

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

PROF. DR.  
NECATİ ÖNER  
*ARMAĞANI*

CİLT : XL



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

PROF. DR.  
NECATİ ÖNER  
*ARMAĞANI*



*Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.*

**TERTİP HEYETİ**  
**PROF. DR. SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY**  
**DOÇ. DR. RECEP KILIÇ**

**ISBN: 975 - 482 - 492 - 4**

**ISSN: 1301 - 0522**

---

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1999**

## TAKDİM

Ülkemizde bir türlü anlam veremediğim tuhaf alışkanlıklarımızdan birisi de, alanında temayüz etmiş ve değerli hizmetler vermiş insanların öldükten sonra takdir edilmeleri, ne büyük değer olduklarının ancak o zaman farkına varılması hadisedir. 35-40 yıl hizmet ettikten sonra aktif hayattan çekilen nice değerler bir köşede unutulur; öldükten sonra birden hatırlanır ve büyük hizmetler yaptığı anlatılır, nadiren de olsa adına armağan dediğimiz yayınlarla hakkı teslim edilmeye çalışılır.

Sonuçta kendisi ile ilgili hiçbir şey yapılmayanlara göre bu da olumlu bir davranıştır. Gecikmeli de olsa, bir hakkın teslimi olması açısından olumlu bir davranış olarak değerlendirilebilir.

Şüphesiz olması gereken, bu müstesna şahsiyetlerin, hayatta iken kendileri ile ilgili bu değerlendirmelerin yapılmasıdır. Gelenek bu istikâmette oluşursa herhalde çok daha isabetli olur.

Olması gerektiğini ifade ettiğimiz bu üslubun güzel bir örneği elimizdeki kitapla verilmektedir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 40 yılı aşkın öğretim üyesi ve yönetici olarak hizmet veren Prof. Dr. Necati Öner'in meslektaşları, dostları ve öğrencileri, bir vefa örneği olarak emek mahsulü bu eseri meydana getirdiler. Prof. Öner'i değişik yönleri ile, özellikle felsefe alanında ülkeye yaptığı ve yapmaya devam ettiği hizmetleri ile unutulmazlar arasına soktular. Şifahi ifade ve övgüler uçar gider, ama yazılı dökümanlar nesilden nesile intikâl eder, sonsuza dek bâki kalır.

Prof. Dr. Necati Öner'in meslektaşları, eski ve yeni öğrencileri onu çeşitli yönleri ile değerlendirdiler ve sonuçta felsefi ağırlıklı ve muhtevallı bir eser ortaya çıktı. Bu eserin yıllarca hizmet verdiği İlahiyat Fakültesi yayınları arasında yayınlanması en uygun yoldu. Nitekim öyle oldu; Üniversitemizin onayı ile eser elinize ulaşmış oldu. Bu ilgi ve yaklaşımı dolayısı ile Sayın Rektörümüze ve Üniversitesi Yayın Komisyonu ile Yönetim Kurulu Üyelerine şükranlarımı sunarım. Baskıyı gerçekleştiren Üniversitemiz matbaasının değerli yönetici ve çalışanlarına ayrıca teşekkür ederim.

Yeni ve olması gereken bir gelenek oluşturması dileği ile okuyucuya saygı ile sunulur.

*Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu  
Ankara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dekanı*

## PROF. DR. NECATİ ÖNER'E SAYGI!

Osmanlının en büyük şâiri kabul edilen Bâkî

*Kadrini seng-i musallâda bilip ey Bâkî  
Durup el bağlayalar karşına yârân sâf sâf!*

diyor. Koca Bâkî bile zımnem, hayatta kadrinin iyi bilinmediğinden şikayet ediyor. Ferid Kam da:

*Sağlığında nice ehl-i hünerin  
Bir tutam tuz bile konmaz aşına  
Evvel ânu öldürürler acından  
Sonra bir Türbe dikerler başına*

diyerek insanların kadir bilmezliğinden, kıymetleri heba etmelerinden, nankörlükten ve vefasızlıktan şikayet etmektedir.

Başka toplumlar nasıldır? Bilmem, ama bizim toplumumuzda vefasızlık ve kadirbilmezlik eskiden beri şikayet edilecek kadar yaygın sayılır.

Daha erken dönemlerde Üniversitelerimizde büyük hizmetler görmüş çok değerli hocaların adına çıkarılan armağanların büyük bir kısmı, onların vefatlarından sonra çıkarılmıştır. Armağan edilen değerlerin haberi olmadıktan, vefalılığın hazzını tatmadıktan sonra, armağanın değeri ne olacaktır?

İşte bu düşüncelerle Prof. Dr. Necati ÖNER hocamızın yarım asra varan hasbî (karşılıksız) hizmetlerinin hatırlanmasına vesile olması için bir "Armağan Kitabı" hazırlamayı düşündüm. Bana Doç. Dr. Recep KILIÇ her bakımdan yardımcı oldu. Türkiye'deki 70 kadar seçkin felsefeciyeye ve hocanımdan diğer bazı dostlarına haber verip yazı istedik. Hepsini memnuniyetle katılabileceklerini söyledi. Fakat bir kısım arkadaş, mazeretleri sebebiyle katılamadı. Zaman ayırıp çok değerli yazılar gönderen arkadaşların hepsine kalbî teşekkürlerimi ve şükranlarımı sunarım. Neticede hocamıza lâayık kalıcı, muhtevalı büyük bir kitap meydana geldi.

Kitabın yayımlanması için Gazi Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Enver Hasanoğlu alâka gösterdi. Üniversite adına yayımlayabileceğini söyledi. Fakat Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, 'bu kitabı neşretmek bize düşen bir vazifedir' diye kitaba el koydu. Derhal Rektör Sayın Prof. Dr. Günal AKBAY ile görüşüp karar çıkarttı. Sayın Dekana ve Sayın Rektör AKBAY'a da bu sıcak alâkadan dolayı teşekkür ederim. Her bakımdan örnek bir hareket ve örnek bir kitap oldu. Bu, muhterem ÖNER'e, lâyük olduğu saygının küçük bir nişanesidir. Nice nice yıllara!... Derin saygılarımızla...

*Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY*

## İÇİNDEKİLER

Sayfa

### HAYATI, ESERLERİ VE HAKKINDA YAZILANLAR

Araş. Gör. İsmail KÖZ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Biyografisi</i> .....	3
Doç. Dr. Recep KILIÇ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER ile "Düşüncelerinin Gelişim Seyri" Üzerine Yapılan Mülakat</i> .....	9
Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY, <i>Felsefe Yapmak ve Necati ÖNER</i> .....	15
Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN <i>Hocamız Necati ÖNER</i> .....	21
Prof. Dr. Bilal DİNDAR <i>Felsefeyi Sevmek</i> .....	23
Prof. Dr. Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU <i>Kendimle Sesli Bir Konuşma</i> .....	27
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Sosyal Yönü</i> .....	35
Prof. Dr. Necmettin TOZLU <i>Felsefeyi Güzelleştiren Adam</i> .....	39
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Hürriyet Anlayışı</i> .....	45
Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI <i>Örnek Bir İnsan Hocam Prof. Dr. Necati ÖNER</i> .....	79
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN <i>Mantığın Kaynağı Problemi</i> .....	83

### SİSTEMATİK FELSEFE İLE İLGİLİ YAZILAR

Prof. Dr. Teo GRÜNBERG <i>Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi</i> .....	97
Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL <i>İletişim Bağlamında Mantık ve Dil</i> .....	105
Prof. Dr. Teoman DURALI <i>Tarihin Dayanılmaz Ağırılığı</i> .....	117

VII

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM <i>Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik</i> .....	127
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM <i>Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'anî Temelleri</i> .....	147
Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN <i>Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım "Temelcilik" ve "İmancılık"</i> .....	157
Doç. Dr. Hakan POYRAZ <i>Ahlaki Özgürleşmenin Önündeki Bir Engel Olarak Fanatizm</i> .....	177
Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM <i>Düşünce Özgürlüğü Üzerine</i> .....	189
Doç. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN <i>Edebiyat İle Felsefe İlişkisi Üzerine</i> .....	195
Doç. Dr. Ayhan BIÇAK <i>Tarihin Yapısı ve Kültür Bilimlerindeki Rolü</i> .....	205
Doç. Dr. Recep KILIÇ <i>Din Öğretimini Temellendirme Problemi</i> .....	215
Yrd. Doç. Dr. Şahin FİLİZ <i>İslam Felsefesinde Tanrı Anlayışı Karşısında Bireyin Konumu Problemi</i> .....	223
Dr. Münir DEDE <i>Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar</i> .....	243
J. Ronald ENGEL (Çeviren: İbrahim ÖZDEMİR) <i>Sürdürülebilir Kalkınma Ahlakı</i> .....	255
<b>FELSEFE TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR</b>	
Prof. Dr. Ömer Naci SOYKAN <i>Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi</i> .....	271
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR <i>Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslâmî Kökenleri</i> .....	291
Doç. Dr. Nurten GÖKALP <i>Beden-Zihin Etkileşimi ve Popper İle Eccles</i> .....	301
Yrd. Doç. Dr. Ülker ÖKTEM <i>Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi</i> .....	311
Yrd. Doç. Dr. Emel KOÇ <i>J.P. Sartre Felsefesinde "Ben-Başkası-İletişim" Problemi</i> .....	333
<b>BİLİM TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR</b>	
Prof. Dr. Mübahat Türker-KÜYEL <i>"Ulemâ-i Kiram" ve "Tafra-Tehille"</i> .....	351



