

TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ -42

# KUR'ÂN ve TEFSİR ARAŞTIRMALARI-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)

Tartışmalı İlmî Toplantı

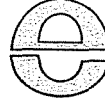
11-12 Ekim 2003

- Dr. Salime Leyla GÜRKAN \* Doç. Dr. Mustafa SİNANOĞLU  
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM \* Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ  
 Osman DEMİR \* Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU  
 Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI \* Doç. Dr. İlhan KUTLUER  
 Dr. Mehmet DALKILIÇ \* Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ  
 Doç. Dr. Mahmut Erol KILIÇ \* Prof. Dr. Şefa SAYGILI

Dr. Tahir ÖZAKKAŞ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi Yavuz ARGIT Bölümü	
Dem.No.	122301
Tes.No.	297.1 KUR.T

İstanbul 2004



**ENSAR NEŞRİYAT**  
**Ticaret Anonim Şirketi**

© Eserin Her Türü Basım Hakkı Anlaşmalı Olarak Ensar Neşriyat'a Aittir.

**İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI**  
**Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 42**

**ISBN : 975-6794-24-0**

**Kitabın Adı**  
**Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - VI**  
**(İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi - II)**

**Tebliğlerin,**  
**Bilim ve dil bakımından sorumluluğu**  
**tebliğ sahiplerine aittir.**

**Editör**  
**Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER**

**Yayın Hazırlık**  
**Dr. İsmail KURT, Seyit Ali TÜZ**

**Baskı**  
**Karmat**  
**Kale İş Merkezi No: 51 Davutpaşa**  
**Topkapı - İstanbul**  
**Tel: (0212) 482 29 70**

**1. Basım**  
**Ağustos 2004**

**İsteme Adresi**  
**Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.**  
**Süleymaniye Cad. No: 13 Süleymaniye / İstanbul**  
**Tel : (0212) 513 43 41 - 513 03 09**  
**Faks : (0212) 522 46 02**

## FİZİK VARLIĞIN ÖTESİNDE: Gayb Kavramı Felsefi Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?

Doç. Dr. İlhan KUTLUER  
*M. Ü. İlahiyat Fakültesi*

### Giriş: Dinî bir terimin felsefi boyutları

Bugün Türkçe’de de kullandığımız gayb terimi esas itibariyle teolojiktir. Özgün anlamını hakîm kitabımız Kur’ân-ı Kerîm’in semantik alanı içinde yüklenmiştir. Biz bu tebliğde terimin öncelikle Kur’ânî anlamı üzerinde bir nebze durarak teolojik içeriğini bir kez daha belirginleştirmek istiyoruz. Çünkü terimin felsefe bakımından nasıl bir kavramsal karşılığa sahip olduğunu ve bu kavramın felsefe geleneğimiz ve bir ölçüde de modern felsefe açısından nasıl ele alındığını göstermek ancak böyle bir hatırlatmadan sonra mümkündür. Sonuç kısmında ise söz konusu ettiğimiz yaklaşımların ortak paydasına ve rasyonel değerine işaret edecek, felsefî fikirlerin teolojik çağrışımlarına temas edeceğiz.

Arap dilinin klasik sözlüklerine müracaat ettiğimizde kelimenin çeşitli durumlarda yüklendiği anlamların “gözlem alanı dışında olmak” şeklinde ortak bir anlamda birleştiği anlaşılmaktadır. Bir şey gözden uzak, kayıp (kelime zaten gâibden gelmektedir) belirsiz ya da gizlenmiş olduğunda onun durumu gayb kökünden olan bir isim ya da fiille ifade edilmektedir. Demek ki lügat bilgisi açısından kelime duyuların ve özellikle de görme duyusunun algı sınırları dışında olmayı ifade etmektedir. Yalnızca lügat anlamına itibar ettiğimizde bile kelime felsefedeki duyu algılarımızdan ya da gözlemlerimizden gelen bilgi meselesiyle ilkel bir ilişki içine girmektedir. Aynı şekilde söz konusu anlam duyu ve gözlem alanımızın ötesinde bir varlık alanı bulunup bulunmadığı şeklindeki ontolojik meseleye de belli belirsiz işaret eder gibidir.

Bir an için gayb teriminin görülmeyen, gözlenmeyen ve dolayısıyla bilinmeyen, şu dağın ardı, okyanusun enginleri, bulutların üstü, ta-

rihin derinlikleri, geleceğin gizemleri, atom-altı âlemin esrarengiz yönleri, yıldızların kaçtığı kara delikler...vb ifadelerinde olduğu gibi henüz bilinmeyen, ama araştırıldıkça bilinebilecek olan fizik varlık alanlarına değil de bitun bunların vuku bulduğu alanın “öte”sine delalet ettiğini varsayalım. Bu kullanım eğer Arap dili itibariyle zorlarna olmayacak ise gayb kelimesinin lügat bakımından görme ve/veya bilmenin imkânı bakımından gozlern alanı dışında kalan ontolojik bir “öte” tasavvuruna da karşılık geldiği söylenebilir.

Kur’ân’da sıklıkla kullanılan gayb teriminin mutlak anlarında duyu-otesi bir varlık alanına mı, yoksa gözlem alanına giren varlık alanının bilinmez yönüne mi atıfta bulunduğu meselesini belirginleştirmek tahlilimiz açısından önem taşımaktadır. Terimin Kur’ân’daki kullanım biçimlerinin çoğu mufessir ve düşünürün yaptığı gibi şahadet ve gayb terimlerinin yanına birer âlem terimi ekleyip epistemolojik olduğu kadar ontolojik de bir ayırım olan *şahadet âlemi/gayb âlemi* terkiplerini geçerli kılıp kılmadığı da aynı problemin bir parçasıdır. Çünkü âlem terimi hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın sonuçta bir *varlık* alanına delalet eder. Bilindiği gibi Kur’ân metninde bu terkipler geçmez; ancak bu terimler düşünce geleneğimizde yaygın bigirnde kullanılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın hem şahadet hem de onun mukabili olan gaybı bildiği defaatle beyan edilir. O gaybı ve gehadeti, goklerin ve yerin gaybını, genel olarak gaybın anahtarlarını ve gaybleri, geçmişin (kıssalar) ve geleceğin (kıyamet) bilinmeyen gayb haberlerini bilmektedir (msl. bk. En’âm, 6/59; Hüd, 11/12?: Nahl, 16/77; Mâide, 5/109; Ali İmrân, 3/44; Yûnus, 10/20) Buradan gayb kavramının şahadeti bilip onu bilmeyenler için geçerli olduğu açık biqimde anlaşılmaktadır. Yani Allah’ın her şeyi kuşatan ilmi bakımından gayb yoktur; gayb özellikle Kur’ân’ın muhatap aldığı insan bilgisi için söz konusudur. İnsanın gayb karşısında öncelikle “inanma” aktı içinde olması istenmektedir (Bakara, 2/3). İnsan kendisine vahiy yoluyla bildirilen gayb bilgisine “inanmalıdır”. Ve bu tür gaybî bilgiler Allah’ın seçtiği birtakım elçilere bildirilen (Cin, 72/27) dışında insan tarafından bilinemez.

Öte yandan insan, goz ve kulak, yahut gornne ve işitme ile işaret edilen duyu etkinliği yanı sıra “akletmek” ve “tefekür etmek” gibi terimlerle ifade edilen entelektüel etkinliği sayesinde duyu ve gozlern alanının otesindeki akledilir alana dair çıkarımlarda bulunabilir, hatta bulunmalıdır. Akıl kelimesinin kökünde bulunan “bag” anlamı, aklî idrake ilişkin entelektüel etkinliğimizin “bağlamak” olduğunu da ima etmekte-

dir. Kanaatimize göre Kur'ân-ı Kerîm'de söz konusu "bağlama" etkinliği yalnızca varlığın gözlemlenebilir veya yatay (fizikî) boyutuna ilişkin kavram ve önermelerimizi birbirine bağlamayı değil, belki daha fazla olarak yatay boyutu dikey (metafizik) boyuta bağlamayı da içermektedir.

Gayb'dan bahseden âyetlere topluca bakıldığında terimin kullanılışı iki ontolojik boyutu hatıra getirmektedir: Varlık ve zaman. İsterse- niz varlık ve oluş da diyebilirsiniz. Varlığı hatıra getirdiği yerlerde gayb teriminin, fizik varlık düzeyindeki bir kozmik sistemin karanlık yüzüne mi yoksa şahadet denilen bir âlemin "öte"sindeki bir âleme mi işaret ettiğini tespit etmeye çalışmak bizi gaybın varlık boyutuyla karşı karşıya getirecek ve felsefî bir meseleyle uğraştıracaktır. Zamanı ve oluşu hatıra getirdiği yerlerde ise bizleri fizik ötesine ilişkin bir varlık problemiyle değil bilinmeyen geçmişte olmuş veya bilinmeyen gelecekte olacak olayların beşerî ve kozmik varlığın tarihi açısından anlam kazandığı zaman boyutuyla karşı karşıya getirecek, derin geçmişin ve karanlık geleceğin bilgisi meselesiyle uğraştıracaktır. Zaman oluş ile de ilişkili bulunduğu için olmuş bitmiş ve henüz olmamış olayların fizikî mevcudiyetinden hangi anlamda söz edebileceğimiz bir başka ontolojik mesele olarak karşımıza çıkacaktır. Bu çerçevede bazı müfessirler gaybın mevcudiyetini hiçlik ile irtibatlandırmışlardır.

Varlık ve zaman kavramlarını kendisinde birleştiren, geçmişte olmuş fakat bilinmeyen yahut gelecekte olacak fakat ne zaman ve ne şekilde olacağı öngörülemeyen zamanî varlığın epistemolojisi elbette bundan ibaret değildir. Olmakta olan fakat gözlenemeyen yahut paranormal şartlarda gözlenebildiği iddia edilen zamanî varlığın da epistemolojisi tartışılabilir.

Nitekim "göklerin ve yerin gaybı" (msl. bk. Hüd 11/123, Nahl 16/77) kullanımının hatıra getirdiği üzere varlık alanında hâl-i hazırda olmakta olan fakat bizim gözlem alanımıza girmeyen, normal bilme vasıtalarıyla bilmediğimiz veya asla bilemeyeceğimiz bir gaybdan söz edebiliriz. Bunların yanı sıra kıyametin ne zaman kopacağı, yağmurun ne zaman yağacağı, rahimdeki çocuğun durumu, insanın gelecekte ne yapacağı ve insanın nerede öleceğine ilişkin "beş gayb"dan somut biçimde söz eden ve esasen bir âyetin (Lokman 31/34) tefsiri mesabesindeki bir hadis-i şerif (Buhârî, İstiskâ, 29, Tevhid 4), bilinebilir meçhul ile bilinemez meçhul arasındaki sınırı felsefî olarak belirlemeyi gerekli kılan bir içeriğe sahiptir.

