

M E S O S Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi  
The Journal of Interdisciplinary Medieval Studies

**Ortaçağ'dan Günümüze İslam Felsefesi Ve Kavramlarına İlişkin Sorgulamalar**

Yazar/Author: *Şahin Filiz*

Kaynak/Source: *Mesos: Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi*, III, 184-204.

Doi: [10.5281/zenodo.5810367](https://doi.org/10.5281/zenodo.5810367)

Geliş Tarihi: 30 Aralık 2021; Kabul Tarihi: 30 Aralık 2021

MESOS Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi içinde yayımlanan tüm yazılar kamunun kullanımına açıktır; serbestçe, ücretsiz biçimde, yayıncıdan ve yazar(lar)dan izin alınmaksızın okunabilir, kaynak gösterilmesi şartıyla indirilebilir, dağıtılabilir ve kullanılabilir.



ORTAÇAĞ'DAN GÜNÜMÜZE İSLAM FELSEFESİ VE  
KAVRAMLARINA İLİŞKİN SORGULAMALAR

INQUIRIES CONCERNING ISLAMIC  
PHILOSOPHY AND ITS NOTIONS FROM THE  
MIDDLE AGES TO THE PRESENT DAY

Şahin Filiz\*

---

\* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, [sfiliz@akdeniz.edu.tr](mailto:sfiliz@akdeniz.edu.tr), ORCID iD: 0000-0002-4249-2221.

## Özet

Ortaçağ, modern dünyanın kurum-kuruluş gibi somut yapılarının yanısıra düşün dünyasının da oluştuğu bir dönemdir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin günümüzdeki şeklinin temellerinin atıldığı Ortaçağ'da bu dinlere bağlı felsefi sistemler de oluşturulmuştur. Bu oluşumlar oldukça uzun bir süredir çoğunlukla sonuçlanamayan tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Dinler ve uygulamaları farklı olsa da söz konusu tartışmaların kaynağını tek bir soruya indirgemek mümkündür: Bu felsefe (Yahudi, Hristiyan ya da İslam), bu dine (Yahudilik, Hristiyanlık ya da İslam) mensup kişilerin yaptığı bir eylem olarak mı tanımlanmalıdır yoksa bu dinden (Yahudilik, Hristiyanlık ya da İslam) kaynağını alan bir düşünce sistemi midir? Kısacası bu dinsel felsefelerin kimliği aktörüne göre mi konusuna göre mi etiketlenmelidir? Bu tek soru ise beraberinde en önemli temel ilişkinin sorgulamasını getirmektedir: Din ve Felsefe.

Din ve felsefe ilişkisini İslam Felsefesi özelinde tartışan bu çalışma özellikle en büyük olduğu öne sürülen üç tek tanrılı dinin ortak kavramları olan vahyi, mutlak gerçekliği, Tanrı'nın tanımlanamazlığını ya da apofatik teolojii ve dinsel metinlerin yorumlamaları konularında İslam Felsefesi'ne ilişkin sorgulamalar üzerine kurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Ortaçağ Felsefesi, İslam Felsefesi, Vahiy, Din ve Felsefe.

## Abstract

The Middle Ages is the period when world of thought was formed as well as physical structures of modern world such as institutions. In the Middle Ages when foundations of present forms of Judaism, Christianity and Islam were laid, also the philosophical systems dependent on these religions were formed. This formation has brought along debates which have not been concluded mostly for rather a long time as well. Although the religions and their practices are different, it is possible to reduce the source of the aforementioned debates to a single question: Should this philosophy (Jewish, Christian or Islamic) be defined as an act of members of this religion (Jewish, Christian or Islamic) or does this philosophy (Jewish, Christian or Islamic) take its source from this religion (Jewish, Christian or Islamic)? In short, should the identity of these religious philosophical systems be labeled according to their actors or their subjects? This single question brings along the inquiry on the most important and basic relationship, as well: Religion and Philosophy.

Discussing the religion and philosophy relationship on Islamic Philosophy, this study is constructed upon inquires related to Islamic Philosophy about the subjects of revelation, absolute reality, indescribability of God or apophatic theology and interpretations of religious texts as common concepts of allegedly the three greatest monotheistic religions.

**Keywords:** Medieval Philosophy, Islamic Philosophy, Revelation, Religion and Philosophy.

Felsefenin temelinde inanç ve arayış vardır. Assisili Francesco'nun (XIII. yüzyıl) "İnancın en mutlak objesi Tanrı, Tanrı'yı arayıştan ibarettir" cümlesi, felsefenin dur-durak bilmeyen bir arayış serüveninden başka bir şey olmadığını veciz bir şekilde anlatmaktadır. Felsefe acaba bu arayışın serüvenini nasıl gerçekleştirmektedir? Bu arayışında mantığı bir araç olarak yedeğine alır. Fark şudur: Mantık, kurulu önermelerin salt biçimsel doğruluğunu denetler veya sağlar, içeriğine müdahale etmez. Felsefe ise, mantığın sağlamış olduğu salt tutarlı, biçimsel, rasyonel formların içeriğini hazırlar. Akıl sadece işleyen bir makine değil, aynı zamanda kendi işleyişinin yön ve içeriğini de kontrol eden bir özdür. Amaç, akıl ile aklın işleyişi arasındaki dengeyi kurmaktır. Akıl, karşıdaki objede ya da çıkarımda iki öge arar;

1. Biçimsel, formal ussal çıkarımsal süreç.
2. Bu sürecin içinde barındırdığı içeriğin doğruluğu.

Akla aykırılık, yani bir şey ya da durumun akla aykırı olması, acaba kendiliğinden varlık olan akli töze uygunsuzluk mu, yoksa akli işleyişe uygunsuzluk mu, anlamına gelmektedir?

Akıla eğer öz dersek, o zaman nakille akıl (her ikisi de sonuçla aynı yaratıcıya aittir, uyumlu olmalıdırlar) uyuşurlar; çakışır, eğer nakille (vahiy) aklın çatışması derken, öz olarak aklın işleyiş formunu kastediyorsak durum değişir. Aklın kendisi değil onun zaman ve şartlara göre kendi işleyişinin biçimselliğinde kullandığı araçlar ve bunların kullanılma yöntemleri öne sürülüyor ise, bu da tartışmalıdır. Akıl bir dizi yargılar üretir. Bundan mantıksal önermeler çıkar. Daha genel bir düzlemde kalarak söyleyecek olursak, aklın yargıları aynı zamanda felsefenin yargıları sayılmalıdır.

Diğer taraftan, dinin yargıları ve kurmuş olduğu teolojik önermeler vardır. Dinin önermeleri, sonuçta metafizik bir evrene yaslanır, felsefenin önermeleri ise rasyonel bir zihin evrenine dayanır. Dini önermelere teolojik önermeler, felsefi önermelere de rasyonel önermeler diyebiliriz. Öz olarak aklın kendisi vahye zıt olmamak zorundadır. Bu zıtlık ya da uygunluk aklın fonksiyonelliğinde ve biçimsel işleyişinde ortaya çıkar. Aklın doğru ya da yanlış işletilmesi bize bağlıdır. Öz olarak aklın vahiy ile çatışması beklenmez. Problem ise:

1- Aklın doğru ya da yanlış işletilmesinde ortaya çıkmaktadır.

2- Doğru işletildiği halde bile anlam içeriği bakımından yanlışlık varsa yine biz olguya ya da realiteye aykırı bir önerme kurmuş oluruz. O halde öz olarak aklın, vahye uyması etmesi hatta özdeş olması için akıl hem doğru işletilmeli hem de aklın üzerinde işlediği anlam içeriği doğru ve realiteye uygun olmalıdır.

Bu şartlar altında aklın kurduğu önermeler ile dinin kurduğu önermeler arasında çatışma söz konusu olmamayacaktır şeklinde bir beklenti doğar. Buna rağmen yine de aralarında bir çatışma var gibi görünüyorsa da bu, aklın vahye

aykırılığından değil, vahyin akli önermelerin uzandığı sferin (alanın) ötesinde bulunması ve aşkın (transandantal) olmasından dolayıdır.

Akıl acaba her şeyi kanıtlayıp, tanımlayabilir mi? Aklın sınırı nedir? Bu sınırı belirleyen kimdir? Acaba vahiyle akli tarif eden ve ona sınır çizen herhangi dogmatik bir ifade var mıdır? Eğer akla sınır çeken vahiy değilse başka nedir? Aklın kendisi kendine mi sınır çekmektedir? Acaba akla sınır çekmenin gerekliliği, vahyin mahrem alanını tecavüz etmekle eş anlama mı gelmektedir? Akla sınır çekmek etik bir kaygıdan mı kaynaklanmaktadır? Yoksa böyle bir endişe aklın kavrama kapasitesi ve ontolojik yapısıyla ilgili bir zaafın doğal ifadesi midir?