Prof. Dr. Esin KAHYA <i>Erzurum'lu İbrahim Hakkı</i> .....	371
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN <i>Kusta B. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı</i> .....	387
Doç. Dr. Remzi DEMİR <i>Takiyüddin İbn Maruf'un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması</i> .....	403
Doç. Dr. Melek DOSAY <i>Tüccarzâde İbrahim Hilmi'nin "Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz" Adlı Eseri</i> .....	425
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR <i>Kemâlüddin el-Fârîsi ve Tenkih el-Menâzır Adlı Kitabı</i> .....	433
<b>KÜLTÜR HAYATI İLE İLGİLİ YAZILAR</b>	
Prof. Dr. Mehmet AYDIN <i>"Türk Müslümanlığı" Üstüne Bazı Düşünceler</i> .....	445
Prof. Dr. Şafak URAL <i>Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey</i> .....	451
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA <i>Sekülerleşme Laiklik Demokrasi ve Eğitim</i> .....	461
Doç. Dr. Mehmet AĞÜN <i>1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar</i> .....	475
Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ <i>Rıza Tevfik ve Felsefesi</i> .....	499
Dr. Yaşar KALAFAT <i>Horasan Eri Olarak Bilinen Anadolu Yatırları-I</i> .....	511



PROF. DR. NECATİ ÖNER

***SİSTEMATİK FELSEFE İLE  
İLGİLİ YAZILAR***

# İSLÂM FELSEFESİ'NDE TANRI ANLAYIŞI KARŞISINDA BİREYİN KONUMU PROBLEMİ

*Yrd.Doç.Dr. Şahin FİLİZ\**

## **Tanrı Anlayışına Ontolojik Bir Yaklaşım**

Her şeyden önce, ilk bakışta uzun sözcük ve tamlamalar blokunu andıran başlığımızı, yine bloklar halinde kısa kısa çözümleyerek konumuza girmeye çalışalım.

Önce “İslâm Felsefesi” deyiminden başlayabiliriz.

İki anlamı içeren bu tamlama, ilkin, tarihsel bir kesit içinde, belli bir süre yaşayıp ömrünü tamamlamış bir felsefe demek olmaktadır. İbn Sina'yı ve onun Tanrı anlayışını ele alacak oluşumuz bu anlamda değerlendirilmelidir. İkincisi, “tarih içinde kalıp, olmuş-bitmiş bir fenomen olarak görülen ve felsefe tarihi olmanın ötesinde aktüel bir misyonu bulunmayan bir felsefe değil, tam tersine, bu geçmişinden hız olarak bu günü ve yarını, bugüne ve yarına bakarak analiz etmeye çalışan “İslâm'ın Felsefesi” anlamında ele alınmalıdır. Konumuzun sonlarına doğru İslâm düşüncesindeki anlayışının, bugünün, tartışılan en önemli problemi, olarak birey ve bireyleşme üzerindeki etkisi”, İslam felsefesinin ikinci anlamı ve fonksiyonu ile yakından ilişkili olacaktır.

“Tanrı anlayışı ile birey” deyimini dikkat edilecek olursa, Tanrı ile birey tarzında anlaşılmalıdır. Birey, ister istemez, şu ya da bu şekilde Tanrı karşısında ve O'na göre bir varoluş bir bulunuş durumunda olacaktır. Oysa burada kastedilen Tanrı anlayışı karşısında bireyin oluşumu ve tanımlanması problemidir. Çünkü birey, Tanrı'ya göre bir durum alışı içerisinde olmaktan önce, Tanrı anlayışına bağlı olarak kendi konumunu oluşturmakta ya da oluşturulmasına izin vermektedir.

Tanrı anlayışına ontolojik yaklaşım, görüldüğü gibi alt başlığımızı oluşturmaktadır. Ancak, meseleyi, çerçeve olarak önerdiğimiz ontoloji'den hareketle analiz etmeye girişmemiz gerekmektedir.

---

\* Selçuk Üniversitesi Felsefe Yrd. Doçenti.

Ontoloji (varlık bilim), felsefenin en temelli araştırma alanlarından biridir. Aristoteles'in deyiimiyle ontoloji, "varlığı varlık olarak" ele alan disiplindir. Burada tüm olgun ve dolgun anlamıyla "varlık", her türlü belirlenme sınırlandırma ve tanımlandırmadan uzak, salt kendisi olarak ele alınan, düşünülen şeydir. Böyle olunca, doğal, matematiksel ve insani tüm bilimler, ontolojinin alt disiplinleri olmaktadır<sup>1</sup>.

Varlık bilimin tarihte Teoloji (Tanrı bilim) ve Metafizik ile yakın bir ilişkisi hep varolagelmıştır.

İçlerinde Plotinos (M.204-207), Spinoza ve bir iddiaya göre Farabi'nin de bulunduğu bir çok filozofa göre Tanrı, sadece varolan bir şey değildir. Varolanın tümü, bütünüdür. Bu görüş, Panteizm adını alır. Buna göre Tanrıbilim ile ontoloji aynı şeyler olmaktadır. Aristoteles de, panteist olmamakla birlikte, ontolojiyi teolojiye özdeş tutar. Ancak, o, ontolojinin alanının teolojiden daha geniş olduğunu vurgulamıştır<sup>2</sup>.

Varlık bilimle Tanrıbilimin, zaman zaman Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Arabi'de de birbiri içine girecek şekilde, hatta özdeşleştirilmiş bir uslubla ele alındığı gözlenmektedir. Bununla birlikte, anılan filozofların bir Plotinos, bir Spinoza gibi, tüm tanrıcılıkla sonuçlanabilecek sistemlilikte bu iki disiplini birbirine karıştırmış olduklarını öne sürmek, eksik bir iddia olacaktır.

Anlaşılan odur ki, ontoloji, Tanrı bilimle özdeş olmasa da özdeşmiş gibi telakki edilecek kadar Tanrı varlığını temel problemi olarak ele almıştır.

Varlık bilimin Metafizikle ilişkisi, çok karmaşık bir sorundur. Nedeni, Metafiziğin ne olduğuna ilişkin olarak getirilen izahların birbirini tutmamasıdır. Ancak biz Metafiziğe verilen iki anlama işaret etmekle yetineceğiz.

Sonuçlarının bilimsel bir biçimde ifade edilememesi ve bilimsel olarak doğrulanamaması anlamında her türlü felsefe, Metafiziktir. Bu açıklamaya göre, Metafiziğin alanı ontolojiden daha geniştir.

Metafiziğin ikinci anlamı, onun ontolojiden daha dar bir alanı ifade etmektedir. Konusu, daha dar anlamda fizikötesi varlıklar (Tanrı, Melek, ruh, evrenin ilkesi vs.) veya fenomenler olması bakımından Metafizik, şüphesiz, gerek genel olarak felsefeden, gerekse özel olarak varlık felsefesinden daha dar bir alanı içine alacaktır. Bu nedenle ontoloji zorunlu olarak bir Metafizik gibi düşünölmeyecektir<sup>3</sup>.

1. Bkz. el-Mucemu'l-Felsefi, s.26.

2. Bkz. ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Vadi Y., Ank. 1996, s.89-90.

3. Bkz. Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, s. 90.

Biz bu yazımızda Metafiziğe yeni pozitivistlerin vermiş oldukları anlamının -paradoksal da olsa- daha tutarlı ve doğru olduğu tezinden hareketle Tanrı anlayışını irdelemeye çalışacağız. Tanrı, varolan varlık olarak bir postulat, bir bedihi gerçeklik olarak kabul edildiğinde, onun özellikle daha geniş anlamdaki Metafiziğin konusu olduğunu öne sürmek zorunluluğu ortaya çıkacaktır. Yani Tanrı, nominal bir varlık olmaktan öte anlamlar da taşımaktadır.

Acaba, Metafiziği neden geniş ve Yeni pozitivistlerin belirlediği anlamıyla ele alıyoruz? Bunun nedeni açıktır: Onların deyimiyle, sonuçları bilimsel olarak kanıtlanamamış, doğrulanamamış her türlü düşünce ve araştırma, kısaca felsefe, Metafiziktir. Çünkü modern bilim tanımlama, sınırlama ve profanlaştırma olasılığı bulunmayan her araştırma ve spekülasyon çabayı, sözde, Metafizik olmakla suçlamaktadır. Bizce işte tam da bu nokta, hiç bir şeyin -somut varlıklar da dahil- tanımlamayacağını, hatta tanımlanmaması gerektiği gerçeğini verir. Tanrı, doğa, insan, evren vs. tanım ve sınırlamaya tabi değildir. bu varlık kategorileri her zaman spekülasyonlara açık, geniş bir felsefi imkanlar taşımaktadırlar.

19. yüzyılla birlikte Batı'da bilimler tek tek felsefeden ayrılmaya başlayınca, her bir bilim dalı, kendi bulgularını tartışılmaz doğmalara dönüştürmüştür. bu döneme kadar felsefenin sıkı kontrolü ve kılı kırk yaran sorgulayıcı denetiminde bulunan bilimler, bundan sonra, elde ettiği ya da ettiğini sandığı bulgulardan örülü küçük doğru adacıkları oluşturmuşlar; dolayısıyla varlık fenomenine felsefenin yani Metafiziğin külli perspektifiyle değil, kendi özel şartlarıyla belirlenmiş sınırlı bakış açısıyla yaklaşmışlardır.

