

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti  
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017  
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665  
inceleme araştırma dizisi: 241  
ISBN: 978-975-355-848-8  
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul  
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791  
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr  
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik  
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

*kapak resmi:*

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

*kapak: Medine Efe*

**Basıldığı yer:** Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi  
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

# Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb, Melekût veya Metafizik<sup>(\*)</sup>

## **Gayb: Dinî Bir Terimin Felsefî Boyutları**

**B**ugün Türkçe’de de kullandığımız gayb terimi esas itibarıyla teolojiktir. Özgün anlamını hakîm kitabımız Kur’ân-ı Kerîm’in semantik alanı içinde yüklenmiştir. Biz bu makalede 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 anlaşıl-

---

(\*) Bu metnin “Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefî Açından Nasıl Ele Alınabilir?” başlığını taşıyan versiyonu *Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)* adlı sempozyum bildirileri kitabında (İSAV/ Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 215-243) yayınlanmıştır.

maktadır. Bir şey gözden uzak, kayıp (kelime zaten “gâib”ten bozmadır) 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, tarihin 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 bütün bunların vuku bulunduğu alanın “öte”sine delalet ettiğini varsayalım. Bu kullanım eğer Arap dili itibariyle zorlama olmayacak ise gayb kelimesinin lügat bakımından görme ve/veya bilmenin imkânı bakımından gözlem alanı dışında kalan ontolojik bir “öte” tasavvuruna da karşılık geldiği söylenebilir.

Kur’ân’da sıklıkla kullanılan gayb teriminin mutlak anlamda duyu-ötesi 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 müfessir ve düşünürün yaptığı gibi şahadet ve gayb terimlerinin yanına birer âlem terimi ekleyip epistemolojik olduğu kadar ontolojik da 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 biçimde kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın hem şahadet hem de onun mukabili olan gaybı bildiği defaatle beyan edilir. O gaybı ve şahadeti, göklerin ve yerin gaybını, genel olarak gaybın anahtarlarını ve gaybleri, geçmişin (kıssalar) ve geleceğin (kıyamet) bilinmeyen gayb haberlerini bilmektedir (msl. bk. En'âm, 6/59; Hûd, 11/123; Nahl, 16/77; Mâide, 5/109; Ali İmrân, 3/44; Yûnus, 10/20) Buradan gayb kavramının şahadeti bilip onu bilmeyenler için geçerli olduğu açık biçimde 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 bir takım elçilere bildirilen (Cin, 72/27) dışında insan tarafından bilinemez. Öte yandan insan, göz ve kulak yahut görme ve işitme ile işaret edilen duyu etkinliği yanı sıra "akletmek" ve "tefekür etmek" gibi terimlerle ifade edilen entelektüel etkinliği sayesinde duyu ve gözlem alanının ötesindeki akledilir alana dair çıkarımlarda bulunabilir, hatta bulunmalıdır. Akıl kelimesinin kökünde bulunan "bağ" anlamı, akli idrake ilişkin entelektüel etkinliğimizin "bağlamak" olduğunu da ima etmektedir. 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'ten bahseden ayetlere topluca bakıldığında terimin kullanılışı iki ontolojik boyutu hatıra getirmektedir: Varlık ve zaman. İsterseniz 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 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. Hûd 11/123, Nahl 16/77) kullanımının hatıra getirdiği üzere varlık alanında hâlihazırda olmakta olan fakat bizim gözlem alanımıza girmeyen, normal bilme vasıtalarıyla bilmediğimiz veya asla bilemeyeceğimiz bir gaybten 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”ten somut biçimde söz eden ve esasen bir ayetin (Lokman 31/34) tefsiri mesabesindeki bir hadis-i şerif (Buharî, 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 bilinemeyen/bilinemez olan geçmişe, ya algılanmayan/henüz algılanamayan/algılanamaz olan şimdiye ya da öngörülme- yen/öngörülemeyen/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>

