

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



**İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'DA METAFİZİK
PROBLEMLER**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN

HAZIRLAYAN
Sedat ATEŞ

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'DA METAFİZİK
PROBLEMLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN

HAZIRLAYAN
Sedat ATEŞ

Jürimiz,Tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu Yüksek Lisans Tez'ini başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****İzmirli İsmail Hakkı'da Metafizik Problemler****Sedat ATEŞ****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı****Felsefe Tarihi Bilim Dalı****Elazığ – 2017, Sayfa: VI +102**

İzmirli İsmail Hakkı'nın çocukluğunda başlayan ilim ve hikmet merakı hayatı boyunca devam etmiştir. Bir taraftan medrese eğitimine devam ederken diğer taraftan özel dersler almıştır. O, kendi çabalarıyla birçok dil öğrenmiştir.

İzmirli İsmail Hakkı, metafiziği en yüksek ilim, ilk ve külli sebeplerin bilgisi olarak görmüştür. Ona göre diğer bilimler ancak olaylar ve bunlar arasında ilişkilerle ilgilenirken, metafizik bunların ilk nedenleri ve birbirleri ile ilişkilerini göz önünde bulundurarak düzenli, sistematik ve bütüncül bir görüş ortaya koymaya çalışmıştır. İzmirli'nin metafizik anlayışını bilgi, varlık ve Tanrı olmak üzere üç ana başlık altında toplamak mümkündür.

İzmirli, bilginin akıl ve duyuların yanısıra kalp ve vicdan ile de bilinebileceğini söyler.

İzmirli, yaratıcı hakkında ortaya atılan düşüncelerin gerçekliğe uygun olup olmadığının ancak yaratıcı hakkında ortaya konacak delillerle ispat edilebileceğini söyler. O, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için hem Müslüman filozofların hem de Batılı filozofların delillerini kullanmıştır.

İzmirli'ye göre insanın hakikat araştırmalarında dini ve felsefi yol olmak üzere başlıca iki yol vardır. Ona göre dini yol felsefi yoldan daha sağlam, güvenilir ve etkilidir.

İzmirli, kötülüğü üç kısma ayırır. Bunlar; metafizik kötülük, manevi kötülük ve fiziksel kötülüktür. Ona göre Allah iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de yaratıcısıdır.

Anahtar Kelimeler: İzmirli İsmail Hakkı, Metafizik, Tanrı, Kötülük, Bilgi, Ahlâk, Varlık.

ABSTRACT

Master Thesis

Metaphysics of İzmirli İsmail Hakkı

Sedat ATEŞ

Fırat University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religion Sciences

The History of Philosophy

Elazığ – 2017, Sayfa: VI +102

İzmirli İsmail Hakkı's curiosity towards science and thinking started in his childhood and continued through his entire life. In addition to his education in madrasah he took private lessons. He learned a lot of foreign languages through his own effort.

İzmirli İsmail Hakkı saw metaphysic as the highest knowledge of wisdom, first and eternal reasons. According to him, while the other sciences are dealing with events and the relationship between them, metaphysics tries to put forth a systematic and totalitarian view considering the first reasons and their relationship between them. It is possible to collect his understanding of metaphysics in three main topics: knowledge, existence and God.

He thinks that knowledge can be known through not only reason and senses but also heart and conscience.

İzmirli says that whether the thoughts about God are appropriate to reality or not can be only proved through the evidences about God's existence. To prove God's existence, he used proofs of both Muslim philosophers and western philosophers.

According to him, in search of truth there are mainly two ways; first Religious way second Philosophic way. He thinks that religious way is more steady, reliable and efficient than philosophic one.

İzmirli, sorts out the evil in to three parts; Metaphysic evil, Spiritual evil and Physical evil. He says that Allah is the creator of both goodness and evil.

Key Words: İzmirli İsmail Hakkı, Metaphysic, God, Evil, Knowledge, Ethic, Being.

İÇİNDEKİLER

| | |
|--------------------------|------------|
| ÖZET | II |
| ABSTRACT | III |
| İÇİNDEKİLER | IV |
| ÖNSÖZ | V |
| KISALTMALAR | VI |
| GİRİŞ | 1 |

BİRİNCİ BÖLÜM

| | |
|--|----------|
| 1. METAFİZİK | 5 |
| 1.1. Metafizik Terimi ve Kökeni | 5 |
| 1.2. Metafizik ile İlgili Yapılan Tanımlar | 6 |

İKİNCİ BÖLÜM

| | |
|--|------------|
| 2. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ | 26 |
| 2.1. İzmirli İsmail Hakkı'nın Metafizik Anlayışı..... | 26 |
| 2.2. Bilgi Anlayışı | 31 |
| 2.3. Varlık Anlayışı | 38 |
| 2.3.1. Varlık | 38 |
| 2.3.2. Öz | 42 |
| 2.3.3. Cevher..... | 45 |
| 2.3.4. İlk İlkeler | 48 |
| 2.3.5. Ruh Anlayışı..... | 50 |
| 2.3.5.1. Ruh –Beden İlişkisi..... | 55 |
| 2.4. Tanrı Anlayışı..... | 57 |
| 2.4.1. Allah'ın Sıfatları..... | 72 |
| 2.5. Kötülük Anlayışı | 79 |
| 2.6. Ahlâk Anlayışı | 85 |
| SONUÇ | 94 |
| BİBLİYOGRAFYA | 97 |
| EKLER | 101 |
| Ek 1. Orijinallik Raporu..... | 101 |
| ÖZGEÇMİŞ | 102 |

ÖNSÖZ

İzmirli İsmail Hakkı, içinde bulunduğu dönemin fikri ve siyasi çalkantılarına rağmen hem İslam dünyasındaki gelişmelere ve sıkıntılara duyarsız kalmamış hem de Batı'da ortaya çıkan bilimsel, teknik ve felsefî gelişmeleri yakından takip etmiştir. O, kendi döneminde etkin olan materyalist ve pozitivist düşüncelerle mücadele etmiştir. İzmirli, Bazı düşünürler ile fikri tartışmalara girmiştir. Yaptığı çalışmalar ve yazdığı eserlerle Batı ile Doğu arasında bocalayan, sıkışıp kalan topluma çıkış yolları ve çözüm yöntemleri sunmaya çalışmıştır.

İzmirli İsmail Hakkı, yeni bir zihniyet ve yeni bir felsefe anlayışı ile İslam filozoflarını ve sistemlerini metodik bir tarzda ele almış, onların geliştirdikleri delilleri ve ortaya koydukları problemleri batılı filozofların görüş ve bakış açısı ile inceleyerek bunlar arasında mukayese ve değerlendirmelerde bulunmuştur. O, felsefenin Türkiye'de okutulması ve tanıtılması konusunda üstün gayretler göstermiş, felsefe ve kelamı birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır.

İzmirli İsmail Hakkı, usul ve yöntem geliştiren bir filozof olmamakla birlikte Dar'ul Funun'da okuttuğu Felsefe Dersleri ve *Felsefe-i Ula, Menahic, İslam Felsefesi, Yeni İlmî Kelam* adlı eserleri ile ilim ve kültür hayatımıza büyük katkılar sağlamıştır. O, başka düşünürlerin fikirlerini değerli bulmakla birlikte hiçbir âlimin sözünü vahiy veya insanüstü bir gücün sözü gibi değerlendirmemiş, kendi görüşlerini de aklî delillere ve bilimsel temele oturtmaya çalışmıştır.

Biz de bu çalışmamızda İzmirli İsmail Hakkı'da metafizik problemleri (bilgi, varlık, ruh, Tanrı, kötülük, ahlâk anlayışlarını) incelemeye ve onun görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışmamda fikirleri ve tecrübesi ile bana yol gösteren ve benden yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN'a çok teşekkür ediyorum.

KISALTMALAR

| | |
|----------------|---|
| A.g.d. | : Adı geçen dergi |
| A.g.e. | : Adı geçen eser |
| A.ř. | : Anonim řirketi |
| AÜİF | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| Bkz. | : Bakınız |
| C. | : Cilt |
| ev. | : Çeviren |
| Dem | : Değerler Eğitimi Merkezi |
| DİB | : Diyanet İşleri Başkanlığı |
| İst. | : İstanbul |
| İzmirli | : İzmirli İsmail Hakkı |
| S. | : Sayfa |
| Sad. | : Sadeleřtiren |
| SÜSBE | : Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| Tdv. | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| Vb. | : Ve benzeri |
| Vs. | : Vesaire |
| Yay. | : Yayınları |

GİRİŞ

Hayatı ve İlmî Kişiliği

İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı ordusunda yedek yüzbaşı olarak görev yapan Hasan Efendi ile Yunanistan-Girit doğumlu olan Hafize Hanım'ın çocuğu olarak 1868 yılında İzmir'de dünyaya gelmiştir. Babasını 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında kaybeden İzmirli İsmail Hakkı'yı zor günler bekliyordu. Zira bir taraftan devam etmesi gereken eğitim hayatı diğer taraftan geçinme derdi vardı.

Dört yaşında iken okula başlayan İzmirli, ilk ve orta öğrenimini kendi mahallesindeki İki çeşmelik İbtidai¹ ve Rüştüyesi'nde² tamamladı. İlköğretimi bitirdikten sonra sarık sarma işinde çalışmış, Âmâ Hafız'dan hafızlık dersleri, Kamil Efendi'den Farsça dersler almıştır. İzmirli İsmail Hakkı, lise yıllarında İzmir'de yaşayan bir Yahudi'den Türkçe öğretme karşılığında Fransızca'yı öğrendi. Şazeli Tarikatı'ndan icazet alan İzmirli, Rüştüye'yi bitirip Ağustos 1891 yılında Namazgâh İbtidai Mektebine öğretmen olarak tayin edildi. 1892 yılında İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'na girdi. Burada İslami ilimlerin yanı sıra Ahmet Hulusi Efendi'den özel edebiyat dersleri ve Şakir Efendi'den hadis dersleri aldı. 1894 yılında İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'nu ve 1897 yılında yükseköğrenimini tamamladı. İzmirli, 1897 yılında Necati Bey'in Kızı Nuriye Hanım ile evlendi. Bu evliliğinden Celalettin, Necmettin ve Nurettin adında üç çocuğu oldu. 1908'de Eşini kaybetmiş, bir müddet sonra Aziz Efendi'nin kızı Kadriye Hanım ile evlenen İzmirli'nin bu evliliğinden Hayrettin isminde bir oğlu olmuştur.

Öğretmenlik, üniversite hocalığı, çeşitli idarî görevler, farklı gazetelerde yazarlığın yanı sıra birçok alanda kitap yazan İzmirli, 1939 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden emekliye ayrıldı. O, ilmî faaliyetlerini emekli olduktan sonra da devam ettirmiş, kongrelere katılmış, konferanslar vermiş ve değişik alanlarda makaleler yazmıştır. O, ilmî çalışmaları ve idarî faaliyetleri sebebiyle çeşitli ödül ve nişanlar almıştır. 1940 yılında şeker hastalığına yakalanan İzmirli, 31 Ocak 1946'da Ankara'da vefat etmiş ve 2 Şubatta Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedilmiştir.³

¹ İbtidai: Osmanlı eğitim sisteminde başlangıç seviyesinde eğitim veren bir okuldu. Bkz Ferit Develioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1999, s. 405.

² Rüştüye: Osmanlı eğitim sisteminde İbtidai ile İdadi eğitim kurumları arasında olan, üçü ilk, üçü son olmak üzere toplam altı yıl eğitim veren bir okuldu. Günümüzdeki ortaokul (İlköğretim)'a benzer diyebiliriz. Bkz Ferit Develioğlu, a.g.e., s. 902.

³ İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı eserleri ve ilmî şahsiyeti ile ilgili detaylı bilgiler için bkz Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *Tdv İslam Ansiklopedisi*, 2001, cilt 23, s. 530-533; Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli*

İlmi Kişiliği

Türk Felsefe Cemiyeti'nin 32 kişilik asli üyesinden biri olan İzmirli'nin⁴ düşünsel ve bilimsel kişiliğini öğrenmek için yaşadığı dönemi hatırlamakta fayda vardır. İzmirli, I. Meşrutiyet ve II. meşrutiyet dönemleri ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde yaşamıştır. Bu dönem Osmanlı devletinin gelenekçi eğitim-öğretim anlayışından modern, Batı tarzı eğitim-öğretim anlayışına geçiş dönemidir. Siyasi anlamda Osmanlı'nın son zamanları ile yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemleridir. Türkiye'nin Batı'ya açılmaya, kurum ve kuruluşlarını, eğitim-öğretimini, ekonomik ve kültürel kurumlarını Batılılaştırmaya başladığı dönemlerdir.⁵ İzmirli'nin öğrenim gördüğü dönemde medrese ve mektepler birlikte bulunmakta idi. Kendisi de her iki müfredattan faydalanarak gelenek ile modernliği, mektep ile medreseyi birleştirmiş, her iki kurumun derslerini öğrenmeye gayret etmiştir. Zaman zaman özel derslerle medrese ve mektep derslerindeki ilmini artırmıştır. Başta Arapça olmak üzere Farsça, Fransızca, Rusça, Rumca ve Latince gibi yabancı dilleri bilen İzmirli bu vesileyle hem dini ilimlerin hem de felsefe ve pozitif ilimlerin temel kaynaklarını ilk elden inceleme imkânı bulmuş ve bu kendisine geniş bir ilmi perspektif sağlamıştır.

İzmirli, yöntem olarak ilim ve akıl temelini, bilimsellik ve rasyonellik ölçütlerini benimsemiştir. O, görüşlerini delillere dayandırmış, başkalarının görüşlerini de delile dayanması durumunda kabul etmiştir.

Çağdaş Batı düşünce ve felsefesini tanıyan İzmirli bu sayede gelenekçi anlayışın dışına çıkmış, yeni bir metot ve bakış açısıyla konuları değerlendirmeye çalışmıştır. İslam ilimlerini metot ve kapsam yönünden tamamen yeni bir görünüme kavuşturamadıysa da *Yeni İlmi Kelam* adlı eseriyle İslam inanç esaslarının bazı problemlerini Batı felsefesinin bakış açısıyla ve onun verileri ile açıklamıştır. Bunu Felsefe, Tarih, Ahlak ve Tasavvuf kitaplarında da görmek mümkündür.⁶

İzmirli, yaptığı çalışmalar ve öne sürdüğü fikirler nedeniyle farklı muamelelere maruz kalmıştır. Kimilerince yaşadığı devrin Gazzali'si, İmam Azam'ı ve modernist,

İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, 2000; Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii*, Hilmi Kitabevi, Mürettebiye Basımevi, İstanbul, 1946. AliDuman, "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh", *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, 2008, Yıl: 6, S. XIV, (2008/1); Sabri Hizmetli, *Vefatının 50. Yılı Anısına İzmirli İsmail Hakkı*, Tdv Yayınları, 1. Baskı, 1996.

⁴ Recep Alpyağıl (derleyen), *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak 2*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 291.

⁵ Sabri Hizmetli, *Vefatının 50. Yılı Anısına İzmirli İsmail Hakkı*, Tdv Yayınları, 1. Baskı, 1996, s. 3.

⁶ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 3.

reformcu olarak övülmüş, kimilerince de gelenekçi, İbn-i Teymiye'nin temsilcisi ve taklitçisi olarak eleştirilere maruz kalmıştır. Bunun sebebi gelenekçilik ile modernizm arasında bir yol izlemesinin yanı sıra konularını yeni bir bakış ve anlayışa dayanarak incelemesidir. İzmirli, yapılan eleştirilere karşı kendisini hak ve marifet talibi, ilim ve hikmetin hizmetçisi, inceleme ve değerlendirme ehli olarak konumlandırmıştır. Görüşlerine önyargılı ve kuşkuyla yaklaşılmaması gerektiğini belirten İzmirli, inanç ile ilgili konularda vahye bağlı kaldığını, Akaid'de felsefi yöntemi tercih etmediğini, tartışmalı konularda Selefiye yolunu izlediğini ifade eder. İzmirli, kalbini tatmin etmek ve inkârcılara cevap vermek amacıyla akli delillere başvurduğunu söyler.⁷

İzmirli'nin felsefe ile olan ilişkisini ve felsefi fikirlerini kısaca şöyle özetlemek mümkündür: O, din ile felsefe arasında uzlaşma sağlamaya çalışmıştır. Ona göre akıl, insanın karar verme gücü ve yol göstericisi olmakla birlikte dini hükümlerde de temel ölçüttür.⁸ İzmirli, hususi felsefe eğitimi almamasına rağmen hem Doğu Felsefesi hem de Batı ve Yunan Felsefesi hakkında bilgi sahibiydi. Bu iki felsefe ile ilgili karşılaştırmalar yapmış, bunlarla ilgili değerlendirme ve eleştirilerde bulunmuştur.

İzmirli, kendi döneminde yaygın ve etkin olan materyalist ve pozitivist düşünceye karşı çıkmış, İslamcılık fikrini savunmuştur. Bir eğitimci, yazar ve bürokrat olarak İttihat ve Terakki Partisi'nin başlattığı çağdaşlaşma, batılılaşma faaliyetlerini desteklemiştir.

İlim ve hikmet peşinde bir ömür tüketen İzmirli ile ilgili söylenmesi gereken hususlardan biri de öğrendiklerini kendisine saklamaması, ilmmini kendisinden sonraki nesillere aktarmaktaki isteği, azmi ve gayretidir. Zira yazdığı birçok eser ile birlikte 3700 ciltlik kişisel kütüphanesini Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlamıştır.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda İzmirli ile ilgili felsefe alanında çok az araştırmamanın yapıldığını, metafizik alanındaki görüşleri ile ilgili ise hiç araştırmamanın yapılmadığını tespit ettik. Biz de bu çalışmamızda İzmirli İsmail Hakkı'nın metafizik anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışmamız ile İzmirli İsmail Hakkı'nın metafizik görüşlerini açığa çıkarıp bu alandaki eksikliği birazcık da olsa giderme gayret ve hedefindeyiz. Çalışmamızda öncelikli olarak İzmirli'nin kendi eserlerinden faydalanmaya özen gösterdik. Gerekli görülen yerlerde ise İzmirli ile ilgili yazılmış

⁷ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 20. ve M. Sait Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı", *Tdv İslam Ansiklopedisi*, 2001, cilt 23, s. 533-535.

⁸ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 6.

kitap, makale ve dergilere de başvurduk. Felsefe tarihi kitaplarından da faydalanmaya özen gösterdik. Bu çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında İzmirli İsmail Hakkı'nın fikirlerini daha iyi anlamak için hayatı ve ilmi kişiliği ele alınmıştır. İzmirli'nin hayatını incelerken özellikle aldığı eğitim ile düşüncesinin alt yapısının izleri sürülmeye çalışılmıştır. Konumuzdan çok uzaklaşmamak için hayatı ve eserleri ile ilgili detaylara girilmemiştir.

I. Bölümde metafizik kavramının anlamı, kökeni ve çeşitli filozoflara göre tanımı yapılmış, tarihi süreç içerisinde metafizik kavramına yüklenen anlamlar üzerinde durulmuştur.

II. Bölümde İzmirli İsmail Hakkı'nın metafizik anlayışı, bilgi anlayışı, varlık anlayışı, ruh anlayışı ve ruh- beden ilişkisi, Tanrı anlayışı ve Tanrı'nın varlığına getirdiği deliller, Tanrı- âlem ilişkisi, kötülük problemine bakışı, ahlâk anlayışı ele alınmış zaman zaman karşılaştırma ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Sonuç bölümünde ise tezimizde ele aldığımız konularla ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. METAFİZİK

1.1. Metafizik Terimi ve Kökeni

Metafizik kavramı tesadüfen ortaya çıkmış bir terimdir. Bu kavram ilk defa Aristoteles'in öğrencilerinden Andrinokos tarafından Aristoteles'in *İlk Felsefe* adlı kitabına gönderme yapmak amacıyla kullanılmıştır. Fakat bu gönderme kitabın ismine değil, Aristoteles'in kitaplarının tasnifine göre yapılmıştır. Buna göre *İlk Felsefe* kitabı Aristoteles'in fizik kitabından sonra gelmektedir ve bu ifade fizikten sonra anlamında "metafizik" şeklinde ifade edilmiştir. Eserin içeriği ile bu isimlendirme arasındaki örtüşmeden dolayı eser, daha sonraları bu isimle meşhur olmuştur. Metafizik terimi de bu eserin içerdiği konuları ifade etmek için kullanılmıştır. İzmirli de yazdığı kitaba *Felsefe-i Ula* adını vermesine rağmen bu anlayış doğrultusunda eseri daha sonra *Metafizik* adıyla basılmıştır. Müslüman filozoflar metafizik terimini kullandıkları gibi bu kavramı "maba'det-tabia" şeklinde Arapçaya çevirerek de kullanmışlar, kimi zaman da onların yerine felsefe-i ula, hikmet-ül mutlaka, ilm-i ilâhi gibi kavramları kullanmışlardır.⁹

Aristoteles'e göre metafizik, kanıtlamanın ilk ilkelerini inceler. Her kanıtlamanın temelinde de çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı olmak üzere iki ana ilke vardır. O, teorik düşünen bir filozofun iki görevi olduğunu ifade etmiştir. Bu görevlerden birincisi doğal ve duyusal dünyada var olanların doğasını araştırmak, ikincisi ise "Varlığın varlık olmak bakımından özelliklerini belirleyip hareketten bağışık olan töz'ün" veya şeylerin en gerçeğini, her şeyin nedensel olarak kendisine bağılı olduğu akledilir gerçekliğin özünü incelemektir. Aristoteles, günümüzde Fizik olarak bilinen eseri ile birincisini yani doğal ve duyusal dünyaya ait var olanları incelemiştir. Kendisinin teoloji diye gönderme yaptığı ikincisi ise aşağı yukarı onun metafiziğinin konusunu oluşturmaktadır. Çünkü onun sisteminde Tanrı hareket etmeyen ama hareket ettirici olandır.¹⁰ Aristoteles'in modern okuyucuları hem Fizik hem de metafiziği felsefi birer deneme olarak görme eğilimindedirler. Kavramsal bir inceleme ile empirik bir araştırma arasında kalan bu çalışmaların gerçekte bir temeli yoktur. Çünkü Aristoteles

⁹ Henry Walsh vd. "Metafizik Nedir?," Çev., Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 1-2. Ve İlhan Kutluer, "Metafizik", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 29, s. 399.

¹⁰ Henry Walsh, a.g.e., s. 2.

gerek doğa felsefesinde gerekse metafizik felsefesinde olgusal durumlara hiçbir zaman kayıtsız kalmamakla birlikte her ikisinde de empirik sınıma elverişli teoriler geliştirmekle pek ilgilenmemiştir.¹¹ Onun, daha çok metafiziğin konusunu meydana getiren şeyin, ezeli- ebedi ve hareketten bağımsız olan şeyin yani tözün ne olduğu üzerinde durmuştur.

Platon, Metafiziğin babası olarak bilinen Yunan düşünürü Parmenides'i takip etmiştir. Platon için sanı ya da inanç bilgidен ayrı bir şeydir. Ona göre sanı, şeyleri bir düşte veya sadece gölgeleri aracılığıyla görmeye benzer. Dolayısıyla sanı açıklıktan yoksun değişken bir bilgi tarzıdır. Bilgi ise bunun tam tersi olup tümüyle açıktır. Bilginin kendisine konu edindiği nesnelere ise ezeli-ebedi olarak her ne ise o'durlar ve değişmezler. Olmadıkları bir şey gibi görünmez, aldaticılık gücünden de bağıktırlar. Platon, sanı'nın konusuna giren nesnelere fenomenler (görünüşler) adını verirken bilginin nesnelere ise numenler (aklın objeleri, idealar) adını vermiştir. Platon için felsefe, sıradan insanların dahi gözden tamamıyla kaçırdıkları daha yüksek gerçekliklerin olağanüstü önemini tanımaya davettir. Metafizik için bu tür gerçekliklerin varlığının, sonraları tartışılmaz bir inanç haline geldiği söylenebilir.¹²

1.2. Metafizik ile İlgili Yapılan Tanımlar

Metafiziği, birçok düşünürün en temel felsefe disiplini olarak gördüğü dikkate alınır, tıpkı felsefenin kendisi gibi, farklı çağlarda farklı anlamlar kazandıği söylenebilir. Sıradan insan gibi metafizikçi de görünüşle gerçeklik arasındaki ayrımı önemli bulur. Fakat metafizikçi ortalama bir insanın tersine *gerçekliğin* nihai doğası nedir? sorusuna sistematik bir cevap vermeye çalışır. Metafizikçiler dünyaya ilişkin eleştirel olmaya, yargılarımızın gerisinde yatan ilkeleri keşfetmeye çalışırlar. Örneğin hangi ilkeler bizden bazı deneyimleri *gerçek*, bazı deneyimleri de *gerçek dışı* diye nitelmemizi ister? Bu ilkeler haklı kılınabilir veya temellendirilebilir mi? *Gerçekliğin doğasını* keşfetmek mümkün mü? Mümkünse gerçeklik neye benzer? İşte bu ve benzeri sorular geleneksel metafizik teorilerine kaynaklık etmiştir.¹³

Bu sorulara cevap bulmaya çalışan metafizikçiler *gerçekliğin doğasıyla* ilgili kendilerine göre bütüncül sistemler geliştirmeye çalışmışlardır. Metafizikçiler

¹¹ Henry Walsh, a.g.e., s. 2.

¹² Henry Walsh, a.g.e., s. 3.

