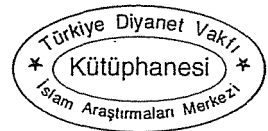


FIRAT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

PROF.DR. ŞABAN KUZGUN
ARMAĞANI



SAYI: 5

ELAZIĞ-2000

“TANRI BİLGİSİ”NİN EMİRİK TEMELLERİ

Temel YEŞİLYURT*

Aşkın bir referansa gönderme yapan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinler, sonlu olan insanın Sonsuz ile ilişkisini tanımlarken “iman/faith” terimine merkezi bir rol biçerler. Çünkü bütün beşeri çaba ve inşalara rağmen, son anlamda Tanrı aşkın ise, bu durumda aradaki ilişki ancak bir iman ilişkisi olabilir. Özellikle İslam teolojisi açısından probleme bakıldığında imân, obje konusunda herhangi bir biliş düzeyine erişemeden kaynaklanan, bir sıçrama noktası değil,¹ aksine belli bir boyutta da olsa bilişi içeren, zann, kuşku gibi varoluşsal aşamalardan geçerek, kesinliğe ulaşan “dinamik bir süreç”tir.²

Burada, eğer İslam kelamı içinde kalınacaksa, teistin imanı, her çeşit doğrulama ve test sürecine kapalı, kognitif muhtevalardan arındırılmış, dogmatik bir inanç değildir. Bu iman, olgusal bilgi tarzında olmasa da, objesine ilişkin bazı epistemolojik imâlar içermektedir. Her şeyden önce teist, bilmediği, tanımadığı, hakkında hiçbir şekilde bir kognitif muhtevaya erişemediği, bilinmez ve anlaşılabilir Varlığa değil, aksine, makul, bilinebilir ve belli bir düzeyde de olsa anlaşılabilir Aşkın bir Tanrı’ya inanmaktadır. Ancak, bu tarz bir kabul, imanın salt bir bilgiye indirgenişi anlamına da gelmemelidir.

İnanılan Objeye’nin aşkın bir varlık oluşuna yapılan vurgu, beşeri çabanın, bu alanda nihaî ve olgusal kesinlikte bir bilgiye erişimini engelliyor gibi görünüyor. Zorunlu varlık ile olurlu varlıklar arasındaki “ne-lik” (ma-hiyet) ayrımı

* Yrd.Doç.Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Hıristiyan kelamında iman, daha az kesinlik, daha az doğruluk ve belli bir anlamda da dogmatik bir yapı gösterdiğinden, sonuç olarak da daha fazla bir “sıçrama”yı gerekli kılıyor olabilir. Bir anlamda da delilin son bulunduğu yerde, iman başlıyor gibi görünüyor. Bkz. Kellenberger, James, *Three Models of Faith, Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, Edited by R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.322.

² “Dinamik Süreç” söz dizimi, Paul Tillich’e aittir. O’da imanı, dinamik bir süreç olarak tanımlar. Ancak onun iman formülasyonunda imana dinamizmi kazandıran, yapısında bulunan varoluşsal kuşku ve teistin her zaman için bu kuşkuyu cesaretle göğüsleme çabasından kaynaklanmaktadır. (Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957, s.16). Bir anlamda Tillich’ci imanda, inanan her zaman için riski üstlenmektedir. Oysaki İslam kelamında imân, bir risk üstlenme anlamına gelmemektedir. Varoluş aşamasında kuşku içeren süreçlerden geçmesine karşılık, ona bu dinamik yapısını kazandıran bu değil, aksine kesinleşmiş bir imana sahip olan müminin Aşkın varlıkla olan ilişkisinin yoğunluğu olmaktadır.

ve Zorunlu varlıkta mahiyetin son anlamda kavranamaz³ ve kavramlaştırılmaz oluşuna ilişkin bildirimlerin⁴ hepsi bu aşkın boyuta atfı içerirler. Bu nedenle teologlar, her zaman, kendi Tanrı tasavvurlarının, Tanrı'nın gerçekliğini tam anlamıyla içermediğinin farkındadırlar.⁵ Böyle bir anlayışın doğal sonucu, beşer için Tanrı hakkındaki her hangi bir anlaşılabilirlik düzeyinin reddini imâ etmez, aksine son anlamda Tanrı'nın her çeşit anlaşım düzeyinin ötesinde oluşunu vurgulayarak, bu alandaki bilginin mutlak olmadığına, yetersizliğine ve izafiliğine işaret eder.

Şu ana kadar söylediklerimiz, insanın, Tanrı bilgisine sahip olma ve Allah'ı gerçeklik olarak kabul edebilme imkanına göndermelerde bulunur. Bu sebeple insan, düşmüş ve kurtarılmaya muhtaç bir varlık değil, ama Mutlak Varlığı anlayabilecek bir akılla ve Mutlak varlığa giden yolu seçebilecek bir iradeyle donatılmış bir varlıktır.⁶ Bir anlamda da insanı insan yapan veya onu diğer var olanlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi, kuşkusuz özel biyolojik, toplumsal ve tarihsel sınırlamalar değil, onlara verilmiş olan, -kısmen de olsa- Aşkın ve "Mutlak Varlık"a nüfuz etme olgusudur.

Sonlu olanın Sonsuz ile ilişkisini (bilme, anlama ve son bağlamda da iman etme) ve bu alanda giriştiği beşeri çabaları "Tanrı bilgisi" (*marifetullah*) adı altında başlığa taşıma ve ona ilişkin empirik temel arama girişimimiz, araştırma evrenimizi, Tanrı'nın ezeli-ebedî, aşkın-mutlak bilgisi ile ilgilenmekten çok, Tanrı'yı bilmeye ilişkin beşeri çabaların tecrübî bir analizine doğru yönlendirmektedir. Burada asıl problem, bilen/*süje* ile bilinen/*obje* olmak üzere iki tarafı içeren bilginin, Tanrı'yı bilmek söz konusu olduğunda eşit tutarlılıkta uygulanıp uygulanamayacağı sorunudur. Zira, Tanrı'yı bilmekten söz edildiğinde, orada *süje* ile *obje* aynı varlık düzlemini paylaşmamaktadır. Bu durumda, olgusal dünyada geçerli olan bir obje-süje ilişkisinden, Aşkın ile İçkin, Sonlu ile Sonsuz arasındaki bir ilişkiye doğru gidilmektedir.

Bütün bu güçlüklerle rağmen tarih, inananların inandıkları obje hakkındaki bilgilerinin temellendirilmesine ilişkin beşeri çabaların muazzam bir birikimine tanıklık etmektedir. Dinî inancın doğası ve değeri sorunu, sıradan insan-

³ Bkz. Neseff, Ebû'l-Muin, *Tabsuratü'l-Edille*, Tah.Claude Salame, Dimaşk, 1993, I/8.

⁴ Bkz. Demos, Raphael, "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?", *Religious Language and The Possibilit of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, London, 1968, s.277.

⁵ Slater, Peter, *The Dynamics of Religion, (Meaning and Change in Religious Traditions)*, Harper Row Publishers, New York, 1978, s.68; Huxley, Aldous, *Kahcı Felsefe*, Çev.Latif Boyacı, İstanbul, 1996, s.129.

⁶ Schoun, Fritjof, *İslam'ı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1999, s.1.

dan bir filozofa, inanandan (teist) inanmayana (ateist)⁷ herkesi ilgilendiren bir tartışma evrenini oluşturur. Zira insanı, Aşkın olan ile ilişkiye geçiren böyle bir inancın imkanını, büyük ölçüde onun bir şekilde temellendirilip temellendirilememesi belirlemektedir.⁸ Pek çok teist, sahip oldukları dinî inançların kabul edilebilirlik değerine sahip oluşu, bir şekilde doğrulanabilirliği ve anlamlı oluşunu ve bunun da ötesinde, bu inançlarının entelektüel düzeyde tartışılabileceği iddiasındadır.⁹ Bu nedenle Tanrı'ya ilişkin bilgilerimizi ve son anlamda da O'na atfettiğimiz iman eylemini doğrulama girişiminde, ne gibi gerekçelerin (rasyonel, empirik, etik, psikolojik vs.) ileri sürülebileceği, önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar.