Vahiy, aklın çalıştırılması hususunda herhangi bir sınır getirmemektedir. Aksine Kur'an-ı Kerim'de aklın sınırlandırılması değil, bilakis onun sınırsız şekilde çalıştırılmasına teşvik eden yaklaşık 700 ayet vardır. O halde diyebiliriz ki akla sınır çeken vahiy değildir. Vahiy akla sınır çekmez. Ama vahiy, kendisini aklın doğal sınırları olarak sunar. Aklın sınırını biz tekvini (yaratılış) bir zaafıla açıklayabiliriz. Yoksa teşrii (dini) bir yasakla izah getiremeyiz.

Akıl her zaman kendisine doğal sınırlar arar. Sartre'ın Özgürlük denizinde mahkûmiyet duygusuna kapılması da buna benzer. Çünkü akıl burada kendi doğal sınırlarını aramaktadır. Akıl, engin denizde yüzmek için sahil ister. Hedefe varmak için üzerinde yürüyeceği bir zemin ister. Çünkü hedefler hep bir sınırı gerektirirler. Aklın her yerde kendisine ihtiyaç duyduğu doğal sınır da (aklın kapasitesi) vahyin kendisidir. Kur'an da aklın doğal sınırlarını gösteren yasalar toplamıdır. Bu bakımdan din, aklın gerçek sınırlarını bulabildiği bir akıl özgürlüğü modelidir. Dolayısıyla din, "özgürlüktür". Rönesans'tan önce dinin akla getirdiği sınırlar, doğal değil yapaydır.

Her kabul edilen şey iman haline gelmeyebilir. Ama iman, bir kabul ve teslimiyettir. Kabul olayında kabul edilecek herhangi bir şeyin, akıl ve mantık ölçüleriyle tartılması mümkün olmayabilir. İnsan bu ölçülere vurmadan da bazı şeyleri, önyargıları ve heyecanlarının etkisinde kalarak ya da dıştan dayatmalarla kabul etmek durumunda kalabilir. Diğer taraftan kabul, akli ve mantığı temel olarak gerçekleşirse imanın da aynı ölçüde makul ve makbul olması düşünülür. Önyargı, heyecan ve zorlamalara dayanan kabul, acaba bize sağlam bir iman fenomenini sağlayabilir mi? Bunu söylemek çok zordur. İman hiçbir zaman bu ölçülere dayanarak gerçekleşmez. Bunlar belki iman hadisesinden sonra ortaya çıkabilecek durumlar olabilir. O halde imanın kendi içinde geçerli ve tutarlı olabilmesi, akla, mantığa ve objektif yargılara dayanmasıyla mümkün olabilir. Bu türlü bir iman fenomeninde, bireyin özgürlüğü büyük rol oynar. Diğerinde ise, başkalarının heyecanların, duygusallıkların, önyargıların, bireye dışardan yapılan zorlamaların rolü büyüktür. Burada daha çok subjektivizm geçerlidir. Diğerinde objektivizm hâkimdir. İmanın kendi içinde tutarlılığı ve geçerliliği, eğer bireyin

kendi varoluşundan doğan, hür bir eylemle meydana geliyorsa, burada bir şeyi, “bilerek”, “isteyerek” ve “kabul ederek” inanma söz konusudur. Sırasıyla, bilme, isteme ve inanma aktları (eylemleri) kişinin salt özgür iradesine bağlıdır. İşte böyle bir iradeden doğan iman en başta akla, bilgiye, istemeye ve sonuç olarak da inanmaya dayanır. Zaten iman insanın alt ruhi varlığından (biyolojik gereksinimleri) özgürleşerek, üst-ruhi varlığın (metafizik varoluşunun) belirleyici olmasına imkân vermiş olur. O zaman özgürlük, bu dünya bağına ve onun ilgilerine ancak kendi üst ruhi varlığımızın izin verdiği ölçüde değer atfetmemiz anlamına gelmektedir.

Halbuki gerek bildirilip de inanılması gereken, gerekse bildirilmeden salt insanın spekülasyonuna açık olan olsun, felsefi yaklaşım hiçbir zaman reddi ve inkârı tehdit olarak kullanmaz. Çünkü felsefe mutlağı inkâr etmeyi değil, onu anlamayı öngörür. İncancına konu olan dogmaları gerekli rasyonel zemine oturtup, kalp ve akıl birlikteliğiyle idrak etmiş, sindirmiş ve daha sonra kabul etmiş olan kimsenin, felsefi yaklaşımı ile tartışmalardan kaçması kendi içinde bir çelişkidir. Buna rağmen, herhangi bir felsefi tartışmadan kaçmayı inanç öğelerinin ayakta kalmasının garantisi olarak düşünen insanların varlığı da göze çarpmaktadır. Bunun sebebini şöylece kestirebiliriz: Acaba iman kavramıyla kabul kavramı aynı şeyler midir?

Her şeyi Tanrı yaratmıştır, bu yüzden her şey düzen içindedir. Rönesans'taki düşünce, skolastik düşünceyi tamamen reddetmemiş, fakat bu bilgide eleme yapmıştır. Rönesans'taki düşüncenin temelini atanlardan biri de Duns Scotus'dur. Duns Scotus'u çıkardığımızda temelin çöktüğünü görürüz. Mistik düşüncenin temelini de akıl, deney ve duyular meydana getirir. Mistik düşüncenin ötesinde insan, metafizik bir düşünceye ulaşır. Aslında Hıristiyanlık'taki deneycilik anlayışının köküne indiğimizde, Hıristiyan dogmalarının yatmakta olduğunu görürüz. Yani deneysel bilgi dediğimiz bilginin aslında evrende işleyen eksiksiz bir düzenden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Evren, mükemmel bir şekilde işleyen düzenler manzumesidir.

İman fenomeni alt-ruhi varlık ve onun dayatmalarından ne kadar çok bağımsız atmosferde gerçekleşirse, o kadar gerçekçi, rasyonel ve o kadar da kendi içinde tutarlı bir kabul olabilir. İşte burada akıl, kabulden öncedir. Tersî düşünülduğünde kabul, imandan önce gelir. Yani alt-ruhi varlık imanın oluşma ve şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenmişse burada akletme, isteme ve kendi içinde tutarlı kabulden söz etmemiz zorlaşır. Çünkü telkine bağlı önyargılar, heyecanlar ve akli hiçe sayan kabul, akli hiçbir zaman temele almayacak ve dışardan yapılan etkiler sonucunda şekillendirecektir ki burada “bilme ve isteme” ve kendi içinde tutarlı bir kabulden söz edemeyiz.

İman fenomeni en az kendisi kadar geçerli postülalara ve makul gerekçelere dayandığından, geçici ve salt dünyevi ilgilerle belirlenmiş gerekçeler, kalıcı bir imanı meydana getiremezler. İşte biz buna “irrasyonel iman” diyebiliriz. Böyle bir iman felsefi bakımdan makul, teolojik bakımdan makbul değildir. Ne yazık ki İslam dünyasında iman kavramı ile irrasyonellik, hep birbirine yakın veya birbirinin müteradifi kavramlar olarak görülmüştür. Oysa iman, en azından başlangıçta rasyonel bir temele oturur. Bu rasyonel temel, çıldırılmış bir aklın, kendini bilmez kuruntuların değil, kendini bilen aklın doğal davranışıyla oluşur. Aklın ve rasyonelitenin tarihte çeşitli gerekçeler ve nedenlerle haklı ya da haksız mahkûm edilmesine; imansız aklın serbestçe eleştirilmesine rağmen, akılsız iman ve irrasyonel inanç bu denli sistemli bir biçimde eleştirilmemiştir. Tekrar başa dönerek şu soruları tekrarlayayım: Akıl mı öncedir? Vahiy mi? Acaba bu öncelik -sonralık ilişkisi epistemik midir? Yoksa ontik midir? Hangisinin varlığı öbürüne bağlıdır? Vahiy akla mı, yoksa akıl vahye mi bağlıdır?

Eğer vahiy ontik bakımdan akıldan önce ise; acaba vahiy yokken insan da mı yoktu? Vahyin akıldan önce olduğunu söylersek, vahyi anlayacak bir muhatap bulmak zordur. Bu bizi şu sonuca götürür. Önce vahiy vardır, sonra akıl vardır. Hâlbuki bu yanlıştır. Çünkü vahiy anlaşılacak ve anlatılmak, aynı zamanda yaşanmak için kendisini kavrayacak, değerlendirecek bir akla ihtiyaç duyar. İşte bu ontik yani “varlıksal önceliktir.”

Eğer vahiy epistemik bakımdan akıldan öncedir, dersek, şüphesiz ki vahiy akli aşan (ama akla aykırı olmayan) bilgilerle akla hitap eder. Acaba bu bilgiler nelerdir? Vahiy insana üç türlü bilgi verir:

1) İnsanın hiç bilmediklerini bildirir. Örneğin; Öteki Dünya, Peygamberlik, Kaza-Kader gibi konularda, biz esasen hiçbir bilgi sahibi değiliz. Bunlar hakkında kesin ve net bilgiyi vahiy ile elde ederiz.