Bu nedenle modern bilim, genel olarak varlık veya varlığın temel özellikleri ile ilgilenmez. Her bilim ya da bilim dalı varlığı, kendi açısı ve görüşüne uygun olarak ele alır. Fizik cansız varlıkla, biyoloji canlı varlıkla, sosyoloji toplumsal varlıkla uğraşır. Ama, bütün bu varlıkların Aristoteles'in deyimiyle, "varlık olmak bakımından varlık" oldukları onları ilgilendirmez. Oysa varlık felsefesinin, yani Metafiziğin<sup>4</sup> sorunları da özellikle bu türden sorunlardır.

Alman idealizminin temsilcilerinden olan Nicolai Hartmann, modern ontolojiye, Yeni pozitivistlerin Metafizik kavramına getirdikleri tanıma benzer bir biçimde bir kimlik vermeye çalışır. Modern ontolojide de hareket noktası "varolan nedir" problemidir.

Modern ontolojiye göre, varolan süjeden bağımsızdır. Bu anlamda bir varlık, kendini algılayacak süjeye asla ihtiyaç duymaz.

4. Bundan böyle "Metafizik" kavramını, en geniş anlamda kullanacağız.

Diğer taraftan varlık, ancak bilen bir süje tarafından objeleştirilebilir. Yani bilginin objeye yönelişi, onun varoluşunu şart koşmaz; çünkü varolan, bilinç aktlarından bağımsız olarak vardır<sup>5</sup>.

Hemen belirtilmelidir ki modern ontolojiye göre varolan sadece somut ve uzayda yer kaplayan, ağırlığı hacmi yoğunluğu ve kütlesi bulunan cinsten bir şey değildir. Bizim dışımızda, yani bilinç eylemlerimize rağmen varolan her şeydir<sup>6</sup>.

Şimdi baştan beri hem kendileri hem de kendi aralarındaki ilişkileri analiz etmeye çalıştığımız teoloji, ontoloji ve metafizik üçgeni içinde, Tanrı kavramının yeri ve anlamına ilişkin tartışmayı sergilemeliyiz. Unutmamalıdır ki bu serim, henüz genel bir Tanrı anlayışına dair bir çerçevedir. Bu çerçeve, felsefi argümanlarla belirlenmeye çalışılacaktır.

### TANRI ANLAYIŞLARINA GENEL BAKIŞ

Öncelikle, “Tanrı, var mıdır?” biçimindeki bir soru, felsefe tarihinde hemen hiç gündeme gelmemiştir. Çünkü, sorunun kendi yanlış konumlandırılmıştır. Bir kere, soruda özne konumundaki “Tanrı”, önce varlık olmak bakımından onaylanıyor, sonra da, “var mıdır?” yüklemiyle tekrar soruluyor. A, A mıdır? sorusu mantıksal açıdan ne kadar yanlış, Tanrı var mıdır sorusu da o denli yanlıştır. Oysa felsefe, yanlış sorular sormadığı gibi, bunları çözümlenmeye de değer vermez. Üstelik, “tanrı vardır” önermesi bile, analitik bir önerme olmak dışında, bize yeni bir kanıt sunmaz, aksine olanın ifadesini verir.

O halde önce sorularımızın isabetli ve yerinde olup olmadığını bilmemiz gerekir.

“Tanrı vardır”, acaba, Tanrı hangi alanda vardır? Fizik alanda mı, metafizik alanda mı yoksa zihinsel alanda mı? Bunlara bir alan daha ekleyebiliriz. Acaba Tanrı, mistik ve kalbi bir alanda mı vardır?

Tanrı’yı Onun dışındaki varlıklar ve nesnel şeyler gibi dış dünyada karşılığı bulunan bir varlık gibi görmeyenler, tenzihin uç noktasından normanizmin en silik kavrayışına dek uzanan düşünürlerden oluşur. Tenzih en ekstrem noktaya kadar götürülenlerle, Tanrı’yı nominal bir varlık olarak görme eğiliminde olanlar, varlığın bütününe birbirinden ayırarak yukarıdaki soruyu haklı çıkarmaktadırlar. Bu konuyu ilerleyen sayfalarda detaylıca işleyeceğiz.

- 
5. Hasan Küçük, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı, s.55-59, Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sebpozumu Bildirileri, Ülke Y. Ank. 1991.
  6. B.K.Z. Hasan Küçük, A.g.e. A. yer.

## TANRI VE ONUN TECRÜBE EDİLİŞİ

Algısal (perceptual) veriye dayanan dini tecrübeye göre Tanrı, doğada ya da kutsal müzik aracılığıyla tecrübe edilir. Kimileri de aynı şartlar altında Tanrı'yı değil, kutsal bir realiteyi tecrübe ederler. Ancak neticede bu iki farklı durum, algısal tecrübe olmaktan çıkmaz.

Bazıları, Tanrı'nın varlığını (prensence) her hangi zahiri (external) algı olmaksızın, tecrübe eder. Böyle bir tecrübe nadirdir. Ancak güçlü bir duygulanımla meydana gelir. Birden bire perspektif değişimidir ve devamlı olarak değişik bir tecrübe üretir<sup>7</sup>.

Tecrübe, yalnızca yorumlayıcı bir çerçeve içerisinde meydana gelir.

Şimdi, acaba tecrübe ile inanç arasındaki "ilişki nedir? İnançsız (belief) bir dini tecrübeden söz edebilir miyiz? Tecrübe inanca, inanç tecrübeye ne katar? Dini bir tecrübeye heyecanın (emotion) fonksiyonu nedir? Bu soru duygulanımların psikolojisini ilgilendirir. Daha öncekiler de doğrudan varlık problemlerine ilişkin olmasalar da Tanrı birey ilişkisine getirecek çözüm denemelerine ileride yardım edecektir.

Kuşkusuz bir kimse, tecrübe kavramını genişletebilir. Dua ederken dindar birisi, Tanrı'yı sezebilir. Canlı bir şekilde Tanrı'yı kavrayabilir ve kendi sıradan algılarını, dünyanın ve öteki varlıkların üstüne çıkarabilir. Tanrının varlığının bir farkedilişini, farkındalığını kapsayan bu tecrübe (experiential) niteliği inkar etmek mümkün değildir. İnanan bir kimse, "Tanrı kavramına inanıyorum" demez veya "Tanrının varlığına (existena) inanıyorum" demez. Bunlar dini tecrübenin değil, teorik ifadenin eseri olan önermelerdir. İnanan kişi: "Tanrıya inanıyorum" derken Ben- O ilişkisini de anlatmış olmaktadır<sup>8</sup>.

Acaba Tanrının varlığının farkında oluş, salt sağlam inanç ve derin Tanrısal sezinin garantisi altında mı ortaya çıkabilmektedir? Eğer böyleyse, Tanrı, modern ontolojinin deyimiyle, kendisine yönelen bir bilgi aktı bulunduğu sürece, ancak varolan olabilecek; bilen insandan ve onun objeleştirmesinden bağımsız, kendinde bir varlık sayılmayacaktır.

Aksine, eğer bu farkında oluş, bağımsız bir Tanrı varlığının ontolojik ifadesine dayalı olarak gerçekleşiyorsa, inanç ve sezgi, böylesi bir varlığın kendinde ve bağımsız bir varlık olarak algılandığını kanıtlayacak kadar objektif bilgi eylemi olamayacaktır.

7. Antoine Vergote, Experience of the Divine, Experience of God, s.80 (God: Experience of Origin? Edt. Antoino de Nicolas and Evangelhos Moutsopoulos, Paragon House, N.Y. 1985 içinde).

8. Bkz. Antoine Vergote, s. 81-82.



Eğer bazıları, gerçekten Tanrıya inanmaz, ama O'nu araştırır ya da eski, inançlarından kuşku duyarsa, onlar, sadece belirsiz bir mister, sonsuz bir yaratıcı gücü kavrayacaklardır. Tecrübenin bir objesi olarak anonim kutsal bir güç kavramı, hem Tanrının varlığını inkar edenler ve hem de kendi inanç- tasdiklerinden kuşkuya düşenler arasındaki dinden kaynaklanan kültürel bir türetilmedir. Onlar, sırf dini rasyonel tavırla inkar etme ile, kati bir inanç arasında bocalamaktadırlar. Böylece, kutsal olan şey, bir bağlantı unsuru haline gelir ve saf dünya ile Tanrı arasında tecrübe objesine aracılık eder. Tanrı'nın varlığının doğru olduğunun ölçüsü ve garantisini veren bir tecrübe araştırması, bizzat tecrübeyi engelleyebilir. Dini tecrübe, arzusu, doğal ve yasaldır. Kendiliğindedir. Tanrı, insanoğluna derin bir esenlik ve ruhsal bir haz vermediği zaman o, gerçekte, insan oğlunun Tanrısı değildir<sup>9</sup>.

Tanrı'nın tecrübe edilmesi, salt bir sezgi, mistik bir duyuş ve ruhsal bir heyecana bağlı ise, O'nun, yaşanan fizik âlemde tecrübe edilmesi mümkün olmayacak mıdır? Ya da, tecrübe derken, bu kavramın sınırlarını, ontoloji ile metafizikin özdeşleştiği anlamda genişletemez miyiz?