Ancak burada amacımız, Tanrı hakkında bir çeşit bilgiye ulaşmanın imkan ve yöntemine ilişkin tarihsel malzemeye dönmek olmayacaktır. Zira böyle bir girişim, tarihi süreç içinde ortaya konulan epistemolojik çabaların, veya Watt'ın deyimiyle bilginin, *bilinenin* biriktirilmesine ilişkin 'statik bir süreç'¹⁰ şeklinde anlaşılmasına yol açan klasik bilgi anlayışının döngüsel bir tekrarı¹¹ oluşu bir yana, fenomenolojik alandan psikolojik açıklama biçimlerine ve doğaya ilişkin tahlillere kadar çok kapsamlı bir alanı araştırma evrenine almayı da zorunlu kılacaktır. Bu nedenle, araştırmamızın başlığında "empirik" kaydıyla biz, Tanrı bilgisine eşlik eden pek çok alan arasından yalnızca bir şekilde (reel veya ilkesel olarak) tecrübe zeminine oturtulmuş açıklama biçimlerini tartışacağız.

Aslında 'tecrübe' yalnızca olgusal alanla sınırlandırılmış beşeri girişimin adı değildir. Mükerrer denemeler yoluyla edinilen verilere dayanarak aklın ver-

⁷ Çünkü inanmayanın tavrı aldığı ve karşıt bir söylem türü geliştirmeye çalıştığı Tanrı, teistin Tanrı'sıdır ve eleştirip tartıştığı inanç da bir anlamda teistin inancı olmaktadır. Bir şeyi ele almak ve tartışmak her şeyden önce dikkatin o şeye bir yöneltilişini içerdiğinden, teistin Aşkın karşısındaki konumunu betimleyen *dinî inanç*, hem teistin hem de ateistin ilgi alanına girmektedir.

⁸ Bkz. Philips, D.Z., "*Faith, Skepticism, and Religious Understanding*", *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, Edited by Douglas Geivett & Brendan Sweetman, Oxford, 1992, s.81.

⁹ Davies, Brian, *Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1993, s.1.

¹⁰ İslamda bilginin, bilinenin statik birikimini bir başka deyişle tarihsel malzemeyi de kapsamakla birlikte, doğal olayların değişkenliği ve insanın çevresi ile ilgili anlayışının sürekli gelişmesi olgusu karşısında "bilinenin biriktirilmesine ilişkin ikinci el bilgi"nin, etkin bir uğraş ve ilerleme, veya zihnin bilinmeyene yönelik yaratıcı bir uzanma ve açılımı olarak ele alınması, bir başka anlatımla "dinamik bir süreç" haline dönüştürülmesi zorunlu gibi görünüyor.

¹¹ Watt, W.Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, Çev.Turan Koç, İstanbul, 1997, s.36.

diği yargıya verilen bir isim olmakla¹² birlikte, temel insan girişimindeki psikik olgular da dahil Aşkın varlığa kadar uzanan pek çok metafizik gerçeklikler dünyasını kuşatabilir genişlikte bir anlam boyutuna göndermelerde bulunur ve bu alanda daha kapsamlı analizler yapmaya imkan verir görünüyor. Bu bağlamda, 'tecrübe'nin anlamı ve içeriği yalnızca beş duyunun alanına giren, duyulup-gözlemlenebilir ve test edilebilir alanlardan ibaret değildir. Bunun yanında, tecrübenin kapsamı içinde, duyumsanabilir alanı aşan aşkın gerçeklikler ve metafizik varlıklarla ilgili tecrübeden de eşit şekilde söz etmek mümkündür. Çünkü en geniş anlamıyla tecrübe sözcüğü duyu algısı, hisler, duygular, hafıza, hatırlama, bilgi yargıları, ümitler, korkular ve inançları da içerir.¹³ Bu anlamda, bireyin Aşkın varlığa olan imanına tecrübi bir olgu gözüyle bakmak mümkün olabildiği gibi, sahip olduğu iman içinde geçirdiği psikolojik yoğunluk da bir anlamda tecrübi bir olgu olarak nitelenebilir görünüyor. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, *iman*, bir anlamda, Sonlu'nun, Sonsuz'a ilişkin varlık düzlemi içinde yaşadığı bir çeşit *tecrübe* oluyor. Bu nedenle olgusal alanla ilgili deneysel tecrübeden söz ettiğimiz tutarlılıkta, ahlâkî, estetik, psikolojik ve "dinî tecrübe"den de söz edebilmek mümkündür.

Tecrübe terimini, daha kapsamlı analizler yapma imkanı veren bu geniş bağlamından kopararak yalnızca fenomenal alana hasretmek, bir çok noktadan sınırlılıklarla ve daha da öte bir çeşit radikal indirgemecilikle karşı karşıya gelen bir tutum gibi görünüyor. Çağdaş felsefede ampirikçilerle başlayan ve daha sonra da Mantıkçı pozitivist düşünce ile güçlenen akım, "*tecrübeye konu olmayan şeyin, insan bilgisine de konu olamayacağı*" yargısıyla sonuçlanmıştır. Bu durumda metafizik gerçeklikler, özellikle de Allah beşerî tecrübe tarafından kuşatılamayacağına göre, O'nun hakkında iddialarımızın da bilgi olarak adlandırılması imkanı ortadan kalkmış görünüyor.¹⁴ Bu durumda, Allah'ın varlığını ispata çalışmak da, O'nun hakkındaki konuşmalarımızın anlamlı oluşundan söz etmek de anlamlı olmayacaktır. Çünkü beşerî tecrübe büyük ölçüde zaman ve mekan boyutu içerisinde cereyan etmektedir. Oysa Yüce Allah'ın zaman ve mekan boyutunca kuşatılabilmesi düşünülemez. Bu açıklama biçimi esas alındığında, Aşkın alana ait bütün metafizik kavramlar, olgusal alana

¹² Tahanevî, *Keşşâfu Istılahati'l-Funûn*, Beyrût, 1996, I/381.

¹³ Kuhn, Harold B., "*Experience*", *Barker's Dictionary of Theology*, Editor-in-Chief, Everett Harrison, United States, 1988, s.207.

¹⁴ Örneğin bu düşünce grubunun güçlü seslerinden birisi olan A. J. Ayer, metafizik bir tümceyi gerçekte bir önerme anlatmayı amaçlayan ancak ne totoloji ne de deneysel bir varsayım anlatamayan cümleler kategorisine katmaktadır. Bir başka deyişle, teolojik bir bildirim, ampirik önermeler türünden bir önerme biçimine transfer edemiyorsak, bu bakış açısından kognitif bir içeriğe sahip oluşunu da ileri süremeyiz. Bir başka açıdan Tanrı'ya ilişkin bildirimlerimiz herhangi bir bilgi verici forma sahip olmaktan çok, duygu ifade edici bir görünüm kazanmaktadır. Bkz. *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1990, s.15-16, 24.

alana ait bütün metafizik kavramlar, olgusal alana karşılık gelen hiçbir içeriğe sahip bulunmamaları, test edilebilme ve doğrulanabilmeye açık olmamalarından dolayı, her türlü kognitif içerikten yoksun anlatımlar kategorisine sokularak bilgi verici içerikten mahrum bırakılmışlardır. Walters'in deyişiyle, artık Mutlak değerler alanı, gerçekleşemeyen rüyalar alanına dönüştürülmüştü.¹⁵

Problemi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, eğer Tanrı'ya ilişkin bilgimizin empirik dayanaklarından söz edeceksek, bu durumda bunun nasıl olabileceğini göstermek zorunlu gibi görünüyor. Eğer empirik oluş, bir duyu aktına başvurma veya gözlemde bulunma yoluyla tecrübe edilebilen ve doğrulanabilen olgulara özgü kılınacaksa, Acaba Tanrı kavramının böyle doğrulama sürecine açık oluşu iddiasında bulunabilir miyiz? Veya duyu algısının doğrudan objesi olabilecek biçimde ampirik bir muhtevaya sahip kavram mıdır? Bir insanı, bir ağacı veya somut herhangi bir objeyi duyularıyla gözlemleyebildiğim şekilde Tanrı için bir gözlem imkanından söz etmek mümkün müdür? Gözlemlenen şeyler belli gözlemlenebilir niteliklere sahiptirler veya birbirleriyle gözlemlenebilir ilişkilere girerler.¹⁶ Bu durumda Tanrı bilgisinin ampirik açıdan bir değer ifade edişini ortaya koyacaksa, ya Tanrı kavramının böylesine ampirik bir muhtevaya sahip olması veya 'ampirik oluş' bir başka deyişle duyuusal bilginin yalnızca fizik gerçeklikleri değil, aynı zamanda metafizik gerçeklikleri de içerecek şekilde tanımlanıp formüle edilmesi gerekecektir. Ancak, *empirik* teriminin kapsamını ne kadar genişletirsek genişletelim, yinede Aşkın alanı tam anlamıyla kuşatabilecek bir kapsama sahip kılabilme mümkün görünmüyor. Çünkü bir anlamda "aşkın oluş", beşerî tecrübenin tam anlamıyla kuşatamayacağı şeyi öneriyor görünüyor.¹⁷ Bir başka deyişle, son anlamda Tanrı her çeşit tecrübenin ötesinde kalıyor ve bu alanda erişilen bilgi olgusal alandaki kesinlikte ve tamlıkta bir bilgi düzeyine erişmiyor.

