlar ve bu yüzden beşerî bir tabiata sahiptirler. Ancak yorum ve amel farklılıkları ne kadar özgün kalmıştır ne kadar husûsen korunmuşlardır veya ne kadar aslından uzaklaşmışlardır ne kadar siyasî manipülasyonların nesnesi olmuşlardır gibi önemli sualler muvacehesinde "hakka ve hakikate en yakın" olanın tespiti hiç zor olmasa gerektir. Sahâbenin ve sonraki nesillerin özenle muhafaza ettiği ve daima etrafında ittifakla büyük kalabalıkların toplandığı konumuz olan Sünnî özgünlük, bu bakımdan hak mezhep sıfatını hakkıyla hak etmektedir. ❦

NOTLAR

- 1 Nesâî, İdeyn, 22; Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, Sünne, 5.
- 2 Buhârî, Sulh, 5; Müslim, Akdiye, 17, 18.
- 3 Ebû Dâvud, Sünne, 1.
- 4 En'âm, 6/149; Nahl, 16/9.
- 5 Mâide, 5/48.
- 6 Hûd, 11/118.
- 7 Hûd, 11/119.
- 8 Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlimi*, İstanbul, 1988, s. 160-1; Kılavuz, Ahmet Saim, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2.
- 9 Âl-i İmrân, 3/103.
- 10 Bkz. Buhârî, Ahkâm, 4; Müslim, İmâret, 53.



Hz. Ömer devrinde yapılan Kubbetü's-Sahra ya da Ömer Mescidi adıyla bilinen binayı gösterir bir kartpostal

Yahudi inancına göre Süleyman Mâbedi'nin temelinin bir kısmı buranın altında bulunan kayanın üzerindedir ki, aynı zamanda dünyanın ortası olduğuna inanılır.

Yahudilikte Hakikat İddiası¹

Doç. Dr. Yasin MERAL

Ankara Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

Yahudilik, semavî dinlerin en eskisi olarak bilinmektedir. Yahudiler de Kur'an'da kendilerinden en çok bahsedilen dinî grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Binlerce yıllık yazılı ve sözlü geleneğe sahip yahudiler, bu birikimin getirdiği avantajla birçok konuda söz sahibi olmuşlardır. Tarih boyunca farklı

milletlerin boyunduruğu altında kalmalarına, pek çok kez sürgün tecrübesi yaşamalarına rağmen, hayatta kalmayı başarmış, sayıca az olsalar da günümüze kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Yahudilerin bu denli zorluklar karşısında ayakta kalabilmeleri ve asimile olmadan günümüze kadar gelebilmelerinin arka planında Tanrı'yla kurdukları ilişki ve bu ilişkinin doğal sonucu olarak "seçilmişlik" düşüncesi yatmaktadır. "Seçilmişlik" düşüncesi aynı zamanda hakikat iddiasının bir başka şekilde ifade edilmesidir.

Seçilmişlik inancı, yahudi düşüncesini oluşturan sacayaklarından biridir. Buna göre Tanrı, yahudileri diğer milletlerin arasından seçmiş ve yeryüzündeki ilâhî planı için görevlendirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Yahudilik'teki seçilmişlik düşüncesi bireysel bir seçilmişlikten ziyade bütün yahudileri kapsayan, kolektif bir seçilmişliği ifade etmektedir. Yahudilerin ne için seçildikleri de bu seçilmişliği anlamlı kılmaktadır. Bu düşünceye göre yahudiler, Tanrı'nın iradesini yeryüzünde tesis edecek olan

millettir. Bu nedenle de onlar doğrudan Tanrı tarafından korunan, gözetilen, yönlendirilen ve ihsanda bulunulan bir grup olduklarına dair bir algıyla hareket etmektedirler.

Yahudi dinî düşüncesinde insanlar, yahudiler ve ötekiler şeklinde iki temel gruba ayrılmıştır. Tevrat'ın kaydına göre, Tanrı İsrailoğulları'na hitaben "Bana ait olmanız için sizi öbür halklardan ayrı tuttum (Levililer, 20:26)" diyerek onları diğer milletlerden ayırmıştır. Yine Tevrat'ta geçen "Siz Tanrı'nız Rab için kutsal bir halksınız. Tanrı'nız Rab öz halkı olmanız için yeryüzündeki bütün halkların arasından

sizi seçti (Tesniye, 7:6)" ve "Tanrı'nız Rab, sizi övgüde, ünde, onurda yarattığı bütün uluslardan üstün kılacağını, verdiği söz uyarınca kendisi için kutsal bir halk olacağınızı açıkladı (Tesniye, 26:19)" ifadeleriyle İsrailoğulları'nın diğer milletler arasından özel olarak seçildiği vurgulanmaktadır.

Aslında İsrailoğulları'nın seçilmişliği, kendi dönemlerindeki putperest milletlerin arasından bir tevhid toplumu olarak ön plana çıkarılmaları şeklinde

olmuştur. Nitekim Kur'an'da bu anlamda İsrailoğulları'nın dönemin diğer milletlerinden daha değerli ve üstün oldukları kaydedilmiştir (Bakara, 2/47, 122). Söz konusu ayetler diğer putperest milletlerin arasından İsrailoğulları'nın seçildiğine Allah'ın muradını ve tevhid esasını hâkim kılacak bir misyona sahip olduklarını işaret etmektedir. Bir diğer ifadeyle buradaki seçilmişlik etnik bir seçilmişlik değil, manevî bir seçilmişliktir. Bu manevî mirası devam ettiren her millet bu üstünlüğü hak edecektir. Fakat İsrailoğulları kendilerine verilen bu ihsanları Tanrı ile İsrailoğulları arasında zorunlu bir ilişki

olarak değerlendirip seçilmişliği etnik bir esasa dayandırmışlardır.

Tevrat'ta Tanrı, İbrahim'e kendisini ve soyunu seçtiğini bildirerek Nil'den Fırat'a kadar bütün toprakların ona ve soyuna verileceğini vadetmiştir (Tekvin, 12:7; 15:18-21; 17:8). Bilindiği üzere Hz. İbrahim, sadece Yahudilik'te değil Hristiyanlık ve İslâm'da da çok değerli bir konuma sahiptir. Bunun doğal sonucu olarak her üç dinin mensupları kendilerini Hz. İbrahim'in mirasçısı olarak görmektedirler. Hz. İbrahim'in gerçek mânâda mirasçısının kim olduğu tartışması Kur'an'da da karşımıza çıkmaktadır. Kur'an, Hz. İbrahim'in "*Ne yahudi ne de hristiyan olduğunu bilakis hanif bir müslüman*" olduğunu belirtmektedir. Ardından gelen ayette Hz. İbrahim'in gerçek mirasçılarının Hz. Muhammed ve ona tâbî olan müminler olduğuna değinilmektedir (Âli İmran, 3/67).

Hakikat iddiasının bir diğer bileşeni de Tevrat'tır. Yahudiliğin en temel metinlerinden biri olan Mişna'da dünyanın üç şey üzerinde durduğu anlatılmaktadır: Adalet, hakikat ve barış.² Hakikat ifadesi, Yahudilik'te neredeyse Tevrat ile eşdeğer/özdeş olarak kullanılmaktadır. Yahudi kaynaklarında yer alan "Torat Emet" kavramı, "hakikatin Tevrat'ı" anlamına gelmektedir. Tanrı, insanları kendisine bağlı bireyler haline getirmek istemektedir. Bunun yolu da ancak Tevrat'a uymakla mümkün olmaktadır. Hakikatin metinleşmiş hâli olarak görülen Tevrat'ın İsrailoğulları'na verilme hikâyesi de hakikati temsil ve hak etme noktasında yahudi düşüncesinde önem arz etmektedir. Bir metinde Tanrı'nın Sina Dağı'nda görünmesi sırasında orada sadece İsrailoğulları'nın değil diğer milletlerin de bulunduğu kaydedilmiştir. Buna göre Tanrı önce Esavogulları'na Tevrat'ı teklif etmiş onlar da "Öldürmeyeceksin! (Çıkış, 20:13)" emrinden ötürü almaya yanaşmamışlardır. Tanrı daha sonra Ammon ve Moav halklarına Tevrat'ı sunmuş onlar da "Zina etmeyeceksin! (Çıkış, 20:14)" emrinden ötürü kabul etmemişlerdir. Tanrı daha sonra Araplara Tevrat'ı sunmuş onlar da "Çalmayacaksın! (Çıkış, 20:15)" emrinden ötürü Tevrat'ı almaya yanaşmamışlardır.

[Hakikate sahip olmanın somut tezahürlerinden birisi de Tanrı'nın İsrailoğulları'yla ahit yapmasıdır. Tevrat'a göre Tanrı ilk önce bütün insanlarla Nuh aracılığıyla ahit yapmıştır. Bu ahdin sembolü gökkuşağıdır. **]**



Tanrı, Tevrat'ı en son İsrailoğulları'na sunmuş, onlar da Tevrat'ı tamamıyla kabul ettiklerini bildirmişler ve böylece bu şeref İsrailoğulları'na ait olmuştur.³

Vadedilmiş toprak inancı da hakikatin temsili ve tecellîsi anlamında önem arz etmektedir. Bu düşünceye göre hakikatin mekânsal anlamda tecellî ettiği bir toprak parçası vardır ki, bu da Filistin topraklarıdır. Özelde Kudüs geniş anlamda da Filistin toprakları dünya üzerinde Yahudiliğin tam mânâsıyla yaşanabileceği yegâne toprak parçasıdır. Örneğin, Yahudilik'te hac kavramı Kudüs'le özdeşdir. Ziraatle ilgili hükümler Filistin topraklarında geçerlidir. Böyle olunca hakikatin en temel metni işlevini gören Tevrat'taki emir ve yasaklar ancak ve ancak Filistin topraklarında hayata geçirilebilir. Bir diğer ifadeyle hakikatin eylem boyutunda, özel bir mekânla ilişkisi söz konusudur.

Hakikate sahip olmanın somut tezahürlerinden birisi de Tanrı'nın İsrailoğulları'yla ahit

yapmasıdır. Tevrat'a göre Tanrı ilk önce bütün insanlarla Nuh aracılığıyla ahit yapmıştır. Bu ahdin sembolü gökkuşağıdır. Daha sonra Tanrı, İbrahim'le ahit yapmış ve ahdin sembolü olarak sünneti belirlemiştir. Buna göre İsrailoğulları'ndan her bir erkek sünnet olarak ahdin bedenî alâmetini üzerinde taşıyacaktı. Tanrı daha sonra Musa'yla ahit yapmış ve Şabat, ahdin sembolü olarak tesis edilmiştir. Şabat günü Tanrı'ya hasredilerek o gün dünyevî işlerin bırakılması ve günün dua ve ibadetle geçirilmesi istenmiştir. Bu ahitlerden ilkinin, Tanrı'nın bütün insanlarla yapmış olduğu düşünülmektedir. Yahudi inancına göre Nuh aracılığıyla insanlara yedi emir ve yasak verilmiştir. Bunlar; şirkten uzak durmak, küfre girmemek, kan dökmek, zina etmemek, hırsızlık yapmamak, canlı hayvandan et koparmamak ve adaleti tesis edecek bir sistem kurmaktır.⁴ Bunlara uyan kişilere Nuhî denilmektedir. İbn Meymûn, Nuh'un yedi esasını kabul edip, onlara uyarak yaşayanların gelecek dünyadan

nasibinin olduğunu belirtmektedir.⁵ Bu açıdan bakıldığında hakikat tekelliliğinden ziyade, başka milletlerin de hakikate sahip olduğu ve bunun karşılığında da öte dünyada ödüllendirilecekleri ortaya çıkmaktadır.

Hakikatin, Tanrı'dan insanlara vahiy üzerinden iletiildiği düşünöldüğünde nübüvvet müessesesinin de bu konuda ele alınması gerekmektedir. Yahudi inanişına göre İbrahim ilk peygamber olup peygamberlik M.Ö. 5. asırda yaşamış Malaki ile sonlanmaktadır. Geleneksel yahudi anlayışına göre Yahudilik'te kırk sekiz erkek, yedi kadın peygamber gelmiştir. Burada dikkat çeken husus yahudilerin hakikatin iletilme vasıtalarından belki en önemlisi olan nübüvveti yahudilere has görmeyerek yahudiler dışındaki milletlerden de peygamberler geldiğini kabul etmeleridir. Bunlardan yedi tanesi yahudi kaynaklarında ismen zikredilmektedir. Bunlar; Eyüp, Eyüp'ün üç arkadaşı (Elifaz, Bildad, Sofar), Elihu ben Barahel, Belam ve babası Beor'dur (Babil Talmudu, Baba Batra, 15b). İbn Meymun, yahudilerin Hz. Muhammed'i ve getirdiği şeriatı kabul etmediklerini anlatırken bunun sebebinin, Hz. Muhammed'in Arap olmasıyla ilgili olmadığını belirtmektedir. Yahudi olmayanlara da peygamberlik ihsanında bulunulduğunu ifade eden İbn Meymun, "Biz peygamberi davet ettiği şey açısından yalanlar veya tasdikleriz, nesebine göre değil."⁶ ifadeleriyle bu durumu açıklamaktadır.

Yahudilerin hakikat iddialarının somut tezahürünün göröldüğü en önemli safhalardan birisi Mesih dönemi olacaktır. Bilindiği üzere yahudiler, dünyanın sonunda Davud soyundan bir Mesih geleceğine inanmaktadırlar. Bu Mesih, dünyanın dört bir tarafına dağılmış yahudileri kutsal topraklara toplayacak ve Kudüs'te Mabel'di yeniden inşa edecektir. Yahudi inanişına göre, Mesih döneminde yahudiler dünya milletlerinin en itibarlı insanları olacaklardır. Bu açıdan bakıldığında bu dönem hakikatin kendilerinde olduğunun ve Tanrı'nın yahudileri seçtiğinin diğör dünya milletleri tarafından da itiraf edilip kabul edildiği bir dönemdir.

Mesih dönemi söz konusu olduğunda Yahudi düşüncesinin tekellci bir hakikat anlayışına yaklaştığı görölmektedir. İbn Meymun, hristiyanların ve müslömanların Tevrat ve yahudi şeriatı ile ilgili düşöncelerini eleştirerek konuyu Mesih dönemine getirmektedir. Hristiyanların Tevrat'tan İsa'ya işaretiler aradıklarını, müslömanların ise Tevrat'ın nesh edildiğini iddia ettiklerini nakleden İbn Meymun, "Onlar böyle diyorlar fakat gerçek Kral Mesih ortaya çıkıp başarılı olduğunda ve yücelip tahtına kurulduğunda işte o zaman herkes bilecek ki meğör ataları onlara yalan yanıls şeyleri miras bırakmış ve peygamberleri ve babaları da onları yanıltmış!"⁷ ifadeleriyle hristiyanların ve müslömanların Mesih'in ortaya çıkmasıyla yanıldıklarını anlayacaklarını belirtmektedir.

Özetle, yahudi geleneği içerisinde vurgu genellikle "hakikat tekelliliği" gibi görünse de yahudi dini literatürü incelendiğinde diğör milletlere de peygamber gönderildiği, onların da hakikati temsil edebilecekleri, Nuh'a verilen kanunlara uyanların da öte dünyada ödüllendirilecekleri görölmektedir. Bu açıdan bakıldığında yahudi dinî düşöncesi, hem hakikat tekelliliği hem de hakikati paylaşma şeklinde yorumlanacak ifadeleri içerisinde barındırmaktadır. 

NOTLAR

- 1 "Metnin ham halini okuyarak önemli düzeltme ve tekliflerde bulunan Ar. Gör. Mine Demirbilek ve Ar. Gör. Mukadder Sipahioğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.
- 2 Mişna, Avot, 1:18.
- 3 Sifre Devarim, Piska 343.
- 4 Tosefta, Avoda Zara, 8:4; Babil Talmudu, Sanhedrin, 56a.
- 5 İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim u-Milhamot, 8:11.
- 6 İbn Meymün, *İggeret Teyman*, ed. Abraham S. Halkin, American Academy for Jewish Research, New York 1952, s. 50, 52.
- 7 İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim u-Milhamot, 11:4.

İbn Rüşd'de Hakiki Bilgiye Ulaşma Meselesi: Çifte Gerçeklik mi Hakikatin Birliği mi?*

Halime YILDIZ

İstanbul İl Müftü Yrd.

Kadim Bir Mesele: Akıl

Hakikatin kaynağının akıl mı vahiy mi olduğu sorunu İslâm felsefesinin gündemine bir problematik olarak girmeden önce İslâm düşünce tarihinin teşekkül döneminde tartışılmaya başlanmıştır. İslâm filozof ve kelimcileri zaman zaman karşılıklı, zaman zaman da kendi sahalarında bu problemi ele almışlar ve bilhassa kelam ekollerinin birbirlerinden ayrıldıkları ana nokta bu soruya verdikleri cevap ekseninde şekillenmiştir. Kelamcılar İslâm filozoflarına hakikatin araştırılmasında, akli vahyin yerine ikame ettikleri ya da akli, vahyin önüne geçirdikleri ithamlarında bulunmuşlardır. Buna karşın İslâm filozofları da din ile akli uzlaştırma konusunda zihin yormuşlardır.

Nitekim İbn Rüşd de Kindî, Farabî, İbn Sina gibi İslâm filozoflarının takip ettiği din-akıl

uzlaştırması gayreti içine girmiştir. İbn Rüşd'ün din ile akli uzlaştırma konusunda yaptığı çalışmalar, dile getirdiği fikirler onun Batı düşünce dünyasında *çifte gerçeklik (double truth)* olarak adlandırılan bir fikrin savunucusu hatta kurucusu olarak algılanmasına neden olmuştur. Hakikaten düşünürümüz böyle bir düşüncenin doğmasına kaynaklık etmiş midir? Yoksa yanlış anlaşılmış, kendisine bu konuda haksızlık mı yapılmıştır? İşte biz bu makalemizde genel olarak, İbn Rüşd'ün hakiki bilgiye ulaşma hususunda akıl ile vahiy arasında kurduğu irtibatı “hakikat” bağlamında ele alacağız.

Aklın ve Vahyin Buluştuğu Ortak Hakikat: Hakk

Bu konunun anlaşılabilmesi için öncelikle İbn Rüşd'ün gerek nazari gerekse amelî hakikat bakımından, her ikisi de hakikatin bilgisini ve eylemini gaye edinen vahyin ve aklın işlevi konusundaki yaklaşımına eğilmemiz gerekir.

Düşünürümüze göre dinin maksadı, sadece hakikî bilgi ve hakikî amelî öğretmektir. Hakikî bilgi (el-ilmü'l-hak), Allah'ı ve diğer mevcudatı olduğu şekilde bilmektir. Amelî hakikat ise mutluluğu sağlayan fiilleri işlemek, mutsuzluğa götüren fiillerden kaçınmaktır. Felsefenin gayesi de var olanlara bakmak ve varlıkların yaratıcısına (Sâni') delâleti bakımından onları değerlendirmekten öte bir şey değildir.

Buradan, her iki vasıtanın en üst gayesinin “Hakk”ın bilgisine ulaşmak” olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, nihai noktada hakikat, Allah'ı bilmektir. Görüldüğü üzere “hakikat” kavramı İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisinde kilit bir konuma sahiptir. Şu halde hakikat bilgisine ulaşma vasıtaları nelerdir?

Hakikate Ulaştıran En Doğru Yöntem: Burhan

İbn Rüşd'e göre, hakikî bilginin elde edilmesinde zanna dayanan cedel (diyalektik) ve hatâbet (retorik) yöntemi kullanılamaz. Zira bunların dayandıkları metodların büyük bir kısmı sofistlik olup, zorunlu bilinmesi gereken prensiplerle çelişir. Bu yüzden öne sürdüğü



İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* isimli eserinin günümüze ulaşan sekiz yazma nüshası var: İki Leiden, biri Oxford, biri Paris Bibliothèque Nationale, ikisi İspanya'da Escorial Library'de, ikisi de İstanbul'da. Fotoğraf Madrid yakınlarındaki Escorial Library'ye ait. XVI. yüzyıl sonlarında kurulan bu saray kütüphanesinde halen İslâm düşünce tarihinin kıymetli pek çok eserinin yazma nadir nüshaları mevcut

tek yöntem, bilimsel ve yakın ifade eden istidlâl (akıl yürütme) yöntemlerinden *burhan* (*apodeiksis*)'dır. Onun bu yaklaşımı hakikî bilgiye ulaşmada yalnızca akli kıyası yeterli gördüğü gibi bir izlenimin doğmasına neden olmuştur. Bu izlenimden hareketle insan zihninde oluşabilecek muhtemel soruları şöyle sıralayabiliriz:

Hakikatin elde edilmesinde akli istidlâl yeterli midir? Yeterli ise peygamberlerin ve buna bağlı olarak vahyin geliş gayesi nedir? Aklın hakikate ulaşmada yeterli olmadığı durum var mıdır? Gerçek bilgiye ulaşmada dinin yeri nedir? Şayet her ikisi de hakikate ulaşmada yetkili ise aklın verileri ile naklin verileri her zaman birbiriyle örtüşür mü? Birbirleriyle çeliştiğinde ne yapılacaktır?

Felsefe Meşrûiyetini Dinden Alır

İbn Rüşd'ün "*Faslu'l-Makâl fi ma beyne'l-Hikme ve ş-Şeria mine'l-İttisal*" adlı eseri sistemli bir şekilde din ile akıl arasındaki uyumdan bahseder. O, kendinden önceki filozofların din ile akıl arasındaki alâkayı araştırma noktasında takip ettikleri yoldan ayrılıp fakih sıfatıyla yeni bir yolu, "belirlenen naslar ışığında, felsefeyi tetkik için bizzat şer'i bakış açısı" olarak adlandırdığı yöntemini kullanır. Bu şer'i bakışı eserinde şu şekilde

izah eder: "Doğrusu bu sözden maksadımız şer'i bakış açısıyla felsefe ve mantık ilimlerine bakmanın şeriata göre mübah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır. Emredilmiş ise mendup olarak mı yoksa vacip olarak mı emredilmiştir?" İbn Rüşd, bu soruya önce felsefenin tarifini yaparak cevap vermenin çok daha uygun olduğu kanaatinde. Buna göre felsefe, bütün varlıkları var edilmiş olmaları bakımından inceleyip araştırmaktır. Diğer taraftan din de varlık âlemini akıl yoluyla araştırıp dikkate almayı ve ona dair bilginin yine akıl yoluyla elde edilmesini istemektedir. Bu görüşünü teyit için de çeşitli ayetler öne sürer: "*Ey basiret sahipleri, 'itibar (ibret) ediniz.'*" (Haşr, 59/2), "*Arzın ve semaların melekûtuna ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?*" (Araf, 7/184) Bu ayetler ve bu konuyla ilgili sayılamayacak kadar çok ayet, akli kıyasın kullanılmasının gerekli olduğunu (vacip) vurgular. İbn Rüşd, bu konuyla ilgili bilhassa "i'tibar" terimi üzerinde durur. Ona göre bu terimin mantıktaki karşılığı "istidlâl" (çıkarım metodu)'dir. Bu tür akıl yürütmenin en mükemmel şekli ise burhandır. Dolayısıyla Allah, insanı burhan yoluyla kendini bilmeye teşvik eder, demektedir.

Felsefe ve Dinin Uzlaşma Noktası: Gaye Birliği

İbn Rüşd, felsefe ile din arasındaki uyum fikrini, her ikisinin gaye birliği üzerine bina eder. Çünkü gayeye ulaşan vasıtaların araştırılmasından önce gaye üzerinde ittifak çok önemlidir. Hedefler arasında birlik olursa ona ulaşan vasıtalar üzerinde de ittifak mümkün olur. Öyleyse ilk önce felsefe ile dinin gayesinin belirlenmesi gerekir. Felsefenin gayesi "var olanlara bakıp değerlendirmekten başka bir şey değildir. Onu değerlendirme ise Sani'ine (Yapıcısı) delâlet cihetindendir." Din de mevcudata bakmayı vacip kıldığı ve buna teşvik ettiğine göre, felsefenin maksadı ile dinin maksadı müttefiktir. Bizzat her ikisinin gayesi de yaratıcının bilinmesidir.

İbn Rüşd'e göre felsefe ile din arasındaki uyumun diğer bir delili Hz. Muhammed'in bütün insanlık için gönderilmiş olmasıdır. Bütün

insanlığa gönderilmiş olması onun getirdiği dinin Allah'a davet yollarının -burhanî, cedelî, hatabî- hepsini içeriyor olması anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd, "Akli nazar (burhan) İslâm'ın ilk dönemlerinde olmadığı için bidattır." şeklinde gelebilecek bir itiraza ise şöyle izah getirir: Bizzat fikhî kıyas da Asr-ı Saadet'te yoktur. Şayet mantıktaki anlamıyla kıyasın bidat olduğu söylenecek olursa fıkhîtaki anlamıyla kıyasın da bidat olduğu söylenir.

Vahiy ve Akıl Birbirlerinin Süt Kardeşidir

Düşünürümüz, gerçekte akli savunmakla birlikte mutlak anlamda realist değildir. O, aynı zamanda insan aklının anlayamadığı, kavrayamadığı konularda şeriatı başvurulması gerektiğini, vahiy yoluyla elde edilen bilginin akıl yoluyla kazanılan bilgilerin tamamlayıcısı olduğunu ve aklın yetersiz kaldığı her şeyi Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirdiğini ifade eder. Şu halde insan gücünün erişemeyeceği bilgiler konusunda peygamberler tarafından ortaya konulan ilkeleri kabul edip, bunlara inanmak gerekir. Bu görüşüyle o, hasımlarından gelen, "Her şeyi akılla çözmeye çalışan filozoflar peygamberlik müessesesine zarar vermekte, dolayısıyla kendi sistemleri içerisinde onların getirdiklerinin yerinin olamayacağı" yönündeki itirazlarına da bir anlamda cevap vermiştir.

İbn Rüşd, dine bağlı olmayan bir düşünür değildir. O yalnızca akli ve nakli uzlaştırmaya çalışan bir fikir adamıdır. Hıttı'nın belirttiği gibi "İbn Rüşd, gerçekte akılcı bir düşünür ve imanla ilgili vahye dayanan nastan müstesna her şeyi aklın mihengine ve ölçüsüne vurma hakkı olduğunu iddia eden bir felsefe adamıydı, fakat o, asla serbest fikirli bir düşünür yahut imansız bir kafir olmamıştır." Düşünürümüze göre her şeriat, vahye dayanır ve akıl da onunla iç içe bulunur. Yalnızca akla dayanan bir şeriat bulunabileceğini kabul eden kimsenin zorunlu olarak böyle bir dinin hem akla hem de vahye dayanan dinden daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir. Hikmet, şeriatın arkadaşı ve



Batı'da Averroes diye bilinen İbn Rüşd'ün, İspanya Kurtuba'da bulunan heykeli

aynı anneden emen süt kardeşidir. Ona göre hakikate ulaşmanın bir yolu felsefenin kullandığı akli yaklaşım, diğer yolu ise vahiydir. Akıl ile doğruyu elde etmek herkes için imkânsız ve zor iken, vahiy ile kolaylık olması cihetinden Allah'ın bir lütfudur.

Dinin Zahiri, Aklın Verilerine Zıt Düşerse

Tüm bu izahlar İbn Rüşd'ün dinin ve aklın aynı şey olduğunu savunmadığını ortaya koyar. Fakat bu, dinin, aklın verilerini reddettiği anlamına da gelmez; bilakis destekler. Bu açıdan bakıldığında ona göre burhan ile din arasında üç ihtimal vardır:

- Ya burhanın ulaşmış olduğu hakikatler karşısında din hiçbir şey söylememiştir ki bu durumda din açısından hiçbir sorun yoktur.
- Ya gerek burhan gerekse din yoluyla ulaşılan hakikat arasında tam bir ittifak vardır ki bu durumda da herhangi bir sorun olmadığı açıktır.
- Üçüncü bir ihtimal de dinin zahiri, burhan yoluyla elde edilen hakikatlere zıt düşer.

Dinin zahirinin, burhan yoluyla hakikatlere zıt düşmesinin sebebinin İbn Rüşd, felsefî söylem ile dinî söylem arasında görülen zahirî zıtlığın, her ikisinin dayandığı ilkeler ve kullandığı yöntemlerden kaynaklandığını ileri

sürer. Felsefe, yalnızca burhan (akıl yürütme-
ispat) yöntemini kullanırken, vahiy, hitap
ettiği kitlenin farklı idrak seviyesinde olması
hasebiyle hem burhan hem diyalektik hem
de retorik yöntemi kullanmıştır. Bu yöntem
farklılığından doğan çelişkinin giderilmesi
noktasında o, “te’vil”i işaret eder. Bu durumda
te’vil, zan ve tahmine dayanan diyalektik ve
hayale dayanan retorik söylemi, kesin bilgi
olan burhanî söyleme çevirmek anlamına
gelecektir. Bunun için o, te’vil yapılabilen ve
yapılamayan metinlerin belirlenmesi, te’vil
yapabilme ehliyeti ve yapılan yorumun halka
açıklanmaması gibi birtakım şartlar öne
sürer. Buna bağlı olarak te’vil, ancak burhan
ehli tarafından yapılmalı, cedeli ve hıtabî
kitaplarda değil ancak burhan kitaplarında yer
almalıdır. Zira halk, burhana dayalı sözler bir
yana, cedeleye dayalı sözleri dahi anlayabilecek
durumda değildir. Her ne kadar burhan
ehlinin hata yapma ihtimali olsa da bu mazur
sayılmalıdır.

Hakikatin Birliği: Aynı Gerçeğin Aynı İki İfadesi

İbn Rüşd her ne kadar din ile akıl arasındaki
alâkayı araştırma noktasında seleflerinden farklı
bir yol takip etmiş ve orijinal sayılabilecek bir
yöntem kullanmış, ardından uzlaşma çalışmalarını
her ikisinin gaye birliği üzerine bina edip
hakikatin birliğine ulaşmak istemiş olsa da
“Hakikat bilgisinin iki ayrı kaynağı olduğuna
göre hakikatin kendisi de çift midir? Şayet
öyleyse bu iki gerçek farklı şeyler midir, yoksa
aynı mıdır? Eğer farklı şeyler değilse ikisi
birden aynı zamanda nasıl hakikat olabiliyor?”
şeklinde oluşan/oluşabilecek soruların da
cevaplandırılması gerekir.

İslâm dünyasında İbn Rüşd’ün bu hakikat
anlayışı üzerine ciddi entelektüel tartışmalar
olmamasına rağmen pek çok eseri gibi
“*Faslu’l-Makâl*” adlı eserinin de tercüme
edilmesiyle birlikte akıl-vahiy uzlaştırma
gayretinden hareketle Orta Çağ düşünürleri
onu *çifte gerçeklik (double truth)*, yani din

ve akıl gibi iki ayrı gerçeği savunan bir kişi
olarak takdim etmişler ve uzun bir süre bu
yanlış anlaşılma devam etmiştir. Olaya daha
objektif bakan bazı Batılı düşünürler ise
onun, felsefe gerçeği ile din gerçeğinin ayrı
değil, aynı gerçeğin ayrı iki ifadesi olduğu
görüşünde olduğunu savunmuşlardır. Henry
Corbin, bu konuda şunları söyler: “İbn Rüşd,
daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde
kendisini gösteren tek bir gerçek olduğunu
bilmektedir. Bu sebeple, İbn Rüşd’e birbiriyle
çelişik “iki hakikat” görüşünü atfetmek ve bu
görüşün onun tarafından ileri sürüldüğünü
söylemek doğru olmaz. Meşhur çifte
gerçeklik öğretisi aslında İbn Rüşdçülük
görüşü değil, Latin siyasî İbn Rüşdçülük
akımının ürünüdür.”

İbn Rüşd, din ve felsefenin hakikatin kaynağı
olduğunu, bu nedenle de ikisi arasında bir
uzlaşma olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü
hakikat, hakikate karşı çıkmaz. “Akıl da vahiy
de hakikatin kaynaklarıdır, bu nedenle felsefe
ile dinin her ikisinden elde edilen sonuçlar
gerçektir ve gerçek gerçeğe ters düşmez.”
Bilakis onunla uzlaşır ve tanıklık eder. Fakat bu
hakikat birliği, felsefe ve dinin aynı şey olduğu
anlamına da gelmez; din, felsefe olmadığı gibi
felsefe de din değildir. Te’vil de çifte hakikat
fikirini reddedip hakikatin birliğini ortaya koyma
gayretinden başka bir şey değildir. Bu duruş
bazı Avrupalı İbni Rüşdçüler tarafından yanlış
bir şekilde ona atfedilen ve XIX. yüzyıla kadar
hâkim söylem halinde varlığını sürdüren çifte
gerçeklik teorisinin açık bir inkarına dayanak
olur. Halbuki İbn Rüşd’ün gayesi yalnızca dinde
felsefeye yer açmak, dinin nazarında meşruiyet
kazandırmak değildi. O aynı zamanda nihai
noktada her iki sahanın verilerinin hakikat
olduğu ve tek bir noktada buluştuğu tezini ispat
etmeye çalışmıştır.❶

* Bu makale, *İbn Rüşd’ün Kelâm’a Bakışı* isimli basılmamış
yüksek lisans tezinden (M.Ü.S.B.E, İslâm Felsefesi Bölümü,
İst. 2001) istifade edilerek yazılmıştır.

Hikmetten Hakikatin Sırrına¹

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

Hikmet, Kitap ve Nübüvvet

Hakikate ulaşmanın yolu olarak hikmet, öyle bir lütuftur ki, Hakk Teâla, onu dilediği ve layık gördüğü kullarına bahşetmiştir. Zira hikmet verilmiş kimse, sahip olduğu bu özellikle büyük hayırları da elde etmenin bahtiyarlığına ulaşır.

Hikmet, genellikle Kitap (Kur’ân) ve nübüvvetle birlikte zikredilmektedir. Allah, gönderdiği peygamberleriyle, Kitap ve hikmetin yarattıklarına ulaşmasını diler. Şu halde, hikmet aynı zamanda öğretilen bir vasıftır. Diğer taraftan hikmet, Rahman’ın dilediği kullara bu nadide ve seçkin özelliği hediye etmesidir, onun kazanılan hikmetler deryasından nasiplenmek, hem kazanarak hem de ilâhî inayetle gerçekleşmektedir. Tıpkı peygamberlik gibi...

Yaratan, elçilerini insanlar arasından seçip göndermektedir. Bununla birlikte peygamberler de, verilen bu aşkın görevi yerine bihakkın yerine getirirken, büyük cefa ve sıkıntılara muhatap olup, mesajlarını her türlü olumsuzluklara rağmen ulaştırma vazifelerinden bir an olsun vazgeçmemişlerdir.

Kitap ve hikmet, nihayetinde insanları, her türlü şer ve kem fiillerden arındırmak ve temizlemek için varlık sahasında vücud bulur. Ancak bilmek gerekir ki, en büyük hüküm ve hikmet sahibi, hakîm ve hâkim olan âlemlerin

Rabb’idir. O ki, varlığın ve eşyanın tüm bilgisini önce peygamberlerine, sonra da tüm kullarına sonsuz bilgisinin bir lütfu olarak vermiştir. Bilgiyi ve hikmeti okuyup anlayacak ve anlatacak olanların öncüleri, Allâh’ın resulleridir. Onlar, insanoğlunun cehâletini, bilgiyle aydınlığa kavuşturacak olan nebevî öğretmenlerdir/ rehberlerdir.

Cehâlet ki, Âdemoğluna çağlar boyunca sapkınlığın cenderesinde benliğini kaybettirmiş, insanlık onurunu yitirmesine sebep olmuştur. Aşkın bilgi vahiy ne zaman ki insanoğluna iletilmiş, beşeriyet, hak ve hakkaniyetin çizgisinde aklını hayrın ve hasenatın varlık kazanmasında kullanmıştır.

Şu halde sapmalarda kitap ve hikmet, toplumların hidayet ve kurtuluş kaynağı olmuştur. Onları kir ve zehirlerden arındırmış, ilâhî bilginin rehberliğinde hayat mücadelesine katmıştır.

Hikmetten Üretilmiş Bilgi

Hükümrancılık, hikmet ve hitabet, Vehhâb’ın inayetinin meyveleridir. “Hikmetle bakan bir bâtin göz”, kulların istikamet işaretidir. Kitap ve hikmeti öğreten elçilerin getirdikleri, gönlün aynasıyla buluştuğunda iki cihânın saadeti gerçekleşir. Aksi takdirde delaletin çekim alanında ziyana uğramakla karşılaşılır.

Hikmetsiz kitapları yüklenmek, “eşeklerin taşıdığı ağırlıklar” gibidir. O zaman, Rahman’ın nâs için gönderdiği nasırlar, zulüm kampının sâkinleri için hidayet rehberi olmazlar.

Hikmetten üretilmiş bilgiler, hayır ve erdemin suyu bulmasına vesile olur. Arındıran ve cehalet çukurundan çıkaran hikmet hâleleri, aşkın âlemin sözcüleri olan resullerin öğrettiklerini süslerler.

Gerçekte en yüce hikmet, Hakîm’in bildirdiği hikmetlerdir. İlimden nasibi olmayanlar, gerçek hikmetten haberdar olmadıkları için, hikmetli işlerin fâilleri olma bahtiyarlığından uzaktırlar.

Daveti bereketlendiren hikmet, selim akıl sahipleri için ebedî âleme götürecek Selâm Yurdu’nun güç kaynağıdır. Çağrı ve tebliğ, hikmetle olmazsa, Kur’ân’ın ifadesiyle bereket

ve maksat hâsıl olmaz. Hikmetle özdeşleşen peygamber Hz. Lokman, oğluna mutluluğun ilkelerini bildirmektedir:

Şirkin çirkinliğinden uzak durmak, zulümden kurtuluşa işaretler. Ana babaya iyilikle davranmak, cennet kokularıyla müşerref olmaktır. İyiliğin karşılığında şükürün mukabelesi, ebeveyni nimetlerin içinde olduğunu hatırlatır. Yapılan hayrın karşılığı iki âlemde mutlak şekilde verilir.

Namaz hikmeti, insanı iyiliğin sahibi, kötülüğün düşmanı yapar. Gelen her şeye karşı sabrın derunî genişliği, her türlü ferahlığın üstündedir. Kibrin alçaklığından, başı önde ayaklarının ucuna bakan kişiler gibi mütevazı hükümlanlığa terfi etmek gerekir. Bununla birlikte “çirkin seslerin sahipleri eşekler”in anırmasına benzeyecek şekilde yüksek sesle kelâm etmemek, hikmetin gereğidir.

İnsanlık tarihi, sözlerin en güzeli Allah Kelâmı’yla kurtuluşa kavuşmuştur. Ne zaman ki, kutsal ve tevhitten uzaklaşmış, o zaman hikmetin hazinelerinden de mahrum kalmıştır.

Kirleri temizleyen hakîm peygamberleri, En Yüce Hakîm’den talep eden kullar, akıbetlerinin helakle sonuçlanacağı korkusundan emin olamamışlardır. Bundan dolayı, İlâhî Kelâm, kitap ve hikmeti öğretecek elçilerin gönderildiğini bizlere bildirmektedir.

Öğütler demeti olan Kitap ve hikmeti çok çok okumak, anmak, anlamak ve uygulamak vazifesiyle yükümlü olduğumuzu her dâim yüreğimizde hissetmemiz, akıl, ahlâk ve ruh sağlığımız için elzemdir.

Sonuç olarak bilmediğimizi bize öğreten hikmet, zarar ve ziyandan bizi kurtaran aşkın ilaçtır. Bazen peygamberlerin getirdiği şifâ veren hikmetler, azgın topluluklar için zehir haline dönüşmüştür. Onlar hikmet ilacını terk ederek, şirkin zehriyle helak olmalarını kolaylaştırıp hızlandırmışlardır. Ancak Allah elçileri, son ana kadar Musa’nın Firavun’a yumuşak sözlerle hikmetle hitap etmesi emredildiğinde olduğu gibi, uyarıcı ve müjdeci tavırlarını asla terk etmemişlerdir.

Yitik Hazine: Hikmet

“Hikmet” meselesine, Hz. Peygamber (s.a.v.) nezdinde bakıldığında, mü’minin “yitik malı”yla karşılaşmaktadır. Yitik olan hikmet her nerede ise Efendimiz (s.a.v.)’in emri mucibince behemehal alınmalı, incelenmeli, sorgulanmalı ve icraat sahasında “faydalı ilim ve bilgi”ye dönüştürülmeli, nihayetinde insanlığın hizmetine sunulmalıdır.

Şiirler de hikmet ifadeleri olarak karşımıza çıkabilir. Ancak hikmetin girizgâhı, Allah’a ta’zim ve kullukla başlar. Allah’ın kendisine hikmet verdiği kimse, bu hikmet gereğince hareket eder, başkalarına öğretirse, kendisine gıpta ile bakılan numune bir kimse olur.

Başkalarına öğretilen hikmet, hidayete vesile olursa, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in dediği gibi, hikmet kelimesinden daha güzel bir hediye yoktur. Hz. Peygamber (s.a.v.), İbn Abbas’a sımsıkı sarılarak onun için Allah’a yalvarır: “Allahım, bunu dinde fakîh kıl, buna hikmeti ve Kitabın te’vilini öğret!” Hz. Ali için de, Kutlu Elçi “Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır” ifadelerinde bulunmuştur.

Hikmetin konuşulup yayıldığı mahfiller, gül bahçesi gibi, güzel meclislerdir. Gül kokusunun dağıldığı gibi hikmet sözleri de ondan faydalanacaklara hayat suları taşır.

