

Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık Bilgi İnsan

Editör: Yusuf Şevki YAVUZ

İstanbul, Kuramer Yayınları, Birinci Baskı, Aralık 2017, 507 sayfa.

Serkan ÇETİN*

Kendisine samimiyetle yönelen insanların hidayet kaynağı olan ilahî kelim Kur'an'ın, modern dünyada insanların yaşantısında yer alması ve insanlık için rehber olmaya devam etmesi, O'nun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Kur'an'ın muradı üzerine anlaşılmasının şartı, O'nun insan ve insana ait kavramlardan soyutlamadan beşerî bir dille okunmasıdır. İnsanın dünyasına ait beşerî dille ve insan aracılığı ile Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu son vahiy Kur'an'ın, özelde insandan genelde de varlıktan bağımsız şekilde beşer için bir anlam ifade etmesi beklenemez. Çünkü "hikmet ve öğüt" insanı "en doğru olana"¹ davet eden İlahî kelâmın beşer düzleminde konuşmaması mümkün değildir. İnsan da zaman, mekân ve onu kuşatan varlıktan soyutlanamayacağı için insan üzerinden Kur'an'ın bu kavramlarla olan ilişkisinden söz etmek gerekir. Bu bağlamda düşünce tarihinde insanların zihinlerini meşgul eden bilginin, varlığın ve insanın, Kur'an tarafından çizilen çerçevesi nedir? Bununla birlikte Klasik İslâm düşüncesinde bu kavramlarla alakalı ortaya çıkan yorumların Kur'anî bir dayanağından söz edilebilir mi? Söz gelemini İslâm filozoflarının varlık, bilgi ve insan hakkındaki açıklamalarının Kur'anî mutabakatını sorguladığımız da ne derecede bir uygunluktan bahsedebiliriz? Klasik düşüncüyü bir kenara bırakıp Kur'an'ın nesnelere ve olgular hakkında bizim için sunmuş olduğu bilgi ile modern bilimin sunmuş olduğu bilgiyi karşılaştırdığımızda, her ikisinin de nesne ve olgulara aynı açıdan yaklaştığını iddia edebilir miyiz? Başka bir ifadeyle Kur'an'ın dünyayı ele alması ile bilimin dünyayı ele alması aynı bağlamda mıdır? Ahlakî meziyetleri kazanmayı kendisine amaç edinen sosyal bir toplum oluşturmayı hedefleyen ilahî kelâmın, varlığa salt olarak bilimsel bir dille yaklaşmadığını fark etmek, bize göre O'nu her türlü polemikten uzak tutacak önemli etkenlerden biridir. Kendisini diğer tüm varlıklardan ayıran ve en önemli yetisi olan "düşünme ve bilme", insanı her zaman kendisinin dışındaki varlıkları

* Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, serkancetin505@gmail.com.

¹ en-Nahl 16/125

anlama ve anlamlandırma çabasına itmiştir. Öyle ki insan kendinden aşkın olanın bile bilgisinin peşine düşmüştür. İnsanın bu yetisini ve merakını dik-kate aldığımızda, insanın gerek kendisini kuşatan gerekse kendinden aşkın olan varlık/varlıklar hakkında bilgisi ne derece mümkün ve doğrudur? İşte bu noktada ortaya gerek kendini kuşatan varlıklar hakkında gerekse kendinden aşkın metafizik alanda insana eşyanın doğru bilgisini sağlayan vahiy girmektedir. Ancak burada da insana aşkın olanın bilgisini sağlamada vahyin yani Kur'an'ın kullanmış olduğu dilin mahiyeti gündeme gelmektedir. İlahî hitapta Tanrı için kullanılan insana ait betimlemelerin tek anlamlılığından bahsedip, insana ait olan niteliklerin Tanrı içinde geçerli mi olduğunu söylemeliyiz yoksa bu nitelermelerin Tanrı hakkında mecâzî olduğunu söyleyip Tanrı'yı hakkında konuşulmaz bir varlığını dönüştürmeliyiz? Ya da bu iki seçeneği de bir kenara bırakıp Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılan bir dilin varlığından mı bahsetmeliyiz? Genel hatlarıyla değerlendirmesini yapacağımız "*Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık Bilgi İnsan*" kitabı, editörün sunuşta ifade ettiği üzere "*Kur'an'ın doğru anlaşılması için yeni bilgiler ışığında yeniden keşfini ve yorumlanmasını*" hedeflemektedir. Yukarıda aktardığımız ve aktaramadığımız benzer nitelikteki sorulara cevap mahiyetinde toplam on konudan oluşan kitap, farklı araştırmacılar tarafından ele alınmıştır. Ayrıca Kur'an'ın mümkün olduğu ölçüde doğru anlaşılmasını hedefleyen bir projenin alt bölümü olan bu kitabın dışında farklı çalışmalarında yayınlanacağını ifade edilmektedir. Toplamda on konu içeren ve farklı araştırmacılar tarafından ele alınan bu kitapta olabildiğince çok bilgi aktarımından dolayı genel olarak araştırmacıların dikkat çektiği hususlara işaret etmeye çalışacağız. Genel hatlarıyla kitap hakkındaki değerlendirmelerimizi şu şekilde aktarabiliriz:

İlk olarak "*Felsefede Gayb-Duyu Ötesi Varlık Üzerine*" konusu işlenmektedir ve Tahsin Görgün tarafından kaleme alınmıştır. Görgün, duyular vasıtasıyla algılanamayanı ifade eden gayb kavramını mutlak ve itibarî olarak üzere iki kısma ayırmaktadır. Mutlak gayb hiçbir yönden bilinemeyeni ifade etmektedir ve burada üzerinde durulan mutlak değil itibarî gaybtır. Alginın sadece duyu verileri ile sınırlandırılmayıp aklında mâkulleri algılayabileceği dikkate alındığında gayb; duyu ve akıl ile algılanamayanı ifade etmektedir. Görgün, gayb meselesinde iki sorunu dile getirmektedir. Bunlardan ilki duyu alanının ötesinde varlıkların mevcudiyetinin olup olmadığını ifade eden ontolojik sorun, ikincisi ise bu varlıkların olması durumunda bilinip bilinmeyeceğini ifade eden epistemolojik sorundur. Gayb meselesinde duyularla algılanamamakla birlikte varlığı bir şekilde bilinen varlık mertebelerinin başka bir ifade ile küllilerin bilgisi, ontik değil epistemolojik bir sorunu teşkil etmektedir. Görgün'e göre burada sorulması gereken ilk soru, aklın bu varlık