Her epistemik tartışmada, bilme sorununa varlık sorunu eşlik etmektedir. Bir başka deyişle bilgi kuramı aynı zamanda bir *bilgi ontolojisi*'ni gerekli kılmaktadır. Burada tartışma konumuzu büyük ölçüde Tanrı'ya ilişkin bilgimiz belirlediğine göre, bu bağlamda da aynı kuralın geçerli olmaması için hiçbir neden yoktur. Bu tezin oluşumu, bilme sorununun varlık sorunundan ayrılmaya-

¹⁵ Walters, J.Donald, *Modern Düşüncenin Krizi*, Çev.Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.15.

¹⁶ Braithwaite, R.B., "An Empiricist's View of Religious Belief", *The Philosophy of Religion*, Ed.Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong, 1991, s.72.

¹⁷ Zira, teistik dinlerin "odak" terimi olarak ele alınması mümkün olan Tanrı kavramı, bizzat böyle bir aşkınlığı öneriyor görünüyor. Robert H. King, bir anlamda Tanrı'dan her söz edişin, bizim ötemizde olan ve büyük ölçüde anlaşılabilir olandan söz ediş anlamına geleceğini ifade eder ve bundan dolayı da, seküler çağda, akla karşıt gibi görünen bir şey varsa, bunun "Tanrı" terimi tarafından temsil edilen aşkınlık kavramı oluşunu tartışır. Bkz. King, Robert H., *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia, 1973, ss.2-6.

çağını,¹⁸ bilginin özel çeşitlerinin metot, kriter ve kaynaklarının ontolojik bir analizi insan bilgisini mümkün kılan koşulların ontolojik bir anlaşımını varsayacağına önermektedir. Bilme var olmayı varsaymaktadır. Bilişsel davranışlar ve metodolojik prosedürler, eğer keyfi inşalardan öte herhangi bir şey olacaksa, onların uygulanabilirlik yeterliliği ve yasallığını belirleyen bu düzenler içindeki bölgeler, varlık düzenleri ve kasdı inşalara gönderme yaparlar.¹⁹ Bu durumda eğer biz Tanrı'ya "varlık" terimini mantıklı ve tutarlı bir biçimde atfedebiliyorsak ve bu herhangi bir çelişki gerektirmiyorsa, bunun mantıkî bir sonucu olarak O'nun bilinebileceğini de iddia edebiliriz. Çünkü var olma, bilme eyleminin potansiyel imkanını da içermektedir.

Bilgi ontolojisinin, kapsamlı olması ve içermesi gereken bütün varlık kategorilerini hariçte bırakmaması arzu ediliyorsa, bu durumda tutarlı bir biçimde "varlık" teriminin atfedilebildiği bütün varlık düzlemlerini içine alacak bir genişlikte tutulması zorunlu gibi görünüyor. Çünkü bilgiye konu olan, bir başka deyişle beşeri bilişin objesi olabilen varlık 'bu' veya 'şu' varlık değil genel olarak varlıktır. Bu bağlamda, bilginin yalnızca belli bir varlık düzlemine (örneğin fenomenal alana) hasredilmesi ve bunun haricindeki alanların (metafizik varlık alanları) bilginin kapsamı dışına çıkarılması, bilgi ontolojisi açısından bir indirgemeciliktir. Aslında bu bir anlamda, beşeri bilginin kapasite ve alanlarını belirlemek anlamına da geleceğinden, insan bilgisinin alanının da sınırlandırılması anlamına gelebilir.

Problemi *bilgi ontolojisi* açısından ortaya koymak her ne kadar Tanrı'ya ilişkin bilgimizin imkanını belirliyorsa da, bu bilginin empirik temellerine ilişkin herhangi bir açıklama getiriyor görünmüyor. Bununla birlikte, biz, *bilgi ontolojisi*'nin Tanrı bilgisinin empirik temellerine ilişkin bazı imalar sağlayabileceği iddiasındayız. Özellikle ontolojinin varlık alanlarını belirlemedeki işlevi dikkate alınrsa, görülemez, burada ve şimdi olmayan bir varlık kategorisi olarak Tanrı'nın varlığı ve buna ilişkin bilgimizin epistemik değerini belirlemede önemli referanslar sağlayabilir. Ancak, Tanrı'nın bir şekilde beşerî bilginin kapsamına girişini göstermek, yukarıda araştırmamız için belirlediğimiz 'tartışma evrenimiz' açısından sorunun çözümü anlamına gelmeyecektir. Çünkü problem, Tan-

¹⁸ Klasik İslam Teolojisi açısından geliştirilmesi olası bilgi kuramı içinde varlık terimi, "bilginin imkanı"nı belirlemede ana referans noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle "eşyanın gerçekliği" üzerine yapılan atıflar, nesnelere ilişkin bilgimizin temelini oluştururlar. Bu nedenle insanın varlığın veya özel olarak da kendi varlığının farkına varışı, bilginin kesinliğine ilişkin mülahazaların ilk ve müşterek zeminini oluşturur. Bkz. Taftazânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid*, Tah. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Kâhire, 1988, s.12; Gürsoy, Kenan, *Egzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Ankara, 1988, s.20-40.

¹⁹ Schrag, "Ontology and the Possibility of Knowledge", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Bloomington, 1969, s.201.

rı'nın bilinip bilinmemesi olmaktan çok, Tanrı'ya ilişkin bilginin imkanını kabul eden bir yaklaşımla, bu bilginizi bir şekilde empirik temellere dayandırıp dayandıramayacağımız olmaktadır. Öyleyse bu bağlamda Tanrı'ya ilişkin bilginizin kaynaklarının ele alınması ve Tanrı bilgisine eşlik eden bu kaynaklar arasında empirik işlem biçimlerinin konumunu belirlemek problemin çözümüne yönelik bir girişim için temel olabilir.

Bilgi sürecinin çeşitli öğeleri bulunmaktadır. Zira bilgi, bilen/*süje* ile bilinen/*obje*'nin etkileşimi sonucu meydana gelen üründür. Objeye-süje arasındaki ilişki de, duyular, akıl, kalb, sezgi gibi değişik duyular aracılık etmekte ve bunların kolektif çabalarının sonucunda bilgi oluşmaktadır. Kur'an'ın pek çok ayetinin bilgi edinme sürecinde bu aygıtlara çeşitli biçimlerde göndermelerde bulunduğunu gözlemlemek mümkündür. Kur'an'ın amacı bir epistemoloji geliştirmek olmadığından bunların işlevlerine ve nasıl fonksiyon gösterdikleri üzerinde durulmaz.

Görme, duyma, işitme, dokunma vs. duyu algıları büyük ölçüde olgusal alana/*şehâdet alemi*'ne hasredilmektedir. Oysaki Kur'anın önemle dikkat çektiği alanlardan birisi de olgusal alanı aşan aşkın alan/*alem-i gayb*'tir. Bu nedenle Kur'an kapsam olarak olgusal alanı aşan ve onun ötelere uzanan, bir başka anlatımla bu görüngüler dünyasının geçici fenomenlerinin ötesine nüfuz ederek "reel"/*kalıcı* olanı anlayabilecek bir bilgi yetisine de atıfta bulunur.²⁰ Çünkü bilgi ontolojisi açısından, bilişsel alanı yalnızca olgusal olanla sınırlamanın, epistemoloji açısından bir indirgemecilik anlamına geldiğine daha önce yaptığımız vurgu²¹, bilgi alanlarının genişletilmesine olan ihtiyacı doğurmaktadır. İşte Kur'an'ın ortaya koyduğu olgusal olmayan/*gayb* alemi, bilgi ontolojisinin, yalnızca olgusal olanla sınırlandırılmayacak kadar kapsamlı olduğuna dikkat çekmektedir.

Kur'an'a dayalı olarak geliştirilmesi olası bir bilgi ontolojisinde bilginin alanı/*malumat*, olgusal dünyaya olduğu kadar/*şehadet alemi*, onu ötelere, yani metafizik varlık düzlemlerine de uzanmaktadır. İnanca ilişkin pek çok olgu (Allah, ahiret, melekler vs.) bu görünen alemin dışında kalmakta ve bundan dolayı herhangi bir şekilde olgusal bilgiye ilişkin araçların kapsamına girmemektedir. Bir başka deyişle yalnızca fenomenal alana hasredilmiş bir bilginin, metafizik alanda söyleyebileceği şey, ne ateisti ne de teisti tatmin edici boyutta olmayacaktır. Ancak olgusal bilgiye erişim araçları arasında yer almayan ve Kur'anın

²⁰ Bkz. 22 Hac 46.