Hz. Peygamber’in hikmetli benzetmesi ne güzeldir: “Bir ilim meclisine oturup hikmetli söz dinledikten sonra, bu meclisten bahsederken işittiği şeylerin sadece kötü kısımlarını anlatan bir kimsenin misali, bir sürü sahibi çobana gelip: ‘Ey çoban, süründen bana bir koyun kes!’ deyince, çobandan: ‘Git, en iyisinin kulağından tut al!’ iznine rağmen, gidip sürünün köpeğinin kulağından tutan adamın misalidir.”²

Peygamberlerin aldığı vahiylerle sınırlı olmayan hikmet için Lokman Hekim oğluna şu nasihatte bulunur: “Ey oğlum, âlimler meclisinde oturmanı tavsiye ederim. Hikmet sahiplerinin sözlerini dinle. Şüphesiz Allah, ölü kalpleri hikmet nuruyla diriltir; tıpkı ölü toprağı yağmur taneleriyle dirilttiği gibi.”³

Hz. Lokman yine hikmetle konuşmaya devam eder: “Âlim ve hakîm olan kimse vakarlı bir

sessizlikle insanları kendisine çağırır; âlim fakat zihni karışık ve iletişim kabiliyeti olmayan kimse de boş lakırdı ile insanları kendisinden uzaklaştırır.”

Hikmetli sözleri satın alacak dünyevî hiçbir meta yoktur. Onunla insanların şerefi artar, köleler de hükümdarlar gibi yüksek payelere ulaşırlar.

Kendisine büyük hayır verilen hikmet erbabı, Yaratan’a gerçek kulluğunun mükâfatını alır. Hz. Osman’ın dediği gibi, “Hikmetten anlayana mânâlı bir söz kâfidir. Mânen sağır olanlar zaten hakkı duymazlar.”

Hülâsa, hikmeti artıran hususlar çoğaltılabilir. Ancak denilir ki, “Günaha karşı pişmanlık, ölüme hazırlanmak, midenin tamamen doldurulmaması, dünyaya kapılmayan zâhidlerle sohbet etmek” hikmet pınarlarını coşturur. Fakat dünyaya meyleden, dünyevî kaygılara düşen, kardeşine haset eden ve insanlara karşı kibirli davranan kimseler kalpleri, hikmet ummanından nasiplenmez.

Hakikat(in Sırrı) Nedir?

Hikmetten hakikate giden yol, bir arayış ve keşif istikametini göstermektedir. O halde hakikat nedir? Hakikate ulaştıran ve bizi hakikate ileten nedir? Bu ve benzeri sorular, kadim zamanlardan beri en çok sorulan suallerdendir. Hakîmlerin/filozofların sık sık tekrarladığı ve elde etmeyi bir amaç ve ideal olarak gördükleri hakikat, bir esas ve bir gerçeklik midir?

Kelimelerin sırları içinde hakikat, doğru olan; akla, mantığa ve düşünmenin yasalarına uygun/uyumlu olandır. Nitekim varlığı inkâr edilemeyen gerçeklik olarak hakikat, asıldır, temeldir. Hakikat; gerçek ve sabit olan varlığı, şek ve şüpheden uzak tutan olgudur. Hak olan her varlık hakikatle ilgilidir. Hakikati olmayan hiçbir şeyin, zihin dünyasında ve dış alemde bir karşılığı yoktur. Hakk’ın varlığı, hakikatin kendisidir.⁴

Kalp, hakikat aleminde âlemlerin Rabb’ine bağlıdır. İman ettiği Rahman’ın huzurunda,



“Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.”
Bakara Sûresi, 269. ayet
Hattat: Mehmed Rasim. h. 1286/1869 tarihli levha
Kaynak: kalemguzel.org

hakikat, şüphe ve küfrü yok eder. Kalplerin hakikati, Allah’a yakın olmaktır. Kalbe giren, aşkullah, hakikatin istikametini gösterir.⁵

Kendilerine hakikatin apaçık zâhir olduğu kimseler, kıskançlık ve küfrün zehriyle Resul ve Nebilerin ikazına rağmen ayaklarını geriye doğru çevirerek akıl, kalp ve zihinlerini perdelediler. Kulaklarını sağır, dillerini lâl eden mühürler, onların gönüllerini de katılaştırdı. Hakikati sergileyen ve gösteren hakimler hâkimi azim olan Allah’tır.

Hakikatin sahibi Hakk Teâlâ’dır. Firavunlar ve Nemrutlar izin verse de vermese de, iman gerçekleşir. İstikametten çevirmeye çalışan kaybetmiştir, zarardadır, ziyandadır. Hakikatin üzerinde var oluşunu gerçekleştiren, Yaratan’ın güvencesi ve himayesi altındadır. Delil getiremeyenler, hakikatin sözcüsü, temsilcisi ve sahibi olamazlar. Zira, hakikat Allah’a aittir.

Hakikati inkâr edenler, zannın ve şüphenin kölesidirler. Körlük, hakikati perdeleyemez. Hakikat, güneş gibi apaçık şavkını bütün yüreklere taşır. İçinde tevhidin hayat sırrını götürerek, istikamet yolcularına dosdoğru yolu gösterir. Hakikatin sırrıyla ikrama ve muştuya nail olanlar varlığın tabiatına yönelirler ve onu anlamaya çalışırlar.

Hakikatin hükmü, arayanlar için zâhirdir. Dünyaya gelmiş varlık insan, ilâhî gerçekliği arayan bir kâşiftir. İlk yaratılışın sırrından

başlayarak, el-Evvel ve el-Âhir'i, yani hakikati aramaya girer. İbrahim'in hakikat arayışı, insanlığın var oluşunun provasıdır. Hakikat sırrı, İbrahim'in arayış seyahatinin akıbetiyle ilgilidir ve ona bağlıdır. Mutlak varlık Allah'ın, tevhid sahibinin, en yakın hakikat dostudur.

İlim, tefekkür ve tezekkür, hakikatin arayıcısı gerçek âlimin azığıdır. Âlim kişi bilir ki, hakikatin dünyevi bir karşılığı yoktur. Hakikat, Ebedî ve Ezeli Olan'ın elindedir.

Hakikatten sapanlar, akıl körlüğüne düşerler, böylece onların idrak melekeleri zayi olur. Hakk'ın dışında hakikati aramak, kaybedenlerin özelliğidir. Onlar ki, her zaman ilâhî kurtuluştan nasiplenmezler.

Hakikate din ve felsefe/bilgelik, yani şeriat ve hikmet ulaştırır. Hakikat, şeriatın kendisidir. Hakikatsiz şeriat, şeriatsız hakikat olmaz. Şeriat, kulun fiilidir. Hakikat ise azîm olan Allah'ın kula mâlik olmasıdır. Hükümlerlik, kudret ve azamet el-Melik'in sıfatlarıdır ki, yaratılanlar için hakikat sırrını içinde taşır.

Şeriat muhafaza edilirse, hakikat gerçekleşir. Ruh nasıl ki, bedenden ayrılırsa, beden murdar olur, ruhu rüzgâr haline gelir. Bedenle ruhun değeri, birbirleriyle gerçekleşir. Hakikat, bedeni de ruhu da istikamet yörüngesinde tutar. Hakikatsiz şeriat, riyaya yol açar; şeriatsız hakikat de, nifaka sebep olur.

Allah yolunda cihat edenler, hakikat yolunun seyyahlarıdır. Cihat eden mücahid, şeriatin içindedir. Nefsıyla yaptığı büyük cihatta da. Dolayısıyla şeriat, kulun kendi gayretiyle içinde hareket ettiği sahadır. Bu gayreti sebebiyle kendisine lütuf ve hibe edilen hidayet/hakikat vehbîdir, Hakk'dandır."

Hakikat, "Kulun Allah'a vuslat mahallinde ikamet etmesi, sırrının ise tenzih mahalli üzerinde durmasıdır." Hakikat erbabının muradı, Rahîm'dir. Rahîm'de sırlanmak, hakikat seyyahlarının vasıflarındandır.

Eşyanın gerçekliğine ulaşmaya çalışan bilgeler/hakimler ve ârifler, Hakikatin tek ve bir olduğunu bilirler. Hakikati anlayan ve anlatan ârif, âlim ve âkiller, azizler güruhunun

nadirleridir. Sufilere göre, "kul, keşf haline ulaştığı zaman marifet hakikat olur."⁶

Hakikat karşısında, harfler, kelimeler ve sesler yetersizdir. Aranılan ve elde edilmeye çalışılan hakikat, bilinmezlerden bir sır ve gizemdir. Sırların Sırrına (Sırru'l-Esrâr) ulaşmak, hakikat yolcularının vasfıdır.⁷

Hakikat nedir? sorusunun cevabı, Bağdatlı Cüneyd'in dilinde "O'nu/Allah'ı hatırlamak, sonra şunu bunu bırakmaktır. Sadece O'na yönelmektir."

Erenler bilirler ki, hakikatin işareti, bela ve musibetlerle karşı karşıya kalmaktır. Kâmil ve en sağlam hakikat, ilme yakın olandır. Hakikat erbabınca Allah kayıp değildir ki, bilinsin. O'nun bir sınırı yoktur ki, kavransın. Ancak var olanı (mevcud) kavramaya çalışan, onunla aydınlanmış olur. Dolayısıyla hakikat, mevcud hâli bilmektir. Hâl ise, olmayan ilmi ortaya çıkarmaktır.

Hakikatin dili, Allah'ın gönüllere aracısız ulaştığıdır. İlmin dili, bize vasıtalarla ulaşır. Hakk'ın lisanını anlamak da anlatmak da imkansızdır. Zira sırlardan bir sır olan gizli hakikatler, zâhir olunca, açık olanlar gizlenir ve perdelenir.⁸

İstikamet ve hakikat arayışı, muvahhidlerin ulaşmaya çalıştıkları 'Gizli Hazine'dir. Bilinmek isteyen el-Âlîm'in sonsuz bilgisi marifetullah, hakikat kâşifi için bir ışıktır, bir nurdur, bir sırdır. 

NOTLAR

- 1 Bu yazı, Çetinkaya, Bayram Ali, *Allah Kimlere Değer Verir?*, (Hayy Yay., İstanbul 2018, 15-30) kitabından da faydalanılarak yazarı tarafından kurgulanmış bir makaledir.
- 2 İbn Mâce, Zühd, 15; Ahmed bin Hanbel, 2/252.
- 3 Taberâni; el-Âlûsi, 3/41.
- 4 *Beyanu'l-Hak*, M. Zeki Duman, Fecr Yay, İstanbul, 2020.
- 5 Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lûma*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, 2019, s. 395.
- 6 Hücviî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev: S. Uludağ, İstanbul, 1996, s. 534-535, 233, 289.
- 7 Kelâbâzi, *Ta'arruf*, çev: S. Uludağ, İstanbul, 1992, s. 209.
- 8 *el-Lûma*, s. 85, 249-250.

Tarih ve Hakikat

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi

Watt pek çok eserinde ama hususen *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* isimli eserinde, Hristiyanlık bünyesinde kiliselerin oluşum sürecini model alıp İslâm tarihindeki mezhepleri zaman içerisinde ortaya çıkmış bir tür “inşa” olarak tasvir ederek Hristiyan mezhepleriyle benzerliklerine dikkat çeker. Böylece, mezhepleri Hz. Peygamber’den çok sonra teşekkül etmiş “imamlar tarafından ortaya konmuş bir tür uzlaşmalar” olarak tarif eder. Peygamber Efendimiz’in tebliğini tarihselleştirirken, müslümanların da O’nun tebliğiyle –dolayısıyla hakikatle- olan irtibatını zayıflatarak onların başarılarını din dışı telakkilerle açıklamaya kapı aralar.

1.

Tarih genellikle iki ayrı mânâda kullanılır. Birinci mânâsı ile tarih, geçmişte olmuş bitmiş bütün hadiseleri ifade ederken, ikinci mânâsı ile bu hadiselerden insanı ilgilendirenler arasında anlatılmaya değer görülenlerin belirli bir düzen içinde kaydedilmesidir. Bunlara ek olarak, bu kaydetmenin yöntemini oluşturmayı, ortaya çıkmış olan anlatıların keyfiyetini keşfetmeyi ve yeni yetişen nesillere belirli bir düzen içinde öğretmeyi ifade eden akademik bir disiplinin adı olarak da kullanılmaktadır. Bu sonuncu kullanım, ikinci mânâ içinde değerlendirilebilir.

Tarihin birinci mânâsı ile de ikinci mânâsı ile de hakikatle irtibatı vardır. Birinci mânâsı ile tarih, Hakk ve Hakikatin tecellisi olarak anlaşılırken, ikinci mânâsı ile tarihte, anlatılanlar ile olup bitenler arasındaki mutabakat ciheti dikkate alınır.

2.

Birinci mânâsı ile tarih tabiatın varlığa geliş anlamında kozmolojiyle, insanların hayatlarının içinde geçtiği imkânların genişleme süreci olarak kültür ve medeniyetin/medeniyetlerin birbirleri ile irtibatları içinde gerçekleşmesiyle alakalıdır. Klasik düşüncemizde birinci alana İbn Haldun’un ifadesi ile “unsurlar âlemi” denilirken, ikinci alana “havadis âlemi” denilmektedir. Batı dillerinde birincisi kısaca tabiat, ikincisi kültür adını alır.

Tabiat ve kültürün hakikati, “mutlak hakikat” ile irtibatı içinde düşünüldüğünde, irade ile doğrudan alakalıdır. Birincisi İlâhî İrade’nin müteallakı iken ikincisi, insana verilmiş olan kudret ve irade ile irtibatlıdır.

Tabiatı ilâhî kudret ve hikmetin mazharı olarak görmek, İslâmiyet’in tebliğinden itibaren son yüzyıla kadar neredeyse bütün bir insanlığın bakışının merkezini teşkil etmekte idi. Ancak son asırlarda modern Batı’da gelişen bilimsel faaliyetler deizmden başlayarak adım adım, tabiatı kendi dışında başka bir merci ile irtibatlandırmadan açıklama iddiasının peşine düşmüşlerdir. Düşünce tarihi ile biraz ilgilenildiğinde görülür ki, bu İslâm öncesinde farklı kültürlerde tesadüf ettiğimiz yaklaşımların, bilimsellik görüntüsü altında yeniden takdim edilmesi gibi gözükmemektedir. Şehristani (ö. 548/1153)’nin *el-Milel ve’n-Nihal*’inde bu tip görüşlerden yeterince bahsedilmektedir. Thomas Paine’in eserinde görüldüğü haliyle, modern deizmin temel söyleminin bu cihetten Şehristani’nin kısaca özetlediği Hindistan’daki Berahime (Brahmanistler)’nin temel inançları ve peygamberliğe yönelik temel itirazları ile neredeyse birebir aynı olduğu kolayca fark edilebilir.¹ Bu yönelişlerin sunumunun yeni olmakla birlikte özünün insanlığın geçmişinde zaman zaman rastladığımız, oldukça eski iddialar olduğunu söyleyebiliriz.

Kültürün ilâhî irade ile irtibatı ise, genellikle Cenab-ı Hakk’ın insanlığa hidayet etmek üzere gönderdiği peygamberler üzerinden kurulmaktaydı. İnsanların varlıklarını sürdürürken birbirlerine destek olmak zorunda olmaları ve bunun bir düzeni, düzenin de kavâidi/kuralları iktiza ettiği dikkate alındığında,

insanların varlığını sürdürmesinin esasını, insanî varlığı muhafaza etmeyi sağlayacak kurallara bağlılık olduğu anlaşılabilir. Peygamberler de esas itibarıyla insanlara insanî varlığı mahiyetine uygun bir şekilde muhafaza etmenin yollarını göstermişlerdir. İnsanlığın hâlâ varlığını muhafaza etmesi, insanların hâlâ peygamberlerin bildirdikleri ile irtibatlarını, bunun farkında olsalar da olmasalar da muhafaza ettiklerini göstermektedir. Günümüzde bir kısım insanların ilâhî hidayete bigâne bir şekilde geliştirdikleri ve en büyük başarı olarak sundukları nükleer, kimyevî ve biyolojik silahların tür olarak insanı yok etmeye matuf olduğu dikkate alındığında, peygamberlerin getirdikleri ile irtibatın koparılmasının neyi intâc ettiğini fark etmek zor değildir.

Dolayısıyla bütün bir varlığın/mevcudatın hakikati, bütün peygamberlerin, ama özellikle de Hz. Peygamber'in tebliğ ve beyan ettiği gibi tekvin ve teklif üzerinden kavranarak, bunun üzerinden sahih ve salih bir hayatın mânâsı anlaşılabilir olarak kabul edilmekteydi. İnsanlar bunun yolları hususunda ihtilaf etseler de, ilke olarak bu hususta ittifak etmekte idiler.

Her ne kadar özellikle son birkaç yüzyıl içinde bu tavır etkili bazı kesimler tarafından ihmal edilmeye çalışılsa da, durum değişmiş değildir. Bugün de birkaç yüzyıl öncesinde olduğu gibi tabiat ve kültür, tekvin ve teklif ile irtibatı içinde anlaşılabilir. Çünkü hakikatin zamanı geçmez; o kendisini şu veya bu şekilde ama mutlaka izhar eder.

3.

İkinci mânâsı ile tarihin, farklı araçları kullansa da en önemli vasıtası ve vasatı dil ve lisanî anlatı, yani tahkiyedir. Olup biten her şeyi kavramak mümkün olmadığı gibi, kavranabilen şeylerin tamamını anlatmak da mümkün olmadığı için, insanlar kavrananlar arasında anlatılmaya değer olanı, belirli bir düzen içerisinde naklederler. Bu nakillerin büyük bir kısmı dilden dile, kulaktan kulağa gerçekleşirken, bunların bir kısmı da “kayda değer” bulunarak, yazılır. İkinci mânâsı ile tarihin en önemli vasıtası, mânâsını canlı, tabii dilde ve hayatta kazansa da kendisi bir cihetten “unsurlar alemi”nin parçası olan, yazı/kitabettir.

Neyin anlatılmaya ve anlatılanlardan neyin kayda değer olduğu, doğrudan doğruya insanları ne kadar ilgilendirdiği ile alakalı olduğu için, insanlar kendilerini en fazla ilgilendireni kayda değer bulurlar. Bu sebeple geçmişten günümüze ulaşan “metinler”in önemli bir kısmı kanunlar, ahlâki ilkler ve toplumlara idealler sunan kahramanlık hikayeleridir. İslâm toplumunda kayda değer bulunarak yazıya geçirilen ilk “metnin” Kur’ân-ı Kerim olması ve onu hadis-i şeriflerin takip etmesi; fıkıh ve Cahiliyye şiiri yanında siyer ve megâzinin ilk edebî yazılı metinlerin konusunu oluşturması tesadüfî değildir. Benzer bir durum, Babil’de Hammurabi kanunları, Benî İsrail, Kadim Mısır Medeniyeti yanında Hint ve Çin Medeniyetleri için de geçerlidir.

Dilin esasının “delâlet” olduğu dikkate alındığında, önceki asırlardan kalmış olan eserler bir tür “ifade vasatı ve vasıtası” görülerek delâleti cihetinden araştırıldığında, geçmişte yaşayan insanların muhtelif halleri hakkında bilgi veren “deliller” olarak kavranabilir. Nitekim kavranmaktadır da. Ancak bu “eserler”in mânâları ile ilgili yapılan yorumların hangi varsayımlara bağlı olarak yapıldığı, bunun sahih çerçevesinin ne olduğu sorusu, bunların hakiki mânâlarının isabetli bir şekilde tespit edilebilmesi için önem arz etmektedir. Bu hususta bütün bir insanlık kültürünün peygamberler ile irtibatlı olarak anlaşılması ve yorumlanması, bugün yaygın olan birçok yorumun eleştirel bir şekilde gözden geçirilmesi imkânını sunmaktadır.

Günümüz insanların büyük çoğunluğu en azından kültürel olarak konfüçyen, hindu veya buddist, hristiyan ve müslümandırlar. Bunların her birisi tarihî bir şahsiyetle irtibatlıdır. Dolayısıyla insanlığın kahir ekseriyetinin en geniş mânâsı ile kültürünün, bu şahsiyetlerin öğretileri ile doğrudan veya dolaylı olarak alakalı olduğu her türlü tartışmanın ötesindedir. Ancak bu şahsiyetlerin hepsi hakkında güvenilir, belgelere dayalı bilgilere sahip olamayış, ciddi problemler ortaya çıkarmaktadır. Bir taraftan bakıldığında Konfüçyanizm’e inananlar kendilerini Konfüçyüs ile, buddistler Budda ile, hristiyanlar Hz. İsa ile irtibatlandırmaktadırlar. Aynı şey müslümanlar için de geçerlidir:

Müslümanlar da kendilerini Hz. Muhammed (s.a.v.) ile irtibatlandırmaktadırlar. Ancak tarihi cihetten bakıldığında diğer “ümme”lerin İslâm ümmeti kadar şanslı olmadığını söyleyebiliriz.

Bunlar arasında nasıl bir benzerlik ve fark olduğunu en güzel ifade edenlerden birisi Ernst Diez’dir. Şöyle diyor:

“Hz. Muhammed Gautama Buddha’dan yaklaşık bin, Hz. İsa’dan yaklaşık yarım binyıl sonra üçüncü dünya dinini vaz (tebliğ ve beyan) etti. (Tarihi kaynaklar itibariyle) Budizmin ilk asırları tamamen karanlıklar içinde olduğu gibi, erken dönem Hristiyanlığı da yarı karanlık bir durum arz ederken, İslâm’ın gelişmesi başından itibaren tarihi rivayetlerin ışığındadır.”²

Mevcut medeniyetler arasında kurucusu ile sahih bir şekilde irtibatını muhafaza eden ve bunu tarihi bilgi ve belgelere dayalı olarak tahakkuk ettiren müslümanların bu cihetten özel bir konumu bulunmaktadır: Bir taraftan bir peygamberin tebliğinin ne demek olduğu ve bir peygamberin tebliği ile bir toplumun teşekkülü arasındaki irtibatı görme ve gösterme imkanı kendi başına önemli olduğu gibi, bunun ötesinde, Son Peygamber’in tebliğinin sahih bilgisine sahip olmak hem “tarih öncesi” olarak kabul edilen dönemleri anlayıp yorumlarken, hem de tarihi olarak kabul edilen dönemden kalan her türlü tarihi veriyi değerlendirirken ayrı bir mevkıf/perspektif sunmaktadır.

Her şeyden önce, ilâhî isimler ve sıfatların tecellisinin en kâmil formu, varlığın tacı, eşref-i mahlukat ve yeryüzünde Allah’ın halifesi olan insan türünün varlığını muhafazanın, kendinde hayır olduğunu öğreten İslâm, tarihi, anlamsız olguların belirli çıkar grupları ve güç merkezlerinin çıkarlarını gözetmek için oluşturulmuş hikâyeler haline getiren anlayışı tartışmalı bir hâle getirerek, tarihi rivayetlerin sahihini sakiminden tefrik etme hususunda temel kriterleri belirlemede bir mevkıf sunmaktadır. Bu perspektifin ciddiye alınması ile birlikte, zamanında Bîrûnî ve İbn Haldun gibi önemli alim ve düşünürlerin ortaya koyduğu yöntemleri geliştirmek mümkün olabilmektedir. İkinci mânâsı ile tarih söz konusu olduğunda hakikate sadakat ön plana çıkmakla birlikte,



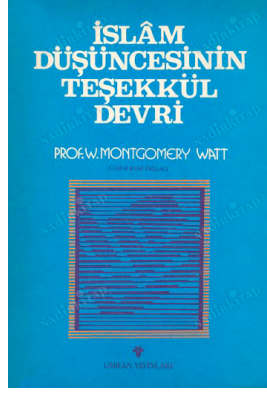
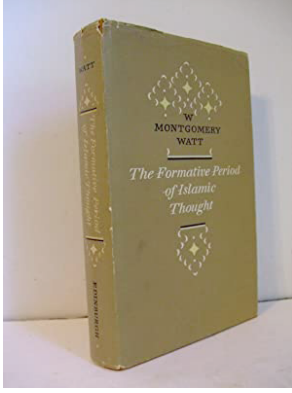
İslâm’ı, tarihin bir döneminde Arap toplumunu ıslah etmek için gönderilmiş bir din, Kur’an’ı mânâsı Allah’a, lafzı Peygamber’e ait, daha sonraki bütün gelişmeleri ise dini tebliğ sürecine bağlı bir ilham, müslümanların başarısı olarak yorumlayan meşhur oryantalist William Montgomery Watt.

buradaki “hakikat”ın ne olduğu sorusu belirleyici bir soru haline gelmektedir.

Tarih yazarlığı, tabiat ve kültürün hakikatinden bağımsız olmadığı için, ancak tabiat ve kültürün hakikati ile ilgili soruya verilecek cevapla birlikte gerçekleştirilirse, maksada muvafık olabilir. Her iki mânâsı ile varlığın, ilâhî irade ve kudret ile irtibatı dikkate alındığında, tarih yazarlığı da ilâhî iradeye, iradesini bir peygamberin tebliği üzerinden rabt eden/bağlayan insanların faaliyetlerinin tahkiyesi olarak gerçekleştiğinde, insan türünün kendi varlığını nasıl olup da muhafaza edebildiğinin hikâyesi olarak muvaffak olacaktır. İnsan için hakikatin Hakk ile Son Peygamber üzerinden irtibat olduğu dikkate alındığında, hakikate sadakat, Son Peygamber ile irtibat üzerinde, bu irtibatın tek tek fertler kadar bütün bir insanlık için taşıdığı ehemmiyetin farkında olan bir hassasiyeti iktiza ettiği ortaya çıkar.

Bunu fark etmek bütün bir tarihi peygamberler tarihi olarak kavrarken, Son Peygamber’den sonraki tarihi de bu Peygamber’in tebliğinin tesir tarihi olarak kavramayı ve anlamayı işaret etmektedir. Müslümanlar bu perspektifi asırlar boyu muhafaza etmekle birlikte, bu cihet son

Watt'ın İslâm
Düşüncesinin
Teşekkül Devri
Edinburgh ve
Türkiye'deki
ilk baskılarının
kapakları.



asırda epeyce ihmal edilmişe benzemektedir. Bu perspektifin en önemli hususiyeti Hz. Peygamber'i tarihî akışın hem parçası hem de o akışa aşkın bir konumda görebilmesi idi. Bu perspektifin ihmal edilmesi müslümanların Hz. Peygamber ile olan irtibatını da epeyce zedelemişe benzemektedir. Hatta Budda ve Hz. İsa ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda ulaşılan neticeleri esas alarak İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i Buddizm ve Hristiyanlık ile aynı kefeye koymaya çalışan tavır, son zamanlarda birçok müslüman araştırmacının da aklını karıştırmıştır. Bunun en açık misalini İngiliz oryantalisti ve papazı Montgomery Watt'ın Ehl-i Sünnet ile ilgili tezi ve bu tezin akademik çevrelerde algılanma tarzı teşkil etmektedir. Nitekim Watt, Ehl-i Sünnet'in Katolik ve Ortodoks kilisesi gibi, sonradan teşekkül ettiği tezini ortaya koyarken, aynı zamanda bildiğimiz hali ile İslâm'ın Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilmiş din olmadığını, daha sonraki nesillerin, Pavlus ve sonrasındaki hristiyanların kendilerini Hz. İsa'ya nispet ederek Hristiyanlığı oluşturmaları gibi, adım adım Hz. Peygamber'e kendilerini nispet ederek bu dini oluşturdıklarını savunmaktadır.³ Watt din ile dinî anlayışı birbirinden ayırmadığı için, onun tesir alanına giren birçok müslüman akademisyen müslümanların din anlayışını eleştirirken farkında olarak veya olmayarak Hz. Peygamber'den tevatüren gelen zarurât-ı diniyyeyi tartışma konusu haline getirebilmektedirler.

Geçmişte olduğu gibi bugün de insanlığın Hakk ve hakikat ile irtibatını keşfetmeye

ihtiyacı artarak devam etmektedir. Müslüman alimler, aydınlar, düşünürler ve akademisyenler bu durumun onlara yüklediği sorumluluğun farkında olmalı ve bu sorumluluğun gereği gibi davranmalıdırlar.

4.

Sonuç olarak tarih bir taraftan hakikatin mazharı iken, onun hakikatini keşfetmenin yolu, onunla sahih bir cihetten irtibat kurmayı gerektirir. Bu konuda ilâhî hidayet insanlara, olan hiçbir şeyin kendisine delâlet etmediğini; onun medlulünü bulmanın ise, hep daha ötesine bakmayı iktiza ettiğini söylemektedir.

Kısaca ifade edecek olursak tabiatı mahiyetine uygun bir şekilde kavramak için, onda bulunan ve olan her şeyin ilâhî irade, kudret, ilim ve hikmetin mazharı olduğunu fark etmek gerektiği gibi insan kültürünü/tarihini de gereği gibi kavramanın yolu, bütün bir insanlık kültürünün peygamberler ve özellikle de Hz. Peygamber ile irtibatı içinde görmek olduğu ortaya çıkmaktadır.^{OH}

NOTLAR

- 1 Bk. Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul, 2015, s. 453-454; tipik bir deist söylem misali için bk. Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. A. İ. Dalgıç, İş Bank Kültür Yay., İstanbul, 2010.
- 2 "Rund ein Jahrtausend nach Gauatama Buddha und ein halbes Jahrtausend nach Jesus gründete Muhammed die dritte Weltreligion. Die ersten Jahrhunderte des Buddhismus liegen im Dunkel, die frühchristliche Zeit im Halbdunkel, die Entwicklung des Islam dagegen von seinem Anfang an im hellen Licht der geschichtlichen Überlieferung." Ernst Diez, *Glaube und Welt des Islam*, W. Spemann Verlag, Stuttgart, 1941, S. 7; Benzer ifadeler için bk. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Bd. I, Berlin, 1869, s. I; ayrıca bk. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Tome premier, Paris, 1835, s. 74.
- 3 Watt için bk. Görgün, Tahsin, "Montgomery Watt", *DİA*, c. 43, s. 148-152.

Hakikati Bilmek Neyi Bilmektir?

Prof. Dr. Ömer TÜRKER

Marmara Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi

Felsefenin klasik dönemde çeşitli tarifleri yapılmıştır. Bu tarifler içinde en dikkat çekici olanı, “felsefe, insanın gücü ölçüsünce eşyanın hakikatlerini bilmektir.” tarifidir. Tarifin önemi, hem sürece hem de sonuca işaret etmesidir. Diğer deyişle tarif, felsefi araştırma sürecinde yapılan şeyin ne olduğu ile felsefi bir araştırmanın sonunda elde edilen şeyin ne olduğuna beraberce işaret eder. Bu sebeple tarifte geçen “hakikat” de klasik felsefenin fizikten matematiğe ve matematikten metafiziğe yükselen sürecine bağlı olarak anlam ve kapsam dönüşümüne uğrar. Fakat bütün bu dönüşümde sabitesini koruyan ve dönüşüm sürecindeki yeni anlamları bünyesine toplayan, onları kendisinin bir hâli veya evresi olarak kabul eden ortak bir anlam da bulunmaktadır. Öncelikle bu ortak anlamı belirginleştirelim.

“Eşyanın hakikatini bilmek” tabiri, şeylerin ezelden ebede değişmeyen özelliklerini ve sürekli yüklemelerini kavramak demektir. Bu tabirde eşya, şey kelimesinin çoğulu olup bir bütün olarak mevcutları ifade eder. Mevcudun hakikati ise onun mahiyet veya zâtı anlamına gelir. Aslında mahiyet, zât ve hakikat kelimeleri, aynı şeye çeşitli açılardan verilen isimlerdir. Bir mevcudun bireyselliğinden soyutlanan anlamı, onun kendiliğini oluşturduğundan “zât” olarak adlandırılır. Aynı mevcuda “O, nedir?”



Rene
Magritte'in
1933 tarihli
“The Human
Condition
[İnsanlık
Durumu]”
isimli tablosu.

diye sorulduğunda cevap olarak zâtın ayrıntılandırılmış hâli verildiğinden bu zâta “mahiyet” denir. Yine aynı mevcut, dışta var olduğundan ve onun gerçekliği bu mahiyet olduğundan, mahiyet ve zâta “hakikat” denir. Dolayısıyla şeylerin hakikatini bilmek, mahiyet ve zâtını bilmek anlamına gelir. Mesela dışta dünyada pek çok sayıda insan ferdi vardır. Bu fertlerin tamamına insan adının verilmesini sağlayan şey, her birinde tahakkuk eden insanlık anlamıdır. Bu anlam, herhangi bir ferdin kendisine özdeş değildir ama fert, onun bireysel bir tahakkukudur. Bu sebeple ferdin ne olduğu sorulduğunda ya sadece türün adı söylenerek “insan” cevabı verilir ya da insanın açılımı yapılarak “düşünen canlı” veya “diri, bilen, kâdir, irade eden” cevabı verilir. Cevaplardan her biri, bütün fertlere eşit olarak yüklenebilecek özelliktedir. Dolayısıyla da ferdin ne olduğu, ferdin kim olduğundan başkadır. Zira

ferdin kim olduğu sorusuna onun bireysel özellikleri yani bir araya getirildiğinde onu başka bireylerden ayıran özellikleri söylenerek cevap verilir. Böylesi bir cevapta ferdin, dış dünyada tahakkuk etmiş somut bir nesne olarak özellikleri sıralanır. Diğer deyişle onun işaret edilerek gösterilmesini yani o olmasını sağlayan özellikler verilir. Bu sebeple bir ferdin dışta tahakkuk etmiş bir birey oluşuna onun “hüviyeti” denir. Aslında hüviyete giren özelliklerin her biri tek başına düşünöldüğünde

["Eşyanın hakikatini bilmek" tabiri, şeylerin ezelden ebede değışmeyen özelliklerini ve sürekli yüklemelerini kavramak demektir. Bu tabirde eşya, şey kelimesinin çoğulu olup bir bütün olarak mevcutları ifade eder. Mevcudun hakikati ise onun mahiyet veya zâtı anlamına gelir.]

çoğu başka fertlerde de bulunabilir. Mesela bir ferdin kara kaşlı, kara gözlü, yuvarlak yüzü, uzun boylu, hafif kilolu vs. olduğunu söyleriz. Bu özelliklerin tamamı tek başına alındığında birçok şahısta bulunabilir. Ama başka bir takım özelliklerle birlikte düşünöldüğünde bunların toplamı, ancak bir fertte olabilir. Bu nedenle bir ferdin dıştaki tahakkukuna “o” zamiriyle işaret edilebildiğinden “hüviyet” denilmiştir.

Şu halde “eşyanın hakikati” ifadesindeki “hakikat” kelimesi, şeylerin mahiyetleri anlamına gelir ve bu anlamıyla “eşyanın

hakikatini bilmek”, ilk olarak, şeylerin mahiyetlerini bilmek demektir. Bu mahiyetler, dış dünyada fertler olarak tahakkuk etmekle birlikte ferdin aynı türe giren başka fertlerle ortak anlamını ifade ettiğinden bir ferdin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaz. Bir mahiyetin bütün fertleri yok olsa bile bilgisel varlığı devam edebilir. Dolayısıyla mahiyetin dış dünyadaki tahakkuku, oluş ve bozuluşa konu olsa bile anlam olarak varlığı, sürekli dir.

Bu sebeple şeylerin ezelden ebede değışmeyen hakikatleri onların mahiyetine ve hakikî anlamda kendilikleri mânâsında zâtlarına tekabül eder.

Bu anlamıyla hakikate filozoflar, “ilahi varlık” (el-vücûdu’l-ilâhî) veya “özel varlık” (el-vücûdu’l-hâs) adını verir. İlâhî varlık denilmesinin sebebi, Allah’ın âleme yönelik inayetinin bu mahiyetler olarak gerçeklik kazanmasıdır. Diğer deyişle ilahî bilginin dış dünyada nesneleşmiş hâli, işte tek tek fertlerde tahakkuk eden bu mahiyet, zât veya hakikattir. Özel varlık denilmesinin nedeni ise bir nesnenin genel varlığından ayrıca tahakkuk etmiş ve onu kendisi yapan var oluşunu ifade etmesidir. Genel varlık, sadece dış dünyada bulunuşu veya dış dünyanın şeyin kendisine zarf oluşunu ifade eder. Bu anlamıyla varlık, sadece bir sübût bildirir. Sübût bulan şeyin ne olduğunu sordüğümüzde verdiğimiz cevap ise onun hususî varlığıdır, zira o şey, var olduğunda bu özel varlığın kendisi olarak tahakkuk eder. Mesele bir insan ferdi olarak Ali’nin genel varlığı, dış dünyada bulunması iken özel varlığı, düşünen canlı veya insan olmasıdır. Şu halde eşyanın hakikatini bilmek, ikinci olarak, nesnelerin özel varlıklarını idrak etmek demektir.

Felsefî bilimler, klasik dönemde, mevcutların özel varlıklarını bilme çabasının disipline edilmiş halinden ibarettir. Bu bağlamda kadim bilimler geleneği, fizik, matematik, metafizik, ahlâk, ev yönetimi (veya iktisat) ve siyaset olmak üzere insan iradesinden bağımsız ve insan iradesiyle var olan bütün mevcutların hakikatini bilmek için inşa edilmiştir. Bu sebeple de fizik kapsamına giren kimya, mineraloji, botanik, zooloji, psikoloji, tıp, meteoroloji, mücessem astronomi gibi bilimler, öncelikle cisimleri veya cisimlerin hallerini gruplandırır, ardından her bir gruba giren nesneleri araştırma konusu haline getirir. Aritmetik, geometri, optik, müzik, mücerret astronomi gibi matematik bilimler, miktarı sayı, yüzey, mesafe türünden gruplara ayırarak

inceleme konusuna dönüştürür. Aynı durum, insan ruhunda meydana gelerek iyi ve kötü fiillere kaynaklık eden melekeler söz konusu olduğundan ahlâk için; hâne halkının görev ve sorumlulukları söz konusu olduğunda ev yönetimi için; toplum yapısı ve yönetimi söz konusu olduğunda siyaset için geçerlidir. Bütün bu disiplinlerde mevcutların bir grubu araştırma konusu yapılır. Fakat disiplinler araştırma, konunun varlığını bedihî kabul ederek, hangi açıdan incelenecekse o açıdan konuda ortaya çıkan halleri sebepleriyle birlikte tespit etmeyi amaçlar. Mesela tıbbın konusu, hastalık ve sağlığa konu olması bakımından insan bedenidir. Tıp insan bedeninin varlığını kabul ederek beden bütününde veya parçasında ortaya çıkan hastalıkların varlığını sebepleriyle birlikte tespit ve tahlil etmeye çalışır. Bu sebeple bilimlerde yapılan araştırmalarda konunun tanımına ulaşmak değil, tanımlanmış kabul edilen konunun hallerinin bilinmesi amaçlanır. Yine tıp örneğini kullanacak olursak; tabip beyin, akciğer ve mide gibi organlarda meydana gelen tümör, kanser ve ülser hastalıklarını teşhis eder, adlandırır, sebepleriyle birlikte kavramaya çalışır. Dolayısıyla bir disiplinin araştırması bize incelediği konunun kendisine özgü olan veya sırf araştırmanın yürütülmesi için ona özgü hâle getirilen hallerin bilgisini vermeyi amaçlar. Filozofların “zâtî arazlar” dediği bu haller, incelenen nesnenin zâtî, mahiyeti veya hakikatinden kaynaklanan durumlardır. Bu bağlamda bilimsel bir araştırma, incelediği nesnenin hakikatini ortaya koymayı taahhüt eder fakat, “hakikat” bu seviyede incelenen nesnenin mahiyetini kuran, dolayısıyla da tanımına giren aslı parçalarını değil, mahiyetini oluşturan parçalarda ortaya çıkan durumların bilgisidir. Yukarıda belirtildiği üzere bu bilgi de hallerin bütün bakımlardan bilgisi değil, sadece incelenen açıdan bilgisidir. Mesela tıp, mide ülserini varlık fertlerinden biri olarak değil, insan midesinde meydana gelen bir hastalık olarak inceler.

Eşyanın hakikatini bilmek bu anlamıyla, bir nesnenin hangi açıdan inceleniyorsa o açıdan durumlarını kavramak demektir. Dolayısıyla hakikat kapsamına sadece nesneyi kuran temel unsurlar değil, muhtelif sebeplerle bu unsurlardan kaynaklanan durumlar girer. Bu seviyede hakikat, mahiyetten mahiyetin hallerine taşınır. Fakat bu anlamıyla hakikatin, birinci anlamıyla hakikatle yakın irtibatı vardır. Çünkü nesneyi kuran temel unsurlar, bu hallerle birlikte tasavvur edilir. Bu sebeple de, yine nesnenin belirli sebeplerle kayıtlı olmak koşuluyla değişmez durumları nesnenin zatına eklenir. Kuşkusuz bu, söz konusu hallerin nesne var olduğu süreçte onda bulunmasını gerektirmez. Mesela mide var olduğu süreçte ülser değildir. Fakat ülser adı verilen hastalık, insan hakikatinin bir hâli olarak dikkate alındığında onun var olmasına sebep olan koşullarla birlikte insan hakikatinde zaman ve mekândan bağımsız bir yüklem olarak kavranır. Felsefe geleneğinde “Bilim, tek bir şeyin yahut bir yönden bir olduğu kabul edilen şeylerin zâtî ârâzlarını inceler.” derken kastedilen de budur.

Metafiziğe kadar bütün felsefî bilimler aslında bu anlamıyla hakikat araştırması yapar. Araştırma netice itibarıyla araştırılan şeyin bütüncül bir tasavvurunu verir. Bu tasavvur, ayrıntılandırıldığında araştırılan konu hakkında tasdiklerimizi oluşturur. Mesela geometri üçgeni inceler. Onun üçgen hakkında ulaştığı neticeler “Üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir.” gibi yargılar olmakla birlikte yargıların toplamı zihnimizde nihâî tahlilde iç açılarının toplamı 180 derece olan, dar, dik ve geniş açılı gibi türleri bulunan üç kenarlı bir şekil olarak tahakkuk eder. İşte bütün bu yüklem, mahiyete yüklendiğinde zihnimizde üçgen hakikati de tahakkuk etmiş olur. Fizik, matematik gibi teorik bilimlerle ahlâk ve siyaset gibi pratik bilimlerin araştırması tamamlandığında araştırma metafiziğe varır.