mertebesinin bilinmesinde bir hüküm verip veremeyeceğiyle alakalıdır. Görgün, aklın burada varlık modaliteleri açısından hüküm verebileceğini ifade etmektedir. Aklın, böyle bir varlığın, olmasının zorunluğuna hükmetmesi durumunda burada sorulacak soru ise bu hükme veya bilgiye nasıl ulaştığı yönünde olacaktır. Gaybî varlıkların başında yer alan Tanrı hakkında bilgi ve konuşmanın imkânı gayb ile alakalı olmakla birlikte Tanrının zorunlu varlık olması ve varlığın ilkesi olması durumunda gaybî varlık olmaktan çıkmaktadır. Ancak kemal sahibi ve zatının ihata edilmez oluşu sebebi ile Tanrı mutlak gayb alanına girmektedir. Görgün, buradaki farklılığın Tanrı hakkındaki iki farklı cihetten kaynaklandığına işaret etmektedir. Sonuç olarak gayb bir yönüyle insanın hayatının bir boyutunu yansıtmaktadır ve felsefe görüneni-görünmeyi açıklamaya çalışarak insanın hayatına bir düzen verme gayreti içerisinde. Bu açıklama gayretinde akıl imkânlarını sonuna kadar kullansa da sadece kendi sınırları dâhilinde gaybın bilgisine ulaşabileceğini belirten Görgün, daha ötesi hakkında başka bir şeye ihtiyaç duyacağını söylemektedir.

Kitabın ikinci konusunu *“İslam Filozoflarında Varlık Tasavvuru ve Dinî Düşünce Geleneğine Etkisi”* başlığı oluşturmaktadır ve Ömer Türker tarafından kaleme alınmıştır. İslâm filozoflarının varlık araştırmalarına, bu araştırmaların kökenine ve kendi içindeki ortak noktalarına ve farklılıklarına kısaca işaret ettikten sonra Türker, varlık kavramı ve bu kavram hakkındaki genel sorulara geçmektedir. *“Varlığın tanımının yapıp yapılmayacağı, varlık kavramının bedîhî olup olmadığı, varlığın öznelere nasıl yüklem olduğu ve varlık kavramına eşit kavramların varlıkla ilişkisinin ne olduğu”* sorunları varlık hakkındaki tartışmaların toplamıdır. Burada *“varlık”* ile kastedilense dışta oluştur. Varlık kavramının tanımlanıp tanımlanmayacağı konusuyla, varlık kavramının bedîhî olup olmadığı konusu arasında bir ilişki vardır. Zira varlık kavramının bedîhî olmasından dolayı kendisinden daha açık bir cinsi ve faslı olmayacağından tarifinden bahsedilemez. Varlığı tanımlama çabaları ise ya varlığa yüklenen başka bir anlam ya da lafzî tanım olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim varlığı tanımlayanlar varlığın tanımını *“dışta oluş”* anlamında değil *“dışta oluşu zorunlu kılan şey”* olarak yapmışlardır. Varlık kavramını *“dışta oluş”* anlamında tanımlayanların tanımları ise lafzî tanım olup bu tanımlar varlık kavramından daha kapalıdır. Herhangi bir kayıtla sınırlanmadığından ve herhangi nesneye ait olmadığından ve salt *“dışta oluşu”* ifade ettiğinden filozoflar bu anlamdaki varlığa *“mutlak varlık”* demişlerdir. Bundan dolayı *“dışta olma”* anlamındaki mutlak varlık öznelere nispetle eşit olup farklılık *“dışta bulunma durumunun”* o özneye nasıl meydana geldiğini sorduğumuzda ortaya çıkmaktadır. *“Dışta bulunma”* anlamında mutlak varlığın dışında özel varlık ise öznenin *“kendi oluşunu”* ifade etmektedir. Başka

bir ifade ile mutlak varlık “dışta oluşu” özel varlık ise “dışta olan şeyi” göstermektedir. “Dışta bulunma” anlamındaki genel varlık ve “dışta bulunan şey” anlamındaki özel varlık İslâm filozoflarına göre varlık-mahiyet ikilemi olarak isimlendirilmekte ve bu ayırım metafizik alanına taşınmaktadır. Bir varlığın mahiyetinden bahsedebilmek için onun yokluğunun düşünülebilmesi şart koşulmuştur. Eğer bir varlığın yokluğunu düşünebiliyorsak o varlığın bir mahiyeti vardır. Dolayısıyla zorunlu varlığın yokluğunun düşünülmesi imkânsız olduğundan, onun mahiyetinden de söz edilemez. Zorunlu varlığın, mahiyeti ile varlığı özdeşleştiği için onun “varlığından başka bir mahiyetinin” olmadığını söylemek mümkündür. Zorunlu varlığın mahiyeti hakkındaki açıklamalarından sonra Türker, zorunlu varlıkta, mahiyet-varlık özdeşliğinden kaynaklanan soru veya sorunlara işaret etmektedir. Zorunlu varlıkta mahiyet-varlık ayırımının yapılmaması, onu tüm nesnelere ortak olduğu ve bedîhî olarak bilindiği söylenen mutlak varlık anlamına dönüştürmez mi? Türker, bu sorunun cevabını İbn Sînâ ve takipçileri üzerinden şu şekilde aktarmaktadır; varlığın yalın hâli ile bir nesnede özelleşmiş hâli bir birinden farklıdır. Mutlak varlığın ikinci makûllerden olması bu sorunun çözümünde temel bir işlev görmektedir. Başka bir ifade ile varlığın yalın hâli ikinci makûllerden olduğundan dolayı Allah bileşik bir varlık değildir. Türker’in işaret ettiği üzere Zorunlu varlıkta “kendi oluşu ve şeyliği” özdeş iken Zorunlu varlık dışındaki nesnelere “kendi oluşu ve şeyliği” bir birinden ayırır ve bu durum İbn Sînâ ve sonrasında üç farklı hükümlerle ifade edilmektedir. Bu hükümlerden ilki *zorunluluk ve imkân*’dır. Varlığın mutlak veya yalın hâli zorunluluk hükmüne tekabül etmektedir. Bu hüküm hem Tanrı hem de mutlak varlıktan pay alan bütün varlıklar için geçerli olmakla birlikte, Tanrı’nın zorunluluğu kendin iken, diğer pay alan varlıkların zorunlulukları ise kendisinden değildir. Zorunluluk hükmünün mutlak varlık ve mutlak varlıktan pay alan varlıklar için geçerli olmasının anlamı tahakkukun kaçınılmazlığı açısındandır. İkinci hüküm, birincinin neticesinde ortaya çıkan *nedensizlik ve nedenlilik*’tir. Bunun bir sonucu olarak mutlak varlığın nedensiz olması gerekir. Çünkü kendisi için yokluğu veya varlığı başkasından alması düşünülemez. Nedenlilik ya da başka bir ifade ile varlığını başkasından almanın anlamı, nedensiz varlığın onu meydana getirmesi değil ona sadece varlık vermesidir. Nitekim mahiyet veya hakikate zihnen bu varlığın ilavesinin imkânı, onun sebepli ve mümkün olmasını gerektirir. Ona varlık vermesinin anlamı ise “o şey dışta vardır” demeye elverişli bir yargının oluşmasıdır. Türker, iki hüküm hakkındaki tahlillerinden sonra bazı İslâm filozofları ve kelamcılar arasındaki en temel fark olan sudûr teorisine değinmektedir. Sudûr teorisi ise Zorunlu varlığın mümkün varlığa varlık vermesinin keyfiyetini açıklayan bir kavramdır. Tanrının varlığının tam olması, Tanrının bilgisinin gecikmesinin imkânsızlığı