²¹ Çünkü böyle bir bilgi kuramı, aşkın alanları içermediği gibi, insanın bir takım olgusal olmayan psikolojik davranışlarını ve daha da önemlisi dini tecrübesini de dışlayan bir görünüm sergilemektedir.

önemli atıfta bulunduğu bir bilgi aracı kalptir.²² Kalp, “bilme ve anlama” gibi işlevleri yerine getiren ve bundan dolayı da epistemolojik değer taşıyan bir araçtır. Tanrı bilgisi, beşer açısından tam anlamıyla bilinemez ve anlaşılabilir olan bir alanla ilgili bilgi iddiasında bulunmak anlamına gelir. Bu bağlamda kalp, Bilinmeyen ve Mutlak olana ilişkin bilgi iddiasında bulunmada önemli bir temel (bilgi kaynağı) olarak kabul edilmektedir.²³ Kalp, insanın olgusal alanla ilişkili olmaktan çok, iç tecrübesini anlamlandırmada işlev görür. Çağdaş epistemoloji de, bilgi kaynakları arasında iç gözleme yapılan vurgu bir yana,²⁴ özellikle İslamî terminolojide sık kullanılan “*kalbî biliş*”, “*kalp gözü*” gibi anlatımlar,²⁵ kalbin epistemolojik değerinin tanıkları olarak görülebilir. Bu durumda Tanrı’ya ilişkin bilgimizin önemli kaynaklarından biri kalptir. İmanın, Sonsuz’a ilişkin bir çeşit bilgi ve bir çeşit tecrübe oluşunu belirtmiştik. Çünkü iman, varoluşsal sürecinde, bir boyuta kadar bilgi içermesi bir yana, son anlamda da insanın Aşkın düzleme ilişkin tecrübesi olmaktadır. Bir başka anlatımla, Tanrı, beşerin iman tecrübesinin Nihâi Obe’sidir.

İslam düşüncesinin gelişimi içinde, imanı formüle eden bütün yaklaşımlarda, “kalb” temel bir rol oynar. Kur’an pek çok anlatımında, imanın yeri ve merkezini belirlemede, temel referans olarak kalbe atıfta bulunur.²⁶ Kur’an epistemolojisinde kalp bir bilgi aygıtıdır, insanın bilme eylemine eşlik ederek onu Aşkın olanla ilişkiye geçirir. Kur’an, insanın iman tecrübesinde, onun Tanrı ile ilişkiye geçişinde kalbin önemine dikkat çekerek, kalbe yerleşmemiş veya kalbe ait olmadığı halde yalnızca sözlü olarak telaffuz edilen imanın kabul edilebilirlik koşulunu yerine getirmediğine dikkat çekmiştir.²⁷ Bu durumda imanın gerçekleşme alanı ve onun Tanrı ile ilişkisinin irtibat noktası bireyin kalbi olmaktadır.

²² Bkz. 7.A’râf/179; 22.Hac/46.

²³ Singh, David Emmanuel, “*Heart: The Way to Knowing Reality*”, *The Bulletin of Henry Merilyn*, Institute of Islamic Studies, Vol:15, (1996), s.20.

²⁴ Chisholm, Roderick M., *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Inc., Brown University, London, 1966, s.57.

²⁵ Özellikle Tanrı’nın görülmesiyle ilgili tartışmalarda, görme terimine “kalbi bir biliş” anlamı atfedilmesi ve bu alandaki tartışmalar “kalbi”in epistemolojik değerine ilişkin önemli değerlendirmeler olarak görülebilir. Eş’arı, Ebu’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, Tah.Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1990, II/289; *Kütâbu’l-Luma*, Neşr Richard Mearthy, Beyrut, 1952, s.35

²⁶ Bkz. 16.Nahl/106; 49.Hucurât/14.

²⁷ Bkz. 49.Hucurât 14; 3.Al-i İmrân 167; 5 Mâide 41. Pek çok teolog, imanın oluşumunda “kalbi biliş”in kesinliğini ve bununla ilgili kuşkuyla giderilmiş olmasını zorunlu olarak görmektedir. Kalbi bir biliş dayanmayan salt sözlü bir iman anlatımının geçerliliğine ilişkin görüş, marjinal kalmaktan öteye geçememiştir. Bkz. Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne’l-Firak*, Tah.Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1993, s.26; Neseft, Ebu’l-Muin, *Tabsratu’l-Edille*, Tah. Claude Saleme, Dimaşk, 1993, I/799; Taftazânî, Sa’duddin, *Şerhu’l-Mekâsîd*, Tah.Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989, V/178.

Bir başka açıdan, insanın Aşkın varlığa ilişkin bir çeşit tecrübesi olan imanın gerçekleşmesinde, önemli bir kriter olarak bir çeşit kalbi kesinlik/*tasdik* aranmakta, ve bunu da süjenin/*mümin* Objeler/*Tanrı* ile ilişkisi ve ona eşlik eden “kalbi biliş”in kesinliği belirlemektedir. Başka bir açıdan sonlu varlık düzlemleriyle, aşkın varlık düzlemi arasındaki gerilim, iman tecrübesi içinde yumuşamakta, Mutlak varlık sonlu varlığın tecrübesine konu olabilmektedir.

Bu perspektiften iman bireyin dini tecrübesini açığa vuran teolojik bir formülasyon, Tanrı’ya ilişkin bir tecrübedir. İmana epistemik açıdan bakıldığında süje/*bilen veya inanan* sonlu varlık olan insan, obje/*bilinen veya inanılan* sonsuz varlık olan Allah’tır,²⁸ bir başka anlatımla inanan/*mümin* inanma aktını Aşkın olana yönelmektedir. Bu bakış açısından Aşkın olanı insanın tecrübesinin bir objesi olarak düşünmek mümkün görünmektedir. Bu nedenle, Aşkın varlığa ilişkin bir çeşit biliş ve bir çeşit tecrübe içeren iman olgusu, Tanrı bilgisine ilişkin önemli ve hatta teist için vazgeçilmez bir empirik temel sağlıyor gibi görünüyor. Öyleyse müminin, iman eylemi içinde yaşadığı psikolojik yoğunlukta, Aşkın Olan’a ilişkin tecrübe iddiası,²⁹ dinî açıklama biçimleri için önemli olabilir ve en azından bu alanda ciddiye alınmak zorundadır.

Şunu belirtmek gerekir ki, hem beşerin iman tecrübesi ve hem de bu tecrübeye aracılık eden kaynak olarak kalp, olgusal karşılıkları olmayan bir takım soyut ilişkileri temsil ederler. Ancak burada bizim amacımız bu çeşit tecrübelerin doğasını tartışmaktan çok, onun sonucunda erişilen bilginin türüne ilişkin bir çeşit sorgulama geliştirmektedir. Çünkü olgusal alana ilişkin bilgi süreci de son anlamda, bir takım soyutlamalara dayalı “soyut işlemler” sürecini zorunlu kılar. Olgusal bilginin oluşumunda, fenomenal alandan duyular aracılığıyla toplanan verinin bir takım zihinsel işlemlerden geçirilmesi sonucu bilgi oluşur. Bu bağlamda Tanrı bilgisiyle, olgusal bilginin oluşum sürecinde, bilginin oluşumu açısından bir çeşit kesişme söz konusudur. Sonuçta aynı süreçlerden geçerek bilgiye dönüşmekle birlikte, veri toplama alanları ve araçları açısından farklılık gösterirler. Bu nedenle, bu iki çeşit bilgi türünden biri görmezlikten gelinerek diğerinin tercih edilmesi tutarlı görülmebilir veya en azından tutarlı bir bilgi kuramı –tutarlı bir bilgi kuramının olabileceğince kapsamlı/*efradını cami* olması gerekir- en azından bu her iki biliş türünü de eşit şekilde dikkate almak zorundadır.

Her ne kadar ulaşılan bu sonuç bir teist için tatmin edici olabilirse de, eşit şekilde bir olgucuyu veya bir empiristi de memnun ettiğini söylemek müm-

²⁸ Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1992, s.17.