Mesela rahimdeki çocuğun durumu veya yağmurun ne zaman yağacağı gibi bir problemin gayb ile ilişkisi günümüz bilgisi açısından sarih biçimde ortaya konmak durumundadır. Şu halde toparlarsak “müşahede” edilmeyen zamanî varlık ya bilinmeyen/henüz bilinmeyen/bilinemez olan geçmişe, ya algılanmayan/henüz algılanamayan/algılanamaz olan şimdiye ya da öngörülme-yen/öngörülmez olan geleceğe ilişkin olabilir. Bunlardan her birinin paranormal ya da mistik yollarla gözlemlenebileceği yolundaki çeşitli iddialar da söz konusu epistemolojik tartışmanın içinde mütalaa edilebilir<sup>1</sup>

Âyetlerdeki kullanımından kalkarak gayb teriminin felsefî içeriğini biraz daha belirginleştirmek amacıyla ulaştığımız problematiği şu şekilde toparlayabiliriz:

a) Gaybın varlık açısından ele alınışıyla ilgili ontolojik problemler:

(i) Batı teolojisi ve felsefesinde “görülme-yen âlem” (unseen world) olarak ifade edilen bir gayb âlemi var mıdır? Buradaki soru fizikî varlık alanından ayrı bir varlık alanı olarak var mıdır, anlamındadır. Eğer böyle bir sorudan hareket edilecek ise fiziğin “öte”sinden, yani metafizik varlık alanından söz ediyoruz demektir. O zaman şöyle bir felsefî soru sormuş oluyoruz: Metafizik varlık alanı var mıdır? Eğer var ise fizik ile onun ötesi arasındaki ontolojik münasebet nedir? Metafizik varlık alanı, fizik varlık alanını belirlemede midir veya metafizik alanına ait gerçeklikler fizik alanda görüngü (fenomenon), gösterge (âyet) veya yansımalara (tezahür) sahip midir?

(ii) Gaybın fizik ötesi, zaman ve mekan dışı, aşkın, eski filozoflarımızın tabiriyle “mufârak” ve “ma‘kûl” varlıklarının bulunuş alanını değil de zamanî varlıklar alanını ifade ettiği durumda beşerî ve kozmik tarihin geçmiş, hal ve gelecek halkalarından oluşan yatay boyutu üzerinde olmuş, olmakta olan ve olacak hadiseler ile insanın mevcudiyeti arasında ne türlü bir ontolojik anlam ilişkisi bulunmaktadır?

b) Gaybın bilgi açısından ele alınışıyla ilgili epistemolojik problemler:

<sup>1</sup> Gayb teriminin sözlük ve terim anlamlarına ilişkin olarak bk. İlyas Çelebi, *İslam İnançında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, s. 57-81.

(i) Eğer, dikey, aşkın, zaman ve mekan ötesi bir metafizik varlık alanının mevcudiyetinden söz ediliyor ise fizik ötesi varlığın aklî kanıtlanması mümkün müdür yahut nasıl mümkündür? Metafizik anlamda görülmeyen bir âlemin *varlığını* akılla kavrayabilsek bile onun *hakikatini* akılla kavrayabilir miyiz?

(ii) Gaybın zamanî varlığın gözlemlenemeyen, bilinmeyen veya asla bilinmeyecek olan derin ve karanlık yüzünü ifade ettiği durumlarda bilinmeyen (*unknown*) ile bilinmeyen (*unknowable*) arasındaki epistemolojik ayırımı hangi ölçülere göre ortaya koyabiliriz? Daha önce beşerin görme ve bilme imkânları dışında olduğu için gayb kabul edilmiş olan ve fakat daha sonra gelişmiş imkân ve araçlarla gözlemlenebildiği, ilerleyen araştırmalarla, artan teorik birikimler sebebiyle kavranabildiği için gayb olmaktan artık çıktığı düşünülen hadiseler söz konusu ise sırf beşerî imkânlarla bilinmeyen ve asla bilinmeyecek olanın tanımını nasıl yapabiliriz? İnsan bilgisi ne kadar ilerlerse ilerlesin varlığın ve kozmik sistemin azameti karşısında daima bilinmeyen sınırlarında olacağına göre, durmadan alanını genişletse de, insan bilgisinin belli sınırlara sahip olduğu, dolayısıyla daima gayb karşısında olacağı bir insanlık durumu olarak ifade edilemez mi? Bu anlamda gayb fikri aklın kendi sınırlılığını kritik etme anlamında kaçınılmaz bir zihnî şart gibi düşünülmeyecek midir? Bütün bunların ötesinde gayb tanım gereği *agnostik* bir tutumu benimsemeye insan aklını zorlayan mutlak bir bilinemezi mi ifade etmektedir?

Problemin bu çok boyutluluğu karşısında biz bu tebliğde daha çok felsefenin “fizik ötesi varlık” terimiyle ifade ettiği, duyuları ve fenomenler dediğimiz *duyulur* varlık alanını (Platon’daki *kosmos aisthetos*) aşan, numenler denilen, *akledilir* varlık alanının (Platon’daki *kosmos noetos*) nasıl ele alındığı ile meşgul olacak, zamanî varlığın gayb problemine ilişkin yönüne pek fazla değinmeyeceğiz. Çünkü problemin bu yönü metafizik perspektiften ziyade bilimsel yöntemin sınırlarıyla, bu yöntemin halen pek ciddiye almadığı mistik ve parapsikolojik algılama imkânlarıyla ilgilidir.

Bizim bu tebliğde esas aldığımız bakış açısına göre Tanrı ve *melekûtu* gayb kavramıyla doğrudan irtibatlıysa, ki öyledir, fizik ötesi varlık kavramına ontolojik ve yeri geldikçe epistemolojik bakış açısıyla eğilmenin felsefî bakış açısından merkezî bir anlamı bulunmaktadır. Bilindiği gibi gayb terimi gibi Tanrı terimi de teolojiktir; ancak Tanrı teriminin bütün fizik ötesi çağrışımları gayb terimini de bir yönüyle fizik

ötesiyle irtibata soktuğundan metafizik varlık alanını merkezîleştirmek, meseleyi ele alışımızın hareket noktasını oluşturmaktadır.

Düşünce geleneğimiz içinde felsefe ve tasavvuf fizik ötesi bir âlemin mevcudiyetini kabul etmiş, kelim bilgileri ise genel olarak kozmik varlığın cismanîliğini benimsemiştir.<sup>2</sup> İslâm filozoflarının duyulur âlemin ötesinde fizikî yani cismânî olmayan varlıkların bulunduğu bir fizik ötesi âlem tasavvur ettikleri ve fizik ötesi kozmik varlıkları cismânî varlıkların ilkeleri yani kozmik sebepleri olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Bütün bu sebeplerin sebebi olarak İlk Sebep yani Tanrı da metafizik yani gayri cismanî bir varlıktır. Mutasavvıf düşünürler de kendi bakış açılarından aşağı yukarı benzeri bir tasavvura ulaşmış ve filozofların ortaya koyduğu varlık zinciri ve hiyerarşisini kendi özgün terimleriyle yeniden üretmişlerdir. Kelam geleneği ise, Gazzâlî gibi felsefî düşünceden etkilenenleri hariç olmak üzere, Allah'tan başka olan tüm varlıkların kesif ya da latif, ama sonuç olarak cismânî olması gerektiğini savunmuştur.

Epistemolojik açıdan bakıldığında Fârâbî-İbn Sînâ çizgisindeki filozoflar metafizik varlık alanının akledilir olduğunu, akılla kavranabileceğini ileri sürerken, kelamcılar bu âlemde metafizik bir varlık alanı bulunmadığını düşünmekteydiler. Yani ikinciler için gayb fiziğin gözlem alanı dışında kalan karanlık yüzünü temsil ediyor olmalıydı. Ancak bu perspektif onların atom gibi aklî kavramlara, veya ruhun bir cismi latif olduğu şeklindeki aklî çıkarımlara ulaşmalarına engel teşkil etmiyordu. Çünkü doğru haber ve sağlıklı duyular kadar nazarî aklın işleyişinin de bilgi kaynağı olduğu kabul edilmekteydi. Mutasavvıf düşünürler ise metafizik varlık alanının akılla bilinmesinin ötesinde kalb gözüyle “görülebileceğini” iddia etmekteydi. Felsefe ile tasavvuf arasında bir köprü oluşturmaya çalışan İshrakîlik ise metafizik varlığın manevî imkânlarla önce gözlemlenmesini daha sonra da mantıksal olarak temellendirilmesi gerektiği tezini ileri sürerken rasyonel tutumları Gnostisizm'in ışığında değerlendirmek ve aşmak istemişti.

Bendeniz bakış açım gereği İslâm filozoflarının ve özellikle de Fârâbî-İbn Sînâ çizgisinin yaklaşımını ön plana çıkararak onların meta-

<sup>2</sup> Nitekim Abdülkâhir Bağdâdî, “Allah'tan başka her şey” olarak tanımladığı âlemin atomlardan oluşmuş cisimler ve onlara ilişkin arazlar olmak üzere iki gerçeklikten oluştuğu fikrinin Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin üzerinde birleştiği esaslardan biri olduğunu ileri sürmektedir Bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. 253, 257; söz konusu atomcu evren görüşünün Mu'tezilî bir arka plana sahip olduğu da bu arada hatırlanmalıdır.



fizik âlem ve bu âlemin bilgisi hakkında geliştirdikleri kavramsal modelin gayb terimine ne gibi göndermelerde bulunduğunu kısaca irdelemeye çalışacağım. Söz konusu Müslüman filozofların sahip olduğu problematik çerçeve gayb terimi bağlamında yukarıda verilen çerçeveye uygun olarak iki bakış açısına sahip görünmektedir:

a) Ontolojik bakış açısından fizik-ötesi bir varlık alanının mevcudiyeti ve fizik âlemle münasebeti;

b) Epistemolojik bakış açısından Faal Akıl denilen kozmik güç ile insan aklının ittisali. İlk bakış açısı mantıksal olarak bir varlık hiyerarşisi öngörür ve bu ontolojik hiyerarşinin yüce zirvesini Tanrı olarak kabul ettiğinden ötürü teolojik bir bakış açısını da içerir. İkincisi ise insan aklıyla ilgili teorik çıkarımlarını nefis kavramına dayandırdığından psikolojik bir hareket noktasına dayanır. Ayrıca söz konusu ittisali teorisinin nübüvvet olgusuyla bağlantılı olduğundan din felsefesine ilişkin bir içeriğe de sahiptir. Şimdi bu iki perspektiften bakarak İslâm filozoflarının gayb teriminin delalet ettiği anlamlara tekabül edebilecek olan öğretilerine kısaca değinelim.

### **Melekût veya Gayb:**

#### **İslâm Felsefesinde Metafiziğin Varlığı ve Bilgisi**

“el-İlâhiyyûn”, hem Yunan hem de İslâm filozofları içinde metafizik bakış açısına sahip olanlara verilen bir unvandır. “Eflâtûn el-İlâhî”, yaygın olarak düşünüldüğü gibi Tanrısal Platon anlamından ziyade Metafizikçi Platon anlamına gelir. el-İlmü’l-ilâhî veya el-İlâhiyyât, İslâm filozofları tarafından Aristoteles’in Arapça çevirisiyle *Mâba‘dettabî‘a* olarak bilinen eserine atfen metafizik karşılığı olarak kullandığı bir terimdir. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles ile onları İslâm dünyasında belli bir sentezle izleyen Fârâbî ve İbn Sîna gibi filozoflar ilâhiyyûn yani sistemlerine metafizik bakış açısının egemen olduğu filozoflardır. Fârâbî-İbn Sîna çizgisi söz konusu olduğunda metafizik disiplini felsefî sistemin hem temel perspektifi hem de bütünleyici parçasıdır.

Hatta denilebilir ki bir tümel bilim olarak metafizik felsefenin mutlak ifadesini bulduğu disiplindir. Metafizik olmaksızın öteki felsefî bilimlerle uğraşanlar bu yüzden gerçek anlamda filozof adını alamayacağı gibi, matematik, fizik, etik ve politik disiplinlere tümel ilkelerini metafizik verir. Çünkü metafizik varolanları belirli açılardan inceleyen öteki bilimlerin ötesinde varolması bakımından varlığı araştırır. Konusu varlık, varlık tarzları ve varlığın halleridir. Bu yüzden metafizik her

şeyden önce bir ontolojidir. Tanrı'nın Varlığı onun çözmek üzere yönelmiş bir araştırma problemidir. Bu "matlûb"a yöneldiğinde bir metafizik teoloji hüviyetine bürünür. Ancak bu durum metafiziğin filozoflar tarafından dar anlamda bir teoloji (Tanrıbilim) olarak kavrandığı anlamına alınmamalıdır. Öte yandan Fârâbî'nin "isbâtü'l-mufârakât" dediği gayri cismanî yani fizik ötesi varlıkların mevcudiyetlerinin temellendirilmesi de metafiziğin araştırma alanına girer. Sistemde gök akılları ve nefsleri olarak geçen bu fizik ötesi varlıkların dinî terminolojideki karşılıkları melek veya Rûh olduğundan aynı araştırma alanına melekiyyât(angelology) da diyebiliriz. Aynı çerçevede insan ruhunun gayri cismânî bir cevher oluşunun temellendirilmesi yine metafiziğin bir araştırma problemi olmaktadır.