ve Tanrı'nın cömertliği bu teorinin temel ilkeleridir. Aslında sudûr teorisinde bir hiyerarşi söz konusudur. Çünkü ay altı âlemdeki cisimlere doğru inildikçe imkân, kuvve ve bileşiklik artarken, Tanrı'ya doğru çıkıldıkça fiil ve basitlik artar. Fiil ve kuvve, Aristoteles düşüncesinde madde ve sureti temsil etmektedir ve İslâm filozofları tarafından fiziksel dünyanın açıklanmasında bu düşünce takip edilmiştir. Bu düşünce kelamcıların atomculuk nazariyesine karşı İslâm filozoflarının benimseyip geliştirmiş oldukları bir teoridir. Bu teoriye göre semavî ve göksel cisimler madde ve suret olmak üzere iki parçadan oluşmuştur. Madde, suretin mahallidir ve suret olmaksızın madde düşünülemez. Bununla birlikte suret maddeye yerleşerek dışta bir varlık kazanır. Suretin maddeye yerleşmesi ise madde hazırlıklı olduğu anda suret veren metafizik ilke tarafından herhangi bir duraklama olmaksızın gerçekleşir. Dışta varlık kazanan her bir şeyin zihinde bir sureti bulunmaktadır ki buna filozoflar zihni varlık ismini vermektedirler. Bunun bir sonucu olarak filozoflar bilgiyi "şeyin suretinin zihinde husûlüdür" şeklinde tanımlamaktadırlar. İnsan zihninde oluşan suretin, dışta varlık kazanan surete özdeş olup olmadığı filozoflar ve kelamcılar arasında tartışma konusudur. Türker, bu konuda özdeşliği savunan İbn Sînâ'nın görüşlerine yer vermekte ve burada İbn Sînâ'nın karşılaşmış olduğu soruna değinmektedir. Bu sorun kısaca şu şekildedir; nefisteki mahiyetler zihinde genellikle araz olarak bulunurlar. Şayet iddia edildiği gibi nefisteki mahiyetler dıştaki mahiyetlere özdeşse, zihinde cevherin cevher, arazında araz olarak bulunması gerekir. Oysa İbn Sînâ'nın iddiası mahiyetlerin zihinde araz olarak bulunacağı yönündedir. Türker, daha sonra İbn Sînâ'nın bu kavram tahliline Râzî tarafından yapılan itirazlar sebebiyle özdeşliği savunmayan filozoflar ve düşünürlerin bu konudaki açıklamalarını kısaca aktarmaktadır. Dışta varlık kazanan cismin zamansız, mekânsız, niteliksiz, iyeleliksiz, izafetsiz, konumsuz, etkisiz ve edilgisiz var olması düşünülemeyeceğinden varlık anlamında kullanılan kategorilerde burada ele alınmıştır. Türker, varlık gruplarına ve gruplar içerisinde yer alan cevherin kendi içerisindeki semavî ve göksel ayırımına, semavî cisimlerin nefislerine, felsefenin pratik ve teorik kısımlarına değinmesinin arkasından son başlıkta İslâm filozoflarının varlık anlayışının İslâm düşünce geleneğine etkisine geçmektedir. Türker'in bu etki hakkındaki yorum ve düşüncelerini kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: İbn Sînâ öncesi filozofların varlık, bilgi ve yaratmaya dair düşüncelerini aktaran Türker'e göre varlık anlayışı İbn Sînâ'da zirveye ulaşmıştır ve İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ile varlık-mahiyet ayrımları zirveye ulaşmanın temel işlevini görmüştür. Bu durumun kelam geleneği açısından ise iki sonucu vardır. İbn Sînâ'nın ontoloji anlayışının kelam ontolojisine dâhil olması kelamda ilk dönem ontoloji anlayışının değişmesine sebep olmuştur. Kelama felsefî görüşlerin tamamının girmesi ise kelamda akıllar ve nefisler ile ilgili

açıklamaların yapılmasını gerektirmiştir. Filozofların varlık anlayışı sadece kelimacıları değil aynı şekilde tasavvuf geleneğini de etkilemiştir. Türker, Gazzâlî öncesi dönemde dini geleneklerin kabullerine aykırı olan sudûr teorisinin İbn Arabî tarafından benimsendiğine ve yeni dönem tasavvufunun sudûrcu bir metafiziğe yakınlığına işaret etmekle birlikte İbn Arabî'nin düşüncesinin sudûrcu ve kelim geleneğinden ayrılan noktalarını da belirtmektedir. Fahreddin Râzî sonrası döneme memzûc dönem denilmesinin temel sebebi olarak Türker, Felsefî öğretilerin kelim ve tasavvufun arkasından diğer disiplinleri de etkilemesini göstermektedir. Öyle ki mantık bilmeden fıkıh usulü anlaşılabilir hale gelmiştir. Bundan dolayı Râzî etkisini taşıyan bütün düşünürlerin eserleri felsefî teoriler içermektedir.