²⁹ Kalb de bir duyu tecrübesi olarak bilgi edinme sürecine katıldığında, Tanrı başta olmak üzere pek çok soyut varlığı da tecrübe konusu olarak kabul etmek mümkündür. Geniş bilgi için bkz. Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992, s.122.

kün olmayabilir. Zira burada “empirik” terimi, felsefi geleneğin olağan doğrulama biçimlerinde kullanılan anlamının dışında veya daha açık söylemek gerekirse, biraz değiştirilmiş bir “empirik oluş” kavramına başvurulmaktadır. Bu tarz bir kabul, empiristin bir açıklama biçimine ilişkin beklentilerini karşılamayabilir, ancak bizzat “empirik” teriminin doğası böyle bir açıklamaya imkan veriyor nitelikte görünüyor. Zira reel veya ilkesel anlamda bir çeşit deneyime konu olabileceği anlamında bu terim, ahlâki, psikolojik, estetik ve dinî tecrübeyi de kapsayabilecek genişliktedir. Bu bağlamda “empirik” teriminin yalnızca olgulara³⁰ özgü kılınması, olgusal alan dışındaki pek çok tecrübe alanını dışlıyor görünüyor. Bu ise, bir çeşit radikal indirgemecilik oluşu bir yana, beşerî tecrübenin tamamını tüketmeye yetmemektedir. Bir tanım yapılırken onun olabildiğince kapsamlı bir çerçeveye oturtulabilmesi/*efradını câmî* tanımının vazgeçilmez koşulu olarak kabul edilir.³¹ Bu durumda, empirik terimini yalnızca olgusal alana hasretmek, aynı zamanda bir tanımlama hatası olarak da görülebilir. Bu nedenle imanın, Aşkın alana ilişkin bir çeşit tecrübe olarak görülmesi ve Tanrı bilgisine empirik bir dayanak olarak gösterilmesi, bizzat “empirik” teriminin özüne ters düşen bir yaklaşım gibi görünmüyor.

Ancak tartışmanın bu tarzda geliştirilmesi, dinî epistemoloji içinde yalnızca metafizik bilgiye önem atfedildiği ve olgusal bilginin ihmal edildiği anlamına gelmemelidir. Tanrı’yı bilmek söz konusu olduğunda da, Kur’an’ın ortaya koyduğu metodoloji, soyut olmaktan daha çok, somut bir karakter sergilemektedir. Bir biliş türü olarak imanın önemi ve değerine yapılan vurgular söz konusu

³⁰ Kaldı ki “olgu” terimi de bizatihi “empirik” terimi gibi, ne anlattığı tam olarak belli olmayan müphem bir kavramdır. “Empirik doğrulama” biçiminin temel vurgu merkezi olan “olgusal alan” kavramı da kapsamlı tahliller yapmaya imkan vermemektedir. Hatta bilgi sürecinin oluşumunda “empirik” ve “olgusal alan” terimlerinin bir arada kullanılmasının, önemli çıkmazlardan birisini oluşturduğu da söylenebilir. Ampirik alanın nereden başlayıp nerede bittiğini tam olarak bilmek mümkün görünmüyor. Halbuki, yukarıda başlıca bilişsellik kriteri olarak kendisine başat rol biçilen, “olgu” teriminin, çeşitli kullanımlarına yer verilmemesi, önemli bir çıkmazdır. Ampirik olgular kadar, mantıksal, matematiksel olgulardan söz edilebildiği gibi, teolojik bir takım olgulardan da eşit şekilde söz edilebilmesi mümkündür. Genel geçer bazı yaptırımlar belirleyen, pozitivist tahlillerin böylesine kapalı terimlerle tanımlama yapması genel geçerliliğine gölge düşürmektedir. Şimdi burada, olguların yalnızca deneysel olgulardan ibaret olduğu savını gerçekten göstermedikçe, teolojik bildirimlerin olgusal olanla ilişkisinin olmadığı ve bu nedenle de bilişsel olmadığı kanıtlanamaz. Zira, teolojik anlatımların da bir başka şekilde olgularla, daha açık konuşmak gerekirse metafizik olgularla ilgili olduğu tezi de eşit şekilde ileri sürülebilir. Bkz. Ferre, Frédéric, *Din Dilinin Anlamı*, Çev.Zeki Özcan, İstanbul, 1999, s.57; Yeşilyurt, Temel, “*İnanç Önergelerinin Bilişsellik*”, (Bildini) Kalam’da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül, Bursa-2000, s.10.

³¹ Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s.41.

olmakla birlikte, imanın son anlamda teslimiyet ögesi içermesi,³² onun objektifliğini ve genel geçerliliğini savunmaya imkan vermeyebilir. Bu bağlamda, insanın Tanrı'ya ilişkin bilgi edinme sürecinde, imanı temel hareket noktası olarak görmek yerine,³³ bu alanda olgusal bilgiye güvenme, duyu algılarına dayalı bir takım veri toplama süreçlerine başvurma ve son anlamda da bu görünen alemin (alem-i şehadet) arkasındaki görünmeyeni, bilinenin ötesindeki Bilinmeyen'i, gerçek olmayanın (fâni olanın) ötesindeki Mutlak gerçeği bulmayı amaçlayan bir "bilgi süreci"ne başvurulduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın Aşkın gerçekliği karşısında, bütün diğer var olanları/*mâ-siva* yı hiçleyen bir yaklaşım değil, aksine Tanrı'nın dışındaki var olanları da hesaba katan, onlara da değer yükleyen bir yaklaşım belirlenmektedir.

Dağ, taş, insan ve canlıların yaratılışı ve bunlardaki harikuladeliğe dikkat çeken Kur'an bu görüngüler dünyasının arkasındaki Reel Olan'ı aramaya çağırılmaktadır.³⁴ Bir başka anlatımla Kur'anın, Tanrı'yı bilme eyleminde beşer için önerdiği metot tamamen empirik temellere dayanmakla birlikte, son anlamda yalnızca onunla sınırlı kalmamaktadır. Gözlem ve deneye dayalı araştırma, bu işlemlerden toplanan veriler üzerinde genel ve kapsamlı (tefekür) olarak düşünme ve sonuçta da olası bütün duyu verilerini hesaba katan bir yaklaşımla, toplanan verilerden sonuç çıkarma mantığına dayanmaktadır. Bir başka anlatımla dinî epistemoloji, biliş sürecine, son anlamda da bilgiye, indirgemeci, sınırlandırıcı ve başka olası bilgi alanlarını ve araçlarını dışlayıcı bir tutum takınmak yerine oldukça kapsamlı ve tutarlı değerlendirmeler yapabilecek bir metodoloji belirlemektedir. Bu tarz bir yaklaşım, empirizmin bilgiye yaklaşımından daha kapsamlıdır. Bu nedenle, daha tutarlı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

³² İmanın doğası, doğrulanabilirliği ve son anlamda teslimiyet ögesi içeriğiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Hick, John, "The Rationality of Religious Belief", *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, Edited by R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, ss.304-319; Kellenberger, James, *Three Models of Faith, Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, Edited by R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, New York, 1992, ss.320-353.

³³ Zira araştırmamızın giriş kısmında denildiği gibi, İslam'ın iman formülasyonu, bu önemli özelliğiyle Hıristiyan İman doktrininden ayrılmaktadır. Çünkü Hıristiyanlıkta iman, herhangi bir rasyonel araştırmaya dayanmadan, bir çeşit sıçramaya dayalı iken, veya daha açık söylemek gerekirse, Tanrı'ya ilişkin bilgi ancak iman ettikten sonra bilgi alanına girmektedirken, İslam'da hitap inananına değil genel olarak insanadır. Ve Tanrı'yı arama ve son anlamda da bilip-tanımaya eylemine bütün insanlar çağırılmaktadır. Bir başka deyişle fenomenal araştırma ve empirik çıkarımlar Tanrı bilgisine ulaştıran önemli köşe taşları olarak belirlenmektedir.

³⁴ Bunlardan bazıları için Bkz.2.Bakara/28, 164, 259; 3.Al-i İmrân/190; 43.Zuhuruf/12; 45.Câsiye/12; 71.Nuh/15; 88.Gâşiye/17,19-20.