Bunun yanı sıra nübüvvet ve meâd meseleleri de bu araştırma alanı içinde yerini alır. Şu halde metafizik varlığı varlık olarak konu edinirken İlk Sebep yahut Zorunlu Varlık, gök akılları ve nefsleri, Faal Akıl gibi cismanîlikten ayrı varlıkları araştırma problemi olarak ele alıp temellendirir. Bunların dinî terminolojideki karşılıkları sırasıyla Allah, melekler ve Rûhu'l-kuds'tur. Zorunlu Varlığın aynı zamanda varlık verici bir etkinlik demek olan Kendini Bilmesi, akıl-nefs-cirm üçlemesine sahip göklerin tabaka tabaka varlık kazanmasına yol açmakta, son göksel akıl olan Faal Akıl da tabîî, aklî ve insânî suretleri kendi mertebesinin aşağısında yer alan maddî ortamın alıcılığına bir radyasyon akışı gibi sunmakta ve bizim cismânî evrenimizin oluş ve bozuluş süreçlerini yönlendirmektedir. Burada bütün bu varlığa geliş ve oluşların ilkesinin, Tanrı'nın Kendisini ve Kendi Zorunlu Varlığının neyi gerektirdiğini bilmesi etkinliği olduğu asla göz ardı edilmemelidir.

Tüm bir ontoloji Kendisiyle Zorunlu Varlık ve Onun Kendisi Hakkındaki Bilgisi ilkesine dayanır ve ondan hareket eder: Yani Kendisiyle Zorunlu Varlık ontolojisini makul bir şekilde temellendirdiğiniz anda sistemin gerisi onun mantıksal zorunluluğu biçiminde istidlal edilebilmektedir. Nitekim varlığın bu İlkeden başlayarak tam bir ontolojik hiyerarşi içinde aşağı mertebelere ve nihayet fizikî alana doğru varlık kazanışı metafizikte ele alınmıştır. Bu yüzden İbn Sînâ *Mâba'dettabî'a* yani "fizikten sonra" denilen metafizik disiplinin aynı zamanda *Mâkablettabî'a* yani "fizikten önce" olarak da isimlendirilebileceğini ileri sürerken ontolojik bakış açısıyla tamamen uyum içindedir.

Sistem kozmik varlık alanının fizik ötesi bir dikey boyut taşıdığına yani âlemde cismânî olmayan varlıkların mevcut olduğunu ortaya

koyarken Kendisiyle Zorunlu Varlık ontolojisinden hareket eder demiştik. Bu ontolojide Kendisiyle Zorunlu Varlığın cismânî bir varlık olmasının düşünülmesi imkânsız olduğu gibi, O'nun İlk İlke olarak fizikî varlığın doğrudan doğruya maddî ve sûrî ilkesi olması da çelişkilidir. Cisim<sup>3</sup> öncesi madde ve suret ilkelerine de varlık veren fâil ilkenin cismânî olması düşünülemez. Madde ve suret, cismânî olmayan fizik ötesi bir varlığın etkinliği sonucu varoluş planında işlevlerini yerine getirebilir.

Öte yandan Kendisiyle Zorunlu Varlığın Zâtı hakkındaki bilgisinin ilk gereği de cismânî olamaz. Çünkü Sırf Hayır olanın kendisi hakkındaki bu bilgisi, bu hayrın gerektirdiği evrensel iyilik düzeninin (nizâmü'l-hayr) de bilgisidir. Eğer bu bilginin ilk gereği cismânî varlık olsaydı, bu bilgiyle aynı olan Zât'ın da cismânîlik içermesi gerekirdi. Bu da Kendisiyle Zorunlu Varlık için düşünülemez. O halde bu evrensel iyilik düzeninin gereği kozmik olarak gerçekleşirken âlem varlığının metafizik/fizik şeklinde kutuplaşması ve metafizikten fiziğe doğru hiyerarşik bir düzen oluşturması gerekir. Sonuç olarak fizik varlıkların metafizik ilkeleri vardır ve tümünün İlk İlkesi Kendisiyle Zorunlu Varlık'tır.

Metafizik disiplininin konusu ve araştırma alanı bakımından nelemi kapsadığına ve fizik ötesi varlık alanını nasıl temellendirdiğine kısaca göz atmamızın nedeni varlık olarak gayb kabul edilen Allah ve O'nun melekler kadrosunun metafizikte hem ontolojik hem de teolojik bir çerçevede problem edinildiğini hatırlatmaktır. Ayrıca bir bilim, hem de felsefi bilimleri felsefi kılan tümel bir bilim olarak metafizik bilginin filozoflar nezdindeki imkânına, gerekliliğine ve değerine işaret ederek bir varlık alanı olarak gaybın aslında İslâm filozoflarının en temel ve en gözde araştırma problemini teşkil ettiğini göstermeye çalışmaktır. Şimdi İbn Sînâ'nın *melekût* ve *gayb*<sup>3</sup> olarak isimlendirdiği metafizik varlık a-

<sup>3</sup> Bu terimin İbn Sînâ'daki kullanılışı için bk. *Avicenna's De Anima*, nşr. Fazlur Rahman; 3. bs. London 1970, s. 175-177, 179, Davidson melekût üzerine yaptığı vurguda terimin İbn Sînâ felsefesinde gök nefislerini, gök akıllarını ve muhtemelen de İlk Sebeb'i ifade ettiğini belirtirken, bu anlamları Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ındaki kullanımlarla karşılaştırır. Bk. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, New York, Oxford 1992, s. 119, 133-134; melekût teriminin gayb terimi yerine veya ona yakın anlamda kullanıldığına dair bk. Çelebi, *Gayb Problemi*, s. 63; İbn Sînâ *gayb* terimini de rüyada metafizik âlemden gelen suretlerin mütahayyile tarafından algılanabilir/görsel suretlere nasıl dönüştürüldüğü ile ilgili açıklamaları esnasında kullanmaktadır. bk. *Avicenna's De Anima*, s. 178.

lanının insan aklı tarafından nasıl bilindiğiyle ilgili felsefî öğretiyeye kısaca değinebiliriz.

İslâm felsefesinde metafizik varlık alanına yönelik bilgilenme imkânı Faal Akılla ittisal adı verilen bir teoriyle açıklanır. Gayb kavramı bakımından öncelikle şu söylenmelidir ki insan aklı ve onun kozmik kaynağı olan Faal Akıl metafizik varlıklardır. Dolayısıyla insan aklı ve onun kaynağıyla bağlantıya geçmesi de fizikî bir hadise olarak, mesela insan beyninin mental süreçleri biçiminde açıklanamaz.

Ünlü sudûr teorisi insanî bir suret olarak insan nefsinin ve onun merkezindeki çekirdek olan kuvve halindeki insan aklının Faal Akıldan türediğini ileri sürer. Ancak insan aklının Faal Akılla ilişkisi bu türeyişle son bulmaz. Aklın kuvveden fiile geçerek çeşitli aşamalar katetmesi de faal aklın insan aklı üzerindeki ışması sayesinde gerçekleşir. Bilkuvveden bilmelekeye oradan bilfiil akla geçiş bu kozmik aklın ışmasıyla desteklenmektedir. Çünkü sistem hiçbir varlığın kuvveden fiile kendi kendine geçemeyeceğini, dolayısıyla bir dış desteğe ihtiyacı olduğunu savunur. İnsan aklının ulaşabileceği son aşama olan kazanılmış akıl ise Faal Akıl ile özel bir bağlantıya (ittisâl) geçişin mümkün olduğu aşamadır. Bu aşamada metafizik gerçekliğe ait tümel kavramlar Faal Akıldan feyezân şeklinde alınır ve araştırılan alana ilişkin tümel bilgiye ulaşılmış olur. Peki nedir bu Faal Akıl ve insan aklının onunla ittisali nasıl gerçekleşir?

↳ Sisteme göre Faal Akıl sudûr süreciyle türeyen son gök akıldır. Tüm gök akılları faaldir ancak onun beşerî ve tabii evrenle yakın ilişkisi özellikle Faal Akıl olarak anılmasını gerektirmiştir. O dinî terminolojideki Cibrîl veya Rûhu'l-kudstür. Temel işlevi suretleri ışma suretiyle yaymaktır. Bu yüzden Vâhibü's-suver (Suretler Verici) adını alır. Maddeyle birleşip cismi meydana getiren, organizmalarla bitişip canlı varlıkları, özellikle insanı akıl gücüne sahip bir canlı olarak mümkün kılan ve nihayet insan aklını geliştiren, gerçekleştiren formlar bu ışımayla işlevlerini yerine getirir. İnsan aklının bilmek üzere yöneldiği akledilir formlar, akli ilkeler ve tümel kavramlar, teknik tabirle *ma'kûlât*, bir kozmik akıl ve/veya bir tür etkin kozmik hafıza olarak (el-levhu'l-mahfûz)<sup>4</sup> olarak da kavranan bu akılla bağlantı sonucu kavranır hale ge-

<sup>4</sup> bk. İbn Sînâ, *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ân ve'l-lügati's-sîfiyye fi felsefeti'bn Sînâ* içinde, Beyrut 1403/1983, s. 229; burada kullandığımız kozmik hafıza terimi ma'kûlât, insan hafızasının tikellere ait anlamları saklaması gibi, soyutlama yoluyla edinilmiş ma'kûlleri içermeye anlamında değil,

lir. Duyulur bilgiden akledilir bilgiye yönelen insan aklının hem soyutlama melekelerini geliştirmesi hem de soyut kavramlara ulaşması bu kozmik akla teveccüh ederek, onunla ittisali sağlayarak mümkündür. Bu ittisali Faal Akılla insan aklının “birleşmesi” şeklinde değil de onunla irtibat kurması şeklinde anlamak lazımdır. Bu ittisali aşamasına gelinceye kadar bir tür akıl-altı mekanizma olan beyinsel melekeler sisteminde şöyle bir algı süreci işler:

Beş duyuyu intikal eden duyu formları ortak duyuda müştereken algılanır. Hayâl ya da musavvira gücünde bu formlar saklanır. Mütehayyile gücü bu formları alarak işleme ve gerektiğinde vehim veya akıl gücüne iletme işlevini görür. Vehmin bu formlar üzerinde yaptığı işlemin amacı onlara birtakım tikel anlamlar kazandırmaktır. Hafızanın işi ise bu tikel anlamları saklamak ve gerektiğinde hatırlamaktır. Akıl gücünün duyu formları üzerinde işlem yapmak istemesi durumunda ise mütehayyile, müfekkire adını alacak ve akıl bu formlar üzerinde düşünme ve soyutlama işlemini gerçekleştirecektir.

Soyutlama duyu formlarının maddî yani tikel bağlantılarından kopararak tikellikten kurtarılması işlemidir. Ancak soyutlamanın biza-tihi kendisi soyut kavramlara ulaşmayı yani tümel bilgiyi garanti etmez. Çünkü soyut kavramlar aklın müfekkireyle işbirliğinden doğmaz; onlara ait akli anlamların kaynağının bizatihî soyutlanan duyu formlarının kendisi olması mümkün değildir ve akli anlamların mahzeni Faal Akıldır. Dolayısıyla duyulardan gelen verilere vehim tarafından yüklenen tikel anlamların ötesinde, tümel bir teoriye malzeme teşkil edecek şekilde değerlendirilmesi, onlara ait tümel kavram, önerme veya formüle Faal Akılla ittisali sonucu ulaşılmasıyla mümkündür.

