

ERKEN DÖNEM İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN EPİSTEMİK DUYGU TEMELLERİ

Epistemic Emotion Basis of the Early Islamic Tradition of Thought

Doç. Dr. Muhammet Caner İLGAROĞLU

Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Adıyaman/TÜRKİYE

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5712-9401>

ÖZET

Duygu ve zihin felsefesinin üzerinde önemle durduğu epistemik duygular meselesi, bilginin öznesi olarak insanın, bilgiye giden yolda hangi duygusal motivasyonlarla hareket ettiği ve bu duyguların üstbilişsel süreçlerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu sorunsalından hareketle tartışılmaktadır. Söz konusu bu tartışmalar özellikle son elli yılda Texas Üniversitesi felsefe bölümünün duygu felsefesi uzmanlarınca yoğun bir şekilde sürdürülmektedir. Duygu teorisyenleri ve epistemologlar, epistemik duygulara ve psikolojideki üstbiliş araştırmalarından yararlanmak suretiyle epistemik – ya da noetik ya da metabilişsel – duygulara teorilerinde giderek daha fazla yer açmaktadırlar. Bu çalışmalar neticesinde insanın bilme süreçlerine etki eden belli başlı epistemik duygular şöyle sıralanmaktadır; hayret, merak, hayranlık, entelektüel cesaret, şaşırma, ilgi, kesinlik duygusu, şüphe duygusu, bilinmeyenin korkusu, misoloji, doğrulama sevinci, bilme duygusu vb. İslâm düşüncesi bağlamında epistemik duyguların neler olduğuna dair müstakil bir çalışma henüz yapılmamıştır.

Bu makale, erken dönem İslâm düşüncesinin epistemik duygular dizgesinin neler olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da ve klasik İslâm düşüncesi kaynaklarında epistemik duygulardan bahsedilip bahsedilmediği ve bunların sistematik bir yapı arz edip etmediği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İslâm Düşüncesi, Kalp, Epistemik Duygular, Haşyet.

ABSTRACT

The issue of epistemic emotions, on which the philosophy of emotion and mind focuses, is discussed on the basis of which emotional motivations faith as the subject of knowledge act on the way to knowledge and how these emotions are related to metacognitive processes. These discussions, especially in the last fifty years, have been intensely pursued by the philosophy of emotion specialists of the philosophy department of the University of Texas. Emotion theorists and epistemologists are increasingly making space for epistemic – or noetic or metacognitive – emotions in their theories by drawing on epistemic emotions and metacognitive research in psychology. As a result of these studies, the main epistemic emotions that affect the cognition processes of people are listed as follows; wonder, curiosity, admiration, intellectual courage, surprise, interest, sense of certainty, sense of doubt, fear of the unknown, misology, joy of confirmation, sense of knowing, etc. An independent study on what epistemic feelings are in the context of Islamic thought has not yet been done.

This article aims to determine what the epistemic emotion system of early Islamic thought is. In this context, it will be emphasized whether epistemic emotions are mentioned in the Qur'an and classical sources of Islamic thought and whether they have a systematic structure.

Key Words: Islamic Philosophy, Islamic Thought, Heart, Epistemic Emotions, Khashyet.

1. GİRİŞ

Hız. Peygamber'in risaleti ve riyaseti önderliğinde başlayan ve kısa sürede üç kıtaya yayılan İslâm medeniyeti, "oku!"¹ çağrısıyla insanlığın yeryüzünde yeniden ve en mütemmim bir tarzda inkişafını gerçekleştirmiş olan bir ilim, ahlak ve sanat medeniyetidir. Vahiy ve Hz. Peygamber'in pratikleri etrafında oluşan evrensel bir dünyagörüşü ile entelektüel ve ahlâkî bir gayreti başlatan İslâm medeniyeti, önce dinî ilimlerin, ardından da felsefî ilimlerin birbiri ardınca ortaya çıkmasına ve süreklilik kazanmasına öncülük etmiştir. *İlim Çin'de de olsa ona tâlip olun. Çünkü ilim her Müslümana farzdır*² hadis-i şerifinin sağladığı motivasyonla Müslümanlar, fetihler sırasında karşılaştıkları kadim Mısır, Hint, Çin, Yunan ve İran

¹ Kur'an Yolu (Erişim 14 Ocak 2021), el-Alak 96/1.

² Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: 1410/1990.), 2/253.

birikimini de vahiy ekseninde işleyerek tevârüs ve temellük etmişlerdir. Bu bağlamda Ebû Yûsuf Ya ‘küb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî’nin (ö. 252/866 [?]),

Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için ‘gerçek’ten daha değerli bir şey yoktur. O kimse gerçeği eksik görmez ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemez. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar.³

şeklindeki ifadesi, İslâm düşüncesinin klasik çağdaki bilimsel bakışını yansıtmaktadır.

Kâinattaki varlıkların hepsini Allah’ın birer âyeti ve işareti olarak gören Müslümanlar, ilmi, bizâtihi hayır olduğu için talep etmiş ve hem enfûsî hem âfâkî tüm Sünnetullah’ı ortaya çıkarmak suretiyle onu, Allah’ı tanımaya (mârifetullah) ve O’na bağlanmaya (muhabbetullah) vesile kılmışlardır. Yine Müslümanlar, bilgiyi ve bilimi, insanlığa ve tüm mahlûkâta faydalı olmak ve böylece ahlâkî bir değer kazanmak için kullanmışlardır.⁴ Nitekim İslâm medeniyetinden tezahür eden bilimlerin ortak paydası, salt entelektüel bir meraka konu olabilecek şekilde, evrenin maddî bileşenlerinin, metafiziğin veya toplumsallığın neligini araştırmak değil, buna ilaveten ve Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî’nin (ö. 339/950) ifadesiyle “*es-sa’âdetul-kusvâ’ya erişmek için için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanması*”na yöneliktir.⁵ İslâm medeniyeti, insanı, eşref-i mahlûk olarak görmekte ve sosyal sistemde onu merkeze almaktaydı. Buna göre insanın, kendi kaderini hayata geçiren irade ve ihtiyar sahibi bir varlık olması, İslâm düşüncesi ve biliminin teşekkülü için sosyo-psikolojik bir imkân ifade etmektedir.⁶ Öyle ki Müslümanların bilme isteği, hakikate olan tutkularından kaynaklandığı için aşk düzeyindeydi ve hiçbir sınırlama ve ket vurma ile karşılaşmadıkları için de bu aşkı fiilen yaşayabilmişlerdir.

Buna ek olarak İslâm’ın uygulamaya konulmasını öncelendiği eşitlik, adalet, ahlak gibi evrensel ilkeler, medeniyetler arasındaki her türden sınırları kaldırmak suretiyle fikirlerin hareketi başta olmak üzere sosyal, siyasi ve ekonomik hareketliliğe imkân sağlamıştır. Öyle ki bu sayede insanlar ötekini dışlamaksızın bir araya gelebilmiş ve sosyal etkileşimi yaşayabilmişlerdir. Davetkâr ve açık bir siyasal yapı olarak kurulan İslâm devletleri, yeni şehirlerin, sosyal ve iktisadi kurumların, yeni halk kitlelerinin ve bilimlerin oluşmasına imkân hazırlamıştır.⁷ Halifeler, ilme değer vermiş ve saray meclisleri özgür tartışmaların sürüp gittiği ilim meclisleri haline gelmiştir. İlim sürekli teşvik edilmiş, ilim merkezleri, kütüphaneler, rasathaneler, medreseler ve hastaneler inşa edilmiş ve âlimler en değerli insanlar olarak saygı görmüşlerdir. Böylece insanlık tarihine yepyeni bir soluk kazandıran İslâm medeniyeti, ortaya koyduğu yenilikler ve imkânlar açısından yerkürenin imarını azımsanmayacak bir zaman boyunca gerçekleştirmiştir.

Bu makalede İslâm düşüncesinin yaklaşık bin yıl süren entelektüel başarısını mümkün kılan epistemik duygu temellerinin neler olduğunu tespit etmeye çalışacağız. “Epistemik duygu temeli” ifadesinden kastımız, İslâm medeniyetini, düşüncesini, ilimlerini, kavram, kuram (nazariyât) ve kurumlarını, dünyagörüşünü belirleyen temel nazari değerler dizgesi içerisinde yer alan güven, adalet, merak, hayret, sevgi, haşyet, gayret (başarma arzusu) gibi daha çok bilmeye ilişkin duygular ile bu duyguların varoluşsal zemini olarak kalptir. Bu makalede Kur’ân’da ele alındığı şekliyle epistemik duyguların kaynağı olarak kalbin mahiyetini ve imanın vesilesiyle kalpte ortaya çıkan en temel epistemik duygu olan haşyetin mahiyetini inceleyeceğiz.

Genel itibariyle İslâm medeniyetini ve İslâm düşüncesini anlatan çok sayıda temel kaynağın, bu meseleyi ya hiç ele almadığını ya da tasavvufî düşünce bağlamında kısmen ele aldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla böylesine mühüm bir çalışma yaparken hiç şüphesiz temel referanslarımızı Kur’ân-ı Kerim ve Hadis-i şerifler oluşturmaktadır. Bununla birlikte çalışmamıza ilham kaynağı olan eser, Alparslan Açıkgenç’in *Bilgi Felsefesi: İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine* adlı eserdir. Açıkgenç, bu eserinde felsefenin kadim meselelerinden biri olan “bilgi problemi” bağlamında yeni bir bilgi kuramının

³ Ebû Yûsuf Ya ‘küb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2014), 127.