Kur'an'a dayalı rasyonel bir düşünüş biçiminin temsilcileri olarak tanı-
nan teologlar, özde Kur'an'ın bu yaklaşımına sadık kalarak, onu rasyonel bir
takım temellere oturtma ve ondan da Tanrı bilgisine erişmenin yöntemini belir-
lemeye çalışmışlardır. Klasik teolojinin Tanrı'nın varlığına ilişkin geliştirdiği
pek çok temellendirme ve sonradanlık/*hudus*, imkan, gaye ve nizam adıyla bili-
nen delillerin tamamı, imanı veya bir başka deyişle vahyi ön-plana alan bir yak-
laşım sergilemek, yani temelde hareket noktası olarak imanı almak yerine, ta-
mamen fenomenal alandan, empirik verilere dayalı hareket etmişlerdir. Alemde-
ki düzen, ahenk, uyumluluk, değişim gibi empirik gözlemlerle tespit edilebilen
niteliklerin bilinmesi ve bunun sonucunda da onların başlangıcını sorgulama
girişimi, son anlamda onlar cinsinden olmayan bir Aşkın varlığın var oluşuyla
kapsamlı ve tutarlı bir açıklama ile anlaşılabilirliğe kavuşturulmaya çalışılmak-
tadır.³⁵ Çünkü bunun tersine bir kabul, varoluş zincirinin sonsuza kadar sürekli-
liğini/*teselsül* doğurmaktadır. Tanrı'yı bütün var oluşun "yeter nedeni" olarak
görme ve olgu olayların nihai açıklaması olarak kabul etme, kognitif bir araştır-
maya katkıda da bulunabilir, kendisi böyle bir araştırmanın aynı kurallarına açık
olmak zorunda da değildir. Tanrı'yı kozmik düzenleyici olarak düşünmek, dik-
katimizi şeyler arasındaki ilişkiye çekerek ve evrenin her bir parçasındaki anlaşıl-
abilir ilkeleri aramaya bizi teşvik ederek, gözlemlerimize yön ve biçim verebi-
bilir. Aynı şekilde Tanrı'yı en üstün varlık olarak düşünme, birliğin zorunlu bir
anlamını araştırmamıza verebilir ve bizim daha önce "tutarlılık ideali" dediğimiz
şeye doğru bizi gayrete getiren bütün açıklamalarımız karşısında önemli biri
istek oluşturmaktadır.³⁶

Tanrı kendini beşeri idrake sunarken, yüksek derece bilgi formlarına
başvurmak yerine, insanın daha kolay anlayabileceği ve beşeri kapasiteye uygun
somut bir dil kullanır. Kendini, insana ve kozmik düzene ilişkin eylemleri aracılı-
lığıyla beşeri anlayışa sunar. Bu bağlamda Tanrı yaratan, yöneten, rızkı veren,
tabiat olaylarını düzenleyen Yüksek bir kozmik düzenleyicidir. Bu bağlamda
evren de ilahi irade ve gayeyi açığa vuran, ilahi sıfatların bir yansıma alanıdır.
Bir anlamda Kur'anın her bir cümlesi de bizzat ilahi evren de Tanrı'nın varlık ve
yüceliğini gösteren birer "simge"/âyettirler. Bunlar beşeri anlayışa kapalı, araş-
tırma sürecinden uzak bir takım olgular değil aksine insanın önünde cereyan
eden, görüp gözlemediği somut olgulardır. Bir başka deyişle bütün bunlar

³⁵ Bkz. Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed, *Kütâbu't-Temhîd*, Tah. İmaduddîn Ahmed Haydar, Beyrut, 1993, s.3-43; Şehristânî, Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, (Baskı yer ve tarihi yok), s.54; Râzî, Fahrüddin, *Kütâbu'l-Erbâin fi Usulî'd-Dîn*, Kâhire, 1986; Neseî, Ebu'l-Muin, *et-Temhîd fi Usulî'd-Dîn*, Tah. Abdülhayy Kâbil, Kâhire, 1987, s.4-5; Neseî, Ebu'l-Berekât, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü:3085, Vr.7a;

³⁶ Ferre, Frederick, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York, 1967, s.366.

empirik denenebilirliğe açık olgulardır. İnsandan bu olgusal düzlemde her çeşit araştırma, gözlemde bulunma, deneme ve son anlamda da başka gerçeklik düzeylerine intikal edebilmesi istenilmektedir. Daha açık bir anlatımla, beşerin Aşkın Varlık'a ilişkin bilgisi, nesnel gerçekliklerin objektif araştırmasına dayanmaktadır. Yüce Allah, yaratıcı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Yaratıcı'yı bilebilmek için insanı doğal fenomenlerin nesnel gözlemine çağırır. Kur'anın "tefekkür etmez misiniz", "düşünmez misiniz", "görmez misiniz gibi ifadeleri, insanı bu tarz bir araştırmaya çağırışı bir yana, son anlamda, burada "tefekkür", "düşünme" ve "görme" Allah'ın varlığını ispat eden delilleri mantık yoluyla kurmaya çalışmak veya Allah'ın varlığını çıkarmak anlamına gelmez; belki Allah'ı "keşfetmek", yani "bulmak" ve böylece basiretli bir şekilde idrakini geliştirerek akıl için bir perde teşkil eden gaflet bulutlarını dağıtmak demektir.³⁷

Bir takım rasyonel kaygılarla (Mutezilenin yaptığı gibi) Tanrı'nın aşkınlığına yapılan aşırı vurgu, Tanrı'yı nihai derecede insanlardan uzaklaştırmış, anlaşılabilir kılınmış ve beşeri tecrübenin dışında bırakmıştır. Böyle bir Tanrı, Kur'an insanlarla olan somut ilişkileri içinde beşeri anlayışa sunduğu, onların dualarına cevap veren, yardımlarına koşan, rızık veren vs. bir Tanrı değil bir anlamda teologların ve teknokratların Tanrı'sıdır.³⁸ Bu şekilde aşırı tenzihçi anlatım biçimi içinde sunulan Tanrı'yı, Kur'anın anlatım biçimi olan somut ilgiler içinde, bir başka deyişle beşeri tecrübe içinde anlamak ve O'na ilişkin bilgiye erişebilme imkanı bulunmamaktadır. Eğer Tanrı, insanında içinde bulunduğu evrenin Kozmik bir düzenleyicisi ise, bu durumda, olgu ve olaylarla ilişkisinin, Kur'anın belirlediği biçimde somut veya beşeri tecrübe açısından da anlam taşıyor olması gerekir. Bu ise Tanrı'nın aşkınlığı içinde olduğu kadar, içkinliği içinde de anlaşılmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Bu anlamda bir insan-biçimcilik, Sonsuz, Koşulsuz olanı sonlu ve koşullu olana benzetmek değil, aksine Yaratıcı'yı doğal olgularla olan ilişkisini vurgu yaparak insan için daha somut veya tecrübî bir düzeyde anlaşım imkanı sunmaktadır. Bu nedenle Müteal Varlık'ın insan için anlaşılabilir kılınışında, O'nun aşkınlığı kadar içkinliğine de eşit düzeyde vurgu yapmak son derece önemlidir. Her türlü doğal ve beşeri sınırlılıkların ötesinde ve eksikliklerden uzak olmasına

³⁷ Fazlur Rahman, *Ana Komularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1996 s.48.

³⁸ Tanrı'nın Aşkınlığına aşırı vurgu yapan teologlar, O'nu günlük hayatın somut ilgilerinden kopuk, soyut bir dil kullanmak suretiyle dünyadan uzaklaştırılmasına katkıda bulunmuşlardır. Hatta sonunda Tanrı soyutlaşarak gözden bütünüyle kaybolmuştur. Tanrı, ulaşılması imkansız olan göğünde, Batı düşüncesinin kırıyında köşesinde kalmış oyuncuları olan teologların hususi ilgilerinin konusu haline gelmiştir. Bkz. Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İstanbul, 1997, s.33.

rağmen, aynı zamanda her yerde/her şeyde hazır ve nazır'dır. Bu, O'nun, 'evrende hangi noktayı düşünürsek düşünelim, orada bulunması ama sonuçta her noktayı aşması' anlamına gelir. Zira, Allah'ın mümkün olan her türlü mükemmelliğin ötesinde, ama aynı zamanda bu mükemmellik haritasının her noktasında bulunuyor olması Allah kavramının iç-mantığının bir sonucudur. İslam düşüncesi içinde doğup gelişen felsefi-kelamî düşünce içinde, Tanrı'nın aşkınlığına yapılan aşırı vurgu, büyük ölçüde rasyonel bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu bütünüyle Kur'anın bakış açısı olmayıp, biraz da kelamî/teolojik tartışmalara dayanır. Kur'anın Allah'ı bize tanıtırken kullandığı metot, aşkın olduğu kadar içkindir de. Kur'an dikkatli bir biçimde incelenirse, yağmur yağmasından toplumların yükseliş ve düşüşüne, savaş kaybetme, kazanma ve barıştan, kozmik varlıkların düzenli hareketlerine kadar bütün süreçlerin Allah'a atfedildiği görülür.³⁹ Bir başka deyişle, Tanrı İslam açısından, dinî anlatım biçimlerinin temel referansıdır. Bu açıkça gösterir ki, O, sadece en aşkın değil, aynı zamanda en içkin olandır. Bu, Allah'ın yalnızca insanlardan aşkın değil, aynı zamanda hem alemde hem de insanın ruhunda ve tecrübesinde hazır ve nazır olduğu anlamına da gelir.