Faal Akılla ittisali sonucu duyulur nesnelere ait bilkuvve akledilirler kavranarak bilfiil akledilir, yani bilinir hale gelirler. Bu biliş süreci fizik âlem hakkındaki kavrayışa yöneliktir. Duyu, hayâl, vehim

---

ma'küllerin etkin ilkesi olma anlamındadır. Bize bu bağlamda hafıza terimini çağrıştıran şey, İbn Sînâ'nın tümel kavramların insan hafızasında saklanamayacağı, onları yeniden kavramak için Faal Akıl'a yönelmek gerektiğini söylemesidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Faal Akıl'ı Cibrîl ile özdeşleştiren yaklaşımını reddeden İbn Rüşd ise levh-i mahfûz terimini, kaza, kader ve daha önemlisi gayb terimleriyle irtibatlandırırken onunla bütün kozmik sebeplilik düzenini anlamakta ve bu düzenin bilgisini tam olarak yalnızca Allah'ın kuşatabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla filozofa göre gayb, göklerin ve yerin bütünüyle yalnızca Allah'ın bildiği tüm bir sebeplilik düzeni olmaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille fî akâidi'l-mille*, nşr. Mahmûd Kâsım, Mektebetü'l-Encilû el-Mısıriye 1955, s. 227.

ve akıl idrakleri fizik nesnelerin bilgisi hakkında tikelden tümele yönelen böyle bir süreçle iş başında olurlar. Ancak *gayb* ya da *melekût* denilen metafizik alana ait cismânî olmayan varlıkların kavranışı bilkuvve *ma'kûllerin* bilinmesi gibi olmaz. Çünkü bu varlıklar zaten bilfiil akıl ve bilfiil *ma'kûller* olarak mevcuttur ve onların mevcudiyeti herhangi bir soyutlama ve düşünme işlemine gerek kalmaksızın kazanılmış aklın Faal Akılla doğrudan irtibatı sayesinde kavranır. Bu varlıkların kavranması için gerekli şart Faal Akılla ittisal yeteneği alabildiğine gelişmiş olan kazanılmış aklın kendi üstündeki kozmik irtibat noktasına yönelmesi ve ondan gelen ışığı almasıdır.

Sonuç olarak İslâm felsefesinde fizik ötesi varlık vardır ve mevcudiyeti insan aklıyla kavranabilir. Bu bilginin imkânı,

a) Metafizik ve akabinde fizik varlık alanlarının Tanrı'nın Kendini ve Kendi Varlığının neyi gerektirdiğini bilmesi,

b) Bu bilginin gerektirdiğine varlık vermesi, varlığa gelişin O'nun ilmindeki evrensel iyilik düzenine uygun olarak, metafizik ve fizik varlık alanları arasında tam bir ontolojik hiyerarşi ve sebeplilik düzeni içinde gerçekleşmesi,

c) Bu varlık düzenine ait *ma'kûlânın*, İlk Sebep'ten başlayan yahut İlk Sebep'e ulaşan bir sebeplilik zinciri içinde yine göksel bir soya sahip insan aklı tarafından kavranabilir oluşu,

d) Söz konusu aklî kavrayışın Tanrı'yı ve kendini akleden ve bu etkinliğinin sonucu olarak edindiği tümel *ma'kûlleri* ışımak suretiyle varlık mertebesinin aşağılarına yayan Faal Akıl ile irtibat sayesinde gerçekleşmesi şeklinde açıklandığı söylenmelidir.

Nübüvvet gerçeği de İslâm felsefesinde Faal Akılla ittisal teorisyle açıklanmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ arasında ayrıntıda bazı farklar bulunmasına rağmen her ikisine ait nübüvvet teorisinden çıkan teorik sonuçları şu şekilde belirlemek mümkündür: Nübüvvetin Faal Akılla ittisal teorisyle açıklanması, peygamberlerin metafizik hakkında filozoflarınki gibi bir bilgilenme süreci yaşadıkları anlamına gelmez.

Filozofun düşünme ve bilme süreci –*a priori* ilke ve kavramlara sahip olma hariç olmak üzere- problem bilincine sahip olma, bunları çözmek isteme, bu yönde araştırmalar yapma, soyutlama etkinliği ve tümel bilginin kaynağına bilinçli ve etkin yöneliş eşliğinde aşağıdan yukarıya veya *fizikten metafiziğe* doğru iken peygamberin bilgi ve haber alması bilinçli bir düşünce üretimini, uzun süren felsefî araştırmaları zorunlu kılmayan yukarıdan aşağıya veya *metafizikten fiziğe* doğru göksel bir etkinin gönderilmesi şeklindedir. Filozofluk entelektüel bir çaba so-

nunda kazanılmış, peygamberlik ise verilmiştir. Filozof kazanılmış akla kendi entelektüel çabalarıyla ulaşırken, bu akıl çok daha yetkin biçimiyle *kudsî akıl* adıyla peygamberlere verilmiştir. Peygamberlik öncesi kazanılmış akıl yönünde belli öğrenim süreçlerinden geçip geçmemiş olmak Fârâbî ile İbn Sînâ arasında cereyan etmesi gereken ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü bu aklın gerçeği kavramak için ilke olarak uzun araştırmalara, tahsil görmeye ihtiyacı yoktur; aksine peygamberlere özgü bu akıl Faal Akılla ittisal ettiği sırada gerçeği “def’aten” alır. Şu kadarı bilinmelidir ki peygamberdeki kazanılmış veya kudsî aklın ittisal istidadı o kadar şiddetlidir ki rahatlıkla onun ittisal için bir eğitim-öğrenimden geçmesinin gerekmediği söylenebilir. Yani ümmî bir peygamberlik teorik olarak mümkündür.

Ayrıca peygamberlerin mütehayyile gücü, filozofların kavramsal ifade biçimlerinden fazla olarak Rûhu’l-kuds’ten aldığı metafizik kavramları görsel-işitsel-dilsel sembol ve anlatımlara dönüştürme yeteneğindedir. Göksel etki yukarıdan aşağıya doğru olduğundan peygamberin manevi ve entelektüel varlığı tamamen bu etkinin belirleyişi altındadır. Dolayısıyla o kendisine kavramsal düzeyde bildirilen *ma’külleri* ayrı ve bilinçli bir işlemle duyulur planda yeniden üretiyor değildir. Bütün bunlar söz konusu etkinin egemenliğinde gerçekleşir. Kalb yani akıl metafizik hakikatin kavramsal yönünü algılamak için aynası olan mütehayyile onları duyulur planda algılanabilir ve dolayısıyla geniş kitleler tarafından kolayca anlaşılabilir birtakım görsel sembollere, dilsel göstergelere ve mecazî anlatımlara dönüştürür. Oysa peygamberlere özgü olan böyle alıcı bir akıl aynasına sahip olmak bakımından filozoflar her zaman ve şartta aynı imkâna sahip bulunmazlar. Bu yüzden vahiy alma denilen fenomen peygambere ya da felsefî formasyonu da olan peygamberlere özgüdür. Oysa felsefî formasyon tek başına vahiy alma sonucunu doğurmaz. Bunun yanı sıra göksel etkinin vahiy dışında durugörü, sadık rüya veya gelecekteki olayları görme gibi bazı bilme imkânlarına yol açtığı da bu teoride işlenir. Vahyin *ma’kûl* ve kavramsal içeriğinin peygamberin mütehayyilesinde görsel-işitsel-dilsel göstergelere dönüşmesinin yanı sıra nübüvvetin daha aşağı düzeydeki versiyonlarında da görsellik ön plandadır. Rüya olgusunun da içinde olduğu söz konusu görselliğin tümel ve tikel bilgilerle yahut teorik ve pratik

aklın devrede bulunuşuyla ilgisi de onların epistemik değerini belirleyici unsurlardır.<sup>5</sup>

### Modern Felsefenin Öncüleri Ve Fizik Ötesi Varlık

Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes'in (ö.1650) düşünen cevher-yer kaplayan cevher, ruh-cisim veya Latince tabiriyle *Res Cogitans-Res Extensa* ayırımıyla cismânî olmayan fizik ötesi cevherin, giderek bu ikisinin de yaratıcısı olan yetkin, sonsuz bir Tanrı'nın varlığını kabul etmesi, kendisini Ortaçağ'ın Hıristiyan ve Müslüman filozoflarıyla bir ölçüde buluşturmuştur. Ruh ya da zihnin özü, düşünmesi, cismin özü ise yer kaplamasıdır. Cismânî âlem bir makine düzeni içinde ve Tanrı'nın koyduğu belli yasalar uyarınca hareket edip işlemektedir. Tanrı bu işleyişi her aşamasında kontrol eder. Ve fakat bu ilahî tedbir değişikliğe uğramadığı için modern bilimin matematiksel yasalar yoluyla açıkladığı düzenini sürdürür. Ruh ya da zihin bu mekanistik varlık alanının bir parçası olmayıp kendinin bilincinde olma, düşünme ve irade etme imkânını kendinde barındırır. Ancak bu düalist sistemde birbirinden tamamen farklı ruh cevheri ile cisim cevheri arasındaki etkileşim ilişkisi açıklanmadan kalacaktır. Her ne hal ise sonuç olarak sistemde Tanrı, maddî ve ruhî sebepler kavramını tartışmalı kılacak şekilde yegane yaratıcı ve fail sebep olarak yerini almış ve kainattaki işleyiş son tahlilde Tanrı'nın irade ve yaratmasına bağlanmıştır.

Hollanda'lı yahudi filozof Spinoza(ö.1677) ise bu Kartezyen cevher düalizmini "Doğa"(Natura) kavramında eriterek aşmak istedi. Descartes gibi tamamen akılcı, hatta matematik bir yöntem içinde kalarak doğa ve Tanrı kavramları arasındaki ontolojik uçurumu ortadan kaldırmayı denedi. Filozofa göre eğer cevher tanım gereği kendi varlığıyla kaim olan ve düşünülme için kendisinden başka hiçbir kavrama ihtiyacı olmayan bir varlık ise böyle bir varlığın başka hiçbir şeyle belirlenmeyen, sonsuz ve tek varlık olması gerekir. Çünkü madem ki cevher özü gereği kendi kendinin nedenidir ve tanım gereği varolmaması

<sup>5</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik perspektifi için bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisi Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 39-84; insanın aklî idrak gücü ve onun Faal Akıl ile ittisali teorisinin İbn Sînâ felsefesindeki ifadesi için bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 125-145; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi için bk. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, New York, Oxford 1992, s. 116-123.



düşünülemez, o halde varlığı zorunludur. Aynı şekilde onun sonsuz sayıya olan ana nitelikleri, sıfatları kendi doğasının bir gereğidir. Biz aklımızla onun sadece iki zâtî sıfatını bilmekteyiz: Yer kaplama ve düşünme. Yani o, Descartes'in aksine, sonsuz anlamda yer kaplayan ve düşünen Cevherdir. Bu sıfatlar Cevher gibi sonsuzdur. Tek Cevher'in görünme, zuhur etme şeklindeki, etkileri, tavırları yahut kipleri vardır. Dolayısıyla her şey *ontolojik gerçekliği* itibarıyla Tanrı'dır, Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey ne varolabilir ne de düşünülebilir. Böylece Cevher, Doğa ve Tanrı kavramları bu sistemde ayrılaşmış olmaktadır. Bu panteistik yahut kosmoteistik açıklama, sonlu, sınırlı ve zamanî görünüşler olarak kiplerin Tanrı'da ihtiva edildiği anlamına gelmemektedir. Tanrı'da, o sonsuz ve tek cevherde kesret olmaz. O zaman dışıdır ve zamanî olan hareket, sükûnet, irade, zekâ gibi tüm görünüşler bu Cevher'in bir afeksiyonudur ve her biri bu Cevher ile açıklanabilme derecesine göre gerçeklik sahibi sayılır. Bu Cevher öz varlığını açıklayan bir Kendi'lik iken, onun belli bir zaman ve şartta görünüş tarzları olan sonlu kipler, Cevher'i yoluyla açıklanabilir. Dolayısıyla biri diğerinin varlığını açıklayan iki cevher yok, ana niteliği ister düşünme isterse de yer kaplama olsun bütün sonlu kiplerin kendisiyle açıklandığı tek bir Cevher vardır.