Hatırlayacak olursak, dini tecrübe veya daha özel anlamda Tanrının tecrübe edilmesi derken, tecrübe kavramının olabildiğince genişletilebileceğini ifade etmiş idik. Böyle düşündüğümüz takdirde en geniş ve kapsamlı haliyle tecrübe, ontoloji ve teolojiiyi bir alt-dalı olarak içeren metafiziğin tüm alanlarına girecek kadar külli bir nitelik taşıyacaktır. Böyle olunca, Tanrı varlığının tecrübe edilmesi, metafiziksel bir tecrübeyi ifade edecek, dolayısıyla Tanrı-evren-insan arasında kurulan ontolojik ilişki, salt bir zihin, salt bir duyuş ve sübjektif mistik bir duygulanım olmakla yetinmeyecektir.

Eğer insan Tanrı'yı bu dünyada tecrübe edemezse, Tanrı tuhaf bir kavram olarak kalacak ve insan varlığından uzak düşecektir. Burada inanca zıd bir tecrübenin araştırılması ile ilgili açık bir psikolojik problem vardır. İnsan; Tanrı ile kendisi arasında din dilinin neden olduğu uzaklığı ve aralığı kapatmak ister. Fakat dil, alternatif mesafeye eşlik eden mümkün bir hazır bulunuş (prensence) anlamına gelir. Böylece Tanrının normal bir tecrübesi, din dili aracılığıyla gelen vahyi işitme ve, bir kimsenin hoşlandığı dünyanın pozitif niteliklerini kavramının birleşik bir süreci haline gelir.

Dini tecrübe aşk, estetik veya bilimsel tüm tecrübelerin aynı dinamik yapısına sahiptir. Sonuçta dini tecrübe, diğer tecrübelerden daha karmaşık değildir, daha az doğal da değildir. Dini tecrübe etkinliği, gerçek (genuine) bir algılama fenomenolojisi, etkili bir psikoloji, dil gücünü açığa vuran bir felsefe ve bir metaförizasyon mantığını gerektirir<sup>10</sup>. Bu ifadele-

9. Bkz. A. Vergote, Experience of the Divine, Experience of God, s.85.

10. Antoine Vergote, Experience of the Divine, Experience of God, s.86.

rin demek istediği şey açıktır; Dini tecrübe, da anlamda bir metafiziğin içinde sıkışan, sonuçları, yalnız subjektif tarzda algılayan bireyi değil, aksine tüm varlık alanlarını kapsayacak bir metafizik tecrübenin ifadesidir. Ancak yine her türlü nesnel tecrübenin de kendini kurtaramadığı kaçılmaz bir subjektiflik ve yetinilen bir fenomenolojik idrak söz konusudur. Diğer bir deyimle, en somut ve en nesnel olanından en soyut ve en subjektif olanına kadar her türlü varlık, bilen insanın, süjenin objeleştirmeyle her zaman gizli niteliklerini koruyacaktır. Çünkü bilgimiz ile her hangi bir varlık (saman çöpünden Tanrıya dek) her zaman birbirleriyle uyuşmayabilecektir.

İncelememiz epistemolojik problemler olmasa da, unutmamak gerekir ki dini tecrübe, Tanrıyı bilme yaklaşımlarıyla derinden alakalıdır, bunun en iyi örneği Batı'da Descartes ve Berkeley'dir. Descartes, cogito ergo sum ile, öznenin varlığını onaylarken tamamen bilinç durumundan hareket etmiştir. Onun takipçisi olan Berkeley de varlığın algıdan ibaret olduğuna işaretlerle, "var olmak, algılanmaktır" demiştir. Varlığın son tahlilde öznel bir takım tasarımlardan (ideler) ibaret olduğunu öne süren (öznel idealizm) görüşün savunucusudur.

### ŞAHSİ TANRI ANLAYIŞI

Buna göre, Tanrının varlığı, bizim O'nu sadece öznel olarak bilmemize mi bağlıdır? Soruya olumlu cevap verdiğimiz takdirde Tanrı bilgimiz, inanç bilgisi demektir. İnançımız (faith), daima vahiy temsil eden belli başlı kati işaret ve sembollerle şekillenir ve ifade edilir. Vahiy, inançımız veya Tanrının hakiki tecrübesinin mutlaka zorunlu şartıdır. Bu yorum temel alındığında Tanrı kişisel (personel) bir varlık (being) olarak kavranır. Tanrı bilgimiz (kişisel tecrübeyle) tanıma bilgimizden ve Tanrıyı kavrayışımız, kendi kültürümüz veya dini geleneğimizden miras kalan sembol ve işaretlerle sınırlıdır. Tanrı bilgimiz, aracılı bir sezgidir<sup>11</sup>.

Burada itiraz edilecek nokta şudur: Tanrının kişisel bir varlık olduğunun garantisi, sadece inanca dayalı bilme eyleminin doğurduğu sonuç olmamalıdır. Kendi kavrayışımız, kendi kültürümüz veya geleneklerimizden bize miras kalan sembol ve işaretlerle oluşuyor olsa da bu durum, Tanrı'nın şahsi bir varlık olduğunun yegane dayanağı sayılmamalıdır. Yani birey, Tanrıyı kendi özel işaret ve sembollerıyla kavramasa da o yine şahsi ve müstakil bir varlıktır. İşte modern ontolojinin, bir yandan yok varsaydığı, ama diğer yandan, varlığın süjeden bağımsız bir şekilde bulunduğu tezi bu espriyi vurgulamaktadır.

11. Bkz. William L. Power, *Our Experience and Knowledge of God*, s.149 (God: Experience of Origin? Edt. A de Nicolas and E. Moutsopoulos, Paragon House, N. Y. 1985 içinde)

Şu halde monoteist karakterli bir dinde, şahsi-olmayan bir Tanrı idesi, Tanrı anlayışı, ontolojik açıdan imkân dışıdır. Tanrıyı evrenin içinde veya ötesinde varolan bir güç, bir enerji vb. şeklinde tasavvur etmek, ahlaki ve dini değer taşımamak yanında, varlık bilimsel gerçeğe de aykırı düşmektedir<sup>12</sup>.

F.B. Jevons'un da ifade ettiği üzere, başlangıçtan bugüne ve yarına, Tanrı düşüncesi, sağduyuda, kamu vicdanında insandan daha büyük bir varlık, şahsi bir varlık (a personel being) olarak yer etmiştir<sup>13</sup>.

Tanrının şahsi-varlık oluşu düşüncesi, bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Örneğin, eğer Tanrı düşüncesi sırf kelimelerden kurulu bir önerme ve kelimeler de sadece kelimeler olmaktan öte şeyler değilse, o zaman (Tanrı) düşüncesi ile varlık (being) arasındaki mesafe gerçek<sup>14</sup> olmuş olur. Eğer Tanrının varlığı, Tanrı düşüncesinden çıkarılmış bir sonuç ise, bu sadece bir çıkarsamadan; mantıksal değeri olmayan bir çıkarsamadan ibarettir. Bu durumu, sonlu herhangi bir şahsi varlığa uyguladığımızda da aynı değerlendirmeler geçerli olacaktır. Örneğin, Ahmet'in varlığı, onunla forma soktuğumuz düşünceden yapılan bir çıkarsama ise, bunun da, mantıksal değeri bulunmayan bir çıkarsama olacağı açıktır. Ne ki Ahmet'in varlığı, benim onu var olarak düşünmemden kaynaktanmamaktadır. İşte, Tanrı da böyledir<sup>15</sup>.

Tanrının varlığı, çıkarsanan bir şey değil, tecrübe edilen şeydir. Bu nokta çok önemlidir. Önceden de vurguladığımız gibi, Tanrının varlığı, bilinmeye ve objeleşmeye muhtaç, bağımlı ve değişken bir fenomen değil, kendi başına var olarak var olan hakikattir. Modern ontoloji anlayışının buna itirazı olamayacağına daha önce işaret etmiştik. Şimdi, Tanrı varlığı, zihinsel bir çıkarımın ürünü değildir; böyle olsaydı, Descartes'in "yorum o halde varım" sözü, Tanrının varlığı için geçerli bir kanıt olurdu. Oysa, hatırlanacağı üzere Descartes burada, ne kendinin ne de Tanrı'nın varlığını "tecrübe" etmektedir. O sadece, bunları "cogito" olan çıkarsamakta; varlıklarını cogito'suna dayandırmaktadır. Burada onun düşünceden, zihinden ya da bilinçsel çıkarımdan hareket ettiği ortadadır. İbn Sina ise tam tersini düşünür. Ona göre varlık, zaten vardır; düşüncem ve çıkarısamam, buna dayalı olarak teşekkül eder. Kısacası, İbn Sina düşüncüyü varlığa dayandırır. "Uçan adam" örneği, doğrudan ve somut bir varlık tecrübesine işaret eder. Bu noktayı İbn Sina'nın Tanrı anlayışını incelerken tartışacağız.

12. Krş. M.s. Aydın, Tanrı-Ahlak İlişkisi, TDVY., Ank. 1991, s. 163.

13. Bkz. F.B. Jevons, The idea of God in Early Religions, Cambridge Univ. Press, 1910, s.26-27.

14. Reel, yani gerçek kavramı, sıradan bir sözcük olarak alınmamalıdır. "Gerçek", iddianın dış dünyada somut bir karşılığının bulunmasıdır: "Yağmur yağıyor" önermesi "yağmur yağması durumunda "reel"dir; gerçektir.