İnsan doğal fenomenlere yaklaştığı şekliyle objektif bir biçimde metafizik varlığa yaklaştığı zaman, doğal gözlemlerden toplanan verilerle bir bilimsel hipoteze ulaşmaya hazır olduğu biçimde, bir Yaratıcı gücün varlığını kabule hazır oldukça, Yüce Allah insan için anlaşılabilir bir durumdadır. Fazlur Rahman'ın dediği gibi,⁴⁰ Allah'ın varlığı, düşünmek isteyenler için anlaşılır bir duruma getirilebilir ve böylece Allah'ın varlığı, "akıl-dışı" veya "anlamsız" bir inanç olmaktan çıkmakla kalmaz, aynı zamanda bir "temel hakikat" halini alır. Yeter ki insan yaratıcı bir gücün var olduğunu kabule hazır olsun, bu durumda yaratıcıyı bilmek insan aklının dışında ve ötesinde bir durum değildir. "Görmediği halde Allah'a saygı duyan ve (kendisine hakikat anlatılınca) kalbini açık tutan herkesin (mükafatı büyüktür)"⁴¹, "Muhakkik ki, bunda kalbi olan veya şahit olarak dikkatle kulak veren kimse için bir öğüt vardır"⁴². Tanrı'nın hem çok yakın hem de çok uzak oluşuna gelince, burada sorun, insanın inanması için uzun ve karmaşık kelam delilleri ile Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmak değildir. Asıl sorun, bu kadar açık hakikatlere insanın dikkatini çekip bu hakikatleri Allah'ın "hatırlatıcıları" yaparak insanın, imana nasıl davet edileceğidir.

³⁹ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, Der.ve çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1999, s.14.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.36.

⁴¹ Kâf 50/33.

⁴² Kâf 50/37.

Kur'an'a göre işe yarayan, daha açık konuşmak gerekirse, hem doğal olgu ve olaylardan çıkarsamalarda bulunan hem de metafizik varlıklar konusunda düşünüp sonuca ulaşan akıl, statik işlemez durumdaki akıl değil aksine *işleyen akıl*'dir. Her insan da Allah'ı bilebilecek bir yetenek olarak akıl mevcuttur, ancak aynı aklın her insanda Aşkın Varlık'ı bilebilecek derecede gelişmiş olduğunu söylemek zor görünmektedir. Kur'an topyekün evrene hitap etmekle birlikte, özellikle hitap edilen evren içinde insanın yeri bambaşkadır. Çünkü evren içinde O'nu bilip tanıyacak, O'nun Yaratıcı'lığını doğrulayacak tek varlık insandır. Bu sebeple Kur'an uyarılarla, düşünme ve araştırmaya olan teşviklerle insanda doğal bir yeti olarak bulunan bu akli geliştirmeye ve Yaratıcı'yı bilebilecek düzeye getirmektedir. Çünkü Kur'an'ın ortaya koyduğu gerçekliklerde ancak "*aklını çalıştıranlar için deliller vardır*".⁴³

Allah *Mutlak ve Müteal* olan Zat'ı yönüyle, sıradan bir objeyi bilebildiğimiz anlamda insan için bilinemez olsa da, O, vahiy yoluyla insanlığa Kendisi hakkında bilgi vermektedir. İşte bu Kur'an ve Hadis'in takdim ettiği ve daha sonra da İslam Teologlarının geliştirip sistemleştirdikleri Allah'ın nitelikleri ve bu niteliklerin evrenle olan ilişkisiyle ilgili bir bilgidir. Bir olan Zat, farklı bakış açılarından görünür ve bunların her biri bir sıfatla temsil edilir. Sonra sıfatların çokluğu, ilahi varlıkta, yaratıkların çokluğunun nihai kaynağı haline gelir. Allah salt vücuttur; Vücut'un askerleri ilahi sıfatlar ve niteliklerdir ki vücut kendi saflığı içinde onlarla isimlendirilir. Allah kendisini onlarla isimlendirdiği zaman biz onları bilmeye başlarız: Yaşayan, Bilen, Güçlü, Rahman, Hakim ve geri kalan hepsi. Her bir isim, izlerini algulamaktan aciz olsak bile, alemdeki her şeyde etkisini gösterir. İsimler her şeyde hazır; çünkü vücut hazır; aksi takdirde şeyler var olamaz.⁴⁴

Bilgiyi ve bilgi edinme sürecini daha kapsamlı bir perspektife yayarak, dinî bilginin imkanını doğrulayan son iki yaklaşım, empirik gerekçelerden hareketle, Aşkın alanı da bir gerçeklik kategorisi olarak kabul etmekte, ve Tanrı'ya ilişkin bilgimizin empirik temellerine referanslar içermektedirler. Elbette ki metafizik gerçeklikler, bilimsel süreçlere uygulanan kriterler açısından bire bir karşılaştırılamazlar. Ancak farklı metotları takip etseler de son amaçta birleşmekte, yani gerçekliği arama ve anlamlandırma şeklindeki müşterek bir amacı paylaşmaktadırlar.⁴⁵ İkinci yaklaşım, yani, somuttan soyuta doğru giden bir araştırma biçimi, empirik bilginin ilkelerine daha fazla yakın gibi görünüyor. En azından empirik bilginin öngördüğü fenomenal alana vurgu yapmak suretiyle onunla

⁴³ 30.Rûm/24.

⁴⁴ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.58.

⁴⁵ Maruf, Muhammed, *The Islamic Theory of Knowledge*, *Iqbal Review*, Vol.37, No.1, April, 1996 s.98.

müşterek bir alanı paylaşmaktadır. Her ne kadar somut gerçekliklerin araştırılması ve doğal olay ve olguların gözlemlenmesinden, Aşkın bir varlığa geçiş konusunda eleştiriler yapılabilirse de,⁴⁶ aynı durumun empirik bilgi süreci içinde geçerli oluşu unutulmamalıdır. Çünkü empirik bilgi de, son anlamda empirik verilerin zihni soyutlamaları sonucunda erişilen psikolojik bir süreçtir. Bir başka anlatımla da burada empirik bilgi süreci de özü gereği empirik olmayan bir olgudur.

Allah'ın gerçeklik olarak anlaşılabilmesi ise gerçekliğin düzeylerinin olduğunun ve gerçekliğin sadece "orada duran" ve tecrübeyle tarif edebildiğimiz psikolojik bir süreç olmadığını anlamak gerekir. Bu şekildeki bir bakış açısı, yani gerçekliği yalnızca duyumsanabilir alana hasretmeyen ve gerçeklik alanını metafiziği de içerecek şekilde genişleten bu perspektif gerçek öncülleri deney ve ussalcılık olan modern bilimin gerçekliğin bir yönüne tekabül eden verilerine nispetle çok daha kapsamlıdır.⁴⁷ Kalp ve akıl hariçte tutulursa, bilgi edinme sürecine iştirak eden diğer duyu organlarının hiçbirisiyle doğrudan ilişkiye sokulamayan salt metafizik gerçekliğin anlaşılması ve açıklanamaz bir başka deyişle de irrasyonel oluşu tezi de pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü değişik şahıslar arasında ortak insanlık ölçüsü işaret edilebilir bir gerçeklik olmamasına karşılık, irrasyonel değildir ve anlaşılabilir niteliktedir. Aynı şekilde insanın bütün psikik davranışları, aşk, utanma vs. duyuyla işaret olunamayan ama hissedilebilen davranış biçimleridir. Aksine burada işaret edilemeyen bizzat duyunun kendisidir.⁴⁸

Razî'nin bu tespiti, Tanrı bilgisinin empirik temeline ve daha da önemlisi doğrudan doğruya duyu organlarının objesi olamayan Varlığın anlamlılık ve açıklanabilirliğine dair önemli imalar içerir. Razi, insanın yapısı ve doğasında bulunan, aşk, utanma vs. bir takım psikik olguların anlatımı ile, Tanrı'ya ilişkin bilgimiz arasında bir analogi oluşturarak, birinden hareketle diğerini doğrulamayı denemektedir. Bu nedenle beşer tecrübesindeki aşkın referanslara başvurmak ve onları tanımlamadaki beşeri tecrübe içinde gelişegelmiş konuşma biçimleri ile Tanrı hakkındaki konuşma biçimleri arasında bir paralellik kurmak, bu alanda önemli bir mesafe kat etmede yardımcı olabilir gibi görünüyor. Çünkü biz bir insanı, elektronik makine veya sandalyeyi tanımladığımız gibi tanımlayamayız. Aşk, duygu, ümit gibi kavramlar, insan tecrübesinin yeterli bir tanımlaması için

⁴⁶ Bu itirazlardan bazıları için bkz.Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc, London, 1983, s.15-30.