Zihnin mantıkî düzeni ile doğanın fizikî düzeni bir ve aynı olduğu için gerçekliğin araştırılması ya fizikî olayların zorunlu, belirlenmiş düzenini ya da düşüncelerin mantıkî sistemini araştırmak anlamına gelir. Her iki durumda da Tanrı ya da Doğa'yı betimlemiş olursunuz. Buna isterseniz Tanrı'nın Doğası da diyebilirsiniz. Demek ki Tanrı dinî merasimlerle anlaşılacak bir şey olmanın ötesinde fizik ve matematikle kavranabilecek bir Doğa'dır. *Metafizik monizm* adını alan bu sistem, şahsî Tanrı anlayışını yanlış bulduğu ve geleneksel dinî açıklamalarla tatmin olmadığı için ateistlikle suçlanmış ise de aslında ontolojik gerçekliğin yegane ilkesi olan Tanrı'yı merkezine yerleştirmekteydi. Bu sistemde Tanrı ya da Doğa'nın kendisinden ayrı bir doğa "yarattığı" düşüncesi bir yanılsamadan ibarettir.

Bizim fizik varlık için kullandığımız doğa ile Tanrı arasında aslında bir iç-dış, ya da görünüm-gerçeklik ilişkisi vardır. Tanrı iç doğa, bütün gerçekliğin kaynağı ya da etkin ilke olarak *Natura naturans* adını alırken, etkiler veya ilkenin ürünleri olarak görünen çokluk âlemi *natura naturata* adını alır. Ruhî ve fizikî varlık alanları aynı ilkenin, aynı gerçekliğin görünüşleridir ve biri diğerini etkileyemez. Aynı hareket noktasından ötürü ruhu maddeyle, maddeyi de ruh ile açıklamak duru-

munda değildir. Her ikisi de aynı cevherin, *Natura naturans*'tan, onun sonsuz yer kaplama ve düşünme olarak kavradığımız iki zâtî sıfatının bir etkisidir. Doğa zaman biçimi altında algılandığında fizik dünya olur. Duyumlarımız ve hayal gücümüze bu dünya apayrı bir fenomen olarak görünür; ancak bu görünüm yetkin olmayan ve yapay bir bakış açısına sahip olmamızdan ötürüdür. Oysa doğa evrensel bir cevher, sabit bir ilke iken onun zarfı, geçici ve sınırlı görünümü, tikel bir fenomenair. Bu cevher şahsî bir Tanrı olmayıp, mutlak anlamda zorunlu ve bu yüzden mutlak anlamda özgür olduğundan belli bir bilinçli gayeyi de izlemez. Aksine her şey O'nun Doğası'nın zorunlu gereği olarak onu izlemektedir.

Alman filozofu Leibniz(ö.1716), kendi keşfi olan sonsuz küçükler hesabıyla (infinitesimal calculus) paralel biçimde metafizik varlığın artık bölünemeyen ve *monad* adını verdiği sonsuz sayıdaki, ebedi, basit cevherler, noktalar ya da kuvvet merkezlerinden oluştuğunu ileri sürdü. Böylece kuvvet madde kavramından soyutlanıyor ve metafizik bir kavram halini alıyordu. Buna göre mümkün ve doğru önermelerde ifadesini bulabilen ve kendisine geçmişte, şimdi ve gelecekteki bütün özellikleri yuklenebilen, bu yüklemelerden hepsini içerip açıklayabilen her özne, cevheri itibarıyla *monad* adını almaktadır.

Şu halde doğru bir önermenin öznesi olan her gey bir monad ya da cevherdir. O yuklenebileceği mümkün tüm özelliklere sahiptir ve bu özelliklerden his birini dışarıdan almaz. Bu anlamda onlar “penceresiz”dir; yani onlar kendi türleri içinde yetkin, fiilen kendisine yeten birer evrendir. Her monadın öteki monadlarla ilişkisi özüne aittir ve bunda bu iligkinin bütün mümkün biçimlerini içerir. Dolayısıyla her monad öteki monadlarla olan mümkün ilişkileri açısından bütün bir evreni kendi tarzında yansıtır. Her monad kendi varlık sınırları içinde biriciktir ve kendi varlık düzeyinde belli bir bilince sahiptir. Aslında taştan, bitkiye, hayvandan insana ve oradan Tanrı'ya yükselen varlık zincirine denk düşen monadolojik, manevî bir cevher hiyerarşisi vardır. Bu cevherler olmuştuk ve olacak bütün kozmik hadiselerin tohumlarını kendisinde barındırır ve kuvveden fiile çıkan bir süreç içinde kendini gerçekleştirir. Bu yüzden her monad “geçmişle yüklü” ve “gelecekle büyük”tür. Tanrı ise oyle değildir; onda kuvveden fiile çıkan bir şey bulunmaz. Hem varlığı hem de bilgisi yetkin olduğundan onun varlığında olug söz konusu değildir. Bu en yüksek ve en yetkin monad, *Monadlar Monadı*'dır. Öteki monadlar ise bir bakıma Tanrı'nın düşünceleridir.

Fizik ya da metafizik olsun her varlık Tanrı'nın ilmi ya da planındaki zihnî özüne uygun olarak hareket eder. Fizik hadiselerde mekanistik kanunlar, ruhî hadiselerde gayelilik egemendir ve bu ikisi birbiriyle uyum içinde işlevlerini yerine getirir. Bedeni de ruhu da Tanrı yaratmış ve ikisini önceden planlanmış bir uyum içinde var etmiştir. Zaten beden, monadları ya da psişik kuvvetleri içerdiği unutulmamalıdır. Nitekim beden ruhun maddî bir ifadesinden başka bir şey değildir. Denilebilir ki, mekaniğin kaynağı metafizikte bulunmaktadır. Çünkü tüm monadlar kendisinden daha yüksek bir tanrısal planı yerine getirmek üzere yaratılmışlardır ve varlıklarıyla Tanrı'nın gayesine işaret ederler. Bu yüzden bizler ilâhî gaye fikrine sahip olmaksızın fiziğin ve mekaniğin evrensel ilkelerini açıklayamayız. Varlıktaki süreklilik ilkesi bir kuvvetler dizisinin sonunda daha yüksek bir monad talebinde bulunur. Fizik âlemdeki düzen ve uyum da nedensellik ilkesi uyarınca bir yaratıcıya işaret etmektedir.

Kant(ö.1804) teorik akılla metafizik varlıkları bilemeyeceğimizi, yahut kanıtlayamayacağımızı ileri sürecek ve bir metafizik agnostisizmde karar kılacaktı. Filozofa göre bilgi *sentetik a priori* hükümdür. Bu hükmün sentetik olması, analitik hükümlerin tersine olarak, yeni bir şey bildirmesi anlamına gelir. A priori olması ise salt tecrübeye dayanmaması, aksine aklî olması anlamına gelir. Bilginin imkân dahiline girmesi, duyarların hükümlerin malzemesini vermesi ve aklın onları birleştirmesiyle gerçekleşir. Bilgi denilebilecek her hüküm zorunlu olarak duyulur unsurlar ile aklî unsurlardan oluşur.

Duyular bilgimizin kumaşını verirken aklımız bu kumaşa şeklini vermektedir. Ancak duyu gücü bu malzemeyi biçimden tamamen mahrum bir ilk madde gibi akıl gücüne yollamaz. Duyu gücünde dışarıdan gelen verileri forma sokan bir duysal sezgi vardır. Bu sezgi, duyu verileri ne kadar a posteriori ise o kadar a prioridir ve bu deney-öncesi sezgisel forma Kant mekan ve zaman adını vermektedir. Dolayısıyla mekan ve zaman her türlü deneyden önce gelen ilk sezgilerdir. Onlar deneyden değil, akıldan gelmektedir. Zaman ve mekan algının nesnel konuları değil, yalnızca eşyayı algılama şekilleridir. Yani bizler eşyayı zaman ve mekan denilen iki gözlük camından, nasılsalar öyle değil, bize gördükleri gibi, görüyoruz. Dolayısıyla duyu verilerine dayalı ilk sezgilerimiz bize yalnızca görünüşleri, teknik tabirle *phainomenia*'yı veriyor, bizatihî şey, *nooumena*'yı değil.

Kısacası bize görünen eşyanın kendisi değil, hadisedir (transandantal estetik). Bunun yanı sıra, nasıl sezgi gücü her şeyi zamanda ve mekanda algılıyorsa, akıl da hükümlerini kategorilere veya genel kavramlar kalıbına dökmetedir. Bu kategoriler aklın a priori fonksiyonudur ve asla deneyden edinilmezler. Zaman ve mekan nasıl sezginin konuları değil, görme şekilleri ise, bu kategoriler de bilgi konusu değil, bilme vasıtalarıdır. Nicelik, nitelik, nisbet ve cihet denilen dört aslî kategoriden süreklilik ve sebeplilik gibi yasalar çıkar. Akıl bunları hadiseler dünyasından almaz, onları bu dünyaya kabul ettirir. Şu halde duyu gücü, duyu izlenimlerini alır, onları düzenler ve sezgi haline getirirken, akıl sezgileri senteze tabi tutarak, hüküm haline getirir.

↳ Sonuç olarak bilgi dediğimiz hükümün bir ayağı zaman ve mekan dediğimiz a priori sezgilerle şekillenen duyu izlenimleri ise diğer ayağı aklın a priori kategorileriyle ulaştığı sentetik hükümdür. Böyle olunca da hadise (fenomen) dediğimiz şey aklın bir ürünü olmakta, bizde vukua gelmekte ve sezgisel aklın dışında varlığı kabul edilmemektedir. Kısacası duyulur âleme kanunlarını veren akıl olup, kosmosu kendinde inşâ eden de akıldır. Ancak filozof akılda inşâ edilen hadiseler âleminin ötesinde görülemez, erişilemez ve aklın sınırlarının ötesinde kalan gerçeklikler âlemini, numenlerin varlığını kabul etmektedir (transandantal analitik). ▷

Bunun yanı sıra filozof, hüküm verme gücümüzden ayrı olarak, insan aklında hükümlerimizin bütünü yüksek İdeler dediği bazı genel fikirlere indirgeme melekesi olduğunu da ileri sürmektedir. Bizatihî şey, mutlak, kozmos, ruh, Tanrı gibi idelerdir bunlar ve onların fonksiyonu hükümlerimizi bütüncül sistemler haline getirmektir. Nasıl zaman ve mekan dediğimiz a priori sezgiler duyulur izlenimleri, kategoriler de sezgileri bir düzene sokuyorsa, bu yüksek ideler de hükümlerimizi bir sistem haline getirir. Kozmoloji, psikoloji ve teoloji böyle ortaya çıkar. Tıpkı zaman ve mekan gibi sezgilerin algılarımızın konusu olmayıp eşyayı algılama şekilleri iseler, ya da sözü geçen kategoriler bilginin konuları olmayıp bilginin vasıtaları iseler, aynı şekilde kozmos, ruh, Tanrı ideleri de akıl dışında haricî varlıklar değil aklın a priori kavramları olarak düşünülürler.