Ayetlerdeki 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 “görülmeyen âlem” (unseen world) olarak ifade edilen bir gayb âlemi var mıdır? Buradaki soru fizikî varlık alanından ayrı bir varlık alanı olarak var mıdır, anlamadadır. 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 (fenomen), gösterge (ayet) veya yansımalara (tezâhür) sahip midir? (ii) Gaybın fizik ötesi, zaman ve mekân 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: (i) Eğer, dikey, aşkın, zaman ve mekân 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 kavrayabilesek bile onun *hakikatini* akılla kavrayabilir miyiz? (ii) Gaybın zamanî varlığın gözlemlenemeyen, bilinmeyen veya asla bilinemeyecek olan derin ve karanlık yüzünü

1 Gayb teriminin sözlük ve terim anlamlarına ilişkin olarak bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayp Problemi*, İstanbul 1996, s. 57-81.

ifade ettiği durumlarda bilinmeyen (unknown) ile bilinemeyen (unknowable) arasındaki epistemolojik ayrımı hangi ölçü-  
re göre ortaya koyabiliriz? Daha önce beşerin görme ve bilme  
imkânları dışında olduğu için gayb kabul edilmiş olan ve fa-  
kat daha sonra gelişmiş imkân ve araçlarla gözlemlenebildiği,  
ilerleyen araştırmalarla, artan teorik birikimler sebebiyle kav-  
ranabildiği için gayb olmaktan artık çıktığı düşünülen hadise-  
ler söz konusu ise sırf beşerî imkânlarla bilinmeyen ve asla  
bilinmeyecek olanın tanımını nasıl yapabiliriz? İnsan bilgisi  
ne kadar ilerlerse ilerlesin varlığın ve kozmik sistemin azame-  
ti karşısında daima bilinmeyen sınırlarında olacağına göre,  
durmadan alanını genişletse de, insan bilgisinin belli sınırla-  
ra 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 öte-  
sinde gayb tanım gereği *agnostik* bir tutumu benimsemeye in-  
san aklını zorlayan mutlak bir bilinemezi mi ifade etmektedir?

Problemin bu çok boyutluluğu karşısında biz bu yazıda daha  
çok felsefenin “fizik ötesi varlık” terimiyle ifade ettiği, duyula-  
rı ve fenomenler dediğimiz *duyulur* varlık alanını (Platon’daki  
*kosmos aisthetos*) aşan, numenler denilen, akledilir varlık alanı-  
nın (Platon’daki *kosmos noetos*) nasıl ele aldığı ile meşgul ola-  
cak, zamanî varlığın gayb problemine ilişkin yönüne pek fazla  
değinmeyeceğiz. Çünkü problemin bu yönü metafizik pers-  
pektiften ziyade bilimsel yöntemin sınırlarıyla, bu yöntemin  
halen pek ciddîye almadığı mistik ve parapsikolojik algılama  
imkânlarıyla ilgilidir. Bizim okuduğunuz metinde esas aldığımız  
bakış açısına göre Tanrı ve *melekûtu* gayb kavramıyla doğ-  
rudan irtibatlıysa, ki öyledir, fizik ötesi varlık kavramına on-  
tolojik ve yeri geldikçe epistemolojik bakış açısıyla eğilmenin  
felsefî bakış açısından merkezî bir anlamı bulunmaktadır. Bi-  
lindiği 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 var-



lık alanını merkezîleştirmek, meseleyi ele alışımızın hareket noktasını oluşturmaktadır.

Düşünce geleneğimiz içinde felsefe ve tasavvuf fizik ötesi bir âlemin mevcudiyetini kabul etmiş, kelâm bilginleri 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 ilkelere 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. Kelâm 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, kelâmcılar 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 cism-i 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 kalp gözüyle "görülebileceğini" iddia et-

2 Nitekim Abdülkâhir Bağdadî, "Allah'tan başka her şey" olarak tanımladığı âlemin atomlardan meydana gelmiş cisimler ve onlara ilişkin arazlar olmak üzere iki fiziksel gerçeklikten ibaret bulunduğu fikrinin Ehl-i sünnet ve'l-ce-maatin üzerinde birleştiği esaslardan birini teşkil ettiği düşüncesindedir. Bk. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 1991, s. 253, 257; söz konusu atomcu evren görüşünün Mu'tezilî bir arka plana sahip olduğu da bu arada hatırlanmalıdır.