15. Krş. F.B. Jevons, The idea of God in Early Religions. s. 161

Tecrübe, bir hakikattir (fact), onun sözcükle ifadesi, bir doğruluktur (truth)<sup>16</sup>. Ancak tecrübeden ayrı olarak, ifade edilen kelimeler, sadece kelimelerden, tecrübeyle ilgisi olmayan sözcüklerden öte bir şey değildirler.

Hakkında hiç bir fikrimiz bulunmayan varlıkların olabileceği iddiası, kanıtlanması mümkün olmayan bir önermedir. Böylesi varlıklar, tecrübe-mizin konusu olmaktan çok hipotezin konusudurlar. Şayet Tanrı böyle bir varlıksa, insan onu tecrübe edemeyecektir. Tecrübe etmediği takdirde, O'na ilişkin hiç bir düşüncesi de olmayacaktır. Ancak insanın bildiği varlıklara ilişkin tecrübesi, içinde, düşünce ile varlığın birlikte verildiği bir tecrübedir<sup>17</sup>.

Tanrı'nın şahsi-varlık oluşu düşüncesi, Tanrı fikri ile Tanrı fikri ile Tanrı varlığı arasında tutarlılık (coherence) ve uyuma (correspondance) oranını yükseltmek için dini tecrübenin alanının olabildiğince genişletilmesine ihtiyaç duyar. Bunun sağlanması F. Schuon'un dediğine bakılırsa, "bâtındaki Tanrı kavramıyla bu âlemdeki Tanrı kavramı arasındaki bütünlüğe; ya da zâhir ile bâtın arasında kurulacak bir dengeye" bağlı görülmektedir. Ancak bu dengenin sağlanması da başlı başına felsefî bir problemdir. İnsan, Tanrıyı şahsi-varlık olarak tecrübe ederken, O'nu kendi sınırlı ve sübjektif varlık karakterinin gerektirdiği kategorilerle tanımlamayacaktır. İnsan Tanrıyla karşılaşmak için kendini aşmış kendini ve belli tarzda Tanrı'yı başkalarında görmelidir<sup>18</sup>. "Kendi tutkusunu ilah edineni gördün mü", ayeti, varlık bilimsel açıdan ele alındığında bu soruna işaret ediyor görünmektedir.

## GELENEKSEL FENOMENOLOJİK ANLAYIŞA GÖRE TANRININ VARLIĞI

Geleneksel fenomenolojik anlayışa göre varlık, daha doğrusu bilginin konusu haline gelerek objeleşmiş varlık, her şeyden önce bir bilinç bağıntısıdır. Fenomonolojik anlamda bir varlık, kişisel bilgi eylemleri var olduğu sürece aktifleşebilecektir. Tabii sonuçta da bireysel bilinç eylemleri ortadan kalktığı an, söz konusu objeler de varlıklarını yitireceklerdir<sup>19</sup>.

Tanrıdan söz ederken O'nun "insanüstü", "Olağanüstü" olduğunu salt sözcüklerden kurulu önermelerle vurgulamaya devam ettiğimiz sürece, varlık olarak varlık olan Tanrı'yı metafiziksel yolla tecrübe etmemiz

16. "Doğruluk", zihinde bulunan, zihnin ürettiği bir önerme ile ilgili değeri ifade etmektedir.

17. Frithjof Schuon, Allah Aşkının Dünyevi Varlıkların Aşkıyla Çakışması, Çevr. M. Kanık, Yedi İklim, Kasım 1994, Sayı:56, s.42.

18. Krş. F. Schuon, A.g.m., A. yer.

19. Bkz. Hasan Küçük, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı, s.56.

mümkün olmayacaktır. “Doğaüstü”, “insanüstü”, “aşkın”, “içkin” vs. nitelermeler, ne demektir? Platon, Tanrı'nın Evrenin Saf Zihni, Aşkın Erdem, Aşkın Bilgi, Bizatihi Aşkın iyi olduğunu söylerken fenomenolojik bir kavrayışı mı, yoksa ontolojik temelli bir tecrübeyi mi dile getirmektedir? İnsan zihnindeki diyor Augustinus, Tanrı varlığının ışığı, ebedi gerçekliği tanımamızı sağlıyor. İşte acaba bu zihindeki ışık, fenomenenden mi ibarettir?

Bu problemleri, düşünce tarihindeki Tanrı anlayışlarından bazılarını daha serimleyerek açabiliriz.

Aristoteles, Tanrı'yı en son neden ve ilk muharrik (Prime Mover) olarak görmektedir. Platon'da Tanrı, dediğimiz gibi, en yüksek ide, Yeni Platoncularda, südür (emanation)un biricik kaynağı ve kozmik sürecin son aşamasıdır. Yoktan değil, vardan yaratandır.

Hegel'in iddiasına bakılırsa Tanrı, sadece spekülatif zeka ile bilinebilen varlıktır. Fenomenolojik varlık anlayışının Tanrı varlığı anlayışını nasıl şekillendirdiğine bir diğer örnek, Xenophanes'in savaştığı halk dininin insan-biçimli Tanrı anlayışlarıdır<sup>20</sup>.

Esasen fenomenolojik Tanrı anlayışı, farklı kültür ve uygarlık çevrelerine mensup; heyecan, önyargı ve tutkuları bulunan insanoğlu için normal, hatta kaçınılmaz bir şeydir. Normal olmayan, her bireyde farklılaşan Tanrı varlığına ilişkin anlayışı ve bilgiyi, Tanrı'nın varlığıyla özdeşleştirmek; bilgi eylemi ile, varlık olarak var olan Tanrı'yı aynı saymaktır. Nitekim, Geç Klasik Dönem Yeni-Platoncuları idealist bir tutumla Tanrı varlığını, bir bilinç bağıntısı olarak görmüşlerdir. Metafiziği, mistik ve rasyonel bir bilinç bağıntısı ile tek taraflı olarak geliştirmeye çalışan bu klasik dönem filozofları, antik felsefe ile Ortaçağ felsefesi arasında köprü kurmuşlardır. Bu akımın en gözde siması olan Plotinos (204-270), dediğimiz gibi, Metafiziği, kişisel zâhidlik ve mistisizm ile birleştirmiştir. Onun felsefesinin dini ve mistik yönü, özellikle öğrencisi Porphyry 8232-304) tarafından vurgulanmıştır. Sonraki Yeni Platoncular arasında Iamblicus ve Proclus'u da anmak gerekir. Ancak işaret etmeliyiz ki, hareketin asıl entellektüel gücü Boethius (480-524) dur. Yeni Platonculuk, Boethius kanalıyla ortaçağ felsefesine ve dolayısıyla modern felsefeye çok güçlü bir etkide bulunmuştur<sup>21</sup>.

S. Hüseyin Nasr, modern düşünceyi, aşkın, doğaüstü ve edebi ilkedan, yani Tanrı'dan koptuğuna inandığı için eleştirmektedir. Ona göre modern düşüncenin en önemli özelliği, antropomorfik karakterli olması-

20. Bkz. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s.27.

21. Bkz. The Encyclopedia of Philosophy, Edt. Paul Edwards, MacMillan Pub. N.Y. 1967, s.292.

dır. İnsanın soyutlandığı bu bilimsel dünyanın, bilimin ne olduğunu belirleyen şeyin bilginin özenliliği olduğu gözününde tutulduğunda antropomorfik bir nitelik taşıdığı açığa çıkmaktadır<sup>22</sup>. Yine Nasr'a bakılırsa, öte yandan geleneksel ilimler derin bir biçimde antropomorfik tabiatlı değildirler: yani bilginin yeri ve kabı insan aklı değil, en üst düzlemdeki ilahi ilimdir.

Nasr'ın söyledikleri genel görünüşü itibarıyla akla yatkındır. Ancak ifadelerindeki satır aralarında, hiç de tutarlı olmadığı sezilebilmektedir. Bir kere öznel, kutsaldan kopan modern bilim ve düşünceye özgü bir kusur değildir. Öznel insan doğasının ayrılmaz yanıdır. İnsan bu yanıyla, eşya ve olaylara elbette antropomorfik açıdan yaklaşacak; ancak bu açının, doğrunun tümüyle, varlığın bütünüyle yakalandığı bir aşkın bilgi vermediğini de hatırlanarak çikarmayacaktır.

Geleneksel Tanrı anlayışının en karakteristik özelliği, insanı ve onun varlık yapısını devreden çıkararak tek taraflı bir dini tecrübeyi ifade etmesidir. Daha önce de söylediğimiz gibi, tenzihin aşırı vurgulanması, mantıksal ve duygusal öznelikten, antropomorfik sapmadan kaçmayı değil, aksine bunların tam ortasında kalmayı beraberinde getirir. Mantıksal çözüm yolları genellikle ilk sebep, hareket etmeyen muharrik, sonsuzluk, mutlaklık, zorunluluk, yetkinlik ve yoktan varetme gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Dine göre Tanrı, gerçek anlamda yaratıcıdır. Bazı düşünürler bunu, Tanrı'nın yaratılana oranla, ilk sebep olduğu anlamında değerlendirmişlerdir. Bu görüşe göre, Tanrı, evrensel sebep, her şeyin ilk nedeni olmaktaydı. Öyle görünüyor ki bu şekilde düşünülen Tanrı, gerçekte hiç bir şeye etki edememekteydi. Böyle düşünülen bir Tanrı, Deizmin Tanrısı gibi olmaktadır. İşte, tenzihi ifade eden kavramları (mutlak, ilk ilke, insanüstü, doğaüstü vs.) daha ileriye götürdüğümüzde, Tanrı varlığı hakkında hem modern düşüncenin özne profanlığı, hem de deizmin âtil Tanrı anlayışı ile karşı karşıya kalırız.