Üçüncü konuda “*Kur’an’da Varlık Tasavvuru*” işlenmektedir ve Burhanettin Tatar tarafından kaleme alınmıştır. Tatar’ın, Kur’an’ın varlık tasavvuru söyleminde işaret ettiği en önemli noktalardan bir tanesi, Kur’an’ın kendine ait özel bir söyleminin ve dilinin olmasıdır. Öyle ki bu söylem Kur’an’ı, varlıklar hakkında kavramsal bir dil kullanan felsefe ve kelim dilinden ayırmaktadır. Bununla birlikte bu söylem Kur’an’a “beşerî dünyaya ait olma” vasfını kazandırmakta ve Kur’an’ın varlık tasavvuru, insanın kendi dünyası içerisinde bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle Tatar’a göre varlık tasavvurunu araştırmada ilahî-beşerî, kutsal-seküler gibi ayrımlar doğal olarak problemlidir. Eğer varlık insanın kendine ait beşerî dünya ile anlam kazanıyorsa felsefenin “varlık olarak varlık” tutumu da geçerliliğini yitirmektedir. Tatar’ın bu açıklamalarının hemen arkasından yönelttiği soru şudur; varlık insanın beşerî dünyası ile anlam kazanıyorsa tasavvufun tecrübî varlık tasavvuru, Kur’an’ın varlık tasavvuru sorununu çözmekte midir yoksa bütünüyle soruna daha karmaşık hale mi getirmektedir? Bu bağlamda Tatar’ın metafiziksel düşünceye yönelttiği itiraz ise konuyu varlık olarak varlık açısından değerlendirdiği için zamansal ve mekânsal tecrübeden soyutlamış olmasıdır. Bu soru ve itirazının arkasından Kur’an’ın varlık tasavvuru söyleminde Tatar’ın tezi şudur; varlık tasavvuru söyleminde metafiziksel ve tasavvufî düşünceden farklı olarak Kur’an’ın kendine ait bir retorisi vardır ve bu retorisi poetika olarak ifade etmek mümkündür. Allah-âlem ilişkisinde gerek felsefî düşüncenin sudûr teorisinin gerekse kelamın yaratma nazariyesinin “muhataplık”² yönüne fazla değinmemesi, Tatar’ın işaret ettiği ikinci önemli noktadır. Nitekim kelimî düşünce Kur’an’ın, varlıkların kendisine dikkat çeken ifadelerinden çok “ilahi eylemin kendisine” yönelmiş ve varlık tasavvurunu tek boyutlu bir düşünceye dönüştürmüştür. Aynı şekilde Allah-âlem ilişkisinde Kur’an’ın “muhataplık” vurgusu dikkate alındığında felsefenin sudûr teorisinin hiyerarşik

² Bu kelime yazı içerisinde “mutahaplık” şeklinde yanlış yazılmıştır. s. 79

varlık tasavvurunun da tutarlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunun temel dayanağı ise Kur'an'da üstünlük ve aşağılık ilişkisinden ziyade "Ol" emrinin muhatabı ontolojik bir varlık tasavvurunun oluşudur. "Ol" emrinin en dikkat çekici muhatabı ise insandır. Tatar, insan varlığı ile "Ol" emrinin sınırlandırılması arasında bir ilişki kurmakta ve sorunun nedeni olarak Kur'an'da beden-ruh ikileminden söz edilmemesine rağmen Grek düşüncesinin etkisi olarak belirttiği klasik düşüncedeki ruh-beden ayrımını göstermektedir. Ayrıca klasik İslâm düşüncesinde bedeninin pasif olarak ruhun karşısına yerleştirilmesini ekoller arasında ortak bir sorun olarak değerlendirmektedir. Kur'an'daki varlık tasavvurunu "ayet" bağlamında değerlendiren Tatar, modern bilginin sunduğu varlık tasavvuru ile Kur'an'ın varlık tasavvurunun benzerliklerini de sorgulamaktadır. Örneğin modern bilginin güneş gerçekliği ile Kur'an'ın güneş gerçekliği aynı şey midir? Yazı boyunca konunun temel noktasına işaret eden ifadeler Tatar'ın şu sözlerinde kendisini bulmaktadır: Kur'an'ın varlıkları ele almasındaki en önemli husus, varlıkların yüzünün birbirine dönük olmasıdır. Varlıkların yüzünün birbirine dönük anlatımı hiyerarşik varlık kozmolojisi ile zıtlık içerisindedir. Hz. İbrahim'in güneşe, aya ve yıldızlara yönelmesinde, Ebu Leheb ve karısının sırtına odun yüklenmesinde ve sivrisinek örneklerinde yer alan "karikatürist düşünme" biçimi, anlatı konusu olarak varlık tasavvuru da Kur'an'ın kendisine özel düşünce biçimidir. Varlıkların sürekli ve süreksiz olarak değerlendirilmesinin Kur'an poetikasında ciddi bir yer tuttuğuna işaret eden Tatar, Kur'an'ın, filozofların ve kelimcilerin metafiziksel tartışmalarına dâhil olmaktan uzak olduğunu iddia etmektedir. Ancak burada bir konuya işaret etmek istiyoruz. Varlıkların sürekli ve süreksiz değerlendirmesinde kelimcilerin hudûs teorisini savunduğunu söyleyen Tatar, bu teoriyi iradeli olarak zamanda yaratılma olarak sunmaktadır.(s.107) Ancak bu, hudûs teorisi hakkında isabetli bir ifade değildir. Zira kelamda hudûs, iradeli olarak zamanda yaratılma değil, iradeli olarak yoktan yaratılma olarak değerlendirilmektedir.³ Bununla birlikte kelam, süreklilik ve devamlılığı sadece Allah'a bağladığı için zamanı, varlığın bir ölçü-birimine indirgeyerek varlık hakkında tek düze bir varlık tasavvuru oluşturmuştur. Tatar'a göre asıl olan Kur'an'daki varlıkların sürekliliği ve süreksizliği değil, insanın bu varlık karşındaki tutumudur.