¹³ Henry Walsh, a.g.e., s. 123.

geliştirdikleri teoriler/sistemler sayesinde evrenin çeşitli yönleriyle nasıl bir bütün meydana getirdiğine ilişkin olarak tutarlı bir resim elde edebileceğimize inanmışlardır.¹⁴

İlk Yunan filozoflarının *gerçeklik* nedir? Sorusuna temelde iki cevap verdiklerini görüyoruz. Bunlardan birincisi gerçekliğin; değişime açık doğal bir yönünün olduğu görüşüdür. İkincisi ise gerçekliğin belirli, kalıcı ve değişmez yönünün olduğu görüşüdür. Çevremizdeki nesnelere her an bir değişme içerisindedirler. Fakat bu değişmelere rağmen var olan şeylerin gerisinde kalıcı, değişmeyen bir yapı veya malzeme bulunmaktadır. İşte ilk filozoflar/metafizikçiler *gerçekliğin* bu iki farklı yönünü açıklamaya çalışmışlardır. Bunlardan Thales, Anaximandros ve Anaximenes gibi düşünürler görünen tüm değişimlerin gerisinde gerçek ve değişmeyen bir öge bulunduğunu öne sürmüşlerdir. İlk filozof olarak bilinen Thales'e göre çokluğun kendisinden türediği değişmez olan *arkhe*, maddi töz *su*'dur. Thales'in öğrencisi ve aynı zamanda halefi olan Anaximandros ise söz konusu özellikleri taşıyan, değişmez olan şey için soyut bir ilkeye *aperion* adını vermiştir. Anaximenes de görünüşün gerisindeki gerçeklik, çokluğun arkasında akıl yoluyla kavranabilen birlik, evrende var olan her şeyin kendisinden türediği tözü *hava* olarak isimlendirmiştir.¹⁵

Herakleitos ise yukarıda bahsettiğimiz üç filozoftan farklı olarak değişimin yegâne *gerçeklik* olduğunu söylemiş ve bu doğrultuda bir teori geliştirmiştir. Öyle ki, her şey bir daha aynı olmayacak şekilde sürekli bir değişim içerisindedir. Onun meşhur deyişiyle ifade edersek “aynı nehre iki defa giremezsiniz.” Yani dünyanın bizim belli bir anda deneyimlediğimiz her yönü veya görünümü varlığa gelir ve yok olur. Dünyadaki hiç bir nesne veya özellik aynı kalmaz. Dünyada var olan her şeyi bir defa yaşayabilirsiniz. İkinci defa aynı şeyleri, aynı zamanda aynı şekilde ve aynı şartlarda yaşayamazsınız. Çünkü her şey sürekli bir değişim içerisindedir.¹⁶

Herakleitos gibi değişim teorisini savunan filozoflardan biri de Kratylos'tur. O, gerçekliğin değişim yönünü biraz daha ileriye götürmüştür. Ona göre eğer her şey sürekli bir değişim içerisindeyse bu durumda dünya anlaşılabilir bir şey olmaktan çıkar. Çünkü eğer her şey her daim değişiyorsa bu durumda gerçekliği betimlemeye yetecek kadar zamanımız olmaz. Biz gerçeklik üzerine bir şey söylemeye başladığımız andan itibaren sadece bizler, sözcükler ve anlamları değil bizi dinleyenler dahi değişmiş olacaktır. İşte bundan dolayı Kratylos aynı nehre değil iki defa, bir defa dahi

¹⁴ Henry Walsh, a.g.e., s. 123.

¹⁵ AhmetCevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2012, s. 35-37.

¹⁶ Henry Walsh, a.g.e., s. 125.

girilemeyeceği sonucuna varır. Yani kişi nehre adımını atar atmaz nehir, aynı nehir olmaktan çıkmıştır. O halde gerçeklik durmadan değişiyorsa, onda ne betimlenebilecek kalıcı bir yön, ne onu betimlemenin değişmez bir yolu, ne de kalıcı bir betimleyici olacaktır.¹⁷

Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos, bunların her biri gerçekliğin sürekli ve değişmez olduğunu fakat hareket halindeki parçalardan meydana geldiğini dile getiren birer teori geliştirdiler. Örneğin; Demokritos gerçekliğin *atom* adı verilen yaratılmamış, yok edilemez ve değişmez birimlerden oluştuğunu savunur. Bu *atomlar* var olanın bütününe meydana getirmektedirler. Onların hepsi de hareket halinde olan ayrı ve farklı kendilikler olmak durumundadırlar. Dünya hep aynı olsa bile *atomların* çokluğuyla hareketleri dünyadaki görünen değişimleri açıklar.¹⁸

Empedokles, ilk defa çoklu ana arkhe teorisini geliştiren kişidir. Ona göre hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dört ana madde vardır. Bu ana maddeler nitelik bakımından değişmeyen, bölünemeyen fakat hareket edebilen asli öğelerdir. Bu dört öğe evrenin yapısının malzemeleridir. Evrendeki tüm oluş ve bozulmalar bu dört öğenin bir araya gelmesi veya birbirinden ayrılması ile olur. Bu dört öğe kendiliklerinden hareket edip birbirine karışamazlar, bir karışımı bozamazlar. Onun için dışarıdan bir güce yani bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyarlar. Empedokles'e göre dışarıdan bu dört ana maddeyi harekete geçiren sevgi ve nefrettir. Sevgi ve nefret birbiriyle sürekli mücadele eden iki güçtür. Bu mücadele sonucunda sevgi üstün gelirse oluş, nefret üstün gelirse bozulma olur. Empedokles bu teorisi ile ilk defa madde ile ilke ayrımını da yapmış olur.¹⁹

Anaxagoras, kendisinden önceki filozoflar gibi *gerçeği* maddi bir şey olarak düşünen filozoflardan biridir. Fakat o, maddeyi kendi içinde harekete geçirip oluşu meydana getiren bir kuvvetin olması gerektiğini ifade eder. Canlı olan ve maddeyi kendi içinde harekete geçiren bu kuvvete **nous** adını verir. Anaxagoras'ın **nous** adını verdiği şey her ne kadar maddi bir şey olsa da kendi kendine eşit, kendi kendine hareket etmek ve bütün varlıkların hareket ilkesini oluşturmak gibi özelliklerle diğer maddi şeylerden ayrılmaktadır.²⁰

¹⁷ Henry Walsh, a.g.e., s. 125-126.

¹⁸ Henry Walsh, a.g.e., s. 131-132.

¹⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 20. Basım, İstanbul, 2011, s. 32.

²⁰ Macit Gökberk, a.g.e., s. 34.

Gerçeklik nedir? Sorusuna Platon şöyle cevap verir: *Gerçek* olan özü itibariyle madde ya da malzeme değildir. *Gerçeklik* şeylerin formudur. Bizim algıladığımız şeyler sürekli olarak değişmekte ve dönüşüme uğramaktadırlar. Farklı zamanlarda farklı özelliklere sahip olurlar. Bazı durumlarda büyük, bazı durumlarda küçük görünürler. Yani duyu dünyasını algıladıklarımız yoluyla tetkik ettiğimiz zaman onda süreklilik, durağanlık, istikrar ve tutarlılık olmadığını görürüz. Böyle bir dünya *gerçek* olamaz. Sadece aldatıcı görünüşlerden meydana gelmiş olduğunu anlamış oluruz. Biz bununla duyu dünyasında gerçekliğin fiilen ne olduğuna dair ilk ipuçlarını keşfederiz. Şeylerin kendilerinin tersine, onların formları akledilir olup değişmezdir. Bireysel olarak köpekler sürekli bir değişim halinde bulunabilir. Onlar son çözümlemede pekâlâ hayali varlıklar da olabilirler. Fakat köpeğin kendisi, köpeklik formu değişmezdir. Tek tek her köpek sürekli olarak değişen bir yaşam çarkından geçse de köpek teriminin anlamı hep aynı kalır. Bundan dolayı Platon, *gerçek* olanın formların ya da ideaların bütünü olduğunu ve bu yanıltıcı duyu deneyim dünyasının sahip olabildiği istikrar ve anlaşılabilirliğin kaynağının bu *gerçek* nesnelere olduklarını öne sürmüştür. Öyleyse *gerçeklik* sadece idealarla özdeşleştirilmelidir.²¹ Bu idealar varlığın en yüksek ve en gerçek biçimine sahiptirler. Hem bizim anlayışımızdan hem de onları yansıtan algılanabilir fenomenlerin olup olmamasından bağımsız olarak vardır. Örneğin adalet evrenseli, adaletin ne olduğunu anlayıp anlamamızdan ve adil toplumların olup olmamasından bağımsız olarak vardır.²² Bunlar duyusal dünyada meydana gelen değişimlerden etkilenmeyip görünüş dünyasından ayrı bir var oluşa sahiptirler. İdealar bizim duyu deneyimi yoluyla değil, düşünce ve kavrayış yoluyla bildiğimiz, kendi dünyalarında vardır. İdealar; süreklilik, durağanlık ve akıl ile anlaşılabilir.

Platon, her şeydeki gerçekliğin kaynağı ve nihai gerçeklik olarak iyi ideasının var olduğunu söyler. O, mecazi tasvirlerinde iyi ideasını, kendisinin de dâhil olduğu her şeyi aydınlatan güneşe benzetir. Kişi, bilgisinin doruk noktasında iyi ideasını bilme deneyimine sahip olduğunda her şey ona aşikâr hale gelecektir. Kişi deneyime sahip olduğunda diğer ideaların bu iyi ideasından pay aldıklarını veya iyi ideasına katıldıklarından dolayı onları oldukları gibi kavrar.

İdealar dünyası gerçekse çevremizde gördüğümüz görünüş ya da yanılısma dünyası ile arasında nasıl bir bağlantı veya ilişki söz konusudur? sorusunun cevabı

²¹ Henry Walsh, a.g.e., s. 132-133.

²² Gunnar Skirberk ve Nilse Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. E. Akbaş / Ş. Mutlu, Kesit Yay., İstanbul, 2001, s. 167.

Platon'a göre; duyu dünyasının da bazı gerçek ve kalıcı yönleri vardır. Onun çeşitli veçheleri zaman içinde değişse de ondaki şekiller sabit kalır. Örneğin; bir kutuyu düşünelim. Kutunun şekli zaman içinde değişmekle birlikte ilk zamandaki kutunun kare veya küp olma özelliği aynı kalır. Ona göre şeyler idealardan veya formlardan pay alırlar veya onlara katılırlar. İdealarla şeyler arasındaki ilişki güneş ve güneşin kendilerine ışık saçtığı şeyler arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. Şeylerin sahip oldukları şekiller ideaları fiilen birer idea olmadan örneklerler. Platon'a göre bu tıpkı güneş ışığında şeylerin güneşin kendisini ihtiva etmeden güneş ışığı tarafından aydınlatılması ve güneş ışığını örneklemeleri gibidir.²³

Platon'un metafizik teorisi hem görünüşler dünyası hem de ideal gerçekliğin dünyası ile ilgilidir. Ayrıca evrenin bizatihi kendi başına bir önemi olan gerçeğin anlamlı dünyası olarak ön plana çıkar. Bu teori bize gerçeklik nedir? sorusunun cevabını vermesinin yanısıra insanın gerçek dünyayla olan ilişkilerinde bir takım sonuçlara ulaştırır. Örneğin Platon'a göre insan, hem gerçek dünyanın hem de görünen dünyanın üyesidir. Bedenlerimiz maddi ve görünen dünyanın bir parçası iken Zihinlerimiz cisimsel değildir ve ideaların gerçek dünyasını bilebilmeye muktedirlerdir. Platon, bizim beden ve zihinlere sahip olmamızın yanında faaliyetlerimizi ve ilgilerimizi yönlendiren bir ruha da sahip olduğumuzu öne sürmüştür. Zihinlerimiz gerçek dünyayı düşünmek için devamlı yukarı doğru çıkmak isterken bedenlerimiz de maddi görünüşler dünyasına inmek isterler. Ruh da inme ve çıkma istekleri karşısında gel-gitler yaşamaktadır. Platon ruhun bu durumunu, arabayı karşıt iki tarafa çekmek isteyen iki atı birden süren at arabasındaki sürücüyü benzetir. Ona göre ruh bu şartlarda ne kadar uyumlu bir hayat sürdürebilirse sonunda duyu dünyasından kurtulmaya ve gerçek dünyayı temaşa etmeye başlar.²⁴

Aristoteles, hocası Platon'un metafizik ile ilgili görüşlerini reddederek gerçekliğin temel yönlerini doğal dünyada ve değişme sürecinde bulan bir metafizik teori geliştirmiştir. Ona göre deneyimlediğimiz şeyin gerçek olması gerekir. O, gözle görülen dünyanın değişen doğasının, gerçekliğin temel, karakteristik bir özelliği olduğunda ısrar eder. Değişen doğal dünya, onun fiili bileşenlerini ve bileşenlerin nasıl iş gördüklerini bilebildiğimiz takdirde anlaşılır hale gelir. Her doğal nesne sürekli bir değişmeye maruz kalmaktadır. Bu değişme sürecinde sadece değişen bir şey değil, aynı

²³ Henry Walsh, a.g.e., s. 132-134.

²⁴ Henry Walsh, a.g.e., s. 136-137.

kalan bir şey de vardır. Tam da bu noktada Aristoteles gerçekliğin neden meydana geldiğini keşfetmek için değişimin neyi içerdiğini anlamaya çalışmak gerektiğini söyler. Bunu yapabilmek için her değişimde şu dört nedenin anlaşılması zorunludur. Bu dört neden gerçekte değişen bir şeyle ilgili olarak sorulabilecek sorulara verilen cevaplardan oluşur.²⁵ Bunlar;

a) Maddi neden: Değişen nedir?

b) Formel neden: O neye doğru değişir, hangi formu alır?

c) Fail neden: Değişeni değiştiren nedir?

d) Final neden: Değişen hangi nedenden dolayı veya hangi amaç için değişir?

Değişmeyle hayata geçirilecek hedef nedir? sorularından ve bu sorulara verilen cevaplardan oluşur. Aristoteles şöyle bir örnekle bu dört neden arasındaki farkları daha somut hale getirir. Bir mermer kütesinden bir heykel yapıldığı zaman maddi neden mermerdir. Mermerin aldığı şekil formel nedendir. Mermerde değişimi yapan heykeltıraş fail nedendir. Heykeltıraşın güzel bir heykel yapma isteği ise final nedendir.²⁶

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere her değişimde aynı kalan bir şey; yani madde ile birlikte değişen bir şey; yani form vardır. Başlangıçta nesne başka bir şey olabilme potansiyeline sahiptir. Değişme var olan potansiyelleri aktüelleştirme, belli bir formu olan maddeyi başka bir form altında yeniden madde haline gelecek şekilde dönüşüme uğratma sürecidir. Gerideki sabit madde başka bir form almakla birlikte aynı kalabilir. Buna göre meşe palamudu bir meşe ağacı haline geldiği zaman, formel anlamda gerçek bir değişme var iken, maddi anlamda gerçek, kalıcı ve sürekli bir öge bulunmaktadır. Dünya üzerindeki nesnelere konum, nitelik, büyüme, bozulmuş vb. gibi birçok yönden değişirler. Canlı tüm varlıklar ölüme tabi olurken cansız varlıklar da çürümeye ve yok oluşa tabidirler. Canlı varlıklar birey olarak olmasa da tür olarak belli bir süreklilik ve durağanlık derecesine ulaşabilirler. Her müstakil canlı olan varlık yok olup gider ama tür olarak varlığını sürdürür. Her canlı türünün göreceli amacı, türünü yeniden üretebilmek için kendi tarzında geliştirmektir. Örneğin; meşe palamudu daha fazla meşe palamudunun varlığına gelebilmesi için meşe ağacı olurlar. Veya enikler köpek soyunun devamı için büyüyüp birer köpek olurlar. İnsanlar da diğer canlılar gibi, nihai hedefe sadece türlerini devam ettirmek ve böylelikle ebedi ve Tanrısal olandan

²⁵ Henry Walsh, a.g.e., s. 142.

²⁶ Henry Walsh, a.g.e., s. 142.

pay almak suretiyle yaklaşabilirler. Saf formları düşünebildiğimiz zaman zihinlerimiz bir tamlık ve istikrar haline erişir.²⁷

Aristoteles'in metafizik sisteminde, gerçekliğin kalıcı, sürekli ve değişebilme özelliklerini içerisinde barındırdığını, gerçek dünyanın hem değişmeye elverişli olan maddeyi hem de maddenin erişmeye çabaladığı kalıcı ve sürekli olmaya tekabül eden doğal dünyayı içerdiğini söyleyebiliriz.²⁸ Tüm bunlarla birlikte Aristoteles'in metafizik sisteminde tözün de büyük bir önemi vardır. O, tözün hiçbir şeyin yüklemi olmayan son dayanak, özü itibari ile ve zihinsel olarak maddeden ayrılabilen şey olmak üzere iki anlamının olduğunu söyler. Ona göre töz, bir özne hakkında tasdik edilmeyip başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği şeydir.²⁹

Epikür gerçeklik nedir? sorusunu şöyle yanıtlar. Gerçek dünya farklı büyüklük ve şekillerdeki atomlarla boşluktan meydana gelmektedir. Bu atomlar şekil ve büyüklük yönünden bölünemezler. Bir bütün olarak "gerçekliği" meydana getirirler. Onların eylem ve etkileşimleri evrenin bütün özelliklerini açıklar. Bu atomlar ezeli, ebedi, kalıcı ve süreklidirler. Ne yaratılabilir ne de yok edilebilir. Atomların şekil ve büyüklükleri kadar hareketleri de gerçek evrenin temel bir boyutunu meydana getirmektedir. Atomların hareketleri hem aşağı hem de yukarı olabilmektedir. Bu atomlar sebebini bilmediğimiz bir sapmayla hareket ederler. Kişi, bütün atomların mevcut konumlarıyla hareketlerini ne kadar araştırırsa araştırсын atomlar yollarından bir sapma gösterebilecekleri için gelecekte ne olup-biteceğine asla karar veremez. Epikür'e göre gerçek nesnelere maddi nesnelere aittir. Her şey maddenin birimleri olan atomların hareketleriyle açıklanabilir. Cisimler nasıl ki maddi nesnelere aittir, zihinler de maddi nesnelere aittir. Zihinler, ruh atomu verilen özel bir atomdan meydana gelirler. Epikür, gerçek dünyayı yalnızca maddi parçacıklardan ve onların yer değişikliklerinden meydana gelen bir varlık olarak resmeder. Evrendeki her şey atomların yerlerindeki değişikliklerle anlaşılabilir. Bu teori gerçeği betimlemek ve açıklamak için ihtiyaç duyulan temel dayanağı ortaya koyma amacı taşır. Bu temel dayanak; atomlardan, atomların hareketlerinden ve boş mekândan oluşmaktadır.³⁰

Rene Descartes ise sadece doğal dünyanın gerçek yönlerini betimlemekle kalmaz. Aynı zamanda gerçekliğin diğer öğeleriyle (Tanrı, zihin) nasıl bir ilişki

²⁷ Henry Walsh, a.g.e., s. 142- 144.

²⁸ Henry Walsh, a.g.e., s.149.

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 2010, s. 254-255.

³⁰ Henry Walsh, a.g.e., s. 153-159.

içerisinde olduğunu da göstermek ister. Ona göre gerçeklik şu üç temel kendilik veya tözden oluşur. Bunlar; Tanrı, zihin ve madde'dir. Var olan her şey bunların bir modifikasyonu veya münferit bir örneğidir. Her düşünce zihnin, her fiziki nesne de maddenin bir modifikasyonudur. Bir yönüyle var olan tek töz Tanrı'dır. Tanrı diğerlerinden mutlak bağımsız, var olan tek kendiliktir. Başka her şey ancak Tanrı'nın yardımıyla var olabilir. Tanrı, tek yaratıcı tözdür. Zihin ve beden var olmak için Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duyarlar. Tanrı'nın dışında, düşünebildiğimiz veya bilebildiğimiz her şey, zihinsel tözün veya fiziki tözün bir formu veya tezahürüdür. Zihnin özsel özelliğini oluşturan şey, onun düşünmesidir. O yer kaplamaz. Zaten yer kaplasaydı cisim formu olacaktı. Cisim yer kaplayandır. Maddi bir nesne büyüklüğü, şekli, konumu ve hareketleriyle tanımlanabilir veya betimlenebilir. Tanrı maddeyi yaratmakla birlikte onu tarihin bütün anlarında korur ve kontrol eder. Fiziki dünyanın bütün parçaları yer kaplarlar. Yer kaplayan her şey de maddedir. Doğal dünya birbirlerine teğet duran maddi parçaların geniş ve dolu bir kütesidir. Bütün bir sistem dik duran ve biri itildiğinde, o da bir diğerini iten dominoların sonsuz bir dizisi gibidir. Tanrı, tek etkin fail ve ilk hareketi sağlayandır. Bu sistemi varoluş ve eylem halinde tutandır. Bilim adamları maddi dünyanın, Tanrının kendilerine verdiği açık ve seçik ideler üzerinde çalışırlarsa bütün maddi dünyayı-Tanrı istediği sürece-tam ve dakik bir şekilde anlayabilirler.³¹

Hobbes, fiziki dünyanın gerçek olduğunu ve onun büyük bir mekanizma olması gerektiği tezini savunmuştur. O, Descartes'ten farklı olarak zihinsel dünyanın da maddi dünyanın fiilen bir parçası olduğunu savunuyordu. Hobbes zihinsel dünyayı, insan bedeninin içinde ve dışında meydana gelen fiziki hareketler olarak anlamıştır. Ona göre gerçek dünya, cisimlerden meydana gelir. Ayrı bir zihinsel töz yoktur. Dolayısıyla zihin ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamakta da bir güçlüğü olması söz konusu değildir. Çünkü zihin ve zihinsel olaylar da sadece fiziki olayların alt sınıfları olup, fiziki olaylar dizisiyle açıklanabilirler. Hobbes, kendi metafizik sisteminde maddi ve ilahi töz olmak üzere iki tözün varlığından bahseder. Var olan sistemin başlaması veya harekete geçmesi için Tanrı'ya ihtiyaç yok gibi görünmektedir. Mevcut dünya bütünüyle kendi yasalarına göre işleyen ve dünyadaki bütün oluşumları meydana getiren sürekli bir hareket makinesi olarak tasarlanabilir. O, her ne kadar gerçekliğin Tanrı ve cisim gibi iki tözden meydana geldiğini söylese de bu şekil ve durumuyla materyalist bir metafizik

³¹ Henry Walsh, a.g.e., s. 163-165.

formüle etmek için gerekli olan yegâne şeyin cisim olduğu söylenebilir.³² Galileo fiziği ve mekaniğini temel alan Hobbes'e göre her şeyin kökeninde hareket vardır. Evren mekanik doğa yasalarına göre hareket eden cisimlerden oluşmaktadır. Her olay cisimlerin en basit hareketleriyle başlar ve sonra ilk bakışta hareket olduğu anlaşılacak kadar karmaşık bir hale gelir. Ona göre insan da mekanik bir varlıktır ve bundan dolayı sürekli içsel ve dışsal bir hareket yaşamaktadır. İnsan psikolojisi, birbirleriyle neden- sonuç ilişkisi içinde olan cisimlerin daha karmaşık hareketleridir. Hobbes her şeyi madde ve hareketle açıklamaktadır.³³

Spinoza ise tözü; kendinde olan ve kendisiyle kavranılan, başka kavramlardan bağımsız oluşturulabilen bir kavram olarak ele alır. Bu töz anlayışında Descartes'in var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayan töz anlayışından etkilenen Spinoza töz olarak sadece Tanrı'yı kabul eder. Çünkü bu tanıma uygun başka varlık yoktur. Tanrı kendi kendisinin nedenidir. Onun özü var oluşunu oluşturur. Ona göre Tanrı, sonsuz, ezeli, ebedi, mutlak ve bağımsız bir varlıktır. O, tözü (Tanrı'yı) doğa ile özdeşleştirir. Dolayısıyla panteist bir görüşe ulaşır. Bu görüşte ise Tanrı, görülemeyen doğa, doğa da görülebilen Tanrı'dır. Spinoza, Descartes'in töz olarak kabul ettiği madde ve ruhu (zihni) töz değil, tözün birer sıfatları olarak görür. Bu ise Descartes'in ikili hatta üçlü töz anlayışının yerine Spinoza'nın monist bir töz anlayışı geliştirdiğini gösterir.³⁴

Leibniz'e göre gerçek dünyayı meydana getiren tözler **monadlar**'dır. Leibniz, "*Tabiatın ve İnanetin Akla Dayanan İlkeleri*" adlı risalesinde **Monad**'ın; Yunancadaki "monas" kelimesinden geldiğini ve bir olan, birlik anlamına geldiğini ifade eder.³⁵ Bu tözler kendi içlerinde bir şekilde sahip olabilecekleri bütün yüklem ya da özellikleri içeren bir karakteristiğe sahiptirler. Doğru bir önermenin öznesi, her şeyi bir **monaddır**. Bu **monadlar** insanları, hayvanları, bitkileri, yerleri, şeyleri ve bütün bunların parçalarını kapsar. Bu **monadların** şekil ve büyüklükleri yoktur. Bunların temel karakteristikleri etkinliğe, onlara yüklenen özelliklere sahip olmaya muktedir olmalarıdır. Her bir **monad**, kendisine bir şekilde yüklenebilen bütün özelliklere sahiptir ve etkinlik merkezidir.³⁶ Eylemler her durumda bir töze bağlıdır. Bu töz, kendi

³² Henry Walsh, a.g.e., s.168-172.

³³ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*, Doğu- Batı Yay., 3. Basım, Ankara, 2012, s. 17-18.

³⁴ Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011, s. 43.

³⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Atakan Altınörs, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2010, s. 97.