2) İnsanın bilmediklerini ama az-çok aklıyla sezebileceği konularda kesin ve net bilgiler vererek akli destekler. Örneğin; Tanrı'nın bir olduğu gerçeğini, vahiy olmadan da belki sezebiliriz. Ancak vahiy bu konuda bizim sezgimizi netleştirir ve bilgiye dönüştürür.

3) İnsanın hâlihazırda bildiği şeylerden bahseder. Örneğin; “Her canlı ölümü tadacaktır.” Her canlının öleceği, evleneceği vs. gibi hususları biz biliyoruz.

Ama genel olarak söyleyecek olursak, vahyin epistemik karakteri kognitif (bilgisel) işaretidir. Çünkü ayet kavramı bilgiyi göstermez ama bilgiye giden yolu işaret (delalet) eder. Birinci maddeyi tekrar ele alalım: İnsanların hiç bilmedikleri şey nedir? Bunlar ya Tanrı'nın bildikleridir ya da bildirmedikleridir. Yani gayb âlemi dediğimiz metafizik âlemdir. Daha önce belirttiğimiz gibi gayb âlemi ile ilgili ve bizim hiç bilmediğimiz bazı hususların, bize bildirildiğini söylemiştik. Diğer

kalan kısmı ise tamamen Tanrı'nın ilahi mahremiyeti çerçevesindeki gayb bilgisidir.

Acaba insan metafizik âleme ait bilgiyi ya da gayb âleminin bilgisini merak eder mi? Şüphesiz ki eder. Hatta onu tümüyle bilmek ister. Peki o halde, acaba metafizik bilgi peşinde koşmak, bizim için herhangi bir sakınca doğurur mu? Metafizik bilginin tümüne ulaşma isteği, teolojik argümanlarla (iddia, tez) engellenebilir mi? Engellenemez. Engellenememesi bizim onu tamamen bilmemiz sonucunu doğurur mu? Doğurmaması gerekir. Çünkü biz, bırakın metafizik âlemin tümünü bilmeyi, bildiğimizi zannettiğimiz ilgili hususlarda bile ancak spekülasyonlara dayanmaktayız. O halde diyebiliriz ki biz, metafiziğin bize bildirilen kısmında inançsal bir tavır, bildirilmeyen kısmında da spekülatif ve felsefi bir tavır takınırız.

Bize metafiziğin bilinemez yönleri hakkında spekülasyon yapma özgürlüğünü ve hatta teşvikini veren vahyin kendisidir. Başta da belirttiğimiz gibi Kur'an akli ve akli düşünceyi ön plana çıkararak hem inançsal alanda hem spekülatif metafizik alanında aklımızı çalıştırmamızı ve bize bildirilen üzerinde bütün kognitif aktlarımızı faaliyete geçirmemizi adeta tavsiye etmektedir.

Felsefi akıl yürütmeler belki inanılması gereken dogmalar üzerinde gerçekleştirilirken, bunun anlamı inanılması gereken dogmaların yıkılması demektir, diye düşünenler olabilir. Halbuki gerek bildirilip de inanılması gereken, gerekse bildirilmeden salt insanın spekülasyonuna açık olan olsun, felsefi yaklaşım hiçbir zaman reddi ve inkârı tehdit olarak kullanmaz. Çünkü felsefe mutlağın inkâr etmeyi değil, onu anlamayı öngörür.

#### **Mutlak Hakikati Arayış: Din ve Felsefe**

Acaba mutlak gerçeklik nedir? İzafi (görece) gerçeklik nedir? Dine göre gerçekliğin çeşitli aşamaları vardır. Biz buna gerçekler hiyerarşisi (sıra-düzeni) diyoruz. Klasik deyimle yeryüzünden yani fizik âlemden metafizik âleme uzanan varlık kademeleri, aynı zamanda bilgi kademelerini de ifade eder. Her bir varlık kendi çapında bir bilgisel gerçekliği içinde bulundurur. Sözelimi duysal gerçeklikler vardır, bunlar beş duyumuzla her an ve her zaman görüp duyup dokunduğumuz, sonuçta duysal bilgilerimize temel teşkil edecek duyu nesnelere ve onların verileridir.

Deneyel gerçeklikler de vardır. Düzenli evrenden devşirilen, aynı şartlar içerisinde aynı sonuçların alındığı deney, bize bu gerçekliği verir. Mesela su 100 C° de kaynar. Çünkü her deneyimizde aynı sonuca ulaştığımızdır. İşte bu, deneyin defalarca tekrar edilip aynı sonuçlar verdiğini gösteren bir gerçekliğidir.

Diğer taraftan rasyonel gerçeklikler vardır. Bunlar akla dayanırlar. Akıl ilkeleri ve onlara bağlı akıl yürütmelerle elde edilen bilgiler, bize rasyonel gerçekliği verirler. Matematik gerçekler buna örnek verilebilir. Bundan sonra



yüzeysel sezgi, mistik sezgi ve nihayet vahiy bilgisi, bize mutlak gerçeğin, gerçekliğe en yakın kavrayışını verebilirler. Bilgi ve onun gerçekliği, varlık ve onun kalıcılığı ile doğru orantılıdır. En değişken ve en geçici varlığın kognitif gerçekliğinden, en sabit ve en kalıcı varlığın kognitif gerçekliği, varlık hiyerarşisini gösterdiği gibi, bilgi ve onun gerçekliğini de ifade eder. O zaman kısaca diyebiliriz ki gerçeğin mutlaklığı, varlığın ve onun bilgisinin gerçekliğiyle doğru orantılıdır. Şu halde en geçici ve en değişken varlığın gerçekliği de değişken ve geçicidir. Tersine, en kalıcı en sabit varlığın gerçekliğine ilişkin bilgi de o oranda sabit ve kalıcıdır.

Kur'an'da ve genel olarak dinde, bilgi ve varlıkta böylesine kozmik bir düzenden bahsedilmektedir. Bu düzen içinde din en geçicisinden en kalıcısına kadar her bir varlığa ve onun bilgisine ilişkin gerçekliğe, farklı tonlarda değer vermektedir. Fakat bilgi derecelerinin her biri üzerinde çeşitli örneklerle durulması, bilgiyi ve gerçekliği bulmuş olmanın değil, aramakta olmanın ifadesidir. İşte din insanın ancak bu varlık ve bilgi hiyerarşisini takip etmekle mutlak gerçekliği aramaya hazır hale gelebileceğini ima etmektedir. Dikkat edilirse Kur'an mutlak gerçeklikten söz eder, ama onu tanımlamaya ve sınırlamaya gitmez. Çünkü böyle bir tavır, mutlak gerçeğin, aynen daha alt gerçeklikler gibi geçici, kavranabilir, her an ulaşılabilir ve hatta sahiplenilebilir olduğu izlenimini doğurur. Böyle bir sakıncayı ve sanıyı (doxa) ortadan kaldırmanın tek yolu olarak Kur'an, mutlağın ancak aranabileceğine işaret etmektedir.

Din, bize mutlağı verir. Ama onu tanımlamaz, sınırlamaz. İnsanın yapacağı şey, sınıra ve tanıma girmeyen mutlağı hep arar durumda olmaktır. Aranılan bir şey konusunda biz dünyevi güçlerimizle kesin ve değişmez yargılarda bulunamayız. Böyle yaparsak, mutlağı belli bir kavrayış kalıbıyla bildiğimizi ve bulduğumuzu öne süreriz ki bu da metafizik gerçekliğe doğru yükselen kognitif sürecin önünü tıkamak olur. Din böyle bir tıkanıklığa izin vermez. Bilgide, varlıkta ve ahlakta sınırları çizilebilen kalıplaşmış, standart ve değişmez beşeri belirlenimlerin ötesinde din, sınırları çizilemeyen kayıtsız-şartsız bir bilgi fenomeni öngörür.

Dinin önerdiği bilgi ile insanın ulaştığını söylediği bilgi arasındaki fark, bu durumu daha iyi açıklar. Yani din, ulaşılabilen ve sahip olunabilen bir bilgiyi değil, ulaşılması gereken ve devamlı arayışla anlamlı hale gelen bir bilgiyi önerir. O halde metafizik bilgi, bilgiye ulaşmanın değil, onu aramanın bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan elbette dinin en ideal noktaya yerleştirilmiş olduğu mutlak gerçekliği bilmeye ve anlamaya çalışacaktır. Metafizik dünyaya ilişkin elde ettiği bilgi doğru olmakla birlikte, metafizik fenomenle özdeşleşecek kadar mutlak olmayacaktır. Mutlak gerçeklik ne kadar bilinse, ne kadar anlaşılabilirse bile kendisiyle, kendisine ilişkin bilgi arasında, daima uzun mesafeler bulunacaktır. Öyleyse insanın mutlak

gerçeklik hakkındaki bilgisinin doğru olması, o bilginin mutlak gerçeklikle özdeş olduğunu göstermez. Yani bizim bilgimiz daima, mutlak gerçekliğin gerisinde kalacaktır. “İnsan ancak kesin bilgi ile özdeş olan ölümle tanıştığında bilgiyle mutlak gerçeklik arasındaki mesafe azalacaktır”; “Yakın gelinceye dek Rabbi’ne ibadet et” ayetinde olduğu gibi. Öyleyse vahyin belirlemiş olduğu Tanrı ile kul arasındaki ilişki, hep mutlağı aramakla yoğunlaşan ve devamlı yeni anlamlar yüklenen bir konumdadır. Bu, en mutlak ve en gerçek Tanrı’yı kesintisiz aramak anlamına gelir. İşte bu arayış gölgeler evreninin sona ermesiyle son bulur.