⁴ Hz. Peygamber, “Faydasız ilimden Allah’a sığınırım” diye buyurmuştur. Yine Kur’ân-ı Kerim’de ilmiyle amel etmeyen âlimler yük taşıyan eşeğe benzetilmiştir. (Cumâ 62/5).

⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2012), 59.

⁶ Lütfi Sunar, “Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslâm Medeniyeti”, *İslâm Düşünce Atlası* (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2017), 1/67.

⁷ Sunar, “Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslâm Medeniyeti”, 1/75-77.



temellendirmesini yapmaktadır. Zira varlık ve bilgi kuramı olmaksızın felsefî bir sistem de mümkün olamaz. Bir felsefî sistemden söz edilebilmesi için en başta onun varlık kuramından ve bu varlık kuramının metodolojisi konumunda olan bilgi kuramından bahsedilmesi gerekir.

Açıkgenç, bilgi felsefesinin en temel problemini “bilgi kuramı” olarak belirlemekte ve bilgi kuramının, genel anlamda insanda ve toplumda bir dünya görüşü olarak nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalışırken özel anlamda da İslâm açısından bilgi sorununu ele almaktadır. Müslüman toplumun hak ettiği yerde olmadığı varsayımından hareketle onun hak ettiği yere ulaşmasının ön şartı olarak bilgiyi işaret eden yazar, eserinde bilgi kuramı sorununa “genel çerçeve” ve “İslâmî çerçeve” bağlamında yaklaşmaktadır.⁸

Bilginin ne olduğu ve nasıl tanımlandığı konusuyla işe başlayan Açıkgenç, şu tespitleri yapmaktadır;

1. Bilgi, bizzat güzel ve iyidir(hayır).
2. Bilgi, bizzat fazilettir.

Aristoteles’in, hikmeti (sofia), bilgilerin en üstünü kabul ettiğini belirten Açıkgenç, bilimin, bilginin bir türü, felsefenin de bilimin bir türü olduğunu belirtmekte ve bilgiyi en genel anlamda

1. Sistemli bilgi (bilim).

2. Sistemsiz (yaşantısal) bilgi şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bunlardan sistemli olan bilim, iradî olarak ve belli yöntemler çerçevesinde elde edilirken, sistemsiz olan yaşantısal bilgi ise fitrî çabalarla elde edilmektedir. Ardından Açıkgenç, Aristoteles’in bilginin yukarıdaki tanımlarına üç önemli özellik daha eklemiş olduğunu ifade etmektedir;

3. Bilgi, bizzat kendisi için elde edilir.
4. Bilgi, hakikattir.
5. Bilgi, mutlaktır.⁹

Açıkgenç, bilginin kendi içinde mutlak olduğunu Immanuel Kant’ın (ö. 1804) bilgi görüşüyle de desteklemekte ve hem Aristoteles hem de Kant’ta rastladığımız bilgi-fitrat ilişkisine değinmektedir. Ona göre Kant’ın söylemeye çalıştığı şey, ne yaparsa yapsın insanın, kendisini iç (enfusî) ve dış dünyasını (âfakî) tefekkür etmekten alamıyor oluşudur. Yani insan özü itibariyle bilgiye mübtelâdır. İnsan fitraten bilginin peşindedir ve bütün bilgiler insan benliğinin bu özelliğinden kaynaklanmaktadır.¹⁰

Açıkgenç, bilgi-fitrat ilişkisinden yola çıkarak gerçek bilgi felsefesinin, insan için nesnellik tehlikesi oluşturmayan belli bir bakış açısına dayanması gerektiği iddiasını sunmaktadır. Bu bakımdan gerçek bilgi filozofu olarak kabul ettiği Soren Aabye Kierkegaard’ın (ö. 1855) görüşlerine başvuran yazar, bilginin nesnellik tehlikesi olarak adlandırılan bilgi tuzaklarından kurtulabilmenin yolunun bilgi ile içinde bulunmamız gereken “duygusal” ilişki olduğunu savunmaktadır. Ona göre söz konusu ilişki, özneliği içeren ve bilgiye bütün kalbimizle sarılmamızı dile getiren bir varoluş düzeyi ve ahlâkî bir bağdır. Ardından Kierkegaard’ın çıkarımlarına yer veren yazar şunları kaydetmektedir:

Varoluş ise, her zaman için tümel (küllî) değil, tikel (cüz’i) bir durumdur. Tümel, nesneli temsil ettiği halde; tikel, özneli temsil etmektedir. Tümelin bilgisi, saf düşüncedir. Tikelin bilgisi ise, varoluş düzeyi olduğu için bir yaşantı durumudur ki, bu durumun şuuruna, estetik, ahlâkî ve dinî aşamaların diyalektiğinden geçilerek varılır. Bu durumda Kierkegaard’a göre, bilim, tümelin bilgisidir; nesnelidir, varoluş düzeyini gözardı etmektedir; gayr-i şahsîdir (impersonal), kişi olarak insanı önemsemez ve bilen ile duygusal bir ilişki kuracak mahiyette değildir.¹¹

Açıkgenç, filozofun bu görüşlerine dayanarak bilgi-bilen ilişkisinin “kişinin kendisini bilmesi” diye adlandırdığı bir bilgiyi doğurduğunu belirtmektedir. Ona göre kişi böylece bilgiye kayıtsız kalmayacak ve duygusal olarak bilginin temsil ettiği hakikate içtenlikle bağlanacaktır. Bu bağlamda yazar Kierkegaard’ın,

⁸ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi: İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine* (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 15-25.

⁹ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 18.

¹⁰ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 18.

¹¹ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 20-21.

bilimsel bilgi ve saf felsefî bilgide yukarıda belirtilen özellikler olmadığından bu türlü bilgileri tehlikeli olarak varsaydığını belirtmektedir. Aksine hakiki bilgi, gerçekliğin bilgisi ve insanı sonsuz mutluluğa ulaştırın bilgi, etik ve estetik süreçlerden, teolojik sürece “inanç atlamaşı” ile geçirten (*leap of faith*) bir çeşit diyalektik sürecin varoluş bilgisidir. Açıkgenç, Kant ve Kierkegaard’ın yaklaşımlarını;

6. Bilgi, insan fitratı ile bizzat ilgilidir.

7. Bilgi-bilen ilişkisi, ahlâkî-dinî bir yön içeren varoluş düzeyidir biçimindeki iki önerme ile özetlemektedir. Daha sonra felsefe tarihinde bilgiye “göreceli” ve “amaca götüren bir araç” olarak bakan indirgemeci iki akımın; Septisizm ve Pragmatizm’in görüşlerini özetleyen yazar, Heraklitos, Sofistler, Protagoras (ö. MÖ 411) ve bilginin imkânsızlığını savunan Pyrrhon (ö. MÖ 270), Marcus Tullius Cicero (ö. MÖ 46) ve Sextus Empiricus’un bilginin önemsizliğine, Pragmatistlerin ise bilginin değersizliğine vurgu yaptıklarını belirtmekte ve bu görüşleri şöyle özetlemektedir:

8. Bilgi görecelidir.

9. Bilgi mümkün değildir.

10. Bilgi, amaca ulaştırın bir araçtır.¹²

Bilginin bireysel çabaların ürünü olarak ortaya çıktığını ve bireylerarası etkileşim ile toplumsal düzeyde geliştiğini ve somut olarak yaşama yansıdığını vurgulayan Açıkgenç, buradan hareketle bilginin elde edilmiş şeklinin de bizatihi önemli olması gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle o, bilgi yetilerinin önemini ortaya koymaya ve onları sınıflandırmaya çalışmaktadır. Buna göre bilgi yetilerimiz en genel anlamda iki sınıfta toplanabilir.

1. İç ve dış dünyamızı (âfâk ve enfüs) algılamalarımızı sağlayan yetilerimiz; Algı yetileri:

a) Duyusal yetiler

b) Duygusal yetiler.