Akıl, etkinliği boyunca sadece hadiseleri bilir ve etkinliğinin maddesini duyulardan alır demiştik. Oysa kozmos, ruh ve Tanrı gibi a priori kavramların hiçbir içeriği yoktur ve bu içeriksiz kavramlardan hareketle tümdengelimsel istidlallerde bulunmak anlamsızdır (transandan-

tal diyalektik). Sonuç olarak metafizik imkânsızdır. Ancak numenal alanın gerçekliği kendini vicdanî tereddütler, ahlâkî duygular olarak tezahür ettirmekte olduğundan, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve iradenin özgürlüğü gibi tezler saf akılla kanıtlanamaları bile pratik akıldan kendisine geçerlilik imkânı bulabilirler. Çünkü onların geçerliliği varsayılmadıkça ahlakî hayatı temellendirmek imkânsız hale gelmektedir.

Hegel(ö.1831) ise Kant'ın felsefesinden kalkarak bütüncül bir gerçeklik teorisinin oluşturulamayacağı iddiasıyla yalnızca fizikî fenomenler alanında değil, ruhsal olgular, devlet kurumu, tarihî gelişim, kültür ve din gibi olgular alanında da açıklayıcı olan bir akıl, zihin ya da ruh (*geist*) kavramını ortaya attı. Bu kavramla *numen-fenomen* arasındaki mutlak bilişsel ayırım son bulmakta, insan aklıyla bilmenin imkânsız olduğu numen fikri rafa kaldırılmaktaydı; çünkü bütün bir oluş bu aklın zaman ve mekan içinde kendisini geliştirmesi, anlaşılır kılması ve rasyonel olarak somutlaştırmasından ibaretti. Artık kategoriler Kant'ın iddia ettiği gibi yalnızca eşyayı *düşünüş biçimleri* değil, bizzat eşyanın *varlık şekilleridir*. Daha açık söylenecek olursa bu akıl aşkın, yetkin, kendi kendisinin bilincinde, bütünüyle özgür bir Varlık olmaya çalışmaktadır.

Dünya tarihindeki her evre bu aklın kendisini tamamen gerçekleştirmeye yönündeki içsel mücadelesinin bir ifadesidir. Mutlak ve nesnel akıl eksiksiz ve kesin rasyonaliteye ve anlaşılabilirlik düzeyine erişebildiği zaman onun içsel çatışması sona erecek ve tarihin sonuna ulaşılmış olacaktır. Anlaşılmış olabileceği gibi filozof insanın bilme melekesiyle kast edilen anlamın çok ötesinde ontolojik gerçekliğe sahip nesnel bir akıldan söz etmekteydi.

Dünyada ve tarihte evrimleşerek mükemmelleşmek isteyen bu akıl doğal, tarihî ve entelektüel tezahürleriyle eşyanın diyalektik gerçekliğini temsil ediyor, bir bakıma düşünce ile varlık, dolayısıyla mantık ile metafizik bir ve aynı şey oluyor veya başka bir deyimle metafizik mantığın uygulama alanını teşkil ediyordu. Çünkü oluş yani gelişme tamamıyla diyalektik ve mantıksal bir sistem içinde vuku buluyor, diyalektik mantık ise oluşun iç yapısını kavramayı mümkün kılıyordu; gerçek olan aklî, aklî olan gerçektir. İster doğal fenomenler isterse de ruhsal, siyasal, kültürel ve dinsel fenomenler planında olsun eşya ve hadiselerdeki gelişme ve gelişme aslında bu aklın kendini ulaşabileceği son gayeye kadar bilinçli olarak geliştirme sürecinin bir somutlaşmasından ibaretti.

Bu diyalektik süreç tez, antitez ve sentez aşamalarıyla belirleniyordu. Burada ontolojik olarak vurgulanması gereken, evrendeki gelişmelerin somutlaşmasıyla kendini gerçekleştiren bir tür tannısal, mutlak ve doğa-  
da içkin akıl kavramının modern felsefede tekrar yerini almasıydı.

Şu kadar var ki bu akıl ne doğayı ne de insan aklını aşma anlamında aşkın olmayıp, insan aklıyla kavranabilen ve doğada içkin bulunan bir akıldır; mutlaklığı da zaman ve hareketten bağımsız olma anlamına değil, tam tersine mutlak olarak oluş ve sürecin ta kendisi olduğu anlamına gelmektedir. Eşyada içkin olan ve kendisini diyalektik bir tekâmül süreci içinde gerçekleştiren bu mutlak akıl, yalnız varlığı düşünmemekte, onu aynı zamanda meydana getirmekte ve yaratmaktadır.<sup>6</sup>

Ünlü evrimci filozof Herbert Spencer(ö.1903) bilinebilir alanın bilime, bilenemez alanın dine ait olduğunu, her ikisinin de *mutlak* olanı kabul etmede ittifak ettiğini, dolayısıyla bilimin bilinemezciğin (nescience) sınırında durması, dinin de Bilinemeyen karşısında huşu ile tatmin olması gerektiğini ileri sürmüştür. Filozof, Hamilton ve Mansel'den ödünç aldığı fikirlere dayanarak bilginin izafiliği üzerinde de durmuştur. Filozofa göre bilimin maddenin çeşitli tezahürleri hakkındaki objektif açıklamaları maddenin bizzat kendisi hakkında genel bir yargıya ulaşmaya yetmemekte, sonuç olarak bilim bizleri bir açıklanamazın eşiğine getirmektedir. Çünkü her şeyi belirli izafetler içinde kavrayan zihnin, nesnelere bizzat kendisini kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla tabiatı itibarıyla kavranamaz olan bir gerçekliğin mevcudiyetini kabul etmede din ve bilim uzlaşacaklardır.<sup>7</sup>

Görünüş ve gerçeklik ayırımını yine bu terimlere felsefesinde merkezî bir yer vererek vurgulayan filozof F. H. Bradley *Appearance and Reality* (1893) adını taşıyan kitabında esasen tutarlı, bir ve bütün olan gerçekliğin zaman, mekan ve madde planında parçalandığını ve bu yüzden insan düşüncesinin çelişkilere sürüklendiğini ileri sürer. Buna

<sup>6</sup> Modern filozofların metafizik varlık ve onun bilgisiyyle ilgili görüşlerinin bu özeti için bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1938, s. 95-98, 196-237, 278-302, 317-341; Ahmet Cevizci (der. ve trc.) *Metafiziğe Giriş*, İstanbul 2001, s. 162-168, 176-185, 192-202, 212-217.

<sup>7</sup> Spencer ve ondan önceki Thomas Huxley, William Hamilton, Henry Longueville Mansel gibi agnostiklerin fikrî tutumları ve onların eleştirisi için bk. Alfred E. Garvie, "Agnosticism" md, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1979-80, I, 214-220.

mukabil filozofa göre mutlak ve şartlanmamış gerçekliğin kavranma yolları vardır; fakat onlar genellikle ifade edilmezdirler.

Edmund Husserl'in (ö. 1938) fenomenolojisi bu görüntüş-gerçeklik ya da fenomen-kendinde şey ayırımını aşmak üzere fenomen ile özün bilgisini aşkın kavrayış düzeyinde özdeş hale getirerek kavramayı denedi. Heidegger (ö. 1977) ise ta Pre-Sokratik felsefeye kadar geri giderek söz konusu fenomen-numen ayırımını varolan-Varlık ayrımıyla yeniden anlamlandırmaya çalıştı. Filozofa göre Batı felsefesi Platon'dan beri varolanlarla uğraşmış ve Varlığı unutmuştu. Oysa varolan Varlığın bir *phainomenon*'u yani onun bir kendini ifşası ya da bir tecellisi idi. Felsefe bu tecellide takılıp kalmış ve onun neyin tecellisi olduğu sorusunu sormayı göz ardı etmiştir. Elindeki geleneksel metafizik formları ve yöntemleriyle de bu soruyu cevaplandırması mümkün değildir. İnsan varolanlara geleneksel metafiziğin kalıplarını giydirmek yerine Varlığın sesini dinlemeyi veya *düşünmeyi* yeniden öğrenmek durumundadır.

(Modern materyalist akımların maddeden ibaret bir cevher monizmini öngördüğünü, özellikle Marksist ideolojinin yaygınlığıyla güç kazanan diyalektik materyalizm versiyonuyla da metafizik varlık ve bilgiyi dışladığını, pozitivistimin ise metafizik bir varlık alanının mevcudiyetini inkar ettiğini biliyoruz. Bilim filozofları olarak Viyana Çevresi mantıksal pozitivistleri ise metafizik ve etik önermelerin sınanabilirlik ölçütü dışında bulunduğunu, bu yüzden saçma ve anlamsız olduğunu, kesinlikle doğrulanamayacağını ileri sürerek onların bilimsel bilgi kavramıyla irtibatlandırılmayacağını savundular. Başka bir bilim filozofu Karl R. Popper alternatif fikirler ileri sürerek, sınanabilir olmayan metafizik ve etik önermelerin bilimsel olmamakla birlikte pekala anlamlı, hatta doğru olabileceğini ileri sürdü.<sup>8</sup> Ateistler ise geleneksel tezlerini sürdürmekte, özellikle kötülük problemine dayanarak Tanrı'nın yokluğunu kanıtlanmanın mümkün olduğunu savunmaya devam etmektedir.

Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunun kanıtlanamayacağı düşüncesinde olan agnostiklere gelince çoğu kere utangaç ateistler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bütün bunlara mukabil Alfred North Whitehead (ö. 1947) Aslı/mutlak ve Oluşan/zamanî veçheleri bulunan bir Tanrı fikriyle Tanrı-âlem-insan ilişkilerini yepyeni bir *süreç felsefesi* teorisine dayandırmış, onun fikirleri Charles Hartshorne gibi ünlü süreç filozoflarına ve David R. Griffin'de izlendiği gibi bilim ve teolojiyi yepyeni bir ilişki zeminine oturtmaya çalışan postmodern ilahiyat

<sup>8</sup> bk. Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, trc. Mete Tunçay, İstanbul 1982, s. 44-45.

ilişki zeminine oturtmaya çalışan postmodern ilahiyat anlayışlarına ilham kaynağı olmuştur.<sup>9</sup>

### Felsefî Yaklaşımların Teolojik Anlamı: Bir Değerlendirme

Modern felsefenin fizik ötesi varlık hakkındaki yaklaşımları ne kadar farklılık gösterirse gösterebilir, eninde sonunda öncü filozofların ontolojileri İlke, Varlık, Mutlak, Sebep, Mükemmel, Sonsuz, Cevher, Akıl gibi kavramlara dayandırılmakta ve sistemlerinin bu dayanakları dindeki Tanrı öğretisiyle o veya bu açıdan karşılaştırılabilir bir hüviyet arz etmektedir. Bunun sebebi elbette modern filozofların alternatif bir dinî teoloji ortaya koymak istemeleri değildir. Çünkü modern felsefe Descartes'tan itibaren kendi yöntemini dinin bilgi kaynaklarından bağımsız olarak ve salt tabii akla dayanarak kurmak istemiştir. Onlar naklî verileri kıstas almadan tabii aklın imkânlarını, onun nihai sınırlarına götürecek şekilde tüketmek amacıyla idiler. Bu yüzden Descartes'in fizik ve metafizik varlığın yaratıcısı, insanda doğuştan bir ide olarak bulunan sonsuz ve mükemmel Tanrısı'nın, Spinoza'nın *Natura naturans* adını verdiği Cevher'inin, Leibniz'in *Monadlar monadı*'nın, Hegel'in *Geist*'inin ve hatta Heidegger'in *Varlık*'ının semitik Tanrı tasavvuruyla aynı olup olmadığı elbette tartışılabilir. Ancak ister Judeo-Cretienne bir kültür atmosferinde nefes alıp veriyor olmalarına, ister o veya bu seviyede skolastik felsefenin kavramlarından kendilerini soyutlayamamış olmalarına, ister felsefelerini yeniden buluşturmak istedikleri Grek felsefesinin metafizik tazammunlarıyla yönlendirilmelerine, isterse de tabii aklın metafizik bir varlığı yok sayarak anlamlı bir ontoloji kurmanın imkânsızlığına kanaat getirmiş olmalarına bağlansın, sonuç olarak modern filozofların önemli bir kısmı Tanrı kavramını çağrıştıracak metafizik bir ilkedan kendini soyutlayamamıştır.