mekteydi. Felsefe ile tasavvuf arasında bir köprü oluşturmaya çalışan İshrâkîlik 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 metafizik 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 akıyla ilgili teorik çıkarımlarını nefis kavramına dayandırdığından psikolojik bir hareket noktasına dayanır. Ayrıca söz konusu ittisal teorisi nübüvvet olgusuyla bağlantılı olduğundan din felsefesine ilişkin bir içeriğe de sahiptir. Şimdi bu iki perspektiften bakarak İslâm filozoflarının gayb teriminin delalet ettiği anlamlara teka-bül edebilecek olan öğretilerine kısaca değinelim.

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

“el-İlâhiyyûn”, hem Yunan hem de İslâm filozofları içinde metafizik bakış açısına sahip olanlara verilen bir unvandır. “Ef-lâtûn 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 Sînâ çizgisi söz konusu olduğunda metafizik disiplini felsefî sistemin hem temel perspektifi hem de bütüncü 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 var olanları belirli açılardan inceleyen öteki bilimlerin ötesinde var olması bakımından varlığı araştırır. Konusu varlık, varlık tarzları ve varlığın halleridir. Bu yüzden metafizik her şeyden önce bir ontolojidir. Tanrı'nın Varlığı onun çözmek üzere yöneldiği 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-mufâarakât" 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 melekîyyât (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 ayrık 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 taşıdığını 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 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 neleri kapsadığına ve fizik ötesi varlık alanını nasıl temellendirdiğine kısaca göz atmamızın nedeni varlık olarak gayb kabul edilen Allah ve Onun melekler kadrosunun metafizikte hem ontolojik hem de teolojik bir çerçevede problem edinildiğini hatırlatmaktır. Ayrıca bir bilim, hem de felsefî bilimleri felsefî kılan tümel bir bilim olarak metafizik bilginin filozoflar nezdindeki imkânına, gerekliliğine ve değerine işaret ederek bir varlık alanı olarak fizik ötesinin 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 alanının insan akli tarafından nasıl kavrandığıyla 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 akli ve onun kozmik kaynağı olan Faal Akıl metafizik varlıklardır. Dolayısıyla insan akli 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

3 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, *AlFârâbi, 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.

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 kat etmesi de faal aklın insan aklı üzerindeki ışınması sayesinde gerçekleşir. Bilkuvveden bilmelekeye oradan bilfiil akla geçiş bu kozmik aklın ışınmasıyla 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 tabîî evrenle yakın ilişkisi özellikle Faal Akıl olarak anılmasını gerektirmiştir. O dinî terminolojideki Cibrîl veya Rûhu'l-kudstür. Temel işlevi suretleri ışınma suretiyle yaymaktır. Bu yüzden Vâhibü's-suver (Suretler Verici) adını alır. Maddeyle birleşim 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 ışınmayla 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 kav-

4 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-sûfiyye 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* içermesi anlamında değil, *ma'kûllerin* 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 Al-

ranan bu akılla bağlantı sonucu kavranır hale gelir. Duyulur bilgiden akledilir bilgiye yönelen insan aklının hem soyutlama melekesini 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 ittisal aşamasına gelinceye kadar bir tür akıl-altı mekanizma olan beyinsel melekeler sisteminde şöyle bir algı süreci işler: Beş duyuyla 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 bir takım 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 koparılarak tikellikten kurtarılması işlemidir. Ancak soyutlamanın bizâtihî kendisi soyut kavramlara ulaşmayı yani tümel bilgiyi garanti etmez. Çünkü soyut kavramlar aklın müfekkireyle işbirliğinden doğmaz; onlara ait aklî anlamların kaynağının bizatihî soyutlanan duyu formlarının kendisi olması mümkün değildir ve aklî 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 ittisal sonucu ulaşılmamasıyla mümkündür.

---

lah'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 fi akâidi'l-mille*, nşr. Mahmûd Kâsım, Mektebetü'l-Encilû el-Mısıriye 1955, s. 227.