2. Her türlü tecrübî algıların düşünce yolu ile bilgiye dönüştürüldüğü akli yetiler: Zihin.¹³

Açıkgenç daha sonra meseleye dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

İnsan bilgisine konu olan tüm alanları 1. Duyusal bilgi alanı (emprical veya experimental knowledge) 2. Duygusal bilgi alanı (experiential knowledge) diye ikiye ayırabiliriz... Duyusal alanın tecrübesi duyu organlarından, duygusal alanın tecrübesi ise, duygulardan (feelings) kaynaklanır. Ancak bu her iki tecrübenin akılda tahlil edilmesi ile bu alanlar hakkında fikir yürüterek bilgi elde edebiliriz. Fakat bu fikir yürütmede gaybî, yani duygusal konuların bir rehber ihtiyacı vardır ki, bu da vahiydir; bunu da Kur’ân temsil etmektedir. Duyusal konularda ise akıl tek başına yeterlidir... Duyusal alan, tecrübe ve gözlem konusu olabilen varlık ve olayların alanıdır; tüm bilimsel sorunlar bu alaniçinde ele alınmalıdır. Duygusal alan ise, aşkın (transcendent) konuların alanıdır. Felsefî sorun olarak gördüğümüz tüm konular bu alana dâhildir. Her iki alanın bilgisi de tecrübeden kaynaklanır. Ancak bu alanların tecrübeleri ayrı ayrıdır. Duygusal alan, duyu tecrübelerine (sense-perception) konu olamadığı gibi deney ve gözlem konusu da olamazlar. Bu durumda bu alan hiçbir zaman bilimlere konu olamaz. Aynı şekilde duyusal alan da duyu tecrübesine (sense-feeling) konu olamaz ve dolayısıyla felsefenin konuları içine dâhil edilemez. Her iki alanın tecrübe yetileri (kuvve) de farklıdır. Duyusal alanın tecrübe yetisi idraktır (sensitivity); duygusal alanın tecrübe yetisi ise kalptir. Her iki tecrübenin birleştiği nokta düşünme yetisi olan akıldır.¹⁴

Açıkgenç, kitabının ilerleyen bölümlerinde aklın bilgi kaynakları olan duyular ve duygular üzerinden Kur’ân’da Allah’ın varlığı probleminin bilgi felsefesi açısından nasıl ele alındığını bizce çok sistematik bir yolla izah etmektedir. Bu izahattan da anlaşılacağı üzere bilgi üretme yetimiz sadece akıl ve aklın yetileridir ancak akla bilgi üretmesi için gerekli malzemeyi duyular ve duygular vermektedir. Yazar, duyuların bunu nasıl gerçekleştirdiği ile ilgili felsefe tarihinde “duyular epistemolojisi”nin var olduğunu ancak duyguların fonksiyonunu inceleyen bir “duygular epistemolojisi”nin henüz oluşturulmadığını ifade

¹² Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 23-24.

¹³ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 24.

¹⁴ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 75.



etmekte ve bizlere bir hedef koymaktadır. İşte biz bu makalede bu hedefe giden bir yol çizmeye çalışacağız.

2. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN AYIRICI ÖZELLİKLERİ

Burada hemen belirtmemiz gerekiyor ki İslâm düşüncesi, ilk vahyin yeryüzüne inmesi ve Hz. Peygamberin risaletinin tahakkuk etmesiyle başlamaktadır. İslâm düşüncesinin hedefi, bugün için de geçerli olan Kur'ân ve Sünnet'e dayalı İslâmî bir dünya görüşü kurmaktır. Nitekim irşad yoluyla evrensel İslâm medeniyetine öncülük eden Hz. Peygamberin verdiği dünya görüşünden ilkeler çıkarıp bunları sistemleştirmek, İslâm düşüncesinin temel metodolojisi olmaktadır.¹⁵ Bu metodoloji, Mevlânâ'nın pergel metaforu gibi bir ayağı merkezde sabit ve diğer ayağıyla yeryüzünde bilgi namına ne varsa arayan ve bulduğu değerleri kendi nokta-i nazarına taşıyıp yüklemeler yapan, böylece bal arısı misali hakikati işleyen bir metodolojidir. Tam da burada değinmemiz gereken bir husus var ki o da İslâm düşüncesinin üç sacayağından belki de en önemlisi olan İslâm felsefesinin ortaya çıkışıyla ilgili yanlış kanaatlerdir.

İslâm felsefesini, Antik Yunan felsefesinin bir devamı ya da basit bir tekrarı olarak görmek indirgemeci bir yaklaşımdır. Onun hakikatiyle anlaşılabilmesi için kaynaklandığı temel dinamiklere iyi bakmak gerekir. Açıkgeçen'in de belirttiği gibi İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşunun iki temel sebebi vardır. Birincisi, Kur'ân'ın insanları devamlı surette kâinatı tefekkür etmeye, yeryüzünde ve gökyüzünde olan olayları ibretle incelemeye davet etmesidir. İkincisi ise, Hz. Osman devrinde başlayıp Hz. Ali ve Muâviye çatışması ile daha da önemli boyutlara ulaşan fikrî ve siyasî ayrılıklardır. Dolayısıyla İslâm'da felsefi düşüncenin köklerini İslâm'ın birinci asrında ve Kur'ân'ın bizzat bu asır İslâm düşüncesine kaynak olmasında, diğer bir deyişle İslâmî çerçevede aramak gerekir.¹⁶

İslâm düşüncesinde ilim, imanla bütünlük içerisinde anlaşılmalıdır. Buna göre vahiy, bilgiye nüfuz ederek bir bakıma onu aydınlatmakta ve böylece bir hakikat olmasını sağlamaktadır. Vahyin aydınlattığı bu nitelikli bilgi, hakikatin tek kaynağı olduğunu, bu hakikatin, Allah'ın mutlak bilgisinden sızarak önce kalplere, sonra zihinlere ve yaşantılara yansıdığını böylece insan için sadece nazârî değil; tecrübî bir varoluş düzeyi oluşturduğunu ifade etmektedir. Müslüman âlimin, ilmiyle âmil olması ve onu yaşatmaya çalışmasının farziyeti buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü kaynağı Allah olan, tevhid inancı temeline dayanan bir bilgi, insanı hem entelektüel hem ahlakî hem de dinî anlamda sorumlu kılmakta ve bu üç perspektif açısından onu inşa etmektedir.¹⁷

Vahyin sunduğu bilgilere baktığımızda en genel anlamda iki temel bilgi sınıfıyla karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki vahyin şehâdet âlemi olarak isimlendirdiği fizik dünyaya ait, deney ve gözleme konu olabilecek, inceleme ve araştırma ile ortaya konabilecek tecrübî bilgiler; ikincisi ise Kur'ân'ın tabiriyle gayb âlemine ait, deney ve gözlemi aşan aşkın bilgilerdir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus var ki o da söz konusu şehâdet âlemi ile gayb âleminin birbirinden kopuk olmayan, bir tek sistemin birbiri ile ilgili iki boyutu oldukları hususudur. Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise vahyin bazı konularda insanı düşünmeye, bilgi edinmeye teşvik ettiği halde, haşr gibi imanla ilgili konularda bizzat bilgi veriyor olmasıdır. Buradan imanla ilgili konularda insanın bilgi elde etmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Yine gaybın insan duyularının algılayamadığı, bunun için de insan aklına bihakkin konu olmayan ve akıl ile bilinmeyen bir âlem olduğu anlaşılabilir.¹⁸

Bununla birlikte gaybın bilgisinde öznel bir kesinlik olan imânî yakından söz edilebilir. Çünkü iman, duygu epistemolojisi ile elde edilen aşkın alana ait bir bilgidir. Nitekim iman, kalp zemininde; güven, sevgi, hayret, haşyet gibi epistemik duygularla oluşan, anlayarak bilmeyi ifade eden bir bilgi tecrübesidir. Açıkgeçen, gaybın bilgisinin Kur'ân açısından nasıl kazanıldığını ayetlerle örneklemekte ve şu neticeye varmaktadır:

Dikkat edilirse Kur'ân söz konusu ayetlerde (Kâf 50/37, Âl-i İmrân 3/190-191) iki önemli noktayı devamlı vurgulamaktadır: Birincisi, gaybın bilgisini elde etmede kalbin önemli bir işlevinin olduğu; ikincisi, kalbin işlevini yerine getirebilmesi ve neticede aklın anlama yolu ile gaybı bilebilmesi için insanın belli bir tutum içerisinde olmasıdır. Bu her iki nokta da, insanın "yaşantı hali"ni içerdüğinden belli bir tecrübî durum olarak anlaşılabilir. Şehadetin bilgisinde

¹⁵ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yay., 2001), 13.

¹⁶ Açıkgeçen, *Bilgi Felsefesi*, 65.

¹⁷ Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 14.

¹⁸ Açıkgeçen, *Bilgi Felsefesi*, 133.



nasıl ki deney ve gözlem olarak insan tecrübesinin bir kaynak işlevi görmesi söz konusu ise, aynı şekilde gaybın bilgisinde, yani aşkın bilgide de bir rolü vardır. Yani şehadetin bilgisi tecrübeden kaynaklandığı gibi, gaybın bilgisi de tecrübeden kaynaklanır. Ancak gaybın tecrübesi, deney ve gözlem değil, önyargılardan arınmak, o bilgiyi edinmede samimi olmak ve ilgi duymak gibi tutumlar yanında belli bir ahlâkî yaşantı içerisinde bulunmak anlamında bir yaşantı durumudur.¹⁹

Açıkgenç, gaybın iki türlü bilgisi olduğunu, bunlardan ilkinin anlaşılabilir ve kalbî yaşantının tecrübesiyle ve vahyin yol göstermesiyle bilinebilen “aşkın bilgi”; ikincisinin ise bilmekle sorumlu olmadığı sadece Kur’ân’ın söylediği şekliyle ve yorumsuz olarak iman etmekle sorumlu olduğumuz “mutlak gayb” olduğunu belirtmektedir.