Metafizik, temelde iki bölümden oluşur. Metafiziğin konusu, diğer bütün disiplinlerden

farklı olarak, “mevcudun kendisi”, yahut “mevcut olmak bakımından mevcut”tur. Diğer deyişle metafizik, var olanların tamamına veya çoğuna ilişen yüklemeler ile başka herhangi bir bilimde incelenmesi mümkün olmayan nesneleri inceler. Bu sebeple metafiziğin iki temel kısmı vardır: Ontoloji ve teoloji. Ontoloji, imkân, zorunlu, illet, mâlûl, tümel, tikel gibi bütün mevcutlara yüklem olabilen durumları içerir. Bu özellikler, belirli bir nesnede değil, nesnelerin tamamında bulunan özelliklerdir. Dolayısıyla ontoloji kısmında metafiziğin bize vermeyi taahhüt ettiği bilgi, belirli mevcudun değil, mevcudun kendisinin hakikati veya var olmanın ne anlama geldiğidir. Fakat ontolojideki inceleme, bizi, mevcutların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan durumların kaynağına ulaşma çabasına mecbur eder. İşte metafiziğin ikinci kısmı, varlık ve zorunluluğun kaynağı nedir sorusuna cevap teşkil edecek şekilde Allah’ın zâtını, sıfatlarını ve Allah-âlem ilişkisini ele alır. Böylece metafizik varlığın anlamına dair araştırmasını Tanrı’yı bilme seviyesine ulaştırarak “Varlık niçin vardır?” sorusunu cevaplar. “Varlık niçin vardır?” sorusu, diğer teorik ve pratik bilimlerde yaptığımız bütün araştırmaların hem temelinde bulunur hem de sonucunda bulunur. Temelinde bulunur, zira bu soru cevaplanmadan varlığa dair aksi alınamaz bir kesinlik oluşmaz. Bu sebeple metafiziğe varıncaya dek, diğer bilimlerde yapılan bütün araştırmalar, bir kuşku barındırır. Ancak ve ancak varlık anlamına dair bir kesinlik, kömürün, akasyanın, kedinin, insanın, rüzgârın, Jüpiter’in var olduğunu tasdik edip hallerini araştırabiliriz. Zira “Kömür siyahtır,” “Akasya kışın yaprak dökmez,” “Kedi miyavlar,” “İnsan devlet kurar.” gibi cümlelerin tamamı hem özneyi hem de yüklemi varlığın belirli bir tahakkuku olarak aldığımızda anlamlı olabilir. Mesela “Kömür siyahtır.” cümlesinin açılımı, “Kömür siyah olarak vardır.” şeklindedir. Daha ayrıntılı ifadesi, mevcut kömür olarak var olabilir, siyah olabilir var olabilir şeklindedir. Açılımı geriye doğru en temeldeki mevcuda

kadar indirebiliriz: Mevcut cisim, cisim maden, maden kömür, kömür siyah olabilir. Bu bağlamda metafiziğin incelemesi, varlık anlamının muhtelif tahakkukları (nesneler) ile asli tahakkukunu (Tanrı) bilmek ile bunlar arasındaki irtibatı ifşa etmeyi amaçlar. Muhtelif tahakkuklara ilişkin bilgi (ontoloji) nihâî tahlilde asıl ve kaynak olan tahakkuka (Tanrı) ilişkin bilgiye varmaya mecbur ettiği ve araştırma ancak onda nihayete erebildiğinden Tanrı’yı bilmek metafiziğin gayesidir.

Metafizik, bütün teorik ve pratik bilimlerin kendisine götürmeyi amaçladığı zirve bilim olduğuna göre bilimlerdeki hakikat araştırması, metafizikte belirli konulara dair hakikat araştırması olmaktan çıkar, bütün konulardaki varlık anlamının nihâî kaynağına dair bir araştırmaya varır. İşte bu seviyede “eşyanın hakikatini bilmek” ifadesinden hakikat kelimesinin üçüncü ve nihâî anlamı belirginleşir: Tanrı’yı bilmek. Bu anlamıyla hakikat, Tanrı’nın varlığı ve zâtıdır. Tanrı’nın varlığı ve zâtı, diğer bütün varlık anlamlarına ve mevcut fertlerine kaynaklık ettiğinden hakikat bilgisi bir yandan saf varlığın, saf zorunluğun, saf birliğin, saf bilginin, saf kudretin bilgisi demektir; öbür yandan da saf varlık ile diğer nesneler arasındaki irtibatın, yani Tanrı-âlem ilişkisinin bilgisi demektir. Dolayısıyla teorik araştırmalar ve pratik yaşam, bizi hakikat bilgisine ulaştırmayı hedeflediğinde bunun anlamı, Tanrı ve Tanrı-âlem irtibatını bilmeyi hedeflemektir. Bu bakımdan eşyanın hakikati ifadesindeki hakikat kavramını da kuşatan anlam şudur: Hakikati bilmek, gerçekte Tanrı’yı bilmektir.

Felsefî bilimlerin hiyerarşisi dikkate alınarak yapılan bu açıklama, aslında tefsir, fıkıh, tasavvuf ve kelâm gibi dinî bilimlerin hiyerarşisine uygulanabilir. Zira dinî bilimlerin, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından temsil edilen hakikat bilgisi ve buna uygun yaşam formunun nasıl tevarüs edileceği sorusuna cevap olarak geliştirilmiştir. ❦

Post-Truth Müslümanları Neden İlgilendiriyor?

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi

Giriş

Gittikçe daha fazla düşünür, akademisyen, yazar, sanatçı, siyasetçi *post-truth* sözcüğünü telaffuz etmekte, hakikatin ya yitirilmesinden ya da zaten hiç ele geçmemiş olduğunun farkına varılmasından dem vurmaktadır. Değişmez bir hakikatin varlığına inanan, peygamberlerin bu hakikate uygun yaşamayı en güzel biçimde örneklediğini düşünen inananlar için bu gelişmeler bir medeniyetin kendi iç tartışmaları sırasında vardığı bir durak olarak yorumlanabilir. Bu itibarla söz konusu tabirin anlamının veya bu tabirle karşılanan hâlin esasen müslümanları o kadar da ilgilendirmedeği düşünülebilir. Bu düşüncede bir haklılık payı olmakla birlikte bu yazımızda biz bu tabirin anlamı ve ifade ettiği durumun tarihsel arka planı üzerinde durmayı ve konunun müslümanlar için neden önem arz ettiğini çözümlemeyi hedefliyoruz.

Bize göre *post-truth* tabiri aynî olanın (kendinde olanın, asıl varlığın) bir hakikatinin olduğu ve buna sadık bir söz söylenebileceğine ilişkin itimadın azalması yahut yok olması olgusunu ifade etmektedir.



“Hakikat”ın kaynağının nübüvvet olduğunu söyleyen İslâm filozofu İbn Sînâ (ö. 428/1037)’nın İran, Hamedan’daki anıt mezarı.

Konuyu Taşköprüzade’nin varlık mertebeleri (aynî, ezhanî [zihnî], lisanî ve ibarî) bakımından ele alırsak hakikat-sonrası hâle (genellikle Descartes’a kadar geri götürülen) modern felsefede aynî olanla irtibatın dönüşmesi ve diğer varlık alanlarının safha safha öne çıkması sonucunda ulaşıldığını söyleyebiliriz. Bu süreç nazarî ilimlerde derin bir perspektif değişimine işaret etmektedir ve zaman içerisinde aynî-olmayan varlık katmanları esasında bir “hakikatler çokluğu” söylemini beraberinde getirmiştir. Bu süreci yazımızda ana hatlarıyla özetlemeye çalışacağız. Aynı süreç ameli bilimler bakımından ele alındığında, ahlâkî mutlakçılığın yerini zamanla ahlâkî evrenselciliğe bırakması, sonrasında da ahlâkî göreliliğe ve ahlâkî hiççiliğe kapı aralanması biçiminde cereyan etmiştir.

Post-truth’a Giden Süreç

Batı felsefesi tarihinde zihnî olanın, aynî, öncelikli olarak felsefî olanın yerini alması süreci geç Skolastik düşüncede Aristotelesçi ve Yeni Platoncu düşünceye karşı şüpheli eğilimlerin yükselmesine kadar geri götürülebilir. İngiliz felsefeci

ve ilahiyatçı Ockhamlı William'ın "küllîler"i zihindeki tekiler olarak ele alması ve zihin dışındaki varlıkları sorgulamaya açması sürecin başlangıç noktalarından birisidir. Bu değişim süreci beraberinde bir yandan söz konusu kuşkuculukla nasıl baş edilebileceğine ilişkin girişimleri bir diğer yandan da zihne yönelik araştırmaların öne çıkmasını getirmiştir. Modern dönemde öne çıkan hemen tüm felsefe eserlerinin başlığında "zihin", "idrak", "akıl" vb. terimlerin yer alması bu itibarla bir tesadüf değildir. Fransız felsefeci René Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında takip ettiği şüphe yönteminin sonucunda fizik biliminin temeline zihnin açık ve seçik fikirlerini yerleştirmesi de bahsedilen şüpheciliğin aşılmasına yönelik bir girişim olarak okunabilir. Öte yandan, hakikatin odağına "zihinsel" olanın yerleşmesinde bir başka önemli gelişme, özellikle Gottfried Wilhelm Leibniz ve Immanuel Kant gibi Alman felsefecilerin de etkisiyle, tabiat yasalarının zeminine zihnin fenomenleri temsil etme biçimlerinin geçirilmesiyle yaşanmıştır. Daha açıkça ifade edecek olursak, söz konusu yasalar, "aynî" olanın tâbî olduğu zorunlu kurallar olmaktan çıkmış, tıpkı bir animasyondaki farklı kareler arasında görüntülerin birbirini izlerken tâbî oldukları kurallar olarak tasavvur edilmişlerdir.

Modern metafizikçiler erken dönemlerde gerek tezahürlerin zihinde ortaya çıkışlarında gerekse uzay ve zamanın varlıksal statülerinin açıklanmasında bir cevher olarak Tanrı fikrine yer verseler de zamanla bu düşünüş biçimi terk edilmiş, böyle bir metafiziksel temellendirme ihtiyacı duyulmaksızın tabiat bilimleri geçerlilik kazanmışlardır. Kant'ın transandantal felsefesinde zirveye ulaşan bu yaklaşıma göre tabiatın bize düzenli olarak tezahür etmesinin zemininde tamamıyla zihinsel unsurlar ve işlevleri yer almaktadır. Kant'ın yaklaşımında "zihinsel" olanın dışında bir "kendinelik" düşünülebilse de artık bilinebilir değildir. Bu itibarla insanlığın gerçekliğe ilişkin bilgisi aynî olandan kopmuş ve fenomenal olanla sınırlanmıştır. Kant, fenomenal alanda bir

karşılığı veya modeli inşa edilemeyen nesnelere ilişkin akıl yürütmelerin bir yanılsama yahut vehim içerdiğini savunmuş, buradan hareketle klasik biçimiyle spekülâtif metafizik felsefî söylemden eleme yoluna gitmiştir.

Bu düşünüş biçimi bir "düşünülr olarak" kendi başına bir hayır veya iyi fikrini de savunulmaz kıldığından, ahlâk tecrübesi de iradenin belirleyicisi olarak düşünülen bir ahlâk yasası tasavvuru üzerinden yeniden inşa edilmiştir. Bu tasavvura göre ahlâkî olan akıl sahibi varlıkların amaç olarak gözetilmesinde kendisini göstermektedir. Tüm bu gelişmeler ahlâkî mutlakçılığın (iyinin kendinde ve mutlak bir anlamı olduğu ve tüm varolanları kuşattığı fikrinin) ve metafizikle bütünleşmiş bir burhânî bilgi arayışının sona ermesi ile nihayetlenmiştir. İnsanın iyi ve doğruya ilişkin arayışı bir ideal halinde geleceğe açık hâle getirilmiş, iyi ve doğru arasındaki nazarî bağ da tamamen koparılmıştır.

Kant'tan sonra, Kant'ın dizgesinde sadece bir "düşünülr olarak" yer bulan "kendinde-şeyin" nasıl ele alınacağı ciddi tartışmalara konu olmuş, hakikatin farklı anlaşılma (ve zaman içerisinde de *post-truth* kavramsallaştırılmasına da yer verecek biçimde imha edilme) süreci bu tartışma içerisinde tutulan farklı yollar üzerinden gerçekleşmiştir. Bir başka deyişle aynî olan zihnî olanın dışına veya kıyısına yerleştirildikten sonra, onun nasıl ele alınacağı, ondan tamamen kurtulup kurtulamayacağımız, kendi başına iyiye artık var diyemezken böyle bir gerçekliğe düşüncemizde nasıl yer vereceğimiz, (...) gibi meseleler hakikat tartışmalarının odağına yerleşmiştir.

XIX. yüzyıldan itibaren kendinde-şeye yönelik üç farklı yönelimin öne çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki bu düşünceyi tamamen reddeden ve Ben'in varlığını mutlaklaştıran görüştür. Alman felsefeci Johann Gottlieb Fichte ile başlayan ve bugün Alman idealizmi olarak andığımız bu yaklaşım rasyonel Ben'lerin ortak iradelerini (bu iradenin tecessüm etmiş biçimi olarak devleti) sınırlayan herhangi bir

kendinelik tanımamaktadır. Bu düşünüş biçimi devleti ve onunla birlikte var olan formel kurumların varlığını mutlak olarak almakta, az önce üzerinde durduğumuz ahlâkî evrenselciliği de hukukî ve siyasî olanı esas almak bakımından aşmayı önermektedir. Bu çizginin Ben'den hareket etmesinin ve varlık alanından gelen herhangi bir sınırı tanımamasının orta ve uzun vadede istigña ile sonuçlandığı ve *post-truth* söyleminin ortaya çıkmasında belirleyici olduğu aşikârdır. Bu düşünüş biçimi, aynı zamanda, aynı olanı ve ona ilişkin vahye dayalı bilgiyi esas alan inanç sahiplerini tarihsel olarak aşılması gereken bir safhada bulunanlar olarak konumlandırıp “gerici” olarak yaftalama yoluna gittiği de hatırdan çıkarılmamalıdır.

Kendinde-şeye ilişkin olarak öne çıkan bir ikinci çizgi kendinde-şeyi bir yaşama veya güç iradesi olarak ele alan görüştür. Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi Alman felsefecilerin eserlerinde belirginleşen bu yaklaşım yukarıdaki ilk maddede andığımız yaklaşımın tersine irrasyonel ve haz ilkesine göre hareket eden iradenin esas olduğunu, “Ben” tasavvurunun ise söz konusu irade tarafından ikincil bir varlık olarak kurulduğunu savunmaktadır. Zaman içerisinde psikanalitik özne kuramlarının gelişimine de zemin hazırlayan bu düşünce çizgisinde herhangi bir biçimde hayırdan söz edebilmenin imkânı bulunmamaktadır. İnsanın yapabileceğinin en fazlası anksiyeteyle olabildiğince baş ederek işlevsel kalmaya devam edebilmesi, becerebiliyorsa yaşadığı bu hayatı olumlayarak yoluna devam etmeyi seçebilmesidir. Bu itibarla bu çizginin ahlâkî hiççiliğe yol açması şaşılacak bir gelişme değildir. Özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında gelişen ve *post-truth* tabirinin belirginleşmesinde belirleyici olan *post-modern* yaklaşımların bir kısmının fikirlerinde Nietzsche'ye referans vermeleri de aynı nedenlerle son derece anlaşılabilir.

Kendinde-şeye ilişkin olarak anmak istediğimiz son ve üçüncü çizgi, nazari bakımdan Kant'ın yaklaşımının bir uzantısı olarak görülebilir. Bu



Batı düşünce tarihinde, “hakikat”ın odağına “zihni” olanın yerleşmesinde büyük tesiri olan Immanuel Kant'ın (ö. 1804) Kaliningrad Manastırı'ndaki mezarı

yaklaşımına göre kendinde-şey, bilginin konusu olamayacağına göre ilgi alanımız fenomenal olgularla sınırlandırılmalıdır. Söz konusu olgular dilde önermelerle temsil edildiği için önermeleri esas alan bir mantık içerisinde bir bilimsel faaliyet yürütülmelidir. Bu yaklaşım kendisini, öncelikle pozitivizm sonrasında mantıksal pozitivizmde göstermiştir. Kant'ın (ve modern dönemdeki diğer metafizikçilerin) zihni varlık alanını esas almalarına karşılık bu düşünüş biçimi esasa “lisanî” olanı ve anlam tartışmalarını yerleştirmiştir. Zaman içerisinde, özellikle biçimsel mantık tartışmalarından ve pragmatist eleştirilerden hareketle “ibari” olan gitgide daha merkezî bir konuma doğru ilerlemiştir. Şimdi bu sürece ve bu sürecin hakikatle irtibatımız bakımından sonuçlarına kısaca göz atalım.

Mantıkçı pozitivistler Kant'ın bilim anlayışını eleştirmişler, transandantal felsefenin Kant'ın semantik (anlambilim) anlayışının hatalarıyla malûl olduğunu öne sürmüşlerdir. Öte yandan Kant'ı izleyerek ampirik bir modeli veya görüde bir karşılığı olan önermelerin anlamlı olduğunu düşünmüşler, bu itibarla metafiziksel önermeleri anlamsız bularak reddetme yoluna gitmişlerdir. Bu alanın önde gelen düşünürlerinden Alman bilim adamı ve felsefeci Moritz

Schlick'in ifadesiyle "Bir önermenin anlamı onun doğrulanabilme yöntemidir." Bunun anlamı şudur: Bize bir önerme verildiğinde, mantığın görevi, o önermeyi temel (atomsal) önermelerine çözümlemek; bilimlerin görevi ise söz konusu temel önermeleri ampirik tecrübeyle kıyaslamaktır. Bu itibarla çözümlenemeyen ve doğruluk koşulları belirlenemeyen önermeler anlamsızdır.

Buna göre anlamlı önermeler, ampirik içeriğe sahip ve doğrulanabilme imkânı olan önermelerdir. Bu yaklaşım bize bilimsel olanla bilimsel-olmayan arasında bir ayrım yapabilme imkânı da sağlıyor görünmektedir. Bu bakımdan birisi çıkıp tam da bu noktada fenomenal de olsa hakikatle temasın bilimler üzerinden kurulabileceğini öne sürebilir. Öte yandan bunun bu kadar kolaylıkla yapılamayacağı XX. yüzyılda bilim felsefesi üzerine yürütülen tartışmalarda açıkça görülmüştür. Herhangi bir bilimsel önerme ya da kuram, dilin imkânları içerisinde ifade edilmektedir. Bu itibarla bu önerme ya da kuramın dile getirildiği aşamada bir hakikati ifade ettiğinden söz edilemez. Dolayısıyla bilimsel kuram kelimenin tam anlamıyla "kurulmuş" bir yapıdır. Bu "kurulmuş" yapının doğrulanması ampirik olana müracaat etmeyi gerektirmektedir. Heyhat bu yazıda ayrıntılarına giremeyeceğimiz pek çok sorundan (doğrulama aşamasında yürütülen tümevarımsal çıkarımların geçerli olmayışı, gözlemlerin kuram bağımlı oluşu, aynı gözlemin birden çok -hatta sayıca sonsuz- kuramca açıklanabilir olmasından dolayı kuramların eksik belirlenmiş olmaları vb.) dolayı bilimsel kuramların bize hakikatin bilgisini verdiğinden söz edilememektedir. Bu itibarla pozitivist yaklaşım, hakikat arayışını bilimsel olanla sınırlama yoluna gitmeyi denese de bu amacın gerçekleştirilebilmesi pek de mümkün görülememektedir. Ayrıca Kant ile başlayan olgu-değer ayrışması pozitivist düşüncede en uç noktasına varmıştır. Pozitivistlere göre ahlâkî önermeler sahte önermelerdir. Olgusal bir içerik taşımamaktadırlar ve sadece bir durum veya olaya karşı öznel bir tutum ifade etmektedirler.

Bu itibarla hakikat ve hakikate uygun yaşama ideali elimizden daha da uzaklara kayıyor görünmektedir.

Bilimsel etkinliğe ayrıcalıklı bir yer veren ve dili esas alan bir başka yaklaşım da pragmatizmdir. Pragmatizm bir bakıma pozitivizmin düşman kardeşi olarak görülebilir. Bu çizgi de yine Kant'ın bazı yaklaşımlarının bir uzantısıdır denilebilir. Kant kendisinden önceki metafiziğin temel varsayımının, düşünülörlere/makullere varlık atfetmek olduğunu söyleyerek bu görüşü eleştirmiştir. Kant'a göre dil içerisinde kullandığımız ampirik içerikli tüm genel terimler (tür adlarının) bizim öznel sınıflandırmalarımıza dayanmaktadır. Bu itibarla ne doğal türlerin ne de yapay nesne topluluklarının kendinde ve sabit bir varlıkları olduğundan söz edemeyiz. Bu düşünüş biçimi sonrasında doğal türlerin çeşitlemesini açıklamakla ilgili arayışlara ve en nihayetinde evrim kuramının geliştirilmesine yol açmıştır. Charles Sanders Peirce veya John Dewey gibi çağdaş Amerikalı pragmatistler kendi çıkış noktaları olarak bu çizgiyi görmektedirler. Onlara göre eğer Platoncu görüşlerin artık bir zemini yoksa, Platoncu doğruluk anlayışının ya da Aristoteles'in geliştirdiği biçimiyle doğruluğun uygunluk kuramının da bir geçerliliği yoktur. Bu itibarla felsefenin yapılış biçiminin tamamen değiştirilmesi gerekmektedir. İnsan beşerdir, canlı türlerinden birisidir ve asıl amacı hakikati aramak ya da hakikate uygun söz söylemek değil hayatta kalmaktır. Bu itibarla insanların sahip oldukları düşüncelerin hiçbirisinin inanç ve kanaatlerinden bağımsız bir kendindeliği yoktur. Pozitivist görüştekilerin söylediklerinin aksine bilimin bir ayrıcalıklılığı ya da fizik gibi ayrıcalıklı bir bilim yoktur. İnsanlar belirli düşüncelerle ilgili şüphelerini gidermeye, bu itibarla da inançlarını sabitlemeye çalışırlar. Bunu başarabilmelerinin farklı yolları olsa da kamusal alanda yürütülen, gözlem ve deneye açık bilimsel yöntem en tercihe şayan olanıdır. Bu tercihte bulunulması, bilimsel olmayan önermelere, mesela metafiziksel önermelere, inanmalarına engel değildir. Eğer bu tür düşünceler varsa ve

varlığını sürdürüyorsa insanların, toplumların hayatta kalma çabalarında bir işlevi olduğu içindir. Bu itibarla pragmatistler için “kendinde bir hakikat” olmaması farklı hakikat kurgularına ve söylemlerine yer açmaktadır. Öte yandan pragmatizmin bu “hoşgörülü” görünen yüzünden başka bir yüzü daha bulunmaktadır. Bir başka açıdan da hakikat vardır. Ama bu hakikat yeterli zaman verildiğinde bilim camiasının tartışarak üzerinde uzlaşma ihtimali olduğu bir idealdir.

Kendinde bir hakikatin bulunmadığının düşünülmesi doğruluk kavramını iktidarla iç içe bir hâle getirmektedir. Doğruluk kendinde bir anlama ve değere sahip değildir. “Doğru” denilen şey öngörülebilirliği artıran, işe yarayan, kolayca kabul gören, zorlama olmaksızın dolaşıma girebilendir. İktidar, dolaşıma girebilen sözün arkasında durandır. Ya da bir başka deyişle sözünü rahatça dolaşıma sokabilen iktidardır.

Yazımızın başında *post-truth* halinin ortaya çıkış sürecinde varlık mertebelerinde aynı olandan bir uzaklaşmanın olduğunu, varlığın zamanla zihnî, lisanî ve hatta ibarî olana doğru kaydığını ifade etmiştik. Pozitivizm ve pragmatizmin gelişim sürecinde de ibarî olanın önem kazanmasına kısaca değinmiştik. Bu süreçlerle ilgili özetimizi tamamlamadan önce bu konuya da bir kez daha değinmek istiyoruz.

Lisanî olanın zihnî varlık alanının yerini almaya başladığı süreç içerisinde mantığın biçimselleştiği ve matematikselleştiği bir süreç de yaşanmıştır. Bilhassa Alman matematikçi ve felsefeci Gottlob Frege’nin aritmetiği mantığa indirgeme (aritmetiğin doğru önermelerini biçimsel bir mantık dizgesinde teoremler olarak ispatlama) çabası içerisinde inşa ettiği kavram-yazısı, zaman içerisinde bugün sembolik mantık olarak andığımız çağdaş mantığın gelişimine yol açmıştır. Hakkında anlamlı biçimde konuşabileceğimiz nesnelerin bu tür biçimsel dizgelerde postulatlar/aksiyomlar vasıtasıyla tanımlanarak bize verilebileceği fikri, varlığın, ibarî olanların imkanları içerisinde tutulabileceği ve temsil edilebileceğine dair bir

umut yaratmıştır. Hatta Alman matematikçi David Hilbert 1900 yılında ilan ettiği ve bir sonraki yüzyılda ispatları verilmesi beklenen en önemli teoremler listesine, biçimsel bir dizgenin tutarlılığının aynı dizge içerisinde verilebilmesi şeklinde özetlenebilecek “tutarlılık teoremini” de eklemiştir. Bu ispatın başarılabilmesi yukarıda işaret ettiğimiz anlamda nesnelerin bize verilebilme vasatı olan biçimsel dizgelerin, dizge dışı bir varlık alanına müracaat etmeksizin kendi ayakları üzerinde durmalarını da garanti edeceğinden hem matematiğe bir temel bulunması hem de hakikatin ibarî mertebede tutulması bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Heyhat, 1931 yılında Avusturyalı matematikçi ve mantıkçi Kurt Gödel böyle bir tutarlılık ispatının dizge içerisinde verilemeyeceğini ispatlamıştır. Dolayısıyla, varlık mertebelerinde yukarıda ifade ettiğimiz daralma, ibarî olana kadar gelmiş dayanmış ancak orada işler tekrar sarpa sarmıştır.

Öte yandan Gödel’in bu ispatı sonrasında biçimsel dizgelerin karakterizasyonuna yönelik tartışmalar, hesaplanabilir-hesaplanamaz fonksiyonlar arasında bir ayrımın yapılması ve hesap kuramı dediğimiz alanın gelişmesine yol açmıştır. Bu kuramın gelişim sürecinde elde edilen sonuçlar ise bugün “sanal alem” dediğimiz varlık alanının genişlemesinin zemininde yer almaktadır. *Post-truth* tartışmalarında sıklıkla atıfta bulunulan “sanallaşma” veya “sanal olanın gerçekliğin yerini alması” ya da “yapay zekânın bizi yeni bir gerçeklik aşamasına taşıyacağı” iddiaları bu itibarla sözünü ettiğimiz daralma sürecinin de bir semptomu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelinen Nokta

İster zihnî, ister lisanî, ister ibarî olanın öne çıkması olsun aynı olanın önemsizleşmesi, ulaşılamaz görülmesi veya ulaşılamaz kılınması ile nihayetlenmektedir. Bu itibarla yaşanan gerçeklik kaybı gittikçe daha yakıcı hâle gelmektedir. Nietzsche’nin bir ifadesiyle çöl büyümektedir.

Öte yandan Batı düşüncesi içerisinde yaşanan bu gelişmeler karşı bir tepki de doğurmaktadır. Günümüzde, William Van Orman Quine gibi Amerikalı pragmatist düşünürlerinin veya Saul Kripke gibi mantıkçı ve semantikçilerin görüşlerinin etkisinde bir yeni-realizm akımının güç kazanmakta olduğunu da gözlemlemekteyiz. Yeni gerçekçi görüşlerin çıkış noktasında yer alan görüşler aşağıdaki başlıklar altında özetlenebilir:

1. Her ne kadar aynî olana doğrudan nüfuzumuz olmasa da ampirik bilimlerden gerçekliğe ilişkin bir tür bilgi edinmekteyiz ve bu bilgi gelişmektedir. Şu an için geçerli gördüğümüz bilimsel kuramların varlık atfettiği nesnelere/entitelere, varlık atfetmekte bir beis yoktur.
2. Dil ve özellikle adlar her ne kadar aynî olanı bize olduğu gibi veremese de dil dışına bir temasımız, bir erişimimiz bulunmaktadır. Bilimlerin “a posteriori” (ampirik tecrübeyi gerektiren) araştırmalarında zorunlu kabul edilebilecek önermeleri ifade etmeleri ya da böyle önermeleri yakınsayabilmeleri umulabilir.
3. Yukarıdaki maddeden de hareketle fiziksel nesnelerin zorunlu birtakım istidatlara (dispozisyonlara) sahip olduklarından bahsetmek mümkündür. Bir bakıma, sanki özlere varmış ve bilimler bu özlere ilişkin bilgi üretebilirlermiş gibi bir tasavvur üzerinden bilimsel etkinliği konumlandırmak daha doğru görünmektedir. Böyle bir varsayımdan hareketle bilim yapmak anti-realist bir tutuma göre çok daha avantajlıdır.
4. İnsanoğlu dil ve emek üzerinden birtakım yapılar inşa etmekte ancak bu yapılar zamanla öznel müdahalelerden bağımsızlaşarak nesnel bir zemin kazanmaktadırlar. İnsanoğlunun oluşturduğu kayıtlar ve kayıt sistemlerinden, üretim ilişkilerini belirleyen hukukî ve toplumsal altyapılara farklı biçimlerde karşımıza çıkan bu yapılara varlık atfetmekte bir beis yoktur.

Bir bakıma Batı fikriyatı, aynî olanın boşaltılan alanını yeni bir realist yönelimle yeniden yapılandırmayı arzu etmektedir. Bunun ne ölçüde başarılabileceği hâlen tartışma konusudur.

Konu Bizi Neden İlgilendiriyor?

Yazımızın başında adını andığımız Taşköprizade'nin varlık mertebeleri esaslı bilimlerin sınıflandırmasına geri dönelim. Bilindiği gibi Taşköprizade aynı varlık mertebesi ile ilgili bilimlerin nazari, ameli ve şerî olmak üzere üç alt bölümde ele almış, şerî bilimlerini de diğerlerinin üzerinde konumlandırmıştır. Yukarıda işaret ettiğimiz tüm gelişmeler “aynî olana ilişkin nazari bilginin imkân dahilinde olduğu” fikrini de “amelî bilgi bakımından mutlak bir iyi olduğu” fikrini de zayıflatmıştır.

Kelâmî bakımdan andığımız gelişmeler tahkiki bir iman için rasyonel düşünmenin sınırlarında bir tartışma yürütülmesini neredeyse imkânsız kılmaktadır. Fıkhi bakımdan da insanlık, ya kendi lehine olanın insan perspektifini evrensel kabul eden bir mekânda aranması gerektiğine ya yeni birtakım iyilerin tarihsel olarak zuhur edebileceğine ya da zaten böyle bir arayışın anlamlı olmadığına inanmaktadır. Konuya bu arka planda baktığımızda post-truth kavramı merkezli tartışmalara müslümanların kayıtsız kalabileceğini düşünmüyoruz. Çağdaş felsefede karşımıza çıkan gerçekçi yaklaşımların da müslümanların ihtiyaç ve beklentilerini ne ölçüde karşılayacakları tartışmalıdır.

Müslümanlar Tanrı'nın varlığı, sıfatları, Tanrı-âlem ilişkisi, âlemin yaratılışı ve sonu, insan varlığının gayesi, ölüm sonrası hayat gibi konularda kesin bilgilerin ve bu bilgilerle uyumlu davranışların ancak peygamberlerden öğrenilebileceğine inanmışlardır. Bu itibarla, İbn Sina'yı izleyerek, müslümanlara göre insanın kesin bilgi konusunda nazari bakımdan peygambere muhtaç olduğunu, benzer şekilde iyyinin bilgisi konusunda da ameli bakımdan nebînin örneklemesine ihtiyaç duyduğunu ön kabul olarak alabiliriz. Bu düşünce beraberinde şu önermeyi de getirmektedir: İnsanlık kendi çabasıyla hakikate ilişkin bir tasavvur oluşturmak durumundadır. Kendinde bir hakikatin olamayacağı ya da hiçbir surette bilinemeyeceğine ilişkin felsefî karamsarlık, naslarda mevcut hikmete ilgisizliğe ve naslarla çağdaş sorunlar üzerinden güçlü bir irtibat kurulamamasına neden olmaktadır. ❀

Bir Hakikat Trajedisi: Post-Truth

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK

Pamukkale Üniversitesi/Fen Edebiyat Fakültesi

İlk kez 1992 yılında bir yazarın kullandığı belirtilen “post-truth” 2016 yılında “yılın kelimesi” seçilmiş, o günden beri gittikçe popülerleşmiştir. Bu kavram üzerine bazı yorumlar ve tartışmalar da onun anlam dünyasını gittikçe genişletmiş ve geliştirmiştir. Geldiğimiz noktada artık bu kelime doğrudan yaşantımızı ilgilendiren, yaşantımız açısından “bir şey ifade eden” bir kavram olmuştur. “Gerçek ötesi” diye çevrilen post-truth kavramı bizim dışımızda ve bize uzak bir şeyi değil, hayatımızdaki bir gerçekliği, hem de kendi üzerimizde gerçekten etkili olan bir durumu ifade etmektedir. Başka bir deyişle, bu çağın insanının dünyadaki varoluşuyla ilgili bir anlam barındırmaktadır.

Şayet post-truth/gerçek ötesi kavramı geçen yüzyılda kullanılsaydı, çok da anlamlı ve anlaşılır olmazdı. Çünkü kavram, internet teknolojisiyle, dijital dünyayla ilgilidir. Dolayısıyla onu gerçekten anlayabilmek için, dijitallik, dijitalleşme ve dijital uygarlık kavramları üzerinde düşünmek gerekir. 20. yüzyılda mekanik uygarlık ve mekanik teknoloji egemendi. Hayatımızı şekillendiren şeyler makinelerdi. 21. yüzyıldan itibaren teknoloji elektromanyetik alana kaydı; bilgisayar yaygınlaştı ve “bilgi, ilgi ve iletişim ortamı olarak internet dünyası”nda yerimizi aldık. Dikkat

edilirse, burada işlerin yürütülmesi esnasındaki bilgisayar kullanımından değil, insanların ilgi/bilgi ve iletişim ortamı olarak dijital dünyadan söz ediyoruz. Dijital dünya yaşama dünyasını, algılayış ve düşünüş biçimimizi değiştirdi. Yeni ilgi ve eğilimler edindik. İşte post-truth kavramı asıl anlamını bu ortamda, internet dünyasıyla ilişkimiz bağlamında kazandı.

Nedir Bu Gerçek Ötesi?

Post-truth kavramının en yanlış kullanımı, onun “gerçeğin kasten çarpıtılması” olarak tanımlanmasıdır. Oysa gerçeğin çarpıtılması durumunda, sözü edilen gerçek reddedilmemekte, tam tersine kabul edilmektedir. Çarpıtma demek, gerçeğin ortaya konulurken perdelenmesi, gizlenmesi ve algılanışının değiştirilmesi demektir. Bazen post-truth, “gerçek dışı” ve “gerçek üstü” kavramları ile de karıştırılmaktadır. Gerçek dışı, gerçek olan her ne ise, onunla hiçbir şekilde bağlantılı olmamak, dolayısıyla gerçek olmamak demektir. Örneğin söylenenlere inanan, başka kaynaklardan araştırarak hakikat peşine düşmeyen insan, gerçek ötesinde değildir, gerçeğin dışında kalmaktadır. Gerçek üstü, aşkın/ilâhî varlık gibi bir varlığı, yani başka bir gerçeklik boyutunu ifade eder. “Gerçek ötesi” kavramı ise ilk başta çok anlaşılır gibi durmamaktadır. Çünkü “gerçek ötesi” denince pek kabullenemeyiz; “gerçek gerçektir; gerçek, mevcudun son sınırındır, ta kendisidir. Onun ötesi, gerçek olmama demektir ki, gerçek olmama üzerinde konuşmaya gerek bile yoktur.” diye düşünürüz. Oysa “gerçek ötesi” derken, mevcut olan ama geride bırakılan bir gerçekliğin varlığı kabul edilmiş olmaktadır. Fakat bu gerçekliğin yansıması öne çıkarılmıştır. Gerçeğin dışında kalan bir şeyden değil, gerçeğe bitişik bir şeyden, ancak bu bitişik şeyin algılanışından söz edilmektedir. Ancak bu, basitçe bir algılama değildir. Gerçek ötesi kavramı ve onun etrafındaki tartışmalar “Dünya nedir?” sorusuna verilen yeni bir cevaba dönüşmektedir. Bu da

inanç sisteminden ahlâka, çalışma hayatından tüketim alışkanlıklarına kadar her şeyi etkiler.

Gerçek ötesi, algılanan gerçeği anlamsız; algılar üzerine inşa edilen yapay unsurları daha önemli ve anlamlı bulmaktır. Daha açık bir ifadeyle, gerçek ötesi, gerçeğin anlamının, öneminin ve tercih edilebilirliğinin değişmesi, bu anlam ve önemin, bizzat mevcut gerçekliğin önüne geçmesidir. Burada bir kasıtlı yönlendirme yoktur, öznenin bile isteye reel olana sırtını dönmesi, sanal gerçekliği reelden daha önemli sayması söz konusudur. Kişi gerçeği önemsemek yerine gerçek ötesini önemseyince, bu,

[Daha açık bir ifadeyle, gerçek ötesi, gerçeğin anlamının, öneminin ve tercih edilebilirliğinin değişmesi, bu anlam ve önemin, bizzat mevcut gerçekliğin önüne geçmesidir.]

olgunun bizzat kendisi, hakikat önemini yitirmiş demek olur. Örneğin güneş batmaktadır, ama asıl ve önemli olan, güneşin battığı esnada birkaç fotoğraf çekip sosyal medyaya atmak, gün batımını izleme ihtiyacı hissetmemek, o batış anını yaşamayı değil fotoğraflamayı anlamlı bulmaktır. Burada kişi gerçeği (gün batımını) değil, onun ötesini/ yansımaları (fotoğrafını ve sergilemeyi) tercih

etmiştir. Bu durum, gerçeklerden uzaklaşmak veya uzaklaştırılmak değildir. Gerçek ötesi diye adlandırılan durumda, bile isteye geride bırakılan, önemsizleştirilen bir gerçeklik algısı vardır. O gerçeklik orada bir yerde kendi başına durur, ama özne kendi sanal ortamındaki gerçekliği asıl ve temel alır.

Gerçeğin bu yansımaları, dijital çağ insanının yeni anavatanı gibidir. Gerçek dünyada her şey kişilerin dışında olup biter. O dünyanın kurallarını da kişinin kendisi koymamıştır. Orada yer almak, kendini kabul ettirebilmek bir mücadele gerektirir. Gerçek ötesi ise,

zahmetsizce dahil olunan sanal dünyada, bizzat kişinin kendisi tarafından oluşturulan ve onun hayatında etkin olan bir dayanaktır. Bu dijital ortamdaki gezinti kişinin hayatını doldurabilir. O kişinin, orada yer alabilmek için herhangi bir mücadele vermesine gerek yoktur. Reel dünyada kişi değersiz, başarısız, umutsuz olabilir. Ama aynı kişi kendi inşa ettiği dijital dünyada mutlu ve huzurludur, değerlidir; beğeni almakta, kabul görmekte, başkalarınca imrenilen bir mevcudiyete sahip olabilmektedir. Bu kişi artık gerçek dünyayı değil, gerçeğin ötesini, sanal dünyayı asıl vatanı gibi görür. O, bir isme sahiptir ve hiç kimse o ismin arkasındaki asıl gerçekliği bilmemektedir. Like, takipçi vs. gerçek ötesinin en basit formları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nedenler ve Sonuçlar

Burada gerçeklik kavramıyla kastettiğimiz şey, insanı kuşatan yaşama dünyasıdır, insanın kendini bizzat içinde bulduğu ve ilişki kurduğu nesneler dünyasıdır; bunların bilfiil mevcudiyetidir. Bu dünyanın hakikatini keşfe çıkan insan algı, bilgi ve muhakemeyle hedefine ulaşır. Sanal dünyada ise bu yetilerin kullanımı değişir. Sormak gerekir: Gerçekliğin bizatihi kendisiyle değil de izlenimleriyle yetinildiği bir dünya, nasıl olup da birinci plana geçmektedir?

Bunun olası nedenlerinden biri, beklentilerle gerçekler arasındaki uçurumdur. Kişi bizzat yaşadığı ortamdan memnun değilse, hayattan beklediğini elde edemiyorsa ya mücadeleye devam edecek veya buradan kaçmanın yollarını arayacaktır. Mücadele etmek, kendi çabasıyla kendine bir yer edinmek bir çaba, bir irade ve enerji gerektirir. Bu da herkeste olmayabilir. Bunu taşıyanlar güçlü kişiliklerdir; tersi ise zayıf kişilik... Yeterli deneyimi ve donanımı olmayan veya kendini eksik hisseden kişi, kendini yaşama dünyasındaki yoğun mücadeleye hazır görmeyebilir. Bu kişi, kurallarını ve eylemlerini kendisinin belirleyeceği, hayal kırıklığı yahut mutsuzluk yaşamayacağı, kendini hep iyi hissedeceği bir dünyayı tercih eder. Bu ise,

ancak dijital dünyada olabilir. Çünkü sanal gerçeklik dünyasında güçlü kişilik ve donanım sahibi olmak gerekli değildir. Bundan dolayı kişi gerçeğin kendisini değil de onun izdüşümünü, gerçekliğin sanal dünyaya yansıdığı ortamı daha önemli görür. Elbette bu, bilfiil yaşanan dünyadan kopmak ve onun seyircisi olmaktır. Kişi aslında gerçeği değil de onun dijital dünyaya yansımalarını öne geçirdiğinin de farkındadır. Orası artık bir nevi mağaradır. Kişi orada kendi saltanatını kurabilir, dilediğini yapabilir, ilgi ve eğilimlerinin gereğini icra edebilir.