Düşünce tarihinde önemli bir yer tutan "*Allah'ın Varlığının Delileri*" dördüncü konu olarak Caner Taslaman tarafından ele alınmakta ve Taslaman, delilleri evren delilleri ve fitrat delilleri olarak ikili bir taksim içerisinde işlemektedir. Taslaman, ilk olarak "İslâmın taşıyıcı sütunları" olarak ifade ettiği amentünün en önemli sütunu olan Allah'ın varlığının ispatlanmasında, klasik

³ Râzî, *Kitab'ül Erbaîn fî usulid' Din*, s.15-16

düşünce içerisinde hüdüd delili olarak tanımlanan kozmolojik delile yer vermektedir. Bu delilin öncüllerine işaret ettikten sonra “tamamlanmış zaman” paradoksundan hareketle evrenin başlangıcının olmasının zorunluluğunu ifade etmektedir. “Tamamlanmış zaman” paradoksuna ilave olarak entropi yasası da evrenin bir başlangıcının olduğunu göstermektedir. Çünkü entropi yasası enerjinin daha çok kullanabilir olmasından daha az kullanılabilir olmasına doğru tek yönlü bir değişimin habercisidir. Tek yönlü süreçler ise sonun habercisidir. Sonu olanın ise başlangıcı vardır. Evrenin başlangıcının olup olmadığı konusunda Big Bang teorisinin teist düşünceyi mi yoksa materyalist-ateist düşünceye mi desteklediği de Taslaman’ın tartışma konuları arasında yer almaktadır. Allah’ın varlığının delilleri arasında dile getirdiği ikinci delil ise evrende kaos yerine doğa yasaların varlığının olmasıdır. İnsan zihninin evrene karşı anlayış sergileyebilmesi evrende doğa yasalarının olduğunun bir delilidir. Nitekim kaos olduğu yerde insan aklının idraki mümkün olamaz. Ancak burada bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir; kelamî düşüncede evren yasaların zorunluluğu kabul edilmezken Taslaman’ın konu bağlamında verdiği örnekler evrendeki yasaların zorunluluğuna işaret etmektedir. Yüksekten atılan eşyaların yere düşmemesi, yediğimiz elmanın bir anda kayaya dönüşmesi kelâmî düşüncede mümkünken, Taslaman bu yasaların zorunluluğu ve maddeyle ezeli olmayışı üzerinden teist düşüncenin materyalist-ateist düşünceye tercih edilmesi sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü teizm, her noktada eşitlik içerisinde olan, öngörü ve bilimi mümkün kılan hatta insan eylemlerinin ahlakî-hukukî temelini oluşturan bu yasaları, varlığı zorunlu olan tanrıya bağlamaktadır. Taslaman’ın, Allah’ın varlığının delilleri bağlamında sunduğu evren delillerinden biri de evrenin keşfedilebilir olmasıdır. Bu delil, evrende bilimsel çalışmaların yapılabilmesinin imkânı üzerine kurulmuştur. Örneğin matematik dili fiziği formüle edebilmektedir. Aynı şekilde evrende optik yasası vardır. Bilim bu formüle edişi ve yasaları keşfedebilir. Ancak formülün ve yasaların neden var olduğunu açıklayamaz. Yeryüzünde bilim ve keşfin imkânını sağlayan aşkın bir varlığın olması gerekir ki bu teizmin görüşüdür. Evrenin keşfedilebilir deliline benzeyen bir delil ise evrendeki potansiyeldir. Potansiyel eşyadaki imkânı ifade etmektedir. Örneğin yeryüzünde bulunan eşyada bilgisayar yapabilme potansiyeli olmasaydı bilgisayarın üretiminden bahsedilemezdi. Materyalist-ateist düşüncenin iddia ettiği gibi bu potansiyeli tesadüfe bağlamak imkânsızdır. Klasik düşüncede gaye nizam, inayet ve ihtira isimleri ile ifade edilen akıllı tasarım-hassas ayar delili burada işlenen evren delillerinin sonucusudur. Allah’ın varlığının delillerinin ikinci kısmını oluşturan fitrat delilleri ise insana dair gözlemler üzerine kurulmuştur. İnsanı, bilinçli olarak diğer canlılardan ayıran ahlakî farkındalığıdır. İnsanın ahlakî yoksunluğundan ziyade ahlakî farkındalığı söz

konusudur. Başka bir ifade ile ahlakın temeli aşkın varlık olan tanrıdır. Çünkü insan için teolojik temelli bir ahlakî farkındalık yoksa küçük bir çocuğu haksız yer öldüren bir kimsenin ödüllendirmesi şaşılacak bir durum değildir. İnsan ait olan bu ahlakî farkındalığı, tanrının buyruğu olarak kabul eden teist düşüncenin iddiası materyalist-ateist düşüncesinin iddiasına göre daha tutarlıdır. Aynı şekilde insana ait bir bilinç vardır. İnsanın fiilleri de bu bilinç ile anlam kazanır. Aksi takdirde insan eylem ve davranışlarının doğada meydana gelen diğer eylemlerden hiçbir farkı olmazdı. Taslaman'ın Allah'ın varlığı konusunda ortaya koymuş olduğu delillerin temelini evren ve insana ait fıtrat oluşturmaktadır. Her bir delilde bir olgunun varlığından başlayarak, bu olguyu açıklama da teist ve ateist düşüncenin tutarlılığını mantıksal olarak incelemekte ve doğal olarak tutarlı olanı tercih etmektedir. Son olarak Taslaman, Allah'ın varlığının iman konusu olmasından dolayı aklî delillerin O'nu inkâr etme imkânını ortadan kaldırmayacağını da ifade etmektedir.

“Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine” değerlendirmeler kitabın beşinci konusudur ve Recep Kılıç tarafından kaleme alınmıştır. Kılıç, değerlendirmelelerini dört temel başlık içerisinde aktarmakta ve ilk başlıkta “Tanrı Hakkında Konuşma Sorunu ve Din Dili” konusunu ele almaktadır. Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ile alakalı olan “Din Dili” Kur'an'a özgün bir mesele olmaktan ziyade bütün din bilimlerinin müşterek bir meselesidir. Kılıç'ın işaret ettiği üzere bu sorunu kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Ulûhiyeti ifade etmek için kullanılan kavramlar tek anlamlı mı yoksa çok anlamlı mıdır? Şayet kullanılan kavramlar tek anlamlı ise ulûhiyet tasavvurunda insanbiçimci bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Kavramların tek anlamlılığının kabul edilmemesi durumunda ise dil, ulûhiyet alanındaki geçerliliğini yitirmektedir. Kılıç, Kur'an'daki ulûhiyet tasvirinin ne olduğu sorusunun cevabının, Allah hakkında kullanılan kavramların mahiyetin anlaşılmasına bağlı olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu kavramların mahiyeti hakkındaki farklı yaklaşımlar sonucunda farklı ulûhiyet tasavvurları ortaya çıkmaktadır. Bu kavramların mahiyetlerinin anlaşılmasında da teist düşünce içerisinde üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Tanrı hakkında kullanılan kavramları herhangi bir yorumuna girmeksizin gerçek anlamıyla kullanan teşbihî dil birinci yaklaşımdır. Ancak bu anlayış ve yaklaşım sonunda insanbiçimci bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Kılıç'a göre düşünce geleneğimizde bu yaklaşım sonucu ortaya çıkmış olan mücessime ve müşebbihenin yanı sıra selefi gelenekte teşbihi dil içerisinde değerlendirilebilir. Tanrı hakkında olumsuzlamaya dayanan tenzihî (negatif) dil ise ikinci yaklaşımdır. Bu yaklaşım tanrı hakkında olumlu cümleler değil ancak olumsuz cümleler kurabileceğimizi iddia etmektedir. Ancak bu iddia Tanrı'yı, hakkında konuşulamayan ve dolayısıyla bilinmeyen bir konuma indirgemektedir. Kavramların tek anlamlılığını kabul edenler