Sonuç olarak Kur’ân’ın bilgi konusunu şu şemayla özetleyebiliriz:

1. Şehadet âlemi,
2. Gayb âlemi;
 - a) Mutlak gayb (vahiy yoluyla sadece peygamberlere verilir)
 - b) Aşkın gayb.

Açıkgenç’e göre mutlak gaybın bilgisi kişisel gayretle elde edilemez. Mutlak gaybî bilgi ancak sistematik bir disiplin olan vahiy kelâmı (*revealed theology*) içinde ele alınabilir. Sonuçta ise Açıkgenç, İslâm’ın felsefe anlayışına göre felsefenin, hikmet elde etmeyi hedefleyen bir disiplin; hikmetin ise, gayb ile şehâdeti epistemolojik yönden birleştiren bir disiplin olduğunu söylemektedir.²⁰

Bu bağlamdan hareketle diyebiliriz ki vahiy bize, öncelikle bilginin kaynağı olan Allah’ın zatının, mutlak âlemin eşsiz ve en yüce varlığı olduğunu bildirmektedir. İkinci olarak ise Allah’ın varlığının mahiyetinin ancak vahyin yol göstermesi sonucu kalple anlaşılabilir, akılla açıklanabilir olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Allah’ın varlığına ait bilgi gaybî olduğundan, duygular yoluyla ve öznellik çerçevesinde düşünüldüğünde anlaşılır olmaktadır. Dolayısıyla hakikatin, zihinlerde ve yaşantılarda tecelli edebilmesi için öncelikle kalpte Allah’a imanın tahakkuk etmesi gerekmektedir. Buna göre “ma’rifetullah”, ancak Allah’ın, kendisini, insana tanıtmasıyla mümkün olmaktadır.²¹ Allah’ı tanımanın ölçütü ise Allah’a iman ya da Allah sevgisi yani “muhabbetullah”tır. Nitekim Kur’ân’daki “iman henüz kalbinize girmedi” (el-Hucurât 49/14) ifadesi açıkça imanın bütün unsurlarının kalpte olduğunu göstermektedir. İnanç önermeleri, nesnelere yönelmiş üretici-yaratıcı bir karakter eğiliminde olan ahlaki ve duygusal yaşantılardır. Bunlar saygı, sevgi, şükür, güven, rağbet ve haşyet vb. duygulardır. İbn Teymiyye (ö. 1328) bunlara “kalp fiilleri” demektedir.²²

Şimdi vahyin indiği epistemik zemin olması açısından kalp kavramının Kur’ân’da nasıl anlatıldığını göstermeye çalışacağız.

3. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN AYIRICI ÖZELLİKLERİ

Burada hemen belirtmemiz gerekiyor ki İslâm düşüncesi, ilk vahyin yeryüzüne inmesi ve Hz. Peygamberin risaletinin tahakkuk etmesiyle başlamaktadır. İslâm düşüncesinin hedefi, bugün için de geçerli olan Kur’ân ve Sünnet’e dayalı İslâmî bir dünya görüşü kurmaktır. Nitekim irşad yoluyla evrensel İslâm medeniyetine öncülük eden Hz. Peygamberin verdiği dünya görüşünden ilkeler çıkarıp bunları sistemleştirmek, İslâm düşüncesinin temel metodolojisi olmaktadır.²³ Bu metodoloji, Mevlânâ’nın pergel metaforu gibi bir ayağı merkezde sabit ve diğer ayağıyla yeryüzünde bilgi namına ne varsa arayan ve bulduğu değerleri kendi nokta-i nazarına taşıyıp yüklemeler yapan, böylece bal arısı misali hakikati işleyen bir metodolojidir. Tam da burada değinmemiz gereken bir husus var ki o da İslâm düşüncesinin üç sacayağından belki de en önemlisi olan İslâm felsefesinin ortaya çıkışıyla ilgili yanlış kanaatlerdir.

¹⁹ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 136.

²⁰ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 138.

²¹ Muhammet Caner Ilgaroğlu-Luay Hatem Yaqoob, “Allah’ın Cüz’îleri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde’nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/1 (2019): 943.

²² İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l Fetâvâ* (İstanbul: Darul İman Yay., 2019), 7/16.

²³ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yay., 2001), 13.



İslâm felsefesini, Antik Yunan felsefesinin bir devamı ya da basit bir tekrarı olarak görmek indirgemeci bir yaklaşımdır. Onun hakikatiyle anlaşılabilmesi için kaynaklandığı temel dinamiklere iyi bakmak gerekir. Açıkgeçen'in de belirttiği gibi İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşunun iki temel sebebi vardır. Birincisi, Kur'ân'ın insanları devamlı surette kâinatı tefekkür etmeye, yeryüzünde ve gökyüzünde olan olayları ibretle incelemeye davet etmesidir. İkincisi ise, Hz. Osman devrinde başlayıp Hz. Ali ve Muâviye çatışması ile daha da önemli boyutlara ulaşan fikrî ve siyasî ayrılıklardır. Dolayısıyla İslâm'da felsefî düşüncenin köklerini İslâm'ın birinci asrında ve Kur'ân'ın bizzat bu asır İslâm düşüncesine kaynak olmasında, diğer bir deyişle İslâmî çerçevede aramak gerekir.²⁴

İslâm düşüncesinde ilim, imanla bütünlük içerisinde anlaşılmaktadır. Buna göre vahiy, bilgiye nüfuz ederek bir bakıma onu aydınlatmakta ve böylece bir hakikat olmasını sağlamaktadır. Vahyin aydınlattığı bu nitelikli bilgi, hakikatin tek kaynağı olduğunu, bu hakikatin, Allah'ın mutlak bilgisinden sızarak önce kalplere, sonra zihinlere ve yaşantılara yansıdığını böylece insan için sadece nazarî değil; tecrübî bir varoluş düzeyi oluşturduğunu ifade etmektedir. Müslüman âlimin, ilmiyle âmil olması ve onu yaşatmaya çalışmasının farzı buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü kaynağı Allah olan, tevhid inancı temelinde dayanan bir bilgi, insanı hem entelektüel hem ahlakî hem de dinî anlamda sorumlu kılmakta ve bu üç perspektif açısından onu inşa etmektedir.²⁵

Vahyin sunduğu bilgilere baktığımızda en genel anlamda iki temel bilgi sınıfıyla karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki vahyin şehâdet âlemi olarak isimlendirdiği fizik dünyaya ait, deney ve gözleme konu olabilecek, inceleme ve araştırma ile ortaya konabilecek tecrübî bilgiler; ikincisi ise Kur'ân'ın tabiriyle gayb âlemine ait, deney ve gözlemi aşan aşkın bilgilerdir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus var ki o da söz konusu şehâdet âlemi ile gayb âleminin birbirinden kopuk olmayan, bir tek sistemin birbiri ile ilgili iki boyutu oldukları hususudur. Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise vahyin bazı konularda insanı düşünmeye, bilgi edinmeye teşvik ettiği halde, haşr gibi imanla ilgili konularda bizzat bilgi veriyor olmasıdır. Buradan imanla ilgili konularda insanın bilgi elde etmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Yine gaybın insan duyularının algılayamadığı, bunun için de insan aklına bihakkin konu olmayan ve akıl ile bilinmeyen bir âlem olduğu anlaşılabilir.²⁶

Bununla birlikte gaybın bilgisinde öznel bir kesinlik olan imânî yakından söz edilebilir. Çünkü iman, duygu epistemolojisi ile elde edilen aşkın alana ait bir bilgidir. Nitekim iman, kalp zemininde; güven, sevgi, hayret, haşyet gibi epistemik duygularla oluşan, anlayarak bilmeyi ifade eden bir bilgi tecrübesidir. Açıkgeçen, gaybın bilgisinin Kur'ân açısından nasıl kazanıldığını ayetlerle örneklemekte ve şu neticeye varmaktadır:

Dikkat edilirse Kur'ân söz konusu ayetlerde (Kâf 50/37, Âl-i İmrân 3/190-191) iki önemli noktayı devamlı vurgulamaktadır: Birincisi, gaybın bilgisini elde etmede kalbin önemli bir işlevinin olduğu; ikincisi, kalbin işlevini yerine getirebilmesi ve neticede aklın anlama yolu ile gaybı bilebilmesi için insanın belli bir tutum içerisinde olmasıdır. Bu her iki nokta da, insanın “yaşantı hali”ni içerdiğinden belli bir tecrübî durum olarak anlaşılabilir. Şehadetin bilgisinde nasıl ki deney ve gözlem olarak insan tecrübesinin bir kaynak işlevi görmesi söz konusu ise, aynı şekilde gaybın bilgisinde, yani aşkın bilgide de bir rolü vardır. Yani şehadetin bilgisi tecrübeden kaynaklandığı gibi, gaybın bilgisi de tecrübeden kaynaklanır. Ancak gaybın tecrübesi, deney ve gözlem değil, önyargılardan arınmak, o bilgiyi edinmede samimi olmak ve ilgi duymak gibi tutumlar yanında belli bir ahlâkî yaşantı içerisinde bulunmak anlamında bir yaşantı durumudur.²⁷

Açıkgeçen, gaybın iki türlü bilgisi olduğunu, bunlardan ilkinin anlaşılabilir ve kalbî yaşantının tecrübesiyle ve vahyin yol göstermesiyle bilinebilen “aşkın bilgi”; ikincisinin ise bilmekle sorumlu olmadığımız sadece Kur'ân'ın söylediği şekliyle ve yorumsuz olarak iman etmekle sorumlu olduğumuz “mutlak gayb” olduğunu belirtmektedir.