Gerçeği değil de onun yansımalarını esas almanın bir diğer nedeni daha vardır ki, bu, diğerlerinden daha etkili ve etkileyici gibi durmaktadır: Tutkuların harekete geçirilmesi! Dijital dünya kişinin tutkularını daha kolay tetiklemektedir. Böylece kişi dijital mağarasında tutkularının onu sevk ettiği ilgilere yönelir. Elbette bu tutku, kişiyi anlamlı işler başarmaya sevk eden, yüksek düzeyli bir motivasyon değil, öznel bir tutkudur; hazza dayalı, etik ve estetik niteliklerle pek bağlantısı olmayan, kişinin üretici gücünü tüketen bir tutkudur. Tutkuların tatmininin doğurduğu hoşnutluk ve bu hoşnutluğu yaşama imkânını kişinin kendi elinde tutması, onu, kendisiyle baş başa olduğu bu dünyaya çeker. Dijital dünya ölçülülük ve sınırlılık dünyası değildir. Orada kişi kendini her türlü sınırlanmışlığın ötesinde görür ve sınırsızca özgür olunabileceğini düşünür. Bağımlılık doğuran bir sanal özgürlük duygusu, benliği adeta hafifletir. Bu kabullenişte her türlü gerilim nedeni artık ortadan kalkmıştır. Ya da, gerilim doğuran her şey, kişinin bir hareketiyle yok olup gider. Reel dünyanın neler getireceği önceden belli değildir; onlara hükmedilemez; dolayısıyla reel dünyada yaşamak, adeta her türlü kontrolü başkasına devretmek gibi bir şeydir. Dijital dünyada yaşamak daha caziptir, çünkü kontrol ve kurgu kişinin elindedir.

Bu ortamda kendini bilfiil yaşam ve iletişim dünyasından daha mutlu hisseden, yaşama

enerjisini orada bulan kişi aslında sanal besinle beslenmektedir. Eski besin kaynakları artık önemini kaybetmiş, gerçek dünyanın anlamı adeta buğulanmıştır. İşte bu tablo, kişinin anlam ve değer dünyasını derinden etkiler, zihinde gedik açması muhtemel bir sarsıntıya dönüşür. Dinler ve dünya görüşleri bile gerçek ötesini gerçeğin önüne geçiren bu “homo digitalicus”u, dijital dünyaya batmış kişiyi bu sarsıntıdan koruyamaz. Yani ortadaki sorun dindarlardan sekülerlere kadar, herkesin müşterek sorunudur.

Yapılması Gereken...

Homo digitalicus olmak tutkularıyla zincirlenmiş bir dijital mağara vatandaşı olmaktır. Yeni zincir şudur: Dijital ortam yeni yaşama dünyasıdır; ondan vazgeçilemez. Kişi sanal dünyada olmaksızın adeta hayatını sürdüremeyecek, onsuz yapamayacaktır. Hatta bu dünyada olmak için, reel hayattaki yaşantı ritmini, kabullerini, inançlarını baştan sona değiştirmesi bile gerekebilir... İşte bu zincir, sözü edilen dijital dünyanın trajik bir dünya olduğunu anlatır. Trajedinin asıl nedeni, öznenin, bütün bunların farkında olması, ama önünde başka seçenek bulamaması veya seçeneklerinin olmadığına inanmasıdır. Bu düşünceyle kişi kendini adeta kendi elleriyle kafese kapatmış olur. Buradan kurtulmanın yolu ise, kendini dijital ortama mahkûm etmekten, kişinin seçeneksiz olduğu kanaatinden vazgeçmekten geçer.

Yapılması gereken şey, gerçeği ve gerçek ötesini asıl yerlerine yerleştirmektir. Bu da gerçeği ve onun sınırlarını, onun insanî varoluş için önemini yeni baştan inşa etmekle mümkün olur. Bu inşa adımlarının temeli, yeni bir bilinç oluşturmak, hayata yeniden insanî anlam yüklemek, insanca varolma yolunun hep birlikte bu bilinçten geçtiğini kavramaktır. İşte bu bilinç durumu gerçeklik dünyasında kalmaktır. İnsan “gerçek ötesi”ne sırtını böyle dönebilir ve “homo digitalicus” olmaktan böyle kurtulabilir. 

Hakîkî Mitostan Kurmaca Gerçekliğe

Dr. Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

“Bugün de mitoloji vardır. Sadece onu algılayamıyoruz. Çünkü bizzat kendimiz onun gölgesinin tam da içinde yaşamaktayız ve hepimiz hakikatin ögle ışığından çekiniyoruz.”¹

Mitosla ilgili konuşmak, imgelerle ilgili konuşmaktır. İnsanoğlunun rüzgârlara boyun eğdirmeye çalıştığı, ağaçların, taşların, kayaların her birinin birer tanrı ya da tanrısal kabul edildiği bir evrende, insanın kendine yer bulmaya çalıştığı bir imgeler dünyasından bahsediyoruz. Evrenin yekpare bir bütün olarak anlaşıldığı, kutsal olan ile olmayanı birbirinden ayırt etmenin hayli zor olduğu ilk toplumlardan; tüm doğal fenomenlerin tikel parçalara ayrılıp anlamlandırıldığı günümüz toplumlarına dek, insanlar biteviye bir biçimde, yaşadıkları dünyaya anlam vermeye çalışmışlardır. İlk toplumlar için bu anlamlandırma çabası -açıkça ifade edemeseler de-, içinde nefes aldıkları dünyanın ve bu dünyanın içinde başlarına gelen olayların *mahiyetini* ve *hakikatini* anlama çabası idi. Bu çabanın içinde barındırdığı amaç ise aslında oldukça pratik bir amaçtı: Bir adım sonrasını tahmin edebilmek. Ve bunun yardımıyla da hayatta kalma şansını artırabilmek. O halde, insanların; doğan güneşi, yağan yağmuru anlamlandırmaya çalıştıkları, rüzgârdan ve fırtınadan tıpkı bir tanrıdan korkar gibi korktukları, doğal fenomenlerin bir adım

sonrasını kontrol edebilmek için ritüellere başvurdıkları, mitler vasıtasıyla hakikatin kapısını aralamaya çalıştıkları bu dünyaya geri gidelim ve *mitosun ne olduğu* sorusu ile başlayalım.

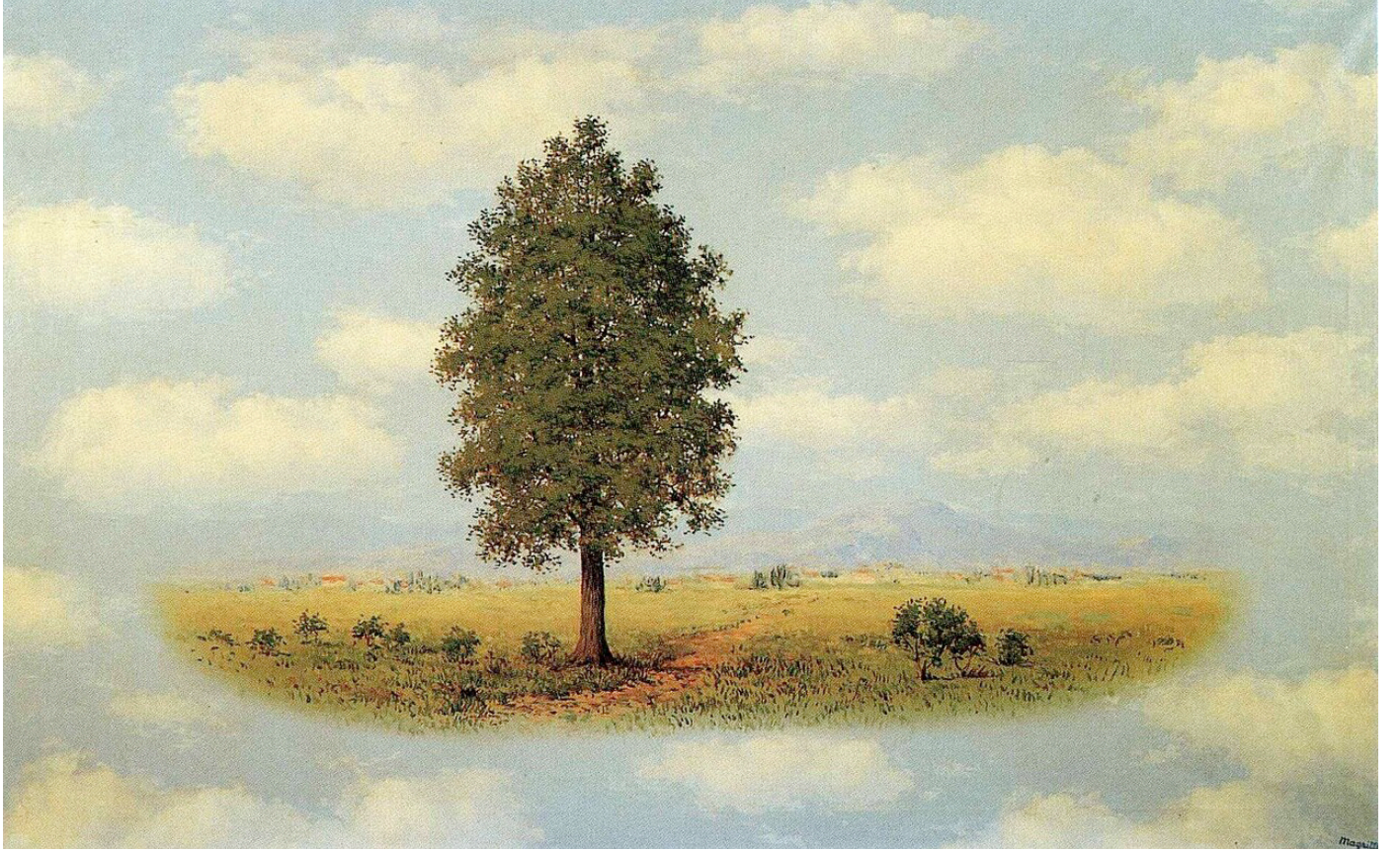
“Geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücünün etkisiyle biçim değiştiren, alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi”² olarak tanımlanan mit kelimesi, eski Yunanca *mûthos* kelimesinden türemiştir. Yunancadaki anlamı, “ağızdan çıkan söz ya da hece” anlamına gelmektedir.³

Mitos, sorumluluk kabul etmeden anlatılan bir hikâyedir. Konuşmacının, sözlerinden sorumlu olmadığı, kişinin başkasına ait bir hikâyeyi naklettiği inancına dayanır. Sennett’in yer verdiği kalıplaşmış bir ifade mitosu çok iyi yansıtır: *Ouk emos ho mythos*: “Bu benim hikâyem değil, başka bir yerde duydum.”⁴ Burada, hikâye anlatıcısını hesap vermekten kurtaran bir yan olduğu gibi, anlatının konusunun tanrılar, tanrısallar, sihirli varlıklar gibi; dinleyicilerin şüphe etmek istemeyecekleri, başka bir ifade ile dokunmaktan korktukları konular olması da, anlatıyı sorgulanabilir olmaktan uzak kılmakta ve nesilden nesile sorgulanmaksızın aktarılmasını sağlamaktadır.

Burada yine dikkatten uzak tutmamamız gereken bir husus da mitin tamamen uydurma bir anlatı değil, “hakikî olayların zamanla çoğalan efsanelerle birlikte anlatılan öyküsü olduğu”dur. “Efsane ne kadar eskiyse *mythodes* bu efsaneyi o kadar kaplamaktadır.”⁵

Mitsel anlatılar, sadece insanlar arasında anlatılıp nesilden nesile aktarılan birer hikâye olarak kalmazlar. Her mitin etrafında o mitle ilgili olarak örülmüş bir ritüel dünyası da vardır. Bu durumda, mitostaki anlatının hakikati yansıtıp yansıtmadığı sorusuna bir soru daha eklenmiş olur. Bu soru da mitosların etkisiyle gerçekleşen bu ritüel eylemlerinin hakikate ne ölçüde taalluk ettiği sorusudur. Cassirer, ritüellerle oluşan bu yeni *hakikat evreni* hakkında şunları söyler:

“Her mitik eylemde, gerçek bir tözsel dönüşümün; bu eylemin öznesinin, eylemde anlatılan tanrıya ya da doğaüstü bir varlığa dönüşümünün gerçekleştiği bir an vardır. Bu



20. yüzyılın
surrealist
ressamlarından
Rene
Magritte'in *The
False Mirror*
[Yanlış Ayna]
isimli tablosu

temel özellik, büyüsel dünya kavrayışını en ilkel biçimde dışa vurduklarından, dinî coşkunun en yüksek gösterilerine kadar izlenebilir. Mitik dramada, dansçının dans etmesi, salt gösteri ve oyun değildir. Tam tersine dansçı tanrıdır, tanrı haline gelir. Özellikle tanrının öldürmesi ve tekrar diriltmesinin kutlandığı tüm bitki-büyüme-ritüellerinde, bu özdeşlik düşüncesi, yani temel bir duygu olarak bilfiil özdeşleştirme duygusu olduğu görülür. Çoğu gizli dinî ayinlerde olduğu gibi bu ritüellerde de olup biten şey, bir oluşun salt taklit edilişi değildir. Tersine, olup biten şey, bir bilfiil var olan ve baştan sona gerçek bir olay olarak bir *hakikattir*.⁶

Cassirer, sembolik olanla, onun temsil ettiği gerçeğin özdeşleşmesinden bahsetmektedir. Ona göre bir eşyanın sembolü, onun ismi ile aynı şey kabul edilir. Bir insanın kendi ismi gibi onun sembolü de, Cassirer'e göre *alter egodur*.⁷ Bir büyücü nasıl ki insanı temsilen onun bir parçasını (saç teli, tırnak vs. gibi)

kullanabiliyorsa, ya da düşmanı temsil eden bir sembol, bir iğneyle delindiğinde bu, o düşmanın da delik deşik olacağına işaret ediyorsa, *ritüellerde de temsil edenle temsil edilen, sembol ile gerçek özdeşleşmiş olmaktadır*⁸: “Burada, rüya ile uyanıklığı, isim ile eşyayı, bir diğeriyle birleştiren ve *kopya* varlık ile *ilk-örnek* varlığın formları arasında herhangi bir gerçek ayrılma gerçekleştirilmeyen, çok kapsamlı, basit ve temel bir *özdeşleştirme* mevcut gibi görünmektedir.”⁹

Konuya ilişkin bu teknik girişten sonra aklımıza şu soru gelebilir: Bugün pek de kimsenin inanmadığı mitolojik hikâyelerin ve o hikâyelerden neşet eden, akıl dışı eski zaman ritüellerinin, bizim hakikatle ilgili sorunlarımıza ne gibi bir katkısı olabilir?

Mitosun hakikatle ilişkisini; Zeus'un ya da başka herhangi bir Yunan tanrısının insanların hayatına müdahalesini ya da onlara nasıl gazap ettiğini anlatan bir Yunan miti üzerinden tartışmak, bizim için oldukça “güvenli” bir limandır. Zira bir problemi daha az can sıkıcı

hale getirmenin yegâne yolu, o problemi bir başkasına ait/mahsus kılmaktan geçer. Fakat mitos-hakikat ilişkisi problemini; kendi dinimize ait anlatılardaki israiliyyatın hakikatle ilişkisi ya da toplumun an be an içinde yaşadığı hurafelerle dolu dini hayatın hakikatle ilişkisi çerçevesinde tartışmaya başladığımız anda, az önceki güvenilir limandan hızla uzaklaşmış ve oldukça baş ağrıtıcı yeni bir mecraya doğru sürüklenmiş oluruz. O halde bu tartışmanın bizi getirdiği yeni mecrayı biraz daha açmaya çalışalım:

İslâm'ın tarihî anlatısına ve hadis metinlerine "eski din ve kültürlerden aktarıldığı düşünülen bilgilere" israiliyyat adı verilir.¹⁰ Bu bilgiler daha ziyade hikâyeleştirilmiş tarzda, efsanelerle karışık halde günümüze intikal etmiştir. Halkın İslâm anlayışının oluşmasında etkili olan bu hikâyeler, asırlarca nesilden nesile aktarılmış ve uzunca bir dönem dinin *kendisi* olarak kabul edilmiştir.

Aslında, savaşlardan muzaffer dönen bir İslâm ordusu söz konusu olduğu dönemlerde yahut toplum ekonomik ve sosyal açıdan mamur ve rahat bir halde yaşıyorken; halkın inandığı israiliyyat/mitos¹¹, çok da sorun teşkil etmemekteydi. Fakat bir gün rüzgâr tersine döndü. Kazanılan topraklar kaybedilmeye, o güne kadar *küffara* karşı gösterilen üstünlük *görece* kaybedilmeye başlandı. İşte o andan itibaren, bu yenilgilerin sorumlusu olacak bir günah keçisi aranmaya başlandı. Sorumlu çok yakındaydı: Cahil halk, hakikati olmayan, uydurma hikâyelere inandığı için bu haldeydik. Eğer inancımıza sonradan karışan bu hakikat dışı unsurlar ayıklanabilirse ve hakikî İslâm'a geri dönebilirsek, o zaman eski muzaffer günlerimize de geri dönebilirdik.

Bu çerçevede yeni ve hurafelerden uzak hakikî bir din anlayışını yeniden tesis etmemiz gerekiyordu. Bunun için yapılması gereken ise şu idi: Hz. Peygamber döneminde o coğrafyada yaşanan İslâm tecrübesi hakikî İslâm kabul edilecek; bu coğrafyanın ve bu tarihsel dönemin dışında kalan tüm unsurlar, tüm tecrübe ve gelenek, din dışı ve dolayısıyla hakikat dışı alana itilecekti. Böylelikle, din dışına itilen bu alan; hikâye, uydurma ve mitos kabul edilerek

itibarsızlaştırılacak, üstelik başımıza gelen türlü felaketlerden de sorumlu tutulacaktı.

Bu yeni din anlayışı, yeni selefî kelâmî hareket içinde kendine yer buldu ve kısa sürede İslâm dünyasında etkili olmaya başladı. Artık, Hz. Peygamber ve hemen onu takip eden birkaç neslin kendi coğrafyalarında yaşadıkları *yerel tecrübe*, evrenselleştirilerek tüm dünya müslümanları için katı ve dönüştürülemez bir model halini almıştı. İslâm'ın hali hazırda ulaştığı geniş coğrafyada yaşayan dünya müslümanlarının Hz. Peygamber'in örnekliğinde oluşturdukları, kendi gelenekleri ve tarihî tecrübeleriyle harmanlayıp pratiğe döktükleri İslâm ise, yerel uygulama kabul edilerek, itibarsızlaştırılmış olmaktaydı. Yani başka bir deyişle artık; yerel olan evrenselleştirilmiş, evrensel olan ise yerelleştirilmişti.¹²

Buzdağının görünen kısmındaki manzara ise daha farklıydı. İslâm'ın hakikî kaynaklarına dönülerek, *uydurma* mitoslardan uzaklaşıyor ve böylelikle daha ideal bir İslâm yorumuna ulaşılmış oluyordu. Bu yapılabildiği ölçüde İslâm da müslümanlar da eski muzaffer günlere geri dönebilecekti. Fakat henüz görünmeyen sonuçlar ise şunlar oldu: Hakikati olmayan mitoslardan dini arındırıp, rafine ve kurmaca bir gerçeklik oluşturmak; üstelik bunu halk kitlelerinin din algısının temeli haline getirmek; dini, hareket kabiliyeti olmayan, farklı mizaç ve meşrepteki kişilerin ihtiyaçlarına cevap veremeyen bir hale getirmişti. Sınırlı, yerel ve dar bir kalıba sokularak anlaşılmaya/uygulanmaya çalışılan bu yeni din yorumunun boş bıraktığı alanlara ise, çok geçmeden daha rahat hareket imkânına sahip olan ideolojiler nüfuz etmeye başladı. Mevlid artık hurafeydi, Hz. Peygamber'in doğumu esnasında gerçekleştiği düşünülen olağanüstü durumlar uydurma hikâyelerdi. Vefat eden kişinin kırkında yapılan uygulamalar artık hakikat dışıydı, kıyamet alâmetlerinin de hakikî bir yönü yoktu. Fakat aynı zamanda artık; hiçbir dinî eğitim almamış, din hakkındaki en temel teknik donanımdan bile yoksun olan kişiler dahi, bir hadis duyduklarında bunun sahih olup olmadığını sorgular hale gelmişlerdi.

Buradaki problemin içinden çıkmayı kolaylaştıracak olan bakış açısı ise, mitos hakikatin bir yansıması olarak görmeye çalışmakta yatmaktadır. Takdir edilecektir ki, bu bakış açısı dinî söylemi ya da din adamlarını sorgulanamaz bir noktaya çekmeyi amaçlamamaktadır. Hüküm söz konusu olduğunda, hukukun alanına girildiğinde elbette naslar, hakikat ile hakikat olmayanı birbirinden ayıracak kadar açık ve nettir; dolayısıyla burada mitosla dinin esasları arasında bir irtibat kurulmaya çalışılmamaktadır. Bununla birlikte burada önerilen; imajinasyonla düşünmeye meyilli, esrarengiz olaylar duyarak hayretler içinde kalmak için hazır bekleyen halkın elinden bu imkânı yani mitoslarını almamaktır. Sorgulamayı ve teknik soruşturmayı da bunu yapmaya ehil olan zihinlere havale etmektir. Zira sadece İslâm dininin pratikteki tezahürlerinin değil, her dinî öğretinin etrafını sarıp sarmalayan mitoslar aslında tam anlamıyla hakikat dışı ve yalan olarak nitelenemez. “Hiçbir şey başlangıcı itibariyle veya baştan sona yalan olamaz çünkü bilgi yalnızca bir aynadır ve yansıttığı şeylerle öylesine iç içedir ki aracıyı mesajdan ayıramazsınız.”¹³

Başka bir ifadeyle, “Mit, hakikati söylemektedir, fakat mecazî anlamda hakikati; o içinde yalanların karıştırıldığı tarihsel hakikat değildir. Mit tamamen hakikî bir yüksek felsefî öğrenimdir. Yeter ki onu dar anlamıyla kabul etmek yerine bir alegori olarak görelim.”¹⁴

Mitos bu şekilde; atılması, arınması gereken hakikat dışı öğeler olarak değil, mecazî bir hakikat ve bir alegori olarak görüldüğünde, muhatap alınan hedef kitlesinin de bir anda genişlediği görülecektir. Sembollerle, benzetmelerle, hikâyelerle öğrenmeye odaklanmış, teorik ve rafine bir din yorumunu kabul etmekte zorlanan halk da muhatap haline gelecek; bu mitosları birer hakikat yansıması olarak kabul edip oradan kendine felsefî bir yol bulacak olan zihinler de muhatabınız haline gelecektir. Aksi takdirde, dini sürekli ayırık otlarından arındırılması gereken bir tarlaya dönüştürdüğümüzde, temizlediğimizi düşündüğümüz ayırık otlarıyla birlikte verimli bir sahaya dönüşebilecek kimi alanları da kaybetme

tehlikesi ile karşı karşıya kalmış oluyoruz.

Başka bir ifadeyle, biz kendi mitosumuza sahip çıkmadığımızda, bir başkasının gerçekliği bizim beğenmediğimiz o mitostan boşalan yere süratle gelip yerleşmiş olmaktadır. Mevrit okumayı hurafe olarak gören bir neslin çocuklarının bugün sanal bir gerçeklik âleminin içine düşmesi başka bir şeyle açıklanamaz.

O halde gelin, Cassirer’den iktibasla başladığımız bu tartışmayı Paul Veyne’nin sorusunu ödünç alarak bitirelim ve kendimize şu soruyu tekrar tekrar soralım:

“Hareket kabiliyeti olmayan bir inanç sistemi olabilir mi?”¹⁵ 

NOTLAR

- 1 Cassirer, Ernst *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun, Pinhan Yay. İstanbul, 2018, s. 12.
- 2 Türk Dil Kurumu *Güncel Türkçe Sözlük*, “Mit” mad. <https://sozluk.gov.tr/> Erişim tarihi: 25.10.2020
- 3 Liddell, H. and Scott, R., *Greek and English Lexicon, A Revised Supplement*, 1940. “Mûthos” md., s. 423.
- 4 Sennett, Richard, *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2011, s. 70.
- 5 Veyne, Paul, *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar mıydı?* Çev. Mehmet Alkan, Alfa Yay., İstanbul, 2016, s. 123
- 6 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi 2: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk, Hece Yay., İstanbul, 2005, s. 70-71.
- 7 Alter ego: İkinci bir ben.
- 8 Vurgu bizim.
- 9 Cassirer, *a.g.e.*, s. 77.
- 10 Hatiboğlu, İbrahim, “İsrâiliyat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamsiklopedisi.org.tr/israiliyat#1> (25.10.2020).
- 11 İsrailiyyat ve mitos terimlerinin birebir aynı şeyi ifade etmediği notunu da buraya eklemiş olalım. Mitos daha ziyade, çok tanrılı bir dünyada, evrenin oluşumuna, tanrıların birbirleriyle olan ilişkilerine dair anlatılan sözlü hikâyelerdir. İnsanlar bu hikâyeler yardımıyla içinde yaşadıkları dünyayı anlamlandırmaya çalışmışlardır. İsrailiyyat da benzer konuları ele alabilir. Fakat çok daha basit günlük bir konuda üretilmiş hayali bir hikâye de olabilir. Her ikisinin de ortak yanı, birinin “nas”la diğerinin “logos”la çelişen açıklamalar içermesidir.
- 12 Takdir edilecektir ki burada, Hz. Peygamber’in yaşadığı örnek hayatın sadece yerel bir nitelik taşıdığı ve evrensele hitap etmediği savunulmamaktadır. Burada ifade etmek istediğimiz şey, Hz. Peygamber’in yaşadığı tecrübenin tüm zaman ve mekanlara hitap edebilecek şekilde, farklı kültür formları içinde farklı şekillerde temsile müsait olduğudur.
- 13 Veyne, *a.g.e.*, s.120.
- 14 Veyne, *a.g.e.*, s.128.
- 15 Veyne, *a.g.e.*, s. 67.

Felsefe ve Sanat Kesişiminde Sûret Meselesi: Resim ve Heykel Sanatı Karşılaştırması

Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU

İstanbul Teknik Üniversitesi/Güzel Sanatlar Fakültesi

Düşünce tarihinin perdesini açarak, kendisinden sonra gelen tüm içeriğini belirlediğinde hemen hemen herkesin hemfikir olduğu Platon, kendi düşüncesinin temelini; “değişimde aynı kalma” meselesi bağlamında, düşüncenin en temel karşıtlığı olan “varlık” ve “oluş”u “bir ve çok” (*hen, polla*) çerçevesine oturarak oluşturur. Bir ve çok arasındaki ilişki, oluş (*genesis*) bağlamında her biri bir diğerinin cinsinden izah edilemez olarak gösterildiği Parmenides diyalogunda, *eidos* ve *eidōlon* arasındaki iştirakin (*metheksis*) altında yatan mimetik mahiyetinde¹ muallakta bırakılır. Örneğin, bir gülü güzel bulduğumuzda, Platon düşüncesine göre bunu *kalos* (güzellik) *idea*’sının “gül” olarak bildiğimiz duyu nesnesinde bir tezahürü ya da ışıması (*phainō*) olarak düşünebiliriz, çünkü güle ait bir güzellikten söz edilemez. Güldeki güzellik asıl ve kalıcı olan güzelliğin ondaki geçici pırıltısıdır. Yine de güzellik *idea*’sı (*kalos*)

güle dışarıdan eklenmiş değildir ve şaşırtıcı olan tam olarak budur: Gül bir *eidōlon* olarak adeta bizatihi *eidos* imiş gibi görünür çünkü “kendi içinden ısıır” (*ekphanestaton*). Oysa gül sonuç olarak güzelliği bizatihi barındırmaz çünkü gül değişime tâbi olarak solup gittiğinde güzellik de böylece yok olmaz. Bu elbette, modern düşüncede, Platon sonrası Aristoteles’in *kathalou* ve *hekaston* olarak kavramsallaştırdığı çerçevede, indirgendiği hâliyle tümel (*universal; küll*) ve tikel (*individual; cüzz*) bağlamıdır. Ne var ki burada Aristoteles’in olduğu gibi sonraki Orta Çağ üzerinden modern düşüncenin de kaçırdığı bir “sûret” meselesi bulunmaktadır. Öncelikle, “sûret” ifadesinin özellikle Arapça konuşulan İslâm Orta Çağ coğrafyasında Aristotelesçi terminolojide kullanıldığı şeklini hatırlayarak buradaki kullanımdan sıkı biçimde ayırt etmeliyiz, çünkü Arapça “sûret” Aristoteles düşüncesinde cevher (*ousia*) bağlamında *eidos*’un *hule* (malzeme) ile birlikte anıldığında indirgendiği *morphē*’nin (biçim) karşılığıdır. Platon düşüncesindeki sûrete gelince: Hakikatin (*alētheia*) “saklı olanın açılması” esasının taklîden tezahürü olarak *eikon* adını alır. Sokrates, Kratylos diyalogunda adların (*onomata*) eşyanın (*pragmata*) hakikatini ifşa ettiğinden (*deloma*) -*doksa* içinde kaldığımız sürece- doğrulukları anlamında hiçbir zaman emin olamayacağımıza göre, *philosophia*’yı imâ ederek, adların dışında bir bilme yolu (*tropos*) olup olmadığı sorar. Bunu sorarken de hakikatin hem kendisi hem de sûreti (*eikon*) hakkındaki bilgisini, sûreti yerine bizzat kendisinden öğrenilmesi gerektiğini belirtir. Sûret, Platon’da her zaman asıldan düşmüş olandır ve bu düşkün olma hâli, sûreti, bilgi esasında bizatihi alındığı takdirde, hakikati öğrenmeyi imkânsızlaştıran bir engele dönüştürür.

Diğer yandan, *eidos*’un varlığın değişime tâbi olmayan, bâkî bir vechesi olduğu düşünüldüğünde ortaya şu ilginç durum çıkar: Platon metafiziğinde var olan ancak varlığın -bizatihi değil- *idea*’sının bir sûreti (*eikon*) olarak tezahür edebileceği için *alētheia* itibarıyla varlığın “saklı kalma” ciheti zorunlu olarak *idea*/

eidos'u, *doksa* içinden *eidolon* itibariyle sûretsiz kılar. Bu durum yapay nesnelerin kendine has meydana gelme koşulları içinde ise şu hâle gelir: Masanın *idea*'sı olarak "masa *idea*'sı" bizatihi sûret taşımaz ve bu sebeple de masa olarak "meydana getirildiğinde" (*poiesis*) edindiği şu ya da bu masa sûretine indirgenemez. Oysa tüm olmuş, olmakta ve olacak masaların sebebi ve kaynaklandığı kökeni ve ilkesidir. Diğer yandan masa *idea*'sı iyi ya da güzel *idea*'sı gibi "saklı olanın açılması" anlamında bizatihi varlığın tezahürü de değildir. Bu durumda yapay nesnelerin üretimi (sanatta dahil olmak üzere) bu anlamda tümüyle "yaratıcı" (*demiourgos*) sıfatıyla *Theos*'un (Tanrı) fiilinin bilfiil taklidi olarak anlaşılabilir. Platon metafiziğindeki bu konumuz gereği çok kısaca değinmek zorunda kaldığımız "sûret içre ve taşra esasında katmanlaşma" olarak tarif edebileceğimiz ontolojik bağlamın anlaşılmasının Platon düşüncesiyle ilgili her türlü yanlış anlamının da merkezinde yer aldığı söylenebilir. ²

Sûret meselesine bizi yakınlaştırmaları açısından burada belki çizgi bir örnek olarak verilebilir. Eğer çizgiyi sınırın mimetik izi olarak alırsak, görünmeyen sınır da görünen çizgide bilvasıta bulunmasına karşın bizatihi olmayan, sûret dışı "h/iç yüzü" cihetini teşkil edecektir, çünkü çizgi bu adeta tersyüz olmuş hâlinde sınırın "dış yüzü"dür. Bu nedenle çizgiye bakarken aslında sınırı seyrediyoruz, çünkü sınır ancak çizgi olarak görünebilir. Ne var ki sûret meselesinin altında yatan sırrı şudur ki sınır böylece "bizatihi" seyre gelmez: *Mimesis*'in anlamı tam olarak budur. *Mimesis* bu ontolojik mahiyetinde artık bir şeyin başka bir şeye benzemesi, öykünmesi ya da basit anlamda taklidi vs. değildir: Açıklanamaz bir muamma oluşunda, "görünmeyen"in "görünen"de "görünmeyen görünmesi"dir.

Bu muammaya biraz olsun yaklaşabilmek için, sınırın, ayırdığı denli birleştiren ve mantıksal özdeşlik ve çelişmezlik gibi temel düşünce ilkelerine meydan okur görünen ilginç özelliğini ve bu özelliğinde sanatın ortak zeminine dair ne gibi ipuçları barındırdığını daha yakından tanımalıyız. Bunun içinse, daha önce aralarında



Picasso'nun 1952 tarihli "Akdeniz Manzarası" isimli tablosu



Picasso'nun kendisinden etkilendiği, post-empresyonist ressam Paul Cézanne'nin tuvale aktardığı 1876 tarihli, Akdeniz'den bir manzara resmi

ortak bağa çok kısaca vurgu yaptığımız aktörlük ve ressamlığı basit anlamda karşılaştırmanın ötesinde, tıpkı çizgiyle yaptığımız gibi birbirine karıştırmadan iç içe anlamaya çalışmalıyız.

Aktörlük sanatı düşünüldüğünde, her şeyden önce sahnede canlandırılan rol ya da karakterin onu canlandıran oyuncu ile olan ilişkisini anlamak gerekiyor. Üstelik bunu sahnede o karakter canlandırılırken düşünmek, bizim oluş içindeki sanat yapıtını anlamamız açısından da oldukça büyük bir önem taşıyor. Bu anlamda, diyelim "Ahmet" isimli bir oyuncu Shakespeare'in "Hamlet" karakterini canlandırmakta olsun. Bu durumda, oyun esnasında seyirci olarak önümüzdeki sahnede biz tam olarak kiminle karşı karşıyayız? Önce bu sorunun yanıtı Hamlet gibi görünüyorsa da yalnızca şahıs Ahmet sahnede olduğu müddetçe Hamlet rolünden söz edebileceğimize göre bu sorunun yanıtı beklediğimiz açıklıkta "Ahmet veya Hamlet" olarak yanıtlanabilir değildir. Ne var ki aynı biçimde "Ahmet ve Hamlet" diyerek

de işin içinden çıkamayız, çünkü Ahmet ve Hamlet'in toplamı bize sahnedeki aktörlük fiilinde neler olup bittiğini hiçbir biçimde açıklamaya yeterli görünmemektedir. Bu durumda geriye şu ilginç sonuç kalır: "Ahmet veya Hamlet" ancak ve sadece ancak "Ahmet ve Hamlet". Bunun anlamı, aktörlük fiilinin aynı anda hem özdeşlikte farkı hem de farklılıkta özdeşliği gerektirdiğidir. Demek ki sahnede aktör sıfatıyla bulunan kimse bir role yalnızca o rol olmadığı için ve bunun farkında olduğu sürece bürünebilir. Bunu bütün sanatlarla (müzik ve özellikle de dansı düşünerek) atfedip atfedemeyeceğimizi en azından şimdilik bir kenara bırakarak, *mimesis*'ten söz ettiğimiz sürece tespit edilmesi gereken bir durumdan söz edelim: Taklit fiili özünde taklit eden ve edilen arasında mevcut çok net bir sınır içerir ve aktör olarak *hupokritēs* tam olarak bu birleştirdiği ölçüde ayıran sınır olarak sanatını icra eder.

Peki bu durumda, tiyatro sanatı hakkında bu söylediklerimiz, örneğin görsel sanatlar için de geçerli olabilir mi? Hatırlanırsa çizgiden çizenin *mimesis*'i olarak zaten söz etmiştik, ancak şimdi yapılması gereken, doğrudan, örneğin, "resim yapma" için aynı şeyin geçerli olup olmadığıdır. Her ne kadar, çizginin, görsel sanatların temel elemanı olması bakımından *mimesis* içerdiğini ortaya koymamız nedeniyle sorumuz yanıtlanmış görünüyorsa da doğrudan görsel sanatlara dahil bir fiilin kendi içindeki koşullarının buna uygun olup olmadığını henüz görmedik. O hâlde şimdi yapılması gereken, doğrudan görsel sanatlar içinde *mimesis*'in yerini anlamaya çalışmak olmalıdır.

Bu nedenle, görsel sanatların en temel iki disiplininin (diğeri yontu olarak heykel) biri olan ressamlığı örnek alacağımızı belirterek, kullanılan malzemeleri karşılaştırmakla başlayalım. Daha önce, oyunculukta malzeme aktörün kendisidir demiştik. O halde tüm malzeme tiyatro sanatında bundan mı ibarettir? Özellikle "sahne" konusunu düşündüğümüzde, aktörlüğün malzemesinin tümüyle kendisinden ibaret olmadığını görüyoruz. Demek ki aktörlük, yalnızca bir sahnede oynanması mümkün bir

fiili tanımlar. Ne var ki böylece sahneyi önceden hazır olarak anlamamak gerekir, çünkü sahneyi sahne olarak tesis eden bizatihi mimetik fiilidir. Fiziksel sahne bu anlamda oyunun olgusal mekânıdır, ancak oyunu fiil kurar; yoksa hiçbir oyun önceden hazır sahnesinde oynanmaz. Burada kastedilen, mimetik fiilin, sahnesine kendi fiili sayesinde kavuşmasıdır. Shakespeare'in meşhur "Bütün dünya bir sahnedir." sözü aynı nedenle "hayat bir oyundur" anlamı taşımaz; hayat, yalnızca insanın kendi fiilinden (*praksis*) açılan bir dünyada anlam kazanabilir anlamı taşır ve oyundan anlaşılanın tam aksine insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğunu gösterir.

Öyleyse, bu durumun resimsel fiilde karşılığı nedir? Bunun için belki de "taşınabilir mağara duvarı" olarak görebileceğimiz temel destek yüzeyi işlevi gören ahşap çerçeveye gerilmiş, üzeri yüzeyin emiciliğini türlü derecelerde azaltmak üzere astar kaplanmış bir bezden ibaret tuvalden başlayalım. Acaba tuval, tiyatrodaki hangi malzemeye tekabül eder? Sorunun cevabı ilk bakışta "sahne" olarak görünür çünkü tıpkı fiziksel sahnenin oyuncunun rolünü üzerinde gerçekleştirmesine imkân sağlayan oyunun mekânını oluşturmada olduğu gibi, tuvalin de ressamın resimsel fiilinin mekânı olduğu söylenebilir. Aradaki fark, tuvalin üzerindeki biçimlerin oyunculukta olduğu gibi zamansal bir ardışıklık içinde değil, mekânsal olarak tümünün bir arada, eşzamanlı gözükmesidir. Ne var ki esasen işlevleri bakımından sahne de tuval de aynı anlamı taşır: İkisi de oyun ya da resmin ortaya çıkması için gerekli mekânı sunarak sanatsal fiili görünür kılar. Yine de resimsel fiil itibarıyla tuvalin anlamı "sahne" olmaktan ibaret değildir. Tuval aynı zamanda ressamın tıpkı oyuncu gibi bedenidir çünkü sahne esasen fiile bağlı olarak açılır ve nasıl oyuncu kendi bedeninde başkasını "takliden" meydana getiriyorsa, ressam da tuvalinde aynısını bu sefer tümüyle "temsilen" yapar. Buradaki koşutluk, oyuncunun oynadığı rolü canlandırmasında bedenini, her türlü rolü biçimlendirdiği temel bir malzeme

olarak alışında yatar, çünkü bir oyuncu dilediği kişiliği bedeninde biçimlendirebilir. Dahası, oyun anında oyuncunun bedeninde artık bir başka *persona* bulunur. Demek ki oyuncunun bedeni, canlandırdığı karakteri biçimlendirdiği temel malzemesi olarak tuvalin boşluğuna denk düşer. Bunun anlamı, tuvalin mekân oluşturan özelliğinde aslında mecazen ressamın bedenini “biçimlenme” (*plasticity/plastisité*) esasında temsil etmesidir. Ne var ki, aktörlükte ayrı olan beden ve sahne böylece ressamlıkta bir araya gelerek tek bir şeye; başka bir deyişle tuvale dönüşmez. Daha ziyade bu ayrım değişim geçirdiği tuval ve atölye içeriğinde yapısal anlamda korunur. Atölye tüm bir dünyaya bağlı ve onun bir parçası olduğu için de tuval olarak dışsallaşan beden kendisine “bütün dünyayı bir sahne” haline getirir. Bu anlamda, bir yandan görsel sanatlara özgü olarak anılan ve anlaşılan “biçimlenme”nin kaynağının aslında sahne sanatları olduğu görülürken diğer yandan da bu durumun diyalektik bir ironi içinde en iyi görsel sanatlar tarafından anlaşılabilirliğini gösterir.

Bu açıdan biçimlenmenin doğasına görsel sanatlar içinden aktörlük esasında bakıldığında ise ressamın tıpkı çizgi çizme fiilinde olduğu gibi resmettiğine de bir aktör gibi “büründüğünü” söylemek gerekir. Aktörün oynadığı karakteri kendisine kuşanması gibi, ressam da doğadan alınmış olsun ya da olmasın, sûretleri kuşanarak onları tuvalinde fırça ve boya yardımıyla sahneye koyar. Burada fiilin yaratıcılık esası bakımından aktör ile ressam tümüyle aynı tecrübeyi yaşarlar. Farklılık, oyuncunun oynamayı bitirdiğinde yaptığı canlandırmanın da sona ermesi, ressamın ise ancak fiilini sona erdirdiğinde ortaya çıkan eserin seyre hazır hâle gelmesindedir. Başka deyişle, ressamın aktörlüğü bittiğinde resmin hayatı başlar; oysa aktör aktörlüğü bıraktığında, oynadığı karakter de onunla birlikte yaşayan, hareket eden bir resim olarak ortadan kalkar. Bunun nedeni, ressamın bedenini bir tuval olarak simgesel bir biçimde dışsallaştırması sayesinde, aktörde olduğu gibi oyunculuğunu değil, oyun fiilinin izini geride bırakmasıdır.