³⁶ Henry Walsh, a.g.e., s. 196-197.

kendine yeten bir tözdür. Kendi kendine yettiği için bir hareket ilkesine de sahip olmalıdır. Tanrı'nın eylemleriyle, onun yarattığı varlıkların eylemlerini birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Bu güçlüğü'nin nedeni Tanrı'nın eylemlerine ilişkin var olan farklı görüşlerdir. Bazı filozoflar Tanrı'nın her şeyi yaptığını düşünürken bazıları da Tanrı'nın varlıklara verdiği gücü korumaktan başka hiçbir şey yapmadığını düşünürler. Leibniz Tanrı'nın eylemleriyle, Tanrı'nın yarattığı varlıkların eylemlerini birbirinden ayırmak için bireysel töz kavramını ortaya atar. Ona göre bireysel töz; birçok yüklem kendisine yüklendiği, ama kendisinin başka bir şeye yüklenemediği şeydir. Her doğru hüküm, şeylerin doğasında bir temele sahiptir. Bir önerme, bir özdeşliği ifade etmiyorsa yani açık bir şekilde öznede içerilmiyorsa yüklem öznede potansiyel olarak içerilmesi gerekir. Leibniz'e göre bu filozofların "yüklem öznededir" dedikleri şeydir. Leibniz'in bahsettiği tözlerin (**monadların**) özelliklerinden bazıları şöyle sıralamak mümkündür. Ona göre bir töz ancak yaratma ile var olabilir. Yok olmanın dışında ölemez. Bir töz ikiye bölünemez veya iki tözün bir araya gelmesiyle oluşmaz. Bu tözler sık sık dönüşmeler bile sayıları ne artar ne de azalır. Her töz, Tanrı'nın ya da evrenin bir aynası gibidir. Bir şehrin farklı yerlerden bakılmasına bağlı olarak farklı biçimde betimlenmesi gibi, her bir töz de Tanrı'yı ve evreni kendine göre açıklar. Her bir tözün bir şekilde Tanrı'nın sonsuz bilgelik ve kadir-i mutlaklığını, karakterini taşıdığı ve elinden geldiğince Tanrı'ya öykündüğü söylenebilir.³⁷ Bu tözlerin içlerine herhangi bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği pencereleri yoktur. Her bir töz, bir diğerinden farklıdır. Tâbii değişimlerinin içsel bir ilkesinden dolayı sürekli bir değişime tâbidir. Bir tözün mevcut her hâli, bir önceki hâlinin uzantısı olduğundan şimdiki an kadar gelecekle de yüklüdür. Bir töz, bir diğer tözün içine fiziksel olarak tesir edemez. Ancak Tanrı'nın müdahalesiyle ideal bir tesir söz konusu olabilir. Bu da şeylerin başlangıcında her bir tözün bir diğerine tabi oluşu, bağımlılığı, uyumluluğuyla yaratılması şeklinde olur. Fakat bu tözler arasında fiili bir etkileşim söz konusu değildir.³⁸

John Locke, töz ile ontolojik açıdan değil epistemolojik açıdan ilgilenmiştir. Bu soruna ortak sağduyu görüşünden; yani sıradan insanın bakış açısından hareket ederek şu soruyu sorar. "Niteliklerin kendisine dayandığı bir şeyin, bir dayanağın var olduğunu var saymaksızın niteliklerin idelerine nasıl sahip olabiliriz? Biçime, renge, sayıya sahip olan nedir? diye sorduğumuzda katı yayılımlı olan birincil nitelikler olduğunu görürüz.

³⁷ Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz Felsefesi: Mantık, Fizik, Metafizik*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s. 320-322.

³⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *a.g.e.*, s. 97-120.

İşte bunların dayandığı şey töz'dür. Diğerlerinden farklı olarak John Locke'a göre duyuma neden olan, duyusal bilginin konusunu ve nesnesini kuran töz'dür.³⁹ Ona göre her ne kadar gerçekliği oluşturan tözleri fiilen bilemiyorsak bile biri maddi diğeri de zihinsel (fiziki olmayan) olmak üzere genelde iki çeşit tözün var olduğunu kabul ediyoruz. Maddi tözler; şekil, büyüklük, katılık, renk gibi niteliklerin temelinde bulunan tözlerdir. Zihinsel (tinsel) tözler ise zihnin düşünme, korkma, akıl yürütme vb. faaliyetlerinin temelinde bulunan tözlerdir. Locke, hem fiziksel hem de zihinsel tözlerde, onların tam olarak ne olduklarıyla ilgili olarak açık ve seçik fikirlere sahip olamayacağımızı ısrarla savunur. Zira biz kesin bilgi açısından sadece kendimiz ve Tanrı'nın var oluşundan emin olabiliriz. Fakat kendimizin ne olduğunu veya Tanrı'nın fiilen neye benzediğini bile tam olarak bilemeyiz. Gerçekliğin hakiki doğası ve gerçekliğin çeşitli parçalarının birbirlerine bağlanma yolları ile ilgili gerçeklik resmimiz hep belirsiz kalacaktır. O, bilgimizdeki bu sınırlamaya rağmen metafizik görüşünde septik sonuçlara ulaşmaktan ısrarla kaçınır. O, gerçeklikle ilgili bildiğimiz şeyler ne kadar az ve tartışmalı olursa olsun fiziki ve zihinsel tözlerden oluşmuş bir dünyanın var olduğuna olan inancı kabul etmemiz gerektiğini ısrarla vurgular.⁴⁰

George Berkeley, John Locke'u eleştirerek onun metafizik anlayışının son çözümlemede bizim tözleri gerçekte bilemediğimizi fakat var oluşlarını kabul etmek zorunda kalışımızdan hareketle kişiyi ümitsiz bir şüpheciliğe götüreceği kanaatindedir. Ayrıca O, John Locke'un maddi tözün var olduğu ile ilgili düşüncesinin de hatalı olduğunu söyler. Berkeley'e göre ihtiyaç duyduğumuz şey gerçekliği nasıl bilebileceğimiz ve gerçekliğin doğasının ne olduğu ile ilgili yeni bir anlayışın olmamasıdır. Berkeley, gerçekte olan şeylerin ideler ve tin ya da ruhlar olduğunu iddia eder. İdeler, duyular tarafından dolaylı olarak algılandıkları için gerçektirler. İdeler, gizemli fiziki veya maddi şeylere ait olan nitelikler değildirler. Gerçek duyusal dünya, zihindeki idelerin bir dizisi veya sistemi olarak var olurlar. Bu ideler tikel bir zihin tarafından meydana getirilmediğine göre kendisinde var oldukları ve düzenlerinin yaratıldığı sonsuz bir zihnin var olması gerekir. İdelerin yaratıldığı ve meydana getirilebildiği tözün başka bir boyutu da vardır. Biz kendimizi sezgisel olarak algılamaya, düşünmeye, irade etmeye muktedir sonlu etkin merkezler olarak biliriz. Tanrı'yı, bütün ideleri meydana getirmeye ve bizim de onları algılamamıza neden

³⁹ Solmaz Zelyüt, a.g.e., s. 63.

⁴⁰ Henry Walsh, a.g.e., s. 203-205.

olmaya muktedir sonsuz bir tin olarak düşünürüz. Dolayısıyla ideler, duyuşal gerçeklik dünyasının yerini tamamen ilahi zihin alırken bireysel zihinde ise kısmen var olan şeyler olarak açıklanabilir. Duyusal dünyadaki değişmeler, Tanrı'nın nedensel etkinliğinin ve sonlu ruhların faaliyetlerinin sonucunda oluşur. Berkeley, gerçekliğin bileşenleri olarak sadece Tanrı ve zihni gördüğünden (maddi tözü kabul etmediğinden) zihin- beden problemi de kendisi için söz konusu değildir.⁴¹

Aydınlanma felsefecilerinden David Hume ise madde ve dış dünya problemini metafiziksel ya da maddi töz problemi şeklinde ele almanın imkânsız ve yararsız olduğuna inanır. Hume'a göre maddenin var olup- olmadığı gereksiz ve yararsız bir sorudur. Fiziki dünyanın var oluşundan şüphe etmek psikolojik olarak imkânsızdır. Asıl önemli olan, bizi cismin var oluşuna inanmaya sevk eden nedenleri göstermek değil bu inancımızı meşrulaştırmak ya da temellendirmektir. Ona göre cisimlerin biz onları algıladığımız zaman da zihnimizden bağımsız olarak var olduklarına inanmaya sevk eden üç şey vardır. Bunlar; Duyular, akıl ve imgelem'dir.⁴²

Bunlardan duyular ve akıl, cismin veya fiziki nesnelere sürekli var oluşunu kanıtlayamazlar. Geriye imgelem kalmaktadır ki David Hume'a göre hayal gücünün fiziki cismin bağımsız ve sürekli var oluşuna inanmamızdaki payını araştırdığımızda bizi izlenimlerimizin sabitliği ve değişmezliği yoluyla bağımsız nesnelere varlığına zorladığımızı görürüz. Bu ise metafiziksel bir kanıtlamadan çok psikolojik bir analizdir. David Hume'a göre ben, zihin veya ruh kavramının kendisinden türediği izlenim veya algıyı aradığında onlara karşılık gelen bir izlenim bulamayacaktır. Ona göre içimize baktığımızda ya da düşünümde bulunduğumuzda düşünce, duygu, anı, heyecan vs. ile karşı karşıya kalırız. Fakat bu düşünce, duygu, anı, heyecanlara sahip olan başka bir varlıkla yani başka ben'le asla karşılaşmayız. David Hume'a göre benlik ya da zihin idesi ne izlenimden türetilmiş ne de izlenim ile özdeştir. Ona göre benlik/kişi, ide veya izlenimler arasında bir ide veya izlenim değil, bu ide veya izlenimlere sahip olduğumuz şeydir. Bundan dolayı tözsel ve ölümsüz bir ruhtan söz etmeyi mümkün görmez. O, tözsel olmayan zihni ya da ruhu sadece algılar yığını olarak görür. Hume'a göre dış gerçekliğin ya da insandan bağımsız maddi dünya gibi idelere dayanak olan zihin ya da ruhun varlığı kanıtlanamıyorsa Tanrı'nın varlığı hiçbir şekilde kanıtlanamaz.

⁴¹ Henry Walsh, a.g.e., s. 206-207.

⁴² Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 350.

Dolayısıyla Hume, metafiziği dış dünya ile uyumsuz aşırı yüceltilmiş mitoloji olarak görerek çok farklı bir şekilde yaklaşmıştır.⁴³

21. yüzyıl filozoflarından Heidegger metafiziği, “var olanı idrak etmeye tekrar kazandırmak amacıyla evrenselliği içinde var olanın ötesini araştırmaktır”⁴⁴ şeklinde tarif eder. Ona göre var olanı olduğu gibi, bütünüyle kavramak ve onun ötesine geçmek gerekir. Bunun için devamlı soru sormak gerekir.⁴⁵ Henry Bergson’un metafiziği ise var olan ve bunlara ilişkin sorular sormak veya var olanı aşmak ile ilgili olmadığı söylenebilir. Ona göre metafizik, insanın çok özel tarzda (sezgi ile) gösterebileceği bir bilme etkinliğidir. Bunu kesintisiz akışla kendi kişiliğimizde ve yaratıcı evrim ile hayatımızda kavrarız.⁴⁶ Yani zamanın akışı içerisinde kendi kişiliğimiz üzerinde bilincimizin iç bakışıyla bir gezintiye çıkmamız sonucunda süre giden benimizle algılarız. Bu algılar açık, seçik ve nettir. Bergson’un metafiziğini, simgeleri aşma iddiasında olan bilim⁴⁷ veya bütünleştirici tecrübe olarak⁴⁸ tanımlayabiliriz. Metafiziğin varlık ve zıtlığının olmaması şeklinde iki ana prensibinin olduğunu söyleyen Louis Millet de bu prensiplerin akıl ve düşüncelerimiz tarafından oluşturulamayacağını söyler. Ona göre metafiziğin sahip olduğu bu prensipler tüm duyularımızla bilinmek, eksiksiz bir varlık için bile söz konusu olmak ve gerçekliği de belirlemek gibi özelliklere sahiptirler.⁴⁹

İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindi ise metafiziği, her gerçeğin sebebi olan ilk hakkın ilmi olarak tanımlar. Metafizik bilgiyi eşyanın sebeplerinin bilgisi olarak açıklar. Çünkü bir şeyin sebeplerini bildiğimiz ölçüde onunla ilgili bilgimiz daha yüksek ve tam olur. Kindi, varlıkları maddi ve maddi olmayan varlıklar olarak ikiye ayırır. Başka zaman ise ilahi ve yaratılmış diye ayırır. Bu ikisi arasında yer alan ve maddeyle bitişebildikleri halde maddi olmayan sadece nefis’tir. Her ilmin kendisine özgü bir metodunun olduğunu ifade eden Kindi’ye göre metafiziğin metodu da burhan’dır. Ona göre her şeyin ilk ilkesi *Bir* (el hak, el vahid)’dir. Bu *Bir*, yokluğu düşünülemeyen veyahut varlığı için kendisinden başka sebebi olmayandır. Yani zorunlu olan ve illeti olmayan varlıktır. Onun ne cismi ne de çeşidi vardır. O ezeli varlık,

⁴³ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 350-351.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çev. Mazhar Ş. İpşiroğlu&Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998, s. 51.

⁴⁵ Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1999, s. 59.

⁴⁶ Sevgi İyi, a.g.e., s. 91-92.

⁴⁷ Henry Bergson, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011, s. 44.

⁴⁸ Henry Bergson, a.g.e., s. 90.

⁴⁹ Louis Millet, *Metafizik*, Çev. Talip Karakaya, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 38-39.

değişmez ve herhangi gelişmeye veya bozuluşa uğramaz. Çünkü o zorunlu olarak tam olduğundan daima ve asla geçilemeyen en yüksek kemal mertebesindedir. Tabiatıyla böyle bir varlık cisim değildir. Kindi, zaman, hareket ve genel olarak cisimlerin sonsuz olamayacağını söyler. Ona göre bunlar Allah'ın iradesiyle yoktan var edilmişlerdir.⁵⁰ Kindi, âlemde tek gerçek, etkin fail veya sebep olarak Allah'ı görür.⁵¹

Ebu Bekir Zekeriya er-Razi'nin metafizik doktrininin beş ezeli prensipten oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunlar; Madde, Mekân, Zaman, Nefs ve Yaratıcı'dır.

a) Madde: Razi'ye göre âlem ezelden beri var olan şekilsiz bir madde (heyula)'den yaratılmıştır.

b) Mekân: Razi mekânı Aristoteles'in yer anlamındaki kullanımının tersine cisimden ayrılabilen mücerret bir kavram olarak ele alır. O, mekânı külli ve cüzî mekân olmak üzere ikiye ayırır. Külli mekân cisimden tamamen bağımsızdır. Cüz'i mekân ise kendisinin gerçek özünü oluşturan maddeden bağımsız düşünülemez.

c) Zaman: Razi'ye göre hareket zamanı doğurmaz. Sadece onu gösterir. Bu yüzden esas itibari ile zaman hareketten ayrı ve ezeldir.

d- e) Nefs ve Yaratıcı: Razi âlemin yaratılmış olup olmadığından çok Allah'ın âlemi tabii bir zaruretle mi yoksa hür iradesi ile mi yarattığı? sorularıyla ilgilenir. Ona göre eğer cevabımız tabii zaruret olacaksa o halde âlemi zamanda yaratmış olan Allah'ın da zamanda olması gerekir. Yok, eğer cevabımız hür irade ise o zaman da şu soru akla gelir. Allah niçin seçtiği vakitte yaratmıştır da başka bir vakitte yaratmamıştır? Razi'ye göre maddeye olan meftunluğu sebebiyle, Allah onun kendi başına yapamadığı şeyi (maddi formlarla birleşmeyi) yaratmak mecburiyetinde kaldı. Âlemin yaratılışı bu birleşmeyle alakalıdır. Aklın aydınlatması sayesinde maddi formlara ve cismani lezzetlere dalmış olan nefis, nihayet gerçek kaderinin şuuruna varacak ve akli âlemdeki yerini aramaya çalışacaktır.⁵²

Farabi'nin metafiziğinin; Teoloji, Ontoloji ve Metodoloji olmak üzere üç bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz.

a) Teoloji: Maddi olmayan cevherler, onların sayısını, son çözümlemede her şeyin varlığını kendisinden aldığı ve her şeyin nihai ve en yüksek ilkesini, kendisinden daha kâmil hiçbir şeyin düşünülemeyeceği yetkin varlığı (Tanrı'yı) konu edinir.

⁵⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İklim Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1992, s. 69-74

⁵¹ Macit Fahri, a.g.e., s. 76.

⁵² Macit Fahri, a.g.e., s. 94-95.

b) Ontoloji: Varlıkları var olmaları bakımından ele alır. Onların var oluşlarını konu edinir.

c) Metodoloji: Cüz'i ilimlerin, tek tek disiplinlerin temelini oluşturan ilkeleri inceler.⁵³

Farabi'nin metafiziğinde Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın dışındaki varlıkların varlığa geliş şekilleri ve onların aralarındaki münasebetler en başta gelen konulardır. O, Tanrı'dan başlayarak diğer varlıkları en alt derecedeki varlıklara varıncaya kadar açıklamaya çalışır. İlk ve bir olan, diğer bütün varlıkların varlığının ilk nedenidir. O, her türlü eksiklikten uzaktır. Onun dışındaki her şeyde en az bir yönüyle eksikliğin bulunması zorunludur. Fakat bir olan (Tanrı), her türlü eksiklikten arınmıştır. Üstünlük ve mükemmellik bakımından en yüksek mertebededir. Onun varlığına hiçbir şekilde yokluk karışamaz. O, ezeldir. Ve ezeli olmak için hiçbir şeye muhtaç olmayandır. O, özü bakımından daima vardır. Tanrı, âlemin hem yaratıcısı hem de varlık nedenidir. O, ontolojik ve mantıksal olarak varlıkların en mükemmeli ve en üstünüdür. Onun ezeliliği ve ebediliği kendisindedir. O, madde ve suretten bağımsız olarak vardır. O, ilk gerçek, mutlak hakikat, zorunlu varlık, iyi ve en mükemmel varlıktır.⁵⁴

Farabi, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışırken ontolojik, imkân, düzen ve gaye delillerini kullanır. Tanrı'nın varlığını ispatladıktan sonra evren ve evrendeki diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini, bir (Tanrı'dan) olandan çokluğun nasıl meydana geldiğini sudûr/ feyz teorisi ile açıklar. Farabi'ye göre evren ve evrendeki diğer varlıklar Tanrı'dan sudûr etmiştir. Her varlığın Tanrı'nın varlığından bir payı vardır. Âlem ya da tüm mümkün varlıkların varlığa gelişleri, Tanrı'nın kendi kendisini bilmesinin sonucudur. Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucu bütün evren zorunlu olarak ondan sudûr etmiştir. Onun varlığı diğer şeyleri varlığa getirmek için değildir. Onun varlığının ve kemalinin bolluğu, mutlak adalet ve cömertliğinin bir sonucu olarak bütün varlıklar ondan belli bir hiyerarşiye göre meydana gelmişlerdir.⁵⁵

İbn-i Sina metafizik için; ilk felsefe, hikmet, aşkın hikmet, Tanrı ile ilgili ilim, ilahiyat, son amacın ilmi, tabiat ötesinin ilmi gibi terimler kullanır. Ona göre metafizik; var olmaları bakımından varlıkları, özellikle de Tanrı'nın varlığını konu edinen disiplindir. Yani metafizik Tanrı, akıl, nefis gibi soyut varlıklar, oluş, varlık düzeni gibi

⁵³ Macit Fahri, a.g.e., s. 119.

⁵⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İst., 2008, s. 119.

⁵⁵ Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 119-122.

konularla birlikte varlığın belli alanlarını inceleyen ilimlere ilkelerini veren bir disiplindir.⁵⁶ İbn-i Sina'nın metafiziği, Allah ve semavi cisimlerin bilgisinin tümüdür. Ona göre her şeyin tepesinde salt varlık, gerçek ve iyilik sahibi olan “vacibulvucud” vardır. Bu dünya ise güç ve bağımlılıkları olmayan saf akıllar serisidir. Bu saf akıllar, ilk varlığa doğru bir yönelme ve taklit içerisindedirler. Bunların altında nefisler dünyası gelmektedir.⁵⁷ Ona göre metafizik salt hikmettir. Maddeden ayrı varlığın ilk sebeplerini ve prensiplerini inceler. Varlık kavramının derin analizlerini yaparak normal insanların bu konudaki görüşlerini tenkit eder. Varlık kavramının özüne inmeye gayret eder. Ona göre varlık, adından başka bir adla yorumlanamaz. Kendisiyle ilk anda kavranan her şeyde ortak olan varlıktır. Her yorumun ilk ilkesidir. O, zihinde aracısız olarak vardır. Varlık araz ve cevherlere bölünebilir.⁵⁸ Ona göre zata benzemeyen her sıfat ya zata meydana getiren kurucu bir sıfattır ya da zatın zorunlu sonucu olan bir özelliktir. Veyahut da arazdır. Zatla zorunlu sıfat arasında, parça ile bütün arasındaki gibi fark vardır. Bir şey bir tek kurucu ve zorunlu sıfatlara sahip olabilir. O, olduğu şeydir. Bir tek sıfat değil bu sıfatların toplamıdır.⁵⁹

İbn-i Sina'ya göre soyut varlıkların var olduklarının en açık delili kişinin kendi “ben”ine ve varlığına ilişkin bilgisidir. Zira kişi kendi “ben”inin ne olduğunu incelediğinde bunun duyularla görüp dokunduğu bedeni değil, akıl yoluyla kavranan, gayri maddi bir varlık olduğunu anlayacaktır. Kişinin kendi benliği ile ilgili ulaştığı bu bilgi/sonuç doğrudan metafiziğe açılan ilk ve önemli bir kapıdır.⁶⁰

İbn-i Rüşd metafiziği; var olması bakımından varlığın yanı sıra bilimler tarafından incelenen bütün varlık türlerini, ilk sebeplerine varıncaya kadar bütün ilkelerini inceleyen külli- nazari bir ilim olarak tarif eder. Üç kısma ayırdığı metafiziğin birinci kısmında duyulur şeyler, bunların bütün cinslerini ve eklentilerini ilkelerine varıncaya kadar inceler. İkinci kısımda maddi cevherlerin ilkeleri olan mücerret ilkeler, bu ilkelerin hangi tür varlık olduğu ve ilk ilkesi, Allah'a nispetleri ile Allah'a mahsus fiiller ve sıfatları, diğer varlıklarına nispeti ve onun ilk suret ve ilk fail olmasını inceler. Üçüncü kısımda ise tikel ilimlerin konuları ve onlarda düşülebilecek hatalara dikkati çeker.⁶¹

⁵⁶ Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 185.

⁵⁷ Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sina Metafiziği*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1985, s. 27-28.

⁵⁸ Hayrani Altıntaş, a.g.e., s. 29-30.

⁵⁹ Hayrani Altıntaş, a.g.e., s. 30.

⁶⁰ Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 185.

⁶¹ Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 205.

İbn-i Rüşd, metafiziği çok yararlı görür. Ona göre metafizik, akıl gücünün en son akli yetkinliğini sağlar. Diğer disiplinlerle- ilimlerle- metafiziğin ilişkisi gaye- tamamlama ve vasıta- araç türündendir. Yani diğer disiplinler varlığa parçacı yaklaşım metafiziğe giden yolda birer basamak işlevi görürken metafizik varlığı bir bütün olarak ele almaktadır.⁶² İbn-i Rüşd varlık kavramını mevcut sözcüğüyle tarif eder. Mevcut; hüviyet, zat, şey, bir terimleriyle eş anlamlıdır. Mevcut, hem dış dünyada zati ve mahiyeti bulunan her şeyi ifade eder hem de var olan şeyin zihindeki tasavvurunu gösterir. Ona göre varlık bir şeyin duyulur, mahiyet ise akledilir yönünü gösterir. İbn-i Rüşd, Farabi ve İbn-i Sina'nın aksine varlık ve mahiyet kavramlarının ayrı oluşlarını kabul etmez. Nasıl ki ilk madde ile suret tek başlarına gerçek anlamda var olmayıp daima birlikte bulunuyor ve yalnızca zihinde ayrılabiliriyorsa varlık ve mahiyet ilişkisi de buna benzer. Yani varlık ve mahiyet, zihin dışında daima birlikte bulunur ve ayrılmazlar. Bir şeyin varlığı hakkındaki bilgi, onun ne olduğu hakkındaki bilgisinden önce gelir. Ona göre külli olanlar tek tek nesnelere kuvve halinde, zihinde ise fiil halindedir. Dolayısıyla kavramların oluşması için zihin dışında gerçek varlığın olması zorunludur. İbn-i Rüşd de Aristoteles gibi mahiyeti zihinde ve külli olanda değil dış dünyada ve bilfiil var olanda görür. Ona göre madde ve suretin gerçek anlamda var olabilmeleri için birleşmeleri gerekir. Bunlar kendiliğinden birleşemeyeceğinden bir birleştirici sebep olmalıdır. Bu birleştirici sebep, mutlak fail olan Tanrı'dır.⁶³

Felsefe tarihinde metafizik ile ilgili yapılan tanımları şöyle özetlemek mümkündür.

1-Var Olana İlişkin Bir Araştırma: Metafizik, var olanı var olmak bakımından eleştirel bir incelemeye tabi tutmak, neyin tam anlamıyla gerçek olduğunu belirlemek, varlığın ilk anlamını, yapısını ve ilkelerini belirlemek için yapılan felsefi bir araştırmadır. Neyin tam anlamıyla gerçek olduğu sorusuna, sübjektif ve kendi fikrini öne sürerek verilen cevaplar olması durumunda metafizik ile ilgili tartışmalar da başlamış olacaktır. Örneğin düşlerde gördüğümüz nesnelere, günlük hayatta gördüğümüz masa, sandalye, ağaç gibi elle tutulabilir gerçeklikler midir? Matematikte kullandığımız sayılar gerçek midir? Yoksa soyutlanmışlar mıdır? gibi sorularla ortalama bir insanın kafasını karıştırmak kolaydır. Bir metafizikçi için gerçeklik nedir? Töz, ilinti, nitelik nedir? Bu kavramların bir diğeri ile ilişkileri nasıldır? Bunları inceler, bunlara cevap

⁶² Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 205.