Sonuç olarak Kur'ân'ın bilgi konusunu şu şemayla özetleyebiliriz:

1. Şehadet âlemi,

²⁴ Açıkgeçen, *Bilgi Felsefesi*, 65.

²⁵ Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlanmasında*, 14.

²⁶ Açıkgeçen, *Bilgi Felsefesi*, 133.

²⁷ Açıkgeçen, *Bilgi Felsefesi*, 136.



2. Gayb âlemi;

a) Mutlak gayb (vahiy yoluyla sadece peygamberlere verilir)

b) Aşkın gayb.

Açıkgenç'e göre mutlak gaybın bilgisi kişisel gayretle elde edilemez. Mutlak gaybî bilgi ancak sistematik bir disiplin olan vahiy kelâmı (*revealed theology*) içinde ele alınabilir. Sonuçta ise Açıkgenç, İslâm'ın felsefe anlayışına göre felsefenin, hikmet elde etmeyi hedefleyen bir disiplin; hikmetin ise, gayb ile şehâdeti epistemolojik yönden birleştiren bir disiplin olduğunu söylemektedir.²⁸

Bu bağlamdan hareketle diyebiliriz ki vahiy bize, öncelikle bilginin kaynağı olan Allah'ın zatının, mutlak âlemin eşsiz ve en yüce varlığı olduğunu bildirmektedir. İkinci olarak ise Allah'ın varlığının mahiyetinin ancak vahyin yol göstermesi sonucu kalple anlaşılabilir, akılla açıklanabilir olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Allah'ın varlığına ait bilgi gaybî olduğundan, duygular yoluyla ve öznellik çerçevesinde düşünüldüğünde anlaşılır olmaktadır. Dolayısıyla hakikatin, zihinlerde ve yaşantılarda tecelli edebilmesi için öncelikle kalpte Allah'a imanın tahakkuk etmesi gerekmektedir. Buna göre "ma'rifetullah", ancak Allah'ın, kendisini, insana tanıtmasıyla mümkün olmaktadır.²⁹ Allah'ı tanımanın ölçütü ise Allah'a iman ya da Allah sevgisi yani "muhabbetullah"tır. Nitekim Kur'an'daki "iman henüz kalbinize girmedi" (el-Hucurât 49/14) ifadesi açıkça imanın bütün unsurlarının kalpte olduğunu göstermektedir. İnanç önermeleri, nesnelere yönelmiş üretici-yaratıcı bir karakter eğiliminde olan ahlaki ve duygusal yaşantılardır. Bunlar saygı, sevgi, şükür, güven, rağbet ve haşyet vb. duygulardır. İbn Teymiyye (ö. 1328) bunlara "kalp fiilleri" demektedir.³⁰

Şimdi vahyin indiği epistemik zemin olması açısından kalp kavramının Kur'an'da nasıl anlatıldığını göstermeye çalışacağız.

4. EPİSTEMİK DUYGU ZEMİNİ OLARAK KUR'ÂN'DA KALP KAVRAMI

Kur'an'da yüz altmış sekiz yerde geçen kalp kelimesi, köken itibariyle dönen, değişen, halden hale geçen, dolaşan manalarını içermekte olup, tam da duyuusal ve duygusal algılarına göre değişen insanın iç halini yansıtmaktadır.³¹ Kalbin çokça değişiyor olması, böyle bir kelimeyle isimlendirilmesine sebep olmuş olabilir. Süleyman Uludağ, kalple ilgili olarak *DİA*'da şu ifadelerle yer vermektedir:

Kur'an'da ve hadislerde fuâd, sadr, lüb, nühâ ve rû' gibi terimler genellikle kalb mânasında kullanılmıştır. Fuâd bazılarına göre kalb ile eş anlamlıdır; bazılarına göre ise kalb ondan daha özeldir. Mütercim Âsım Efendi'ye göre kalbin Türkçe karşılığı gönül, fuâdınki yürekdir. Kur'an'da yüreğe (fuâd) metanet vermek için önceki peygamberlerin kıssalarından bahsedildiği belirtilir (Hûd 11/120). Kalbin (fuâd) göz ve kulak gibi sorumlu olduğunu bildiren âyette ise (el-İsrâ 17/36) fuâd kalb anlamına gelir. "Göğüs" mânasındaki sadr, "Allah göğüslerde olanı bilir" (Âl-i İmrân 3/119, 154) ve, "Allah bir kimsenin hidayetini dilerse göğsünü İslâm'a açar" (el-En'âm 6/125; ez-Zümer 39/22) meâlindeki âyetlerde mecaz yoluyla kalb mânasında kullanılmıştır. "Ülü'l-elbâb" (Âl-i İmrân 3/7, 190) ve "ülü'n-nühâ" (Tâhâ 20/54, 128) ifadeleriyle kalp sahiplerine hitap edilmiştir. Kur'an'da akletme (düşünme) fiili kalbe nisbet edilmiş (el-Hac 22/46), yani düşünmenin kalbin bir işlevi olduğu belirtilmiştir. Aynı şekilde fikhetmenin de (anlama) kalbin bir işlevi olduğuna dikkat çekilmiştir (el-A'râf 7/179).³²

Görüldüğü üzere Uludağ, Kur'an'daki anlamları açısından kalbin, çeşitli kavramlarla ifade edildiğini belirtmektedir. Öyleyse kalbin mahiyetine dair bilgiyi elde edebilmek için bizim de Kur'an ayetlerine müracaât etmemiz gerekmektedir.

Bakara 2/7 nolu ayette kalp, duyu organlarıyla birlikte ve onları önceleyen bir tarzda zikredilmektedir. Kalbi mühürlenmiş kişinin, duyduklarını ve gördüklerini anlayıp kavrayamayacağından söz edilmektedir.

²⁸ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 138.

²⁹ Muhammet Caner Ilgaroğlu-Luay Hatem Yaqoob, "Allah'ın Cüz'ileri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/1 (2019): 943.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ* (İstanbul: Darul İman Yay., 2019), 7/16.

³¹ Râğıb el-İsfahani, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yay., 2016), 1212-1213.

³² Süleyman Uludağ, "Kalb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamsiklopedisi.org.tr/kalb--kalp> (02.02.2021).

Kalbin mühürlenmesi duyulan ve görünen şeylerin üzerine duygu yüklenmesini engelleyeceğinden mana zayıflayacaktır. Buradan çıkan sonuç, kalbin, duygusal algıya konu olan nesnelere dünyasına, duygusal mana yükleyen epistemik, içsel bir mekanizma olduğudur. Bu mekanizma, kulak ve göz başta olmak üzere duygu organlarının tamamını kuşatan, sezgisel bir anlama mekanizmasıdır.

Bakara 2/10 nolu ayette kalp hastalığı olarak bilinen hal, “yekzibûne” kelimesine dayandırılmakta ve inkâr, yalanla eşitlenmektedir. Bir kişi inkâr etse dahi inkârı kendi fitratıyla çelişen bir durum olduğu için buradaki inkâr, aslında insanın kendi kendisine söylediği yalan olup fitratında hak olarak yaratılmış olanı bâtil ile değiştirme girişimidir ki bu tam da insanın kendi nefesine yaptığı zulüm olmaktadır. Nitekim inkâr, insanın kendi fitratına ve kozmik düzene karşı söylediği yalandır. Kendine karşı yalan söyleyen kişi varoluşsal bir çelişkiye düşeceğinden ve kendi fitratını fesada düşüreceklerinden içsel bir bozulma yaşayacaktır. İşte bu duygusal ve akli bir bozulma olduğundan tam da bir hastalık olmaktadır.

Bakara 2/74'te “*Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı, taş gibi; hatta daha katı oldu*” ifadesi yer almaktadır ki kaskatı kesilmesinin Kur’ân metnindeki kullanımlarına baktığımız da yedi kez geçtiğini, “*قسو*” kökünden türeyip sertlik, verimsizlik, kabalık gibi manalara geldiğini görmekteyiz. Bu da bize katılaşmış, sertleşmiş kalbin anlama ve bilme özelliğini yitirdiğini göstermektedir. Karakaya’nın aktardığına göre Zerkeşî, bu ayette kalp kelimesinin sertlik kelimesine benzetilmiş olduğunu; kalp ve sertlik kelimelerinin soyut oldukları için de âyetteki benzetmenin akli olduğunu ifade etmektedir.³³

Nitekim bunu destekleyen benzer ayetler şöyledir;

“Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı? Allah’ı anma konusunda kalpleri katılaşmış olanlara ise çok yazık! Onlar apaçık bir sapkınlık içindedirler” (ez-Zümer 39/22) ve *“İman edenlerin, Allah’ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilmiş ve üzerlerinden uzun zaman geçip kalpleri katılaşmış kimseler gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu yoldan çıkmışlardır”* (el-Hadîd 57/16). *“Hiç olmazsa verdiğimiz bu musibetler başlarına geldiğinde boyun eğip yalvarsalardı! Fakat kalpleri iyice katılaştı; şeytan da onlara yaptıklarını şirin gösterdi”* (el-En’âm 6/43). *“Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular. İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima bir hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoşgör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever”* (el-Mâide 5/13).