⁴⁷ Çünkü yalnızca beş duyunun sınırlı alanına indirgenen bilgi, bilen ve bilinen düalizmini, tecrübenin bir sübjektivizmini, dünyanın soyutlaştırılmışını ve doğa gerçeklik arasında bir uçurumu önerirler. Bkz. Schmidt, "Factual Knowledge...", s.214.

⁴⁸ Râzî, *Lübâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Tah. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Kâhire, 1986, s.131.

ihtiyaç duyulan ilave kavramların hepsinden nisbi bir biçimde bağımsız kavramlar setini gerektirmektedir.⁴⁹ Beşer tecrübesindeki bu aşkın referanslar, bir gerçeklik olarak kabul edilmekte ve onlara ilişkin bir takım pozitif bilim dalları oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu referanslar ve onlara uygulanan açıklama ve anlamlandırma prosedürleri, insan tecrübesindeki bir başka aşkın referans olan Tanrı'nın anlaşılmasında önemli ipuçları sağlayabilir. Bununla birlikte, yaşanan dini tecrübenin tam bir açıklamasını vermek veya nesnel bir betimlemesini yapmak her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü dini tecrübeyle ilgili anlatılanlar, dini tecrübenin kendisiyle ilgili değil, onun yorumuyla ilgili olmaktadır ve büyük ölçüde de tecrübeyi yaşayan kişinin sübjektif anlatımlarına bağlı kalmaktadır. Bütün bu güçlükler rağmen yine de İslam düşüncesi içinde bu tecrübeyi anlatan muazzam bir literatür oluşmuştur.

Sonuç olarak, eğer şu ana kadar yürüttüğümüz argümanlar doğru ise, reel veya ilkesel olarak tecrübeye açık oluş anlamında "empirik" teriminin, yalnızca olgusal alana özgü bir terim olmayıp metafizik varlık düzlemlerini de içerebilecek kapsamlı analizler yapmaya imkan verir nitelikte olduğu söylenebilir. Zira beşeri tecrübe olgusal alanda dahil, ahlaki, estetik ve dîni tecrübeye kadar çok daha geniş tecrübi alanları içerebilir. Bu bağlamda empirik oluş, yalnızca olgusal ve duyuşsal gözleme indirgendiği takdirde, bunun oldukça dar kapsamlı bir yaklaşım oluşu bir yana, beşeri tecrübenin pek çok alanını da es geçmektedir. Başka her tecrübenin reddi, insan tecrübesinin yalnızca duyulur tecrübeye tüketilişi anlamına gelecektir ki bu reel olandan uzaktır. Bu durumda metafizik gerçekliklerinde beşeri tecrübenin konusu olabileceği mümkün görünüyor. Öyleyse, Aşkın bir gerçeklik olan Tanrı'ya ilişkin bilgimizin de, beşeri tecrübe içinde anlamlı bir açıklamaya kavuşturulması düşünülebilir. Bu yapılırken, Aşkın alan, fenomenel alana nispetle farklı bir düzlemi temsil ettiğinden, ona ilişkin algı araçlarımızın da farklılık göstermesi doğal karşılanabilir. Eğer felsefi bağlamdaki "empirik" oluş kavramının literal anlamda Tanrı'ya ilişkin tecrübeye uygulanışında güçlüklerle karşılaşılırsa, bu durumda "iman tecrübesi" kavramında olduğu gibi biraz değiştirilmiş bir "empirik" oluş kavramına başvurulabilir. Bütün bunları söylerken, Tanrı'yı, insan ve kozmozla ilgili somut ilişkiler içinde anlamaya çalışmak, bu alandaki bir girişime önemli bir ivme kazandırabilir. Bu nedenle Tanrı'ya ilişkin bilgilerimizi temellendirmede, ne sırf aşkınlığı nede salt içkinliği vurgulayan bir yaklaşım yerine, aşkınlık ve içkinliğin bir denge düzeyine oturtulduğu bir açıklama biçiminin tercih edilmesi de son derece önem taşımaktadır.

⁴⁹ Crombie, I.M., "*The Possibility of Theological Statements*", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, ed. By Ronald Santoni, Bloomington, 1968. s.107.

Şu da unutulmamalıdır ki, Tanrı'ya ilişkin bilgimize, empirik bazı referanslar bulabilmek mümkün görülebilmesine karşılık, bunu olgusal anlamdaki empirik oluşla aynı kategoriye indirgemek de yanlış olacaktır. Bunu kabul etmekle birlikte, Tanrı bilgisini temellendirme girişiminde tek başına empirik gerekçelerinde yeterli olmadığı açıktır. Çünkü empirik test ve kavrayış düzeyimizi ne kadar geliştiresek geliştirelim, son anlamda Tanrı, bütün bilişimizi aşmaktadır. Bu da, bir anlamda da onun Aşkın oluşunun gereğidir. Bu nedenle Kur'an, Allah'ı bilme eyleminde bilgi kaynaklarının hemen her çeşidine göndermede bulunur. Bu bağlamda diğer bilgi kaynakları (kalp, sezgi, akıl, vahiy), Tanrı bilgisine ilişkin empirik işlem biçimlerinin, değişik nedenlerden dolayı ortaya çıkarabileceği olası yanılgıları da tashih edici bir işlev görebilirler.

KAYNAKLAR

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992
- Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1990
- Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Tah.Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1993
- Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed, *Kütübü't-Temhîd*, Tah.İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1993
- Braithwaite, R.B., "An Empiricist's View of Religious Belief", *The Philosophy of Religion*, Ed.Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong, 1991
- Chisholm, Roderick M., *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Inc., Brown University, London, 1966
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, Çev.Turan Koç, İstanbul, 1997
- Crombie, I.M., "The Possibility of Theological Statements", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, ed. By Ronald Santoni, Bloomington, 1968
- Davies, Brian, *Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1993
- Demos, Raphael, "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?", *Religious Language and The Possibility of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, London, 1968
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, Tah.Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1990 ; *Kütübü'l-Luma'*, Neşr. Richard Mearthy, Beyrut, 1952
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev.Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1996 *İslami Yenilenme*, Der.ve çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1999
- Ferre, Frederick, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York, 1967; *Din Dilinin Anlamı*, Çev.Zeki Özcan, İstanbul, 1999
- Gürsoy, Kenan, *Egzistanst ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Ankara, 1988
- Hick, John, "The Rationality of Religious Belief", *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, Edited by R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992; *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc, London, 1983
- Huxley, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, Çev.Latif Boyacı, İstanbul, 1996
- Kellenberger, James, *Three Models of Faith*, Contemporary Perspectives On Religious Epistemology, Edited by R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, New York, 1992
- King, Robert H., *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia, 1973
- Kuhn, Harold B., "Experience", *Barker's Dictionary of Theology*, Editor-in-Chief, Everett Harrison, United States, 1988

- Maruf, Muhammed, *The Islamic Theory of Knowledge*, Iqbal Review, Vol.37, No.1, April, 1996
- Neseft, Ebu'l-Berekât, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü.3085
- Neseft, Ebu'l-Muin, *et-Temhîd fi Usulî'd-Dîn*, Tah. Abdülhayy Kâbil, Kâhire, 1987; *Tabsuratu'l-Edille*, Tah. Claude Saleme, Dimaşk, 1993
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991
- Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1992
- Philips, D.Z., "*Faith, Skepticism, and Religious Understanding*", *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, Edited by Douglas Geivett & Brendan Sweetman, Oxford, 1992
- Râzî, Fahrüddin, *Kitâbu'l-Erbâin fi Usulî'd-Dîn*, Kâhire, 1986 *Lübâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Tah. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Kâhire, 1986
- Schoun, Fritjof, *İslam'ı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1999
- Schrag, "*Ontology and the Possibility of Knowledge*", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Bloomington, 1969
- Singh, David Emmanuel, "*Heart: The Way to Knowing Reality*", *The Bulletin of Henry Merilyn, Institute of Islamic Studies*, Vol:15, (1996)
- Slater, Peter, *The Dynamics of Religion*, (Meaning and Change in Religious Traditions), Harper Row Publishers, New York, 1978
- Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, (Baskı yer ve tarihi yok)
- Taftazânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid*, Tah. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Kâhire, 1988 *Şerhu'l-Mekâsîd*, Tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989
- Tahanevî, *Keşâfu Istilahati'l-Funûn*, Beyrût, 1996
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957
- Walters, J.Donald, *Modern Düşüncenin Krizi*, Çev.Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995
- Watt, W.Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, Çev.Turan Koç, İstanbul, 1997
- Yeşilyurt, Temel, "*İnanç Önergelerinin Biliselliği*", (Bildiri) Kalam'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül, Bursa-2000. (Yayınlanmamış).