O halde, geniş anlamıyla metafiziği ve ona bu kapsamlılığı verecek kadar, ontolojiyi yeniden tanımlayan modern ontolojiyi, tekrar hatırlayalım:

Modern ontoloji, varlığın fenomenolojik idrakı ile o varlığın bizzat varlığı arasında hiç bir zaman zorunlu bir ilişki görmez. Burada varolan ile obje farklı şeylerdir. Çünkü varolan ile objeyi aynı kabul etmek, varolanın tanımlanmasına yol açar. Kaldı ki hiç kimsenin, gördüğü şeylerin ancak kendi görmesiyle meydana geldiğini iddia etme yetkisi yoktur.

22. S.H. Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslâm, Çevr. Ş. Barkçın-H. Arslan, İnsan Y., İst. 1989, s.109-110.

23. Bkz. Hasan Küçük, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı, s.56.

24. Bkz. A.g.m., A., yer.

Aynı şekilde süjenin yöneldiği herhangi bir varolanın başka türlü olmaya-  
cağı iddiasında bulunması da, imkansızdır; çünkü süjede daima illizyonist  
bir takım yanılgılar bulunur.

Şu halde varolan, bilgi objesiyle belirlenebilir bir şey değildir. Şayet  
varolan obje olarak kabul edilecek olursa, bu durumda zorunlu olarak ob-  
jenin bilgi olayından meydana geldiği sonucu ortaya çıkar. Bu da varola-  
nın varlık bağımsızlığına ket vurmaya olur<sup>23</sup>. Özellikle bu durum,  
Tanrı'nın varlığı için son derece önemli problemleri karşımıza çıkaracak-  
tır. İbn Sina'nın Tanrı anlayışını birazdan irdeledikten sonra, varlık-obje  
özdeşleştirmesinin bireyin konumunu nasıl etkilediğini tartışmaya açaca-  
ğız. İbn Sina'ya geçmeden önce yine vurgulayalım ki varlığı kesin çizgi-  
lerle tanımlamak mümkün değildir. Hele Tanrı için hiç mümkün değildir.  
Çünkü hakiki varlık, sorulabilecek en son şeydir. En son olan bu şey ise,  
hiç bir zaman tarif edilemeyecektir. Böyle bir tarif, aranan başka bir şeye  
dayandırılmak zorundadır<sup>24</sup>.

En geniş anlamıyla aldığımız Metafizik, "varlığı varlık olmak bakı-  
mından" anlamak, tüm bilgi eylemlerini devreye sokmakla gerçek bir var-  
lık felsefesi olarak, bize, İbn Sina'nın Tanrı felsefesini değerlendirmemiz  
için bir çerçeve hazırlamaktadır. Varlığın duyuşsal, tecrübi, rasyonel ve  
sezgisel olarak anlaşılması bakımından bizden bağımsız varoluşu, onun  
tanımlanabilir bir fenomen olduğunu değil, her bir fenomenolojik yakla-  
şım ve idrakin, varlığa, özellikle Tanrının varlığına eşit uzaklıkta bulun-  
duğunu göstermektedir.

Şimdi bu çerçeveyi hatırlamamızda tutarak İbn Sina'nın Tanrı anlayışını  
irdelemeye çalışıp bireyin, başta İbn Sina'nın olmak üzere Tanrı anlayış-  
ı karşısındaki konumunu belirlemeyi deneyelim.

Hatırlanacak olursa daha önce, İbn Sina'nın varlıktan düşünceye,  
Descartes'ın da düşünceden varlığa doğru gittiğini görmüştük. İlki, Varlı-  
ğı temel ve zorunlu bir postalat olarak ortaya koyarken, ikincisi, düşünce-  
yi şart koşmaktadır. Buna göre, İbn Sina'nın çıkarsaması ontik, Descar-  
tes'inki spekülatif bir karakter taşımış olmaktadır.

"Uçan Adam" örneğinde İbn Sina, insanı insan yapan en belirgin  
özellik olarak, bunun bir idrak ediş ve bir bilinç durumu olduğunu tesbit  
etmeye çalışır. Burada o, kendinde mümkün ve zaruri olanı ayırabilmiş,  
zorunlu olan hakkında ilk tecrübesini yapmıştır. Bu hal, hem bilincimizin,  
hem de mümkün varlık karşısındaki özgürlüğümüzün temelidir<sup>25</sup>.

25. Kenan Gürsoy, Ekzistans ve Felsefe üzerine Görüşler, Akçağ Y., Ank 1988,  
s.65.

Bilinç, "Uçan Adam" örneğinde, bir kapalı düşünce cevheri olarak ortaya çıkmamakta, doğrudan bir varlık tecrübesi olarak ele alınmaktadır ve bu durum, kendi özünde değerlendirildiğinde "Vâcibu'l-Vücut"a ulaşılmaktadır. Sartre'da bilinç, varlıktan ayrı bir yokluk, bir hiçlik olurken, İbn Sina'da pay olması bakımından varoluş olabilmekte, mümkün varlığa doğru değil, Vâcibu'l-Vücut'a doğru yönelebilmektedir<sup>26</sup>.

İbn Sina, "Uçan Adam" misalinde insanın, varlıktan hareketle düşünceye oradan da Vâcibu'l-Vücuta doğru yükselirken varlıktan pay alarak hem kendi özgürlüğünü, hem de Tanrı karşısında birey olarak kendi konumunu belirlediği şeklinde bir fikir uyandırmaktadır. Ancak diğer taraftan metafiziğin alanını daraltarak onun teoloji, yani bir tanrı bilim olduğunu öne sürmektedir. Felsefeyi metafizik, fizik ve mantık olarak üç farklı alana ayıran İbn Sina, konusunu, sadece mutlak varlığın teşkil ettiği bir metafizik tanımı yapmaktadır. Ona göre fizik maddi varlıkları, mantık zihinsel farklılıkları konu edinirken metafizik sadece ilahi ilim olmakla sınırlı kalarak mutlak varlığı konu almaktadır<sup>27</sup>:

"Fizik ve Matematik ilimlerle diğer ilimlerden hiç birisi (Mutlak Varlık)tan söz etmezler. Bunlar ancak bazı varlıkların durumunu incelerler. Bu nedenle, Mutlak Varlık bu ilimlerin konusu dışındadır. Şu halde Mutlak Varlıktan ve O'nunla ilgili konulardan söz eden bir ilme ihtiyaç olduğu açıktır. İşte o ilimde ilahiyat metafiziktir. hiç şüphesiz ilahi ilim bu ilimdir, metafiziktir ki mutlak varlıktan söz eder..."<sup>28</sup> diyor, İbn Sina.

Bilindiği gibi, varlık İbn Sina'da Vâcibu'l-Vücut ve Mümkünü'l-Vücut olmak üzere iki kesin kategoriye ayrılmaktadır. bu ayırımda tenzih vurgusunun abartılı olduğunu sezebilmek için, Mümkünü'l-Vücut'un neredeyse yok farzedildiğini görmek yeterlidir. İbn Sina, Tanrı'nın zorunlu varlığını apaçık ortaya koyabilmek için, "Uçan Adam'da, Tanrı karşısında varlık konumu, bireylik statüsü verdiği insanı da mümkün'l-vücut içerisinde eritmeyi bile göze almış olduğu anlaşılmaktadır. Onun deyişiyle, içinde kuşkusuz birey olarak İnsanın de yer aldığı mümkün varlık, varlıkla yokluğu eşit olan şeydir. Böyle olunca insanın, birey olarak Tanrı varlığı karşısında konumunu tesbit etmek güç bir hal almaktadır<sup>29</sup>.

İbn Sina'ya göre Vâcibul-Vücut bizatihi hak (true)tır. Yani "kendiliğinde doğru"dur. "Doğru"ya da "hak", düşünce ile gerçek (dış dünyadaki realite) olarak anlaşıldığında, Tanrı, ontolojik olarak "doğru"dur. Tanrı, aynı zamanda hakikattir; sıdkın ifadesidir. Yani "doğruluk" (truth, truth-

26. Kenan Gürsoy, A.g.e., s.66.

27. Bkz. Mehmet N. Bolay, İbn-i Sina, KTBYS, Ank. 1988, s.44-45.

28. İbn Sina, En-Necat, s. 198 (Aktaran: M.N. Bolay, A.g.e., s.50-51) Ayrıca geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, İslâm Felsefesinin Serüveni, Delta Y. İst. 1996, s. 176-180.

29. Krş. İbn Sina, eş-Şifa (ilahiyat I) edt. İ. Medkur, Tahran 1393. s. 37-38.



ness)tur. Daha önce de belirttiğimiz üzere “doğruluk”, zihinde, zihnin ürettiği bir şeyle, bir önermeyle ilgili anlamdır. O halde Tanrının varlığı, “doğruluk”la da onaylanabilmekte, zihinsel bir çelişkiye düşünülmeden varlığı mantıksal olabilmektedir. Ve o, sonuçta zorunlu bir varlıktır<sup>30</sup>.