Bu ayetlerde kalp katılaşmasının, Allah’ın zikrine karşı inkârcı bir tutum olduğu, kalbi katılaştıranların göğüslerinin İslâm’a açılmadığı ve bunların haşyet duygusunu hissetmedikleri ve bunun sonucunda da dalalete düştükleri ifade edilmektedir. Ayrıca kalp katılaşması yaşayanların Allah’a sığınmadıkları, şeytanın kendilerine süslü püslü gösterdiği şeylere uydukları anlatılmaktadır. Bu ayetler bağlamında, kalp katılaşmasının sonuçları için şunları söyleyebiliriz;

1. Allah’ın zikrine karşı kapalı olmak.
2. Allah’a karşı haşyet duygusunu hissetmemek.
3. Rahmetten çıkarılmış olmak.
4. Şeytanın süslediklerine uymak.
5. Kendilerine verilen öğütleri unutmak, (zikir bağlamında) hainlik yapmak.
6. Kelimelerin yerlerini değiştirmek, yani vahyi, hevalarına göre eğip bükmek.

Son maddeden hareketle ifade etmek gerekir ki kalbi katılaşmış kişiler, kelimelerin yerlerini değiştirecek kadar zeki olmalarına rağmen hakkı anlama yeteneğinden yoksun olmaktadır. Zihinleri her türlü kötülüğü planlarken, tevhid gerçeğini görmeyecek kadar basiretsizleşmişlerdir. Bunlar karşısında Hz. Peygamber’e verilen “sen yine de onları affet, onlara aldırma” öğüdü, kötülüğe karşı af ve sevgiyle muamele etmenin, yani kalp katılaşmasına karşı kalp yumuşaklığıyla mukabele etmenin, etkili ve doğru bir yöntem olduğunu

³³ Mehmet Murat Karakaya, “Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecaz”, *Diyanet İlmî Dergi*, 55/2 (2019): 236.

göstermektedir. Dolayısıyla kalp katılaşması rahmetten çıkışı; kalp yumuşaklığı ise rahmeti temsil etmektedir.

“Başlarına gelenler, ahitlerini bozmaları, Allah’ın ayetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve “kalplerimiz kılıflıdır” demeleri yüzündendir. Doğrusu Allah, küfürleri yüzünden kalpleri üzerine mühür basmıştır da pek azı müstesna, iman etmezler” (en-Nisâ 4/155) ayeti, (el-Mâide 5/13) ile beraber düşünüldüğünde, kalbin perdelenmesi, mühürlenmesi ve katılaşmasının temel nedeninin, ahitlerin bozulması yani doğruluktan, ahde vefa prensiplerinden uzaklaşmak olduğu anlaşılmaktadır.

Doğru davranış, ancak doğru düşünce ve davranışların sonucu olabilir. İnsanın nefesine hoş gelen bir çıkar gerekçesiyle sıdk prensibinden uzaklaşması, doğruluğu terk etmesi anlamına gelir ki doğru davranmayan kişinin doğru bir kalbi de olmaz. Kalbin, hakikatin bilgisini alabilmesi için dosdoğru bir istikamet üzere olması gerekir. Bunun için de kişinin davranışlarının dosdoğru olması gerekmektedir.

4.1. Haşyet Duygusu

Kur’ân’da türediği kök itibarıyla kırk sekiz farklı yerde geçen ve saygıyla karışık bir korku olarak tanımlanan haşyet, daha ziyade zatına ve fiillerine hayranlık ve saygı duyulan varlık hakkındaki bilginin, insanda ortaya çıkardığı ürperme duygusudur.³⁴ Kur’ân, cahiliye Araplarının kullandığı kelimelerin esas manalarına yeni anlamlar eklemiştir.³⁵ Havf, reca, takva, inzar, haşyet kelimeleri bunlardan bazılarıdır.

Bilgi ve saygıya dayanan bir ürperme duygusu olarak haşyet, İslâm düşüncesinin dayandığı en temel epistemik duygu olmaktadır. Nitekim İslâm düşüncesini oluşturan temel nazarî bilgiler, vahiy aracılığıyla kalp zemininde önce güven duygusu bağlamında imana, ardından merak, hayret, hayranlık duygularıyla haşyete dönüşmekte ve nihayetinde takva yoluyla pratik hayatta tahakkuk etmektedir. Dolayısıyla hayranlık duygusu ile ürperen kalpte hikemî bir dönüşümü başlatan temel epistemik duygu olan haşyet, bilgi miktarına göre kendini göstermekte ve buna göre artmakta ya da azalmaktadır.

Haşyet, haşyet duyanın zayıflığından değil, sahip olduğu bilginin verdiği basiret gücünden ve haşyet duyulunun yüceliğinden kaynaklanır. Nitekim haşyet duygusunun, *“Allah’a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır”* (Fâtır 35/28) âyetindeki kullanımdan da anlaşılacağı üzere daha ziyade kendisine saygı duyulan varlık hakkındaki bilginin bir ürünü olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, *“Ben Allah hakkında sizden daha çok bilgiye sahibim ve benim haşyetim sizinkinden daha fazladır”* anlamındaki hadisle (Buhârî, “Edeb”, 72; Müslim, “Fezâ’il”, 127, 128), Allah’ın kulları arasında O’nu en iyi bilenlerin O’ndan en çok haşyet duyanlar olduğunu ifade eden hadis-i kudsîde (Dârimî, “Muḳaddime”, 34) haşyetle bilgi arasındaki bu ilişki özellikle vurgulanmıştır.

Haşyet Kur’ân’da *“kendisinden en çok haşyet edilmeye layık olanın Allah olduğu”* (et-Tevbe 9/13) ve *“haşyetin, imanın duygusal bir boyutu olduğu”* (et-Tevbe 9/18) gibi kullanımlarının yanısıra *“Biz Kur’ân’ı ancak Allah’a haşyetinden ötürü ürperene bir öğüt/hatırlatma/düşünme olsun diye indirdik”* (Tâhâ 20/2-3) ve *“Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir ürperme düşer”* (Tâhâ 20/44) gibi saygı ile birlikte gelen derin bir hürmet şeklindeki kullanımları da vardır.

Ancak konumuz haşyet kavramının epistemik boyutları olduğundan biz onu insanın bilme arzusunun ana motivasyonu olarak kabul edilen hayret duygusuyla bağlantılı olabilecek şekilde ele alacağız. Kur’ân’a göre en liyakatli biçimde Allah’a karşı hissedilen epistemik bir duygu olan haşyet, kapsamlı ve içerisinde tefekkür ve takvayı da barındıran çok boyutlu bir duygudur. Nitekim Allah’ın zatına ve fiillerine ait bilgi ile bunlara duyulan sevgi, saygı ve hayranlıkla birlikte beliren korku/ürperme dünyevi olan sevgi ve korkulardan farklı boyutta anlamlar taşımaktadır. Havf ise kendisinden korkulan varlığın kudreti ve azameti sebebiyle ortaya çıkar. Haşyet, insanı koruyan bir çeşit kalbî huzurken; havf, organların tepkiselliğine sebep olan, kalbin korkusu niteliğindeki bir çeşit reaktif duygudur. Allah’a duyulan haşyet, bilinçli bir korkudur, bu korkuda saygı, sevgi ve hayranlık iç içedir.

Kur’ân’a göre haşyet duygusunu hissedilen yetinin kalp olduğu ifade edilmektedir (Kâf 50/33). Kalp akıl ve duygu bütünlüğü olarak anlaşıldığında bu duygunun hem rasyonel hem de insanın duygu bütünlüğü içinde

³⁴ Mustafa Kara, “Havf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/havf> (11.02.2021).

³⁵ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur’ân İfadesinin Kavramsallaşması* (Ankara: Fecr Yay., 1994), 33-34.



hissedileceği anlaşılmaktadır. Yani haşyet, insanın hem akli hem duygusal yeteneklerini kuşatan, kapsayıcı ve dirin bir şekilde onun varoluşunu etkileyen sarsıcı bir duygudur. Böyle bir duygunun onun bilme istemini ve gayba duyduğu merakını kapsamı da haşyet duygusunun doğal sonucudur. Nitekim “*Aynı şekilde, insanlardan, binek hayvanlarından ve eti yenen hayvanlardan da farklı tür ve renklerde olanlar var. Kulları içinden ancak bilenler, Allah’ın büyüklüğü karşısında haşyet duyarlar. Şüphesiz Allah üstündür, çokça bağışlayıcıdır*” (Fâtır 35/28) ayetinden haşyetin en yüksek noktasına âlimlerin ulaşabildiği, bu duygunun bilgi ile beraber olduğu ve bilgi arttıkça haşyetin artacağı anlaşılmaktadır.