Felsefe herhangi bir şeyi tüm boyutlarıyla ve bütün olarak araştırmak, soruşturmak ve değerlendirmek anlamındadır. Eşya ve olayları parça parça değil, bütün olarak ele alıp inceler. Kesin yargılara varmaktan ziyade akli, en nihai noktasına kadar kullanarak tahliller (çözümlemeler) yapar. Felsefenin görevi kesin bilgilere varmak ve birtakım önyargılarla gerçeği, kavramlara sıkıştırmak değildir. Felsefe devamlı araştırır ve değerlendirir. Bu bakımdan gerçeği bulmanın değil aramakta olmanın ifadesi olarak felsefe, bize olanı değil olması gerekeni, ne denildiğini değil, ne denilmek istendiğini göstermeye çalışır. Bilgiyi tek yönlü bir bakış açısına ya da önyargıya dayalı bir değerlendirme kalıbına sokmadan onu tüm yönleriyle kavramaya ve anlamlandırmaya çalışır. Tek yönlü bakış tabii ki her zaman yanlış olmaz. Fakat bu her zaman doğrunun kendisini temsil eden küllü bir yargı da olamaz. Çünkü bilinebilecek bir objeyi veya bilinecek herhangi bir eşyayı felsefe, o eşyanın sübjektif mekân ile sübjektif zamanı içinde kavramayı yetersiz görür. Asıl olan, şeyi, o şeyin kendisinden bağımsız objektif zaman ve objektif mekân içinde kavramaktır. Böyle bir kavrayış bize, objenin tek bir tarafına bağımlı sübjektif bir bilgiyi değil, tüm yönlerine seslenen objektif bilgisini verir. Buna biz bilimsel tavır da diyebiliriz. Bilimsel tavrı biraz daha açıklığa kavuşturabiliriz. Bilginin ortaya çıkması için iki unsur önemlidir. Suje ve obje. Suje bilen insandır, obje ise bilmeye konu olan her şeydir. İki arasında ilişkiye de biz, bilgi adını veririz. Demek ki bilgi suje ile obje arasındaki ilişkiden ibarettir.

Felsefenin en önemli problemi ise bu bakımdan bilgi teorisidir. Acaba suje ile obje arasındaki ilişki dediğimiz bilgi doğrulanabilir mi? Bu bilginin kaynağı nedir? Sınırı nerede başlar ve nerede biter? Bilginin geçerliliği nedir? Geçerlilikten amaç, bilginin doğrulanabilirlik oranıdır. Bilginin doğrulanması için üç varlık alanının gözden geçirilmesi lazımdır. İlki, fiziksel varlıklar alanıdır. Başka bir deyişle bu, nesnelere (şeyler, fenomenler) dünyasıdır. Bu alana ait herhangi bir şey, bir obje bilinmeye çalışılır. Örneğin “karşımdaki nesne bir masadır.” Bu önermede masa ile bilen “ben” arasındaki ilişki söz konusudur. Bu bilginin doğruluğunu nasıl sınavabiliriz? Yukarıdaki önerme, karşımda bir masa olduğunu iddia etmektedir. Böyle olup olmadığını doğrulamanın en kolay yolu, o masanın var olup-olmadığını araştırmaktır. Masa ya vardır ya da yoktur.

Bunun gibi fizik dünyada var olan pek çok şeyin bilgisini doğrulamak kolaydır. Ancak "Tanrı en büyük güçtür" önermesi, metafiziksel bir önermedir. Bu önermenin fizik dünyada ve fiziksel koşullarla doğrulanması mümkün değildir. Diğer taraftan, doğrulanamama imkânı, bu önermenin yanlışlığını göstermez. Çünkü bu önermenin doğrulanması, fiziki koşullarla mümkün değildir. Tamamen metafiziğe ait bir bilgi ilişkisi, ancak metafiziksel verilerle ve metafizik zeminde doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir.

Genel olarak dine gelince; Kilise, göreceliğin, yani insan davranışlarına rehberlik edecek hiçbir mutlak gerçeğin bulunmadığı inancının zamanımızın en büyük kötülüğü olduğunu söylemekte kesinlikle haklı; ama onu bulamayacağınız bir yerde ararsanız, mutlak gerçeği asla bulamazsınız: doktrinlerde, ideolojilerde, kural yapılarında veya öykülerde. Bütün bunların ortak noktası nedir? Hepsi düşünceden oluşur. Düşünce, gerçeğe işaret edebilir ama asla gerçeğin kendisi değildir. Bu yüzden Budistler şöyle derler: "Ay'ı işaret eden parmak, ay değildir." Bütün dinler nasıl yaklaştığınıza bağlı olarak aynı derecede doğru ve aynı derecede yanlıştır. Onları egonun/nefsin ya da gerçeğin hizmetinde kullanabilirsiniz. Sadece kendi dininizin gerçek olduğuna inanırsanız, dininizi egonun hizmetinde kullanıyorsunuz demektir. Bu şekilde kullanıldığında, din ideoloji haline gelir, insanlar arasında çatışma, ayrılık ve hayali bir üstünlük duygusu yaratır. Gerçeğin hizmetinde kullanıldıklarında ise, çoktan uyanmış olan insanların ruhsal uyanış yolunda size bıraktıkları tabelaları ve işaretleri görür, onları olması gerektiği şekilde izleyerek kendinizi biçimle tanımlamalardan özgürleştirirsiniz<sup>1</sup>.

Demek ki her varlık alanındaki bilgi ilişkisi o alanın şartları dâhilinde doğrulanabilmektedir. Öyleyse fenomenler dünyasına ait bir bilgiyi metafizik alanda; metafizik varlıklar dünyasında ait bir bilgiyi de fiziksel varlığın şartlarıyla ölçmek, denemek ve doğrulamak, bilgi felsefesinin doğasına aykırıdır. Ancak bu problem, iki farklı alandaki bilginin belli düzeylerde ilişki içinde olmadığını göstermez.

Bilgi teorisi bilmenin bilimi, mantık ise düşünmenin bilimidir. Düşünmek bilmenin bir kısmı, bir bölüğüdür. Bir alana ilişkin bilginin, başka bir alanın kategorileriyle doğrulanmaya çalışılması, önermelerin salt biçimsel doğruluklarıyla ilgilenen mantığa (mantık bilimine) uygun görünse de bilgi teorisine yani bilmenin bilimine aykırıdır. Burada bilgi teorisiyle, mantık arasındaki fark daha da ortaya çıkmaktadır. Bilgi teorisiyle mantık, bir bilme ve düşünme psikolojisinden, bilgiyi ve düşünmeyi çok belli bir açıdan araştırmakla ayrılırlar. Bilme ve düşünmenin amacı, doğruluktur. Bunlar doğruyu hedef alan,

---

<sup>1</sup> Eckhart Tolle, *Var Olmanın Gücü*, çev. Selim Yeniçeri (İstanbul: Koridor Yayınları, 2006), 82-83.

bilme ve düşünmeyle uğraşırlar. Bilgi teorisiyle mantık, doğru olan bilginin yolu ve yöntemi üzerine bir bilimdirler.

Doğruluk nedir? Bilginin, yöneldiği objeye uygun olmasıdır. Her bilimede suje-obje ilişkisi vardır. Sujenin, objeyi bilmesi onu değiştirmez. Objelerle bir ilişki kurulmasa da onlar vardır. Objedir? Bilmeye konu olan fiziki, ruhi, tarihi ve matematiksel objelerdir. Objedir düşünülebilendir her şeydir. Mantık, genellikle objelerin bilimidir. Çünkü düşünmek, objeleri düşündürmektir. Her bilim dalı, objelerin belli bir kesimiyle uğraşır. Objeyi genel olarak alan veya bütün objeler için geçerli olan yasaları araştıran bilim ise ontolojidir. Bilgi teorisinin en çok üzerinde durduğu şey, bilginin en yetkin biçimi olan bilimdir. Bilim, bir önermeler bağlamıdır. Bu eyleminden çıkmış olması ve dinleyen ve okuyanda bunu karşılayan bir bilgi eylemini uyandırmış olmalıdır<sup>2</sup>.