Faal Akılla ittisal sonucu duyulur nesnelere ait bilkuvve akledilirler kavranarak bilfiil akledilir, yani bilinir hale gelirler. Bu biliş süreci fizik âlem hakkındaki kavrayışa yöneliktir. Duyu, hayâl, vehim ve akıl idrakleri fizik nesnelere 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'kûlâtın*, 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 akli kavrayışın Tanrı'yı ve kendini akleden ve bu etkinliğinin sonucu olarak edindiği tümel *ma'kûlleri* ışıkmak suretiyle varlık mertebesinin aşağılarına yayan Faal Akıl ile irtibat sayesinde gerçekleşmesi şeklinde açıklandığı söylenmelidir.

Nübüvvet gerçeği de İslâm felsefesinde Faal Akılla ittisal teorisiyle açıklanmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ arasında ayrınımda bazı farklar bulunmasına rağmen her ikisine ait nübüvvet teorisinden çıkan teorik sonuçları şu şekilde belirlemek mümkündür: Nübüvvetin Faal Akılla ittisal teorisiyle açıklanma-



sı, peygamberlerin metafizik hakkında filozoflarınkı 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 felsefi araştırmaları zorunlu kılmayan yukarıdan aşağıya veya *metafizikten fiziğe* doğru göksel bir etkinin gönderilmesi şeklindedir. Filozofluk entelektüel bir çaba sonunda 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 ilgili hakikati bir defada ve bir bütün olarak (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 manevî ve entelektüel varlığı tamamen bu etkinin belirleyişi altındadır. Dolayısıyla o kendisine kavramsal düzeyde bildirilen *ma'kûlleri ayrı* ve bilinçli bir işlemle duyulur planda yeniden üretiyor değildir. Bütün bunlar söz konusunun etkinin egemenliğinde gerçekleşir. Kalb yani akıl metafizik hakikatin kavramsal yönünü algılamak ak-

lin aynası olan mütehayyile onları duyulur planda algılanabilir ve dolayısıyla geniş kitleler tarafından kolayca anlaşılabilir bir takım 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 duru görü, 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>

## Doğâotesi: Modern Felsefenin Öncüleri ve Metafizik

Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes'in (ö.1650) düşünen cevher-yer kaplayan cevher, ruh-cisim veya Latince tabiriyle *Res Cogitans-Res Extensa* (Düşünen cevher/Yer kaplayan cevher; yani günümüz terimleriyle Ruh/Cisim) 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,

5 Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik perspektifi için bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 39-84, ; insanın aklı 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; Farâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi için bk. Herbert A. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York, Oxford 1992, s. 116-123.

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 yegâne yaratıcı ve fâil sebep olarak yerini almış ve kâinattaki işleyiş son tahlilde Tanrı'nın irade ve yaratmasına bağlanmışştır.

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 mademki cevher özü gereği kendi kendinin nedenidir ve tanım gereği var olmaması düşünülemez, o halde varlığı zorunludur. Aynı şekilde onun sonsuz sayıda 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, zuhûr etme şeklindeki, etkileri, tavırları yahut kipleri vardır. Dolayısıyla her şey *ontolojik gerçekliği* itibariyle Tanrı'dır, Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey ne var olabilir ne de düşünülebilir. Böylece Cevher, Doğa ve Tanrı kavramları bu sistemde aynulaşmış olmaktadır. Bu panteistik yahut kosmo-