Bu noktadan hareketle haşyet ile hayranlık arasında bir paralellik kurma imkânı elde etmekteyiz. İnsan, içinde yaşadığı evrenin mükemmel sistemine, doğanın güzelliklerine ve kendi enfûsî derinliğine hayranlık duymak suretiyle çetin bir tefekkür yolculuğuna çıkmaktadır. Bu yolculuğun her durağında hayreti artan insan, daha yoğun bir bilme gayretine girer ve böylece hayret-gayret ve haşyet sacayağında süregiden entelektüel bir zeminde kendi varoluşsal gayesini ikame eder.

Yunus Cengiz’in hayretle ilgili şu tespitleri meselenin derinliğinin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir;

“Merak bir şeyi “tanıma”nın motivasyonudur. Tanıma işleminde özne ile bilimin nesnesi arasında belirli bir mesafe bulunduğu için özne, uzağında neyin vuku bulduğunu merak eder ve gerekirse onu araştırmaya ve öğrenmeye çalışır. Araştırmanın sonucunda merak giderildiyse artık hayrete ve şaşımaya yer kalmama tehlikesi kendini gösterir. Hayretsiz bir tanıma etkinliğinde ne şaşımaktan ne de zihnin alt üst olması olayından bahsedebiliriz. Meydana gelen öznenin kendi uzağındaki nesneyi öğrenme çabasıdır. Hayret meraktan farklıdır. Hayret, bir olayla “karşılaşma”nın sonucunda gerçekleşir. Araştırma nesnesi bütün etkileriyle öznenin içindedir. Hayretten ve karşılaşmaktan bahsettiğimizde zihnin allak-bullak olması olayından, tecrübeye maruz kalmaktan söz ediyoruz. Hayret, söz konusu olduğunda özne ve nesne arasındaki mesafenin ortadan kalkması ya da anlamsız hâle gelmesi bu yüzdendir. Sadece merak, yani hayretsiz merak ne felsefe ne de bilim üretebilir. Merak, bilim söz konusu olduğunda sadece teknoloji; felsefe söz konusu olduğunda ise sadece felsefe tarihine dair bir araştırmayı sağlar. Çünkü merak sınırlı bir ihtiyacın ve dar bir ufkun eseri olarak ortaya çıkar. Hayret ise kalbî bir çarpıntının eseri ve karşı konulamaz bir doygunluğun sonucunda sudur eder. Merak ve hayreti karşı karşıya getirmek ve birinin diğerine üstünlüğünü ifade etme niyetinde değilim. Yine de felsefe ve bilimi anlamlı kılan bu olayların değerini ifade etmek ve çalışmalarımıza kattıkları değerleri saptama girişiminde bulunmak için onları ayırmak ve daha ziyade “hayret”e felsefenin ve bilimin bir saiki olarak hakkını vermek amacındayım.”³⁶

Haşyet duygusu, insanın tüm varoluşuna yayıldığı içindir ki bu duyguya ürperme eşlik eder. Ürperme, duygunun bedende en derin bir şekilde kendini göstermesidir ki bu da bir yanı bilişsel diğer yanı duygusal olan kalbin iki boyutunun da haşyet duygusunda ortaya çıktığının bir göstergesidir. Böylece insan bilme istemine zorlanacak haşyet çok güçlü bir ilim moivasyonu olarak karşımıza çıkacaktır. Haşyet bilimsel bilgidan yola çıkan insanın metafizik bilgiye doğru yönelmesinde çok önemli bir kavşak konumundadır. Bilimsel olanda kalan nasıla cevap bulurken neden sorusuna cevap veremeyeceği için haşyet duygusunu tatmin edememekte ve böylece eksik kalmaktadır. Haşyet edenin bilme isteği nedenleri de ilgilendirdiğinden yani en nihayetinde onun Tillich’in ifadesiyle en derin “kaygısı” olduğundan haşyetin motivasyonu hakikat alanına doğrudur. Bu yüzden haşyet duygusu, metafizik bir bilme isteğinin insandaki en temel duygusal kaynağı olmaktadır.

Haşyet duygusu, hakikatin bilgisinin kalpteki zuhurunun kemâle erdiği duygudur ve insanı kaçınılmaz olarak takvaya yöneltir. Takva, “vikâye” kökünden gelen, korunmak ve sakınmak manasındaki “ittekâ” fiilinden türemiş bir kelimedir.³⁷ Allahı tanıyan, onun merhamet ve kudretini, esmasını kavrayan herkes ondan kaçınılmaz olarak haşyet duyar. Bu duygu, hakikatin bilgisinin insan yaşamına egemen olması demektir.

Haşyet duygusu, bilgidan doğması ve akli aydınlatması nedeniyle olumlu bir duygudur ve insanı mutlak surette ahlakî bir tavır almaya iter. Nitekim haşyet duygusu sayesinde akıl, içine doğduğu ve kendi içinde

³⁶ Yunus Cengiz, “Yaşamı Hayretle Karşılama”, *Sabah Ülkesi*, 62 (Ocak 2020): 72-73.

³⁷ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/takva> (11.02.2021).



tam bir uyum halindeki âleme hayranlık duymakta ve böylesine muhteşem bir tasarımı yaratan yaratıcıya teslim olmaktadır. Bu teslimiyet, içinde güven duygusunu, sevgiyi, şükürü ve övgüyü de barındırmaktadır. Haşyet duyan kişi, gerek hayran olduğu yaratıcının koyduğu nizamı korumak ve gerekse kendini bu nizamın bir parçası olarak konumlandırmak amacıyla sınırları aşmaktan çekinip takvaya yönelmektedir. Muttakî, görmediği halde Rabbine karşı haşyet ve derin saygı içinde olan kişidir. (el-Enbiyâ 21/48-49). Dolayısıyla muttakî, haşyet duygusunu hisseden kişidir. Bu bakımdan diyebiliriz ki ilim haşyetin, haşyet de takvanın sebebidir. Haşyet olmayınca takva da gerçekleşmeyecektir. Yeri gelmişken bir eleştiriyi dile getirmemiz gerekiyor o da takva ve haşyetin, meallerde sadece korku olarak çevrilmesidir ki bu büyük bir hatadır. Uludağ bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir;

“Klasik müfessirler takvaya ve aynı kökten gelen emir kiplerine genellikle “Allah’tan korkun” anlamını vermişlerdir. Söz konusu fiilin kökü korku anlamını içermekle birlikte bu, korkunç bir şeyden çekinmeyi değil seven birinin sevdiğinin gönlünü incitmekten çekinmesini, yaradanına karşı saygı ve sorumluluk duyma hassasiyetine işaret eder. Bu bağlamda takva karşılığı olarak önerilen “Allah’a karşı sorumluluk bilinci” ifadesi, kavramın içeriğine daha uygun gelmektedir. Takvanın karşıtı fücür, mütakkinin karşıtı fâcirdir.”³⁸

5. SONUÇ

Bir duygu varlığı olarak insanın, duygularından bağımsız kognitif bir faaliyette bulunması düşünülemez. İnsanın duygularıyla mantığı, tıpkı iki farklı madenin alaşımından yapılmış bir zincire benzer. Zinciri oluşturan her bir halka, bu alaşımın sağlamlığını taşıdığı gibi birbirlerine de tutunmak suretiyle zincirin daha da sağlam olmasını sağlamaktadırlar. İşte, duygular ve mantık da insanın düşünme, anlama, bilme, karar alma, eyleme geçme zincirini birlikte oluşturan iki güçlü maden gibidirler. Duygular, düşünceleri desteklemekte ve onlarla birlikte sapasağlam bir zincir oluşturmaktadırlar. İnsan, eylemlerini ortaya koyarken yalnızca mantığını değil; duygularını da göz önünde bulundurmaktadır ki bu, insan için varoluşsal bir zorunluluktur.³⁹ Diyebiliriz ki insanın temel bilme mekanizmalarından biri olan duygu, genel hatlarını insan aklının belirlediği düşünme dizgesinin her aşamasında yer almaktadır. Örneğin insanın sahip olduğu merak duygusu, onun bilme ve araştırma isteğine kaynaklık ederken sırasıyla hayret, haşyet ve bunların neticesinde takvâ duygusunun da ortaya çıkmasını sağlamaktadır.⁴⁰ Söz konusu bu bilme ve araştırma isteği; hakikatin bilgisine duyulan sevgi, merak, merakın tatminini sağlayacak gayret (akıl yürütme, araştırma vb.) ve gayretin neticesinde elde edilen bilginin insanda uyandırdığı hayret ve nihayet Hakk’a karşı haşyet duygusu ile insanı, “insan olmak” lığın nihaî boyutu olan takvâya ulaştırmaktadır.⁴¹

Buraya kadar ifade edilenlerden de anlaşılacağı üzere İslâm düşüncesinin epistemik temellerinden en önemlisi “vahiy”dir. Vahyin indiği ilk zemin olması açısından ikinci epistemik temel “kalp”tir. Vahyin kalpte ortaya çıkardığı ilk epistemik eylem olması açısından bir diğer temel “iman”dır. İmanın insan zihninde ortaya çıkardığı ilk epistemik eylem olması hasebiyle de “Allah’ı bilme, tanıma/mârifetullah” bir diğer temel olmaktadır. Allah’a, evrene ve insana dair söylenebilecek en temel bilgi ve inanç kodu olması hasebiyle “tevhid”, İslâm düşüncesinin bir diğer epistemik temelidir. Bu süreç kalpte ortaya çıkan “sevgi/muhabbetullah” ile devam etmekte ve nihayetinde tüm varoluşa yayılan bir saygı/korku/ürperme hali olan “haşyet” duygusuyla metafizik bağlamı olan idealist bir bilme ve eyleme arzusunun yani “gayret”e dönüşmektedir.