Algı, dar anlamda duyumusal (hissi) bir eylemdir. Bedenin belli organlarının işlemesine bağlıdır. Bu tür algılarda biz belli bir objeler dünyasını, mekândaki cisimler dünyasını öğreniriz. Her bilinçte bir "ben", bir de obje bulunur. Her obje, açık ve seçik bir sınırlama ile verilmiştir. Ama algımızın "ben" yönünü belirsiz olarak bilirim, "ben" in kendisini kavramaya girişince "ben" in yerine bir objeyi kavrarım. Algıda sübjektif objektif-yöneler dualizmi şöyledir: Gördüğüm renk ve biçim karşımdadır. Hiçbir müdahale yok. Ses ve dokunmak da böyledir. Bütün bunları bir etkinlik olarak fark ediyorum. Gördüğüm renk ne etkin ne de edilgendir, sadece verilmiştir. Her obje daha geniş ölçüde incelenmelidir. Bir masayı türlü yönler ve şartlarda görebiliriz. Masanın kendisi şu anda bana görünen görünüşünden daha çok şey kapsar. Algılarımızın fenomenal objesi de kafamızda ya da gözümüzde değil dış mekândadır. Bunun için algı mekânı da bir fenomenal objedir<sup>3</sup>.

### **Fenomenal Objede-Reel Objede**

Fenomenal obje, görünüş olarak ortaya çıkar, ortadan çekilir. Algılayan kimsenin, algılanan obje karşısındaki durumuna bağlıdır. Reel obje, algılanan cisim ise, bize sürüp giden, özde kalan şey olarak görünür, ben kendisini açıklamasam da o yine vardır. Anlık görünüş, benim algı dünyamla ilgilidir. Görünüşler, benim hareketime göre birbiri ardınca farklı farklı şekillere sahip olur. Öyleyse aynı bir reel objenin görünüşleri arasında, böyle bir yasaya uygun olan bir bağlantı vardır. Reel obje her ne kadar dış cisimle bir ise de bu, büsbütün doğru değildir. Bununla birlikte algımızın reel objelerini hep fenomenler ve bunların birbiriyle olan bağlantıları yardımıyla biliriz.

<sup>2</sup> Bkz. Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994), 19-30.

<sup>3</sup> von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, 30-47.

### **Fenomenal Özne-Reel Özne**

Bu türlü ayırım yalnız objeler için değil, algının sujesi için de geçerlidir. Kendimin demin acı, şimdi tatlı bir haz duyduğumu, bugün şu amaca, yarın başka bir amaca ulaşma isteğim olduğunu söyleyebilirim. Bu durumda bilincimin doğrudan doğruya fenomenal sujesinden söz ediyorum demektir. Dış dünya, bilincimizin dışındaki dünyadır. Algılarımızla bunlarda verilmiş olan fenomenal objelerin temelinde, varlıkları da olan reel objelerin bulunduğunu, bunların algılanmadıklarında da aynı objeler olarak kaldığını nereden biliyoruz? Oysa objelerin görünüşlerinin, bizim davranışlarımızla değiştiğini, ortaya çıktığını, kaybolduğunu sonra yeniden gördüklerini görmüştük. "Ben" in yalnız algılarımızın sujesi olmayıp, bilinçli olmayan bir anılar hazinesi, türlü bilgileri içinde bulunduran bir obje olarak da var olduğunu nereden biliyorum? Bu reel ben'in cismi olmayan bir ruh mu, yoksa kendimizle, beyin ve sinir sistemiyle özdeşleştirilebilecek bir şey mi olduğu sorusu başlı başına bir problemdir. Gazzali'ye göre rüyada karşımıza çıkan, dış gerçeklikleri (reel yönleri) olmayan, kendilerine reel bir dünyanın karşılık olmadığı görünüşlerdir.

### **Reel Bir Dış Dünya Tanıtlanabilir mi?**

Berkeley, böyle bir reel dış dünyanın tanıtlanamayacağını, hatta böyle bir dünyanın gerçekte değil yalnız dilimizde var olduğunu söylemiştir. Yalnız fenomenler vardır; reel obje yoktur. Daha doğrusu masa, algı fenomenlerinin, yasalı bağlantısından başka bir şey değildir. Bu görünüşün yanında fenomenlerin değil, reel objelerin algılandığını öne süren akım vardır. Biz bir görünüşün değil, masanın kendisini, bu reel cismi görürüz. Bu cismin bilinçten bağımsız olduğunu anlarız, realitenin kendisi bize algıda verilmiştir. Bu görünüşler de tam bir çözüm değildir.

### **Din Doğrularının Reel ve Fenomenal Yanları**

Kuşkusuz her disiplinin ve düşünce sisteminin dayanmış olduğu postülalar, değişmez doğrular ya da dogmalar vardır. Bunlar zaman, yer ve değişen şartlara göre farklılaşmazlar; çünkü daha önce de söylediğimiz (gibi bilmeye konu olabilen) obje, bilmeye konu olan her şey olduğuna göre, değişmez postülalar da bu bakımdan objedirler. Nasıl ki biz, objeleri algılamakta onların realitelerinde, herhangi bir değişiklik meydana getiremiyorsak; temel postülaların, daha özel bir ifadeyle dini doğruları algıladığımız zaman da onlarda herhangi bir değişiklik meydana getiremeyiz. Konuyu şöyle bir misalle örneklendirebiliriz; karşımdaki masayı görüyorum, elimle dokunuyorum ve sonunda onun bir masa olduğu algısına sahip oluyorum. Başkaları da aynı masayı algılıyor ve onu bilme eylemlerinin konusu yapıyorlar. Masa her zaman herkes tarafından algılanıp,

bilmenin konusu olmasına ve herkese ve herkesin masa karşısındaki bulunuşuna göre fenomenal verileri değişmesine rağmen, masa, hep yine masa, yani yine kendisi olarak kalmaktadır. Hiçbir sujenin algısı ve bilgi eylemi, masayı masa olmaktan çıkarmamaktadır. Açıkçası biz masayı algılasak da algılamasak da o vardır ve varlığı bizim dışımızdadır. Yani biz algılamadığımız için masa vardı, diyemeyiz. Tersine masa bizim algımızdan bağımsız olarak var olduğu için biz onu algılıyoruz. İşte burada masa bizzat masa olarak, kendiliğinden bir objedir ve hiçbir değişiklik göstermeden öylece bulunmaktadır. Burada kişiye yere ve zamana göre değişen algılar vardır. İşte, bu algılar, masanın kendisiyle özdeş olamazlar. Bunlar ancak masa objesi ile ilgili fenomenlerdir; fenomenal (tezahür eden) objelerdir. Yani masanın görünen yanlarıdır. İşte biz buna fenomenal obje diyoruz. Masanın reel objesi ise fenomenal objelerin toplamı değildir. Reel obje karşındaki masanın bizzat kendisidir. Masanın reel objesi, bizzat kendisi olduğuna göre acaba biz onu, tüm fenomenal objeleriyle nasıl algılayabiliriz? Bu soruya cevap vermek oldukça zordur. Çünkü masayı, reel obje olarak algılamak için, tüm fenomenal objelerin bulunduğu tüm zaman, mekân gibi şartlarda sujenin aynı anda bilgi eyleminde, algı eyleminde bulunması şarttır.

Sıradan somut bir nesnenin veya maddi bir objenin tüm fenomenal yanlarıyla algılanıp bilinmesi; masanın reel objesinin olduğu gibi kavranması ne kadar zor ise, bu durum manevi objeler için hemen hemen imkânsızdır. Özellikle dini doğrular ya da kavranmaya çalışılan, tanımlandığı ya da ulaşılabilirdiği zannedilen mutlak hakikatler, fizik dünyadaki maddi bir masa objesinden daha zor kavranabilirler. Aklımıza şöyle bir soru gelebilir; acaba biz din doğrularını ya da vahyin mutlak hakikatini reel objeler olarak bilmiyor muyuz? Doğrular vahiy tarafından belirlenmiş ve tanımlanmamış mıdır? Eğer vahiy, doğruları belirlediyse; mutlak gerçekleri tanımladıysa, araştırmamızın ne amacı olabilir? Doğrular belli ise, bunu bilmece saymak ve yeniden araştırmak anlamsız olmaz mı? Sorular, esasen kendi içinde tutarlı gözükmemektedir. Çünkü maddi objelerdeki reel-fenomenal ayırımı, dinin belirlemiş olduğu mutlak manevi objeler için daha da geçerlidir. Kuşkusuz, mutlak objeler de algının ve bilmenin konusu olabilirler. Onların “belirlenmiş” ve “tanımlanmış” olmaları, zaman, yer ve şartlara hatta algılayan sujelere sujelerin algılama ve bilme eylemlerinin relatif (göreceli) karakterine göre değil; Tanrı’nın mutlak bilgisine göredir. Yani mutlak-manevi objeler Tanrı’ya göre “belirlenmiş” ve “tanımlanmışlardır”; bunlar Tanrı’ya göre böyledir. Çünkü doğruları yaratan da o doğruları tanımlayan da Tanrı’dır. Yoksa en somut bir şeyi dahi ancak tek bir perspektiften algılayabilen insan değildir. Peki, insan acaba, sırf Tanrı’nın kendi katında reel obje olarak duran bu doğruları nasıl kavrayacaktır?