⁶³ Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 205-207.

vermeye özen gösterir. Örneğin bir an için ağacın töz olduğunu düşünelim. Bu töz (ağaç) nitelikleri olan ve bir takım ilişkiler içerisinde olandır. Böyle düşündüğümüzde hiçbir nitelik, tözler var olmadıkça gerçek anlamıyla var olamayacaktır. Yani ağaç olmadıkça ağacın niteliklerinin olması söz konusu değildir. Tüm niteliklerinden yoksun olması halinde ağaca ne olacağı akla gelen ilk sorulardandır. Burada sahip olduğu niteliklerden ayrı, kendi başına var olan bir töz anlayışı söz konusudur. Böyle bir anlayışta ortaya çıkan güçlük ise onun nasıl uygulanacağını bilme ile ilgili güçlüktür.⁶⁴

2- Nihai Gerçekliğin Bilimi: Burada metafizik, salt gerçekliğin aksine nihai olarak gerçek olanı tanımlamaya çalışan bir bilim olarak görülür. Gerçekliğe ilişkin metafizik kavrayış olarak adlandırabileceğimiz bu anlayışta üç bileşenin var olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi-daha önce Platon'un düşüncelerini verirken de açıkladığımız gerçekliğin, aldatıcı olandan farklı olarak taklidin aksine hakiki, varlığı için başka bir şeye bağımlı olmayan, kendi kendine yeten olduğudur. Metafizikçinin bilme gayret ve çabası içerisinde olduğu gerçeklikler; basit, değişmeyen, her ne ise o oldukları nesnelere. Bu bileşenlerden ikincisi nihai gerçeklik, var oluşu için başka bir şeye muhtaç olmayan, kendi kendine yeten, türemişin zıddına basit olandır. Bu bağlamda hem Aristoteles ve Ortaçağ filozofları hem de Müslüman filozoflar "en gerçek varlık"ın ne olduğunun peşine düşmüşlerdir. Aynı şekilde 17. Yüzyılda rasyonalistler de töz'ü yalnız kendi kendine yetebilen şey diye tarif etmişlerdir.⁶⁵ Bu bileşenlerin sonuncusu ve belki de en önemlisi bir metafizikçi için gerçeklik; anlaşılabilir olanın tersine akıl yoluyla anlaşılabilir. Görünüşler aldatıcı ve ikincil olarak kaldıkları gibi kendi düzeylerinde alındıkları zaman pek bir anlam ifade etmezler. Nihai gerçeğe ulaşmak ise olgulara dair onları anlaşılır hale getirecek bir açıklama ortaya koymakla olur.⁶⁶

Burada şu sorular insanların aklına gelebilir. Bir metafizikçi, analiz ettikleri arasında neyin nihai gerçek olduğuna nasıl karar veriyor? Farklı filozofların üzerinde anlaştıkları nihai olarak gerçek olan bir şey var mıdır? Nihai gerçek olan şey bir, tek midir? Yoksa çok sayıda nihai gerçeklikten söz edilebilir mi? Gerçek olduğunu söylediğimiz bu şey(ler) sadece aklın nüfuz edebileceği duyular üstü ve aşkın bir özelliğe mi sahipler? Yoksa deneyimle elde edilip içkin bir özelliğe mi sahipler? Hiç şüphesiz metafiziksel bir araştırma ve analizde tek, belirli ve değişmez bir cevap

⁶⁴ Henry Walsh, a.g.e., s. 5-6.

⁶⁵ Henry Walsh, a.g.e., s. 7-8.

⁶⁶ Henry Walsh, a.g.e., s. 8.

vermek güçtür.⁶⁷ Zira bu felsefenin ve filozofun doğası ve işlevi ile pek uyuşmamaktadır. Çünkü felsefe düşünsel bir faaliyettir. Filozofun ve felsefenin doğasında da sürekli sorular sorarak hakikatin peşinde olmak vardır.

3- Bir Bütün Olarak Dünyaya İlişkin Bir İnceleme: Metafizikçilerin kendi disiplinlerini tanımlamalarının bir başka yolu da metafiziğin bir bütün olarak dünya ile ilgili olduğunu söylemeleridir. Bu tanımlamada, diğer bilim dallarından her birinin ilgilendikleri bilim dalı itibari ile kendilerini sınırlandırdıklarını, kendi bakış açlarına uygun olanlarla ilgilendiğini, Dünya ile ilgili her bir bilim dalının dışta bıraktığı bir şeylerin olduğunu söyleyerek bunlar arasındaki karşıtlığa dikkat çekmişlerdir.

Artan bilimsel araştırmalarla birlikte uzmanlaşmanın alt dallara kadar uzandığı günümüz bilim dünyasında hiç şüphe yok ki bu bilimsel sonuçların koordine edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Peki, bu koordinasyonu kim sağlayacak? Söz konusu eğer bilimsel sonuçları daha geniş bir bakış açısı ile değerlendirip dünya ile ilgili bilimsel bir görüş geliştirmekse, bu bir metafizikçi veya filozofun çok kavrayışı ve ilgileri geniş “Süper Bir Bilim Adamı”nın görevi olsa gerek.⁶⁸ Metafizikçinin de farklı deneyim biçimlerinin hakikat iddiaları için rasyonel bir değerlendirme ortaya koyma ve her birine hakkını verecek genel bir çerçeve geliştirme zorunluluğu vardır. Zira Platon da filozofu “genel ve kuşatıcı bir bakışa sahip olan biri” diye tarif eder.⁶⁹

Dünya’ya ya da bir bütün olarak deneyime dayalı bir açıklama sunan bu metafizik tanımlama; nihai gerçekliğin dolayimsız olarak bilinene içkin olduğunu, onun özünde var olduğunu söyleyenlerin görüşlerine daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Dünyayı bir bütün olarak ele alan oldukça farklı tanımlamalardan söz etmek mümkündür. Bu farklılıkların sebebi her bir deneyimin farklı olması ile birlikte her bir metafizikçinin kendine göre anlamlı ve önemli bulduğu yönlerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan her biri kapsayıcı olma ve rakiplerinin iddiasını çürütmeye çalışsalar da ne yazık ki hiçbiri kendisinin açık bir biçimde en doğru yorum olduğunu kanıtlayamamıştır.⁷⁰

4-İlk İlkelerin Bilimi: İlk ilkeler terimi Yunanca *arkhai* teriminin tercüme edilmiş halidir. Arkhe ise; akıl yürütme veya kanıtın kendisinden hareket ettiği ilk öncül, ön kabul olarak anlaşılmaktadır. Metafiziği ilk ilkelere veya nihai olarak

⁶⁷ Henry Walsh, a.g.e., s. 10-11.

⁶⁸ Henry Walsh, a.g.e., s. 12.

⁶⁹ Henry Walsh, a.g.e., s. 12.

⁷⁰ Henry Walsh, a.g.e., s. 13.

çürütülemeyen hakikatlere ilişkin bir araştırma olarak gören bu tanımlama, insanlara bir bütün olarak deneyime ilişkin uygun bir açıklama imkânı sunmayı hedeflemektedir.⁷¹ Bu tanımlamada bize verilen ilk ilkelere ilişkin eleştirilerin olması gayet doğal gelmekle birlikte diğer disiplinlerde de böyle ilk ilke veya ön kabul diyebileceğimiz dayanak noktaların olduğunu görüyoruz. Örneğin matematikçiler, matematik bilimi ile ilgili ilk ilkelerinin kendinden açık ve doğru olduklarını veya ilk ilkelerin varoluşları ile ilgili belli önermeleri doğru kabul edebilirler. Ortak bir akıl yürütmenin formlarının geçerliliğini onları geçerli kılmaya yönelik ciddi bir teşebbüste bulunmadan kabul edebilirler. Bu tür durumlarda matematikçilerin dogmatik davrandığı iddiası yanlıştır. Tam tersine bununla matematikçiler temel öncüllerini sürekli olarak güçlendirme gayreti içerisinde olurlar. Burada matematikçiler için söylediklerimiz, metafizikçilerin ilk ilkeleri kullanımları için de geçerli olabilir.⁷²

Gerek eski Yunan ve Batı filozoflarının gerekse İslam filozoflarının metafizik tanımlarına baktığımızda birbirlerinden farklı olduğunu görürüz. Metafizik nedir? sorusuna verilecek cevaplarda metafizik terimine farklı zamanlarda farklı filozoflarca farklı anlamlar yüklendiği yukarıda verdiğimiz tanımlardan da rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Sevgi İyi'nin de isabetle söylediği gibi metafizik nedir? sorusunun cevabını ararken; metafizik terimine bağlayıcı ve kesinlik ifade eden bir anlam vermeden, ona olumlu veya olumsuz bir değer yüklemeyen, Tarihin değişik dönemlerinde kullanılan anlamları göz önünde bulundurarak ve felsefî bir terim olarak ele alıp cevap aramaya çalışmak bizi daha sağlıklı, verimli ve aydınlatıcı sonuçlara götürebilir.⁷³

⁷¹ Henry Walsh, a.g.e., s. 14.

⁷² Henry Walsh, a.g.e., s. 15-16.

⁷³ Sevgi İyi, a.g.e., s. 124-125.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

2.1. İzmirli İsmail Hakkı'nın Metafizik Anlayışı

İzmirli metafiziğe büyük önem vermiştir. Metafizik ile ilgili *İlim ve Metafizik* adlı bir makale ile *Muhtasar Felsefe-i Ula* ile birçok metafizik konuyu ele aldığı *Yeni İlmî Kelam* adlı kitapları bulunmaktadır. Biz de daha çok *Muhtasar Felsefe-i Ula*⁷⁴ ile *Yeni İlmî Kelam* adlı kitapları çerçevesinde, yeri geldiğinde diğer eserlerini de göz önünde bulundurarak ve onunla ilgili yazılmış eserlere müracaat ederek metafizik anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. İzmirli'nin eserinin adı Aristoteles'in *İlk Felsefe* adlı kitabıyla aynıdır. Ayrıca İzmirli ilk neden kısmında olduğu gibi (ileriki sayfalarda değinileceği değinilecektir), içerik olarak da bazı konularda Aristoteles'ten faydalanmıştır. Öte yandan Bekir Topaloğlu, İzmirli'nin *Muhtasar Felsefe-i Ula* adlı kitabını Emile Boirac'ın *İlm-i Mabadet-tabia* adlı kitabının bir tercümesi olarak değerlendirmiştir. Bayram Ali Çetinkaya ise söz konusu iki eseri karşılaştırarak Bekir Topaloğlu'nu haklı çıkaracak benzerliklerin olduğunu, İzmirli'nin E. Boirac'tan etkilendiğini, fakat bu benzerliklerden hareket ederek İzmirli'nin kitabının tamamen tercüme olarak değerlendirilemeyeceğini ifade eder.⁷⁵

İzmirli, metafiziği ilk ilke'den, ilk neden'den veya mutlak varlıktan bahseden bir bilim olarak tanımlar.⁷⁶ Ona göre diğer bilimlerin her biri varlığın değişik şekillerinden bahsederken (örneğin Matematik sayılardan, Geometri uzunluklardan, Fizik mekanik hareketten, Kimya basit ve bileşik olması bakımından varlığın bir özelliğinden söz ederken), metafizik varlığı cevher türü ya da bir diğer ifadeyle salt varlık olması bakımından varlıktan söz eder. Yani diğer bilimler ancak olaylar ve bunlar arasında ilişkilerle ilgilenirken metafizik, varlığın kendisinden, ilk ilkelerden bahseder.

İzmirli'ye göre metafizik üç büyük düşünceyi kapsamaktadır. Bunlar;

- a) Bilgi (marifet) düşüncesi
- b) Varlık (mevcut) düşüncesi
- c) Bilgi ve varlığın ilk ilkesi düşüncesi (Mutlak, Cenab-ı Hakk).⁷⁷

⁷⁴ Bu kitap Refik Ergin tarafından sadeleştirilip *Metafizik* adı ile 2012 yılında yayımlanmıştır.

⁷⁵ Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İst. 2000, s. 68.

⁷⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, *Metafizik*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul, 2012, s. 18.

⁷⁷ İzmirli, a.g.e., s. 19. Ayrıca Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 158.

Birinci kuramdan söz edene bilgi kuramı, ikinci kuramdan söz edene varlık kuramı ve üçüncü kuramdan söz edene de İlahiyat denir. Bu aynı zamanda İzmirli'nin metafizik düşüncelerini üç ana başlık altında ortaya koyduğunu gösterir.

Metafizik; bilgi kuramı sayesinde bilginin temeli olan ilk ilkeye, varlık kuramı sayesinde nesnelere varlığını çözümleyerek tâbi olduğu ilk nedenlere kadar erişir. İlahiyat bilimi sayesinde ise ilk ilkedeki, Cenabı Hak'tan, ilk nedenden, varlıkların hakikatinin bütün açıklamalarına kadar varır. İzmirli, bu yüzden bilgi ve varlık kuramlarını aşağı metafizik, ilahiyat bilimini ise yukarı metafizik olarak adlandırır.⁷⁸

İzmirli'ye göre metafiziğin bahsettiği ilke ve nedenden önce hiçbir ilke ve neden yoktur.⁷⁹ Ona göre metafizik; varlığı, varlık ile nesnelere arasındaki ilişkiyi, evreni, ruhu, maddenin ilk ilkesini araştırır.⁸⁰

Metafiziği ilk felsefe veya mutlak bilim olarak da gören İzmirli⁸¹ onu bilimlerin en zoru ve en şerefli olarak gösterir.⁸² İzmirli, metafizik için kullandığı ilimlerin en şerefli, ilimlerin en üstünü, en yücesi vb. ifadeleri kelâm ilmi içinde kullanmaktadır. Bunun nedeni metafizik ile kelâm ilminin her ne kadar amaç ve yöntemleri farklı olsa da araştırma alanlarının ve bahsettiği konuların aynı olmasıdır.⁸³ İzmirli, bilimlerin hiçbir zaman metafizikten uzak olamayacağı kanaatindedir.

İzmirli, metafiziği belli kanunları olan bir bilim olarak görür. Bunu kabul etmeyen Kritisizm ve Pozitivizm akımlarına eleştiriler getirir. Örneğin; *Metafizik* adlı kitabında pozitivizmin kurucusu olarak görülen AugusteComte'un "metafizik kanunsal bir bilim değildir. Çünkü metafizik bilginleri bilim saydıkları şeyin kökeni hakkında bir anlamaya varamamışlardır. Bu yüzden metafiziği pozitif olan özel bilimlerin genel sonuçlarına göre bina edilen bir felsefe ile değiştirmek gerekir" şeklinde görüşlerini vererek bunları kabul etmez. AugusteComte'un yaptığının da bir çeşit metafizik olduğunu ifade eder. İzmirli, A. Comte'un metafiziği tamamen kaldıramadığını, sadece salt akla dayanan veya düşünce ve vicdan üzerine kurulu öznel bir metafiziği kaldırdığını söyler.⁸⁴

⁷⁸ İzmirli, a.g.e., s. 19.

⁷⁹ İzmirli, a.g.e., s. 17.

⁸⁰ İzmirli, a.g.e., s. 18.

⁸¹ İzmirli, a.g.e., s. 18.

⁸² İzmirli, a.g.e., s. 250.

⁸³ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 11-15.

⁸⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *Metafizik*, s. 20.

İzmirli'nin A. Comte'a getirdiği ikinci eleştiri ise metafizikçiler arasında bir anlaşmanın olmadığı yönündeki sözlerinedir. İzmirli'ye göre her ne kadar görünürde bir ittifak yok ise de bundan gerçekte bir ittifakın olmadığı anlamı çıkarılamaz. Yani bir gerçeğin henüz ortaya çıkmamış olmasından hareket ederek bu gerçek asla ortaya çıkmayacaktır şeklinde bir anlayışı doğru bulmaz. İzmirli, kelamcılarının kabul ettikleri “delilin yokluğundan delillenenin de yok olması gerekmez. Bilginin olmaması varlığın olmamasını gerektirmez” şeklindeki ilkelerini kullanarak ona cevap verir.⁸⁵

İzmirli, Immanuel Kant'ın genel olarak kendisinden önceki metafiziğe çok ciddi eleştiriler getirdiğinin farkındadır. O, *Metafizik* adlı kitabında kimi zaman Kant'ın fikirlerine yer verirken⁸⁶ kimi zaman da Kant'ın fikirlerini tartışmaya açar.⁸⁷ Kant'ın eleştirilerine baktığımızda genel olarak şu ya da bu şahsın metafizik sisteminin eleştirisi, hangi konularda eksik olduklarının eleştirisi değildir. Kant'ın eleştirisi, daha çok aklın eleştirilmeden, kritik edilmeden, kullanılmasınadır. Kant, metafizik problemlerde her bir filozofun farklı sonuçlara ulaşmasını bir çelişki olarak görmüş, öncelikli olarak aklın neyi, ne kadar, nasıl bilebileceğinin tespit edilmesi gerektiğini istemiştir. Kant'a göre; dünyanın bir başlangıcının olup olmadığı, insanın özgür olup olmadığı, Tanrı'nın olup olmadığı, madde'nin sonsuza kadar bölünüp bölünemeyeceği vb. konularda filozoflardan bazıları olumlu, bazıları da olumsuz cevap vermişlerdir. Olumlu cevap verenler de olumsuz cevap verenler de bu sonuçları akıl yürütme kurallarına uygun bir şekilde temellendirebilirler. O halde akıl aynı akılsa ve aynı konularda farklı sonuçlara ulaşıyorsa burada yolunda gitmeyen bir şeyler vardır. Aynı akıl, aynı konularda birbirleriyle çelişen sonuçlara nasıl ulaşabilir?⁸⁸ şeklinde sorular sorarak aklın kritik edilmesi gerektiğini ifade eder. Kant'tan itibaren modern felsefede, insan kendi sonluluğunu ve sınırlılığını analiz etmeye başlamıştır.⁸⁹ İzmirli, Kant'ın, metafiziğe, insan zihnine getirdiği eleştirileriyle dahi metafiziği ispat ettiğini söyleyerek Aristoteles'ten aktardığı “filozof gibi konuşmak gerekirse filozof gibi konuşmak gerekir. Filozof gibi konuşmak gerekmiyorsa bu gerekliliğin yokluğunu ispat etmek için yine filozof gibi konuşmak gerekir. Artık her konuda filozof gibi konuşmak, daima bir delil göstermek gerekir”⁹⁰ sözleri ile cevap verir.

⁸⁵ İzmirli, a.g.e., s. 20-21.

⁸⁶ İzmirli, a.g.e., s. 46-59.

⁸⁷ İzmirli, a.g.e., s. 59-65.

⁸⁸ Aliye Kovanlıkaya, *Kant Sonrası Metafizik Konuşmalar*, Küre Yay., İstanbul, 2012, s. 12-13.

⁸⁹ Ali Utku, a.g.e., s. 211.

⁹⁰ İzmirli, *Metafizik*, s. 21.

Metafizikte metot belirlemenin zor olduğunu ifade eden İzmirli,⁹¹ metafiziğin konusunun ilk ilkeler olmasından dolayı mutlak bilgi olarak aslında saf, aklı, ilk bilime benzediği görüşündedir. Çünkü o, mutlağın, deneysel bir yaklaşımla araştırılamayacağı kanaatindedir. Ona göre metafizik soyut ve zihni bir bilim değildir. Bununla birlikte fizik gibi somut bir bilim de değildir. Çünkü konusu “var olandır” yoksa var olabilen değildir. Diğer taraftan deney bize ancak olayları ve olguları (cüzi ve mümkün olanları) bildirir. Metafiziğin konusu ise tamamıyla olay ve olguları aşar. Yani konusu külli ve zorunludur. Metafizik deneyle de akılla da mümkün olmadığı için burada çelişkilerin ortaya çıktığını ifade eden İzmirli, bu çelişkiyi aşmak için Descartes’in, Leibniz’in, Hegel’in de kullandığı düşünce metoduna başvurulması gerektiğini söyler.⁹² Ona göre düşünce metodu öyle bir metottur ki burada ruh kendine döner. Derin düşünme (teemmül) vasıtasıyla ruh kendinde bütün metafiziğin temeli olan varlığı, mutlağı, sonsuzu keşfeder. Ruhun kendinde düşünceyi çözümlemesi sayesinde, varlığın tüm özelliklerini; niteliklerini, yansımalarını, cevheri, nedeni, birliği keşfettiğini ifade eder.⁹³

Bundan da anlaşılacağı üzere İzmirli’ye göre metafizikte her ne kadar metot belirlemek zor olsa da ancak düşünce metodu sayesinde yol alabiliriz. Derin düşünme sonucu kendine dönen ruh, sadece düşünsel varlığa değil algılanan varlığı anlama gücüne de erişir. Yani ruh, düşünce metoduyla kendini keşfetmekle kalmaz aynı zamanda oradan mutlak ruha da erişir. İzmirli’nin bununla Descartes’in insan ruhunda var olduğunu söylediği sonsuzluk ve yetkinlik düşünceleriyle paralellik kurmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Zira O, Descartes’in yolunun da kendisinin bahsettiği düşünce metodu olduğunu ifade ediyor.⁹⁴ Fakat bize göre İzmirli, hem yöntem hem de ulaştığı sonuçlar itibari ile Descartes’ten çok Gazzali ile benzerlik göstermektedir. Hatta Gazzali’yi takip ettiğini söylesek belki daha yerinde bir ifade kullanmış oluruz. Çünkü Descartes, aklın geliştirilmesini, iyi kullanılmasını amaç edinmiş⁹⁵ ve bu metodunu felsefeye uyarlayarak daha açık ve sistemli bir şekilde aritmetik kesinliğe ulaşmayı hedeflemiştir. Gazzali’de ise aklın rolü Allah’ı, peygamberi ve ahireti tanıdıktan sonra azalıyor. Gazzali’ye göre akıl, tek başına bilemeyeceği şeyleri ancak şeriatın yardımı,

⁹¹ İzmirli, a.g.e, s. 23. Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 159.

⁹² İzmirli, a.g.e., s. 23-24.

⁹³ İzmirli, a.g.e., s. 24. Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 159.

⁹⁴ İzmirli, a.g.e., s. 24.

⁹⁵ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, Alter Yayınları, Ankara, 2009, s. 7.

kalp mantığı ve sufilerin yolu ile bilebilir.⁹⁶ İzmirli’de bu konularda yani aklın vahye ihtiyacının olduğu, peygamberlerin filozoflardan üstün olduğu, kalbin tatmin edilmesi ve şüphelerin giderilmesi gerektiği, İslam’ın esaslarına uygunluk ölçütünün göz önünde bulundurarak akli delilleri kullandığını beyan etmesi⁹⁷ vb. konularda Gazzali ile benzerlikler taşımaktadır.

İzmirli’ye göre bilim, nasıl ki insan ruhunun temel ihtiyaçlarına cevap veriyorsa metafizik de insan ruhunun temel ihtiyaçları olan;

- a) Bilginin değeri nedir?
- b) Bu dış evren düşüncemize bağlı olmaksızın var mıdır?
- c) Madde’nin özü ve cevheri nedir?
- d) Ruh bedenden başka mıdır?
- e) Evrenin ilk nedeni nedir?
- f) Cenabı hak var mıdır? bu ve benzeri sorulara cevap verir.⁹⁸

Bununla birlikte metafizik, nesnelere zihinsel biçimlerini düzenleme ihtiyacına da cevap verir. İzmirli’ye göre bu düzenleme sistemli ve zorunludur. İzmirli, A. Comte’un da insan hayatının ve düşüncenin bu düzenlemeye tabi olduğu fikrini kabul ettiğini ifade eder.⁹⁹ İzmirli’nin metafiziğin hallettiğini söylediği bu düzenleme bize Kant’ın aklın düzenleyici, inşa edici ve yol gösterici idelerini¹⁰⁰ hatırlatmaktadır. Kant’a göre Tanrı fikri ile birlikte aklın idelerinin hem düzenleyici hem de yol gösterici işlevi vardır. Aklın ideleri, kategorilerin yaptığı işi sonuçlandırıp, sistemleştirmek ve bir bütünlük içinde organize etmek gibi düzenleyici, doğa araştırmalarında ise evreni, amacı ve sistemi olan bir yapı olarak düşünmek suretiyle yol gösterici olmaktadır. Kant, sistemi ve düzeni olan bir evrenin var olduğu fikrini, bize araştırmalarımızda elde ettiğimiz sonuçları belli yasalar altında toplamaya ve anlaşılabilir bir doğanın olduğu düşüncesine götüreceğinden faydalı görür.¹⁰¹ Fakat Tanrı fikri ile aklın idelerinin inşa edici ve bilgi verici şekilde kullanılması durumunda bazı sakıncalarının ve tehlikelerinin olduğunu söyler. Ona göre her şeyi Tanrı fikri ile açıklamak tembel aklın göstergesidir. Tanrı’yı her şeyi düzenleyen bilge bir mimar olarak düşünmek ise bizi yasalarını zorla

⁹⁶ İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964, s. 103-105.

⁹⁷ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 20.

⁹⁸ İzmirli, *Metafizik*, s. 21-22.

⁹⁹ İzmirli, a.g.e, s. 22.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bakınız Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 154-160.

¹⁰¹ Necmettin Tan, a.g.e., s. 154-155.

dayatan bir Tanrı fikrine götürme tehlikesi vardır.¹⁰² Şüphesiz Kant'ın bu söyledikleri kaygı düzeyinde olup doğa araştırmacısının karşılaşılabileceği tehlikelerdir. Bu tehlikelerin farkında olan ve onları dikkate alan bir doğa araştırmacısı, araştırmalarında daha sağlıklı sonuçlara ulaşabilir kanaatindeyiz.