teşbihî dil yaklaşımının temsilcileri iken, kavramların tek anlamlılığının aksine çok anlamlılığını kabul edenlerse tenzihî dilin temsilcileridir. Bu iki yaklaşımın birinde insanbiçimci bir ulûhiyet tasavvuru, diğesinde ise Tanrı hakkında konuşulması imkânsız bir konuma geldiği için dilin temsili bir şekilde kullanılmasını savunan üçüncü bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre Tanrı, aşkın olsa da bilinmez değildir ve dolayısıyla Tanrı hakkında kullandığımız kavramların tek veya çok anlamlı olması zorunlu değildir. Bu bağlamda örnekler veren Kılıç, ehli sünnet âlimlerinin Allah'la ilgili kavramları temsili dil içerisinde anladıklarını söylemektedir. Kur'an'da aktarılan ulûhiyet anlayışının doğru bir şekilde belirlenmesi için Kılıç, ilk olarak felsefe de ve Kur'an öncesinde mevcut Tanrı tasavvurları hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Felsefe ve teoloji geleneğinde zâtî ve zâtî olmayan şeklinde bir sınıflamaya işaret eden Kılıç, zâtî Tanrı tasavvuru ile âlem ve insanla aktif ilişki içerisinde olan bir Tanrı anlayışının kastedildiğini belirtmektedir. Zâtî olmayan Tanrı tasavvurunda ise Grek düşüncesinde hâkim olduğu üzere Tanrı, metafiziksel bir ilke veya mitolojik bir varlık konumundadır. Zâtî Tanrı tasavvuru da kendi içerisinde teist, deist, panteist ve panenteist gibi yaklaşımları barındırmaktadır. Kılıç, zâtî Tanrı tasavvuru içerisinde yer alan bu yaklaşımlara dair açıklamalarda bulunmakta ve bu yaklaşımları kendi aralarında karşılaştırmaktadır: Teizm Tanrı'yı zâtî olarak tasavvur ettiği için panenteist düşünceden ayrılmaktadır. Panteizm de zâtî bir Tanrı olmadığı için Tanrı yaratıcı konumunda değildir. Bunun doğal sonucu olarak Tanrı-âlem ilişkisinde farkındalık söz konusu değildir. Tanrı'nın zâtî olarak tasavvur edilmesinde teizm ile panenteizm arasında belirgin bir farkındalık söz konusu olmasa da Tanrı-âlem ilişkisinde farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Nitekim panenteizm "yoktan yaratma" fikri ile Tanrı'nın tamamıyla âlemden farklı olduğu kabul etmemektedir. Aynı şekilde teizmde Tanrı mutlak güç sahibi olup tabiatta mucizeler gerçekleştirdiği için deizmle çelişmektedir. Kur'an'da tasvir edilen ulûhiyetin belirlenmesinde dikkate değer bir noktada Kur'an'ın indiği zaman ve coğrafyada yer alan ulûhiyet tasavvurlarının bilinmesidir. Kılıç, bu başlık içerisinde müşriklerin, sâbiîlerin, mecûsilerin, hanûflerin, yahudilerin ve son olarak da hıristiyanların tanrı tasavvurlarını genel hatları ile açıklamakta ve son başlıkta da yazının temel konusu olan Kur'an'da ulûhiyet anlayışına geçmektedir. Burada Elmalılı Hamdi Yazır'dan bolca nakiller yapan Kılıç, Kur'an'da ulûhiyet hakkında konuşmanın sehl-i mümteni türünden bir konu olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Allah hakkındaki bilgimizin zâtı üzerinden değil sıfatları üzerinden olabileceğini belirten Kılıç, Elmalı'nın, ulûhiyet mülâhazasının sıfat mülâhazası olduğu şeklindeki yorumuna işaret etmektedir. Ulûhiyet açıklamalarından sonra da "Allah" lafzı hakkında yapılan temel iki tartışmaya değinmektedir. Bu tartışmalardan

birincisi Allah lafzının özel isim olup olmadığı, ikincisi de lafzın kökeni hakkındadır. “Allah” lafzının kökeninin Arapça mı yoksa İbranice veya Süryanice gibi başka bir dil mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunduğunu söyleyen Kılıç, lafzın, Arapçadan daha evvel bir tarihinin olduğunu söylemektedir. Kılıç’ın burada ifade ettiği en önemli noktalardan bir tanesi de Kur’an’da çokça vurgulanan Allah’ın kudretinin, iddia edildiği gibi sevgiden yoksun, kaprisli hatta insanları keyfi olarak yaratmış bir Tanrı tasavvurunun temeli olup olamayacağıdır. Kur’an’da Allah’ın kudreti ve merhameti arasında bir *gerektirme* ilişkisi olduğu için Kılıç’a göre bu iddia ve yaklaşımların Kur’anî bir dayanağı bulunmamaktadır. Aynı şekilde Kur’an’ın ulûhiyet anlayışının, bütün nitelikleri ile teist bir karakterde olduğunu belirten Kılıç, Allah’ın insan idraki için bilinir ve anlaşılır olması için beşerî dilin bütün imkânlarını kullandığını da söylemektedir. Son olarak ulûhiyetin veya Allah’ın doğru bir şekilde anlaşılması ile ilahî sıfatlar konusunun ilişkisini belirten Kılıç, Kur’an’da ulûhiyetin İslâm düşünce geleneğinde Kelam ilminin doğmasının temel etkenlerinden saymaktadır.