Etienne Gilson'un da işaret ettiği gibi bu filozofların çoğu geleneksel metafiziğin kavramsal çerçevesi içinde modern bilimin mekanik dünyasının nihai gerekçesini araştırmak zorundaydılar ve Newton dahil

<sup>9</sup> Whithead ve Hartshorne'un süreç felsefesinin mukayeseli bir anlatımı için bk. Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Isparta 2000, özellikle II. Bl.; Griffin'in tradisyonalist bakış açısını savunan Huston Smith ile girdiği tartışma, onun Whiteheadçı postmodern ilahiyat anlayışını bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Söz konusu tartışmanın Türkiye'deki neşri için bk. Huston Smith, David Rey Griffin, *Unutulan Hakikat*, trc. Latif Boyacı, İstanbul 1998.



hepsi için fiziğin varlığın anlaşılabilirliğinin mutlak ilkesi tabiatın yaratıcısı olan Tanrı idi.<sup>10</sup> Bu tespitten hareketle fizik ötesi varlığın mevcudiyeti ve anlaşılabilirliğinin ilkesinin de Tanrı fikri olduğu söylenebilir. Nitekim fizik ötesi bir cevherin varlığını kabul etmeyen pozitivizm, materyalizm, ateizm ve hatta bir yönüyle agnostisizm gibi felsefelerin Tanrı'nın varlığını kabule yanaşmadıkları bilinmektedir.

Şu halde fizik ötesi cevherin kabulü ile Tanrı'nın varlığının kabulü arasında daima bir mantıksal ilişki olmuştur. Bu sebepten söz konusu mantıksal ilişkinin alternatif biçimleri yukarıda felsefî deneyimin birliği fikri açısından zikredilmeye çalışılmıştır. Modern filozoflar âlemin mekanik veçhesini anlaşılır kılmak için bile fizik ötesi bir varlığa o veya bu biçimde dayanmak ihtiyacını hissettiklerine göre âlemin fizik ötesi veçhesinin de, adını ne koymuş olurlarsa olsunlar, Tanrı'yla irtibatını belirtmek ihtiyacında olacaklardı ve nitekim öyle olmuştur. Öte yandan bazı modern filozofların reddetme eğiliminde olduğu, âlemde bir düzen ve gaye bulunduğu fikri de kaçınılmaz olarak eşyanın ardında onu yöneten bir irade, kudret ve hikmetin, dolayısıyla Tanrısal bir İde'nin mevcudiyeti fikrine filozofları sevk etmekteydi. Bütün bu bakış açıları Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın ilmi, fizik ve metafizik veçheleriyle âlemin varlığı kavramları arasında zorunlu bir mantıksal ilişki doğurmaktaydı.

Şu halde modern felsefe açısından gayb problemi Tanrı-âlem ilişkisi probleminde kendini göstermektedir. Dikkat edilirse bu ilişki sadece bir fizik ötesi kudretin tecellisiyle sınırlı biçimde Yaratan-yaratılan ilişkisi biçiminde değil, tamamen ontolojik bir fikir zemininde Varlık-varolanlar yahut mahiyetçi bir yaklaşımla Mutlak Akıl-eşyanın düzeni ilişkisi biçiminde de ortaya konmaktadır. Söz konusu ilişki tasarımlarının gayb kavramını ilgilendiren yönü, sadece bir varlık ilkesi olarak Yaratıcı Tanrı, Mutlak-Zorunlu Varlık ya da Mutlak Akıl değildir. Elbette ve her şeyden önce Tanrı, varlığının akılla kavranabilmesi açısından ma'kûl yani akledilir olan bir felsefî gerçekliktir; ancak *mutlak varlığı*-nın akılla kavranabilmesi onun *mutlak gayb* olarak isimlendirilmesine engel teşkil etmeyecektir. Çünkü böyle bir İlke'nin *varlığını* akılla teslim etmek başka şey, isterse varlığıyla aynı olduğu ileri sürülmüş olsun, *mahiyetinin* tanımlanamaması veya başka deyişle *hakikatinin* bilinememesi başka bir şeydir.

<sup>10</sup> Etienne Gilson. *Tanrı ve Felsefe*. trc. Mehmet Aydın, İzmir 1986, s.74.

Nitekim felsefe tarihi boyunca Tanrı'nın *varlığını* kabul eden fakat O'nun hakkında konuşurken, O'nun ne olduğunu yani mahiyetine ait bilgiyi değil, ancak ne olmadığını ileri sürebileceğimizi savunan negatif teolojiler olagelmıştır. Ben burada negatif teolojilerin Tanrı hakkında konuşmamızı mutlak olarak yasaklayan söylemine tamamıyla iştirak etmemekle birlikte Tanrı'nın Zâtı ve sıfatları hakkında konuşmanın aklî ve lisanî sınırları olduğunu ve insana ait bu sınırların ötesinde *mutlak gaybın* durduğunu tekrarlamak ihtiyacındayım.<sup>11</sup>

Buradan Tanrı-âlem ilişkisinden doğan gayb problemine geçecek olursak karşımıza bir açıdan Tanrı'nın ilmi, diğer açıdan ontolojik hiyerarşi meselesi çıkacaktır. Tanrı'nın ilmi Teistik bir metafizikte fizik varlıktaki düzen ve gayenin ilkesidir. Bu ilmin ihata ettiği gerçekliği ister sonsuz mümkünler skalası olarak düşünelim, isterse de başka türlü olması düşünülemez olan zorunlu gerçeklikler olarak anlayalım, sonuçta onun ilahî kudret ve iradenin yine ilâhî hikmete göre varlık kazandırdığı bir gerçeklik olduğu kabul edilecektir. Gayb kavramı işte öncelikle bu ilâhî hikmetin kavranamaz veçhelerine ilişkin olacaktır. Bizler fizik varlık düzeninde olup bitenden kalkarak bir ilahî hikmetin *varlığı* sonucuna ulaşabiliriz. Ancak bu tıpkı Tanrı'nın varlığı meselesinde olduğu gibi, ilâhî hikmetin tümüyle ihata edilebileceği anlamına gelmez. Daima açıklanmadan kalan şeyler olacaktır ve bunlar bizim beşerî hikmetimizin varabileceği sınırlar açısından gaybtır.

Nitekim kötülük problemi felsefenin ezeli bir problemi olarak hâlâ orada durmaktadır ve şimdiye dek ortaya konmuş veya mümkün açıklamalara rağmen meselenin bütünüyle ihata edildiği söylenemez. Belki dinî açıdan Hz. Musa kıssasında olduğu gibi (Kehf, 18/65-82), Tanrı'nın kendi katından bilgi ve hikmet öğrettiği ve Musa gibi bir peygamberden bile daha fazla açıklayıcı bilgiye sahip kimselerden söz edilebilir. Ancak ilke olarak Tanrı'nın ilminin kuşattığı bütüncül hikmeti kuşatacak bir başka öznenin varlığından söz etmek çelişkili olacaktır. Zira bu her şeyi ilmiyle kuşatan varlığın kendisinden başkası tarafından kuşatılması anlamına gelir.

<sup>11</sup> Burada mutlak gayb kavramını Cürçânî'nin tanımladığı anlamda kullanıyorum. Nitekim kendisi "el-gaybü'l-mutlak"ı vahdet-i vücudçu terminolojiye sadık kalarak da olsa "taayyün etmemiş olması bakımından Hakk'ın Zâtı" olarak tanımlar. Bk. *Kitâbü't-Ta'rifât*, nşr. Güstavus Flugel, Leipzig 1845, s. 169.

Bu Kuşatıcı ilim ve ondan ayrı düşünülemez olan Kuşatıcı kudret İlâhî Zât'ın eşyayı hem varlık hem de zaman bakımından kuşattığı anlamına gelmelidir. O'nun ilmi eşyayı varlığı bakımından hem iç hem de dış yüzüyle, zamanı bakımından da hem geçmiş, hem şimdi hem de geleceğiyle kuşatıyor olmalıdır. Eğer fizik varlığın bir iç yüzü varsa ve üstelik bu iç yüzü fizik ötesi bir gerçeklik ise onu ihata eden mutlak ilmin tamamıyla kuşatılamayacağı hususu açıktır.

Aynı şekilde fizik varlığın zamanî boyutu geçmiş, şimdi ve gelecek bakımından mutlak ilim tarafından kuşatılmış ise eşyanın beşerî bilme imkânları bakımından derin geçmiş, gizemli şimdisi ve karanlık geleceğiyle tamamen kuşatılamayacağı söylenmelidir. Demek ki bazı öğretilmiş seçkinlerin varlığını kabul etsek bile daima bilinmeden kalan şeyler olacaktır ve bunlara gayb diyebiliriz. Tanrı-âlem ilişkisinin gayb problemi açısından doğurduğu bir başka mesele Tanrı ile fizik varlık arasındaki ontolojik hiyerarşinin bir fizik ötesi varlık alanı içerip içermediğidir.

Eğer fizik varlığın iç yüzü, ardı derken yine fizik gerçekliğin gözlemlenmeyen, bilinmeyen veya bilinmeyen fakat yine fizik gerçeklik olarak orada duran karanlık yüzünden söz etmiyorsak, Tanrı ile fizik varlık arasındaki yaratma süreçlerini onsuz açıklayamayacağımız, yine âlem varlığına ait fakat fizik ötesi olan bir varlık alanından söz ediyoruz demektir. Sadece organizmadaki canlılığı veya canlılardaki bilinçliliği açıklamak için ruh cevherini varsaydığımız durumdaki gibi değil, Tanrı'nın aşkın varlığı ile fiziğin maddî varlığı arasındaki ilişkide aradaki sonsuz ontolojik uçurumun nasıl aşıldığını açıklamaya yöneldiğimiz durumda da fizik ötesi varlık alanı kavramına ihtiyaç duyarız.

Yine dinî bir anlatımdan hareketle örnek verecek olursak, Hz. Musa'nın Rabbi'ni kendi beşerî ve fizik varlık şartlarında görmek istemesi, bunun kendisi için mümkün olmadığını beyan edilmesi, ısrarları üzerine bir dağa bakmasının istenmesi ve o baktığında dağın zerrelere ayrılması (A'râf, 7/143) zikredilebilir. Bunun felsefî ifadesi Tanrı'nın fizik varlık alanıyla olan ilişkisinin İlâhî Zât-Fizikî varlık şeklindeki doğrudan bir ontolojik temas şeklinde olmadığı, olması durumunda ortada fizik gerçeklik diye bir şeyin kalmayacağıdır. İslâm felsefesinde işaret edilen gerçek işte şudur:

İlâhî Zât ve fizik gerçeklik arasında ilahî ilim, irade ve kudretin ilâhî emir şekline bürünmüş, dinî söylemde "kün" ya da "fiat" olarak ifade edilen varlık verme komutunu (emr) ya bilgi olarak ilgili varlık a-

lanına iletmek ya da kendisine iletilmiş olanı gerçekleştirmek üzere görevlendirilmiş bir ruhânî varlıklar alanı bulunmalıdır. Bu varlıklar dindeki “melekler”e tekabül eder. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Her şeyin melekûtu” (bk. En’âm, 6/75; Müminün, 23/88; Yâsîn, 36/83) ifadesinin, asıl anlamı olan ilâhî egemenlik yanı sıra İslâm düşünürleri tarafından bu egemenliği, gökler ve yerde tesisle görevli aklî-melekî varlıklar şeklinde anlaşılmış olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Nitekim İslâm düşünce geleneğinde de “melekût” dendiğinde akla gelen şahadet âleminin mukabili olan gayb âleminden başkası değildir.<sup>12</sup>

Doğrusu modern felsefede, fizik ötesi cevherin varlığı kabul edilmiş fakat dinî teolojideki meleklerle tekabül edecek bir kavram dramatik anlatımlar eşliğinde belirgin biçimde öne çıkarılmamıştır. İslâm felsefesinde ise, yukarıda da değinildiği gibi gök akılları ve gök nefisleri gayri cismânî cevherler olarak hem ontolojik hiyerarşide yerini almış hem de varlığa geliş sürecinde fonksiyon gören varlıklar olarak tasavvur edilmişlerdir.