Mümküni'l-Vücut ise, tüm bu özelliklere ancak Vacibu'l-Vücut'a bağlı olarak, rölatif bir şekilde sahip olabilir. Nedeni, bizzat batıl olmasıdır<sup>31</sup>.

İbn Sina Vâcibu'l-Vücut'a ilişkin tüm argümanlarını tenzihi vurgulamak için sergilemektedir: “Vâcibu'l-Vücut, tektir; O'nun statüsüne hiç kimse ortak olamaz. Vacubu'l-Vücut'dan başka hiç bir şey yoktur. Çünkü o, her şeyin varolmasının zorunluluğuna kaynaklık eder... o öyle hakikattir ki, tüm hakikatların kaynağıdır. hatta hakikatin kendisini onaylayan ve düzeltendir...”<sup>32</sup>.

“...Tanrı salt akıldır. Çünkü o, tüm yönüyle maddeden ayırdır... Öteki varlıklara gelince, bildiğin üzere onların mahiyetleri, Vâcibu'l-Vücut'a nisbet edilmedikçe, yokluğa mahkumdur, yani bizzat varlık değildirler. Bizzat (kendiliklerinde)batıldır. Ancak O'nunla “gerçek” olurlar. Vâcibu'l-Vücut için bir mahiyet söz konusu değildir. O, neyse odur... (Bu nedenle) Tanrı akl, makul ve akıl'in te kendisidir... Muharik-i evvel (prime Mover)dir.”<sup>33</sup>

“Doğru” (hak) “Doğruluk” (hakikat) “Gerçek”, metafiziğin en geniş anlamıyla Tanrının varlığı için kullanılan kapsamlı kavramlardır. Tanrının varlığını İbn Sina, bu kavramlardan yola çıkarak fenomenal bir idrakin eseri, illüzyonlara mübtela bir süjenin kendi çapındaki biliş ve anlayışının eşiti olmaktan kurtarmaya gayret ederken, bizce isabetle bir tutum sergilemektedir. Ancak, Vâcibu'l-Vücut'la öteki varlıklar arasında yaptığı abartılı ayırım, bireyi boşlukta bırakacak kadar tersinden deistik bir inanca kapı aralamaktadır.

Tanrı hem akl, hem makul hem de akildir. Haktır, hakikattir, gerçektir. En önemlisi, varlık kavramı denince yalnızca o akla gelir. Burada anlaşılmasız olan nokta şudur: İbn Sina, tenzih adına bir taraftan mümkün varlıkları yok farz ediyor, diğer taraftan da, bu yok ve batıl saydığı varlıkların özel anlamda insanın, bütün memalikini elinden alıp Tanrı'ya veriyor. Peki o halde birey, Tanrı karşısında nasıl bir yerde duracaktır? Filo-

30. Krş. eş-Şifa (İlahiyat I), s.48.

31. Krş. eş-Şifa, a. yer.

32. Krş. eş-Şifa (İlahiyat II) s. 343-344-345.

33. Bkz. eş-Şifa (İlahiyat II) s. 346, 356-357. 368; Ayrıca bkz. A.M. Goichon, İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çev. İ. Yakıt, Doğuş Y., İst. 1986. s. 52.

zofumuz bir yandan keskin mantıksallık ve sınırsız rasyonellikle Tanrıyı salt rasyonel bir obje haline getiriyor, diğer yandan da o'nu antropomorfik vasıflarla tanımlamaya çalışıyor. S. Hüseyin Nasr'ın eliştirdiği modern düşünceyi benimsiyor.

Tanrının kendi başına bizatihi var olduğu, mülkün de ve birliğinde O'na, hiç bir şeyin denk ve ortak olmadığını, en azından imani bir postulat olarak kabul etmek sorun çıkarmaz. Asıl sorun, insana kendi varlık yapısı içinde ve sahip olduğu gücü nisbetinde bile varlık tanınmamasıdır. Tanrı akılı, makulü ve akili kendinde toplamışsa, bireye ne kalacaktır? Böyle bir Tanrı tasarımı, bireyin ahlaki bir varlık olarak ortaya çıkabilmesine ne kadar yardımcı olacaktır?

Bu noktada din dili ya da özel anlamda Vahiy dilinin, aksine Tanrı ile birey arasındaki mesafeyi bu kadar büyütmediğini belirtmekte yetineceğiz.

İbn Sina da öteki fikir sahiplerine benzer şekilde "Varolan"ı, kendi fenomenolojik anlayışıyla anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu, gayet normaldir. Ancak Tanrı fikri veya anlayışıyla Tanrının varlığı arasında hiçbir özdeşlik kurulamaz. İbn Sina Tanrı'yı akıl, makul ve akil diye tanımlamaya girişebilir. Bu anlayış, yalnızca onun düşüncesi olmaktan öte bir şey değildir. Ama belki de o, Tanrı anlayışını kendi sübjektif idrakine göre kurarken Tanrı-birey ilişkisine yeni bir boyut getirdiğini düşünmüş olabilir. Nitekim, felsefesinin tasavvufi yorumlarla olgunlaşarak noktalanması, Tanrı ile birey arasında mistik bir yakınlığa işaret etmektedir. Ancak üzerinde durmak istediğimiz asıl nokta bu değildir.

Problemin özü, Tanrının, Mutlak varlığının veya, İbn Sina'nın deyişiyle, Vacibu'l-Vücut'un, yalnızca manevi varlıklar alanına hasredilen bir metafiziğin konusu olmaya mahkum edilmesidir. Oysa, metafizik her türlü varlık alanına ilişkin sonsuz felsefi araştırma ve spekülasyon imkanlarını taşıyan külli bir varlık felsefesi olarak görülmelidir. Nitekim yazının kimi yerlerinde bu hususu vurgulamıştık. Bu metafizik, Fizik, Matematik ve Mantiği da içerir. Metafiziğe konu olarak sadece Tanrı, ruh, gelecek gibi varlıkları ayırmak, Tanrı ile yarattıkları için birbirinden bağımsız varlık alanları düşünmek demektir. Oysa Tanrı'nın, insanla, insanın Tanrı ile en azından bir yaratma olmak üzere her zaman ve mutlak olarak ilişkisi vardır. Metafizikle Fiziği kesin hatlarla birbirinden ayırdığımız zaman, iki farklı dünya iki farklı varlık ve iki farklı bilgi ortaya çıkacaktır. İbn Sina'nın metafizik ve Tanrı anlayışı ve böyle bir dualist düşüncenin ortaya çıkmak için Gazali'yi beklemesi ve onun zihninde olgunlaşması gerekecektir. Gazali, Metafizik-Fizik, Tanrı-mümkün varlık, akıl-vahiy ve nihayet dini ilimler-akli ilimler ayırımını yaparak İslam'ın külli ontolojisinin parçalanması sürecini durdurmada yeterince katkıda bulunamayacaktır<sup>34</sup>.

34. Daha geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, İslam Felsefesinin Serüveni, s. 195-229.

Kökleri Tanrı anlayışına kaynaklık eden bu Metafizik-Fizik ayrımı, bugün dahi zihnimizde, çatışan iki farklı dünya sendromunu beslemektedir. Neden? Çünkü İslam düşüncesinin külli ontolojisini ve kapsamlı metafizik anlayışını, her birini diğerinden bağımsız olarak tanımladığımız Fizik-Metafizik, din-dünya vs. bloklarıyla parçalamış olduk. Sorun, tanımlama, sınırlama ve belirleme endişesinden kaynaklanmaktadır. Var olan (Tanrı) ile obje (bireysel fenomenolojik anlayışın eseri) aynı kabul edilince, Varolanın tanımlanması kaçınılmaz olmuştur. Oysa, Tanrı ontolojik bakımdan tek bir hakikattir. Epistemik olarak ise iki yön söz konusudur: Görünen alemin (fenomenler aleminin) üstündeki bir hakikat ile, nihai izahlarını, hakikati bildiğimiz şekliyle görmemizde bulan bir sübjektiviteler çokluğu, "İbadet edilen nesnelere insanların akıllarının ürünüdür, ama mutlak olan Tanrı, mahluk değildir. Bu nedenle biz Tanrıyı, diğer formları dışarıdan bırakarak belirli bir fenomenolojik idrakle sınırlandıramayız, ancak O'nu tüm benzer formlar içinde de tanımalıyız"<sup>35</sup>.

Peki, acaba varolanın tanımlanması, bireyin Tanrı karşısındaki konumunu nasıl etkilemiştir? Siyaset felsefesinde birey, toplumun en küçük ve bölünmez parçası olarak tanımlanır. Bizim bireyden kastımız bundan farklıdır. Birey, kendisi, evren ve Tanrı hakkında en mutlak gerçeği bulmaya, bunlar arasında kendi yerini belirlemeye çalışır, nihayet Tanrı ile Ben-Sen ilişkisine girmeyi amaçlayan ahlaki bir varlıktır. Bu bir anlamda insanın özneleşme, kendi varoluşunu kendisinin belirlemesi, manasına da işaret eder.

Batı'da bireyin öne çıkışı ve kendini özne olarak tanımlamaya başlaması, XIV. yüzyılda cereyan eden Rönesans hareketiyle belirir. Bu yüzyılda dek Tanrı anlayışını vahyin ve kilisenin öğretileri doğrultusunda teşkil eden batı, bundan sonra, doğal din anlayışına kadar gidecek bir rasyonelleştirme sürecine girer. Yani batı'da da Tanrıya yaklaşım, vahyi ve akli olmak üzere iki farklı karakter göstermiştir<sup>36</sup>.