Masa örneğinde açıkça gördüğümüz gibi biz, somut bir nesneyi dahi ancak kendi bulunuş ve algılayış imkânlarımıza göre fenomenal olarak kavrayabiliyoruz. Vahiy doğruları için bu, çoktan geçerlidir. Vahiy doğrularının belirlenmiş ve tanımlanmışlıkları, onların suje insan tarafından reel objeler olarak algılanması imkânını vermez. Eğer bir kimse vahyin doğrularını reel obje olarak bildiğini ve kavradığını söylerse, masayı tek yönden fenomenal olarak algılayan kişinin, “benim masadan algıladığım fenomenal obje masanın reel objesinin özdeşidir” gibi ortaya koyduğu iddiadaki anlamsızlığa düşer. Nasıl ki masayı algılamamız onu değiştirmiyor ise fenomenal objeler masanın kendisini temsil etmiyorsa, vahyi algılamaya çalışan sujenin fenomenal algısı da vahyin kendisini temsil etmez. Ama algılama ve bilme ve hatta kavrama etkinlik olarak hep sürecek ve her türlü objeye yönelecektir. Nasıl ki fenomenal obje, reel objeyi değiştirmiyorsa -masada olduğu gibi- din doğrularına ilişkin algılama ve bilme etkinlikleri de o reel objeleri değiştirmez. Değişen burada vahyin kendisi değil, yer, zaman, suje ve sujeler arasındaki farklılıklara göre meydana gelen fenomenal algı ve bilgidir.

Fenomenal algı ve bilgiyi biz, özellikle dinin doğrularına ilişkin kullanırken, hep fenomenal objelerden söz ettiğimizi hatırımızdan çıkaramayız. Algılama ve bilme etkinliklerinde elde ettiğimiz sonuç, vahyin fenomenal-görüngüsel objeleridir. Yoksa onun reel objesi değildir. Çünkü vahyin reel objesi ancak Tanrı katında tanımlanmış ve sınırlanmıştır. Sınırlandırma ve tanımlamada genellikle deneylenebilen, gözlenebilen reel objeler söz konusu edilir. Fiziksel alandaki varlıkların relatif olmaları “tanımlanabilir” ve “sınırlandırılabilir” niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Ancak, masa örneğinde de gördüğümüz gibi en sıradan ve somut bir nesne obje olarak algılanamamaktadır. Ancak yine de tanıma ve sınıra bir bakıma bağlıdır.

Vahiy ve onun mutlak doğruları dediğimiz manevi-reel objeler için “tanımlama”, “sınırlandırma” ve sonuçta “kavrama” etkinliklerinde bulunmak, işi daha da zorlaştırmaktadır. Çünkü tanımlanan ve sınırlanan her şey kendi benzerleri ile kendisinden farklı olan şeylere göre değerlendirilirler. Vahyin doğrularında benzerlik ve farklılık öğeleri geçerli olmadığı için “tanım”, “sınır” ve “kavrayış” da söz konusu olmaz. Çünkü tanımlanabilen ve kavranabilen her şey relatiftir, mutlak değildir. Bu bakımdan Tanrı’yı bildiğini söylemek O’nu bilmemektir. Tanrı’nın nitelendirilemez olduğunu söylemek, aynı zamanda O’nun bilinemez olduğunu söylemektir. Bilinemez olduğunu söylemek, O’nu bilmektir. Burada bilme ve kavrama kelimelerini felsefi anlamlarıyla kullanmaktayız. Yoksa bunların sıradan ve günlük kavrama eylemleriyle ilgisi yoktur.

Dini metinler, tanımlardan ve sınırlandırmalardan hep uzak bir yapıdadırlar. Onların insanlık tarihi boyunca çok farklı şekilde anlaşılması ve yorumlanması da bu karakterlerden ileri gelir. Eğer insanlar dini metinlerde en

sıradan dini ögenin bile sınırlı ve belirli tanımına rastlayabilselerdi, bu metinlerin yaşanan çağa, şartlara ve toplumsal farklılıklara göre, sürekli yenilenen yorumlara kapalı olması gerekirdi. Halbuki böyle değildir. Dini metinler devamlı otantikliğini korumuştur. Onlar hep aynı kalmış, ama yorumları zamana ve mekâna göre değişmiştir.

Başta yaptığımız adlandırmaya dönecek olursak, dini metinler burada reel, onların yorumu ise fenomenal objelerdir. Basit bir şekilde söyleyecek olursak nasıl ki süjenin bilme eylemi objeyi değiştirmiyor ise hatta objenin varlığı veya yokluğu süjenin bilmesine bağlı değilse aynı durum dini metinlerle, metinleri yorumlayan kişiler için de geçerlidir. Değişen tek şey fenomenal algı, fenomenal objedir. Reel obje hiçbir zaman değişmez.

Aklımıza şöyle bir soru gelebilir. Fenomenal objenin, düşünce tarihinde, reel objeyi temsil ettiği inancı da mevcuttur. Bu bir inançtan öteye gidemez. Fakat bir de ortada karşılaştığımız bir çıkmaz vardır. İnsan reel objeyi ne zaman tanımlayabilecektir? Önce de söylediğimiz gibi öncelikle dini metinler için reel objenin bir sınıra ve tanıma sokulması mümkün değildir. Fenomenal algılar ancak bir anlama vakasıdır. Bu çabanın ürünlerini reel ile özdeş saymak, tekil bakış açısından elde edilen cüzi hakikati ontolojik reel hakikatin yerine geçirmek demektir. Ancak diğer taraftan da insan, akıl ve tecrübesinin sağlam ve güvenilir bilgilere dayanmasını bir ihtiyaç olarak görür. Mademki insan bu ihtiyacını ancak, fenomenal objelerle karşılayabiliyor, o halde yapılacak şey nedir? Çünkü her bakış açısına göre reel obje, farklı bir algı alanında fenomenleşmektedir. Bütün fenomenlerin toplamı, acaba reel objeyi bizzat temsil eder mi?

Temsil edemez. Çünkü niteliklerin toplamı, mahiyeti oluşturmaz. Ancak ona ilişkin parçalı bilgiler verebilir. Burada reel tanınmak, parçalı bilgileri bir araya getirmekle değil, onları tartışma zemininde test etmek suretiyle belki mümkün olabilir. Aynı reel objeye ilişkin olarak çok farklı perspektiflerden elde edilen fenomenal objeler, tek tek ya da bir bütün olarak reel objeyi temsil edemeyeceklerine göre geride sadece tek bir çözüm yolu kalmaktadır. O da diyalojik (çok mantıklılık) ortamın oluşmasına imkân vermektir. Çok mantıklılığın bulunduğu bir ortamda, çok çeşitli fenomenal algıların birbirlerini hür bir şekilde test etme imkânı vardır. Çünkü aynı reel objeye ait fenomenal algılar içerisinde yanlış olanlar; reel objenin gerçekliğine en uzak nitelikler taşıyanları, bunların tam tersi olan diğerleri tarafından elimine edilebilirler. Tek mantıklılık ise bunun tam tersidir. Esasen dini ve ilmi bağına bağlılığın da yegâne sebebi bu tek mantıklılık dediğimiz monolojidedir. Çünkü monolojide, belli bir süjenin belli açıdan elde ettiği fenomenal algı ve obje, reel obje ile özdeş tutulur ve bu dini metinlerle yorumlar arasında hiçbir farkın olmadığı görüşünü dile getirir. O zaman her bir süje kendi fenomenal algısını reel objenin yerine koyar. Dini metinler için düşündüğümüzde,



bu metinlerden, anlaşılan manayı, metnin kendisi olarak görmek gibi bir durum ortaya çıkar. İşte bu da dini bağnazlığa yol açar. Böylece bir anlamıyla sapkın “düşünceler toplamı” dediğimiz ideoloji kendini gösterir. Monolojinin doğuracağı sonuç da zaten bundan başka bir şey değildir. Hâlbuki ilim ve dinin bu anlamda bir ideolojiye hiçbir tahammülü yoktur.