Özellikle İslâm felsefesi örneğinde gördüğümüz üzere dindeki melekler, felsefedeki rûhâniyyûn veya akıllar ontolojik sistemin onlarsız eksik ve açıklanmadan kalacağı metafizik varlıklar olarak özde gayb âlemine aittirler. Onların varlıklarının felsefî akılla kavranmış olması, hakikatlerinin de göklerle vahiy irtibatı olmayan sıradan filozof tarafından nasılsalar öyle bilinebileceği veya zâtî hakikatleriyle görülebileceği anlamına elbette gelmez.<sup>13</sup>

Vahiy almayan filozof onların kavramsal gerçekliğini akılla kavrayabilir; ancak onların varlığını fizik ya da metafizik varlık planında

<sup>12</sup> msl. bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, Beyrut 1407/1986, s. 63.

<sup>13</sup> Nitekim İbn Sînâ'ya göre bir metafizik araştırmanın “eşyanın hakikati”ni tamamiyle kavrama imkanı verdiği düşünülmemelidir. Çünkü İbn Sînâ eşyanın hakikatine vâkıf olmak anlamına gelmediğini; çünkü eşyanın hakikatine ulaşmanın insan kapasitesini aştığını vurgulamaktadır. Filozofa göre bir şeyin hakikatini bilmek demek, bir varlığı, kendi kendisi kılan gerçek anlamdaki ayırıcı vasıflarıyla (fasl hakîkî) bilmek demektir. Oysa biz insanların eşya hakkında bildiği, ancak o şeylere ait lâzım, hassa ve arazları bilmekten ibarettir. Mesela biz cevherin, nefsin ve nihayet Evvel'in hakikatini bilemeyiz. Özellikle Evvel'in hakkında bilmiş olduğumuz şey, varlığının zorunlu oluşudur. Zorunluluk O'nun hakikati değil, lâzımıdır. Bu lâzım sayesinde O'nun Bir olması gibi diğer lâzımları yani O'nun diğer sıfatlarını biliriz. Ancak bu bilgimiz O'nun hakikatine vâkıf olmak anlamına gelmez. Kısacası O'nun hakikati, varlığı ve birliği hakkındaki istidlâlîl bilgimizi aşan bir hakikattir. Bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Bingazi 1972, s. 34-35, 82.

gözlemleyebilen seçkin özneler peygamberler ya da nebevî bilgiye mazhar olmuş kimselerdir. Kısacası modern felsefede dinî söylem alanına terk edilmiş gayba ait vizyoner bilginin imkânı İslâm felsefesinde belirli bir açıklamaya kavuşturulmaya çalışılmış ve bu bilginin kimler için nasıl mümkün olduğu, durugörü şeklindeki algılar da dahil olmak üzere, nübüvvet teorisinde ele alınmıştır.

Bir an için İslâm filozoflarını “İslâm” kılan bir itikadî unsurun yönlendirici etkisini yani onları fizik ötesi varlık alanının gerçekliğini kabule ve bütün bir kozmik varlığın İlkesi olarak Tanrı’yı sistemlerinin zirvesine yerleştirmeye sevk eden inanç motiflerinin etkisini kabul edelim. Böyle bir itikadî yönlendirmeyi kendileri de kabul etseydi bile bu, inşa ettikleri sistemleri makûl ve tutarlı saymadıkları anlamına gelmeyecekti. Onlar yukarıda belirttiğimiz gibi tüm bir felsefî sistemin Kendisiyle Zorunlu Varlık ilkesinden aklî bir zorunluluğun sonucu olarak çıkarılabileceğini düşünmekteydiler.

Bu büyük zekalar sistemlerini şimdi kuruyor olsaydılar, fizik ve astrofizikteki birikime dayalı gelişmeler ışığında yeniden ele alınması gereken olguları Ortaçağda yaptıklarından çok daha değişik ifade edecek olsalar da metafizik açıdan ulaştıkları bir çok kavram kendileri için anlamlı olmayı muhtemelen sürdürecekti. Şimdinin galaksilerle dolu evrenini Batlamyus modelinde resm edilenden daha farklı görecekler fakat bu evrenin ve ona ait kozmik düzenin nihaf planda Kendisiyle Zorunlu Varlık’ın varlık vermesiyle varolduğundan asla tereddüt etmeyeceklerdi.

↳ Kozmik varlığın İlk’ten türeyişi elbette Batlamyusçu dokuz felek teorisinin sınırları içinde kalarak değil, belki süper novaların doğuşu, kara delikler, evrenin genişlemesine dair bigbangçı teori ışığında fakat sudûr kavramının aşağı doğru deterministik yukarı doğru gaiyetçi içeriği yine korunarak açıklanacaktı. Faal Akıl kavramı belki ay feleğinin onuncu akli olmaktan çıkacak, fizik ötesi gerçekliğini yine koruyarak, tüm fizik ve astrofizik varlıkların monadı, kozmik ve evrensel bir, akıl veya fizik gerçekliğin ardındaki ma’kuller alanı olarak tasarlanacaktı. Fizik evrenin modern bilim tarafından resmedilen gerçekliği nasıl olursa olsun, bu gerçekliğe dair tüm felsefî ve bilimsel keşifler söz konusu ma’kuller yahut numenler alanıyla ittisal biçiminde yorumlanacaktı.↳

Tıptaki bütün gelişmeler yine onların ilgi alanı içinde olacak, fakat organizmaya hayat veren, ona her türlü algı güçlerini bağışlayan bir ruh ilkesinin göklerdeki kaynağına işaret etmekten geri durmayacaklar-

dı. Çünkü onlar için felsefe dinin kendi söylemi içinde resmettiği varlık kadrosunun aklî veçhesini keşf etme ve açıklama imkânı veren entelektüel bir ilimdi. Dolayısıyla akıl ister kendisinde *a priori* olarak “irtisam” eden Varlık kavramı ve gerçeğinden hareket etsin, isterse de fizik varlığın fenomenal gerçekliğinden hareket etsin *ma’kûl* bir fizik ötesi varlık kavramına onları zorunlu olarak ulaştırıyordu. Dolayısıyla sistemlerinin fizik ötesi boyutu, metafizik yapan aklın, ilkelerini yanlışlayabilmek için ciddî bir çaba sarfetmesini gerektiren *ma’kûl* bir anlama ve değere sahipti. Aynı anlam ve değer metafizik yapan biz modernler için söz konusu olup olmadığını kavramak yahut onların metafizik sistemlerinden ne tür ilhamlar alabileceğimizi sezinlemek bu sistemlerin ruhunu kavramak için göstereceğimiz çabaya bağlıdır.

Modern felsefenin bize telkin ettiği ana fikre dönecek olursak, Etienne Gilson ile birlikte şunu tekrarlayabiliriz: Modern felsefe deneyimi göstermiştir ki, “Tanrı kavramı evrensel olarak vardır” Descartes’in doğuştan gelen idesinden başlayarak Kant’ın insan aklını birliğe kavuşturan, varlığını kanıtlayamadığımız ancak ahlâkî bir postüla olarak kabule mecbur olduğumuz idesini hangi felsefî sonuca bağlarsak bağlayalım, modern felsefede egemen ve belirleyici bir Tanrı kavramı vardır. Bu kavram problematik hale getirilebilir, teorik değeri tartışılabilir, ancak lâdinî yaklaşımına rağmen modern felsefedeki merkezî varlığı inkar olunamaz. Modern felsefedeki bu yaklaşımı basit bir tarihsel argüman gibi öne sürmek niyetinde değiliz elbette.

Tam olarak demek istediğimiz, tıpkı İslâm filozoflarının durumunda olduğu gibi, bilimsel birikim insanlığı hangi düzeye getirmiş olursa olsun, adı geçen modern filozoflar için de bilimsel bakış açısından gayb sayılması gereken Tanrı ve fizik ötesi varlık problemi aynı anlam ve değerini koruyor olacaktı. Unutulmamalı ki, modern felsefenin iki büyük siması aynı zamanda modern bilimin iki büyük öncüsü olan Descartes ve Leibniz’dir. Metafizik varlık alanı ve Tanrı hakkında aklî ya da bilimsel bilgi ortaya koyamayacağımızı ileri süren Kant ve August Comte gibi filozofların bilim tarihindeki yeri elbette Descartes ve Leibniz kadar değildir. Onlar bilimsel bilgiye uzak durdukları için metafiziğe yönelmiş değildiler. Sadece varlık hakkındaki ontolojik problemin farklı düzeylerini metafizik düşünceyle ele almak zorunda hissettiler kendilerini. Tanrı ve fizik ötesi varlık alanı modern bilimsel olarak gözlemlenebilen bir varlık olmadığına göre bu problem ancak

metafizik düzeyde rasyonel olarak ele alınabilirdi ve değerini de bu rasyonaliteden almaktadır.<sup>14</sup>

Modern rasyonalite kendi içinde metafizik bilginin imkânsızlık ya da anlamsızlığını savunan bazı sistemler üretmesine rağmen, Varlık kavramı insan aklının o olmaksızın kendisini dayanaksız hissettiği açıklayıcı bir ilke olmayı sürdürüyor görünmektedir. Ancak insan zihnini fizik ile metafizik arasındaki aşılmaz duvar olarak görmek yerine bir bağlantı imkânı olarak görmek, “Varlığın evi”nin dil olduğu kadar akıl da olduğunu fark etmek daha yüksek bir sezgi yeteneği kazanmak için önem arz etmektedir.

İnsanlığın, geleceği yeniden kuracak olan felsefî yeteneği, İbn Sînâ'nın vurguladığı üzere insan aklında *a priori* olarak kavranan *Varlık* fikri ve bu fikri pekiştiren *zorunluluk* kavramının<sup>15</sup>, kendisi için sağlam bir hareket noktası olacağı yönünde, İbn Sînâ'yla birlikte söylersek, *tenbih* edilebilir veya gerçekliğe nüfûz edebilmek için esaslı bir ontolojiye olan ihtiyacı derinden hissetmesi sağlanabilirse, metafizik varlık ve onun aklî bilgisi hakkında ruhlardaki boşluğu dolduracak verimli yönelişlere pekala sahip olabilir. Çağdaş İslâm düşüncesinin bu yönelişe peşin olarak sağlayabileceği katkı ise kendi metafizik düşünce geleneğinin ilham verici fikrî imkânlarını, yeniden keşif mantığı ve yeniden teşekkül hedefiyle ortaya çıkarmak olacaktır. Fakat bunu başarabilmek için çaba sarf edecek olanların öncelikle kalbin “İman etmek” kadar, “akletmek” için de yaratıldığını hatırlaması gerekir.

<sup>14</sup> Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s.77.

<sup>15</sup> bk. Kutluer, *Zorunlu Varlık*, s. 87-89.