Rönesans'a kadar insan Batı'da itaat eden bir kul'dur. Rönesanstan sonra ise, "araştıran bir öznedir. Bireyleşme, bireyin dünyaya katılımı ile kimliği arasında bir ilişki kurmaya çabalamasıyla oluşmaya başlamıştır"<sup>37</sup>. Batı'da bu bireyleşme süreci, XIX. yüzyılda bilimlerin felsefeden ayrılarak bireyliklerini ilan etmeleriyle, mevcut dünya görüşünü temelden değiştirmiştir. Felsefenin kontrolünden çıkan bilimler, insanı yani bireyi, kendi teorik çerçeve ve kuramlarına göre tanımlayıp dondurmuşlardır. Her biri kendi doğrularını, bireyi hem merkezi hem de kenara alacak ge-

35. Krş. M.M. Şerif, İbn Arabi, s:26-27 (İslam Düşüncesi Tarihi, Edt. M.M. Şerif, İnsan Y., İst. 1990 içinde)

36. Bkz. John Hutchison, Faith, Reason and Existence, N.Y. 1962, s.93.

37. Bkz. Alain Touraine ile Modernizm, İnsan, Demokrasi ve Gelenek Üzerine Söyleşi, Hz. Y. Çetinkaya, s. 10. Edebiyat Dergisi, sayı:54.

nişlikte, tartışılmaz nihai gerçekler, inkarı mümkün olmayan doğmalar şeklinde dayatmaya kadar vardırımlardır. Ancak başarılı oldukların söyleyebileceğimiz bir yanları vardı: O da, insana, Tanrının varlığı karşısında değil, aksine Tanrı anlayışının (örneğin kilisenin) karşısına öznellik ve bireylik konumunu kazandırmış olmalarıydı.

İslâm düşüncesi, esasen Rönesansla başlayan bu sürecin içine daha XI. yüzyıl gibi erken bir dönemde girmiştir. Batı düşüncesi ile tıpa tıp aynı koşulları yaşamamış da olsa, aralarında çarpıcı benzerlikler gözlenebilir. Örneğin, XI. yüzyıla dek İslâm düşüncesi, (bir-iki istisna dışında-İbn Sina ve bazı mutasavvıflar gibi), kutsal- din dışı gibi yapay bir ayırma dayalı olmayan külli bir bakış ve felsefi yaklaşım içindeydi. Ancak, bu yüzyılla birlikte, tek tek bilim dalları ortaya çıktı. Bilim bir de dini ve akli diye sınıflandırılınca, dini ilimler dışında akli ilimler dikkate alınmadı. Artık her şey, sınırları teoloji ile “daraltılmış bir metafizik varlık ve bilge” görüşünün objesi haline geldi. Batıdaki tersine işleyen bir süreçle, önceden araştıran bir özne olan müslüman birey, bundan böyle (ve bugün de) teslim olan nesne-kul haline geldi.

İslam düşüncesinin bu yüzyıldan bugüne bireyin nesneleşmesi, çabucak olup bitmedi. Bunun arkasında Tanrı anlayışına kadar uzanan bir dünya görüşü vardır. Zaten temel iddiamız da budur.

Şimdi tezimizi baştan derleyerek sonuçlandırmayı deneyelim.

“Tanrı hangi alanda vardır? sorusuyla başlayalım. İbn Sina’yı izleyecek olursak, Tanrı’yı sadece metafizik alanda aramamız gerekir. Oysa, her türlü varlık alan ve kategorisini içeren bir metafizik anlayışına göre, bu soru “doğru” bir soru değildir ki cevabı verilebilsin. Şöyle sorulmalıdır: Acaba Tanrı, varlık alan ve kategorilerinden hangisinde ne kadar ve ne anlamda “vardır?” Ya da var olarak tasarlanmaktadır?

Dini tecrübe kavramının, istenildiği kadar genişletilebileceğini ifade etmiştik. Tanrı ile Ben-Sen ilişkisini ancak belli özellikleri taşıyan bireylerin kurabildiğini söylemek, dini tecrübeyi, sırf subjektif idraklere indirgemek olur. İşaret edilmelidir ki burada bir çelişki vardır. Dini tecrübe, belli bireylerin imtiyazıyla sınırlandırılmayacak kadar geniş anlam taşır. Üstelik şahsi-varlık olan Tanrının tecrübesi, sadece mistik bir tecrübe ile ifade edilemez. Kaldı ki bu tip tecrübe, Tanrıyı ve Onun varlığı en çok, sağlam inanç ve derin ilahi sezinin objesi haline getirir. Halbuki, modern ontolojinin varlık anlayışını gözönüne aldığımızda, “Tanrı, biz inandığımız ve sezdiğimiz için değil, o var olduğu için vardır; varlıktır”, dememiz isabetli olacaktır. O halde, birey ister kati bir inancın, isterse kökten bir inkarın objesi haline getirsin, süjenin bu yönelişi Tanrının varlığının garantisi olamaz.

Var olan (Tanrı) ile Objeye (Tanrı anlayışı) aynı değildir. İbn Sina'nın yerinde tesbitiyle düşünce varlıktan sonradır. Yani Tanrı var olduğu için birey inanmaktadır. Birey, Tanrı'nın varlığını, çıkarsanan bir düşünce olarak değil, tüm bilişsel yönelişiyle tecrübe edilen bir fenomen olarak duymalıdır. Burada birey, Tanrı ile ilişkiye girdiğinde kaçınılmaz olarak öznel yanını bir kenara bırakamayacağı için, antropomorfik öğlere yer verecektir. Belki Tanrı ile birey arasındaki bu ilişki türünün sakıncalı yanı budur.

Esas problem bizce, bu ilişkiyi sifira indirecek bir Tanrı anlayışıdır. Nasr, gelenekçi bir düşünür olarak, adeta XI. yüzyıl sonrası İslam düşüncesinin popüler Tanrı anlayışını özetlemektedir. o, geleneksel bilimlerin antropomorfik karakterli olmadıklarını, dolayısıyla modern düşüncedeki bu sakıncadan uzak bulduklarını öne sürüyordu.

İşte bu tarz bir Tanrı anlayışı, Tanrı ile birey arasına aşılmaz mesafeler koymuştur. Onun için İslam düşüncesi XI. yüzyıldan sonra kendine özgü bir birey modeli geliştirememiştir. Sadece teolojik argümanların malzemesi haline getirilmiş olan Tanrı varlığı profan, çifte karakterli, iki parçaya bölünmüş bir birey tipinin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Mutlak varlık salt mevhum bir ide, insan da gölgeler aleminin aciz bir parçası haline gelmiştir. Tanrı, böylece birey için ulaşılamaz kurgusal bir varlığa irca edilince, birey, ya O'na yine kendisi gibi mümkün varlıkları aracı yaparak ulaşmaya çalışmakta ya da bireysel, toplumsal, siyasal ekonomik yaşamının tümünde, açıktan açığa olmasa da, ahlaken Prometheus'un yolunu izlemeyi yeğlemektedir...

#### KAYNAKÇA

Ahmet ARSLAN, Felsefeye Giriş, Vadi Y., Ank. 1996.

???? Yazarı el-Mu'cemu'l-Felsefi, Kahire, 1987.

Hasan KÜÇÜK, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı (Türkiye I. Felsefe mantık Bilim Tarihi, Sempozyumu Bildirileri, Ülke Y. Ank. 1991.

Antoine VERGOTE, Experience of the divine, Experience or God (God: Experience or Origin? Edt. A. de Nicole s. E. Moutsopoulos, Paragon House, N.Y. 1985 içinde).

William L. POWER, Our Experience and Knowledge of God (God: Experience or Origin? içinde).

M.S. AYDIN, Tanrı-Ahlak ilişkisi, TDVY., Ank. 1991.

F.B. JEVONS, The Idea of God in Early Religion, Cambridge Univ Press, 1910.

- Fritjof SCHUON, Allah Aşkının Dünyevi Varlıkların Aşkıyla Çakışması, Çvr. M. Kanık, Yedi İklim, Kasım 1994, Say:56.
- Macit GÖKBERK, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst. 1990.
- The Encyclopedia of PHILOSOPHY, edt. Paul Edwards, Mac Millan Pub. N.Y.1967.
- S. Hüseyin NASR, Modern Dünyada Geleneksel İslam. Çvr. Ş. Barkçın-H. Arslan, İnsan Y., İst. 1989.
- Kenan GÜRİSOY, Ekzistans ve Felsefe üzerine Görüşler, Akçağ Y., Ank. 1988.
- İbn SİNA, eş-Şifa, (İlahiyat I-II) Edt. İ. Medkur, Tahran 1393.
- Şahin FİLİZ, İslam Felsefesinin Serüveni, Delta Y., İst. 1996.
- Mehmet N. BOLAY, İbn-Sina, KTBY, Ank. 1988.
- A.M. GOICHON, İbn Sİna Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çvr. İ. Yakıt, Doğuş Y., İst. 1986.
- M.M. ŞERİF, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Y., İst. 1990.
- Alain TOURAİNE, Modernizm, İnsan, Demokrasi ve Gelenek üzerine söyleşi, hz. Y. Çe-tinkaya, Edebiyat Dergisi, Sayı:54.
- John HITCHISON, Faith, Reason and Experience, N.Y. 1962.