Bu durumun, önceki yüzyıllara ait görsel ifade biçimlerinde görülen bozuk perspektif yaklaşımlarına da, özellikle ikona ve minyatürdeki anlamına da bir başka açıdan ışık tuttuğu söylenebilir. Bu resimlerde nesnelerin ufuk çizgisindeki kaçış noktasına değil, doğrudan gözlemcinin üzerinde durduğu bakış noktasına doğru yönelen tersyüz bir perspektif düzlemi vardır. Bu durumu konu alan kitabında Florenski bahsi geçen meseleyi şöyle ifade ediyor: “Sözü edilen bu yöntemlerin ortak adı *tersten* ya da *tersine* çevrilmiş perspektiftir, kimi zaman *bozulmuş* ya da *hatalı* perspektif olarak da tanımlanır (...). Tersten perspektif yönteminin kullanılmasıyla ortaya çıkan en belirgin farklılık, temsillerin çok merkezli olmasıdır.”³

Bu durum bize aslında doğal konumunda bir izleyici olması gereken öznenin, görünen dünyayı kendisine göre bozduğunu ve yeniden yorumladığını gösteriyor. Bu anlamda, bir minyatür ya da ikona ressamı, bu deformasyonu resimsel bir alışkanlık ve hatta başlı başına bir görme biçimi hâline getiriyor. Bunun gerisinde yatan ön kabulün, mağara resimlerinde de ortaya koymaya çalıştığımız gibi, aslında ressamın resmettiğinin tümüyle kendisinin bir parçası olduğu yönündeki içsel farkındalığına dayalı olduğu söylenebilir. Florenski’nin yukarıda yaptığımız alıntıda vurguladığı “temsillerin çok merkezli olması” ise daha çok temsili esas alması bakımından anlamlı görünüyor. Yoksa, bu tür bir resmin barındırdığı temsillerin tümü zemin olarak yine merkezî olmak zorunda olan ressamın kendi öznel bakış noktasına dayalı olarak oluşuyor. Buradaki asıl dönüşümse, tersten perspektifte tersyüz olan bakış noktasının çok merkezliliği değil, yine tekil kalmak kaydıyla “kaçış noktası”nın “bakış noktası” ile yer değiştirmesidir.

Tek bir kaçış noktasına yönelen resimsel mekân, dünyasını kendi dışında, tıpkı bir fotoğraf makinesi gibi nesnel bir izdüşüm olarak kurar. Öznellik, bu tür bir resimde, nesnel olanın (perspektif düzlem) öznel (bakış noktası) açıdan, tıpkı bir pencereden olduğu

gibi, seyredilmesidir. Zaten, “perspektif” sözcüğü de bu “pencere” ve “seyretme” anlamlarını birlikte içerir. Bu yaklaşımdaki sorun, dünyanın önümüzdeki “şu şey” olarak değil, -bulunduğumuz bakış noktasında- içinden dışsallık olarak seyredilmesidir. Örneğin, Van Eyck’ın “Arnolfini’nin Evliliği” (1434) resmi tam olarak bu farkındalığın bir ifadesidir. Başka bir deyişle, biz önümüzdeki dünyayı herhangi bir nesne gibi saf bir dışsallık olarak algılamıyoruz, içinde bedenimizdeki gözlerimizden baktığımız bir dünyaya dışsallık atfediyoruz. Burada atfetme “çifte tersyüz” bir anlam taşır; algılama bir bilinç edimi olarak kendilik bilinci hâlini -Descartes’ın yaptığı gibi- içsellik olarak aldığı kendi bedeni dahil geri kalan her şeyi dışsallık (*res extensa*) olarak kavrar. Ne var ki aslında durum diğer yandan da genellikle gözden kaçtığı üzere tam tersidir, çünkü kendilik bilincinin içselliği dışsallık olarak tersyüz olduğu içindir ki biz dünyadayız. Yine de kendilik bilinci böylelikle modalitelerinden (beş duyu) ibaret olmaz; sadece birbirleriyle kaim bir “kavramsal özdeşlik ve duyusal farklılık” kutbu oluşturmak sûretiyle içsellik durmaksızın dışsallığa, dışsallık da içselliğe devreder durur. İşte *mimesis*, tam olarak bu devr-i daimi, iç ve dışın bir araya gelerek ayrıldığı (ya da ayrılarak bir araya geldiği) *hupokritēs*’in (ayırırda duran) nezdinde, bütün bir dünya itibarıyla sahne oluşunda ifşâ eder.

Aynı şekilde, kaçış noktası yerine bakış noktasına yönelen resimsel mekân, doğrudan ressamın her şeyi görme ve gösterme arzusuna boyun eğerek ve bu yüzden nesneler görünmeyen yüzlerini perspektif deformasyondaki daralma etkisinde olduğu gibi örtmek yerine, aksine açarlar. Bu nedenle, tersyüz perspektifte nesnelerde oluşan yanlardan açılma deformasyonu, temsillerin çoğalması amacıyla değil, nesnenin görünmeyen yüzlerini de mümkün mertebe görmek ve göstermek içindir. O hâlde, tersten perspektif temsillerin çok merkezli yorumunun aksine belki de dinsel inancın içselleştiği o dönem kültürlerinde Tanrısal bir bakış açısını dile getirmeye çalışıyordu: Dünyaya “büyük

özne”nin gözünden bakmak. Diğer yandan ufuk çizgisinin üzerindeki kaçış noktası 360 derecelik bir perspektif çemberde potansiyel olarak her yerde bulunabileceği için de bu çok merkezlilik yorumunu göz ardı edemeyiz. Cézanne’ı uzun yıllar “inceleyip araştırdığını” söyleyen Picasso, ustasının, perspektif sahnesinin tek kaçış noktalı sabit sahnesini, resim yaparken oturduğu yerden başını ve bedenini çok küçük sallamalarla sarstığını “görünce”, bunun mekânda yer değiştirme ile ne sonuç vereceğini merak etti ve henüz yirmili yaşlarında kendisinden sonraki tüm bir modern sanatın biçimsel alfabesini oluşturan Kübizm’i kurdu. Rönesans perspektifini tersyüz ederek nesneyi bakış noktasındaki özne yerine koyup, özneyi nesnenin etrafındaki kuşatıcı perspektif çember olarak alan bu bakış açısı, böylece aynı nesneyi farklı bakış açılarından birlikte görmenin eşzamanlı nasıl verilebileceğine odaklandığında, resimsel mekân devrimsel bir dönüşüm geçirerek algısal olandan kavramsal olana kelimenin tam anlamıyla “göçtü”. Öyle ki bu “göç” başlı başına bir sanatsal paradigma olarak modern sanatın temel görme biçimini yarattı ve Duchamp’ın “hazır-yapım”ında da (*ready-made*) kendi sınırına ulaştı. Dolayısıyla da temsillerin çok merkezliliği Kübizm’le resim sanatını “gözle görülen” değil, “gözle görüleni yeniden düşünen” tümüyle özerk ve bağımsız bir konuma kavuşturdu. Bu konum da resmi, Picasso’nun deyimiyle “yıkımların toplamı” oluşunda doğayı sonuçları değil bizatihi “oluş”, “meydana geliş” fiilinde ele alan bir anlayışa; doğrudan Heidegger’e “Keşke doğrudan Cézanne’ın resim yaptığı gibi düşünebilseydik.”⁴ dedirten başlı başına bir düşünme biçimine dönüştürdü. 

NOTLAR

- 1 *Timaios*’ta açık biçimde oluşa tâbi eşya “mimemata” olarak nitelendirilir.
- 2 Bahsi geçen katmanlaşma Neo-Platonculuktaki sûdur anlamı da taşımaz ve aynı yanlış anlamaya tâbidir.
- 3 Florenski, Pavel, *Tersten Perspektif*, çev. Yeşim Tükel, Metis Yay., 2001, s. 43.
- 4 Bkz. Young, Julian, *Heidegger’s Philosophy of Art*, Cambridge University Press, 2001, p. 151.

Edebiyatın Hakikati, Hakikatin Edebiyatı: Osmanlı Şiirinde Hakikat Arayışı

Doç. Dr. Berat AÇIL

Marmara Üniversitesi/Atatürk Fakültesi

İlk bakışta felsefenin veya kelâmın merak edeceği türden bir mesele gibi görünmesine rağmen eşyanın hakikatini her disiplin kendince, kendi dili ve kavramlarınca sorar, hatta sormalıdır. Edebiyat ve hakikat ilişkisi ise edebiyatın yapısı gereği daha çetrefilli bir hâl almaktadır. Çünkü edebiyat sanatın bir dalı olduğundan hem sanat-hakikat meselesi gündeme gelmekte hem de edebiyatın malzemesi diğer sanatlar gibi somut olmadığından -dil, soyut bir varlık olup bir soyutlamadır- dilin hakikati ifade etme kudreti de tartışmaya dahil olmaktadır.

Edebiyat ve hakikat sorunu, her akademisyenin/araştırmacının zihnini kurcalayan ve cevapsız kaldıkça onu rahatsız etmeye devam eden, çözümü zor bir meseledir. Edebiyat eleştirisinde nedense yeteri kadar irdelenmemiş bu mesele hakkındaki literatürü Berna Moran, etraflı bir şekilde tasnif etmiştir. Buna göre edebiyatta

mesele, “Edebiyat eserinde hakikat bulunur mu, bulunmaz mı?” sorusuna indirgenmiş bir şekilde tartışılmıştır. Berna Moran’a göre, “bazı estetikçiler ve eleştirmenler edebiyatın bize (insan tabiatı, hayat, toplumsal gerçeklik vb. hakkında) bir çeşit bilgi sağladığını iddia etmekte ve bundan ötürü hakikat bildiren ya da bildirmesi gereken bir şey söylemekte; bazıları ise, edebiyat dahil, sanatın hakikati bildiremeyeceğine, özünün buna uygun olmadığına ve işlevinin ne bilgi ne de didaktik olamayacağına inanmaktadır.”¹

Günümüz bakış açılarının özetlendiği yukarıdaki alıntının odağında edebiyat eserlerinin özünde kurmaca olduğu kabulü yatmaktadır. Edebiyatın sağladığı bilgi ne tür bir bilgi olabilir sorusu da bu bağlamda sorulmaktadır. Bu gibi sorgulamalar neticesinde günümüz edebiyat eleştirisi, ister bilimsel bilgi düzeyinde olsun ister duygu yaratma anlamında olsun edebiyatın hakikati yansıtmayı amaçlamadığı sonucuna varmaktadır. Böylelikle edebiyat ve hakikat ilişkisi neredeyse yanlış bir soru mesabesine indirgenmektedir.

Kurmaca bir düzlemde faaliyet gösteren bir disiplinin kurmacadan olabildiğince uzak durması gereken bir kavramla, hakikatle nasıl bir ilişkisi olabilir? Bu ilişki ontolojik bir ilişki midir, epistemolojik mi yoksa estetik mi? Edebiyatın hakikatinden mi söz etmeliyiz yoksa hakikatin edebiyatından mı? Bu küçük yazıda amacım konuyla ilgili literatürü ayrıntılılarıyla ele alıp değerlendirmek değildir. Uzmanlık alanım Osmanlı edebiyatı olduğundan konuyu Osmanlı bağlamında tartışmak amacındayım. Bunun için öncelikle edebiyatın “eski”den ne anlama geldiğine ve edebiyattan ne beklendiğine bakmak gerekecektir. Burada iki tür “eski”den söz etmek istiyorum: İlki hem günümüz bakış açısını etkileyen ve çoğunlukla belirleyen Grek bakış açısı; ikincisi, o da bir miktar Greklerden etkilenmiş bugünün eskisi olan Osmanlı bakış açısı.

Grekler hakikati kimi zaman ontolojik ve estetik bir mesele olarak kimi zaman da poetik ve epistemolojik bir sorun olarak ele almışlardır. Meseleyi ilk defa derli toplu ele alan Platon, konuyu daha çok *Devlet*’in onuncu bölümünde *mimesis* kuramıyla açıklamaktadır. Burada, aslında, şehrin muhafızlarının eğitimidir bahis

Şeyh Galib 26 yaşındayken, 1783'te yazmış *Hüsni ü Aşk*'ı. Yani henüz önce Konya'da başlayıp, sonra Yenikapı Mevlevihanesi'nde ikmal ettiği çilesini tamamlamadan... Fotoğraflar şair dervişe muhtemelen ilham veren hatta bir kısmını da orada kaleme aldığı yerlerden birine, Yenikapı Mevlevîhânesi'ne ait. Bina 20. yüzyılda üç kez yangın geçirmiş; bu resimler 1961'deki yangından önceki halini gösteriyor.



mevzuu edilen. Yani şiir, eğitimde icra edeceği işlev vesilesiyle tartışma konusu edilmiştir. Platon şairlerin olanı, olduğu gibi anlatmasını ister. Homeros gibi *mimesis*'e dayanarak anlatmayı tercih eden yani doğrulanabilir olmayan bilgiyi sunan veya yapmadığını yapmış gibi anlatan şairler "kandırıkçı"dır ona göre. Bu yüzden de ideal şehirde onlara yer yoktur.² Çünkü onlar okurlarına sahih bilgi vermeyerek onları kandırmışlardır.

Platon'un aksine onun öğrencisi Aristoteles için anlatılanın gerçek olup olmadığı değil gerçekleşme ihtimali olup olmadığıdır önemli olan. Böylelikle dinleyicinin duygusal açıdan eğitilmesine olan katkısı açısından ele alınır şiir. Aristoteles'in burada kullandığı kavram *katharsis*'tir. Günümüz Türkçesine daha çok özdeşleşim olarak çevrilen *katharsis*, dinleyicinin kendisini karakterin yerine koyması ve bu sayede duygusal arınma yaşaması anlamına gelmektedir. Neticede Platon ve Aristoteles, günümüzdekinden farklı bir şekilde tanımlansa da edebiyatı/şiiri, eğitimin bir aracı addetmekte ve onu hakikatle ilişkisi içinde ele almaktadırlar.

Plotinos ise bir nevi ikisini mezcetmeye çalışmaktadır. Ona göre sezgi yoluyla müteal olana ulaşmak mümkündür. Sanat da bunu yansıtabilir. Öyleyse edebiyat da hakikati bildirebilir, fakat bunun için sanatçının/ bireyin bu dünyadan, maddeden uzaklaşması gerekmektedir. Bu şekilde sanatçı müteal olanla irtibata geçebilir ve hakikatleri anlayabilir.

Meseleye bu şekilde bakıldığında Platon, Aristoteles ve Plotinos'un bakış açıları ve yöntemlerinin kendilerinden sonra gelen edebiyat teorilerini farklı şekillerde etkilediklerini söyleyebiliriz. Söz konusu üç yaklaşım yüzyıllar içinde değişik biçimler alarak edebiyat teorisinde defalarca yeniden ifade edilmiştir; özünde değişen bir şey yok. Değişen yalnızca edebiyat-hakikat ilişkisinin dönemin şartlarına uygun olarak seçilmiş kelime ve kavramlarla yeniden dile getirilmesi.

Osmanlı edebiyatına gelindiğinde öncelikle edebiyat tanımının günümüzdekinden farklı olduğunu belirtmeliyim. Her ne kadar edebiyatın "kelime ve kavram olarak Türkçede Tanzimat'tan sonra kullanılmaya başlanmış veya bu tarihten sonra gittikçe yaygınlaşmış"³ olduğu genel kabul görmüş olsa da edebiyat kelimesi terim anlamıyla ilk defa on altıncı yüzyılda kullanılmıştır. *Letâifü'l-efkâr ve Kâşifü'l-esrâr* adlı siyasetname eserinin bir bölümünü edebiyat teşkil etmektedir. Dolayısıyla edebiyat, siyasetin bir parçası olarak telakkî edilmiş görünmektedir. Buna göre "edebiyat kelimesinin akl-ı selim, zekâ, belâğatin beyan ve fesâhat kolları, tarihî anekdotlar, ahlâk, din ve edebî nüktelerden müteşekkil bir anlama gelecek şekilde kullanıldığı" anlaşılmaktadır.⁴ Bu durumda edebiyatın sadece bir kurmaca addedilmediği açıktır.

Osmanlı döneminde siyaset, tarih ve ahlâk üçgeninde tanımlanan edebiyatın kurmacaya hapsedilip hakikati bildiremeyeceğini veya hakikati bildirme amacını gütmeyeceğini iddia etmek, hızlı varılmış bir yargı olacaktır. Aynı şekilde Osmanlı döneminde edebiyatın tamamen hakikati bildirmek veya hakikate hizmet için var olduğunu iddia etmek de aynı oranda aceleci davranmak anlamına gelecektir. "Her mecazın bir hakikati vardır." cümlesi, Osmanlı edebiyatının dayanak edindiği belâğatin temel ilkelerinden biridir. Öyleyse teşbihe dayalı

mecazî kullanımlarla dolu ve şiire başlarken birer mahlas seçerek gerçeklik düzleminden konuşmadığını beyan etmiş olsa da, Osmanlı dönemi şairlerinin hakikatle ilişkisi hiçbir zaman kesilmemiştir. Pekâlâ, bu nasıl mümkün olmuştur, bunun için kullanılan vasatlar nelerdir? Bu ve benzeri soruların yanıtlarını Osmanlı edebiyatının sanat felsefesinde aramak gerekir.

Osmanlı dönemi edebiyatını/şiirini icmâlen resmeden iki bakış açısı mevcut. Bunlardan ilki Walter G. Andrews tarafından dile getirilmiştir. Ona göre Osmanlı gazelinde her bir kelime hem bu dünyayı hem de öte dünyayı işaret etmek üzere kullanılır.⁵ Kanaatimce doğru ama ikmale muhtaç bir yargı bu. Nitekim Osmanlı edebiyatını dakik bir şekilde resmeden ikinci teşbih Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından “saray istiâresi” adıyla dile getirilmiştir.⁶ Tanpınar, Osmanlı şiirini üçlü bir meratip şeklinde anlamamız gerektiğini iddia eder. Ona göre Osmanlı şiirinde her bir kelimenin aynı anda şahsî, ictimai ve dinî düzlemde birer anlamı vardır. Örneğin sevgili dendiğinde aynı anda hem şahıs düzeyinde gerçek sevgili, hem toplum düzeyinde padişah, hem de dinî düzlemde Allah kast edilir. Tanpınar bu düşüncüyü şöyle dile getirir: “Tekrar edelim, eski edebiyat her noktası birbirine cevap veren kapalı, yukardan aşağıya doğru düzenlenmiş bir âlemin ifadesidir. Tabiatıyla din, kozmik âlem, siyasi rejim, ferdi hayat bu silsileye göre derece derece birbirinin aksi olacaktı.”⁷ Öyleyse Osmanlı edebiyatı söz konusu olduğunda edebiyatın kurmaca olduğunu iddia etmek ile edebiyatın gerçeği yansıttığını öne sürmek aynı anda mümkün. Şöyle de söylenebilir: Şahsî ve ictimai düzlemde edebiyatın kurmaca evreni daha fazla öne çıkarılırken dinî/kelâmî düzlemde edebiyatın gerçeklik düzleminde olduğu daha çok vurgulanır. Bundan dolayıdır ki şiir evreninde bir şeyhülislâm suretâ kafirlikle, ya da bir sadrazam tariz amacıyla gulamperestlikle suçlandığında, söz konusu suçlamanın sahibi şaire herhangi bir ceza verilmezdi. Fakat kelâmî düzlemde edebiyatın hakikatle sıkı bir ilişki içinde olduğu varsayıldı. Nitekim kelâm, estetik, ontoloji, epistemoloji ve hakikat kavramlarının bir arada düşünülmesi gereken nokta tam da burasıdır.

Osmanlı şairlerinin poetik amaçları i’câz olup Kur’ân-ı Kerim’deki i’câzı yansıtmaya çalışırlar.⁸ Bunun için acz, i’câz ve mucize kavramları da birer poetik kavram olarak kullanılır.⁹ Klasik Türk edebiyatı geleneklerine uyarak şiir yazar birçok şair, şiirlerinde bu düşüncüyü dile getirmişlerdir.¹⁰ Her ne kadar Osmanlı şairleri edebiyatın kurmaca bir düzlem olduğunun farkında olsalar da hakikatin temsilinde önemli bir vazife icra ettiğini, etmesi gerektiğini de ifade ederler. Burada yer darlığından, sadece, söz konusu düşüncüyü bir poetika şeklinde ifade etmiş olan Şeyh Gâlib’i örnek vermekle yetineceğim. Şeyh Gâlib diğer eserlerinde de benzer iddiaları dile getirmiştir fakat burada *Hüsni ü Aşk* adlı eserindeki ifadelerini özetleyeceğim.

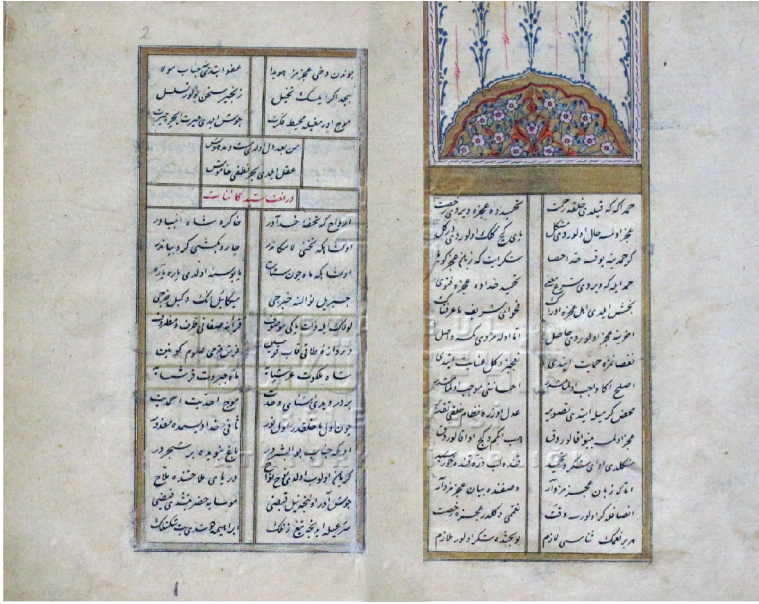
Şeyh Gâlib, öncelikle Kur’ân-ı Kerim’in nasıl bir ortama indirildiğini resmeder. Kur’ân-ı Kerim, indirilmeye başladığı zaman yani Cahiliye döneminde Araplar, şiirde çok ileri bir aşamadaydılar ve bununla iftihar ediyorlardı. Nasıl ki her peygamber kavminin en iyi olduklarını iddia ettikleri ve övündükleri konudaki bir mucizeyle gönderilir (Hz. Mûsâ’ya sihriyle alâkalı, Hz. Yûsuf’a rüya tabiriyle alâkalı, Hz. Îsâ’ya tıpla ilgili mucizeler verilmesi bu kabildendir), Hz. Muhammed de kavminin en çok iftihar ettiği söz/şiirle alâkalı bir mucizeyle yani Kur’ân-ı Kerim’le gönderilmiştir.

İ’câz ile cem’ olup fesâhet

*Verdi füsahâ-yı kavme dehşet (Hüsni ü Aşk, 759)*¹¹

Kur’ân-ı Kerim’in bize bakan en önemli yönlerinden biri belâğatinin yansımaları olan ifadesindeki mükemmelliktir. Nitekim Şeyh Gâlib onun bu yönünün, i’câz ve fesâhat dolu oluşunun Cahiliyye Araplarını dehşete düşürdüğünü dile getirmektedir. Şeyh Gâlib, bu beytin devamında Allah tarafından müşriklere nazire, yani Kur’ân-ı Kerim’in bir benzerini getirmelerinin teklif edildiğini ve bu teklifin günümüzde de geçerli olduğunu dile getirmektedir.

Tam da bu noktada Şeyh Gâlib’e göre şairlerin hakikati devreye girmelidir. Ona göre Kur’ân-ı Kerim’in en önemli hususiyeti olan belâğatini en iyi şairler anlar. Bu yüzden şairlerin görevi söz edilen nazire teklifinin ve Kur’ân-ı Kerim’in belâğatinin günümüzde de geçerli olduğunu herkese açıkça anlatmaktır. Madem ki Kur’ân-ı



Nazifzade
Ahmed Yüsrî'nin
istinsah ettiği
h. 1206 tarihli
Hüsn ü Aşk
yazmasının
dibace sayfası.

Kerim'in en önemli hususiyeti i'câz ve fesâhattır, şiirin bir cüzü olan bu iki özelliğin her daim var olması gerekir:

*Ger şi'r ü fesâhet olsa nâ-yâb
Kur'ân'ın olur bu sözü kem-yâb (Hüsn ü Aşk, 763)*

Kur'ân-ı Kerim'in sözünün tam anlaşılması için şiir ve fesâhat gereklidir. Şiir ve fesâhati de en iyi şairler anlayacağına göre söz ehli şairlerin varlığı zorunludur. Allah, Kur'ân-ı Kerim'in belâgatini anlayıp anlatacak kullar da yaratmıştır.

*Ger kalmasa şâ'ir-i sühan-dân
Bürhân-ı Hudâ bulurdı noksân (Hüsn ü Aşk, 764)*

Şeyh Gâlib'e göre Allah'ın en büyük delili noksan kalamayacağına göre Peygamber Efendimiz'in en büyük mucizesi ve Allah'ın varlığının delilini anlayacak şairler daima var olacaklardır, çünkü Allah'ın sözü daima var olacaktır.

*Tâ'cîz için etdi gerçi me'mûr
Bî-kudret olur mı sarf-ı maktûr (Hüsn ü Aşk, 765)*

Şairlerin memur edildikleri iş, Kur'ân-ı Kerim'in i'câzlı belâgatini anlamının yanı sıra inanmayanların hiçbir şekilde onun benzerini getiremeyeceklerini ispat etmek üzere, Kur'ân-ı Kerim'in belâgatini herkese anlatıp inanmayanları acz içinde bırakmaktır.

Şairler bunu yaptıklarında Kur'ân-ı Kerim'in mucizeviliğini de tekraren ortaya koymuş olurlar. Mucize, sözle yaratılmış olduğuna göre, yine sözle devam ettirilecektir. Şairlerden de bu istendiğinden, Allah onlara bu görevi yerine getirebilmeleri için i'câz ve fesâhat kudreti vermiştir.

Onca çalışmaya rağmen edebiyat ve hakikat meselesi çetrefilli bir sorun olmaya devam ediyor. Meseleyi birçok açıdan ele almak mümkün olmakla beraber ben, Osmanlı şairinin gözünden ve Şeyh Galib'in temsil kabiliyeti yüksek birkaç beyti üzerinden edebiyat-hakikat ilişkisine değinmeye çalıştım. Osmanlı şairlerinin ilgilendiği asıl mesele gerçeklik-kurmaca ikiliği değildir. Nitekim Osmanlı şairleri edebiyatı, hem kurmaca düzlemiyle hem de gerçeklik düzlemiyle tanımlayıp ele alabilmişlerdir. Denebilir ki, Osmanlı şairleri için edebiyatın veya şiirin hakikati, hakikatin anlaşılmasına aracılık etmektir. 

NOTLAR

- 1 Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, Genişletilmiş 8. baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 249.
- 2 Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yay., İstanbul, 2009, s. 257-269.
- 3 Okay, M. Orhan, "Edebiyat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1994, c. 10, s. 395.
- 4 Açı, Berat, "Akl-ı Selimden Zevk-i Selime: 'Edebiyat' Kelimesinin İlk Kullanımı ve Anlamı", *İnsan ve Toplum* 5/10 (2015), 158.
- 5 Andrews, Walter, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, çev. Tansel Güney, İletişim Yay., 2003, İstanbul, s. 81-111.
- 6 Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 5-10.
- 7 Tanpınar, a.g.e., s. 10.
- 8 Mengi, Mine, "Divan şiir estetiği açısından i'câz," *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 39 (2009), 135-46.
- 9 Açı, Berat, *Osmanlı'da Estetik ve Poetika: Kelâm, Mucize, Zorunluluk* (İLEM Konferanslar Serisi 11, İstanbul, 2018).
- 10 Örnek beyitler için bkz. Açı, Berat, "İ'câzın Tezahürü Olarak Mu'cize: Klasik Türk Şiirinin Estetik Gayesi," *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XV-Osmanlı Edebî Metinlerinde Teoriden Pratiğe: Belâgat*, Hatice Aynur vd. (ed.) içinde, Klasik Yay., İstanbul, 2020. (basılacak)
- 11 Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, haz. Doğan, Muhammet Nur, Yelkenli, İstanbul, 2015.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Dil ve Hakikat Anlayışına Dair

Doç. Dr. M. Taha BOYALIK

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

Dil yetisine sahip olma insanın ayırt edici vasıflarındandır. Lafızların belirlenmesiyle birlikte dil varlığı somut bir hâl almış, insanlık tarihi boyunca binlerce dil ortaya çıkmıştır. Dil çeşitliliğinin süratle fakirleştiği günümüzde dahi altı bini aşkın dilin varlığını sürdürdüğü biliniyor. Gerek kutsal kitaplar gerek antropolojik çalışmalar dil varlığının beşerî tecrübenin ayrılmaz bir parçası olduğuna işaret etmektedir. İnsanoğlu yaklaşık iki senelik bir bebeklik sürecinin ardından özel bir eğitime ihtiyaç duymaksızın ana dilini öğrenir. Sonrasında dil gündelik, sosyal ve fikrî hayatımızın daimî bir parçasıdır. Onun varlığının farkına bile varmaksızın dili kullanarak yaşarız. Fakat dil bir nesne haline getirilerek incelendiğinde, emek sarf etmeden sahip olduğumuz ve son derece tabii karşıladığımız bu olgunun şaşırtıcı derecede karmaşık bir yapıya sahip olduğu görülür.

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078), V. (XI.) yüzyılda Horasan havzasının kuzeyinde yer alan Cürcân şehrinde yaşamış bir dilbilimcidir.¹ Cürcânî dilin sözü edilen karmaşık yapısını Arap dili özelinde çok yönlü olarak analiz etmiş;

Arapça'nın ses düzeni, kelime yapısı, cümle yapısı ve edebî kullanımları üzerine eserler kaleme almıştır. Özellikle geç dönem eserlerinde o, dil felsefesi konularına da yoğunlaşmıştır. Cürcânî'nin dilin mahiyeti, dil-düşünce ilişkisi, dil-dünya ilişkisi ve dilsel delâlet konusundaki görüşleri² dilbilim ve dil felsefesinin önemli mesafeler katettiği günümüzde bile yol gösterici olmayı sürdürmektedir.

Dilin aslî unsurları kelimeler ve gramerdir. Kelimeler de lafız ve anlamdan oluşur. Sözlük anlamı itibariyle lafız, dilsel belirlemeye konu olup olmadığına bakılmaksızın, ağızdan çıkan her türlü sese karşılık gelmektedir. Kasıtların ifade edilmesi için kullanılabilen jest-mimik, işaret, pandomim gibi araçlar arasında en işlevseli lafızlardır. Bundan dolayı dilsel belirlemede anlamlarla ilişkilendirilmek üzere lafızlar tercih edilmiştir. Dilsel belirlemede kullanılan lafızlar anlamları biçimlendirirken kendileri de diğer lafızlardan ayrılarak biçimlenir. Kelimenin hem lafız hem de anlam unsuru yapısal bir nitelik arz etmekte, dilsel belirlemeye konu olan anlamlar birbirlerine göre biçimlenerek dilde semantik ilişki ağları oluşturmaktadır.

Lafızlar ile anlamlar arasında kurulan ilişkinin aklî veya tabî sâiklerle değil keyfî olarak gerçekleştiği geçmişte Abdülkâhir el-Cürcânî çağdaş dönemde ise Ferdinand de Saussure (ö. 1913) gibi dilbilimciler tarafından vurgulanmıştır. Cürcânî'nin verdiği örnekle, Arapça'da geçmiş zamandaki vurma anlamını temsil etmek için “da-ra-be” yerine “ra-ba-da” lafızları belirlenmiş olsaydı bu bir karışıklığa sebep olmazdı.³

Lafız ile anlam arasında kurulan ilişkinin keyfiliği dil ile dil kullanımı arasındaki ayrımın esasını teşkil eder. Lafızlar anlamlara, ilkesel olarak, ses özellikleri veya aklî çıkarımlar gözetilerek belirlenmediğinden, akıl yürüterek bu ilişkinin sorgulanması mümkün değildir. Bu da dil kullanıcısının lafızlarla anlamlar arasında kurulan ilişkiyi sorgu konusu etmeksizin benimsemesini ve “vaz’ kanunu” çerçevesindeki kurallara tâbî olmasını gerektirir. Lafız koyucu irade (vâdî’-luga) mesela “e-l-m-a” sesleri ile

“elma” imgesi arasında bir ilişki tanımladığında kullanıcı aynı seslerle farklı bir imgeye referansta bulunamaz. Dilsel belirlemeyle teşekkül eden kelimeler dilin kullanım öncesi varlığının bir parçasıdır ve dilsel belirlemeye riayet dil kullanımının bir ön şartıdır.

Abdülkâhir el-Cürçânî mecazî kullanımların da vaz’ kanunu çerçevesinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Ona göre mecazî kullanımda da kelime dilde vaz’ edildiği anlamı gösterir. Mecaz, lafız dilde belirlendiği anlamını gösterdikten sonra, anlamın delâletiyle “anlamın anlamı” olarak gerçekleşmektedir.⁴ “Anlamın anlamı” kavramı⁵ Cürçânî’nin dilbilim tarihine yaptığı önemli katkılardan biridir.

Cürçânî kelimelerin yanı sıra geniş anlamıyla nahvî (gramer) dilin kullanım öncesi varlığının diğer bir aslî unsuru olarak değerlendirmiştir. Dilde verili kelimeler ancak dilin gramerine uygun olarak dizildiği takdirde anlam ifade edebilir. Mesela Arapça’da “kifâ nebki min zikrâ habîbin ve menzili”⁶ beytinin söz dizimi bozularak “*min nebki kifâ habîbin zikrâ menzili*” şeklindeki dizimi⁷ veya “*menzili kifâ zikrâ min nebki habîbin*” şeklindeki dizimi⁸ dilsel bir değer ifade etmez. Dil kullanıcısı dilin kelimelerini vaz’ kanununa uygun şekilde kullanmak durumunda olduğu gibi dilin kelimelerini de gramere uygun şekilde dizmek durumundadır. Kelimeler ve gramer alanı dil kullanıcısının tasarrufuna kapalıdır. Bununla birlikte dil, kullanıcısına sonsuz sayıda söz dizimi oluşturma imkanı sunmaktadır.⁹ Dilin sunduğu imkan alanında ihbar, inşa, hakikat, mecaz, kinaye, tahyil gibi dil olguları gerçeklik bulmaktadır.

Kelimelerin toplamı ve gramerden ibaret olan dilin önemli bir işlevi delâlettir. Dilsel delâlet, akli ve tabî delâletten farklı olarak, “muvazaa”ya yani dilsel belirlemeye bağlı olarak gerçekleşir. Fakat muvazaa dilsel delâletin gerek şartı olsa da yeter şartı değildir. Takdim-tehir, hazif gibi sözdizimi uygulamalarının yol açtığı anlam incelikleri ve dolaylamalı anlatımların yol açtığı ikincil anlamlar sözün delâletinin sadece sözlük anlamları seviyesinde gerçekleşmediğini açıkça göstermektedir.

Kendi iç bağlamında sözün anlamı, yapısal ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Farklı anlamlara sahip birçok kelimedenden oluşmasına rağmen söz, birçok anlama değil yapısal tek bir anlama delâlet eder. Cürçânî’nin verdiği örnekle, “Zeyd Amr’ı Cuma günü onu uslandırmak için kuvvetle darb etti” (Darabe Zeydün Amran yevme’l-cumu’a darben şediden te’diben leh) denildiğinde, bu cümle yapısal tek bir anlamı “bir fiilin belli bir fail tarafından belli bir amaçla belli bir meful üzerinde belli bir zamanda ve belli bir şekilde işlendiğini” bildirir.¹⁰ Burada kelimeler anlamları önceden bilindiği için cümlede yer almışlar, “nahvin anlamları”¹¹ gözetilerek dizildiklerinde sözlüksel anlamlarının yanı sıra fiil, fail, meful, zarf, sıfat ve mevsuf görevlerini de üstlenmişler ve yapısal tek bir anlamın parçaları olmuşlardır. Cümledeki kelimeleri değiştirmeksizin sadece dizimin değiştirilmesiyle farklı yapısal birçok anlam elde edilebilir. Mesela mefullerden biri yüklemnin önüne alındığında farklı bir yapısal anlam, aynısı zaman zarfına yapıldığında farklı bir anlam, özneye yapıldığında yine farklı bir anlam çıkacaktır. Kelimelerin sözlük anlamları ve sentaktik görevleri değişmese de yeni anlamlar ortaya çıkabilmektedir. Bu durum dilsel delâletin tek başına kelimelerin sözlük anlamlarıyla değil cümle yapısıyla alâkalı olduğunu göstermektedir. Doğru bir dil kullanımında, konuşma bağlamının (muktezâ-i hâl) gereklerine en uygun sözdizimsel yapının oluşturulması beklenir.

Dilsel delâlette sözün iç bütünlüğü ve haricî bağlamla ilgili birçok unsur kendini göstermektedir. Sözün delâleti kelimelerin sözlük anlamları, sarfî yapıları, sentaktik işlevleri, dizimdeki konumları, dildeki diğer kelimelerle kurdukları semantik ilişkiler ve bütün bunların yanı sıra konuşmanın haricî bağlamınca belirlenir. Bu noktada Cürçânî dilsel delaletin gerçekleşmesi için “dilbilgisellik” ve “ifade” şartlarını öne sürerek sözün vakia mutabakatıyla dilsel delâleti ayrı düzlemlerde değerlendirmiştir.

Dilsel delâletin “dilbilgisellik” şartı vaz kanunu, gramer ve dilin mantıksal yapısıyla ilgilidir. Mesela Arapça’da geçmiş zamanda vurma

anlamı “ra-ba-da” değil “da-ra-be” sesleriyle ifade edilebilir, kelimeler “min nebki kıfâ habîbin zikrâ menzili” gibi dilbilgisinin izin vermediği bir formda değil “kıfâ nebki min zikrâ habîbin ve menzili” şeklinde dizilebilir ve “Bu gün evden çıktım ve falanca beyti söyleyen şair ne güzel söylemiş” veya “Zeyd’in atı ne güzel adamdır” gibi dildeki semantik yapıları ihlâl eden dizimler anlam üretmezken “Bu gün evden çıktım ve çarşıya gittim.” ve “Zeyd’in atı ne güzel bir binektir.” gibi cümleler anlam üretebilir.¹²

Cürcânî tarafından dilbilgiselliğin yanı sıra dilsel delâletin bir şartı olarak öne çıkarılan “ifade” kavramı¹³ sözün bağlamı ve muhatabın zihin durumuyla alakalıdır. Cürcânî’ye göre muhatabı için bir anlam ifade eden her söz dilsel bir değeri hâizken (caiz) böyle olmayanlar -kurallı gözükseler de- iletişimsel işlevi yerine getiremez.¹⁴ Sözün anlam ifade edebilmesi için kullanım şart ve kurallarına uygun olması gerekir. Bu kurallar da sözün kullanım amacına bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Mesela ihbarın şartı muhataba bir şekilde yeni bir bildirimde bulunmaktadır ve haber verme amaçlı olarak söylenen sözde muhatabın isnadın konusunu (müsned ileyh) bilmesi, yüklenen (müsned) unsurun onunla ilişkisini ise tamamen veya en az bir yönüyle bilmemesi gerekir. İhbar amaçlı cümlede anlam ifadesinin gerçekleşmesi bu meçhuliyete bağlıdır. Aksi takdirde ihbar gerçekleşmeyecek ve cümle -dilbilgisel olsa bile- muhatap için bir anlam ifade etmeyecektir. Şu halde “Gök üzerimizdedir.” gibi dilbilgisel bir cümle ifadeden yoksun olabilirken “Şiirim şiirimdir.” gibi ilk bakışta içeriksiz gözüken bir cümle bağlamsal olarak anlam ifade edebilir.¹⁵ Cürcânî böylece sözün delâletini kullanım bağlamı çerçevesinde değerlendirerek delâletin nihâî kriteri olarak “ifade” kavramını öne çıkarmıştır. O, sözün gerek delâletini gerekse edebî değerini bu kavramla irtibatlı olarak açıklamaktadır.