teistik açıklama, sonlu, sınırlı ve zamanî görünümeler olarak kiplerin Tanrı'da ihtiva edildiği anlamına gelmemektedir. Tanrı'da, o sonsuz ve tek cevherde kesret olmaz. O zamandıdır ve zamanî olan hareket, sükûnet, irade, zekâ gibi tüm görünümeler 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 mantikî düzeni ile doğanın fizikî düzeni bir ve aynı olduğu için gerçekliğin araştırılması ya fizikî olayların zorunlu, belirlenmiş düzenini ya da düşüncelerin mantikî 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 yegâne ilkesi olan Tanrı'yı merkezine yerleştirmekteydi. Bu sistemde Tanrı ya da Doğa'nın kendisinden ayrı bir doğa "yarattığı" düşüncesi bir yanılmasadan 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 görünümeleridir ve biri diğerini etkileyemez. Aynı hareket noktasından ötürü ruhu maddeyle, maddeyi de ruh ile açıklamak durumunda değiliz. 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. Duyularımız 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 zamanî, geçici ve sınırlı görünümü, tikel bir fenomendir. 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 küçüklük hesabıyla (infinitesimal calculus) paralel biçimde metafizik varlığın artık bölünemeyen ve *monad* adını verdiği sonsuz sayıdaki, ebedî, 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 yüklenabilen, bu yüklemelerden hepsini içerip açıklayabilen her özne, cevheri itibariyle monad adını almaktadır. Şu halde doğru bir önermenin öznesi olan her şey bir *monad* ya da cevherdir. O yüklenebileceği mümkün tüm özelliklere sahiptir ve bu özelliklerden hiç 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 özünde bu ilişkinin 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 olmuş 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 öyle değildir; onda kuvveden fiile çıkan bir şey bulunmaz. Hem varlığı hem de bilgisi yetkin olduğundan onun varlığında oluş 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 zihni 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 bedenin, 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 dâhiline girmesi, duyuların hükümlerin malzemesini vermesi ve aklın onları birleştirilmesiyle gerçekleşir. Bilgi denilebilecek her hüküm zorunlu olarak duyular unsurları ile aklî unsurlardan oluşur. Duyular bilgimizin kumaşını verirken aklımız bu kumaşa şeklini ver-

mektedir. Ancak duyu gücü bu malzemeyi biçimden tamamen mahrum bir ilk madde gibi akıl gücüne yollamaz. Duyu gücünde dışarıdan gelen verileri forma sokan bir duyusal sezgi vardır. Bu sezgi, duyu verileri ne kadar a posteriori ise o kadar a prioridir ve bu deney-öncesi sezgisel forma Kant mekân ve zaman adını vermektedir. Dolayısıyla mekân ve zaman her türlü deneyden önce gelen ilk sezgilerdir. Onlar deneyden değil, akıldan gelmektedir. Zaman ve mekân algının nesnel konuları değil, yalnızca eşyayı algılama şekilleridir. Yani bizler eşyayı zaman ve mekân denilen iki gözlük camından, nasılsalar öyle değil, bize göründükleri gibi, görüyoruz. Dolayısıyla duyu verilerine dayalı ilk sezgilerimiz bize yalnızca görünüşleri, teknik tabirle *phainomenia*'yı veriyor, bizatihî şey, *noumena*'yı değil. Kısacası bize görünen eşyanın kendisi değil, hadisedir (Transandantal estetik). Bunun yanı sıra, nasıl sezgi gücü her şeyi zamanda ve mekânda algılıyorsa, akıl da hükümlerini kategorilere veya genel kavramlar kalıbına dökmektedir. Bu kategoriler aklın a priori fonksiyonudur ve asla deneyden edinilmezler. Zaman ve mekân 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 hükmün bir ayağı zaman ve mekân 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 bütününe 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 mekân 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 mekân 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 tündengelimsel istidlallerde bulunmak anlamsızdır (Transandantal 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 kanıtlanamazlar bile pratik akılda kendisine geçerlilik imkânı bulabilirler. Çünkü onların geçerliliği varsayılmadıkça ahlâkî 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 biliş-



sel ayırım son bulmakta, insan aklıyla bilmenin imkânsız olduğu numen fikri rafa kaldırılmaktaydı; çünkü bütün bir oluş bu aklın zaman ve mekân içinde kendisini geliştirmesi, anlaşılır kılması ve rasyonel olarak somutlaştırmasından ibaretti. Artık kategoriler Kant'ın iddia ettiği gibi yalnızca şeyayı *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 gerçekleştirme 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 içyapısını 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 değişme 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 tanrısal, mutlak ve doğada 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 kav-

ranabilen 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 huşû 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 bizâtihi kendisini kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla tabiatı itibariyle 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, mekân ve madde planında parçalandığını ve bu yüzden insan düşüncesinin çelişiklere sürüklendiğini ileri sürer. Buna mukabil filozofa göre