Bu bölüm ile ilgili olarak şunları söylemek mümkündür. İzmirli metafiziği, belli kanunları olan bir ilim olarak gerekli ve önemli görmüştür. Metafizik ile ilgili hem İslam düşünürlerinin hem de Yunan ve Batı düşünürlerinin fikirlerinden haberdar olan İzmirli'nin özellikle inanç konularında felsefi yöntemi tercih etmediğini, metafizik ile ilgili kendine özgü yeni bir metot ve sistem geliştirmedini söyleyebiliriz. Bunlarla birlikte *Metafizik* ve *Yeni İlmi Kelam* adlı kitaplarında metafizik konuları işlerken genel olarak “din düşmanlarının ortaya attıkları şüpheleri”¹⁰³ giderici, akli çıkarımlarla Allah'ın varlığına deliller getirmeyi temel önceliği haline getirdiğini, kullandığı yöntem ve ulaştığı sonuçlarla Gazzali'yi takip ettiğini söyleyebiliriz.

2.2. Bilgi Anlayışı

İnsan, yaşadığı dünyada ve içinde bulunduğu çevrede çeşitli nesnelere karşılaşır. Onları algılamaya ve bilmeye çalışır. Nitekim Aristoteles de insanların doğal olarak bilmek istediğini ve insandaki bu bilme arzusunun doğuştan olduğunu söyler. Ona göre bu bilme arzusu en aşağı derecede duyguların kullanımında kendini gösterirken en üst derecede kullanımı ise nedenlerin saf bilgisi olarak bilimi, bilgiyi bizzat kendisi için aramaktır.¹⁰⁴ Bilginin ne olduğunu belirlemeye, mahiyetini ortaya koyup bilgiyi tanımlamaya yönelik çalışmalar Elea okulunun kurucusu olan Parmenides'e kadar gider. Parmenides, bilgi ile sanı arasında ayrım yapmış, sadece gerçekte var olanın bilinebileceğini söylemiştir. O; değişenin, var olmayanın, görünüşlerin bilgisinin olamayacağını ifade eder. Bunlar bilginin bazı asli ve temel özelliklerini bize göstermesi açısından büyük önem taşır. Ona göre bilgi her şeyden önce kendisine bir takım bilişsel melekeler aracılığıyla erişilebilen fiziki, zihinsel veya metafiziksel düzeyden bir şeye ilişkin bir bilinç durumu, bir zihin hali olmalıdır. Bilginin nesnesi olarak tanımlayabileceğimiz şeylerin içine ise olaylar, bağıntılar, maddi tözler, insanların çeşitli özellikleri, geometrik teoremler, matematik doğrular, zihinsel işlemler vb. sayılmayacak kadar çok şey girer. İkincisi, bilginin her zaman nesnel bir

¹⁰² Necmettin Tan, a.g.e., s. 157.

¹⁰³ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 20.

¹⁰⁴ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 2010, s. 75.

karakteri vardır. Salt öznel bir zihin hali veya sadece öznel bir süreç olarak anlaşılan zihinsel süreç hiçbir şekilde bilişsel bir süreç olarak değerlendirilemez. Üçüncüsü, bilgi açıkça veya en azından örtük olarak bir yargıyı içermelidir. Bilginin doğasında bulunan bu üç temel unsurdan hareket edilerek bilgi tanımlanabilir. Bilginin öznesi olarak zihin, bilginin konusu veya nesnesi olarak şey ve bu ikisi arasındaki ilişkinin ürünü olan şeyi, bilgi olarak tanımlamak mümkündür.¹⁰⁵

İnsan, bilme etkinliğinde bilen; yani özne, karşılaştığı nesnelere ise bilinen; yani objedir. O halde bilme etkinliği özne ile nesne arasında oluşan süreçtir. Bu etkinliğin sonunda çıkan ürüne bilgi denir.¹⁰⁶ Platon, *Theatetos* adlı diyalogunda bilmeyi, bilgi elde etmek olarak tanımlar. Ona göre bilgi ne algıdır ne doğru sanıdır ne de kanıt dayanan doğru sanıdır.¹⁰⁷ O, bilgiyi gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak tanımlar. Ona göre bir önermenin bilgi olabilmesi için şu üç temel özelliğinin olması gerekir. Bunlardan birincisi her şeyden önce öznenin önermeye inanması, ikincisi öznenin o önermeye inanması için o önermenin doğru olması, üçüncüsü ilgili öznenin o önermeye inanması için bir takım gerekçelerin, yeterli delillerin olması gerekir.¹⁰⁸ John Locke bilgiyi, iki ide arasındaki uyuşma veya bu uyuşmanın algılanması olarak tanımlar. Bu algının olduğu yerde bilgi vardır. Bu algının olmadığı yerde bilgi yoktur.¹⁰⁹ Locke'a göre, bütün bilgilerimiz zihnin kendi ideleri üzerindeki görüşünden oluşur. Tüm bilgilerimiz idelerimizde toplanmaktadır. Zihnin; kendi düşünme yolu, yetisi ve yeteneğinin yanı sıra iki ide arasındaki uyuşma veya uyuşmama algılayışı da bilgilerimizin açıklık derecelerini etkiler. Örneğin zihin kanıtlama ve inceleme aşamalarını yapmadan sadece yönelerek sezgisel bilgiyi elde edebilirken, akıl yürütme sonucunda iki ideyi karşılaştırarak uyuşma(ma)yı gösteren tanıtlama ve kanıtlamaya dayalı bilgiyi elde edebilir.¹¹⁰

İzmirli'ye göre bilgi; ister külli ister cüzi olsun, ister yok olsun ister var olsun, akılda ortaya çıkana denir. Ya da anlaşılabilir bir şeyin mahiyetinin, anlayan kişinin zihninde örneklenebilmesidir. Bilgi; oluşumu, biçimi ve mahiyeti bakımından

¹⁰⁵ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 13-14.

¹⁰⁶ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yay., İstanbul, 2012, s. 16.

¹⁰⁷ Platon, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, 10. Basım, İstanbul, 2013, s. 539.

¹⁰⁸ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 15-16.

¹⁰⁹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013, s. 356.

¹¹⁰ John Locke, *a.g.e.*, s. 362-363.

örneklenebilmesi itibari ile zihni varlığa dayanır. Bu bilgi; sanıyı, koyu bilgisizliği, taklidi kapsadığı gibi vehmi ve hatta tereddüdü dahi kapsar.¹¹¹

İzmirli, insan bilgisinin değerinin çeşitli felsefi sistemler tarafından farklı dönemlerde aynı kavramlarla ifade edilmediği kanaatindedir. Zira kimi zaman bu bilgi kavramı ile ifade edilirken kimi zaman da marifet kavramı ile ifade edilmiştir. Ona göre bilgi (marifet) kadim felsefede farklı, modern felsefede farklı şekillerde algılanmıştır. Kadim felsefe marifet kesinlikle yakini olabilir mi? daima bir şüpheyi ihtiva eder mi? gibi soruları sorarken; çağdaş filozoflar ise eşya hakkındaki marifeti, yakini kabul ediyorlar ama onlar da, acaba bu marifet mutlak mıdır? yoksa nefsimizde görüldüğü gibi olan bir marifet midir? Bu marifet gerçekten öznel midir? Yoksa nesnel midir? vb sorular üzerinde duruyorlar.¹¹² İzmirli'ye göre insanın hakikat araştırmalarında başlıca iki yol vardır: Bunlardan birincisi; tarîk-i şer'î olarak adlandırdığı dini yol, diğeri ise tarîk-i felsefi olarak adlandırdığı felsefi yoldur. Bu yollardan birincisi olan dini yol; gerçeği ve iyiliği; açık, net ve çoğunluğun benimsediği tercihin yanısıra vahiy ve doğru nakille araştırır. Bu yol sadece akla veya sadece duyulara hitap etmez. Bu yol hem akıl ve rey, hem de nakil ve vahiy yoludur. Sadece akla dayanan yol noksandır. Aklın göstereceği yol ve hareket noktası düşünürün kendisidir. Aklın göstereceği yolun değeri o düşünürün kapasitesi oranındadır. Dini yol, gerçekten ziyade iyiliğin peşine düşer. Bu yolda bir tebliğ ediciye yani peygambere ihtiyaç vardır. Bu yol peygamberlerin yoludur. İzmirli, tüm peygamberlerin aynı kaynaktan beslendiklerinden dolayı temel, külli konularda ayrılığa düşmedikleri görüşündedir. Peygamberlerden biri diğerini onaylar. Dolayısıyla bu yolda kararlılık ve devamlılık vardır. İnsanın hakikati araştırma yollarından ikincisi olan felsefi yol ise gerçek ve iyiliği, akılla ve herkesçe kabul edilen görüş ile araştırır. Bu yol filozofların yoludur. Bu yolda herhangi bir rehberine yani peygambere ihtiyaç yoktur. İzmirli'ye göre felsefi yoldaki filozoflardan her birinin düşüncesinin çıkış noktası kendi aklı, düşüncesi ve bilgisi olduğundan külli, temel konularda ayrılığa düşerler. Dolayısıyla bu yolda kararlılık ve devamlılık olmadığı gibi, bir sonra gelen filozof kendinden önceki filozofların düşüncelerini, görüşlerini kabul etmez. Onları eleştirir, tekzip eder.¹¹³ İzmirli'ye göre insan; sağlam duyular, doğru haber, akıl ve vicdan sonucunda bilgi elde edebilir.¹¹⁴

¹¹¹ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 230.

¹¹² İzmirli, *Metafizik*, s. 25.

¹¹³ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 38-39. Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 189-190.

¹¹⁴ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 55-58.

İzmirli, insanın hakikate ulaşmasında bu iki yolun olduğunu belirttikten sonra tercihini birincisinden yana kullanır. Ona göre insan; kendisine bunca peygamber gelmesine, bunca filozofların, bilginlerin görüşlerine rağmen, bir takım semavi yasa ve kurallar bulunmasına, hükümetlere, devletlere rağmen hukuku ayaklar altına alıp zayıf olana eziyet ediyorsa, dilediği gibi davranıyorsa; yani doğru yolu bulamıyorsa nerede kaldı ki kendi aklı ile doğru yolu bulsun, kendini tehlikeye atmasın?¹¹⁵ Dolayısıyla İzmirli, dini yolun felsefi yoldan daha etkili, genel ve sağlam olduğunu söyler.¹¹⁶ İzmirli'nin hakikat araştırmasında dini yolu felsefi yola tercih etmesinin nedeni nedir? Dini yolu tercih etmesi ahlâki bir gerekçeye mi dayanır? Yoksa başka gerekçeler de var mıdır? Bu iki yoldan birini tercih etmek gerekli ve zorunlu mudur? Bunlardan birini tercih etmek bizi hakikatin diğer yollarından mahrum etmez mi? vb. sorularla karşılaşmak mümkündür.

Kanaatimizce insanın hakikat araştırmalarında tek bir yol ile yetinmesine veyahut böyle bir tercihte bulunmasına gerek yoktur. Çünkü böyle bir tercih bizi tercih etmediğimiz yolların imkânlarından mahrum eder. Ayrıca bu tercihi ahlâki bir gerekçeye dayandırıp insanın hakikat araştırmalarında felsefi yolun yetersiz olduğunu söylemek de bize pek mantıklı gelmemektedir. Çünkü dini yolu tercih ettiğini söyleyenlerin de aynı hatalar yapabilmesi, hukuku ayaklar altına alıp zayıfı ezmesi yani doğru yoldan uzaklaşması mümkündür.

İzmirli, dini yolun olumlu yönlerini ortaya koymak amacıyla öne sürdüğü fikirleri ile aklî düşüncenin ve felsefenin aleyhtarı¹¹⁷ gibi görünmesi onun genel düşünceleri ile uyuşmamaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İzmirli, felsefe ile kelâmı birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır. O, din ile bilimi, akıl ile vahyi birbirinin alternatifini veyahut zıddı olarak görmemiştir. İzmirli, daha sonra değineceğimiz üzere insan bilgisinin derecelerinden söz ederken felsefi bilgiyi önemli görmüş, onu yüksek ve bileşik bir bilgi olarak açıklamıştır. Onun felsefi bilgi ile birlikte hakk'al yakîni de ele aldığını düşündüğümüzde İzmirli'nin akli düşüncenin ve felsefe aleyhtarı biri olduğu sonucunun çıkarılamayacağı kanaatindeyiz. Fakat felsefeyi ve akli delilleri, Tanrı'nın varlığını ispat etmek ve dinin emirlerini anlaşılır kılmak için bir araç olarak kullandığını söyleyebiliriz.

¹¹⁵ İzmirli, a.g.e., s. 48-49.

¹¹⁶ İzmirli, a.g.e., s. 54.

¹¹⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 199. Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 190.

İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* adlı kitabında insan bilgisinin üç derecesinden bahseder. Bunlar;

- a) Günlük Bilgi
- b) İlm-î Bilgi
- c) Felsefi Bilgi'dir.¹¹⁸

İzmirli'nin bilgi anlayışını daha iyi anlamak için bunları biraz daha detaylandırmakta fayda vardır.

a) Günlük Bilgi: İzmirli'nin marifet-i âdiyye olarak adlandırdığı bu bilgi türü günlük hayattaki sıradan bir bilgi olup tek tek şeylerle ilgili, tecrübeye ve habere dayanmaktadır. Bu bilgiye sahip insan, bu bildiği şeyin niçin ve nasıl olduğunu bilmez. Oldukça dağınık olan bu bilgiyi de anlamaz. Bu bilgi türüne şu örnekleri verebiliriz. Günlük hayatta herkes havaya atılan taşın tekrar yere düştüğünü, suyun kaynadığını, yağmurun yağdığını, mevsimlerin ve günlerin birbirinin ardınca geldiğini bilir. Fakat bunların niçin ve nasıl böyle oldukları ile ilgili detaylı bir bilgiye sahip değildir.¹¹⁹

b) İlm-î Bilgi: İzmirli bu bilgi türünü marifet-i ilmiye olarak adlandırır.¹²⁰ Ona göre bu bilgi türü akıl yürütme ve delillerle elde edilir. Burada kişi, sonucu prensibe, olayları kanuna bağlar. Kişi eşyayı, ondaki gizli anlamları, tabi olduğu kanunları anlar. Eşyanın tabi olduğu kanunları bildiğinden dolayı bir şeyi gerçekleşmeden önce keşfedebilir, keşfettiği bu bilgilerden yararlanmaya muktedir olur. Biyoloğun kan dolaşımını bilmesi, bir mühendisin üçgenlerin denklik şartlarını bilmesi veya bir fizikçinin kaldırma kuvveti kanunlarını bilmesi, ilm-i bilgi'ye örnek olarak verilebilir. Bilginin bu aşamasında bilgiler kısmen birleşir, bir şeyin anlaşılmasını sağlayan “niçin” ve “nasıl” soruları cevaplarını bulur.¹²¹

c) Felsefi Bilgi: İzmirli'nin marifet-i felsefiye olarak adlandırdığı felsefi bilgi ise; yüksek, birleşik, birliği talep eden, bütüncül bir bilgidir. Burada kişi tüm kâinatı izah etmek ister ve ancak bunu yaptığı zaman tatmin olur. İnsan olayları tek tek incelemekle (bir bitkinin gelişmesini, bir yıldızın hareketini, bir ağacın büyümesini, bir taşın düşmesini araştırmakla) birlikte bir takım kanunları elde edebilir. Fakat bu kanunlar arasındaki ilişkileri, birbirleri ile olan bağlantısını, bu kanunları imkân nispetinde az olan prensiplere ırcasını ve hadiseleri sınırlı külli kanunlar dairesine dâhil

¹¹⁸ İzmirli, a.g.e., s. 199.

¹¹⁹ İzmirli, a.g.e., s. 199.

¹²⁰ İzmirli, a.g.e., s. 207.

¹²¹ İzmirli, a.g.e., s. 207.

etmesi gibi hususlarını da bilmek ister. Örneğin insan, bir nehrin kaynağından nasıl ve hangi yoldan çıktığını bildiği gibi bilimsel kanunların kaynağı olan külli kanunların ne şekilde çıktığını anlamak için daha yüksek dereceden bilgiye muhtaç olur. Âlemin, maddenin, ruhun bir prensibini, bütün tasavvurlarımızın dayanak noktasını bulmadıkça tatmin olmaz. İşte bu tür bilgi, felsefi bilgidir ve bunu ancak filozoflar elde edebilir. İzmirli'ye göre felsefi bilgi en yüksek bilgi türüdür.¹²²

İzmirli'nin yakın-î bilgi olarak adlandırdığı kesin bilgiyi elde etmenin üç derecesi vardır. Bunlar; 1) İlm-el Yakîn 2) Ayn'el Yakîn 3) Hakk'al Yakîn'¹²³dir.

1) İlm-el Yakîn: Bu derecedeki bilgi, akıl ve nakle yani nazar ve habere dayanan bir bilgidir.

2) Ayn'el Yakîn: İnsanın bir şeyi bizzat kendi gözüyle görüp onun mahiyetini bilmesini ifade etmektedir. Bu bilgi müşahedeye, dış deneyin verdiği bilgiye dayanmakta olup tereddütleri gidermeye daha elverişlidir. İçsel doyumluğun çoğalmasına yardımcı olduğundan ve ruhu daha iyi tatmin etmesinden dolayı ilm-el yakînden daha üstündür.¹²⁴

3) Hakk'al Yakîn: Bilginin en üst derecesi olup iç duyu ve iç deneyin verdiği, kendisinin duyduğu, kendisinin gözlemediği bilgidir. İçte duyulup yine içte müşahade edilen bilgidir. Bu bilgide bir şeyin hakikatine vakıf olmak ve o şeyi tam olarak bilmek söz konusudur.¹²⁵ Kesin bilgiyi elde etmek ve bunların derecelendirilmesi konusunda, İzmirli'nin kelamcı yönünün ağır bastığını ve kelamcılarının yaptığı gibi bir tasnif yaptığını görüyoruz.¹²⁶

İzmirli'ye göre yakîn; insan ruhunun bildiği şeye, değişmez ve çelişğine ihtimal vermeyecek şekilde inanmasıdır. Ona göre doğru, bir hükümdür ve bilimin özel bir sıfatıdır. Ona göre yakînde kesinlik, sabitlik söz konusudur. O, yakînin matematiksel, doğal ve manevi olmak üzere üç bölümde, öznel ve düşünsel veya akli ve deneysel olmak üzere çeşitli bölümlerde de incelenebileceğini söyler. Matematiksel yakîn, akıl yürütmenin sonucunda zorunlu olarak ulaşılan yakîndir. Doğal yakîn, deney sonucunda ulaşılan yakîndir. Manevi yakîn, rivayetler sonucunda ulaşılan yakîndir. Öznel yakîn, inceleme ve şüpheden önce elde edilen yakîndir. Düşünsel yakîn, inceleme ve şüpheden

¹²² İzmirli, a.g.e., s. 208.

¹²³ İzmirli, a.g.e., s. 65. İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 61.

¹²⁴ İzmirli, a.g.e., s. 65.

¹²⁵ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 61.

¹²⁶ Şerafettin Gölcük/ Süleyman Toprak, *Kelam Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Yayınları, Konya, 2012, s. 100.

sonra elde edilen yakîndir. Aklî yakîn, aklen sabit olan yakîndir. Deneysel yakîn ise deneyle sabit olan yakîndir.¹²⁷

İzmirli, salt gerçekliğin dil ile bilinemeyeceğini ve anlatımla tanımlanamayacağını söyler. Ona göre gerçeklik ancak vicdan ile bilinir. Vicdan ile bilenlere marifet ehli yani arif denir. Başkalarının haber ve nazar ile bildiklerini arif bizzat vicdan ile bilmektedir. İzmirli'nin bu metodu her ne kadar mistik bir bilme tarzı¹²⁸ gibi görünüyorsa da “düşündüğüm şeyler hakkındaki yakin, zorunlu olarak düşüncem hakkındaki yakini içerir” deyip Descartes'in meşhur “cogito ergo sum” (düşünüyorum öyleyse varım)'la birlikte anması¹²⁹ bize bu iki metot arasında paralellik kurmaya çalıştığı izlenimini vermektedir. Fakat bize göre İzmirli, bilgi konusunda her ne kadar Descartes'in düşünce metodunu kullanmışsa da daha önce ifade ettiğimiz gibi hem kullandığı metot hem de ulaştığı sonuçlarla Descartes'ten ziyade Gazzali'nin yolundan gitmiştir.

İzmirli'nin, Gazzali gibi ilim ile marifeti birbirinden farklı gördüğünü söyleyebiliriz. İlimde duysal veriler öncelikli iken marifette duyularla birlikte kalp de işlevseldir. Bu tür bir bilgide şüpheye yer yoktur. Bunu yakini bilgi olarak tanımlayan Gazzali¹³⁰ ve İzmirli böyle bir bilginin ancak kalp ve vicdan sonucunda elde edilebileceğini söylerler. Bu yönüyle her iki düşünürün de bir İslami bilgi kurguladığını söylemek mümkündür. Zira Mevlüt Uyanık da Kur'an'a dayalı İslami bir bilgi kurgulamasının en özgün tarafının akıl ile birlikte kalbin de anlam yetisi ve bilgi vasıtası olarak değerlendirilmesini gösterir. Bu tür bir bilgi kurgulamasında kalp hem idrak, marifet ve ilmin hem de imanla birlikte duygu, vicdan ve iradenin merkezi olarak anlaşılmaktadır.¹³¹

İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm* adlı kitabında duyularla bilinen şeylerde duyuların, düşünülerek bilenebilen şeylerde aklın temel alınması gerektiğini ifade eder. Her ne kadar Gazzali ve kimi İslam düşünürleri delil getirilmeyen, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgileri kesin bilgi olarak kabul etseler de İzmirli, bunun ancak kuruntudan uzak,

¹²⁷ İzmirli, *Metodolji*, Çev. Refik Ergin, Ötüken Yay., İstanbul, 2013, s. 82-84.

¹²⁸ Hanefi Özcan, a.g.e., s. 30.

¹²⁹ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 64.

¹³⁰ Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2016, s. 113-116.

¹³¹ Mevlüt Uyanık, a.g.e., s. 91.

Kur'an ve sünnete uygun olması durumunda kesin bilgi olarak kabul edilebileceğini belirtir.¹³²

İzmirli'ye göre eski kuşkucular ve sofistler bile bilginin oluşumunu, düşüncelerimizin düzenlenmesini çok karışık ve zor bulduklarından dolayı gerçek ve kesin olanı öğrenme ve bilme alanının dışında tutmuşlardır. Fakat hakk'al yakîni inkâr etmemişlerdir. Dolayısıyla hakk'al yakîn ile bilinen yakîn (kesin bilgi)'in üstünde hiçbir bilgi yoktur" önermesi ile Batı Felsefesi ile İslam Felsefesi arasında bir uygunluğun görülebileceğini ifade eder.¹³³

İzmirli, felsefi kavramlarla dini konuların işlenmesi yerine onları ayrı ayrı ve birbirinden kopuk bir şekilde yan yana işlemeyi tercih etmiştir. Hâlbuki Hanefi Özcan'ın da isabetle tespit ettiği gibi, çeşitli bölümlerde karışık ve düzensiz bir şekilde verilen bu bilgiler felsefi ve epistemolojinin kurallarına uygun olarak; Bilgi nedir? Bilgi çeşitleri nelerdir? Bilginin değeri nedir? vb. sorularının cevap bulduğu, genel değerlendirme ve sonuçtan oluşmuş bir şekilde¹³⁴ verilmesi daha uygun olurdu kanaatindeyiz.

2.3. Varlık Anlayışı

2.3.1. Varlık

Felsefe tarihinde ontoloji ve metafiziğin çetin problemlerinden biri de varlık konusudur. Varlık kavramını, en genel anlamıyla bu dünyada olan hatta bir bütün olarak evrende var olan her şeyin ortak adı¹³⁵ şeklinde tanımlamak mümkündür. Varlık, gerçeklikte bulunan veya var olan şeyler tarafından paylaşılan ana niteliği ifade eder. Yani, olan veya var bulunan şeylerin üyesi oldukları en genel cinsi ifade eder. Varlık bir cinsi, özelliği, sıfatı veya kategoriye tanımlar. Varlığın karşıtı yokluk, hiçliktir. Varlık; cinsinin üyesi olan, varlık özelliğine sahip bulunan, varlıktan pay alan şeyleri tanımlar. Varlık, bu anlamıyla da boşluğa karşıt olan mekânda bir yer işgal eden şeyleri ifade eder. Burada varlık bir sıfat veya özellikten çok bir isimle ifade edilir.¹³⁶

Ontolojik açıdan varlık ile ilgili, varlık var mıdır? var ise nedir? varlığın türleri nelerdir? vb. sorular sorulmuş, bu sorulara cevaplar aranmıştır. Örneğin nihilistlere göre tözsel hiçbir gerçeklik yoktur. Nihilistler, varlığın olmadığını söylerler. Bunların

¹³² İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 58.

¹³³ İzmirli, a.g.e., s. 67.

¹³⁴ Hanefi Özcan, a.g.e., s. 31-32.

¹³⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, 2. Basım, Ankara, 2011, s. 106.

¹³⁶ Ahmet Cevizci, a.g.e., s.106.

öncülüğünü İlkçağda Gorgias yapmıştır. Daha sonraları Dobrolvubov, Pissarrev, Çernisevki ve Nietszche değişik versiyonlarıyla bu düşünceyi devam ettirmişlerdir.¹³⁷ Varlığın var olduğunu söyleyenler ise varlığı; oluş, idea, madde, ruh, fenomen vb. şeklinde tanımlamışlardır.¹³⁸ Örneğin; Heraklietos ve Whitehead varlığı oluş olarak görmüş, farklı idea anlayışlarına rağmen Platon, Aristoteles, Hegel, Berkeley, Fichte, Shelling ve Farabi varlığı idea olarak değerlendirmiştir. Demokritos, Epikür, Hobbes, La Mettrie, Karl Max ise varlığı madde olarak kabul etmiştir. Descartes varlığı hem ruh hem de madde olarak değerlendirirken, EdmundHusserl ise varlığı fenomen olarak kabul etmiştir.¹³⁹ Varlığın, var olduğunu söyleyenlerin görüşlerinden bazılarını biraz daha detaylandırmak faydalı olacaktır.