Neticede Cürcânî’ye göre dilsel delâlet meselesi dilin kelime dağarcığı, semantik yapısı, grameri ve sözün söylendiği bağlam çerçevesinde

değerlendirilmelidir. Akıl yürütme yoluyla dile bir takım görevler biçmek ve müteakiliyetçi yaklaşımlarla dilin delâlet işlevine sınırlamalar getirmek doğru değildir. Kendine özgü varlık alanında dil, gerçekliğin temsiline imkân tanıdığı gibi akli, vehmî, hayalî ve ruhanî olan için de bir zemin oluşturur ve bu düzlemdeki zihni oluşumların temsilini sağlar.¹⁶ Bu noktada ilâhî söz, hakikatin bir imkanı olarak kendini göstermektedir. Bir dildeki kelimelerin diziminde tezahür eden ilâhî söz, dilin herkesçe bilinen kelimeleriyle, bazan bilinen hakikatleri hatırlatır bazan ise inananları, gözün görmediği ve aklın ihata edemediği hakikatlerle yüzyüze getirir. Kur’ân-ı Kerim’in muciz üslubunda müminler hakikatin çok katmanlı bir tecrübesini yaşamaktadırlar. ❶

NOTLAR

- 1 Hayatı ve eserleri için bk. Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, *DİA*, I, 247-248; Boyalık, Tâhâ, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi*, Klasik Yay., İstanbul, s. 13-23.
- 2 Bu görüşlerin ayrıntılı bir tahlili için bk. Boyalık, *a.g.e.*, s. 115-191.
- 3 Cürcânî, Abdülkâhir, *Kitâbu Delâil-i’i-câz*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir, Mektebetü’l-hâncî, Kahire, 1424/2004, s. 49-50.
- 4 Cürcânî, *a.g.e.*, s. 366-367.
- 5 Cürcânî, *a.g.e.*, s. 262-266.
- 6 Muallakât-ı seb’a şairlerinden İmru’ül Kays’ın kasidesinin ilk dizesi: “Durunuz, ağlayalım! Mola verdiğimiz yeri hatırlayalım.”
- 7 Cürcânî, *a.g.e.*, s. 410.
- 8 Cürcânî, *Kitâbu Esrâr-i’l-belâga*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir, Dâru’l-medenî, Cidde, 1412/1991, s. 4-5.
- 9 Cürcânî, *Delâil*, s. 40.
- 10 Cürcânî, *a.g.e.*, s. 405, 413.
- 11 Kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Boyalık, *a.g.e.*, s. 132-138.
- 12 Cürcânî, *a.g.e.*, s. 225-226.
- 13 Kavram hakkında bk. Boyalık, *a.g.e.*, s. 178-191.
- 14 Boyalık, *a.g.e.*, s. 178-179.
- 15 Bu örnekler için bk. Cürcânî, *Kitâbu’l-Muktesid fi şerhi’l-İzâh*, nşr. Kâzım Bahr el-Murcân, yy., ts., I, 306-307.
- 16 Boyalık, *a.g.e.*, s. 190-191. Cürcânî’nin dil-dünya ilişkisi konusundaki görüşleri ve müteakiliyetçi dil anlayışlarına yönelttiği eleştiriler için bk. Boyalık, *a.g.e.*, s. 161-178.

Hız. Ali'nin “Hakikat” Tarifi Üzerine Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Bir Şerhi

Dr. Öğr. Üyesi İclâl ARSLAN

Hitit Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

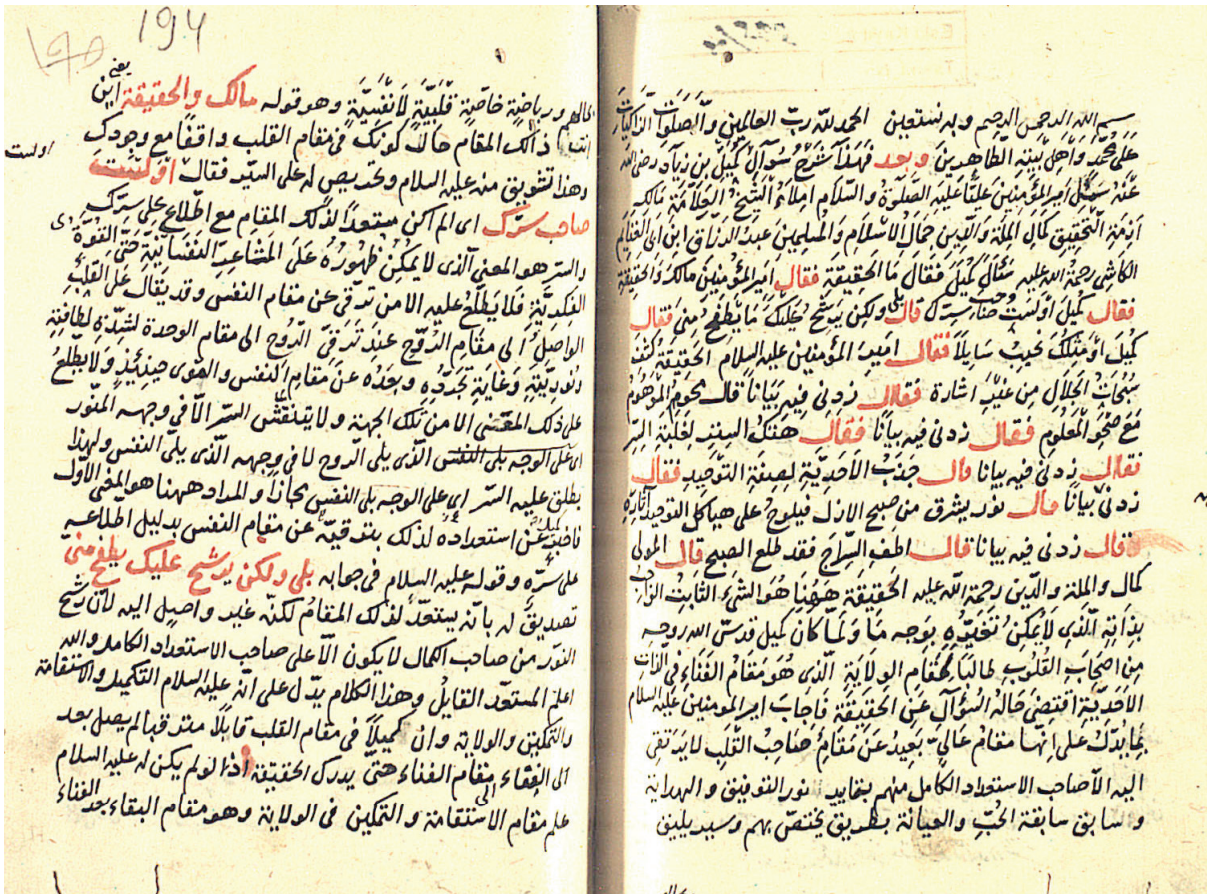
GİRİŞ:

Bu yazıda Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin hakikatle ilgili bir şerh risalesini tanıtmayı amaçlıyoruz. Risalede, Kümeyl b. Ziyâd'ın Hz. Ali'ye sorduğu hakikatin mahiyetiyle ilgili sorunun açıklaması mevcuttur. Bu yazma, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nin Damat İbrahim bölümünde bulunan 395 demirbaş numaralı eserdir. Şerh, 194b, 195a ve 197b numaralı varaklarda bulunmaktadır. 195b-197a numaralı varaklar arası olmak üzere şerhin orta bölümünden tam iki varak eksiktir. Dolayısıyla risalenin bu nüshasında epay eksiklik bulunmaktadır. Şerhin kütüphane kayıtlarındaki tam künyesi, *Şerhu Cevabi Ali (k. V.) An Sualî Kümeyl fi Ma'na'l-Hakikat*'tir. *Şerhu Süâli Kümeyl b. Ziyâd* ve *Şerhu Haberi Kümeyl* şeklinde de geçmektedir. Çağdaşı ve dostu olan İzzeddin el-Kâşî'nin (ö. 735/1334) de, Kümeyl'in hakikatin mahiyetine dair Hz. Ali'ye yönelttiği sorular ve aldığı bu cevaplar hakkında bir şerhi vardır. Bununla ilgili olarak Süleymaniye Kütüp-

hanesi'ndeki Carullah 2061 ve Esad Efendi 1459 numaralı nüshalara ulaşabildik. Bunlardan Esad Efendi nüshası 57a-60b arasında bulunmaktadır. Kâşânî'nin şerhine dair daha fazla nüshanın mevcut olması onun daha çok tanındığını düşündürmektedir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî mektebinin önemli temsilcilerinden sayılan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) doğduğu yerin adı kaynaklarda Kâsân, Kâşân, Kâşân gibi farklı şekillerde geçtiği için nisbesi de buna bağlı olarak farklılık göstermekte ve Kâsânî, Kâşânî, Kâşânî, Kâşî gibi nisbelerle anılmaktadır. Belki de bundan dolayı İzzeddin el-Kâşî'ye nisbet edilen şerhle ilgili soru işaretleri oluşmaktadır. Çünkü aynı dönemde yaşamış olmalarıyla birlikte aralarında nisbe benzerliği de bulunmaktadır. Abdürrezzâk el-Kâşânî ve İzzeddin el-Kâşî'nin tasavvuftaki şeyhleri Nûreddin Abdüssamed'dir.¹ Bu durum her ikisinin sıklıkla bir araya gelmesini sağladığından birbirlerinden etkilenmeleri de oldukça doğaldır. İzzeddin el-Kâşî'nin, *Keşfü'l-vücûhi'l-gur li-meânî Nazmî'd-dür* adıyla şerhettiği İbnü'l-Fârız'e *et-Tâ'îyye* diye bilinen meşhur kaside için de aynı isim benzerliği durumu söz konusu olmuştur. Celâleddin Hümeî, İzzeddin el-Kâşî'ye ait *Misbâhu'l-Hidâye*'nin girişinde bu eserin 1319 yılı Tahran ve Kahire baskılarında müellif adının yanlışlıkla Abdürrezzâk el-Kâşânî şeklinde verildiğini belirtmektedir. Aynı şey *Şerhu Süâli Kümeyl b. Ziyâd* adlı risale için de geçerlidir. Çünkü bazı nüshalarda İzzeddin el-Kâşî'nin ismi Abdürrezzâk el-Kâşânî ile karışmıştır. Carullah 2061'deki nüshanın İzzeddin el-Kâşî'ye ait olduğu dikkate alınacak olursa, onun bu alanda ne denli bilgili olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Kümeyl b. Ziyâd ile Hz. Ali arasında geçen konuşmanın ifadelerini tekrar tekrar ele almış ve çeşitli alanlardan ve özellikle felsefeye ait gerekli malumatı şerhine dahil etmiştir. Burada amacımız Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye aidiyeti kesin olan Damat İbrahim nüshasını elimizden geldiğince tanıtarak bu konudaki karışıklığı giderebilecek bir adım atmaktır.

Bu iki müellifin şerhlerini incelediğimizde, onların iyi bir eğitim gördüğü ve dinî ilimlerin yanında felsefeye de ilgi duydukları düşünülebilir. Abdürrezzâk el-Kâşânî ve İzzeddin el-Kâşî şeyhleri Abdüssamed'in yanı sıra İsfahan, Kâşân, Sâve, Şiraz ve Bağdat'taki diğer Sühreverdî şeyhlerinin sohbet meclislerine de katılmışlardır. Böylelikle tasavvufî görüşlerini bu muhitte şekillendirmişlerdir.



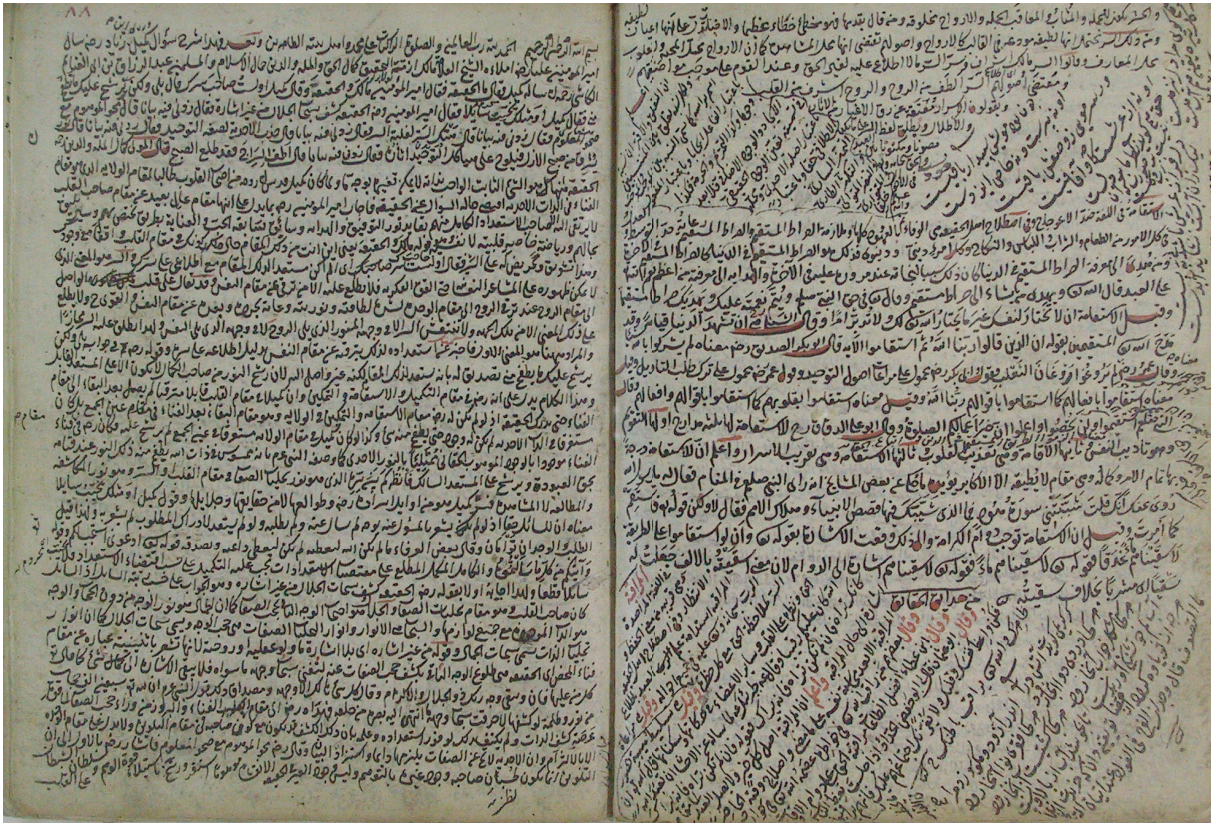
Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin İbnü'l-Arabî'ye ait görüşlerin anlaşılması ve İbnü'l-Arabî mektebinin tasavvuf çevrelerinde yaygınlık kazanmasında oldukça etkisi olmuştur. Kâşânî, onun fikirlerini ilmi ve felsefî bir üslûpla yaymaya çalışmıştır. Bugün de İbnü'l-Arabî'yi anlamada Kâşânî'nin eserlerine başvurulmaktadır. İbnü'l-Arabî'yi takip etmesi, kendine has bir hikmet anlayışı ortaya koymasına engel olmamıştır. Kâşânî, ayrıca eserleriyle İranlı sûfîlerin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetlerinin kırılmasını da sağlamıştır. Abdürrezzâk Kâşânî'nin öğrencilerinden bazıları, Dâvûd-i Kayserî ve Kadı Saîd-i Kummi'dir.²

Son olarak da şerhin ikinci önemli ismi Kümeyl b. Ziyâd'dan³ (ö. 82/701) biraz bahsedelim. Hz. Ali'ye yakınlığıyla tanınan Kümeyl, Kûfe valisi Saîd b. Âsi ile geçinemeyince Hz. Osman'a şikâyet edilir ve Şam'a sürülür. Hz. Ali'nin halifelğine kadar sıkıntılı geçen bu süreçte Hz. Osman'la aralarında geçen olaydan dolayı Irak valisi Haccac onun cezalandırılmasını ister ve Kümeyl öldürülür. Hz. Ali'nin onu âmil olarak atadığı, ona bazı dualar öğrettiği ve tavsiyelerde bulunduğu kaynaklarda geçmekte-

dir. Şii kaynaklarında onun Kümeyl'e telkin ettiği dualar nakledilmekte, bu duaların İran'da yaygın olarak okunduğu bilinmektedir.

Metnin Tanıtımı:

Şerhu Haber-i Kümeyl, Kümeyl b. Ziyâd'ın, "Hakikat nedir?" şeklindeki sorusuna Hz. Ali'nin verdiği cevaptan bahseden kısa bir metindir. Bu şerh, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nin Damat İbrahim bölümünde bulunan 395 demirbaş numaralı eserdir. Yazılış yeri ve tarihi belirtilmemiştir. Ancak eserin sonundaki ferağ kaydında onu yazdıran kişinin 'Hüsameddin el-Hafânî/Hafâi el-Amâsi' olduğu anlaşılmaktadır. Bu kişinin, İbn Melek'in Şerhu Menâri'l-envâr adlı eserine haşiye yazan 'Koca Hüsam Amâsi' olabileceği gibi bir ihtimal ortaya çıkmaktadır. Fakat bir başka tahmin daha bulunmaktadır. O da Mesâbihi's-sünne adlı eserin 1080 (1699) yılında yapılan Tercümetü Mesâbihi's-sünne adlı Türkçe çeviriyle (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 44) birlikte anılan Müntehabât-ı Mesâbih Tercümesi'nin (Süleymaniye Ktp., Hasan



Hüsni Paşa, nr. 239), Sinâneddin Yûsuf b. Hüsâmeddin el-Amâsî'ye ait olmasıdır. Bu kişinin, *Şerhu sûlî Kümeyl*'i yazdıran Hüsâmeddin el-Amâsî olduğu da ihtimal dahilindedir.

Açıklanması elzem olan bir başka husus da, Sühreverdîyye'nin Anadolu'daki bir kolu olan Zeynilerde *'Avârifü'l-ma'ârif*'in Arapça metninin okunmasına ayrı bir önem verilmesidir. Bu durum Zeynüddin el-Hâfî'nin, Merzifonlu Şeyh Abdürrahîm-i Rûmî'ye verdiği icâzetnâmede de dile getirilmektedir. İşte bu bilgidен hareketle bu risaleyi yazdıran kişinin, yani kendi ifadesiyle *'Avârifü'l-ma'ârif*'in tercümesine sahip 'Hüsâmeddin el-Hafâni/Hafâi el-Amâsî'nin bu koldan geldiği düşünülebilir.⁴

Metnin İçerik Analizi:

Özetle, Kümeyl b. Ziyâd 'Hakikat nedir?' diye Hz. Ali'ye bir sual tevcih eder. Hz. Ali de ona hakikati niçin öğrenmek istediğini sorar. Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye göre burada hakikat, "zâtı gereği sabit olan şey"dir ve bunun hiçbir şekilde değişime uğraması mümkün değildir. Kümeyl de velayet makamına talip olan bir kalp ehlidir. Bu makama nefsin taleplerine ram olarak değil, kalp riyaze-tiyle ulaşılacağını bilen Hz. Ali, soru yapısındaki

cevabıyla Kümeyl'i hal ve kalb makamının neresinde bulunduğunu sorgulamaya teşvik etmiş, onu seyr ü sülûk üzere olmaya yönlendirmiştir. Kümeyl, Hz. Ali'nin sorusuna karşılık "Senin sırrının sahibi olmayayım mı?" diye cevap verir. Kümeyl bu cümlesiyle, "Senin sırrını öğrenerek ben buna hazırım." demek istemiştir. Kâşânî'ye göre bu "sır", varlığı nefsanî duygularda ve hatta fikrî kuvvette bulunmayan bir şeydir; bu sırta ancak nefis makamından sıyrılarak varılabilir. Ruh, oldukça latif ve nurani olmakla nefis makamından ve kuvvetlerden bütünüyle tecrid olup uzaklaştığında vahdet makamına yükselir. Hz. Ali böylece hakikatin, yüce bir makamda olduğuna işaret etmektedir.

Kümeyl'in "Senin sırrına sahip olmayayım mı?" sorusuna cevap olarak Hz. Ali "Evet, ama benden taşan (bilgiler) sana süzülmetedir." der. Kâşânî'ye göre Hz. Ali'nin bu cevabı, Kümeyl'in bu makama hazır olduğunu tasdik etmesi anlamına gelmektedir. Ne var ki, Kümeyl bu makama henüz vasil olmamıştır. Bu cevap Kâşânî'ye göre, Hz. Ali'nin tekmil, istikâmet, temkin ve velayet makamlarında olduğuna da işaret etmektedir. Hz. Ali Kümeyl'e cevabında hakikat "bir işaret olmaksızın Celal sahibini heybetinin

keşfedilmesidir.” der. Bu arada Hz. Ali’nin verdiği cevaplardan sonra Kümeyl, birkaç defa konuyu biraz daha açmasını istemiştir. Risalenin sonunda Hz. Ali şöyle demiştir: “اطف السراج فقد طلع الصبح.” Kâşânî’ye göre bunun anlamı şöyledir: “İlmî açıklama ve aklî tanımlamayı bırak ve akıl nurunu söndür. Çünkü Hakk’ın nurunun ‘güneş’ olmasına göre aklın nuru ‘lambda/kandil’ gibidir. Senin için de artık Hakk’ın şafağı sökülüp ilk ışıkları ortaya çıkmıştır. Gün parlak olduğunda, yani her yer aydınlandığında artık lambaya ihtiyaç duyulmaz.”

Metnin Dilsel Analizi:

Bu tür metinlerin şekil açısından incelenmesinin, teknik özelliklerden dolayı yavan ve kuru bir anlatım içerdiği düşünülse de, bazı noktaların aydınlanmasına yarar sağlayacağı ümidini taşı-maktayız. Çünkü dönemsel özelliklerin tespit edilmesi, okunma güçlüğü yaşanan metinlerde işe yarayabilmektedir. İncelediğimiz şerhte görülen bazı dil ve üslup özellikleri şöyledir:

- Aslında soru ve cevabı oldukça kısa ve vecizdir. Bu risalenin şerh olarak sorunun cevabını açmaya çalıştığı aşıkardır. Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin açıklama yapmaya başladığı yerde metni bir başkasının yazdığı hissi oluşmakla birlikte elbette ki, bu zayıf bir ihtimal gibi görünmektedir.
- Kâşânî, açıklama yapılan cümleyi kırmızı renkte ifade etmiştir. Ve açıklamaya اي (yani) ifadesiyle başlamıştır. Müellifin şerh etmeyi amaçladığı yerlerin kırmızı renk mürekkeple yazılması işimizi o kadar kolaylaştırmıştır ki, bu usulün günümüzde de yaygın olarak kullanılmasında yarar olduğunu düşünüyoruz.
- Metinde geçen آثاره kelimesinde nedenini anlayamadığımız bir cezim bulunmaktadır.
- Cezim şekli çok ilginç. Bizim şu anda yaptığımız gibi küçük bir sıfır (0) ya da ‘o’ harfi gibi değil de, şu anda kullandığımız ‘v’ harfi gibi.
- Arapçada yazım şekli غنائم gibi olan kelimeler, metinde dönemin özelliğini yansıtan bir şekilde yâ harfi ile غنائم şeklinde yazılmıştır.
- Sanki metnin baş taraflarında daha çok hareke verilmiş, sonrasında özellikle de Kâşânî’nin açıklamalarında hemen hemen yok denilecek kadar harekeleme azalmıştır. Diyebiliriz ki, müstensih yahut müellif metnin çok iyi anlaşılmasını hedeflediği birçok yere, hatta atf vâvına bile bazen hareke koymuştur. Buradan müstensihin ya da imlâ yaptıranın Arap

olmayan birisi olduğu ihtimali doğmaktadır.

Mesela: وَلَمَّا، هُوَ مَقَامُ الْفَنَاءِ Bu durumda hareketlerde epeyce hata olmasına rağmen metnin tamamına yakın denilebilecek kısmının hareketli oluşu bazı ihtimalleri düşündürmektedir: Birincisi bu harekeleme, Arapça gramer bilgisi yeterli olmayan bir müstensihe ait olabilir. İkincisi de bu metni aynı bu şekliyle başka bir metinden istinsah etmiş olabilir. Mesela أصحاب القلوب ifadesinin baş tarafına iki tane üstün getirerek yanlış harekeleme yapılmıştır.

- Hemzenin yazımında bazı yerlerde hatalar bulunmaktadır. Mesela على إنها ifadesini şimdi öğrenci tarafından yazılmış olsaydı, sınav kâğıdında puanı kırılabilirdi. Latifeyle de söylesek burada ciddi yazım farklılıklarından bahsetmemiz mümkündür. Yine المؤمنین ifadesinde hemze yazılmamışken السُّؤَال kelimelerinin yazımında bulunmaktadır. Aslında metnin yazımında bugünkü anladığımız şekliyle hemzenin yazım kurallarına uyulmadığı da aşikârdır.
- Fetha hareketli nekira bir ismin tenvinini elif harfinin üzerine koymuştur. Ancak bütün metinde bu durum söz konusu değildir.
- Bazı kelimelerde el takısından sonra şedde getirerek şemsi harf olduğunu belirlemiştir. Mesela: السَّر Ayrıca kelimenin doğru anlaşılmasını hedeflediği yerlerde de şeddeyi getirmiştir. Mesela: اختَصَّ

Sonuç Yerine:

İbn-i Arabî’yi anlamaya çalışırken eserlerine ve özellikle de terimler sözlüğüne müracaat edilen Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin bu şerhinin, hakikatın tanımına vakıf olmada çok büyük önemi haiz olduğunu düşünüyoruz. O bakımdan yakın bir zamanda hem bu şerhin, hem de çağdaşı İzzeddin el-Kâşî’nin bu konudaki şerhinin tahkikli neşirlerini yapmayı planlamaktayız. ❶

NOTLAR

- 1 Daha fazla bilgi için bkz. Reşat Öngören, “Sühreverdiyye”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII/42-45.
- 2 Daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Abdürrezzâk Kâşânî”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV/5.
- 3 Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Kümeyl b. Ziyâd”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI/550.
- 4 Daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Avârifü’l-Maarif”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV/109-110.

Kendimiz Hakkında Gerçekleri Görebilmek

Dr. Ayşe DOLMACI

Biz insanoğlu, kompleks bir yapıya sahibiz. Birbirinden değişik çalışma mekanizmaları olan farklı güçlerimiz var. Kendimizi her yönüyle tanımamız, kendi gerçekliğimizin farkında olmamız mümkün müdür? Kendimizle ilgili gerçekliğe yaklaşabilmek için neler yapabiliriz? Bu soruların cevabını verebilmek için, olabildiğince nesnel bir tutumla bakışımızı içimize çevirmek gerekir.

Dış dünyada görünen âlem kadar büyük bir âlem var aslında içimizde. Bu âlemi, objektif bir gözle keşfetmeye çalışmanın kazandıracağı bazı hasletler de var: Kendimizi kontrol edebilmek, özgür olabilmek, hedeflerimize yaklaşabilmek, kendimizle barışık olmak, kendimize güvenmek, insanlarla iyi geçinmek, huzurlu ve mutlu bir hayat sürebilmek gibi... Bu ve başka pek çok nedenden dolayı, insandan bilgece bir ödevi yerine getirmesi beklenmektedir: “Kendini tanı!”

Kendini tanımanın kişisel gelişime olan en büyük katkısı, insana eksik ve zayıf yanlarının varlığını göstermesi, onu bu konuda değişim ve gelişim gerekliliğine ikna etmesidir. Olduğumuz yerde durmayıp kendimizi geliştirmeye çalışmak, hayatımız için anlamlı bir hedeftir. Hilmi Ziya Ülken, ruhumuzun tekâmülü

dışında, sahip olduğumuz hiçbir şeyi ölürken beraberimizde götüremeyeceğimizi söyler. Kendi şahsiyetimizi ne kadar geliştirmişsek, kârımız o olacaktır.¹

İç Gözlem Yapmak

İç alemimizde, işlerliğini yürüten farklı mekanizmaların var olduğunu kolayca görebiliriz. İnsanı oluşturan bu güçleri farklı isimler altında incelemek mümkün. Akıl-kalp-nefs; ruh ve nefis; duygu-düşünce-davranış gibi...

Aklımız bizim en önemli silahımızdır. Onun sayesinde yeryüzünde yaşamamızı sürdürür, tehlikelerden korunmaya çalışır, işimize yarayan teknikler geliştirir, hayatı kolaylaştıracak olan buluşlar yapar ve sonuçta büyük medeniyetler inşa ederiz. Yine onun sayesinde doğru ile yanlış ayırt eder, ahlâkî bir yaşantı sürmeye çalışır ve diğer insanlarla yardımlaşma içinde, bir arada yaşarız.²

Akıl kelimesinin kökeninde “bağ kurmak” anlamı vardır. Akıl insanın kendisi ile, diğer insanlarla, Allah Teâlâ ile bağ kurmasını sağlar ve bilimsel kanunlar arasında da bağ kurarak bilgiyi ortaya çıkarır. Nesnelerin isimlendirilmesi, kavramlar oluşturulması, algılama, yargılama hep aklın işlevlerindendir.

Akıl ve düşünce eylemi bize nesnelerin ne olduğunu söylerken, duygularımız nesnelerin değerinin ne olduğu hakkında görüş belirtir. Benim için uygun mu, değil mi; hoş mu, değil mi? gibi...

Duygular hayatımıza renk katar, bizi yaşama sıkı sıkıya bağlar, vücudumuza enerji verir. Bir şey öğrenmeye çalışırken, onun içine duygularımız katarsak, öğrendiğimiz şeyin bizde kalıcı olduğunu görürüz. Fakat duygularımız subjektif bir yapıya sahip olduğu için, aklın sağlıklı çalışmasına da engel olabilmektedir. Amerikalı psikolog Goleman’ın da dediği gibi: “Zihnin akılcı-duygusal dengesinin belli bir orantısı vardır. Hisler yoğunlaştıkça duygusal zihin devreye girer ve akılcı zihin etkisini yitirir.

Yaşamımızın tehlikede olduğu durumlarda, duygu ve sezgilerimiz anlık tepkilerimize rehberlik eder. Çoğu zaman bu iki zihin, olağanüstü bir iş birliği içerisinde. Duygu düşünceler için, düşünceler ise duygular için vazgeçilmezdir. Ancak tutkular bu dengeyi sarstığında duygusal zihin üstünlük sağlar ve akılcı zihni etkisiz bırakır.”³

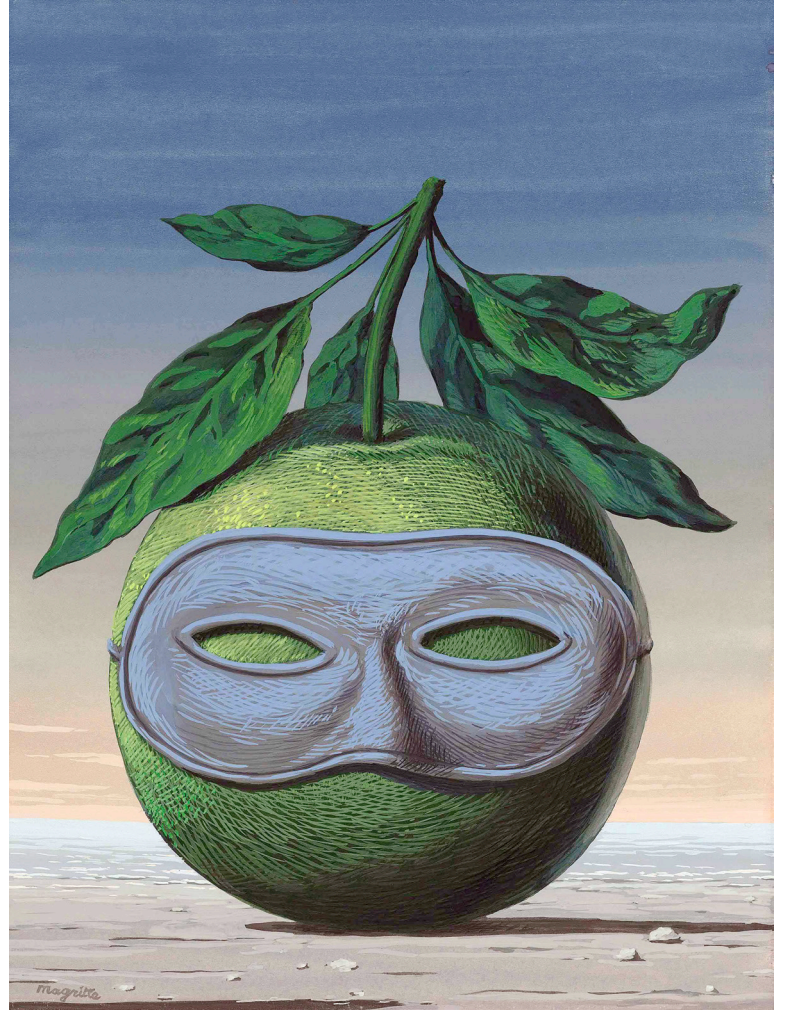
Robert Ornstein ise, beynimizin sağ ve sol yarı kürelerinin farklılığı üzerinde durarak bizim iki türlü temel bilinç biçimine sahip olduğumuzu vurgular. Bu bilinç biçimlerinden birisi analitik, diğeri ise bütüncüldür. Birincisi bir filin tek tek parçalarını görme işlemine benzer, ikincisi ise tüm hayvanı görmeye. Her ikisi de kendi işlevlerine sahip olarak birbirlerini tamamlar.⁴

Duygularımızı olumlu ve olumsuz duygular olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Olumsuz duygular bizim akıl düzenimizi bozabilir. Ebedî olma isteği, iktidar hırsı, kibir duygusu, üstün olma isteği, kıskançlık, bencillik gibi...

Olumsuz duygular aslında belli bir denge içinde insanda var olmalıdır. Mesela kızgınlık ve öfke kimi durumlarda işimize yarar. Kişinin benlik sınırlarını ve onurunu korumasına olanak verir. Fakat bu duyguların yoğun yaşanması ve insanı mantıklı hareket etmekten alıkoyması, bir tehlike işaretidir.

Olumlu duygular ise bizde doğuştan var olan duygulardır ve ilâhî kaynaklıdır. İnsanoğlunun, kendi içinde bu duyguları geliştirmeye, yeşertmeye çalışması gerekir. Doğru bir denge içinde yaşandığı sürece, olumlu duygular insanı olgunlaştırır, insanı insan yapar. Bunların en önemlilerini iman, sevgi, merhamet, umut, sabır, utanma şeklinde sayabiliriz.

Nitekim malum olduğu üzere, “Akıl bizi yalnızca bir yere kadar getirebilir. Örneğin iman, umut ve aşk hakkında düşünebilir. Ama bu nitelikleri bütünüyle deneyimleyemez. Bu, kalbin ve duyguların işlevidir.”⁵ Dolayısıyla onu dengeleyecek bir başka güce ihtiyaç vardır ki burada devreye kalp girer: “(...) gerçekliğin bütün düzeylerini bilebilen, parçalar kadar



René Magritte'nin "L'Art de vivre [Yaşama sanatı]" isimli, 1968 tarihli bir resmi. Yaşama sanatı "kendini arayış" değil de "kendini maskeleyerek" midir?!

Bütün'ü de bilebilen algı organıdır. İnsanın en çok bilebileceği şey, kalbin bilebildiğidir ve o da sonsuzdur.”⁶

Bir başka Amerikalı psikolog Scott Peck de kalbin gücü sevgiyi, insanın benlik sınırlarını aşabilmesinin yolu olarak görmektedir: “Sevgi vasıtasıyla sınırlarımızı genişletmemiz demek, dışarıya doğru uzanmamız demektir. Bağlandığımız şeyleri severek ve onlara emek vererek, geçen yıllar boyunca yavaş yavaş sınırlarımızı genişletiriz. Dış dünyayı iç dünyamıza alırız. Bu yolla kendimizi ne kadar genişletirsek, o kadar çok severiz ve benliğimizle dünya arasındaki fark o kadar bulanıklaşır. Dünyanın büyük bir kısmıyla özdeşleşiriz.”⁷

İşte içe bakış yöntemi tüm bu duygu-düşünce-davranış durumlarımızı anlayabilmemizde rol alır. William James'e göre bu yöntem, kişinin kendisini araştırmasına izin veren tek yöntemdir: "Kızma, öfkelenme, sevilme, sevmeye, kıskanma gibi öznel yaşantıların başkaları tarafından gözlenebilme olanağı çok zayıftır. Bu tür yaşantıların araştırılması söz konusu olduğunda, iç gözleme başvurulur. Bireyin kendi kendini incelemesinden edinilen bilgiler toplanır."⁸

Genellikle insan kendi davranışlarını iyimser bir şekilde yorumlama eğilimindedir. Başkalarına acımasızca yöneltebileceği eleştirileri, aynı şekilde kendisine yöneltemez. Bu subjektif düşünce biçimi, kendimizle ilgili olan ön yargılarımızın temelini oluşturmaktadır.

Bunun tersi olan durumlar, yani kendimize olan güvenimizin azlığı ve kendimizi olduğumuzdan daha değersiz bulmamız hususu da hareketlerimize bir sınırlılık getiren, kendimizle ilgili bir başka yanlış tutumdur. Alman şairi Goethe'ye göre insanın en önemli hatalarından biri, kendini olduğundan fazla sanmak ya da kendine hak ettiğinden daha az değer vermektir.⁹

Duyguların, belli bir potansiyele ulaştığı zaman, insan üzerinde egemenlik kurma ve insanın gözünü kör etme eğilimleri vardır ama birtakım tedbirlerle onları alt etmek mümkündür. Sabırlı bir tutum sergilemek, zamanın törpüleyici gücünden destek almak, duyguların iniş ve çıkış düzenine göre hareket etmek, bazen de yoğun bir şekilde yaşanan duygunun hız almasına müsaade edip, ortalık durulduğu zaman düşüncelerimizle tekrar olaylara hâkim olmak ve onlara yön vermek gerekir.

Dış Gözlem Yapmak

İnsanın kendini tanıma metotlarından biri, diğer insanlarla ilişki kurmaktır. Bu yolla, başkalarında görülen kusurların bizde de var olabileceğini düşünerek, kendimizi tanıma konusunda bir adım daha ilerleyebiliriz.

Gazzali'ye göre insanın kendi ayıplarını bilmesinin dört yolu vardır. Bunlardan ilk ikisi doğru yolu gösteren kâmil bir mürşit bulmak ve basiret sahibi, dindar birisini nefesine murakıp tayin etmek; üçüncüsü düşmanların dilinden kendi ayıplarını duyup bundan istifade etmektir. Dördüncüsü ise insanların arasına karışıp halkta kötü gördüğü her şeyi kendinde aramak ve "Bende bu da vardır." kanaati ile hareket edip onu silmektir.¹⁰

Farklı kişilik tipleri hakkında bilgi sahibi olmak da kendimizi ve başkalarını değerlendirmemize yardımcı olabilir. Böylece insanları olduğu gibi kabullenme yeteneğimiz artar. Gerçekçi olmayan beklentilerimizden kurtularak, hayal kırıklıkları yaşama ihtimalimizi düşürebiliriz.

Duygu, düşünce, sezgi ve duyumlar insanın dış dünyayı algılamasında olduğu gibi, kendini algılamasında da esas rolü oynayan işlevlerdir. Sadece bilinç alanında değil, bilinçaltında da işlevlerini sürdürmektedirler. Bu dört kavram insanda mümkün mertebe bir denge içinde olmalıdır ki, kişi, ideal ölçülerde bir insan olmayı başarabilsin.

Farklı kişilik tiplerinden bazıları, iç gözlem yapma konusunda daha şanslı ve başarılı olabilirler. İçlerine kapalı kişiler kendilerini daha kolay dinlemektedirler. Çünkü onlar yaratılışları gereği iç dünyaları ile daha fazla ilgilenir, ilgi objelerini bu yöne doğru kaydırırlar. İç dünyalarında gelişen olaylar kendileri için daha önemlidir.¹¹

Dışa dönük tipler ise belki dış dünyayı gözlemleyerek ve onu kendi iç dünyalarına uyarlayarak kendileri hakkında daha isabetli bilgilere ulaşabilirler. Her insan tek ve kendine özgüdür. Fakat insanları böyle genel gruplara ayırmak, bazen onların davranış tarzları için bir açıklama getirmeyi kolaylaştırabilir.

İnsanlarla olan ilişkilerimizde, hakikatlerin farkında olmanın büyük önemi vardır. Böylece karşımızdakileri doğru tanırız ve nasıl davranmamız gerekiyorsa, ona göre davranmaya çalışırız. Yanlış yargılarımız,

gereksiz üzüntüler çekmemize neden olur. Olmayan bir şeyi var gibi, olan bir şeyi de yok gibi görüp kahrolmamak, ancak bizim çevremizdeki insanlar hakkında gerçekçi görüşler geliştirmemize bağlıdır. İnsanlara karşı hoşgörülü olabilmek ise, insanları olduğu gibi kabul edebilmeyi gerektirir.

Başka insanlarla olan ilişkilerimizde, onları objektif şekilde değerlendirme biçimi, her zaman mümkün olmayabilir. Bir insan kendi gerçekleri için oldukça insafli bir tutum sergilerken, karşısındakiler için nedense ön yargılı fikirler geliştirir. Bütün bunlar, doğru düşünce biçimini edinmek ve hakikatleri görebilmek yeteneği ile önüne geçilebilecek durumlardır.

Eyleme Geçmek

Duygu ve düşünceler bizim iç alemimizde oluşan oluşumlardır. Davranışlar ise bu oluşumların dış dünyaya yansımasıdır. Duygu ve düşüncelerimiz çoğu zaman davranışlarımızla belirgin bir hâle gelir.

Fikir dünyamızda ahlâk ve harekete vurgu yapan, hareketi insanın kendisini ve diğer varlıkları bir üst mertebeye doğru değiştirebilmesi olarak tarif eden Nurettin Topçu; duygu, düşünce ve davranışlarımız sırasında bizim tutumumuzun nasıl olduğunu şöyle özetlemektedir: “İnsan duygu halinde edilgendir. Hareket dış dünyaya aittir. Dış dünyadan bize gelir ve etkide bulunur. Bizim bunları veto hakkımız yoktur. Bilgi safhasında insanla dış dünya arasında bir denkleşme görülür. Bunlardan biri aktif, diğeri pasif değildir. Hareket safhasında ise insan etkin, dış dünya ise edilgendir. Burada biz fizyolojik varlığımızın sınırlarının ötesine geçiyoruz, hürriyetimizi hissediyoruz.”¹²

Topçu’nun hareket vurgusunda olduğu gibi, severek, isteyerek yapılan her iş, kendi yeteneklerimizi ve kuvvetlerimizi iyice tartmaya ve tanımaya yarar. Hayatta etkili olmak isteyen

bir kimsenin ilk önce kendisini iyice tanıması şarttır. İnsanlar kendilerini kuru kuruya düşünmekle değil, ancak ve ancak iş yapmakla tanıyabilirler.¹³

İradenin insanın kendisini tanımasında büyük bir rolü olduğu kesindir. Çünkü olumlu yönde verilen bir kararı uygulamaya koymayı başaran bir kişi, kendi içindeki güçlerin varlığına tanık olmuş, kendi sınırlarının nereye kadar genişleyebileceğinin farkına varmış olur. İrade kendine güvenin bir şeklidir. İrade, yani bir şey yapma azmi, o işi yapmak istediğimizin ve yapabileceğimize dair kendimize duyduğumuz güvenin belirtisidir. Kendine güven duygusu da kişinin kendini gerçekleştirme girişimi ile yakından alakalıdır. Kendine güvenen insan değişimlerden çekinmez, cesaretli adımlar atar.