#### Kur'an ve İnsan

“Kur'an insanın özetidir” sözü bize Kur'an ile insan arasındaki sıkı bağı anlatır. İnsanı tanımayan, onu meydana getiren beden ile ruhu ve bunların birbiriyle ilişkilerini kavrayamayan bir kimse, Kur'an'ı ve onun yapısını da anlayamaz. Bu bakımdan insan ile Kur'an arasında sıkı bir ilişki ve yakın bir benzerlik vardır. İnsan, kendi çelişkileri içinde yaşayan ve sürekli kendini aşmaya çalışan gizemli bir varlıktır. Üzülür, sevinir, kendini hür ya da mahkûm hisseder. Kısacası insanın bir dakikası diğer dakikasına uymaz. Adeta hayatı bir paradoksal dizgeden ibaret görür. Kur'an-ı Kerim'in deyimleriyle insan kimi zaman “en şerefli varlık, kimi zaman hayvanlardan da aşağı bir mahlûk”; kimi zaman “hür”, kimi zaman da “kadere boyun eğmiş bir varlık” olarak tasvir edilir. Yine Kur'an-ı Kerim'de insan kimi zaman zayıf bir varlık, kimi zaman da irade eden ve araştıran bir varlıktır. Kısacası insan gerçeği böyle olunca Kur'an da aynı gerçekten hareket etmiştir. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayetin zahiren paradoksal bir görüntü vermesi kendi gerçekliğine ilişkin bir kayganlığı değil, insan tabiatına ilişkin bir yapıyı dile getirmesinden kaynaklanır. “Kur'an insanın özetidir” sözü bu durumu anlatmaktadır. İnsanın çelişik özelliklerinin her an ve her yerde kendini göstermesi Kur'an'ın anormal görmediği, aksine teslim ettiği bir gerçektir. Çünkü ona böyle bir paradoksal özelliği veren Tanrı'dır. Eğer Kur'an insanı olduğu gibi kabul ediyorsa vahyin kayganlığından nasıl söz edilebilir.

Şems suresinde geçen “insan nefesine hem iyilik hem de kötülük ilham edilmiştir.” anlamındaki ayet, insanın kendisine verilen akıl ve irade ile ve fıtratına uygun olması sebebiyle, iyiyi seçmek gibi doğal bir zorunluluğu ifade etmektedir. Gerçekte insanın bu çelişkili yapısını sürekli yaşatmaya çalışması onu gerilime iter. Hatta aklın ve vahyin kontrolü olmadığı zaman kötülük yönü daha ağır basar. Çünkü nefsanî istekler caziptirler. Buna karşılık iradeyi gerektiren işler ise insandan çaba, fedakârlık ve sabır ister. İlkinde insan yorulmadan, zorlanmadan bir akış halinde kötü olana kayar. Burada zaten iradeye gerek yoktur. Kötülüğe yönelim kendiliğinden meydana gelir. İyi olana yönelim ise iradenin ve aklın çalıştırılmasıyla gerçekleşebilir. İşte, vahiy bu noktada iradeyi ve akli fonksiyonelliklerinden mahrum etmek yerine onların bu dinamiklerini Tanrı'nın isteği doğrultusunda yönlendirir. Kur'an'ın insanın paradoksal yaratılışını söz konusu edinmesi insanın hem iyiye hem kötüye meyyal oluşunu anlatmak daha doğrusu onun “günah işleyebilen bir varlık” olarak değer ifade ettiğini

vurgulamak içindir. Diğer yandan Kur'an meleklerden söz ederken insanda olduğu gibi dual bir yapıdan söz açmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de böyle birbirine zıt gibi görünen ayetlerin bulunmasının diğer bir nedeni de ayetlerin zaman ve mekân üstü anlama sahip olduklarını, dolayısıyla hiçbir beşeri yorumun onları belli bir anlam kümesine sıkıştıramayacağını vurgulamak içindir. İnsan nasıl değişken bir varlıksa dini metinlere yüklediği anlam da hem kendi yaradılışına hem yaşadığı şartlara hem de mekâna göre değişiklik arz edecektir. Çünkü Kur'an-ı Kerim bu dünya ve onun içinde yaşayan insanlar için inmiştir; dünyevi şartları ve insani ihtiyaçları göz önüne alarak indirilmiştir. Bu noktadan hareketle Kur'an-ı Kerim'in öncelikle bir yeryüzü kitabı olduğunu söyleyebiliriz. İnsani ve fiziki şartları göz önüne almayan bir Kur'an, daha önce değindiğimiz paradoksal (birbirine zıt görünen) ayetleri de ihtiva etmezdi. Her bir ayetin zaman ve mekâna göre yorumlarında meydana gelen değişiklik, ana metni hiçbir zaman ortadan kaldıramaz. Dini metinler her çağ ve şartta aynı kalmakla birlikte onlara yüklenen yorumlar değişecektir. Çünkü dini metnin kendisi sabittir, hiçbir çağ ve şartta değişikliğe uğramaz, ekleme ve çıkarma yapılamaz. En önemlisi her şeyiyle ilahidir. Ama insani yorumlar tamamen beşere aittir. Bunlar değişebilirler ve değişmelidirler de. Değerleri, doğrulukları, ana metnin anlamına yakınlık ve uzaklıklarıyla ölçülür. Burada bizim için önemli olan ana metne en yakın yorumların tespitidir. Bununla birlikte böyle en yakın metni bulmak, sorunun temelden çözümü için yeterli olmayabilir. Şu anki şartlar altında temel metinlere doğruluğu en yakın olan bir yorum daha sonra geçersiz ve yetersiz kalabilir. O halde dini metinler hep aynı kalmakla birlikte ona yapılan beşeri yorumlar değişecektir. Bu zorunluluk, Kur'an'ın yüklediği misyondan ve vahyin çağlar üstü dinamizminden kaynaklanmaktadır.

Dini metinleri tek bir yoruma indirgemek beşeri anlayışla vahyi özdeşleştirmek demektir. Günümüzde örneğin özellikle fıkıhın yenilenemez bir kurallar dizgesi oluşturduğu şeklindeki inancı buna bir örnek olarak verilebilir. Öyleyse biz dini metinler ile vahyin gelişinden bugüne onlara yüklenen beşeri algılayışları ve yorumları birbirinden ayırmak zorundayız. İşte İslam Felsefesi, hem akıl ile vahiy, din ile felsefe dini metinler ile beşeri yorumsamalar arasında varlığı kabul edilen, ancak ne olduğu bilinmeyen farka ve gariptir ki hem de paradoksal olarak ayrılmazlığa dikkati çeken "çok mantıklı" bir düşüntü zeminedir. Bu bir paradoksal durumdur. Paradoksal karakteristik, esasen "İslam Felsefesi" deyiminin iki farklı ögesi arasındaki görünüşte tezadından değil (insan-Tanrı, akıl-vahiy, din-felsefe); ayrımlaşmasından, hem de zorunlu farklılaşmasından doğmaktadır. Yine aynı zamanda bunların zorunlu ilişki ve kaçınılmaz benzeşmesinden kaynaklanmaktadır. İslam felsefesinin görünen evreninde kendini açığa vuran bu paradoksal durum, gerçekte onun temel

dayanağı olan dini metinler için de aynı derecede geçerlidir. Tanım ve sınırlandırma felsefenin karakterine uygun değildir. Eşya ve olayları, tekil bir perspektifle tanımlamak, anlamak ve sınırlandırmaktan kaçan felsefe, her alanda en mutlak gerçekliğin, bulunmuş, söylenmiş ve telkin edilmiş bir fenomen olmadığı tezinden hareketle dini metinlerde kendi yapısına uygun bir zemin bulur. Kur'an, bize ne Tanrı'nın, ne insanın, ne meleğin tanımını yapar. Hatta en sıradan bir eylem ya da nesnenin dahi tanımını yapmaz. Aklı da tanımlamaz, ona sınırlar çizmez. Özgürlük kavramı için de aynı hüküm geçerlidir. Örneğin insan, Kur'an'ın bir yerinde "Eşref-i Mahlûkat'tır" bir başka yerinde "Eşfel-i Safilindir". Bir yerde insan için özgürlükten söz edilir, bir başka yerde, onun her şeyiyle Tanrı'ya bağımlı olduğu vurgulanır. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. İşte tam da bu noktada İslam ile felsefe yan yana gelir. Kur'an, adı geçen konularda yalnızca niteliklerden söz eder. Örneğin Tanrı'yı tanımlamaz, ancak sadece O'nun niteliklerinden söz açar. Şu halde, Tanrı, bahsedilen nitelikleriyle sürekli aranan, her buldum denildiğinde o bulunan şey olmayan mutlak bir gerçeklik, en ideal bir varlıktır. İnsan daha alt bir varlık olsa da "insan budur" gibi bir varlığıyla tanımlanmaz. Kısacası, tanımlama ve sınırlandırma "İslam ve Felsefe"nin karakterine uygun değildir. İkincisi her ikisi de olanı değil olması gerekeni ele alırlar. Bu yüzden "İslam ve Felsefe" düşünce evreninde birbirine en yakın iki kavramdır. O halde, önce "İslam Felsefesi" vardı, olmalıydı ve sonunda oldu. Sonra, "İslam'ın Felsefesi" vardır ve olmalıdır. Eser, ikisini birbirine bağlayarak "İslam Felsefesi"ne yeni bir yaklaşım getirmeyi düşlemektedir.