Mehmet Bulğen tarafından ele alınan “*İslam Düşüncesinde Evren*” kitabın altıncı konusudur. “Nasıl bir Tanrı?” sorusunun “Nasıl bir evren?” sorusuna verilecek cevaptan geçtiğini ifade eden Bulğen, Tanrı’nın varlığı ve sıfatları hakkında fikir yürütmenin evren hakkında konuşmanın imkânı ile mümkün olduğunu söylemektedir. Doğal olarak burada şu soru gündeme gelmektedir: Kur’an’ın evren/âlem tasavvuru, hakkında konuşulabilecek bir evren tasavvuru mudur? Başka bir ifade ile Kur’an’ın âlem tasavvuru bilimi mümkün hale getirmekte midir? Kur’an’ın tasvir ettiği âlemin düzenli, gayeli ve kavranabilir olması bu sorunun cevabının müspet olduğunu göstermektedir. Ancak Bulğen’in işaret ettiği üzere Kur’an, felsefî ya da bilimsel bir evren modeli inşa etmemekte, tevhîd merkezli bir Tanrı-âlem ilişkisi tesis etmeye çalışmaktadır. Başka bir ifade Kur’an, “varlık olarak varlık” tasavvurundan ziyade Allah’ın varlığına delâlet etmesi ve Allah hakkında konuşmayı mümkün kılması açısından âleme yönelmektedir. Nitekim İslâm düşünürlerinin âlem kelimesinin etimolojisi ve tanımları hakkındaki açıklamaları biri epistemoloji diğeri de ontoloji açısından bu iki önemli noktayı ortaya koymaktadır. “Yaratılmışlık”, “Sonluluk”, “Tanrı’nın varlığına delil teşkil etme”, “İmkân” ve “iyilik” gibi Kur’an’ın evrene dair ilkelerine işaret eden Bulğen, daha sonra İslâm düşüncesinde geliştirilen evren modelleri hakkındaki açıklamalarına geçmektedir. Bu bağlamda kozmoloji; biri “felsefî” diğeri de “bilimsel” olarak iki anlamda kullanılmaktadır. İslâm düşünce geleneği içerisinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları tarafından temsil edilen sudûrcu kozmolojinin aksine klasik İslâm düşüncesinin hâkim kozmolojisinin kelamcılar tarafından oluşturulan yoktan yaratmayı esas alan kozmoloji olduğunu belirten Bulğen’e

göre Kelamcılar bu modeli Yunan felsefî ve bilimsel literatürün bütünüyle tercüme edilmediği bir dönemde inşa etmeye başlamışlardır. Son olarak Bulğen'in ifadeleri içerisinde önemli gördüğümüz şu noktaya da işaret edebiliriz: Kur'an'ın sadece bir çağın insanına değil de kıyamete kadar herkese hitap eden bir boyutunun olduğunu dikkate aldığımızda kevnî ayetleri güncel bilimsel paradigmalara uygun bir şekilde yorumlamanın yöntemi nedir? Bulğen bu sorunun cevabının tevil metodu olduğunu söylemektedir.

Kur'an'da insan ve insana ait değerlerin ele alındığı "*Kur'an'da İnsan: Varlığın Aslî Boyutları*" yedinci konu olarak Burhanettin Tatar tarafından ele alınmıştır. Bu konuyu ortaya en güzel şekilde koyduğu düşüncesi ile Tatar, insanın aslî boyutlarını Âdem ve Havva kıssası üzerinden işlemektedir. Modern çağda insana ait bir tabiatın ve bu tabiata bağlı olarak insanın onurunu sorgulayan Tatar, daha sonra Kur'an ve klasik İslâm düşüncesinde insana ait tabiat hakkında bir ima olup-olmadığı sorusuna cevap aramaktadır. Bununla birlikte klasik İslâm düşüncesine göre insanın aslî unsuru nedir ve Kur'an ile aynı mıdır? Tatar, bu soru karşısında şunları söylemektedir; klasik İslâm düşüncesi, insan hayatının temel ilkesini ruh olarak belirlemesinden ve metafiziksel değişmeze sadece ruhun ulaşabileceğini ifade etmesinden dolayı zamansal ve tarihsel bağlamda insan tabiatına dair bir çözüm sunamamıştır. Nitekim Kur'an insanın tabiatından daha ziyade zaman içerisinde gerçekleşen insanın eylemlerine yönelmektedir. Şiddet yerine insanlık için barış tesis etmeyi hedefleyen Kur'an'ın bu işlevini aktif hale getirecek olan, Tatar'a göre Kur'an'ın yorumun klasik gelenekteki çifte temsil modelinin dışında ele alınmasıdır. Çünkü yorum diğeri makbul sayılmayacak şekilde metnin doğru anlamı olarak algılanmaya başladığında, kutsal metinlerin dili, barışın olduğu kadar şiddetinden de zeminini olabilecek potansiyeldedir.

Kitabın sekizinci konusunu oluşturan "*Kur'an ve Bilgi*" ise İlhami Güler tarafından ele alınmıştır. Bilgi olarak vahyi; "insan aklına insan dili ve insan aracılığı ile Allah'ın hitabı" olarak tanımlayan Güler, ilahî bilgi ile insanî bilgi arasında mahiyet değil sadece derece farkının olduğunu söylemektedir. Aksi takdirde insanla aynı düzlemde iletişime geçmeyen ilahî bir bilgiden bahsetmek gerekir ki bu Allah için abestir. Kendinden önce inen ilahî kitapların üslubunu içermekle birlikte Kur'an'ı diğerlerinden ayıran husus, insanî bir yeti olan düşünmeye ve akıl yürütmeye muhataplarını davet etmesidir. Bir bilgi kaynağı olarak vahyi ele aldığımızda ilk olarak şu soru gündeme gelmektedir: Kur'an'ın bizlere sunmuş olduğu nesnelere, olguların ve olayların bilgisi ile bilimin sunmuş olduğu bilginin farklılığı nedir? Güler, bu soruya cevap olarak şu noktaya işaret etmektedir: Kur'an, olgu ve nesnelere bilimsel olarak açıklamaktan ziyade bu olgu ve nesnelere ahlakî ve metafiziksel yönden yaklaşmaktadır. Bununla birlikte olgu ve nesnelere hakkında verilen