Allah rızasını kazanmak gayesiyle yapılan her bir iyilik, olumlu ve iradeli davranışlara verilebilecek birer örnektir. Mesela Allah rızasını umarak malını ihtiyaç sahipleri ile paylaşmak böyledir. Bu, aslında insanın kendi şahsiyetini güçlendirmekte ve ona, kendi iç âlemine giden bir yol açmaktadır. Bu yol insana kendini buldurur, insana kendisinin farkına vardırır. Kendisinin Allah katındaki yerini iyice tespit eder.¹⁴

İçinde bulunulan ânı yaşamak da insana kendisini bulduracak niteliktedir. Bu, insanın beklentilerden ve tutkulardan sıyrılmasını gerektirir. Olan ve biteni sevgiyle kabul etmenin yolu, beklememektir. Başımızı kaldırıp şu anda çevremizde olan her şeyi fark etmeyi denemek; bulunduğumuz yeri, yaptığımız işi ve konuştuğumuz kişiyi fark etmek; gerçekten yaşamak demektir. Aksi taktirde yaşayan bir ölüden farkımız kalmaz.¹⁵

Kur’ân-ı Kerim’in Rehberliği

İnsanı yaratan ve onun hakkında neyin iyi olduğunu en iyi bilen Allah Teâlâ, Kur’ân-ı Kerim’de bize kendini tanıma konusunda da yol göstermektedir. Öncelikle Rabbimiz

bize yaşama amacımızın ne olduğunu söyler. Yaşamın anlamını sorgulamak, aslında insanoğlunun özünde, derinlerinde bir yerde yatan arayıştır ve çoğu kişinin bu soruya bir cevap bulamaması, onu büyük bir bunalıma sürükler.

Kur'an-ı Kerim'e göre yaratılma sebebimiz ve yaşama amacımız, öncelikle Allah'ı tanımak, bilmek ve O'na kulluk etmektir. Daha sonra bu amacı iyi insan olmak şeklinde genişletebiliriz. Rabbi ile, kendisi ile, diğer insanlarla ve çevresiyle barışık olmak, bu dört sahadaki ilişkilerini en sağlam şekilde inşa etmek...

İnsan olmanın zaafalarını ise Kur'an-ı Kerim bize şu şekilde açıklar: İnsan hâkim olmak ister, hırslıdır, bozguncudur¹⁶; nankördür¹⁷; cahildir¹⁸; zalimdir¹⁹; azgındır²⁰; kıskançtır²¹; cimridir²²; acelecidir²³; zayıftır²⁴; inatçıdır²⁵. Mayamızda bulunan bu zaafaların bilincinde olup, kendimizi ona göre eğitmemiz, şekillendirmemiz gerekmektedir.

Allah Teâlâ insanın önünde iki seçenek olduğunu belirtir ve ondan doğru olanı seçmesini ister. Kur'an-ı Kerim, Rabbinin çağrısını işitmeyenlerin, onu inkâr edenlerin yaşayan ölümler olduğunu²⁶, duyu organlarının işlevsizleştiğini söyler. Yani inkâr psikolojisi, insanı, sahip olduğu donanımların bazılarını kullanmakta yetersiz hâle getirmektedir.²⁷ Bu da insanın gerçekleri görmesi için bir engeldir ve onun kendisine yabancılaşmasına, kendisini unutmasına sebep olmaktadır.²⁸ İnatla küfür yolunu seçen insan, hakikati kavrama yeteneğini kaybetmiştir. Nefsini tanıyan edinen insanların da kalpleri Allah tarafından mühürlenmektedir.²⁹ İman eden kişiye ise, Allah Teâlâ can vermekle kalmayıp, aynı zamanda ona insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık da sağlamaktadır.³⁰

"Nefsin insana vesvese vermesi" olarak ifade edilen iç-benliğin kişiye bir şeyler fısıldaması durumu, insanın içindeki olumsuz oluşumlara ve bu oluşumların insan üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Çoğu zaman insanın kafasını karıştıran ve gerçekleri görmesine engel olan bu durum, bizim kendimizi tanımamız konusunda da yolumuza çıkan büyük bir çeldiricidir.

Bu şekilde içimizdeki güçleri, zaaflarımızı, çeldiricilerimizi tanımak, bizim kendimiz hakkında daha gerçekçi bir bilgiye sahip olmamızı sağlar. Her ne kadar kendini tam olarak bilebilmek, kendinin farkında olabilmek güç bir meziyetse de bize düşen bu uğurda bir çaba sarfetmektir. 

NOTLAR

- 1 Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlâkı*, İstanbul, 1981, s. 23.
- 2 Dolmacı, Ayşe, *İnsanın Kendisini Tanıma İmkânı ve Bunun Din Eğitimindeki Yeri*, (Doktora Tezi), İstanbul, 2003, s. 42.
- 3 Goleman, Daniel, *Duygusal Zekâ*, trc. Banu Seçkin Yüksel, Varlık Yay., İstanbul, 2000, s. 23-24.
- 4 Ornstein, Robert, *Yeni Bir Psikoloji*, trc. Erol Göka - Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s. 23-25.
- 5 Helminski, Kabir, *Bilen Kalp*, trc. Refik Algan, Dharma Yay., İstanbul, 2001, s. 106.
- 6 Helminski, a.g.e., s. 120.
- 7 Peck, Scott, *Az Seçilen Yol*, trc. Rengin Özer, Akaşa Yay., İstanbul, 1992, s. 98.
- 8 Köknel, Özcan, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 1982, s. 351.
- 9 Goethe, Johann Wolfgang, *Goethe Der Ki*, trc. Gürsel Aytaç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1986, s. 112.
- 10 Gazzalî, *İhyâu Ulûmid-Din*, trc. Mehmet A. Müftüoğlu, Tuğra Yay., İstanbul (4 Cilt), s. 138-139.
- 11 Tunç, Mustafa Şekip, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul, 1949, s. 196.
- 12 Topçu, Nurettin, *Psikoloji*, İstanbul, 1954, s. 44-52.
- 13 Kanad, Halil Fikret, *Kısaltılmış Pedagoji*, MEB Yay., Ankara, 1966, s. 100.
- 14 Bakara, 2/265. Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İşaret Yay., İstanbul, 2001, c. 1, s. 184.
- 15 Bolaç, Vesile, *Sağlıklı Yaşamın Temeli Kendini Bilmek*, Aritan Yay., İstanbul, 2002, s. 12.
- 16 Bakara, 2/32; 205.
- 17 İbrahim, 14/34; Âdiyat, 100/6; Şûrâ, 42/48; İsrâ, 17/67.
- 18 Ahzab, 33/72; En'âm, 6/111; Neml, 27/55.
- 19 Hûd, 11/18; En'âm, 6/21; Rûm, 30/29.
- 20 Alak, 96/6.
- 21 Nisâ, 4/128; Tegâbun, 64/16; Meâric, 70/21.
- 22 İsrâ, 17/100; Tevbe, 9/34.
- 23 İsrâ, 17/11; Enbiya, 21/37.
- 24 Nisâ, 4/28.
- 25 Yusuf, 12/59; İbrahim, 14/15; Müddessir, 74/16.
- 26 En'âm, 6/36; Rûm, 30/52-53.
- 27 Bakara, 2/7; Araf, 7/179.
- 28 Haşr, 59/19.
- 29 Câsiye, 45/23.
- 30 En'âm, 6/122.

Sosyal Medya ile Hakikatin Kayboluşu

Doç. Dr. Ali Murat KIRIK

Marmara Üniversitesi/İletişim Fakültesi

Giriş

Yeni medya, bilgisayar teknolojisinin kullanımıyla mümkün kılınan farklı elektronik iletişim biçimleri kullanılarak sunulan içeriği tanımlamak için kullanılmaktadır. Genel olarak, yeni medya ifadesi internetteki kullanılabilen içeriği tanımlamaktadır. Bu içerik herhangi bir cihazda görüntülenebilir ve kullanıcıların içerikle gerçek zamanlı olarak etkileşime girmesini sağlamaktadır. Kullanıcı yorumlarının dahil edilmesiyle ve insanların içeriği çevrimiçi olarak ve sosyal ortamlarda arkadaşlarıyla paylaşmasını da kolaylaştırmaktadır. Web siteleri, cep telefonları, dijital teknoloji, fotoğrafçılık, video ve ses içerikleri, bloglar, wiki'ler, dosya paylaşım sistemleri, sosyal medya ve açık kaynaklı yazılımlar ve uygulamalar dahil olmak üzere birçok unsur yeni medya kapsamında yer almaktadır.

Yeni Medya ve Katılım Kültürü

Yeni medyayı tanımlamanın en kolay yolu, yeni medyanın geleneksel olmayan her şey veya başka bir ifadeyle eski medya olduğunu iddia etmektir. Yeni medya, milenyum sonrası teknoloji ve iletişimle ilişkili medya haline

gelmiştir. Yeni medya bilgiye erişim ve ulaşımı kolaylaştırmış, ancak bilginin güvenilirliği konusunda büyük sorunları da beraberinde getirmiştir.

1990'larda dijital teknolojinin gelişim göstermesiyle birlikte bilginin büyük çoğunluğu artık dönüştürülüyor, saklanıyor ve ikili kod olarak (1'ler ve 0'lar serisi) iletiliyor. Niteliksel bilgi bugün "dijitalleşmiştir". Bu kadar çok bilginin kompakt sabit disklerde veya mikro hafıza kartlarında saklanmasına izin veren ve aynı zamanda kablo ile uydu yoluyla neredeyse anlık bilgi aktarımına izin veren dijitalleşme insan hayatını birçok noktada kolaylaştırmıştır. Hatta bilgi alınıp satılan bir ürün haline gelmiştir.

Dijitalleşme aynı zamanda "teknolojik yakınsama" veya farklı bilgi formlarının (metin, işitsel ve görsel) tek bir "sisteme" yakınsaması ile sonuçlanmıştır. Günümüzde çoğu web sitesi metin ve görsel-işitsel bilgilerin bir birleşimini sunmaktadır. Geleneksel medya, izleyicilerin Yay.n alıcı tarafında olduğu ve çoğunlukla pasif bir şekilde medya içeriğini izleyen başka pek bir şey yapamadığı "tek yönlü" bir içerik sunma eğilimindeydi. Ancak yeni medya, iki yönlü bir olaydan çok daha fazlasıdır ve tüketicilerin, kullanıcıların sürece daha fazla dahil olmasına izin verir. Yeni medya, daha fazla insanın dahil olduğu ve tüketici ile medya içeriğinin üreticisi arasındaki rollerin daha da bulanıklaştığı daha katılımcı bir kültürü teşvik etmektedir.

Sosyal Medyaya Genel Bakış

Sosyal medya, kullanıcıların hızla içerik oluşturmalarına ve halkla bunları paylaşmasına olanak tanıyan yeni nesil iletişim ortamlardır. Sosyal medya, çok çeşitli web sitelerini ve uygulamaları içerir. Twitter; 280 karakterle fikirlerin aktarılmasını kapsarken, Instagram ve TikTok ise fotoğrafların ve videoların paylaşımını optimize etmek için oluşturulmuştur.

Sosyal medyayı benzersiz kılan hem geniş hem de nispeten sansürlü olmasıdır. İnternet erişimi olan herkes bir sosyal medya hesabına kaydolabilir. Bu hesabı, seçtikleri içeriği paylaşmak için kullanabilirler ve paylaştıkları içerik, sayfasını veya profilini ziyaret eden herkese ulaşır.

[Gerçek insanlara karşılık gelmeyen, bot adı verilen bir hesaplar ordusu sonuçları manipüle etmektedir. Bot hesaplar genellikle dünyanın diğer tarafındaki bilgisayar korsanları tarafından kontrol ediliyorlar. Örnek vermek gerekirse araştırmacılar, COVID-19'u tartışan Twitter hesaplarının yarısından fazlasının bot olduğunu açıklamışlardır.. **]**

bulunuyor. Ancak sahte profiller oluşturarak sosyal paylaşım ağlarının kirlenmesi giderek yaygınlaşıyor.

Sosyal medya platformları, takip ettiğiniz hesaplardaki gönderileri size basitçe sunmamaktadır. Gördüklerinizi kısmen “beğenilere” veya “oylara” dayalı olarak seçmek

Sosyal medyanın en temel özelliği anlık iletişimidir. İzleyiciler, bilgi almak için planlanan haber Yay. nı beklemek zorunda değiller, çünkü muhabirler ve medya kuruluşları haberleri doğrudan sosyal medya platformlarına taşıyabilmektedir. Dahası, insanlar haber içeriğini ağlarında kolayca paylaşabilir ve yayımlayabilir. Sosyal medya aynı zamanda dünyanın dört bir yanındaki insanları çevrimiçi olarak bir araya getirerek birbirine bağlılık ve topluluk duygusunu besler.

Yaşına ve cinsiyetine bakılmaksızın gittikçe daha fazla insan çevrimiçi sosyal ağlardaki profillere kaydoluyor. Bazılarının birden çok profile yayılmış yüzlerce veya binlerce takipçisi

için algoritmalar kullanılır. Bazı kullanıcılara bir gönderi gösterilir ve bu insanlar ne kadar çok olumlu ya da olumsuz tepki verirse başkalarına o kadar çok sunulur. Ne yazık ki, yalanlar ve abartılmış içerik genellikle daha fazla tepki toplar ve bu nedenle hızlı ve geniş bir şekilde yayılır.

Ama bu “oylamayı” kim yapıyor? Sorulması gereken soru bu olmalıdır. Genellikle, gerçek insanlara karşılık gelmeyen, bot adı verilen bir hesaplar ordusu sonuçları manipüle etmektedir. Bot hesaplar genellikle dünyanın diğer tarafındaki bilgisayar korsanları tarafından kontrol ediliyorlar. Örnek vermek gerekirse araştırmacılar, COVID-19'u tartışan Twitter hesaplarının yarısından fazlasının bot olduğunu açıklamışlardır.

Sahte Hesaplar ve Trollerin Bilgi Kirliliği

Troller, genellikle bölünme ve güvensizlik oluşturmayı önemsemektedirler. Troller, anlaşmazlıkları körüklemekten çok, gerçeğin artık var olmadığı inancını teşvik etmek isterler. Önce sünî bir tartışma oluştururlar. Ardından insanları birbirine düşürerek tartışmaları izlerler.

Çevrimiçi sosyal ağlar, genellikle kötüye kullanım amacıyla sahte hesaplar oluşturan kötü niyetli kişiler tarafından hedef alınır. Kötüye kullanım genel olarak üç aşamada yürütülmektedir. İlk olarak, kötü niyetli kişiler hesaplar oluşturur. Ardından, bu hesapların gerçek kullanıcılarla bağlantı kurması gerekir (örn. Facebook üzerinden arkadaşlık istekleri göndererek). Son olarak, yeterli sayıda bağlantı kurduklarında, sahte hesaplar sosyal ağları çeşitli kötü niyetli faaliyetlere ve kötüye kullanıma maruz bırakabilir.

Ne yazık ki sosyal medya siteleri sahte içerik ve hesap sorununu kontrol edemiyor. Bu durum, Facebook ve Twitter gibi siteler için yıllardır süregelen bir sorun olmuştur. Sosyal medya siteleri, bu tür sorunları önlemek veya

en azından yönetmek için çok sayıda çaba sarf etmiştir. Ancak çalışmaların da ortaya koyduğu gibi, bu durum üstesinden gelinmesi zor bir sorun haline geliyor.

Sahte hesaplar, birden çok kimlik kullanarak kaydolun botlar veya gerçek insanlardan olabilir. IP adreslerini maskelemek için çeşitli yöntemler kullanabilirler, bu da onları tespit etmeyi zorlaştırır.

Sahte haberler de bu şekilde yayılmaktadır. Bağlantılar, capsler ve gönderiler gibi sosyal medya sitelerinde yayınlanan içerikler dezenformasyon amacı taşıyabilmektedir. Bu, ifade özgürlüğü ve sansür arasındaki tüm ikileme karşı karşıya olduğu için belki de siber emniyet güçleri için en zor alandır. Örneğin; Facebook'ta yasal bir hesabı olan biri bile sahte bir haber sitesine bağlanabilir veya daha da sorunlu bir şekilde, doğru olmayan bir şeyi basitçe yayımlayabilir.

Facebook'ta ve diğer sosyal medya sitelerinde sahte ünlü ölümleri, siyasî skandallar ve çeşitli doğrulanmamış komplo teorileri dahil olmak üzere sayısız sahte hikâye mevcuttur. Bu hikâyelerin çoğu, internetten çok önce olan şehir efsaneleri kategorisine giriyor. Ancak Facebook gibi platformlarla, bu tür yanlış hikâyelerin birkaç saat içinde dünyaya yayılması artık mümkün hâle gelmiştir.

Sahte Haberlerin Etkisi

Özellikle Facebook, sahte haberlerle çeşitli şekillerde mücadele etmeye çalışır. En son algoritma, güvenilir olmayan kaynaklardan gelen haberleri filtrelemek için tasarlanmıştır. Botlar, Twitter'da özellikle büyük bir sorundur ve sahte hesaplarla mücadele Facebook'tan daha zor hale gelir. Buna rağmen Twitter'ın, popüler hashtag'leri izlemek ve yanlış hikâyelerle mücadele etmek adına kendi stratejileri vardır. Twitter'da hızla

propaganda yaymanın bir yolu, bir hashtag oluşturmaktır. Twitter bu tür uygulamaları engelleyemeyebilir, ancak en azından müdahale edebilir ve sahte ya da bot hesap tarafından üretilen gönderilerin viral hâle gelmesinin önüne geçebilir.

Oxford İnternet Enstitüsü tarafından yapılan yeni araştırma, artan sayıda hükümet ve siyasi partinin kamuoyunu geniş ölçekte manipüle etmek için sosyal medya algoritmalarını, otomasyonu ve büyük veriyi alaycı bir şekilde kullanmasıyla sosyal medya manipülasyonunun daha da kötüye gittiğini ortaya koymuştur. Rapor, sayısal propaganda ve sosyal medya manipülasyonunun son yıllarda kitlesel bir şekilde çoğaldığını göstermiştir.

Sosyal medya manipülasyonu, kamuoyunu manipüle etmek için sosyal medya algoritmalarını ve otomasyonu kötüye kullanan bir dizi teknik içerir. Bu genellikle politik veya suç teşkil eden bir amaçla yapılır ve demokrasi fikrini etkiler. Bazı uzmanlar, sosyal medyadaki yanlış bilgileri kontrol etme gücüne sahip olanların nihayetinde kullanıcılar olduğuna inanıyor. Sonuçta, yanlış bilgi ancak insanlar buna inanır ve paylaşırsa amacına ulaşır.

Sahte İçeriklerle Mücadele İçin...

- Sosyal medya akışınızda görünen her içeriğe -özellikle de doğrulanmamış kaynaklardan- inanmayın.
- Bağlantılara dikkatli bir şekilde erişin ve arkadaş veya takip isteklerini onaylarken seçici olun.
- Çevrimiçi sağladığınız özel bilgi miktarını sınırlayın.
- Bilgilerinizin nasıl kullanıldığını anlamak için kullandığınız sosyal medya uygulamalarının gizlilik politikasını okuyun.
- Fikrinizi etkilemeyi veya nefret yaymayı amaçlayan içeriği nasıl tespit edeceğinizi ve yok sayacağınızı konusunda kendinizi eğitin. 

Manevî Bir Form Olarak Film Sanatına Giriş

Enver GÜLŞEN

Film sanatının, bir hakikat arayışı aracı olup olamayacağı meselesi, müslümanların genelde sanatla, özelde de film sanatıyla kuracağı ilişkinin biçimini de belirleyen bir şey. Özellikle de “İslâm’da tasvir yasağı” ile ilgili tartışmalar, film sanatına bakışı biraz daha kritik bir noktaya taşır.

“Filmlerde hakikat” denince akla kabaca birkaç “biçim” gelir. Kimi dinî/ahlâkî mesellerin film yoluyla aktarılması genelde ilk anlaşılan oluyor. “Hakikat” ya da “maneviyat” denince, hikâyesi de “dinî olan” bir şeylerin aklımıza gelmesi, aslında sanat üzerine düşünmekteki kolaylıktan kaynaklanıyor. Nasıl ki müslümanlar için dinî olmayan hiçbir şey yoksa film sanatının bir “yüklenici” olarak taşımaya yeltendiği hiçbir şey de bir manevî boyutu olmadan ayakta kalmaya muktedir değildir. Bu manevî boyut, hikâyenin dinî olup olmadığından bağımsız olarak akması gereken bir şeydir.

Sinemanın icadından beri, “sinemanın hakikati” dendiğinde, onun cüzlerinden birisi olan din ile sinema ilişkisi bir şekilde canlılığını sürdürmüş, çeşitli dinlerin dinî şahsiyetleri ve peygamberlerin hikâyeleri sinemaya aktarılmıştır. Özellikle Hollywood ile Avrupa’daki çeşitli ülke sinemalarının musevî ve

hristiyan geleneklerine yönelik ilgisi, sinemayı bambaşka bir meydan okuma ile karşı karşıya getirmiştir. Sinema, kutsal ile karşı karşıya kaldığında ne yapabilir?

Sinemanın kutsalla ilişkisi, diğer sanat türlerinin kutsalla ilişkisinden ne tür farklılıklar taşır? Bir resmin, minyatürün, müzik eserinin ya da heykelin kutsal ifade etme imkânı ile sinemanın imkânları arasında ne tür benzerlik ve farklılıklar mevcuttur? Film sanatına has karakteristikler kutsal ile bağ kurmayı kolaylaştıran ya da zorlaştıran hangi unsurlara sahiptir? Bu sorular, cevaplanmayı bekleyen hakikatli sorular olarak heybemizde duruyor.

Film sanatı, diğer sanatların çoğunun tersine, tarihsel değil, “sonsuz şimdi”ye ait bir sanattır. Tarihten bir olayı, şahsiyeti ele aldığı anda, diğer sanatların temsil ilişkisiyle yaptığı tersi şekilde temsili anlamsızlaştıran/önemsizleştiren ve geçmişte olanı “şimdiye ait kılan” bir yaklaşıma sahiptir film sanatı. Bu durumun hem avantajları, hem de dezavantajları vardır. Avantaj, film sanatının ele aldığı her şeyi -ister on bin yıl öncesine ait bir şey olsun, isterse on bin yıl sonrasına ait bir muhayyile- hep “şimdi”de yaşanabilir kılmasıdır. Perdeye aktarılan şey, geçmişin bir temsili, yeniden üretimi, tasviri değil; film sanatının ana nüvesi olan zaman aracılığıyla şimdide yaşatılan bir başka şeydir. Yani film sanatı, çıkış noktası yaptığı şeyle epistemolojik olarak bir bağ kurduğunda dahi, o epistemolojiyi “sonsuz şimdi”ye ait bir ontoloji kılar. Bunu yaparken, epistemolojiye bağlı temsili de yıkıma uğratar. Bu şu demektir: Perdede ismiyle cismiyle temsil ettiğinizi iddia ettiğiniz şeyin bir temsil biçimi üretmesinden ziyade, perdedeki şeyin (kişi, olay, nesne vs.), epistemolojinin merkezindeki “şeyin” yerine geçip onu dönüştürmesi söz konusudur artık. Bu yüzden film sanatının tarihsel bir meselede tarihin değil meta-tarihin yanında olduğu söylenebilir. Bu durum, film sanatında neyin anlatılabileceği yönünde önemli fikirler verirken, aynı zamanda kutsal olanın aktarımı konusunda sınır çizgilerimizi de belirler.

“Temsil/tasvir yasağı” diyebileceğimiz şey, kelimenin ontolojik anlamıyla, film sanatı için zaten doğasında olan bir şeyin varlığını teyid etmekten başka bir şey değildir.

Kutsalın ifadesinin hristiyan gelenekle İslâmî gelenek açısından farklarını anlamak önemli bir giriş noktası olabilir. Hristiyan geleneğinde imge, Tanrı’nın imgesi/oğlu anlamında Hz. İsa’nın kendisiyle bütünleşen/Hz. İsa’da başlayan bir şey olduğu için, Hristiyan sanatının imgeyle ilişkisi ontolojik bir şeydir. İslâm sanatı içinse böyle bir durum yoktur. Dahası İslâm sanatı, kutsalın bu biçimde ifadesine kimi şerhler getirmiştir.

Film sanatında kutsalın ifadesi anlamında -çok kadim gelenekleri olan Çin ve Japon sanatının özellikle Japon sinemasının kimi önemli yönetmenlerine yansması ayrı tutulursa- yapılan şeylerin pek çoğunun Batılı film anlayışlarında görünmesi İslâm dünyası için yanıltıcı bir çıkış noktası oluşturabilir. Zira özellikle “ikon” ya da “imge” anlamında bir temsil ilişkisinin (temsilin ikondaki yapısı ayrı bir tartışmadır elbette) Müslüman film geleneklerinde kopyalanmasının getirebileceği çok ciddi sıkıntıları görmezden gelemeyiz. Bu durum, Ananda Coomaraswamy’nin “sonsuzda benzeme” ya da Barthes’den hareketle Zeynep Sayın’ın ifadesinde karşılığını bulan “benzeşmeyen benzeşim” durumu için bile üzerinde ciddiyetle düşünülmesi gereken bir boşluk oluşturur. Dolayısıyla Batılı önemli bir yönetmenin, özellikle Hristiyan imgeleri üzerinden kurduğu film anlayışının müslüman bir film yönetmenine söyleyeceği çok şey olsa da müslüman film yönetmeninin, kutsal ile ve Efendimiz (s.a.v.)’i perdede temsil etme anlamında kuracağı ilişkide, Batılı bu tip bir yönetmeni taklit etmekten kaçınma gereği vardır.

Peki, “kutsalın ifadesi” derken kast ettiğimiz şey tam olarak nedir? Allah’ın, vahyiyle ve her an isim ve sıfatlarının tecellilerinin üzerimize düşen “gölgesiyle” insan deneyimine eşlik etmesi aşkın ve içkin olanın birleştiği mecrayı



Mecid
Mecidi’nin Hz.
Muhammed:
Allah’ın Elçisi
filminden bir
kare



Tarkovsky’nin,
Andrei
Rublev isimli
filminden bir
kare



Lech
Majewski’nin
Değirmen
ve Haç adlı
filminden
Bruegel’in
meşhur resmini
çizdiğini
gösterir
sahnedan bir
kare

oluşturur. Kutsal, ne Paul Schrader’in *Sinemada Aşkın Üslup* kitabında sözünü ettiği türden, sonunda kendini tanrısız bir mistisizmde ya da nihilizmde bulan mutlak bir aşkınığa/tenzihe; ne de putperestliğe varan bir içkinliğe/teşbihe mahkûm edilemeyecek olandır. Tenzihte teşbihi, teşbihte tenzihi tecrübe etme/anlama, kutsal ile film sanatının imkânları arasında nasıl bir bağ kurulabileceğini anlamamanın ilk adımıdır.

İslâm sanatının, vahye ya da hadislerle direk dayalı olmasa bile teâmül anlamındaki “sûret yasağına” yönelik tutumunun bir çözümünün film sanatında olduğunu söyleyebiliriz. Peki, özelde Peygamber Efendimiz’in hayatını sinema perdesine aktarma konusunda film sanatı bize nasıl imkânlar sağlar? Resmin, minyatürün, müziğin ya da tarih veya edebiyatın yaptığından fazla olarak ne yapabilir film sanatı?

Öncelikle resim, minyatür ya da edebiyat ve tarihin aktardığı “hayat”, tarihsel, hayâli ya da zihinsel olandır. “Günümüze” getirilmesi direk bir yolla değil, tamamen simgesel bir aktarımla olur. Efendimiz (s.a.v.)’in hayatından bir kesitin diğer sanatlarca aktarılmasında, yaşanan hayatla, bugünden o hayatın “temsiline” bakan veya okuyan arasında birisi tarihten, diğeri de zaman içinde deneyiminden yoksun bırakmasından kaynaklı iki engel oluşur. Bu engeller bir perde gibi, tarihin bir döneminde yaşanmış olanın, bugün yaşanmasına engel olur. “Bilmenin” ya da tarihin o dönemine dönerek görmenin, deneyimin yerine geçtiği bir durumdur bu. Peygamberler Tarihi kitaplarında ya da Hz. Peygamber’in ya da sahabenin hayatlarıyla ilgili edebiyat eserlerinde eksik olan tam da bu zaman deneyimidir. Edebiyatın zamanı, zamansızlık içinde gizli olan bir soyut zamandır. Bu yüzden yaşanan hayatın aktarılmasında, iki zamanı koşut yapamaz ve iki zaman arasında bir ebediyet köprüsü kurmakta zorlanır. Aynı şekilde resmin zamansızlığı ya da müziğin soyut zamanı da, zaman içinde var olması gereken deneyimin unsurlarını taşımakta zorlanır.

Danimarkalı büyük yönetmen Carl Theodor Dreyer’in, film sanatının imkân, amaç ve gücü hakkındaki söyleşisinden bir pasajın bu noktada hatırlanması, konunun anlaşılması için faydalı olabilir. Dreyer’in sözünü ettiğimiz söyleşisindeki sözlerinden hareketle şöyle bir şey hayâl edelim: Loş bir ışıktaki bir odayı kameraya çektiğimizi düşünelim. Odada çıplak bir masa, bir sandalye ve üzerinde oturan bir adam vardır. Odada bir ruh hâlini, bir duyguyu anlatabilecek başka hiçbir şey yoktur. Kameranın kaydettiği görüntünün izleyicide bir yansımaya yol açacağını ve bir ruh hâli inşa edeceğini varsayalım. Odanın öteki ucunda bir kapı vardır. Kameranın odayı algılayış biçimi ve ruhu için söyleyebileceğimiz şeylerin bir unsurun devreye girmesiyle değişip değişmeyeceğini düşünelim. Bize, o kapının ardında ölmüş bir insan olduğu söylensin. Kameranın odayı kayıt biçimi hiç değişmediği hâlde, bu defa oradan “almamız gereken” ruh hâli farklı olmalıdır. Film sanatı,

figüratif sanatların -yatay simgelerine- yaslanma gereği duymadan bu ruh hâli değişimini aktarma potansiyeli olan bir sanat olması hasebiyle biriciktir.

Bu defa da o odanın, yaşadığımız hayat olduğunu, odanın öteki tarafına açılan kapının ardında Efendimiz (s.a.v.) olduğunu ve odaya Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellilerinin “gölgesinin” düştüğünü düşünelim. Kupkuru odayı ve o odanın fiziksel biçimini hiç değiştirmeden, kameramıza bir “ruh” katabileceğimizi ve o ruhun yansımasının perdede seyircinin kendi tecrübesine dönüşebilecek bir ışığa evirilebileceğini görmek, film sanatının aslı imkânlarına yönelik tefekkürümüzün çıkış noktası olacaktır. Kapı, aradaki zaman farkını, düşünce, hayat ve anlayış farklılıklarını temsil eder; ama kulağımızı, kalbimizi dayayınca “içini” görebileceğimiz bir kapıdır bu. Bin dört yüz yıllık zaman farkı, sadece bir kapıdan ibarettir artık. Ve kameramızın “gözü”, tarihsel olanı, günümüzün ve izleneceği bütün zamanların tecrübesi hâline getirir. Üstelik kapının ardında ne olduğunu “göstermeye” ihtiyaç duymadan yapabilir bunu. Sinemanın “ruhsallığı” ve bu anlamdaki simgesellik karşılığı, İslâm sanatı ile film sanatı arasında kurulabilecek köprünün tam da üzerine inşa edilebileceği yerdir.

Sinemanın temsil ve tasvirin ilke ve yöntemlerini “anlamsızlaştırması”, Peygamberlerin ve tasviri “yapılamayacak” önemli şahsiyetlerin perdeye aktarılmasındaki “ilkeleri” de belirler. Öncelikle özellikle Hz. İsa’nın perdedeki temsiline, artık Hz. İsa olmadığını, temsiline en önemli zararının, “temsil edilenin” yokluğunun imlenmesine kadar gidebilecek bir tehlike yaratması olduğunu görmemiz gerekir. Temsil, politik, ideolojik bir biçimlendirme ve o biçim aracılığıyla bir dönüştürme demektir büyük oranda. “Bugünün” tarihe ve dine despotça müdahalesi... Batı’nın beyaz, sarışın renkli gözlü İsa’sının, Hz. İsa ile pek bir ilgisinin kalmamış olması bir yana, artık otantik İsa’ya giden yolların tıkanmasında da başat aktör olduğunu görmemiz gerekir. Hz.

İsa'nın, iki bin yıllık perdeyi tanımlayan kapının açılıp zorla "dışarı çıkarılması", onun bu defa da sanat aracılığıyla ikinci defa "öldürülmesi" demektir.

Tam bu aşamada bir örnek vermek faydalı olabilir:

Lech Majewski'nin, Brugel'in "Calgary'ye Tören Alayı" tablosunun yapılış ruhunu anlamaya çalışan önemli filmi *Değirmen ve Haç*'da çok önemli bir diyalog vardır. Bruegel, resmin "patronluğunu" yapan soylu kişiye resmi nasıl yapacağını anlatıyordu:

"Bruegel: Resmim size birçok hikâye anlatacak. Her şeyi gösterecek kadar büyük olacak. Kesinlikle her şey... Tüm bu insanlar... Yüzlercesi olacak. Bu sabah gördüğüm, ağına ören örümcek gibi çalışacağım.

İlk önce bağlama yerlerini bulmak lazım. İşte... Benim ağımanın merkezinde değirmen taşının altındaki mısır gibi, kurtarıcımız İsa'ya acımasızca eziyet ediliyor. Kurtarıcımızın, kırmızı üniformalı İspanyol lejyonierler tarafından, Golgota tepesine doğru götürüldüğünü göstereceğim.

Bruegel: Resmimin merkezinde olmasına rağmen, O'nu gözlerden saklamak zorundayım.

Patron: Neden onu gizlemek istiyorsun?

Bruegel: Çünkü en önemli kişi o."

Majewski, Bruegel'in resim mantığını, adeta bir film yönetmeni sezgisiyle keşfeder bu sahnede. Hz. İsa, resmin merkezinde ve en önemli kişi olarak durur; ancak Bruegel, onu gizlemesi gerektiğini ifade eder. "Hem merkezde olmak, hem de gizlenmek" kutsalın ifadesinde film sanatına çok şey söyleyen bir yapının da habercisi olur. Bruegel, kuzeyli bir Rönesans ressamı ile belki de bir Çinli ressamın, teşbih ile tenzihinin ortasında bir yol aramaya koyulur gerçekten de. Resme baktığımızda, neredeyse tüm dünya ordadır, ama "tarihsel bağlamından" kopuk olarak. Mesela Hz. İsa'yı Golgota'ya götürönlör o dönemin Hollanda'sının başına

bela olmuş engizisyoncu İspanyol askerlerdir. Tüm dünyayı tepeden izleyen bir de değirmen vardır tabloda. Filmde Tanrı'nın "gökten" yeri izlemesinin bir metaforu olarak kurar Majewski Bruegel'in bu yönelimini.

Bruegel, öncelikle Hz. İsa'yı tarihsel bir şahsiyet olarak resminin merkezinde "göstermek" yerine, bütün o kalabalığın içinde gözden kaybolacak şekilde gizler adeta. Resmin bütün diğer parçaları, tarihin içinde bir dönemde olup bitmiş bir meseleyi değil, bir manevî aura oluşturmuş bir meta-tarihi tamamlar. Tarkovsky'nin *Andrei Rublev* filminde, Hz. İsa'nın çarmıha götürölme sahnesini yorumlama biçimi bu anlamda Bruegel'in yorumuna çok benzer. İşte bu yaklaşım ikoncu olmaktan çok ikonoklast bir yorumdur ve sinemaya en uygun olan meta-tarihi ve bir tür film ontolojisini üretir.

Film sanatının kutsal sembolizmle ilişkisi üzerine de birkaç kelâm etmemiz gerekiyor. Modern düşüncenin kutsalın sembolizmine yaptığı kötölüklerden bahsederken Borella, vahyin mahiyeti üzerine önemli bir şey söyler: "...Benzer biçimde, kutsal metinde salt simgesel olan, yani ifade ettiğı "gösterenin" fiilî gerçekliğini olanaklı olarak içermeyen anlam da yoktur. Son tahlilde, her simgesel ifade, cismanî gösterenin ifade edilen gerçeklik ile muhafaza ettiğı ontolojik ilişkiye dayalıdır. İçine manevî olanın zerk edilmesi olanaksız olmayan bir cismanî/maddî evrene (simgelese açık olan tarihselin durumu) ve içine cismanî olanın zerk edilebileceğı bir kavranabilire (gösterenin doğallığıyla bağıntılı olarak, simgeselin durumu) gereksinimi vardır. Oysa Galileici dünya bu ikisini de yadsır: Cismanî/maddî oluş salt uzaysallık ve kavranabilir oluş da salt matematik akılcılık hâline gelir. Galilei ile değışen ve tüm niteliksel varlığı boşaltılan yalnızca bu yeryüzü değildir, kavranabilir gökyüzü de salt insan düşüncesine indirgenmiştir." ¹ Bu durum kutsalın kaybıyla sonuçlanacak bir düşünce kabızlığı demektir aynı zamanda. Vahyin sembolik konumu, nasıl vahyin "fiilî gerçekliğini" içeriyorsa (modern göstergebilimler ve kimi

hermönetikler bu “fiili gerçeklik” meselesini yapıbozumuna uğratıp büyük oranda “gerçeklikten koparıyor”. Bu yüzden de mesela Hz. Musa’nın Kızıldeniz’i yarması, kimi İncil hermönetikçileri tarafından denizin yarılması gerçekliğinden tümüyle kopuk metaforik anlamlarına hapsediliyor...), film sanatının, hayatın sembolik doğasına yönelik “gönderileri” de film sanatının “fiili gerçekliğini” içerir. Film sanatını, mesela diğer görsel sanatlardan, hatta edebiyattan ayıran temel mesele, bu sanatlarla film sanatının “gerçekliği” arasındaki bu sembolik yapı değişikliğinde yatar. Film sanatı, ilk şiirin son “tecellisi” olarak, modern düşünme biçimlerinin değiş-tokuşa maruz bırakıp, semantik üçgenin taban çizgisine indirgediği sembolün asıl doğasını, aslı yönelimine geri çağırır. Bunu, fiili gerçeklik içinde, yani hayatın bizatihi kendisini bir tecelli olarak ifşa ve inşa etmekle yapar. Bu anlamda film sanatının, mesela Tarkovsky’nin söylemlerinde bulabileceğimiz “simgecilik düşmanlığı”, sembolün, modern dünyanın indirgemesine maruz bırakılıp iğdiş edilmesiyle alakalıdır. Yani film sanatı, sembolü aslı doğasına, yağmur damlasında kâinatın aksettirilme potansiyeline geri çağırması anlamında “sembolik”, bir tür “cümle-ekonomisi” olmaktan başka bir anlamı olmayan göstergebilimci ikili(ye) indirgemeci anlayışa direnmesi anlamında da “simgecilik düşmanı” bir sanattır. Çünkü “dile getirilemez” olanı, “konuşulamayacak yerde karşısında susulması gerekeni” “gösterir”.

Film sanatı, ontolojisi(nin imkânları) itibariyle temsil meselesini problemleştirir. Öte türlü, -mesela soyut resimde veya minyatür sanatında olduğu türden- film sanatının düzleminde büyük oranda işlerliğini yitirir çünkü. İşte sırf bu yüzden, mesela Mecidi’nin *Hz. Muhammed (s.a.v.)* filminde, “mucizelerin” pek çoğunun gösterimini, yani vahyin, aslında birbirinden ayrılamayacak olan sembolik gerçekliği ile fiili gerçekliğini, film perdesinde, tam da bu ayırım üzerine kurulan temsili görsel sanatların biçimi ile inşa etmesi, film sanatının en önemli

özelliklerinin iğdiş edilmesi ve dolayısıyla da kutsal temâşâ ve tefekkür etmede kusur anlamına geliyor büyük oranda.

Film sanatının, “mevcudiyetin” temâşâ edilmesine aracılığıyla Varlık’ın imkânlarını keşfi, bu sanatı, “oluş”tan “varoluş”a ve giderek Varlık’a yürüyen, ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn çizgisini hakka’l-yakîn’de “birlemeye” yönelik hareketin potansiyeline sahip bir düşünme biçimi yapıyor aynı zamanda.

Sonuç

Aslında kitaplar boyunca tartışılması gereken bu meselenin² birkaç sayfaya sığdırılması elbette zor. Ancak bu ana kadar yaptığımız giriş mahiyetindeki tartışmayı kabaca şöyle özetlemek mümkündür:

Hakiki sanat, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisi olan eşyanın hakikatine yönelik bir kazı yapmak isterken, çeşitli “bağları” keşfetme çabasında bulur kendini. Var olanları “Mutlak Varlık”la, kelimeleri sözsüzlükle, sesi sessizlikle, zamanı zamansızlıkla, mekânı lâmekân ile formu formlar-ötesi olanla ilişkilendirmeye çalışan bağlardır bunlar. Her sanat formu, en hayati “malzemesini” tam da o malzemenin “yokluğuna” yönelmek için kullanır. Ancak sanatın “gerçekliğinin” o “yokluğa” fiili olarak “tümüyle” asla ulaşamayacak olması, birincilerle ikincilerin arasında her an değişen gidiş gelişler kurulmasını zorunlu kılar. “Bağlılık” kesindir ama mahiyeti değişkendir.