#### **Felsefe ve Felsefi Düşünce**

Antik Grek düşünce tarihinde ilk kez Pythagoras'ın "philosophia: hikmet sevgisi" olarak adını koyduğu felsefe, esasen tanımlanamaz oluşu ile kendini gösterir. Yine de felsefenin bir yığın tanımına rastlanır. Bu çokluk ve çeşitlilik, felsefenin tanımlanabilirliğini anlatıyor olsa da gerçekte bunun ne denli güç bir iş olduğunu imlemektedir. İnsanın kendisi, evren ve Tanrı hakkında etraflı düşünmesi, eşya ve olayları bütüncül bir perspektiften anlamak, algılamak ve bilmek peşinde olması, nihayet bunlara ilişkin gerçekleri en derin noktasında yakalama çabasına girmesi şeklinde yapılan bir felsefe tanımı, bize felsefenin ne kadar geniş bir insani alanı kuşatmaya çalıştığı hakikatini ifade etmektedir. Ancak, "Ahmet bir insandır" önermesi bize, analitik bir tezden fazlasını sağlamıyor ve üstelik Ahmet'i benzerleriyle bir araya getirmemek, farklı olanlardan ayırmamakla, çözümleyici bir anlatımla tanımlayamıyorsa, söz konusu felsefe tanımı da aynı çıkmazı paylaşıyor, diyebiliriz. Öyleyse, önce Ahmet'in bir insan olduğu tarzındaki analitik önerme ve tanımdan kalkarak bu felsefe tanımını da analitik bir yargı olarak öncelikle kabul etmek zorunluluğuyla karşı karşıya bulunduğumuzu bilelim.

Şimdi Pythagoras'ın "philosophia"sını sentetik yaklaşımla anlamaya girişerek, yeni bilgiler ekleyecek denemeler içine girebiliriz. Felsefe, başlı başına bir araştırmadır. Soru sormak sanattır. O, herkesin ayırdına varamadığı şeylerin, fenomenlerin ve sonunda gerçeklerin ne olduklarına ilişkin temel sorular üreten bir düşünme etkinliğidir. Felsefe bir etkinliktir. Dur durak bilmeyen bir araştırma, bilme ve kavrama girişimidir. Burada kabul, teslimiyet, önyargı ve onamadan çok, irade etme isteme, sorgulama, bilmez-tükenmez bilme ve anlama çabası söz konusudur. Karl Jaspers felsefeyi üç temel ögesiyle anlamlandırır: İletişim, birbirini anlama ve karşılıklı diyalog. Felsefe her şeyi soru objesi yapmakla kendini belirler. Üç temel soru sorar; gerçek nedir? Her şeyin içeriği, neliği ve gerekçeliği nedir? Yaşam, evren ve tarihin anlamı nedir?<sup>4</sup> O halde "ne" sorusu felsefenin ilk ve en esaslı sorusudur. Buradan araştırma ve bilgiye duyulan sonsuz sevgi, öğrenme ve kavramaya dönük mütecessis düşünme melekesi, "philosophia"nın ne anlama geldiğini açıklıkla ifade etmektedir.

Yine de bütün soruların felsefi olduğunu düşünmek doğru değildir. Örneğin; nerelisin? sorusunun felsefi olmadığı gibi, "Konyalıyım" cevabı da felsefi değildir. "Ahmet hangi fakültede öğrenim görüyor", "o, ilahiyat fakültesinde öğrenim görüyor" gibi soru ve cevaplar da benzer tarzda felsefi değillerdir. Çünkü sorulan şey, sıradan herkesin bilebileceği ve en önemlisi yüzeysel bir fenomeni ifade etmekte, verilen cevap da bu fenomeni yalnızca dile getirmektedir. Örnekleri felsefi bir soruyla ters-yüz edebiliriz. "Ahmet'in ilahiyat fakültesinde öğrenim gördüğünü söylüyorsun... Peki, acaba ilahiyat nedir?" İşte bu sorunun cevabı kolay kolay bulunamaz. Pek çok cevaplar verilebilir. Ancak bunlardan hiçbiri ilahiyat fakültesinin neliği ile tam tamına örtüşemez. Çünkü onun anlamı bir fenomen ile ifade edilemez ve üstelik verilen yığınla cevabı bir araya getirmek, aralarında anlamlı korelasyonlar kurmak, bu korelasyonların neye dayandığını, nasıl ve niçin oluşturulduğunu da açıklamak zorunluluğu ortaya çıkar. Öyleyse felsefe sorduğu külli sorulara yine külli cevaplar arar. Bu bakımdan onu, tanımlamak mümkün değildir. Varlık, bilgi ve değer gibi ana problemlerde felsefe hep en mutlak ve en derin hakikati amaçlar. Bu amaç onu din ile özellikle ilahi dinlerle paralel bir çizgide buluşturur. Unutmamalıdır ki felsefe bir din, bir doktrin ya da kalıplaşmış bir fikirler dizgesi değil, belki fenomenleri ve onların arka planda gizlenen hakikatleri araştırmak, öğrenmek ve kavramaktır. Eşya ve olayları bilmek çabasıdır.

Felsefe herhangi bir fenomeni ya da vakiayı analiz ederken soyut kavramlar kullanır. Belki de onun zorluğu buradan kaynaklanmaktadır. Ancak insan, felsefe yapmak ile yapmamak arasında özgür değildir. Herhangi bir şeye karşı çıksa da onu kabul etse de her iki durumda da o hâlihazırda sahip olduğu fikirler topluluğu

---

<sup>4</sup> Krş. Mahmud Hamdi Zakzuk, *Temhidun li'l-Felsefe* (Kahire, 1986), 29.

hep arka planda yerini almakla, gerekçesini önceden hazırlamış bulunmaktadır. Buna ideoloji veya dünya görüşü denilebilir<sup>5</sup>.

Felsefi düşünceyi şimdi daha net bir şekilde analiz edebiliriz. Felsefi düşünce, kapsamlı ve bütüncüdür. Mantıksal ilgileşim ve düşünceler arasındaki rasyonel bağlantı bu tarz etkinliğin en önemli karakteristiklerindedir. İnsanın yaşamı, içinde bulunduğu evren ve yaratana hakkında en ciddi ve en köklü sorular sorulur, yine aynı düzeyde cevaplar aranır. Tanrı, evren, ruh, öz, mutlak, gerçeklik, aşkınlık gibi kavramlar, öyle bir çırpıda cevaplanıp tanımlanabilen hakikatler olmadığı için, bunlar hep araştırma ve bilmek iştiağının sınırsız objeleri olarak kalmayı sürdürürler. Hiçbir insan, bu hakikatlere ilişkin olarak getirdiği çözüm ve cevabı, o hakikatle özdeş tutamaz. “Mutlak hakikat yoktur” ifadesi, materyalist bir tutum olarak felsefenin önündeki en büyük engeldir. Bu yüzden felsefe ve felsefi düşünceye karşı çıkanların başında maddeciler gelir. “Mutlağı araştırmaya gerek yoktur; o zaten var ve bizim tanımlamamız içinde kendini gösterip durmaktadır. Bize düşen apaçık gerçeği yalnızca kabul etmektir” şeklindeki tutum da radikal dincilere aittir. Bunlar da en az maddeciler kadar felsefi düşünceye muhalefet ederler. Oysa mutlak gerçekliğin var olması ile onun sürekli araştırma objesi olması arasında herhangi bir paradoksal durum söz konusu değildir<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. I. Seyyid Ahmed, “İdeoloji ve Bilim”, çev. Şahin Filiz, *al-Marifa* 349, 1992: 8-34.

<sup>6</sup> Bu noktada şu kavramları açıklamakta yarar vardır: Günlük bilgi, insanüstü bir varlığın yani Tanrı'nın insanlardan seçtiği bir elçiyle yine insanlara verdiği insanüstü mutlak bilgidir. Olanı değil olması gerekeni bildirir. Her alanda mutlak olanı öngörür. Bilimsel bilgi sürekli gözlem ve deneylerle, neden-sonuç arasındaki bağlar belirlenerek bunların kesinliği ve değişmez oluşu kanıtlanan gerçeklerin bilgisidir. Felsefi bilgi ise bilimin ve bilimsel bilginin de ötesinde gerçeği, en derin temeli ve en derin kapsamı içerisinde; deneylerin ilerisinde; zaman-mekân kayıtları dışında şaşmaz bir kesinliği amaçlar.

**KAYNAKÇA**

Ahmed, I. Seyyid. "İdeoloji ve Bilim", çev. Şahin Filiz, *al-Marifa* 349, 1992: 8-34.

Tolle, Eckhart. *Var Olmanın Gücü*, çev. Selim Yeniçeri (İstanbul: Koridor Yayınları, 2006).

von Aster, Ernst. *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994).

Zakzuk, Mahmud Hamdi. *Temhidun li'l-Felsefe* (Kahire, 1986).