bilgiler pratik ve pragmatiktir. Kur'an'da aktarılan bilgi, bilginin sonucu olan davranış ve davranışın niteliğini gösteren ahlakilik iç içe olduğundan dolayı daha sonraki dönemlerde klasik düşüncede bilginin salt davranışa dönüşmesi (fıkıh), bilginin salt tasdik ve marifete dönüşmesi (kelam) ve bilginin kalbî duygu ve coşkuya indirgenmesi (tasavvuf) Güler'e göre sonradan vuku bulmuş bir durumdur. Nitekim bilgi aynı zamanda ahlakî bir süreci de içermektedir. Kur'an'da ilim kelimesi alakalı olan "hak" kavramının semantik ve etimolojik alanı hakkındaki açıklamalarından sonra Güler "hak" kavramının Kur'an'da genel olarak Allah'a ve insana ait davranışları nitelemek için kullanıldığını söylemektedir ve bilgiden ahlaka gidilmesinden ziyade ahlaktan bilgiye doğru bir gidişin olduğunu aktarmaktadır. İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde dinî bilginin hadis ve rey ehli olarak ikiye ayrıldığı belirtilen Güler, bu ekollerin temsilcilerine ve gerekçelerine işaret etmektedir. Bu iki yaklaşımın hicri üçüncü yüzyıldan sonra farklı ekollere temel hazırladığını söyleyen Güler, ilim kavramını sadece nassî bilgi için kullanılan ve nassında lafzî (literal) olarak anlaşılması gerektiğini savunan hadis ehlinin, fıkıhta Şâfiî tarafından, kelamda ise Eş'arî tarafından ehli sünnete dönüştürüldüğünü vurgulamaktadır.

Ahmet Hadi Adanalı tarafından ele alınan "*Kur'an'ı Kerim'de Bilgi ve Epistemoloji*" konusunda ise ilk olarak bilgi ve bilginin unsurlarına değinilmektedir. Bilgi ve bilgiye ait unsurların Kur'an ve hadisler üzerinden tahlil edilmesinden sonra klasik düşüncede doğru bilginin ne olduğu gündeme gelmektedir. Klasik İslâm düşüncesinde bilginin doğruluğu onun hariçteki mutabakatına göre değerlendirilmektedir ve her ne kadar bilginin doğruluğu için "hak" ve "sıdk" nitelemelerinden bahsedilse de her iki kavram arasında kullanım farkları vardır. Nitekim doğruluk (sıdk) kavramı nesnel olgulardan ziyade önermeler yani cümleler için kullanılmaktadır. Allah'ın hitabı ve son vahiy olan Kur'an'ın aslî görevinin insanları doğru inanca davet etmesi olduğu dikkate alındığında bu inancın epistemoloji ile ilişkisinin ne olduğu başka bir ifade ile bu inancın bilgisel bir alt yapısının varlığı tartışılmaktadır. Adanalı, Kur'an'da yer alan "*âyet, hüccet, burhan, delil, sultan ve beyyine*" gibi kavramların inancın epistemolojik karakterine işaret ettiğini belirtmekte ve temellendirilmemiş inancın, inançsızlığın doğuracağı sonuçlardan daha az riskli olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü "nasıl olursa olsun yeter ki inansın" söylemi Adanalı'ya göre inancın temellendirilmesine yönelik Kur'an'ın tüm çaba ve teşviklerini açmaza sokmaktadır. Dinî inancın epistemolojik değerine Kur'an açısından baktığımızda, temellendirilmesi teşvik edilmiş bir inanç yapısı karşımıza çıkarken, günümüz batı düşüncesinde biri mantıksal pozitivizm diğeri de ihtimal teorisi olmak üzere Adanalı, iki farklı yaklaşımın temsilcilerini ve yorumlarını aktarmaktadır. "Doğrulama ilkesine" yaptıkları

vurgu ile tanınan mantıksal pozitivistlere göre teolojik cümlelerin anlamını, bilimsel yöntemle belirlemek mümkün olmadığı için bu cümleler ne doğrudur ne de yanlıştır. Kesinliği ön plana çıkaran mantıksal pozitivistlerin aksine ihtimal teorisinin taraftarları, ancak ihtimale dayalı delillerden oluşan yargılarla inancın epistemolojik açıdan değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Nitekim düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığına dair getirilen delillerin tamamı tümevarıma dayalı delillerdir. Tümevarıma dayalı deliller ise kesin olmaktan ziyade ihtimale dayalı sonuçlar vermektedir. Geniş anlatımlarından sonra Adanalı sonuç olarak şu önemli hususa işaret etmektedir: Dünya nüfusunun yaklaşık dörtte birini oluşturan Müslümanların geleceğin bilgi dünyasında söyleyecek sözlerinin olabilmesi, bilgi ve bilgiyle ilgili kavramların yeni bir analizinden geçmektedir.

“Gayb Âlemi ve İnsanın Bu Âlemle İlişkisi” kitabın son konusu olup İlyas Çelebi tarafından ele alınmıştır. Gayb meselesinde temelde iki sorun gündeme gelmektedir. Bunlardan biri gayb ötesi varlıkların olup-olmadığını ifade eden ontolojik sorun, diğeri de gaybî varlıkların olması durumunda insan tarafından bunların bilinip-bilinemeyeceğini ifade eden epistemolojik sorundur. Çelebi'nin açıklamalarının ikinci yani gaybî varlıkların insan tarafından bilinip bilinemeyeceği sorunu üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. “Gayb” kavramını, cahiliye dönemi, Kur'an ve hadisler üzerinden tahlile tabi tutan Çelebi, daha sonra gaybın kısımlarının açıklanmasına geçmektedir. Klasik düşünce içerisinde “muğayyabât-ı hamse” (Lokman 31/34) olarak yer alan meselenin, gaybın bilgisinin sadece Allah'a ait olması konusunda bir sorun teşkil edip-etmediğini sorgulayan Çelebi, bu durumun çelişki oluşturmadığını ifade etmektedir. Nitekim günümüzde sözü edilen beş meseleden yağmurun yağması ve rahimdeki çocuğun durumu bilinse de bu ancak bir takım veriler sayesinde mümkün olmaktadır. Çünkü gayb kapsamına emarelerden önceki süreç girmektedir. Allah'ın seçmiş olduğu elçilere dilemiş olduğu gaybî şeylerin bilgisini iletmenin keyfiyetini belirten vahyin (3/44, 11/49, 12/102) özel bir konununun olduğunu belirten Çelebi, keşif, ilham vd. kavramlarla onun sınırının genişletilmesinin telafisi imkânsız sorunlara yol açacağına da işaret etmektedir.