Genel olarak varlık türlerinin gerçek ve ideal varlıklar şeklinde ayrıldığını söyleyebiliriz.¹⁴⁰

a) Gerçek Varlıklar: Zihinden bağımsız olarak zaman ve mekân içerisinde insanlar tarafından duyular yoluyla algılanan somut varlıklardır. Bu dünyada oluşan varlıklardır. Oluş ve bozuluşa tabidirler. Varlığa gelir, varlıkta bir müddet kaldıktan sonra yok olurlar. Yani gerçek varlıklar, onları düşünen veya algılayan olsun ya da olmasın her koşul altında var olan varlıklardır ve nesnel bir var oluşa sahiptirler. Dicle nehri, Ağrı dağı vb. gibi.¹⁴¹

b) İdeal Varlıklar: Akıl yoluyla kavranabilir olan varlıklardır. Bu tür varlıkların kendileri ve özellikleri ancak akıl yoluyla kavranabilir. İdeal varlıkların var oluşu da nesnel bir var oluştur. Örneğin matematiksel varlıklar kişiden kişiye değişmezler. Onlar zihinden, uzlaşımdan ve matematikçinin dilinden bağımsız olan varlıklardır. Yani sayılar, nokta, küme, benzeri matematiksel nesnel soyut, maddi nesnelere nedensel bir ilişki içerisinde bulunmazlar.¹⁴²

Felsefe tarihinde varlığın hangi türden bir varlık olduğu ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıktığını görüyoruz. Bunları şöyle sıralamak mümkündür.

1) İdealizm: Varlığın, insan zihnine veya onun algılamasına bağlı olduğu veya idea cinsinden olduğuna inanır. İdealizmi savunanlar ya dış dünyanın varlığını reddederler, ya da algılayan zihne indirgerler. Hem epistemolojik hem de ontolojik

¹³⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., 3. Basım, Ankara, 2010, s. 142.

¹³⁸ Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 143.

¹³⁹ Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s.143-149.

¹⁴⁰ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 107.

¹⁴¹ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 107.

¹⁴² Ahmet Cevizci, a.g.e.,s. 107.

bakımdan farklı şekillerde temsil edilmiş olan idealizmin başlıca filozofları olarak Platon, G. Berkeley, Johann G. Fichte, F. Shelling ve Georg W. Hegel sayılabilir. Şimdi bunlardan Platon, Berkeley ve Hegel'in görüşlerine kısaca değinip sonra diğer varlık anlayışlarına geçeceğiz.

Platon gerçekte ideaların, kavramların var olduklarını ve kendi başlarına bir evren oluşturduklarına inanıyordu. O meşhur mağara benzetmesinde de dile getirdiği idealar dünyası ile görüşler dünyası ayrımında gerçekte var olan şeyin idealar olduğunu söyler. Platon, her şeyin değiştiğini söyleyen Herakleitos ile insanı her şeyin ölçüsü yapan sofistlerin rölativist düşünceleri karşısında tümel bilgi ve değerlerin olması gerektiğini söyler. Ona göre sürekli değişen görüşler dünyası, ezeli-ebedi olan, değişmeyen ve aralarında hiç değişmeyen ve değişmeyecek ilişkilere sahip olan idealar dünyasının bir kopyası ve gölgesidir. Asıl varlıklar idealardır. Bunlar duyu ve algı ile değil akıl ile kavranabilirler.¹⁴³

George Berkeley varlığı algı, var olmayı da algılanmış olarak açıklar. Dış dünyanın varlığını algılara indirgeyerek öznel idealizmi savunur. Berkeley, maddeyi bir idealar koleksiyonu olarak algılamının daha doğru olacağı kanaatindedir.¹⁴⁴ Ona göre madde dediğimiz şey algılanabilir nitelikte olan, kendisini algıya veren ve sadece algılandığında var olan bir şeydir. Berkeley, cisimler dünyasının tözlüğünü reddetse de idealarımızın bir dış nedeninin olacağını söyler. Bu neden ise sonlu ruhlardaki ideaları düzenleyen Tanrı'dır.¹⁴⁵

Georg W. Hegel'e göre varlık, diyalektik bir süreç ve belli bir amaç için bir iç ilkenin kendisini açması, dışa vurması ile meydana gelir. Bu iç veya manevi ilkeyi tin veya akıl olarak adlandırır. Hegel'e göre tin, üç aşamada kendini göstermesi ile gerçeklik kazanır. Tin, birinci aşamada yani mantık olarak ifade edilen aşamada soyut mantık ve matematiğin objeleri olan özler ve kavramları ifade eder. İkinci aşama yani bunun anti tezi olan doğada somuttur ve burada her şey zaman ve mekân içerisinde olduğundan oluşa bağlıdır. Üçüncü aşama olan kültürel aşamada ise tin kendini sanat, felsefe ve din biçiminde gösterir.¹⁴⁶

2) Materyalizm: Materyalizm anlayışında gerçekte var olan sadece maddedir. Madde evrenin temel kurucu unsurudur. Madde duyularla algılanabilir bir

¹⁴³ Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş*, Dem Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2011, s. 46-47.

¹⁴⁴ Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 48-49.

¹⁴⁵ Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 48-49.

¹⁴⁶ Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 50-51.

gerçekliktir. Bu anlayışa göre evrende gayelerden, nihai nedenlerden ve tesadüflerden bahsetmek mümkün değildir. Ruh veya ideaların herhangi bir gerçeklikleri yoktur. Duyum ve algı dünyasının ötesinde doğaüstü bir varlık dünyasından bahsedilemez. Daha yalın bir ifadeyle materyalizmde her şey, her türlü olay madde ile açıklanır ve her şey maddenin bir dış görünüşü olarak değerlendirilir. Hatta duyum, algı, düşünce, hayal gibi durumlar bile maddenin değişik biçimlerde görünüşü olarak görülür. Materyalizm genellikle Demokritos ve hocası Leukippos'un öncülüğünü yaptığı klasik materyalizm ve Karl Max ile neredeyse özdeşleşmiş olan diyalektik materyalizm olmak üzere iki kısımda incelenir.¹⁴⁷

3) Varlığı Hem Maddi Hem de Manevi Olarak Gören Anlayış: Bu anlayışa Aristoteles'in madde-form ikilisinde, Descartes'in madde-ruh ilişkisinde ve Spinoza'nın panteizm anlayışında rastlamaktayız. Bunlar varlığı, hem maddi hem de manevi yönü olan bir şey olarak görmüşler.

4) Yeni Varlık Anlayışları: 19. Yüzyılın sonlarında 20. Yüzyılın başlarında varlığı, metafizik ele alışından farklı biçimlerde ele alma çabaları sonucunda öz ile var oluş arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirme girişimleri oldu. Bu girişim ve değerlendirmeler neticesinde varlıkla ilgili E. Husserl'in fenomenoloji, N. Hartmann'ın ontoloji, Heidegger ve Sartre'nin öncülüğünü yaptığı varoluşçu anlayışlar ortaya çıktı.¹⁴⁸

Yukarıda varlıkla ilgili verilen açıklamalardan sonra İzmirli'nin varlık ile ilgili görüşlerine geçelim. İzmirli'ye göre varlık düşüncesiyle aslında herkes neyi anlattığını, neyi kastettiğini çok iyi bilmektedir. Kim neyi düşünür veya söylese, onunla düşündüğü veya söylediği varlığın var olduğunu bilir. Örneğin; Siz birisine “siz misiniz?” dediğinizde ne istediğinizi bilir misiniz? Hayır. Fakat eğer “sizsiniz” dersiniz siz, varlığın ne olduğunu, var olduğunu bilirsiniz. Dolayısıyla siz, bildiğiniz bir şeyi istersiniz. Bu sebeptendir ki, varlık düşüncesi her tanımdan daha açıktır. Bununla birlikte varlık düşüncesi katılmaksızın hiçbir tanım yapılamaz. Kendisi de tanımlanamaz. Ona göre mantık ilminde de açıklandığı üzere her tanım yakın cins ve yakın ayrımlardan oluşur. Varlık düşüncesi İzmirli'ye göre en genel düşünce ve en yüksek cinstir.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Bkz Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 53-55.

¹⁴⁸ Detaylı bilgi için bkz Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Bilgisu Yay., Ankara, 2012, ve Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 55-66.

¹⁴⁹ İzmirli, *Metafizik*, Ötüken Yay., İstanbul, 2012, s. 79.

Varlığın, var olduğunun bütün delillerde varsayılması gerektiğini söyleyen İzmirli, “eğer bir kimse varlığı inkâr etmek isterse ya varlık var değildir” diyecek veyahut da söylemekten ve düşünmekten vazgeçmeye mecbur kalacaktır. Zira deney bize bazı şeylerin zihnimizin dışında, görebildiklerimizden, düşüncelerimizden bağımsız var olduğunu göstermektedir.¹⁵⁰

İzmirli, varlık düşüncesinden aracısız olarak özdeşlik ve çelişki ilkelerinin çıktığını ve bütün varlıkları düzenlediğini ifade eder. Ona göre imkân ve imkânsızlık ilkeleri de özdeşlik ve çelişki ilkelerinden çıkmıştır. İzmirli, arazi ayrı ve çeşitleri olan fakat sabit ve devamlı olmayan şey olarak kabul eder.¹⁵¹ O, varlığın arazlarını; özün mahiyetini oluşturmayan, öz üzerine eklenen nesnelere olarak görmüştür. Ona göre bu arazların sonlu/ sonsuz, izafi/ mutlak, eksik yahut tam olmaları söz konusudur. İzmirli’ye göre varlığın arazları mümkün, vacip, gerçek veya imkânsız¹⁵² şeklinde olurlar. İzmirli’ye göre mümkün varlık, varlığı ve yokluğu zorunluluk içermeyen, düşünülmesi çelişki içermeyen varlık iken imkânsız varlık, düşünülmesi bile çelişki içermektedir. İzmirli, gerçek varlığı ise dışta var olan, vacip varlığı ise zati varlığını gerektiren varlıklar olarak tanımlamıştır.¹⁵³

2.3.2. Öz

Öz, bir şeyi, varlığı veya nesneyi her neyse o yapan, kendisi olmadan o şeyin olamayacağını ifade eder. Dolayısıyla öz, bir varlığı, nesneyi veya şeyin olmazsa olmaz olarak nitelenen tanımlayıcı özelliklerini barındırmakla birlikte o şeyin temel, ilk ve son gücünü, zorunlu iç bağıntılarını da ifade eder.¹⁵⁴

Felsefe tarihinde öz için değişik tanımlar yapılmıştır. Mesela; Platon özü, idea anlamında kullanmıştır. Ona göre bütün varlıkların özleri idea’dır. Aristoteles’te öz, tanımın ilk ve en temel konusunu oluşturur. O, bu deyim kendi metafiziğinde ve mantığında değişik anlamlarda kullanmıştır. Aristoteles metafiziğinde öz deyimini töz’ün kullanılan dört anlamından(mahiyet, tümel, cins, öz) birini oluşturmaktadır. O, özü her şeyin kendisi ile tasdik edildiği fakat kendisinin hiçbir şeyle tasdik edilemediği şey olarak görür.¹⁵⁵ Ortaçağ metafiziğinde varlık, zat ve vücut diye ikiye ayrılarak

¹⁵⁰ İzmirli, a.g.e., s. 79.

¹⁵¹ Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 185-186.

¹⁵² İzmirli, a.g.e., s. 80.

¹⁵³ İzmirli, a.g.e., s. 80.

¹⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s. 1221.

¹⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 2010, s. 310.

anlatılmaya başlanmıştır. Leibniz özü, Tanrı'nın aklındaki mümkünler olarak tarif etmiştir. İslam düşüncesinde ise öz ve vücut ile ilgili ortaya çıkan görüşleri ve bu görüşlerin temsilcilerini şöyle sıralamak mümkündür.¹⁵⁶

1) Eş'arilere göre her şeyin varlığı, zatının, mahiyetinin aynısıdır. Bu durum hem zorunlu, hem de mümkün varlık için geçerlidir.

2) İbn-i Sina ve Farabi gibi filozoflara göre varlık, zorunlu varlıkta mahiyet, zat ile aynıdır. Mümkün varlıklarda ise varlık, mahiyetten ayırdır ve zata ait bir sıfattır.

Kelamcıların çoğuna göre varlık, hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıklarda mahiyetten ayırdır. Varlık Zata ait bir sıfattır. Bu sıfat mümkün varlıklarda zattan ayrılırken vacip olan Allah'tan ayrılmazlar.¹⁵⁷

İzmirli de varlık çözümlemesinde varlık- öz tartışmasında kelimelerin ve Müslüman filozofların görüşlerini, ışık veren bir varlık üzerinden somutlaştırarak açıklar. İzmirli, ışık veren varlık ile ilgili üç durumdan söz eder. Bunlar;

a) Işık için başkasına muhtaç olan varlık. Yeryüzü gibi. Bu durumda ışık ayrı, yeryüzü ayrı, bir de ışık veren Güneş ayırdır. Bu durum mümkün varlıklar için geçerlidir.

b) Kendinden ışık vermesine rağmen özüne bir ilave söz konusudur. Bu durumda öz ile varlık ayrı olmasına rağmen birbirinden ayrılmaları imkânsızdır. Bu duruma Güneş cismi örnek verilebilir. Burada Güneş ayrı, ışık ayrı düşünülebilirken onların gerçekte birbirinden ayrı olması söz konusu değildir. Kelamcılarının çoğunluğu Tanrı- öz ilişkisini vacibulvucud(zorunlu varlık) kavramıyla bu şekilde açıklamaya çalışmışlardır.

c) Üçüncü ise kendinden ışık verdiği gibi özüne herhangi bir ilave söz konusu değildir. Bu duruma güneş ışığı örnek verilebilir. Bu örnekte özün varlıktan ayrılması ve bunun düşünülebilmesi mümkün değildir. İzmirli, Müslüman filozofların böyle düşündüğünü ve bunu vacibulvucud kavramıyla ifade ettiklerini söylemektedir.¹⁵⁸

İzmirli'ye göre öz, bir varlığın tasarımsal, yapısal kanunudur. Örneğin, bir balmumu parçasını çözümlediğimizde bu balmumunun bir şekli, bir hacmi, yoğunluğu, ağırlığı ve kimyasal bir birleşimi vardır. Dikkatle incelememiz sonucunda balmumunun kimyasal birleşiminin değişmediğini görürüz. Balmumunun şekli, hacmi, ağırlığı değişse de balmumu yine balmumu olarak kalır. Burada iki nitelik söz konusudur.

¹⁵⁶ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2011, s. 470.

¹⁵⁷ Mehmet Vural, a.g.e., s. 470-471.

¹⁵⁸ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 232-233.

Birincisi temel nitelik ya da diğerk tabirle doğa (mahiyet) niteliktir ki asla değışmez. Sadece yerini başka bir doğaya (mahiyete) bırakır. Bu nitelik onun doğasını yahut özünü oluşturur. İkincisi ise kendiliğinde var olup değışmeksizin değışebilmesidir. Bu niteliğe de araz denir. İzmirli'ye göre doğal gerçek varlıkların bir özü olduğu gibi salt soyut varlıklar (rasyonel varlıklar) ın da bir özü vardır. Yani nasıl ki suyun, demirin bir özü varsa dairenin, üçgenin, dikdörtgenin de bir özü vardır. Öz, öyle bir kanundur ki bu kanuna uygun olarak bir varlığın yapısal nitelikleri birleşmiş olur.¹⁵⁹

İzmirli, öz'ün üç önemli özelliğinin olduğunu söyler. Bunlar; bölünmezlik, değışmezlik ve sonsuzluktur.¹⁶⁰

Bölünmezlik: İzmirli'ye göre öz, bölünmezdir. Çünkü kanun ile birleşmiş olan nitelikler başka bir özü oluşturmaksızın ayrılamazlar.

Değışmezlik: Nasıl olursa olsun bir nitelik yok olacak olursa artık kendinin özü olmaz. Belki başka bir öz olmuş olur.

Sonsuzluk: İzmirli'ye göre öz, sonsuzdur. Çünkü değışmezdir. Bir dairenin açılarının her zaman eşit olması ve değışmemesi gibi öz de hiçbir şekilde değışme olmaz.¹⁶¹

İzmirli, kelimcilerin özün sonsuz oluşunu anlatırken kullandıkları “öz, mahiyet sonradan oluşmuş değildir”, önermesini hatırlatarak şu meşhur sözü dikkatlere sunar. “Allah kayıyı, kayısı kılmadı. Onu var kıldı.”¹⁶² Yani Allah'ın önce kayıyı öz olarak yarattığı sonra yaratılan o öze eklenen bir takım arazlar ve özellikler sonuncunda onun kayısı olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü üzere İzmirli, varlık ile özü birbirinden ayrı görmüştür. Ona göre varlık başka, öz başkadır. Nasıl ki bir dairenin dışta gerçek olmasından önce, onun özünün düşünölmüş olması gerekli ise ve daire öncelikle düşünölüp mümkün gibi tasarlandıktan sonra gerçekte var oluyorsa, varlık - öz ilişkisi de böyledir. Yani varlıklar, öz üzerine düşünölüp tasarlandıktan, üzerine bazı nesnelere eklenmesinden sonra gerçekte var olabilir. Özsel nitelikler bazı arazsal niteliklerle birleştikten sonra gerçekte var olabilirler. Tıpkı balmumunun sıvı, gaz olması ve hacmi, ağırlığı veya bir şekli olmadan var olamaması gibi.¹⁶³ Bununla birlikte İzmirli, Tanrı için de öz- varoluş ayrımı yapmış mıdır? Yapmışsa bununla ilgili kelim bilgilerinin

¹⁵⁹ İzmirli, *Metafizik*, s. 80- 81.

¹⁶⁰ İzmirli, a.g.e., s. 81.

¹⁶¹ İzmirli, a.g.e., s. 81.

¹⁶² İzmirli, a.g.e., s. 81.

¹⁶³ İzmirli, a.g.e., s. 82.

yolunu mu? İslam filozoflarının yolunu mu tercih etmiştir? Veyahut özgün yeni bir düşünceye mi sahiptir? Doğrusu İzmirli'nin eserlerini incelediğimizde onun, bu tartışmalarla ilgili özgün, yeni fikirler ileri sürmekten ziyade kelimelerin ve Müslüman filozofların görüşlerini aktarıp bunları değerlendirmeyi tercih ettiğini görmekteyiz. Kendisi bunlardan hangi görüşü benimsediğini net, anlaşılır bir şekilde ifade etmemektedir.

2.3.3. Cevher

Cevher kavramı Farsça gevher kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. Kendi başına bulunan, kendisi yüklem olmadığı halde daima yüklem konusu olan öz varlık, varlığı için bir başka şeye muhtaç olan arazın karşıtı olarak kullanılan cevher terimi değişen eşyada daimi olan, aynı halde kalan, var olmak için başka bir şeye muhtaç olmayan, nitelikleri sürekli değişen eşyada değişmeden aynı kalan şeydir. Bu sözcük felsefe tarihi boyunca farklı şekillerde kullanılmış olsa da “temelde olan, altta duran şey, taşıyıcı varlık” anlamını koruduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁴ Yani cevher tek ve değişmez iken, sıfat ise çok ve değişkendir. Örneğin balmumu, çeşitli etkiler altında sürekli nitelik değiştirir. Isındığında yumuşar ve erir. Soğuduğunda da sertleşir ve biçim alır. Fakat bütün bunlara rağmen onda balmumu olma özelliği değişmez ve aynı kalır. Yani yumuşayan ve eriyen şey de, sertleşen ve şekil alan şey de her halükarda aynı balmumdur. Cevher tıpkı bir gemiyi ayakta tutan omurga gibidir; tektir fakat buna karşılık bu omurgaya yüklenen nitelikler çeşitli ve değişkendir.

Cevher, zatının dışında bir konu ile tanımlanmaz diyen Farabi, cevheri külli ve şahsi cevher olmak üzere ikiye ayırır. O, şahsi cevherleri ilk cevherler, külli cevherleri ikinci cevherler olarak nitelendirir. Çünkü şahsi cevherler külli cevherlerden önce cevherdir. Şahsi cevherler varlık olarak külli cevherlerden daha mükemmel ve öncedir. Şahsi cevherler, varlıklarının oluşumunda başka bir şeye ihtiyaç duymaz, kendi kendilerine yeterlidir. Külli cevherler ise külli olmaları hasebiyle, varlığında şahsi cevherlere muhtaçtır. Külli cevherler bazı konulara yüklem olurlar.¹⁶⁵

İbn-i Sina cevheri, zatının varlığı bir konu içinde olmayan, kendisinden başka bir şeyle değil, kendisi ile kaim olan şeyler olarak tanımlar.¹⁶⁶

¹⁶⁴ İlhan Kutluer, "Cevher", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, s. 450.

¹⁶⁵ M. Naci Bolay, *Farabi ve İbn-i Sina'da Kavram Anlayışı*, Milli Eğitim Basımevi, 1990, s. 33- 35.

¹⁶⁶ M. Naci Bolay, a.g.e., s.74.

İzmirli, cevher ile ilgili olarak şöyle düşünür. Ona göre cevher, öyle bir kanundur ki, ona uygun bazı özsel nitelikler bir varlığı yapılandırmak için değişik biçimlerde olan arazlarla birleşebilir. Bizde ve bizim etrafımızdaki varlıklarda belirli arazlar ve cevher olmak üzere iki şey vardır. Cevherde ise öz ve kuvve olmak üzere iki şey vardır. Cevherle ilgili olarak şunları söylemek mümkündür. Bunlar;

- Cevher kendi özüyle vardır.
- Başka bir şeyle var değildir.
- Diğer bir varlığın ortaya çıkması değildir.

Cevher ile yüklemeler arasında ayırım ve gerçekleşme söz konusudur. Çünkü yüklemeler başka varlıklarda bulunabilir. Ancak cevher kendi özüyle vardır ve başka bir varlığın etkisi, eklenmesi sonucu ortaya çıkmış da değildir. Kendiliğinde var olan varlığın özü, başka bir şeye katılmaksızın var olur. Örneğin taş cevherinin taş olarak taşa bulunması, demir cevherinin de demir cevheri olarak demirde bulunması gibi.

İzmirli'ye göre kendiliğinde cevher düşüncesi doğru bir soyut düşüncedir. Çünkü cevher, yüklemeleri olmaksızın gerçek olarak var olmadığı gibi yüklemeler de cevhersiz var olamazlar.¹⁶⁷

İzmirli'ye göre öz, özsel niteliklerin toplandığı mekân olabildiği gibi öz, özsel yüklemelere eşit de olabilir. Varlık, kendisine belirli arazlar eklenmiş olan gerçek yüklemelerdir. Veya varlık özsel yüklemelerle belirlenmiş arazların toplamıdır da denilebilir. Cevher ise öyle gerçek bir özdür ki sadece belirlenmiş arazları değil, diğer arazları da alabilir. İzmirli'ye göre cevher; gerçek öz, tüm arazlar ve kuvve'nin toplamıdır. Bu durumda görülüyor ki öz, bir takım özsel yüklemelerin toplamından ibarettir. Varlık bazı belirlenmiş arazların eklenmesiyle oluşan bir özdür. Cevher ise gerçek öz ile kuvve'nin toplamından ibarettir.¹⁶⁸

Bir varlığın cevheri ile somut varlığı birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü bir varlığın cevheri başka, özü başka, varlığı başkadır. Somut varlığın bazı belirlenmiş arazları vardır. Cevherin bu arazlardan başka arazları da olabilir.

Fenomenizme göre, cevherin varlığı söz konusu değildir. Ancak arazlar ve arazların bağıntıları vardır. Yani arazlar ve arazların kanunları vardır. StuartMill ve David Hume'a göre bu kanunlar daima deneyseldir. Kant ve Renouvier'e göre ise bu kanunlar a priori'dir. Bu durumda her halükârda gerçek, arazlara indirgenmiş olur.

¹⁶⁷ İzmirli, *Metafizik*, s. 83.

¹⁶⁸ İzmirli, a.g.e., s. 84.

Çünkü bağıntıların arazlar haricinde hiçbir gerçeklikleri yoktur. Örneğin A ile B arasındaki bağı açıklarsak bu bağı, A ve B ile birlikte vardır. A ve B'nin dışında var olamaz. Cevherciler buna iki şekilde cevap verirler. Birincisi, arazların bağıntıları aynı zamanda arazları düşünen zeki, etkin bir güç vasıtasıyla anlaşılabilir. Eğer A görülür, hemen arkasından B görülür ve B görüldüğünde A unutulursa biz bu iki olay (araz) arasında bir bağıntının olduğunu düşünemeyiz. Yani bir bağıntı düşüncesinin var olabilmesi için sadece olayların olması yeterli değildir. İkincisi, olaylar bağıntıların nasıl görüldüğünü açıklar. Fakat olaylar kendileri değişken oldukları halde bağıntıların sürekli aynı kalmasını açıklayamazlar. Birbirini takip eden bağıntıları buna örnek göstermek mümkündür. Örneğin; bilinç, birbirinin arkasından gelen iki olay (A,B) arasında bulunur. Fakat bu aynı bağıntı neden B, C arasında veya D ile A arasında bütün bilinç olayları arasında bulunur? Olaylar bunu açıklamakta yetersiz kalır. Olayların değişmesiyle birlikte süreklilik kanununu kabul etmek gerekir. Aslında olayları birleştiren bağıntı veya kanun olaylar kadar gerçektir diyebiliriz.¹⁶⁹

İzmirli'ye göre cevher bazı yüklemeleri alır, bazılarını almaz. Örneğin balmumu kolaylıkla her biçimi alır. Fakat eğer ateşe atılırsa katı olarak kalmaz. Buradan da anlaşılıyor ki varlıkların, doğal sahip oldukları yüklemeler olduğu gibi, sahip olmadıkları halde sahip olabilecekleri yüklemeler de vardır. Aristoteles varlıkların bazı yüklemeleri alabilme gücüne *kuvve*, varlıkların sahip oldukları yüklemelerin toplamına ise *fiil* demiştir. Varlık, bilfiil var olduğunda, onun mümkün arazlarının bazılarının bilfiil ve sahip olmadığı arazlarının da bil kuvve var olduğunu söyleriz. O halde gerçek varlığı *kuvve* ve *fiil* diye ikiye ayırmak gerekir.¹⁷⁰ İzmirli'ye göre fiil iki şeyden oluşur. Bunlar;

- 1- Değişmeyen öz
- 2- Ortaya çıkan arazlardır.¹⁷¹

İzmirli'ye göre kuvve, öz'den ayırılır. Fakat bir şekilde özü arazlarla birleştirir. Öz, her türlü arazla birleşemez. Örneğin; Balmumunun ince örgü olamaması gibi... Bir varlık sahip olmaya hazır olduğu bütün yüklemelerinin bazılarını sahip olmazsa, o varlık eksik olur. Bir varlık bilfiil bütün bu yüklemelere sahip olursa, o varlık oldukça yetkin bir varlık olur.¹⁷²

¹⁶⁹ İzmirli, a.g.e., s. 84-85.