Söz konusu sürecin işleyişi ile ilgili şunları söyleyebiliriz; İslâm düşüncesinin temel bilgi kaynağı olarak vahiy, öncelikle kalbe indiğinden, bilginin kaynaklarından olan duygulara hitâp ederek insanı, varlığa karşı önyargılarından kurtarmaya ve varlığın hakikatini ona açmaya çalışmaktadır. Öyle ki insan zihninde yanlış inançlarla şekillenmiş, aşkın alanın konusuna giren yanlış bilgileri terkedilebilir kıvama getirip, onları bâtil önyargılara dönüşmeden hak olanla değiştirmek için, kişi ile bilgi arasında bir ilişki kurmak istemekte ve insanın aşkın alana yabancılaşmasını gafletini önlemeye çalışmaktadır. Vahiy, insanın, gaflet durumundan kurtulabilmesi için onu, içerden dışarıya doğru imar etmeye girişmekte ve onu kendi enfûsî analizini yapmaya davet etmektedir. Bu bağlamda o, insanı rasyonel argümanlarla değil, başta ölüm duygusu ve ahiret vurgusu olmak üzere duygusal saiklerle ikna etmeye çalışmaktadır.

³⁸ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/takva> (11.02.2021).

³⁹ Muhammet Caner Ilgaroğlu, *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi* (İstanbul: Hiper Yay., 2019): 13.

⁴⁰ Muhammet Caner Ilgaroğlu, “Ahlâkın Duygusal Temeli: Kur’ânî Kavramlar Bağlamında Felsefî Bir Analiz”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (Aralık 2018): 80.

⁴¹ Ilgaroğlu, “Ahlâkın Duygusal Temeli: Kur’ânî Kavramlar Bağlamında Felsefî Bir Analiz”, 81.



Böylece vahiy, duygusal uyaranlarla ve gerekse ahlâkî yaşantıya dair örneklerle önyargılarından kurtulmuş ve Allah'ın varlığına dönük hayretini onu incelemeye dönük bir merakla birleştirmek suretiyle bir gayret içine girmiş olan insanın duyularına rasyonel argümanlar yoluyla hitap etmektedir. Vahiy, korku duygusunu harekete geçirmek suretiyle zihnin duygusal ve bilişsel merkezini birlikte harekete geçirir. Böylece Kur'ân, insanı kalbinden tutup kendine doğru çeker ve onu Rahman, Rahim, Halîm, Ğafur, Rauf olan Allah'la tanıştırır.

Bu aşamada vahiy, özellikle tabiat olaylarını işaret etmekte ve kâinatta bir birlik, bir düzen ve düzenleyici olduğu vurgusunu yapmaktadır. Tevhidin birleyici vasfıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, imanın bireysel ve toplumsal boyutlarını, aklın ve kalbin birliğini, ruhun ve bedeninin birliğini, ferdin ve toplumun birliğini gerçekleştirmektedir.

Mârifetullah diye adlandırılan bu aşamada Allah'ın azâmetinden kaynaklanan entelektüel ve ahlâkî duygular ortaya çıkmaktadır. Bu duygulardan biri olan güven duygusu, insanda imanın temel dayanağını oluşturmaktadır. İmandaki güven duygusu, imanı akılla beraber duygusal bir boyuta taşımaktadır. Çünkü insan sadece güvendiklerine inanan bir varlıktır. İmandaki güven unsuru, onun bir bilgi konusu olduğu kadar duygu konusu olduğunu da göstermektedir. İman-güven ilişkisi, insanın fitrî açıdan en temel duygusu olan güven duygusunun epistemik değerini göstermektedir. Nitekim insan doğduğu anda nasıl ki korkup ağlar ve ancak ana kucağında huzur bulursa; iman eden kişi de kadim varoluşsal korku ve kaygılarına (Nereden geldim? Nereye gidiyorum?) imanı sayesinde cevap verir ve sonsuz bir varlığa sığınmak suretiyle imanda huzur bulmaktadır. Bu bakımdan korkudan güvene doğru gidiş bir bakıma bilinmeyenden bilinene, zarar beklentisinden selamet beklentisine doğru bir gidiştir. İmanın tesisi, güven duygusunun objesine sadakati (sıdk), güven objesine duyulan sevgiyi (hubb), güveni kaybetmemek için yapılan fedakârlığı (sabr), güven objesinin hoşnutluğunun devamını (rıza, ihsan), güven objesine karşı samimiyeti, güven objesinin itimadını kaybetmemek için kurallara uyma hassasiyetini (takva), güven objesine karşı derin bir saygıyı (haşyet) gerektirir.

Bir diğer duygu olan sevgi ise Allah'a yakınlığı, onun zatından kaynaklanan değerlerin bilgiye yüklenmesini ve bilginin irfana dönüşmesini ihtiva eder. Nitekim insan, aklı ve gönlü ile düalist bir yapıya sahiptir. Onun gönlünün sevgiye, aklının ise bilgiye ihtiyacı vardır. Akıllı bilgi, gönlü sevgi dolu insan, bilgisini sevdiği şey uğruna kullanır ki bu, bilginin irfana dönüşmesidir. Akıl ve gönül, etle tırnak gibi biri olmadan diğerinin eksik olacağı bir yapı arz etmektedir. Bugün bilimde gelişme gösterilmesine rağmen bir zulüm mekanizmasına dönüşen insanlığın durumunun sebebi gönülselliğin safdışı edilmesidir. Halbuki İslâm, aklı ve gönlü birlikte terbiye eder. İnsan seven, sevdiğini gösteren, sevdiğine yönelen, sevdiğini arzu eden bir tabiattır. O, sevdiği şeyi öncelediğinden sevgi duygusu onun tercihlerini belirler. Dolayısıyla insanın en çok sevdiği şey, onun için en öncelikli olan şeydir. Sevginin kendisi insanda fitrîdir ancak içgüdüsel duygular gibi de değildir. Sevgi, geliştirilebilir ve yönlendirilebilir bir duygudur. Kur'ân, yanlış yönlendirilmiş ve bunun sonucunda önceliği hatalı belirlenmiş sevginin, insanı kulluk bilincinden saptıracağını ve Allah'a karşı nankörleştireceğini belirtmiştir.

Vahiy, iman, güven, sevgi, hayret, hayranlık içeren tüm bu epistemik duygu süreçlerinin sonunda insanda derin bir Haşyet duygusu oluşur ki bu duygu, en temel epistemik duygu olması hasebiyle bilinçli bir duyarlılık haline tekabül eder. Öyle ki bu duygu sayesinde mü'min, bilgisini ve inancını yaşantısına aktarmak suretiyle takvâ aşamasına geçmektedir. Haşyeti sayesinde her anlamda itinan yaşayan insan, hakikatin bilgisini tüm yaşantısına hâkim kılarak hem enfûsî hem de âfâkî açıdan ontolojik, epistemolojik ve nihayetinde aksiyolojik bir imar faaliyetine girişmektedir.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, A. (2011). *Bilgi Felsefesi: İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Cengiz, Y. (2020) "Yaşamı Hayretle Karşılama". *Sabah Ülkesi*. 62, 72-79.

el-Beyhakî, A. b. H. (1990). *Şu 'abü'l-îmân*. nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut.

el-Fârâbî, E. N. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

el-İsfahani, R. (2016). *Müfredât*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları.



el-Kindî. (2014). *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları.

Ilgaroğlu, M. C.-Yaqoob, L. H. (2019). “Allah’ın Cüz’leri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde’nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8/1, 940-950.

Ilgaroğlu, M. C. (2018). “Ahlâkın Duygusal Temeli: Kur’ânî Kavramlar Bağlamında Felsefî Bir Analiz”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/41, 75-91.

Ilgaroğlu, M. C. (2019). *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*. İstanbul: Hiper Yayınları.

İbn Teymiyye. (2019). *Mecmû’u’l Fetâvâ*. İstanbul: Darul İman Yayınları.

Kara, M. (2021). “Havf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Şubat. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/havf>.

Karakaya, M. M. (2019). “Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecaz”. *Diyanet İlmî Dergi*. 55/2, 229-257.

Kur’an Yolu. Erişim 14 Ocak 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Kutluer, İ. (2001). *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayınları.

Özsoy, Ö. (1994). *Sünnetullah: Bir Kur’ân İfadesinin Kavramsallaşması*. Ankara: Fecr Yayınları.

Sunar, L. (2017). “Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslâm Medeniyeti”, *İslâm Düşünce Atlası*. 60-77. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Uludağ, S. (2021). “Kalb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Şubat. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kalb--kalp>.

Uludağ, S. (2021). “Takvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Şubat. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/takva>.