Müziğin ufku, sesin ötesindeki mutlak sessizliktir; mimarî, mekân ile uğraşırken mekânsız olana açılmaya çabalar; edebiyat şiiri, kelimeleri, sözün ve kelimenin bittiği bir sözsüzlük ufkuna geçiş imkânı olarak kullanır; film sanatı ise zamanı, zamansızlığın ve ebediyetin rahmi gibi işletir. Ses sessizliğin, kelimeler suskunluğun, mekân lâmekânın ve zamansa zamansızlığın “iz”ine dönüşür böylece. İkinciler birincinin “kökü”, birincilerse ikincinin “izi” olurlar. Sanatın işi, izin değişkenliğinden hareket eden “bağlılıkları” keşfetmek, bu yolla

asli köke/sebebe yönelmek ve buradan da o sebebin mahiyetine dair bir “akleden kalp” geliştirmektir büyük oranda.

Film sanatının “ebediyetin izi” olarak işlev gören asli malzemesi zamanın bizatihi kendisinin “değişken” ve “görünmez” tabiatı, bu sanatın iz-bağ-kök ilişkisi kurma biçimini diğer sanatlardan epey farklı bir noktaya taşır. Zamanı “akışı” içinde “mühürlemek”; bu mührü zamansız olanda açmak... Varoluşu oluşun zamanı içinde temâşâ etme kabiliyeti, iz olarak zamanın, ebediyet ile kuracağı “bağlılığın” sürekli değişen tabiatına işaret eder film sanatı için. Zaman, ebediyetin rahminde ve sürekli değişimin “ölçüsü” iken, bizatihi “değişmeyen” tefekkür edilmesine de kendisi aracılığıyla kapı açan sonsuz bir imkânlar alanıdır aynı zamanda.

Son tahlilde, sanatta, izleri ve onların “sabitçe” bağlı olduğu kökleri kabaca birbirine ilişkilendirmenin ismi değildir “bağlılık”. “Bağlılık”, “iz”in “kök”e bağlanma yollarının her an yenilediği bir canlılığın, velâkin “her an yeniden yaratılmanın” hayretine vermemiz gereken isimdir. Bresson’un, film sanatına biçtiği rol, yani “hayatın daha önce kimse tarafından görülmemiş bir vechesini/perspektifini gösterme kabiliyeti”, işte bu “bağlılık” alanının temâşâsı yoluyla inşa edilen bir şeydir. Bresson’un sözünden anlamamız gereken, birebir ve değişmeyen iz-kök ilişkisinin “düşünme biçimi” olan felsefeden farklı olarak, film sanatının, felsefenin düşünmeye muktedir olamayacağı sularda kulaç atabilme potansiyelidir. Eşyanın sabit bir iz olarak mühürlenemediği; ama “bağların” zamansal fonksiyonu olarak ve bir tecelli olarak her an yeniden “inşa edildiği” bir düşünme biçiminin ismiyse şayet sinema, “bağlılık” da bu sanatın bizatihi metafizik/ontolojik doğası olmalı.

Eşya ya da “var olanlar” ile “Mutlak Varlık”ın/ Hakk’ın ilişkisine gelelim şimdi de... “Bizatihi kendisi değişmez olan” Allah, var olanların

varlık sebebi iken; var olanlar da Allah’ın varlığının/isim ve sıfatlarının her an değişen “izi” demek aslında. İz, her an yeniden yaratılan âlemin devamlı değişim içinde olan tabiatı...

“*Bilinmeyi sevdim, mahlûkatı yarattım.*”

hadis-i kudsîsi, Rabbimiz’in isim ve sıfatlarının tecelligâhı olarak mülk âleminin, aynı zamanda Allah’ın bilinmesine vesile kılacak “izler” olarak görülebileceğinin de kanıtı sayılabilir.

Bu bağlamda, var olanların/mahlûkatın her mertebesinin bir üst/alt mertebe ile kök/iz ilişkisinin olduğunu söylemek mümkün. Bağlılık tam da bu ilişkiler ağının ismi. Hiçbir varoluş katmanının, bireysel olarak “bağımsız” olmadığının metafizik kanıtı...

Film sanatının dünyaya geliş sebebinin, kısaca mahiyetini anlamaya çalıştığımız “bağlılığın” “varlığını” bir tür sezgiyle “sûret alanına” getirmek olduğunu söylersek abartmış olmayız. “İz alanının” zamandaki değişimini temâşâ etmekte olan film sanatı, aynı zamanda iz ile kök arasındaki “bağlılığın” farkına varmanın “berzahına” dönüştüğü an, iz-bağ-kök döngüsü tutarlı bir metafizik düşünme biçimine dönüşebilir. Özetle, görünmez olanı “görünür kılmanın” yolu, “iz” ile “kök” arasındaki bağların değişimini temâşâ etmekten geçiyor büyük oranda. Allah’ı “bilmenin” yolu, O’nun, esmasıyla “sebebi” olduğu yaratılmışlar düzeyindeki tecellilerinin, esmaya nasıl “izler” olduğunu tefekkür etmekten geçtiği gibi; mülk âlemindeki her şeyi hakikatiyle bilmenin yolu da “iz olma hâlinin” köklere/sebeplere nasıl bağlandığını temâşâ etmekten geçiyor. 

NOTLAR

- 1 Borella, Jean, Dinsel Simgeçiliğin Bunalımı (çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 2016, s. 34-35.
- 2 *Sinemanın Kökleri* kitabımız 500 sayfa boyunca temelde bu meseleyi tartışıyor ve yakın zamanda gelecek olan 5 Ciltlik “Varlık Mertebelerinden Sanata ve Film Sanatına” üst başlığıyla yayımlamayı düşündüğümüz kitabımız da bu meseleyi anlamaya çalışıyor büyük oranda.

Hızır Kısası ya da Hakikat'in Bir Başka Vechesi

Kur'an-ı Kerîm'de Kehf Sûresi 60-82. âyetler arasında, Mûsâ ile kendisine rahmet ve hikmet verilmiş olan bir kişinin kıssası anlatılır. Bu kıssadaki üç kişiden sadece Mûsâ'nın adı zikredilirken diğer iki kişiden biri "genç adam" (fetâ), diğeri de ilâhî rahmet ve ilme mazhar olmuş "Allah'ın kulu" diye anılır. Hz. Mûsâ, müfessirlerin Hızır olduğunu söyledikleri bu kişinin ilminden faydalanmak için yapacağı yolculukta ona arkadaş olmayı teklif etmiş, Kur'an'ın adını bildirmedikleri bu kişi, iç yüzüne vâkıf olamayacağı olaylar sebebiyle bu beraberliğe sabredemeyeceğini belirtirse de Mûsâ'nın ısrarı üzerine, meydana gelen olaylar hakkında açıklama yapmadıkça kendisine soru sormaması şartıyla teklifi kabul eder. Mûsâ'nın bu şarta uyacağına dair söz vermesi üzerine yolculuğa başlarlar.

Kıssa şöyledir:

Hızır Mûsâ genç adamına iki denizin birleştiği yere ulaşmaya karar verdiğini söyler, bunun üzerine beraberce yola çıkarlar. İki denizin birleştiği yere varınca yanlarına aldıkları kurutulmuş balığı bir kenarda unuturlar, balık da canlanarak denize atlar. Bir müddet sonra Mûsâ genç adamına azığı getirmesini söyler; fakat genç adam olup biteni hatırlayarak daha önce bunu Mûsâ'ya bildirmeyi unuttuğu için üzüntüsünü dile getirir. Bunun üzerine Mûsâ aradıkları yerin orası olduğunu söyler ve geriye dönerler. Burada kendisine

Allah tarafından "rahmet ve ilim" verilmiş olan sâlih bir kul ile karşılaşır.

Bu zat önce bindikleri gemiyi deler, arkasından bir çocuğu öldürür, daha sonra da uğradıkları bir kasabanın halkı kendilerini misafir etmediği halde orada yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltir. Bu üç olayın her birinde Mûsâ arkadaşına davranışının sebebini sorar; arkadaşı da, "Ben sana benimle beraber olmaya sabredemezsin demedim mi?" diye uyarıda bulunur. Mûsâ özür dileyip yolculuğa devam etmelerini ister. Sâlih kul, birinci ve ikinci olaylardan sonra Mûsâ'nın ricasını kabul ederse de üçüncü olayda ayrılma vaktinin geldiğini söyler; bu arada söz konusu hadiselerle ilgili olarak davranışlarının sebeplerini de anlatır ve bunları Allah'ın emriyle yaptığını söyler.

Bu âyetlerde olayların gözlemlenenlerin dışında başka sebepleri, anlamları ve amaçlarının bulunabileceğine işaret edilmektedir. Tasavvuf ehli, 65. âyette geçen bir deyim kullanılarak ledün ilmi dedikleri bâtınî bilgi türü ve alanının geçerliliği konusunda buradaki âyetleri delil gösterirler.¹

Bu âyetlerle, zahirde zarar gibi görünen hâdiselerin bâtında başka hikmetlere ve menfaatlere haiz olabileceğine işaret edilmiştir. Ölmüş balığın dirilmesiyle haşırın hakikatine yani insanların tekrar dirileceğine; hakikat bilgisine ulaşabilmek için her tür zorluğun, seyr u seferin göze alınmasının ehemmiyetine dikkat çekilmiştir.

Ayrıca, bir insanın kendi ilmine dayanıp güvenerek, zahirine bakıp beğenmediği, sevmediği, menfaatine aykırı gibi gördüğü bir şeye hemen itiraz etmemesi gerektiği, hakikatte o şeyin kendisine gizli ama ehline malum bazı menfaatler taşıyabileceğini düşünmesi tavsiye edilmiştir.²

Kehf Sûresi 60-82. Âyetler:

Hani Mûsâ beraberindeki gence şöyle demişti: “İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.” (60) Onlar iki denizin birleştiği yere varınca balıkların unuttular. Balık denizde yolunu tutup kayıp gitti. (61) Oradan uzaklaştıklarında Mûsâ beraberindeki gence “Öğle yemeğimizi getir, bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük” dedi. (62) Genç, “Gördün mü! Kayaya sığındığımız sırada balığı unutmuşum. –Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu- Balık şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti” dedi. (63) Mûsâ: “İşte aradığımız bu idi” dedi. Bunun üzerine tekrar izlerini takip ederek gerisin geri döndüler. (64) Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik. (65) Mûsâ ona, “Sana öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı?” dedi. (66) Adam şöyle dedi: “Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin.” (67) İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?” (68)

Mûsâ, “İnşaaallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim” dedi. (69) O da şöyle dedi: “O halde eğer bana tabi olacaksan, ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın.” (70) Derken yola koyuldular. Nihayet, bir gemiye bindiklerinde (adam) gemiyi deldi. Mûsâ, “Sen onu içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu, şaşılacak bir iş yaptın.” dedi. (71) Adam, “Sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?” dedi. (72) Mûsâ, “Unuttuğum için bana çıkışma ve bu işimde bana güçlük çıkarma!” dedi. (73) Yine yola koyuldular. Nihayet bir erkek çocukla karşılaştıklarında adam (hemen) onu öldürdü. Mûsâ, “Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün?

Andolsun çok kötü bir iş yaptın!” dedi. (74) Adam, “Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?” dedi. (75) Mûsâ, “Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme. Doğrusu, tarafımdan (dilenecek son) özre ulaştın (bu son özür dileyişim)” dedi. (76) Yine yola koyuldular. Nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Halk onları konuk etmek istemedi. Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Adam hemen o duvarı doğrulttu. Mûsâ, “İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın” dedi. (77) Adam, “İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir” dedi. “Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım.” (78) O gemi, denizde çalışan bir takım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı.” (79) “Çocuğa gelince, anası babası mü’min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk” (80) Böylece, Rablerinin onlara, bu çocuğun yerine daha hayırlı ve daha merhametli bir çocuk vermesini diledik.” (81) Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğa ait idi. Altında onlara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi. Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım. İşte senin, sabredemediğin şeylerin içyüzü budur. (82)³

NOTLAR

- 1 İlyas Üzümlü, “Kehf Sûresi”, *DİA*, c. 25, s. 188 ve İlyas Çelebi, “Hızır”, *DİA*, c. 17, s. 406’den özetle hazırlanmıştır.
- 2 Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulasatu’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’an*, c. VII-VIII, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1968, s. 3163-3164.
- 3 *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara, 2007, III, s. 567-568.

Çıktım Erik Dalına

Yunus Emre

Çıktım erik dalına anda yedim üzümü
Bostan ıssı kakıyıp der ne yersin kozumu

Uğruluk yaptı bana bühtan eyledim ona
Çerçi de geldi aydır hani aldın gözgünü

Kerpiç koydum kazana poyraz ile kaydattım
Ne bu deyu sorana bandım verdim özünü

İplik verdim culhaya sarıp yumak etmemiş
Becid becid ısmarlar gelsin alsın bezini

Bir serçenin kanadın kırk kağıya yüklettim
Çift dahi çekmedi şöyle kaldı kazını

Bir sinek bir kartalı salladı urdu yere
Yalan değil gerçektir ben de gördüm tozunu

Bir küt ile güleştim elsiz ayağım aldı
Şunu da basamadım gövündürdü özümü

Kafdağı'ndan bir taşı şöyle attılar bana
Öylelik yola düştü bozayazdı yüzümü

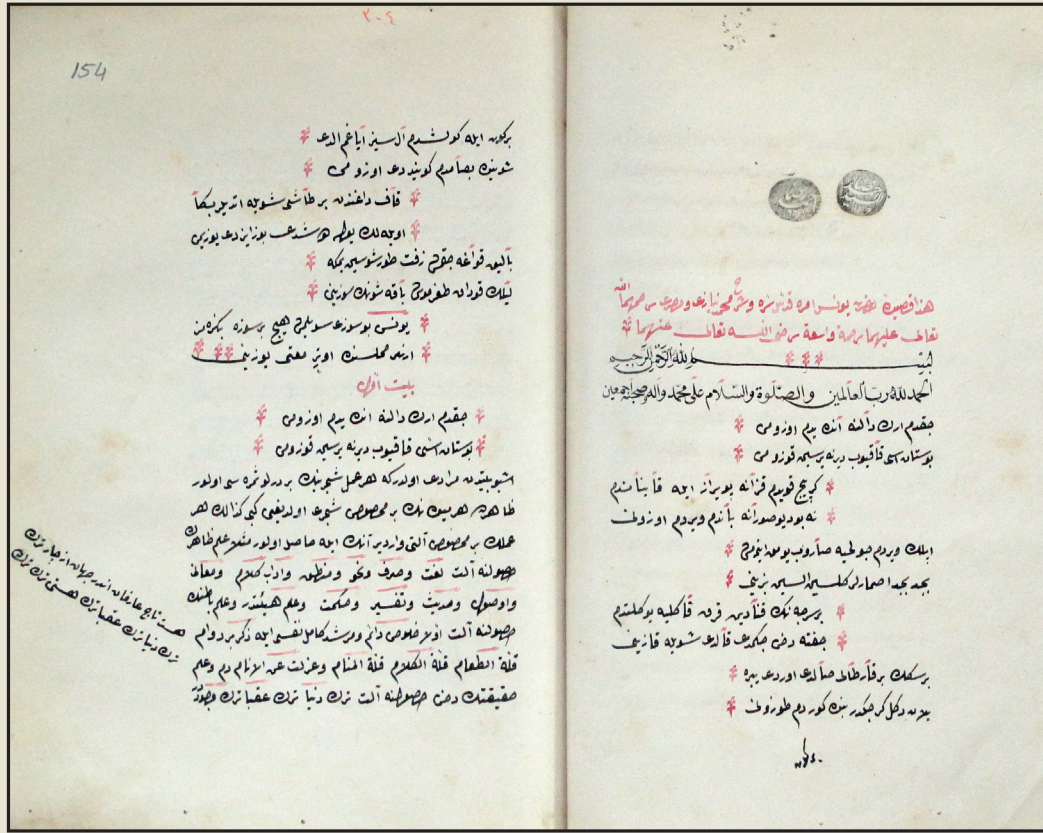
Balık kavağa çıkmış zift turşusun yemeğe
Leylek koduk doğurmuş baka şunun sözünü

Yunus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez
Erenler meclisinde örter mâ'na yüzünü

*“Çıktım erik dalına anda yedim üzümü
Bostan ıssı kakıyıp der ne yersin kozumu”*

İşbu beyitten murad oldur ki, her amel şecerinin bir dürlü semeresi olur. Zâhırde her meyvenin bir mahsus şeceri olduğu gibi, kezalik her ilmin bir mahsus âleti vardır, ânın ile hâsıl olur. Mesela ilm-i zahirin husulüne âlet, lügat ve sarf ve nahiv ve mantık ve âdab-ı kelam ve meâni ve usul ve hadis ve tefsir ve hikmet ve ilm-i hey'ettir. Ve ilm-i bâtının husulüne âlet, evvela hulus-i daim ve mürşid-i kâmil nefesi ile zikr-i ber-devam, killet-i taam, killet-i kelam, killet-i menam ve uzlet-i ani'l-enâm dem. Ve ilm-i hakikatin dahi husulüne âlet, terk-i dünyâ ve terk-i ukbâ ve terk-i vücuddur.

*Hest-i tâc-ı ârifân ender cihân ez çâr terk
Terk-i dünyâ terk-i ukbâ terk-i hestî terk-i terk*



Yunus Emre'ye ait şiirler, Raif Yelkenci ve Prof. Ritter'in elindeki yazma nüshalarla Yahya Efendi, Nuruosmaniye ve Fatih kütüphanelerindeki yazma nüshalardan derlenmiş, bu nüshaların her birinde bazı şiirlerin kelime ya da cümle farklılıkları olduğu tespit edilmiştir. Bu "Çıktım erik dalına" şiiri de farklı nüshalarda bazı kelime değişiklikleriyle yer almaktadır. (bkz Abdülbaki Gölpınarlı, **Yunus Emre Divanı**, İstanbul, 1943, Ahmet Halit Kitabevi, s. 131-132, 153-154.) Biz burada görselini kullandığımız yazma nüshadaki beyitlerin Latin harufuyla aktarımını vermeyi tercih ettik. (Bkz Niyazi-i Mısıri, **Şerh-i Gazel-i Yunus Emre : Çıkdım Erik Dalına matlalı gazelin şerhidir**, h. 1284, 153- 161 vr, İst. Atatürk Kitaplığı, demirbaş no: MC.YzK004006)



Hakikat Kitaplığı

Büşra Nur GÜLER

Kur'an Kursu Öğreticisi / Üsküdar Müftülüğü



BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA



Hakikat Arayışında
AKIL ve KALP



argem



**RALPH
KEYES**

HAKİKAT
SONRASI
ÇAĞ

GÜNÜMÜZ DÜNYASINDA
YALANCILIK VE ALDATMA



**HAKİKAT
SONRASI
ÇAĞDA
EDEBİYAT
ESERİ**

Christopher Schauer

Çeviri: Galip Yagci

İnsanın Hakikat Arayışı

Hakikat arayışı ontolojik bir dürtüdür, insanın kendiliğini keşfedebilmesi ve hayatı anlamlandırabilmesi hakikatle ilişkisine bağlıdır. Varoluşuna tatmin edici bir sebep bulamayan insan farkında olsun ya da olmasın kaygı, endişe ve vehim içindedir. Bütün “bilme” etkinliklerinin nihaî hedefi varlığın hakikatine varmaktır ki bu hem entelektüel hem de duygusal çaba içerir. Peki, hakikat bizim dışımızda mıdır, insandan bağımsız olarak ulaşılabilen bir şey midir, yoksa onu biz mi inşa ederiz? Gazzâlî'nin *hakikati arayanlar* arasında saydığı filozoflar, kelamcılar ve sûfilere göre hakikat insandan bağımsızdır: Onlar insanın sahip olduğu kabiliyetleriyle hakikatin bilgisine ulaşma imkânını, akıl, bilgi, kalp, vahiy ve imanı hakikat arayışında bir sorgulama aracı olarak nasıl kullandığını tartışmışlardır.

Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefe Doğruluk ya da Hakikat* adlı eserinde filozofların tek tek *doğruluğu* değil, *hakikat* olarak ifade edilen şeyi aradıklarını söylüyor, hakikati bulmanın imkânı ve göreliliği olup olmadığı sorularına cevap arıyor. Şeniz Yıldırım ise, yaşamını ve felsefesini hakikat arayışına adan Kierkegaard'ın hakikati felsefî kuramlarda ya da temel özelliği *düşünme* olan *soyut öz*nede aramayıp varoluşçu bir yaklaşımı benimsediğini, *somut*, duyguları olan ve yaşayan *insanın* içsel yetilerine gönderme yapan “hakikat özneliktir” iddiasıyla temellendirdiğini ortaya koyuyor. Kierkegaard'a göre bu öznel hakikat, hakikat ise özeldir: Kendini bilen tanrısını bilir. Ona göre insan hakikat mücadelesinin sonucunda *ben* olur, *kendiliğini* keşfeder. Bu keşif sürecinde umutsuzluk ve kaygılarla boğuşan insan kurtuluşu ve mutluluğu ise tutku

ve teslimiyetle yöneldiği *imanda* bulacaktır. Peki insan her zaman *ben* olabilir mi, *kendiliğini* keşfedebilir mi? Özkan Gözel *Öznenin Hakikat Kaygısı*'nda *kendi oluşun* bir seyir olduğuna, öznenin varlığının *kendilik* ve *hakikat* kaygısında temellendiğine dikkat çekiyor. Buna göre hakikat haricî değil, öznenin kendine dairdir ve kaygıyla dahili bir bağlantısı vardır: Kaygı bir hâl olarak bu anlama sürecine eşlik eder.

İnsanın hakikat arayışını yok olma kaygısına dayalı sonsuzluk tutkusuyla temellendiren görüşleri *Hakikat ya da Ölüm* adlı eserinde özetleyen Thierry Hentsch, mevcudiyet metafiziğine bağlı olan felsefenin ölümü hakikat düşüncesiyle ilişkilendirdiğine gelenek üzerinden dikkat çekiyor ve dünyevî sınırlar içerisinde kavranması oldukça güç olan hakikatin ölüm ile âşikâr hâle geleceğini, hayatın anlamının aydınlığa kavuşacağını vurguluyor.

Hakikat arayışındaki bir diğer grubu teşkil eden sûfîlerin büyük çoğunluğu şeriatla hakikatin farklı şeyler olduğunu, ancak hakikatin ilmi ve şeriatı ifade ettiğini söylemişlerdir. İlk bakışta bir tür karşıtlık çağrıştıran konuyu Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* adlı çalışmasında tafsilatıyla irdeliyor, şeriat-hakikat ikiliğini hakikatin şeriatı tamamladığı bir bütünlük ve ikmal ilişkisi içerdiğinden hareketle tasavvuf ve dinî ilimleri ele alıyor.

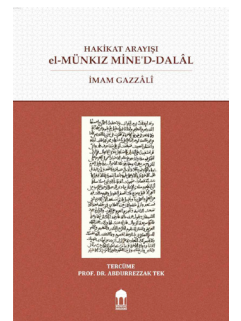
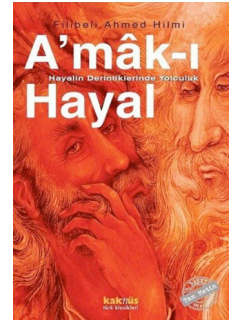
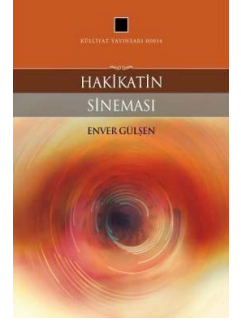
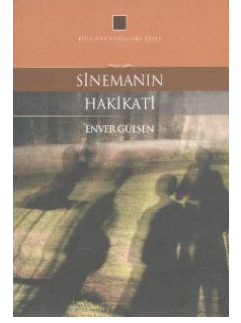
XVIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Batı'da hakikatin insan inşası olduğu, her insanın kendi hakikatini kendisinin tanımladığı düşüncesinin ortaya çıkması, hakikatin mutlaklığı bağlamında geleneksel epistemolojinin reddini ve hakikatin birer yorumdan ibaret olduğu düşüncesini beraberinde getirmiştir. Bu *yorum çoğulluğu* felsefî ve pratik düzlemde yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir: Hakikati biz mi inşa ederiz, hakikatin öznelarası ölçütü var mıdır?

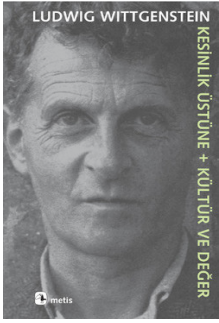
Rainer Funk, bu sorunun cevabını *Ben ve Biz: Postmodern İnsan* adlı eserinde arıyor ve şu sonuca ulaşıyor: Postmodern ben-odaklılık temelde pazar ekonomisi/kapitalizm, dijitalleşmenin

toplumsal yaşam pratikleri üzerinde etkileri ve insanın telkin edilebilir bir varlık olması üzerinden telkinin gücünden beslenir. Postmodern insan bu cenderede öznellik yetisini dahi yitirmiştir, artık hakikate dair sınırsız görecelik vardır. Gerçekliğin bu kadar çarpıtılması yabancılaşmayı, bu yabancılaşma da yanılsama ve halüsinasyonları beraberinde getirir. Birey bu halüsinasyondan ancak *üretkenlikle* kurtulabilir. Otto Rank'ın *Hakikat ve Gerçeklik* adlı eserinde kendileri için üretilmiş hazır gerçekliklerle yetinen, anlam dünyası tahrir edilerek bir uçtan bir uca savrulan postmodern insana tavsiyesi ise sunulan/istenileni yapan ancak tatmin olamayan *pasif benlikten yaratıcı benliğe* evrilerek dayatılan gerçekliğe müdahale edebilme becerisine erişmesi. Varlık alemini bildiğimizi ne netlikte söyleyebiliriz, ulaştığımız sonuç bizi şüpheden kurtarabilir mi sorularına cevap arayan Wittgenstein ise *Kesinlik Üzerine*'de şüphenin temelde bir *kesinlik* varsayımı içerdiğini söyler. Ona göre ulaşılan kesinlik şüphelerden arınarak ikna olmayı hatta başkalarını ikna arayışına girmeyi beraberinde getirir de öznellikten kurtulamaz.

Eşyanın hakikatinin, madde ve ilk maddeyi oluşturan temel birimin/özün ne olduğu sorusu bu hakikate ulaşabilme çabalarını beraberinde getirmiş, bilim tarihi boyunca ortaya konulan mekanik-determinist evren anlayışı Kuantum teorisiyle sarsıntıya uğramıştır. John Gribbin *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde: Kuantum Fiziği ve Gerçeklik* kitabında ontolojik ve epistemolojik yeni sorulara cevap arayan teorisinin, kabul edilmiş düşüncelerin gerçekliği ne ölçüde perdelediğini de gözler önüne seriyor. Şakir Kocabaş ise *Fizik ve Gerçekçilik* adlı eserinde bilim tarihinde gerçeklik arayışının/ fizik-gerçeklik ilişkisinin *bilgi ve gerçeklik* arasındaki kavramsal ilişkiye bağlı olduğunu, teorisinin içinde yer aldığı *dilin* kavramsal yapısının gerçekliğe ne ölçüde tekabül ettiğini sorguluyor ve şu sonuca ulaşıyor: Eski Yunan düşüncesinin kavramları üzerine kendini inşa eden Batı bilim anlayışı, bilim ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi ihmal ettiği için relativite ve kuantum teorileri de dahil olmak üzere çözülemeyen kavramsal çelişkiler, teorik ve felsefî meselelerle karşı karşıyadır.

Şu örnekler de insanın hakikat arayışı literatürüne dahil edilebilir:





İbn Tufeyl-İbn Sina, *Hayy b. Yakzan (Ruhun Uyanışı)*, İnsan Yay., İstanbul, 2011.

Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-Envâr)*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2020.

_____, *Hakikat Arayışı (el-Münkiz Mine'd-Dalâl)*, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa Akademi Yay., Bursa, 2020.

Filibeli Ahmed Hilmi, *A'mâk-ı Hayal-Hayalin Derinliklerinde Yolculuk*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2020.

Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yay., İstanbul, 2013.

L. Nikolayeviç Tolstoy, *İtirafılarım*, (çev. Orhan Yetkin), Kaknüs Yay., İstanbul, 2003.

İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak*, Papersense, İstanbul, 2015.

Mahmud Erol Kılıç, *Hayatın Satır Araları-Modern Zamanda Kendini Bulmak*, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2020.

H. Smith, David R. Griffin, *Unutulan Hakikat*, (çev. Latif Boyacı), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

Mustafa Tahralı, *Çağ ve Hakikat – René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2018.

Bayram Ali Çetinkaya, *Hakikat Arayışında Akıl ve Kalp, Rağbet Yay.*, İstanbul, 2019.

Ayşe Şasa, *Bir Ruh Macerası*, Timaş Yay., İstanbul, 2019.

Hakikat Arayışı ve Hermenötik

Hakikat arayışında *dil* ve *anlam* konusu, dinî, felsefî metinlerin ve sanat eserlerinin nasıl yorumlanacağı meselesi, Batı ve klasik İslâm düşüncesinin bu meseleye yaklaşımı bir diğer literatürü oluşturmuştur. Hakikat tecrübesine muhatap olan insanın yaşadığı halleri fenomenolojik yöntemi kullanarak tasvir eden, *dili* dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak gören Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de insanın anlama sürecini, bu süreç üzerindeki etkileri irdeliyor ve anlamın öznenin durduğu zemine göre değiştiğini savunuyor.

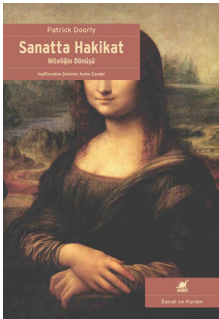
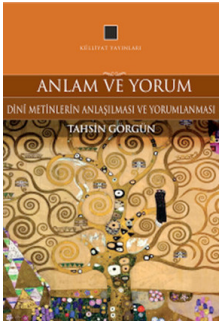
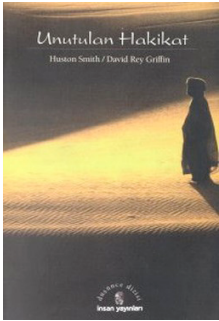
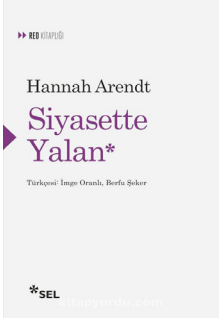
Anlam ve Yorum-Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması adlı eserinde hermenötüğün Hıristiyanlığın inşa sürecindeki tarihsel konumunun doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığını, dinî metinlerinde anlamın temellendirilmesinin kilise eliyle gerçekleştirildiğini belirten Tahsin Görgün İslâm'ın bir *yorumu* değil, *sâdık habere* dayandığını vurgulayarak Kur'an'ın anlaşılmasının epistemolojik değil ontolojik çerçevede mümkün olduğunu, anlamaya yönelik bir *bağ*

gerektirdiğini, salt bir *yorum nesnesi* değil aktif bir *durum öznesi* olduğunu ifade ediyor.

Oryantalistlerin Kur'an'a dinî bir hakikat değeri olarak değil, tarihsel eleştiri bağlamında yaklaşımlarına karşın müslümanların iman ön adımıyla Kur'an'ı doğru anlama çabasında bulunduklarını ifade ederek Kur'an hermenötüğünde epistemolojik değil, ontolojik bağa dikkat çeken Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*'te hermenötik çabanın ahlâk, tıp, hüsn-i hat ve müzik gibi alanlarda birer düşünme sanatına dönüşebileceğini, yorum nesnesinin bilgi değerini ve yorumcuya direnişini gösteriyor.

Hakikat ve Sanat

Sanat eseri gerçekten Burhanettin Tatar'ın belirttiği gibi “hemen karşımızda durduğu halde asla bize ait değil” midir? Sanat eserinin tarihi, ontolojik ve estetik hakikati var mıdır? Sanatın hakikatini sanat eserinin nesnesinde gören ve bu hakikati öznel deneyimlerin tecrübesinde arayan farklı yaklaşımlar, sanat eserinin ve sanatçının birbirinden karşılıklı etkileşimi ile hakikatin sanatta mı sanatçıda mı aranılacağı meselesi edebiyat ve sanatın farklı alanlarında



kaleme alınan eserlere konu olmuştur.

Sanatın hakikatini berraklaştırmaya “Sanatı herhangi bir el işçiliğinden veya objeden ayıran şey ne?” sorusuyla başlayan Patrick Doorly *Sanatta Hakikat-Niteliğin Dönüşü* adlı eserinde günümüzde sanatın salt bir obje ya da bir aktivite ifade etmesinden doğan anlam daralması yaşadığını, bunun aksine sanatın yüksek nitelikli bir çabanın ürünü olduğunu ve bir değer oluşturduğunu vurguluyor, Platon’dan Marcel Duchamp’a uzanan tarihi tecrübelerle hipotezini sağlamlaştırıyor.

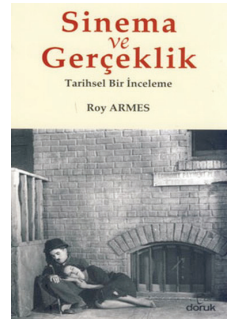
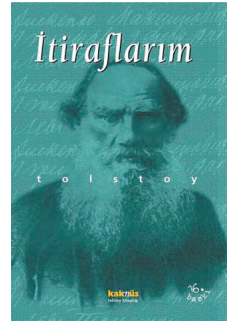
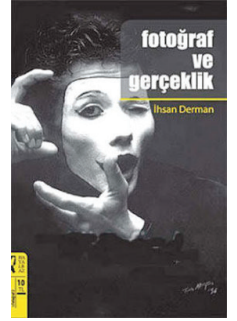
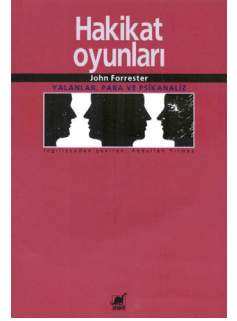
Sanatın ontolojik bir dalı olarak tavsif edilen şiir insanın hakikat arayışında, bu arayışın sancılarını yansıtmakta önemli bir aracı olmuştur. İsmail Süphandağı, *Dil Şiir Hakikat-Doğu Batı Arasında İslâmî Dil Arayışı* adlı çalışmasında insanın hakikat arayışının sonucu olarak ortaya çıkan edebî eserler bağlamında Doğu ve Batı’nın hakikat arayışında ortaya çıkan farklılıkları dil ekseninde irdeliyor. Şiir ve hakikat problemini klasik mantık açısından değerlendiren Hülya Altunya ise *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir* adlı eserinde, mantık ve felsefenin rasyonelliğinde duysal ve sezgisel alana

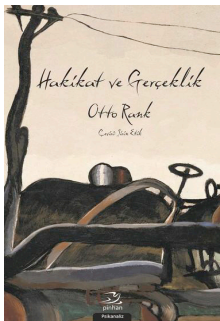
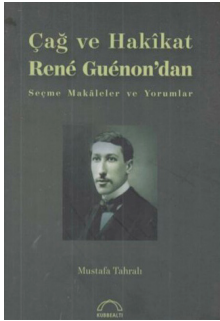
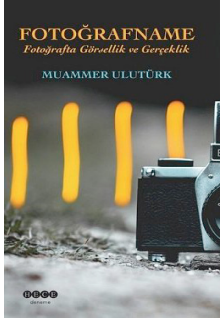
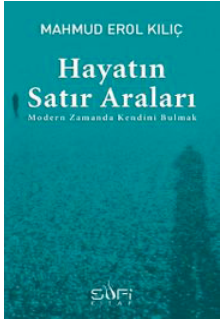
tekabül eden sanatın/şiirin hakikatine, şiirin düşünme biçimlerine katkısına, bunun insanın hakikat arayışındaki etkisine dair çözümler sunuyor. Varlığın bilim ve felsefenin metotlarıyla nüfuz edilemeyen ancak duysal ve sezgisel tecrübelerle algılanabilen bir yönü olduğuna, bu yönün hakikat ölçütü *güzellik* olan *sanat* ile açığa çıkarılabileceğine dikkat çekiyor.

Modern insanın *kendiliğini* unutturan ve yalnızlaştıran gerçek hayattan yüz çevirerek düşsel bir form olan sinemanın imgesel hakikatini, sanal kahramanların gerçek duygular yaşatmasını kabul etmesi yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Gerçekleri kabul ettirmek onları inandırıcı yalanlara dönüştürmekle mi mümkündür? Sinemanın estetik-teknik yöntemleri, görsel-psikolojik mesajları ile yazar ve yönetmenlerin hakikati/hakikatin görünümelerini sunma biçimlerinin bireysel ve toplumsal hayatın hakikat tasavvurunu dolaylı olarak etkilediği söylenebilir mi? Sinema, hakikatin kesbi ve keşfi niyetiyle icra edildiğinde içinden çıktığı toplumun zaaflarını aşma olanağı sunabilir mi? İnsanlığın ve dünyanın sancılarına ne gibi çözümler üretebilir?

Roy Armes’in 1974 yılında kaleme aldığı *Sinema ve Gerçeklik-Tarihsel Bir İnceleme* adlı eserinde sinemanın tarihini kronolojik yöntemden farklı olarak sinema-gerçeklik ilişkisi üzerinden ele alarak “gerçekçi sinema”, “yanılsama sineması” ve “modernist sinema” adı altında üç temel yaklaşımla özetliyor. Buna göre sinemada ya gerçek *ortaya çıkarılmakta* ya gerçek *taklit edilmekte* ya da gerçek *sorgulanmaktadır*. Kitap sunduğu örneklerle Lumière’den günümüze sinemada imge ve gerçeklik ilişkisini gözler önüne seriyor.

Sanat eserinin insan ve alemdeki ilahî tabiatın keşfi üzerinden kemale ereceğini belirten Enver Gülşen, *Sinemanın Hakikati* adlı çalışmasında bir tefekkür aracı olarak gördüğü sinemanın insanın varoluşuna dair tezler barındıran edebiyat, felsefe, din ve tasavvuf ile olan ilişkilerini soruşturuyor. Batı düşüncesi, Doğu hikmeti ve İslâm medeniyeti perspektifinde sinemanın imkân olarak sınırlarını irdeleyen yazara göre sanat, insanın dolaysız hâliyle idrak etmekte zorlanacağı, ağırlığını üstlenemeyeceği bilgi ve anlamları idrak etme çabasıdır ve her sanat eseri birden fazla katman barındırır. İlk katman görünür gerçeklik/hikayedir





ve sonraki katmanların nüvesini teşkil eder. Enver Gülşen, *Hakikatin Sineması* adlı bir diğer çalışmada ise Türk ve dünya sinemasından örneklerle sinemanın hakikat ile ilişkisini tartışarak imajinatif bir sinema tasavvuru ortaya koyuyor.

Selçuk Ulutaş'ın *Sinema Estetiği: Gerçeklik ve Hakikat* adlı eseri ise bireyin şahsî ve ictimai gerçeklik algısını şekillendirmede önemli bir güç/iktidar merkezi olarak gördüğü sinemada öne çıkan görsel algı, temsil ve hakikat tartışmalarının yanında sanatsal gerçekliğin kaynakları ve sinema estetiği bağlamındaki temel yaklaşımları konu ediniyor.

Sanat-Hakikat ilişkisinin farklı veçhelerine vurgu yapan çalışmalar arasında:

Christopher Schaberg, *Hakikat Sonrası Çağda Edebiyat Eseri*, (çev. Celal Yağcı), The Kitap Yay., İstanbul, 2020.

İhsan Derman, *Fotoğraf ve Gerçeklik*, Hayalbaz Yay., İstanbul, 2009.

Muammer Ulutürk, *Fotoğrafname-Fotoğrafta Görsellik ve Gerçeklik*, Hece Yay., İstanbul, 2019.

Bir Çarpışma: Toplumun Hakikati

İnsan bütün varlıkların akli suretleriyle donanmış, hakikati arayan bir

varlık olmakla birlikte, kabiliyetlerinin kuvveden fiile intikalini toplumsal düzlemde gerçekleştirebilen yapıdadır ve bu zorunluluk insan-toplum, toplum-insan ilişkisinin zeminini belirler. Toplumu oluşturan değerlerle uyumşayan bilgi ve yönelim, bu karşılıklı ilişkinin doğası gereği doğrulanma ya da yanlışlanmaya muhataptır. Bu temel mekanizmalara hâkim olma yönüyle *toplum* insanın hakikat algısını istediği şekilde yönlendirebilir mi? Ortak anlam ve değerlerin buharlaştığı, imaj siyasetinin ciddiyetle yürütüldüğü bu dönemde toplumun onayladığı hakikatin ölçütü nedir? Sosyal medya, kitle iletişim araçları ve popüler kültürün sürece katkısı ne ölçüdedir? Aşağıdaki çalışmalar bu sorulara cevap arıyor:

Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârü'l-ehakk* (çev. Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ), Kabcacı Yay., İstanbul, 2008.

John Forrester, *Hakikat Oyunları-Yalanlar Para ve Psikanaliz*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.

Maurizio Ferraris, *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*, (çev. Kemal Atakay), Kolektif Kitap, İstanbul, 2019.

Hannah Arendt, *Siyasette Yalan*, (çev. İmge Oranlı, Berfu Şeker), Sel Yay., İstanbul, 2018.

Hakikatin Bastırılması: Post Truth

Post-truth/hakikat sonrası bir bakıma hakikatin doğasının bozulması, hakikati ifade imkânının bastırılmasıdır. Toplum akli sûretlerle donanmış insanlardan müteşekkil ise hakikatin bu denli yozlaştırılmasına ve zamana uyumlu hâle getirilmesine imkân veren nedir? Ralph Keyes *Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma* adlı eserinde bu soruyu şöyle cevaplandırıyor: “Zeki insanlar olarak, suçluluk duymadan paçayı kurtarabilmek için gerçeği örtbas etmeye gerekçeler buluyoruz. Ben buna hakikat sonrası diyorum.” Yalanı hem tercih eden hem de yalanlar karşısında dehşete düşen toplum modelini Amerika örneğinde irdeliyor, toplumsal bozulmanın ve kopukluğun yalancılığı beslediği savına dikkat çekiyor.

Hakikat kitaplığı, politik ve ideolojik yaklaşımlardan öte hakikati dūçâr olduğu trajedisinden ve örselenmekten kurtaracak yetkin çalışmalar beklemektedir. 