¹⁷⁰ İzmirli, a.g.e., s. 86.

¹⁷¹ İzmirli, a.g.e., s. 86.

¹⁷² İzmirli, a.g.e., s. 86-87.

2.3.4. İlk İlkeler

İzmirli'ye göre ilk ilkeler, tümel ve zorunlu önermelerdir. Düşüncenin bütün alıştırmalarında örtük bir şekilde bulunurlar. İlk ilkeler, bize düşüncenin kendi kanunlarıymış gibi görünürler. İlk ilkeler ruh tarafından keşfedilmiştir. Nesnel olaylar çözümlenirken, fiziksel olaylar incelenirken, fizik kanunlarına ulaşıldığı gibi düşüncenin kanunlarına da düşünce incelenirken ulaşılmıştır. Ruh bu ilkelerin kendi etkin gücünün alıştırma şartı olduğunu hisseder. Nasıl ki kaslar hareket etmek için zorunluysa bu kanunların da düşünmek için öylece zorunlu olduğunu hisseder. İlk ilkelere akli ilkeler veya bilgiyi yöneten ilkeler de denir. İlk ilkelerin üç temel özelliği vardır. Bunlar; külli, zorunlu ve a priori'dir.¹⁷³

1- Bu ilkeler küllidir: Hem öznel olarak külli, bütün zihinler için ortaktır. Hem de nesnel olarak külli, her şey için doğrudur.

2- Bu ilkeler zorunludur: Yürümek için nasıl ki kaslar ve kemikler zorunluysa bu ilkeler de düşünmek için öyle zorunludur. Bu ilkeler hem öznel hem de nesnel olarak zorunludur.

3- Bu ilkeler a prioridir: Bu ilkeler bilginin zorunlu şartı olduklarından her bilgiye dâhildir. Bilgi, duyumları ve imajları algılamak, aralarında özdeşlik ve bağlantı kurmak veya zorunlu bağlantılarını doğrulamaktır. Bu ilkeler gereğince zihin, bağıntıları algılar ve doğrular.¹⁷⁴

İzmirli, ilk ilkelerin çok olduğunu; fakat Leibniz'in yaptığı gibi özdeşlik ilkesi ve sebep ilkesi olmak üzere ikiye indirgenebileceğini söyler. Bu ilkeleri şöyle açıklamak mümkündür.

a) Özdeşlik ilkesi: Bu ilke, düşüncenin kendi kendisine uygun olduğunu, bir şeyin kendisi ile aynı olmasını anlatır. Bir şey ne ise odur. Belirlenen bir şeyin zorunlu olarak kendi kendisine uygun olmasıdır.¹⁷⁵ Bu ilke, zihnin reddedilmesi mümkün olmayan bir ilksel zorunluluğudur. Buna göre var olan, vardır. Var olmayan, var değildir. A, A'dır. Elma, elmadır. Tahta, tahtadır. Yani her düşünce kendi ile aynı olarak bulunur. Hiçbir zaman düzeltmeye uğramaz. Özdeşlik ilkesinden çelişki ilkesi çıkarılır. Şöyle ki bir şey hem var, hem de yok olamaz. Örneğin; bir ağaç hem ağaç olsun, hem de ağaç olmasın denemez. Özdeşlik ilkesi sayesinde düşünce kendisiyle uyuşur. Özdeşlik ilkesi, düşüncenin kendisiyle çelişkiye düşmemesini sağlar.

¹⁷³ İzmirli, a.g.e., s. 87-94.

¹⁷⁴ İzmirli, a.g.e., s. 93-95.

¹⁷⁵ A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 2. Basım, 2009, s. 23.

Düşüncenin çelişkiye düşmesini önlediği gibi kendisiyle uyuşmasını da kanun haline getirir. Matematik bilimler gibi zihinsel ve soyut bilimler de tamamıyla özdeşlik ilkesine dayanır. İzmirli özdeşlik ve çelişki ilkelerinden aşağıdaki sonuçların çıkarılabileceğini ifade eder.¹⁷⁶ Bunlar;

- Çelişki içeren şey zorunlu olarak yanlıştır.

- Doğru olduğu varsayılan bir şeyle özdeş olan şey, zorunlu olarak doğrudur.

Bununla birlikte önceden doğru olduğu varsayılan bir düşünce ile özdeş olan her düşünce, yüklemi konusundan çıkarılan her önerme, sonucu başlangıcını aşmayan her delil, zorunludur.

- Çelişik olmayan veya gerçek ile özdeş olmayan ve doğru olduğu varsayılan her şey ne yanlış, ne de doğrudur.¹⁷⁷

b) Sebep ilkesi: Bu ilke, düşüncenin gereği gibi gerçekleşmesini sağlar. Buna göre her varlığın bir varlık sebebi vardır. Yani hiçbir şey tam bir sebep olmaksızın var olamaz. İzmirli'ye göre sebep ilkesi ile nedensellik ilkesi birbirinden farklıdır. Sebep ilkesi, nedensellik ilkesinden daha geneldir. Özdeşlik ilkesi, insan ruhunun sabit kanunu iken nedensellik ilkesi ise insan ruhunun değişken kanunudur. İzmirli, tam sebep ilkesini (İzmirli tam sebep ilkesi kavramı ile biraz sonra verilecek üç ilkenin hepsini birden kast etmektedir); nedensellik, ereksellik ve cevher ilkeleri olmak üzere üçe ayırır.

1-Nedensellik ilkesi: Tasarımlarımızın her biri, ruhumuzun batini, etkin güçlerinin sonucu gibi ortaya konulmuştur. Bu etkin kuvvelere dayanmayan hiçbir şey açıklanamaz. Dolayısıyla hiçbir olay nedensiz var olamaz. Yani her sonucun bir nedeni vardır.

2-Ereksellik ilkesi: Bu ilkeye göre her olayın bir amacı vardır. Hiçbir şey amaçsız meydana gelemez. Amaç; zihinde olması bakımından neden, dışta olması bakımından sonuçtur. Fakat amaç ancak başlangıçta düşünülüp istenildikten sonra meydana gelir. Örneğin taş cama çarptığı zaman cam kırılır. Çarpma sebep, kırılma ise sonuçtur. Sebep önce, sonuç sonradır. Fakat ben o taşı atmak istersem, taşın hareketi neden, camın kırılacağını bilmem sonuçtur. Yani zihnimde sonucu biliyorum ve sonuç zihnimde nedenden önce bulunuyor.

3-Cevher ilkesi: Tasarımlarımızın her biri zorunlu olarak bize dayandırıldığı gibi, her düşüncenin, her nesnenin, her değişimin bir cevheri vardır. Hiçbir şey

¹⁷⁶ İzmirli, a.g.e., s. 88.

¹⁷⁷ İzmirli, a.g.e., s. 87-88.

cevherde, cevherle olmaksızın var olamaz. Cevher ilkesi, nedensellik ilkesinin bir tür tamamlayıcısıdır.¹⁷⁸ İzmirli'nin bahsettiğimiz sebep ilkesi ile Aristoteles'in dört neden ilkesi karşılaştırıldığında birbirinin benzeri olduğu rahatlıkla görülecektir. Hatta İzmirli'nin *Metafizik* adlı kitabında tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi nedeni; ereksel, etkin, biçimsel ve maddi neden olmak üzere dört bölüme ayırdığını görüyoruz.¹⁷⁹

Bu bölüm ile ilgili kısaca şunları söyleyebiliriz. İzmirli'ye göre varlık en genel anlamıyla var olandır. Bu varlıklar bazen görebildiklerimizden oluşurken bazen de düşüncelerimizden, zihnimizden bağımsız olarak vardır. İzmirli, varlığı, öze eklenen arazlar olarak görmüştür. Ona göre özün bölünmezlik, sonsuzluk ve değişmezlik gibi özellikleri bulunurken arazların da mümkün, gerçek, imkân ve vacip gibi özellikleri bulunmaktadır. İlk ilkelerin çok olduğunu belirten İzmirli bunları Leibniz'in yaptığı gibi sebep ve özdeşlik olmak üzere ikiye indirmiştir. Bu ilkeleri tümel, zorunlu, düşüncenin kanunları olarak gören İzmirli, sebep ilkesinde de Aristoteles'in dört nedeninden faydalanıp onları aynı şekilde kullanmıştır.

2.3.5. Ruh Anlayışı

Sözlükte ruhun tanımına baktığımızda “insan ve hayvanda vücudu canlı kılan, bilen, duyan, idrak eden, hayat gücü” vb. anlamlarda kullanıldığını görüyoruz.¹⁸⁰ Hem felsefe tarihinde filozoflar arasında hem de İslam düşünürleri ve kelamcılar arasında ruh'un varlığı, özellikleri, ruh- beden ilişkisi çokça tartışılmıştır. Eski Yunan filozofları gibi İslam düşünürleri de ruh hakkında kesin bilgiye ulaşmanın zorluğundan bahsederler. Fakat Yunan filozoflarına göre bu zorluğun nedeni insan zihninin karmaşıklığı iken İslam düşüncesinde bu zorluğun nedeni Müslüman filozof ve kelamcılarının dinsel metinleri yorumlayışlarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.¹⁸¹ Felsefi metinlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle birlikte ruh konusu İslam düşüncesinde de tartışılmaya başlanmıştır.¹⁸² Müslüman düşünürlerin ruh ile ilgili tartışmalarına baktığımızda İsrâ suresinin 85. Ayetinde “Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki ruh rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az verilmiştir” Şeklinde

¹⁷⁸ İzmirli, a.g.e., s. 90-93.

¹⁷⁹ İzmirli, a.g.e., s. 102-103.

¹⁸⁰ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “Ruh”, Kubbe altı Neşriyat, İstanbul, 2006, Cilt 3, s. 2598.

¹⁸¹ Erkan Yar, *Ruh- Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 21.

¹⁸² Erkan Yar, a.g.e., s. 35.

geçen ruhun, ne olduğu ve onunla neyin kastedildiği ile ilgili yapılan yorumların farklılığından kaynaklanmaktadır.¹⁸³ Erkan Yar, İslam düşüncesinde İbn-i Sina, Sühreverdi Ebu Yusuf gibi düşünür ve fıkıh âlimleri ruh konusunda bu âyeti delil göstererek konuşmamayı, konuşmayı yasaklamak veyahut bu konuyu Allah'a havale etmeyi tercih ettiklerini söylerken Cafer B. Harb, Maturudi, F. Razi gibilerin Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili ayetler mevcut iken Allah'ın insanın bazı yönlerinin (ruhun) araştırılmasını yasaklamasının kabul edilemeyeceğini ifade ettiklerini söyler.¹⁸⁴

Bu tartışmaların farkında olan İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi, Metafizik ve Yeni İlmî Kelam* adlı kitaplarında bu konuya değinmiştir. Bu konu ile ilgili Materyalizm (Maddecilerin kuramı) ve Spiritüalizm (Ruhiyye kuramı) kuramlarının görüşlerini tartışmaya açar.¹⁸⁵ Farklı türlerde materyalizmin olduğunu söyleyen İzmirli, antropolojik materyalizmi ruh ile ilişkilendirir. Ruh konusunu *Yeni İlmî Kelam* adlı kitabında “madde ve ruh”, *Metafizik* adlı kitabında da “Rasyonel psikoloji” adı altında inceler.¹⁸⁶ İzmirli, materyalistlerin ruhun maddi oluşuyla ilgili öne sürdüğü delilleri ikiye ayırır. İzmirli'ye göre birinci delilin öncülüğünü yapan Alman Ludwig Büchner'in¹⁸⁷ “böbrekler nasıl ki idrar üretiyorlarsa beyin de düşünce üretir” şeklinde ifade ettiğini söyler. Bu delilin savına göre bilgi, algı, düşünce gibi ruhsal faaliyetlerin tümü beynin yaptığı işlemlerdir. Beynin bozulması durumunda düşünce bozukluğu, unutma, sayıklama vb. aksaklıklar ortaya çıkar. İzmirli, bu delilin “düşünce, beynin bir fonksiyonudur” önermesiyle yetinmesi durumunda kabul edilebileceğini söyler. Fakat beyin, düşüncenin tek şartıdır söylemine dönüşmesi durumunda bunun hiçbir şekilde ispat edilemeyeceğini ve kabul edilemeyeceğini ifade eder. İzmirli'ye göre nasıl ki bir müzik aleti ile güzel bir müzik çalınmasına rağmen o müzik parçası için müzik aleti tek ve yeterli şart değilse düşünce, bilgi vb. ruhsal faaliyetler için de beyin öyledir.¹⁸⁸ Materyalistlerin öne sürdüğü ikinci delil ise insan ruhu ile hayvan ruhunun aynı olduğu yönündeki tezleridir. İzmirli, bu tarz bir düşüncenin insanı ancak yüksek derecede bir hayvan olduğu sonucuna götüreceğini söyleyerek doğru bulmaz. Psikoloji biliminin insan ruhunun hem yapı hem de işlev olarak hayvan ruhundan farklı olduğunu

¹⁸³ Erkan Yar, a.g.e., s. 24-25.

¹⁸⁴ Erkan Yar, a.g.e., s. 28.

¹⁸⁵ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 261-264; İzmirli, *Metafizik*, s. 138-150.

¹⁸⁶ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 239, İzmirli, *Metafizik*, s. 126.

¹⁸⁷ Frederick Karl C. Ludwig Büchner 1824-1899 Yılları arasında yaşamış Alman düşünür.

¹⁸⁸ İzmirli, *Metafizik*, s. 139-140.

ispatladığını ifade eder. Zira hayvan sadece hissedebilirken; düşünce üretme, delil oluşturma, inceleme yapma gibi özellikler ancak insana ait olan özelliklerdir.¹⁸⁹

İzmirli, Spiritüalistlerin ise ruhu manevi bir şey olarak kabul ettiğini ve bunu çeşitli deliller ile ispat etmeye çalıştıklarını söyler. Bu delilleri İzmirli şöyle açıklamaktadır.

a) **Birlik Delili:** İnsanda birçok olgu ve özellikler bulunmaktadır. Bunlar birbirine karışmadan bilinçli bir yapıda toplanmışlardır. Örneğin insan hem düşünen, hem hisseden hem de irade eden bir varlıktır. Bu özelliklerin her biri ayrı bir varlıkta değil, bilinç sahibi olan bir varlıkta gerçekleşmektedir. Bir an için bunların farklı bilinçlerde veyahut ruhun çeşitli parçalardan oluştuğunu varsaydığımızda hiçbir algı ve düşüncenin mümkün olamayacağını görürüz. Dolayısıyla ruh basit, bir ve tektir.¹⁹⁰

b) **Özdeşlik İlkesi:** Düşünce zaman olarak kendisiyle özdeşdir. Her ne kadar bilincimizde sürekli yeni olaylar, farklı düşünceler ve duyular geçse de bu değişikliklerin öznesinde herhangi bir değişim söz konusu değildir. Yani dünkü “ben” ile bugünkü “ben” aynıdır. “Ben”de meydana gelen değişiklikleri fark edebilmek için “ben”in mutlak, değişmemiş olması gerekir. Örneğin daha önce yaşadığımız, algıladığımız ve düşündüğümüz şeyler sürekli değişmiş ve yenilenmiş olsaydı onları hatırlamamız mümkün olmazdı. Ayrıca ahlaki sorumluluklar da ancak insanın değişmeyen, aynı kalan bir yönünün olması durumunda mümkün olabilir. Zira geçmişte işlenen bir fiilin öznesi ile şimdi işlenen bir fiilin öznesinin farklı olması durumunda bu fiilden dolayı kimin sorumlu tutulacağı belirsiz hale gelecektir. Dolayısıyla beden her ne kadar değişip yenilense de ruh hep aynı kalmakta ve değişmemektedir. Ruhun bir faaliyeti olarak hafıza gücü ve geçmişte yaşadıklarımızı hatırlamamız ile ahlaki yönden sorumluluk buna örnek olarak verilebilir.¹⁹¹

c) **Kendi Kendine (Yeter)lik ve İradesellik İlkesi:** İzmirli’ye göre bu delilde spiritüalistler bir ruhsal faaliyet olarak nitelenen düşüncenin kendi özülle fiile başlayabileceğini, değişik fiilleri yapma gücüne sahip olduklarını ifade ederler. Bu durum yani ruhun kendi kendine eyleme geçebiliyor oluşu ya da hangi eylemi gerçekleştireceğine karar verebiliyor oluşu; sanatın, bilimin ve ahlaki sorumluluğun ön

¹⁸⁹ İzmirli, *a.g.e.*, s. 140.

¹⁹⁰ İzmirli, *a.g.e.*, s. 141-142.

¹⁹¹ İzmirli, *a.g.e.*, s. 143-145.

şartı olduğu gibi ruhun varlığını da ispat etmektedir. Zira mekanik bir varlığın bilim, sanat üretmesi veya yaptıklarından sorumlu tutulması mümkün değildir.¹⁹²

İzmirli, materyalistlerin ruhun manevi oluşlarına yaptıkları itirazları ve spiritüalistlerin bu itirazlara verdikleri cevapları da aktarır. Materyalistler, ruhun görülebileceği, hissedilebileceği veya ruh hakkında pozitif bir düşünce elde edilebileceği ile ilgili söylemleri kabul etmezler. Ruhun manevi oluşunun herkes tarafından doğrulanabilen bir nedene dayandırılmadığını, dolayısıyla bilime ters olduğunu ifade ederler. Bunu bir hipotez ve soyutlama olarak görürler. Materyalistler, maddenin sürekli yeni özelliklerle değiştiğini örneğin hareketin ısıya, ışığa, elektriğe, kimyevi güce, ışık gücüne dönüştüğü gibi maddi bir şey olan ruh da düşünce gibi yeni özelliklerle değişip dönüşebilir. Onlar, deney ve bilimin, düşüncenin beyinsiz olamayacağını ispatladığını ifade ederek nasıl ki beyni maddi bir veri olarak alıyorsak beyinden çıkan düşünceyi de maddi bir veri olarak kabul etmemiz gerektiğini söyleyerek ruhun manevi oluşuna itiraz ederler.¹⁹³

İzmirli, Spiritüalistlerin İbn-i Sina'dan ilham alarak materyalistlere karşı argümanlarının çoğunu oluşturduklarını söyler.¹⁹⁴ Spiritüalistler, bu konuda materyalistlerin bilimin kuramlarını yanlış yorumladığını, öncüllerin doğru olduğunu fakat öncüllerden yanlış sonuçların çıkarıldığını ifade ederler. Spiritüalistlere göre beyin, düşüncelerimizin zorunlu şartı olsa da tek nedeni ve şartı değildir. Beyin düşüncenin öznesi değil, aletidir.¹⁹⁵

Kuran-ı Kerim'de ruh kavramı bazen Kur'an'ın kendisi ve ilahi mesaj anlamında, bazen ilahi mesajı ileten melek anlamında bazen de Allah'ın âleme dönük bazı emirleri şeklinde kullanılmıştır.¹⁹⁶ İslam bilginleri de ruh hakkında farklı görüşleri sürmüştür. İzmirli, belli başlı görüşleri maddeler halinde aşağıdaki gibi sıralamıştır.

1) "Nefsi Natika adı verilen insan ruhu soyuttur. Cisim de değildir. Cisimsel de değildir. Teist filozofların çoğunun görüşü budur...ehli sünnetten Eb-ul Kasım Ragıp İsfahani ile Ebu Muhammed Gazzali... vb bu görüşe nail olmuşlardır.

¹⁹² İzmirli, *a.g.e.*, s. 145-146.

¹⁹³ İzmirli, *a.g.e.*, s. 146-147.

¹⁹⁴ İzmirli, *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Sad. Süleyman Hayri Bolay, DİB Yayınları, Ankara, 1981, s. 26.

¹⁹⁵ İzmirli, *Metafizik*, s. 148.

¹⁹⁶ ErkanYar, *a.g.e.*, s. 58-60.

2) Ruh gül suyunun güle işlemesi gibi bedene işleyen latif bir cisimdir. Çözülmekten ve değişimden korunmuştur...Nazzam, Razi ile tercih edilen görüşe göre Maturidi bu mezheptendir.

3) Ruh hissedilir özel bir heykeldir. Kelamcılardan Eş'ariye ile Mutezile'nin tercih edilen görüşü budur.

4) Kalpte bir atomdur. İbn-i Ravendi'nin görüşü budur.

5) Beyinde bir güçtür. Duyum ve hareketin ilkesidir.

6) Kalpte bir güçtür. Hayatın ilkesidir.

7) Kalpte, ciğerde ve beyinde olan bir güçtür. Kalpteki güce hayvani güç, ciğerdeki güce bitkisel güç, beyindeki güce ise ruhi güç denir.

8) Nitelik ve nicelik olarak mutedil olan dört karışımdır...

9) Mutedil kandır.

10) Kalpte olan havasal bir güçtür.

11) Organizmadır.

12) Beyindir.

13) Beyinde bir atomdur.

14) Doğal ısıdır.

15) Havadır.

16) Ruhani nurdur. vs.¹⁹⁷

İzmirli, ruh konusunun ne batıda ne doğuda, ne filozoflar arasında ne de İslam âlimleri arasında çözüme kavuşturulmuş bir konu olduğunu söyler. Ruh konusunun dinen bilinmesi zorunlu olan işlerden olmadığını ifade ederek nasıl inanılırsa inanılsın tevhide aykırı bir inanışın olmayacağını belirtir. İzmirli, bu konuda son ve kesin sözün Allah'a ait olacağını söyleyerek İsrasûresinin 85. Ayetini¹⁹⁸ delil olarak gösterir. O, ruhun tam olarak anlaşılamayacağı görüşünü benimser.¹⁹⁹ İzmirli yukarıda da değindiğimiz gibi *Yeni İlmi Kelam* adlı kitabında ruh hakkında son sözün Allah'a ait olduğunu, ruh konusunun tam olarak bilinemeyeceğini ifade ederken *Metafizik* adlı kitabında ise İslam bilginlerinin ruhun bilinemeyeceği yönündeki görüşlerinin doğru olmadığını söyler. Yani O, aklın ruhun gerçek bilgisine ulaşabileceğini belirterek bu görüşünü Fahrettin-i Razi'nin "ruh yüce Allah'tan daha azim ve daha yüce değildir.

¹⁹⁷ İzmirli, *Metafizik*, s. 154-155.

¹⁹⁸ Bkz İsrâ Suresi 85. ayet "Sana ruhu soruyorlar. Deki ruh rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir."

¹⁹⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 270.

Allah'ın bilgisi mümkün olunca ruhun bilgisine ulaşmaya ne engel kalır! Ruh problemlerini en düşük felsefeciler ile en rezil kelamcılar bile bilirler” şeklindeki açıklamalarıyla destekler.²⁰⁰

2.3.5.1. Ruh-Beden İlişkisi

İzmirli, mekâna sahip olan beden ile mekâna sahip olmayan ve mekânla sınırlı olmayan ruhun ilişkisi nasıldır? Veyahut bu ikisi arasındaki ilişki nasıl anlaşılmalıdır? Şeklindeki soruların filozoflarca nasıl anlaşıldığını araştırır ve onların çözüm önerilerini tartışmaya açar. Somut ve maddi olan bir hareketin başka bir maddi olan hareketi ortaya çıkarması veya soyut mekânsız olan düşüncenin aynı şekilde başka bir düşünceyi ortaya çıkarması anlaşılabilir bir şeydir. Fakat asıl tartışma konusu olan maddi olan bir şeyin (hareketin, bedenin) manevi olan bir düşünceyi etkilemesi veya manevi olan bir düşüncenin maddi olan hareketi etkilemesidir. Yani asıl problem, ruhun bedene bedenine de ruha olan etkisi veya bunların birbirleriyle olan ilişkisidir.²⁰¹

İzmirli, Descartes'ın bu problemi hissettiğini fakat çözemediğini belirtir. Çünkü Descartes, ruhu beynin merkezi parçası, beynin gizli bölümünde “glandepineale” diye isimlendirdiği çam kozalağı şeklindeki bez olarak ifade etmiştir. Ona göre ruh, beyinden gelen akışkana benzer bir akışkan ile bedeninin diğer parçalarıyla ilişkilenebilir. İzmirli, Descartes'in bu çözümünü ruhun hareketlerinin nasıl olduğunu açıklamadığı gerekçesiyle yeterli görmemektedir.²⁰²

İzmirli, 1707-1783 yılları arasında yaşayan Euler'in de bu problemi ruhtan bedene, bedenden ruha karşılıklı doğal etki ile açıklamaya çalıştığını fakat onun da bu karşılıklı etkiyi anlamaya yönelik bir araçtan bahsetmediği için problemi çözemediğini ifade eder. İzmirli, 1638-1715 yılları arasında yaşayan Malebranche'ın ise ne ruhun beden üzerinde ne de bedeninin ruh üzerinde bir etkisinin olmadığını, ruh ile bedeninin hareketlerini birbirleriyle uyumlu hale getiren sonsuz bir aracının olduğunu öne sürerek bunu ara nedenler kuramıyla çözmeye çalıştığını ifade eder. İzmirli, bu sonsuz aracının ancak Yüce yaratıcı olan Cenab-ı Hak olabileceğini, fakat bu çözümün de Panteizm ve Cebriye'nin düşüncelerine benzediği gerekçesiyle eleştirildiğini söyler.²⁰³

²⁰⁰ İzmirli, *Metafizik*, s. 154.