6 Modern filozofların metafizik varlık ve onun bilgisiyile 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.

7 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.

mutlak ve şartlanmamış gerçekliğin kavranma yolları vardır; fakat onlar genellikle ifade edilmezdirler. Edmund Husserl'in (ö. 1938) fenomenolojisi bu görünüş-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 ayırımıyla yeniden anlamlandırmaya çalıştı. Filozofa göre Batı felsefesi Platon'dan beri varolanlarla uğraşmış ve Varlığı unutmuştu. Oysa varolan Varlığın bir *phainemenon*'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, pozitivistlerin ise metafizik bir varlık alanının mevcudiyetini inkâr 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 pekâlâ anlamlı, hatta doğru olabileceğini ileri sürdü.<sup>8</sup> Ateistler ise geleneksel tezlerini sürdürmekte, özellikle kötülük probleminde dayanarak Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayanın mümkün olduğunu savunmaya devam etmektedir.

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

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 dayandırmıştır. Onun fikirleri Charles Hartshorne gibi ünlü süreç filozoflarınca geliştirecek ve David R. Griffin'de izleneceği gibi bilim ve teolojii yepyeni bir ilişki zeminine oturtmaya çalışan postmodern ilahiyat anlayışlarına ilham kaynağı olacaktır.<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 götüreceği 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

9 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 Türkçe'deki neşri için bk. Huston Smith, David Rey Griffin, *Unutulan Hakikat*, trc. Latif Boyacı, İstanbul 1998.

Geist'inın ve hatta Heidegger'in Varlık'ının semitik Tanrı tasavvuruyla aynı olup olmadığı elbette tartışılabilir. Ancak ister Yahudi-Hıristiyan bir kültür atmosferinde nefes alıp veriyor olmalarına, ister o veya bu seviyede skolâstik 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 ilkedен kendini soyutlayamamıştır.

Etienne Gilson'un da işaret ettiği gibi bu filozofların çoğu geleneksel metafiziğin kavramsal çerçevesi içinde modern bilimin mekanik dünyasının nihai gerekçesini araştırmak zorundaydı ve Newton dâhil hepsi için fiziğin anlaşılır olmasını sağlayan tabiatın yaratıcısı 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 pozitivism, 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 felsefi 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, âlemdе bir düzen ve gaye bulunduğu fikri de kaçınılmaz olarak eşyanın ardında onu yöneten bir irade, kudret ve hikmetin, dolayısıyla

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

la 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 felsefi gerçekliktir; ancak *mutlak varlığının* 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 bilinmemesi başka bir şeydir. 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>

11 Burada mutlak gayb kavramını Cürcânî'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.

Buradan Tanrı-âlem ilişkisinden doğan gayb problemine geçecek olursak karşımıza bir açıdan Tanrı'nun ilmi, diğer açıdan ontolojik hiyerarşi meselesi çıkacaktır. Tanrı'nun 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 ilâhî 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 ilâhî hikmetin *varlığı* sonucuna ulaşabiliriz. Ancak bu tıpkı Tanrı'nun 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 ezelî bir problemi olarak hala orada durmaktadır ve şimdiye dek ortaya konmuş veya mümkün açıklamalara rağmen meselenin bütünüyle ihata edildiği söylene-  
mez. Belki dinî açıdan Hz. Musa kıssasında olduğu gibi (Kehf, 18/65-82), Tanrı'nun kendi katından bilgi ve hikmet öğrettiği ve Musa gibi bir peygamberden bile daha fazla açıklayıcı bilgiye sahip kimselerden söz edilebilir. Ancak ilke olarak Tanrı'nun 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. 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 geçmişi, 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 budur. İlâhî Zât ve fizik gerçeklik arasında varlık verme komutu olan "kûn" (ol!) emrinin zorunlu gereğini yerine getirmek üzere görevlendirilmiş bir ruhânî varlıklar alanı bulunmalıdır. Bu varlıklar dindeki "melekler"e tekabül



eder. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Her şeyin melekûtü" (bk. En'âm, 6/75; Müminûn, 23/88; Yâsîn, 36/83) ifadesinin, asıl anlamı olan ilâhî egemenlik yanı sıra İslâm düşünürleri tarafından bu egemenliği, gökler ve yerde tesisle görevli akli-melekî varlıklar şeklinde anlaşılmış olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Nitekim İslâm düşünce geleneğinde de "melekût" dendiğinde akla gelen şahadet âleminin mukabili olan gayb âleminde başkası değildir.<sup>12</sup> Doğrusu bir çok modern filozof tarafından fizik ötesi cevherin varlığı kabul edilmiş fakat dinî teolojideki melekülere 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 onarsız eksik ve açıklanmadan kalacağı metafizik varlıklar olarak özde gayb âlemine aittirler. Onların varlıklarının felsefî akılla kavranmış olması, *hakikat*lerinin 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

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

13 Nitekim İbn Sînâ'ya göre bir metafizik araştırmanın "eşyanın hakikati"ni tamamiyle kavrama imkânı verdiği düşünülmemelidir. Çünkü İbn Sînâ eşyanın hakikatine vâkif 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 vâkif olmak anlamına gelmez. Kısacası O'nun hakikati, varlığı ve birliği hakkındaki istidlâlî bilgilerimizi aşan bir hakikattir. Bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Bingazi 1972, s. 34-35, 82

akılla kavrayabilir; ancak onların varlığını fizik ya da metafizik varlık planında gözlemleyebilen seçkin öznel peygamberler ya da nebevî bilgiye mazhar olmuş kimselerdir. Kısacası modern felsefede dinî söylem alanına terk edilmiş gaybe ait vizyoner bilginin imkânı İslâm felsefesinde belirli bir açıklamaya kavuşturulmaya çalışılmış ve bu bilginin kimler için nasıl mümkün olduğu, durugörü şeklindeki algılar da dâhil 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 akli bir zorunluluğun sonucu olarak çıkarılabileceğini düşünmekteydiler. Bu büyük zekâlar 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 birçok kavram kendileri için anlamlı olmayı muhtemelen sürdürecekti. Şimdinin galaksilerle dolu evrenini Batlamyus modelinde resm edilen daha farklı göreceklere fakat bu evrenin ve ona ait kozmik düzenin nihaî planda Kendisiyle Zorunlu Varlık’ın varlık vermesiyle var olduğundan 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 olmaksızın 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 durmayacaklardı. Çünkü onlar için felsefe dinin kendi söylemi içinde resmettiği varlık kadrosunun aklî veçhesini keşfetme ve açıklama imkânı veren entelektüel bir ilimdi. Dolayısıyla akıl ister kendisinde *a priori* olarak "irtisâm" eden Varlık kavramı ve gerçeğinden, 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 ciddi bir çaba sarf etmesini gerektiren ma'kûl bir anlama ve değere sahipti. Aynı anlam ve değerın 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'ın doğuştan gelen idesinden başlayarak Kant'ın insan aklını birliğe kavuşturan, belki varlığını kanıtlamadığımız 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 inkâr olunamaz. Modern felsefedeki bu yakla-

şımı basit bir tarihî 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 sezîş yeteneği kazanmak için önem arz etmektedir. İnsanlığın geleceği yeniden kuracak olan felsefî yeteneği, metafizik varlık ve onun aklî bilgisi hakkında ruhlardaki boşluğu dolduracak verimli yönelişlere pekâlâ sahip olabilir. Eğer insanlık İbn Sînâ'nın vurguladığı üzere insan aklında *a priori* olarak kavranan, eğer farkındalık

14 Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s.77.

kaybolmuşsa tenbîh ile uyandırılabilen *Varlık* fikri ile bu fikri pekiştiren *zorunluluk* kavramının<sup>15</sup>, kendisi için sağlam bir hareket noktası olacağı yönünde ikna edilebilirse... Gerçekliğe nüfûz edebilmek için esaslı bir ontolojiye olan ihtiyacını derinden hissetmesi yeniden sağlanabilirse yani... 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 “îman etmek” kadar, “akletmek” için de yaratıldığını hatırlaması gerekir.



---

15 bk. Kutluer, *Zorunlu Varlık*, s. 87-89