²⁰¹ İzmirli, a.g.e., s. 150.

²⁰² İzmirli, a.g.e., s. 151.

²⁰³ İzmirli, a.g.e., s. 151-152.

İzmirli, ruh ile bedeni birbirine yaklaştırmak için onların arasına ikisinin özelliklerini taşıyan bir cevher koymanın bu problemi çözemediğini bilakis daha da karmaşık hale getirdiğini söyler.²⁰⁴ İzmirli, Leibniz'in monad kuramıyla ruh ve bedeni önceden ayarlanmış, birbirine uydurulmuş ve hareketleri birbirine uygun düşen kuralı saatler gibi düşündüğünü ifade eder. Tıpkı bir orkestra müziğindeki ahengin olması, herkes notasını çalarken bestecinin de her bölümü herkesi ve her şeyi düşünerek yazması gibi. Leibniz'in bu kuramıyla ruh- beden ilişkisinin anlaşılmasına katkıda bulunduğunu fakat bu kuramın da Cebriye ve İcabiye düşüncelerine çekilebileceği şeklinde eleştirildiğini söyler.²⁰⁵

Ruh konusunda son olarak değinmeden geçemeyeceğimiz bir diğer konu ise dirilişin nasıl olduğu problemidir. İzmirli, dirilişin nasıl olduğu ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunur. Ona göre felsefeciler her yönüyle yok olanın tekrar var olmasının mümkün olmadığını söyleyerek insanların bedenlen diriltmelerini mümkün görmemektedirler. Bazı kelamcıların diriltmenin ruhsal ve bedensel yönden beraber olacaklarını kabul ettiklerini fakat kelamcıların çoğu tarafından tıpkı evren gibi insan ruhunun da sonlu olduğu ifade edilerek bunun kabul edilmediğini söyler. İzmirli bedensel diriltme, evrenin kıdemi, cüzlerin bilinmesi gibi konularda felsefeciler ile kelamcıların uyuşmadığını söyler.²⁰⁶ Kendisi bedensel diriliş ile ilgili olarak *Yeni İlmi Kelam* adlı kitabında "Ahirete iman" adlı bölümde inceleyeceğini söylemiş fakat kitabı tamamlayamadığı için bu bölüm söz konusu kitapta yer almamaktadır.²⁰⁷

Kısaca ifade edersek; ruhun beden ile ilişkisinin nasıl olduğu, ruhun beden ile birleşmesinin nasıl olduğu ve birlikteliklerinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili söylemlere baktığımızda bunun ruhun ve bedenin ne olduğu ve ne tür özelliklere sahip olduğuyla bağlantılı olarak değiştiğini görürüz. İzmirli de ruhun ve bedenin ne olduğu, bunların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl olduğunu batılı ve İslam filozoflarının görüşlerini vererek tartışır. Kendisi de kimi yerde ruhun bilinebileceğini söylerken kimi yerde de ruhun bilenemeyeceğini söyleyerek bu konuda son sözün Yüce Allah'a ait olduğunu ifade eder.

²⁰⁴ İzmirli, a.g.e., s. 151-152.

²⁰⁵ İzmirli, a.g.e., s. 152-153.

²⁰⁶ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 204-205.

²⁰⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 270.

2.4. Tanrı Anlayışı

Tanrı'nın varlığı, özellikleri ve diğer varlıklarla ilişkisi felsefe ve ilahiyatçılarca çokça tartışılan konulardan biri olmuştur. Bu konuda fikir ortaya koymayan filozof nerdeyse yok gibidir. Tanrı hakkında konuşmak ile ilgili temelde üç farklı yaklaşım olduğunu görüyoruz. Bunlardan birincisi katı antropomorfizm olarak adlandırılan anlayıştır. Buna göre insan için kullandığımız kavramlarla Tanrı hakkında kullandığımız kavramlar arasında önemli farklar bulunmamaktadır. İkincisine göre Tanrı hakkında konuşmak mümkündür. Fakat Tanrı hakkındaki bu konuşmalarımız eksik ve sınırlıdır. Üçüncü anlayışı ise çağdaş mantıkçı ve pozitivistler temsil etmektedir. Onlara göre Tanrı hakkındaki konuşmalarımız ve yargılarımız anlamsızdır. Bundan dolayı bu yargılarımız gerçek yargılar olamazlar. Onlar için tecrübelerimiz sonucunda elde ettiğimiz mantık ve matematik önermeleri anlamlı ve gerçek yargılardır.²⁰⁸

Tanrı, insan ve dünyadaki diğer nesnelere gibi bir obje olmadığından²⁰⁹ Tanrı'nın mahiyeti de diğer varlıklar gibi bir mahiyet değildir. Tanrı'nın varlığı gibi Tanrı'nın bu dünya ile ilişkisi de diğer nesnelere varlığı ve diğer varlıklarla ilişkisi gibi değildir.²¹⁰ O, insan sözüyle doğrulanamaz fakat Tanrı olmadan söylemi tamamlamak da imkânsızdır.²¹¹ Tanrı'nın realitesine uygun, onun tüm niteliklerini belirleyici, eksiksiz bir söylem ortaya koymak mümkün olmadığı gibi akla dayanarak onun var olmadığı sonucunu çıkarmak da mümkün değildir. Tanrı'nın var olmadığını göstermek için yapılan çalışmaların başarısızlığı, onun var olduğunu kanıtlamak için yapılan çalışmaların başarısızlığı kadardır.²¹² Bilinçli bir metafizikçi, başlangıçta şunu kabul etmek zorundadır. Tanrı'yı (bir bütün olarak) düşünmek imkânsızdır. Çünkü her şeyi somutlaştırmak zorunda olan insan, sadece insan ve dünyadan doğru bir şekilde söz edebilir. Ne kadar soyut olursa olsun her tasdik anlamını, süje ile obje arasında kurulan ilişkiye borçludur. Tanrı konusunda insan sözü olmayan şeyi, sadece insani bir sözle ifade edebiliriz. Nitekim Tanrı, insanlara kendini dinletmek istediği zaman vahiyden yararlanarak, insani biçimi, insani dili, tarihi dünyada birleştirmiş, Muhammed, İsa vb.

²⁰⁸ Mehmet S. Aydın, *Tanrı- Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 153-154.

²⁰⁹ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa, 2000, s. 14.

²¹⁰ Georges Gusdorf, a.g.e., s. 15.

²¹¹ Georges Gusdorf, a.g.e., s. 16.

²¹² Georges Gusdorf, a.g.e., s. 55.

peygamberlerle belirli bir zamanın ve mekânın kavramları ve görünüşleriyle konuşmuştur.²¹³

İzmirli, kimi modern filozoflarca öne sürülen zihnimizin göreceli, sonlu ve eksik oluşundan dolayı mutlak, sonsuz ve yüce olan Tanrı'nın bilinemeyeceği hakkındaki söylemlerini eleştirmiştir. Ona göre biz her ne kadar Tanrı'yı ve onun sıfatlarını tam olarak bilemezsek de bu onu hiç bilemeyeceğimiz anlamına gelmemektedir. Zira biz bir şairin şiirinde ve bir ressamın tablosunda onların düşüncelerini tam olarak bilemezsek de onlar hakkında bir takım düşünceler edinebiliriz.²¹⁴ İzmirli, insanın akli inceleme sonucunda yaratıcıyı; bir, mutlak varlık, sonsuz, mükemmel ve nesnelere ilk nedeni olarak bulabileceğine inanır. Düşünürümüz her şeyin ilk nedeni ve yaratıcı olarak, bir olan Cenabı Hakk'ı gösterir. Cenabı Hakk'ın bir olması hem zatta hem sıfatta hem de fiillerde bir olmasını gerektirir. Cenabı Hakk'ın zatta bir olması onun herhangi bir parçasının, kısmının olmamasını, sıfatta bir olması onun benzerinin, aynısının olmamasını, fiillerde bir olması da ortağının olmamasını kapsamaktadır.²¹⁵ İzmirli, genelde felsefî düşüncede de yaratıcının varlığının; en mükemmel zat, mutlak varlık ve külli neden olduğunu söyler. O, bu kavramları şöyle açıklar;

En mükemmel varlık: Kendi kendine bütün mükemmellikleri kapsayan demektir.

Mutlak varlık: Hiçbir nedene tabi olmaksızın kendi kendine var olan demektir.

Külli neden: Bütün özlerin ve bütün varlıkların nedeni olan demektir.²¹⁶

İzmirli, insan aklının yaratıcıyı eksiksiz ve doğru bir şekilde bulamayacağı kanaatinde. Çünkü akla dayanan teori ve görüşlerin çok ve birbirinden farklı olduğunu belirtir. Ona göre Yüce yaratıcı hakkında doğru ve tam bilgi sahibi olmak ve kalbin de tatmin olması için vahyin rehberliği şarttır.²¹⁷ Ayrıca yaratıcı hakkında ortaya atılan düşüncenin gerçekliğe uygun olup olmadığını ancak yaratıcı hakkında ortaya konacak delillerle ispat edilebileceğini söyler. İzmirli, Allah'ın varlığına getirilen delilleri; *Yeni İlmi Kelâm* adlı kitabında İslam âlimlerinin getirdiği deliller ve modern filozofların getirdiği deliller şeklinde ikiye ayırırken²¹⁸ *Metafizik* adlı kitabında böyle bir

²¹³ Georges Gusdorf, a.g.e., s. 15.

²¹⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 404-405.

²¹⁵ İzmirli, a.g.e., s. 349.

²¹⁶ İzmirli, *Metafizik*, s. 166.

²¹⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 20.

²¹⁸ İzmirli, a.g.e., s. 275-295.

ayırma gitmez. Biz de daha açıklayıcı olması açısından yaratıcı hakkında hem İslam âlimlerinin hem de modern filozofların delillerini kısaca hatırlatmakta fayda görüyoruz.

A) İslam Âlimlerinin Yaratıcı Hakkında Getirdiği Deliller

1) Fıtrat Delili

Bu delil, insanın yaratılışında olan, her şeye gücü yeten, güçlü, kuvvetli bir yaratıcının varlığına inanmak şeklinde özetlenebilir. Yani her insan doğuştan kendisinden daha güçlü, her şeye gücü yeten, zor durumlarında kendisinden yardım talep edeceği birine inanma duygularıyla dünyaya gelir. Ya da bu özellikte yaratılmıştır. Bu delil, herhangi bir akletme veya düşünme sonucunda elde edilmez. Daha çok insanın doğuştan getirdiği ve yaratılışına konulmuş bir delil olarak değerlendirilir.²¹⁹

2) Hikmet veya İnyet Delili

Kuran'ın delilerinden bir olarak görülen bu delilde, insanların akılları ile kavrayamadıkları bazı şeylerin Allah tarafından özel bir maksat ve gaye için yaratıldığı düşüncesine sahip olmaktır. Evren, insanların, hayvanların yaratılışında ve doğada var olan düzen- uyum ile bu uyumlar örnek gösterilerek tüm bunların hikmet sahibi Yüce Allah tarafından yaratıldığı esasına dayanır. Bu delil modern filozoflarca ereklilik delili adıyla formüle edilerek kullanılmıştır.²²⁰

3) İmkân Delili

Hem İslam âlimlerince hem de modern filozoflarca kullanılan delillerden biri de imkân delilidir. Bu delili şöyle özetlemek mümkündür.

Âlem, varlığı veya yokluğu yönüyle mümkün bir varlıktır. Yani var olmak için başka bir varlığa muhtaçtır. Her mümkün varlık, zorunlu, vacip bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu zorunlu, vacip olan varlık Yüce Allah'tır. Mümkün varlık, var olabilmesi için kendi kendine yeterli olmayan, başkasına muhtaç olan varlıktır. Mümkün ve yaratılmış olan varlıkların hepsi ya kendi kendine veya başkasıyla var olur. Kendi kendine var olamayan mümkün varlık ya kendisi gibi mümkün bir varlıkla veya mümkün varlıklar dışında, zorunlu vacip bir varlıkla var olabilirler. Mümkün varlıklar zinciri sonsuza kadar devam edemez. Bu mümkün varlıklar silsilesi, ancak kendi kendine yetebilen, kendi kendine var olan bir varlık ile kesilebilir. Bu sonsuzluk silsilesinde mümkün

²¹⁹ İzmirli, a.g.e., s. 275.

²²⁰ İzmirli, a.g.e., s. 276.

varlık hâdis ise kadim, mümkün ise vacip bir varlıkta (nedende) durmasını zorunlu kılar.²²¹

4) Hudus Delili

Kelâm âlimlerinin kaynağını Kur'an-ı Kerim'e dayandırdığı ve neredeyse tüm kelâm kitaplarında yer alan bu delili F. Razi ve Gazzali gibi filozoflar da kullanmışlardır.²²² Sonradan var olma delili olarak da adlandırılan bu delilin önermeleri şöyledir.

Âlem hâdistir.

Her hâdisin bir muhdisi vardır

Öyle ise âlemin de bir muhdisi vardır. O da Yüce Allah'tır.

Hâdis olan, sonradan varlığa ge(tiri)len varlıktır. Sonradan olan, kendi kendine var olamayan varlık ancak bir kadim varlık sayesinde var olabilir. Bu kadim varlık, kendi kendine var olan, varlığı için herhangi birine muhtaç olmayan Yüce Allah'tır. Hudus delili, imkân deliline benzemektedir. Fakat imkân delilinde mümkün varlık ve vacip varlık yerine hâdis ve kadim varlık söz konusudur. Aslında bu tür akıl yürütme ile delilleri çoğaltmak mümkündür. Örneğin her yaratılmış bir yaratıcıya, her nedenli bir nedene, her ihtira bir muhteriye ihtiyaç duyar. Tüm bunların ihtiyaç duyduğu yaratıcı, her şeyin ilk nedeni, benzeri görülmemiş şeyleri var kılan Yüce Allah'tır. Tüm akli çıkarımlara göre geliştirilen deliller nedensellik çerçevesinde geliştirilen delillerdir.²²³

5) Bileşim veya Terkip Delili

Bu delilde âlem, parça bütün ilişkisi çerçevesinde değerlendirilerek çıkarımlarda bulunulur. Buna göre parça bütünden önce gelir. Âlemin bileşik olduğu his ve gözlemler sonucunda anlaşılabilir. Bileşim halinde olan şey, öncesinde başka bir şeyde bulunur. Öncesinde başka şeyde bulunan şey sonradan var olduğu anlamına gelir. Her sonradan olan şey, bir var edene ihtiyaç duyar. Sonradan var olanları var eden Yüce Allah'tır.²²⁴

B) Modern Filozofların Yaratıcı Hakkında Kullandığı Deliller

İzmirli, Tanrı'nın varlığı ile ilgili modern filozofların kullandığı delilleri üç ana başlıkta ele almaktadır. Bunlar;

²²¹ İzmirli, a.g.e., s. 284-288.

²²² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yayınları, 9. Baskı, İzmir, 2001, s. 46-47.

²²³ İzmirli, a.g.e., s. 279-282.

²²⁴ İzmirli, a.g.e., s. 283-284.

- 1) Fiziksel deliller
- 2) Metafizik deliller
- 3) Ahlâki delillerdir.

Şimdi bu delilleri daha detaylı bir şekilde açıklayalım.

1) Fiziksel Deliller

Dış evrenden çıkarılan delillerdir. Evrenin salt varlığı, orada meydana gelen değişimler, onu oluşturan çeşitli parçaların incelenmesi ile ortaya çıkarılan delillerdir. İzmirli, fiziksel delilleri şöyle açıklar.

a) Evrenin İmkânı Delili

İmkân delili fiziksel deliller arasında en çok kullanılan delillerden biridir. Özellikle İslam filozofları ve Kelamcıları tarafından kullanılan bir delildir. Bu delil hudus delili ile benzerlik göstermektedir. İmkân delilinin temeli mümkün varlık, vacip varlık ve bunların özelliklerinin açıklanmasına dayanır. Örneğin Farabi varlıkları mümkün ve zorunlu varlıklar şeklinde ikiye ayırmıştır. Mümkün varlık, var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Fakat vacip varlık, varlığı zorunludur, yokluğu düşünülemezdir. O, var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymamaktadır. İbn-i Sina'da Farabi'nin görüşlerini aynen kabul ederek illiyet ve sebeplerin sonsuza kadar devam edemeyeceği esasları üzerinden bu delili geliştirmiştir. Ona göre, bir varlığın devamını sağlayan illiyet o varlıktan farklı olmak zorundadır. Mümkün varlıklar, varlığı sonsuza kadar devam edemez. Onların varlığı muhtaç oldukları zorunlu varlıkta sona erer.²²⁵ Bu delile yapılan eleştirilerin başında İbn-i Rüşd'ün eleştirileri gelmektedir. Onun bu delillere getirdiği eleştirilerin başında; bu deliller ile dine muğlâklık, aşırılıklar girmiş, geniş kitlelerin zihinlerini karıştırmış ve daha açık olan Kuran'ın delillerinin ikinci plana itmiştir şeklinde sıralayabiliriz. Oysaki İbn-i Rüşd'e göre iman etmek için akli deliller şart değildir.²²⁶

İzmirlî'nin bu delili ele alışı ise şöyledir. Evren (atomlar, güçler, monadlar) mümkündür, vardır fakat var olmayabilirdi. Evrenin yokluğunu çelişkisiz olarak düşünebildiğimizden evren kendi kendine var değildir. Kendi kendine var olmayan her şey başkasıyla var olur. Evren de müstakil bir varlığa sahip olmayıp başka bir varlık

²²⁵ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 52-55.

²²⁶ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 57.

aracılığıyla meydana gelir. Onu var eden zorunlu bir varlığın olması gerekir. O da yaratıcı (Allah) tır.²²⁷

İmkân delilini böyle düzenleyen İzmirli, bu delilin bizi mutlak ve kadim olan birliğe götürdüğünü söyler. Fakat bu mutlak ve kadim birliğin ruh mu yoksa cevher mi olduğu sorusuna cevap vermez.²²⁸ İzmirli, bu delili diğer filozofların ele aldığı şekliyle yani mümkün ve vacip varlıkları esas alarak açıklamıştır. Daha önce İslam filozoflarının kullandığı deliller kısmında açıklandığı gibi mümkün varlıklar silsilesini sonsuza kadar götürmenin imkânsızlığıyla detaylandırarak bu delile gelen eleştirilere cevap vermiştir diyebiliriz.

b) Hareket Delili

Kozmolojik deliller olarak tanımlanan evrenin imkânı ile birlikte hareket delili, genellikle Aristoteles ile başlatılır. İzmirli de hareket delilini Aristoteles'e kadar götürerek yaratıcının varlığını bu delil vesilesiyle açıklamaya çalışır. İzmirli hareket delilini iki şekilde açıklar. Birincisi madde hareketlidir ve hareketin bir başlangıcının olmasıdır. Şuan ki hareketler geçmişteki hareketlerin bir sonucudur. Geçmişteki hareketler de bir önceki hareketlerin birer sonucudur. Maddenin bu hareketlerinin sonsuz bir şekilde devam etmesi mümkün değildir. Bu hareket zincirinin bir yerde durması ve son bulması gerekir. Bu durumda hareketi maddeye bağlayan sonsuz bir neden vardır.²²⁹ İzmirli, hareket zincirinin bir noktada durmasının zorunlu olmadığı şeklindeki itirazlara, Yeni Kritisizm'in öncülerinden Renouvier'in, bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesi ile zincirlemenin de imkânsız olduğu, dolayısıyla hareket zincirinin başlangıcının olduğunun bu şekilde ispat edilebileceği inancı ile cevap verir. Düşünürümüz, sayılar ne kadar büyük olursa olsun zorunlu olarak sonlarının olduğunu, sayının sonsuz olmasının bir çelişki olduğunu ve sayıların bilfiil sonlu fakat bil kuvve sonsuz olduğunu söyler.²³⁰ İzmirli'ye göre, hareketler zincirinin başlangıcı yok ise şu andaki hareketlerden önce bulunan hareketlerin sayısının sonsuz olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. O halde hareketler silsilesinin bir başlangıcı vardır. Hareket de sonludur, sürekli devam edemez.²³¹

İkincisi; İzmirli, bu delile yapılan itirazları imkân deliline yapılan itirazlara benzeterek, hareketin başlangıcı olsun veya olmasın salt hareketin varlığından

²²⁷ İzmirli, *Metafizik*, s. 167.

²²⁸ İzmirli, a.g.e., s. 168.

²²⁹ İzmirli, a.g.e., s. 168.

²³⁰ İzmirli, a.g.e., s. 169.

²³¹ Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 199.

yaratıcının varlığına delil çıkarılabileceğine inanır. Ona göre maddenin harekete ve hareketsizliğe ilgisi eşit oranda olup kendisi sabittir. Madde, sürekli kendisinin dışında kendisinde fiil ve hareketi ortaya çıkarmaya hazır mutlak ve müstakil bir neden isteyecektir. Yani madde sabit olduğundan sürekli bir dış etkene muhtaç olacaktır. Maddenin hareketli olduğu bilindiğine göre bu hareketinin bir nedenin olması gerektiğini söyleyen İzmirli, hareketin öncesiz olması durumunda hareketin nedeninin de öncesiz olması gerektiğini ifade eder.²³²

c) Ereksel Neden Delili

Bu delil, evrendeki varlıklarda bir düzenin olduğu, bu düzenin belli bir amaca hizmet ettiği, evrene bu düzen ve gayeyi veren ilim, güç sahibi bir varlığın yani Tanrı'nın olduğu gibi çeşitli basamaklardan oluşur. Örneğin Platon, yıldızların hareketlerindeki düzenliliği incelemesi sonucunda yıldızların hareketlerine bu düzeni veren bir varlığın olduğu fikrini dillendirmektedir. Çünkü düzen bir şeyin belli bir amaca göre oluşturulduğunun göstergesidir.²³³

Kant bu delili şöyle açıklar; doğanın bütününde (canlı- cansız) var olan çeşitliliği bir uyum içerisinde birleştiren bağlarla karşılaşıyoruz. Biz insanlar, doğadaki bu uyumu, bir bütün halinde –sanki bunun dışında ve üstündeymişiz gibi- bir yaratıcının yapıtı olarak kavrayamayız. Biz doğaya ancak bükümlü, kendimize dönük bir yargılama ile bir amaca göre düzenlenmiş bir bütünlük idesiyle yaklaşabiliriz. Burada araştırmanın ilerlemesi için insanın anlama yeteneğine-yönetici yargı gücüne- yönlendirici kural (heuristic bir maxim)'in yardımcı olması gerekir.²³⁴ İzmirli, *Metafizik* adlı kitabında Kant'ın bu düşüncelerini şöyle aktarır. Doğa öyle organik bir üründür ki onda her şey karşılıklı olarak erek ve amaçtır. Örneğin bitkiler ve hayvanları düşündüğümüzde hem eylemlerinde, hem de eylemleri ile organları arasında araçlardan amaçlara doğru bir sistem vardır. Bu tıpkı görme ile göz arasında, burun ile koklama arasında var olan uygunluk gibidir.²³⁵

David Hume'un bu delile getirdiği eleştirileri Mehmet S. Aydın şu şekilde aktarmaktadır.

a) Parçalar hakkında öne sürdüğümüz şeyleri bütün için kullanamayız.

²³² İzmirli, *Metafizik*, s. 169-170.

²³³ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 68.

²³⁴ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 5. Baskı, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 168.

²³⁵ İzmirli, *Metafizik*, s. 171.

b) Bu delilde, önce herhangi bir varlığı seçiyor, orada bir düzen ve gayenin bulunduğu hareketle bütün âlemin bir nizam ve gayeye sahip olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Sonra bu âleme nizam ve gayeyi koyan ve bu âlemin dışında olan bir nizam ve gaye koyucuya ulaşıyoruz. Hâlbuki beyinde düşünce dediğimiz küçük kımıldanışlardan hareketle onu bütün evrenin modeli yapmak pek sağlıklı görünmemektedir.

c) Bu delilde, hep akıl ve şuur sahibi bir sebepten söz edilmesine rağmen âlemden bir düzensizlik ve kötülük vardır. İyi, adaletli, bilgili ve güçlü bir Tanrı ile bu düzensizlik ve kötülüğü nasıl bağdaştıracağız?

d) Âlemin şimdiki durumuna bakarak oluşumu hakkında bir açıklama yapamayız.²³⁶

İngiliz düşünürlerinden Fredirick R. Tennant, bu delil ile ilgili tüm görüşleri değerlendirip, insan zihni ile dış dünya arasındaki uyumu, canlı varlıklarla dış çevre arasındaki uyumu, âlemdeki estetik değerlerin varlığını, âlemin ahlaki gelişmeye imkân sağlamasını, tekâmül sürecinde görülen toplu ilerlemeleri de göz önünde bulundurarak yeniden kurmaya çalışmıştır.²³⁷

İzmirli, bu delilin Sokrates'ten beri devam ettiğini, çok ünlü ve çok eskiye dayanan bir delil olduğunu, Immanuel Kant'ın da bu delile rağbet ettiğini söyler. O, bu delili;

“Doğa erekler ve araçlar sistemidir.(Küçük önerme)

Erekler ve araçlar sistemi bilinçli bir failin eseridir.(Büyük önerme)

Öyleyse doğa bilinçli bir failin eseridir.(Sonuç)”²³⁸ şeklinde özetler.

İzmirli bu delile yapılan eleştirilerin farkındadır. Kendisi de bu delili açıklarken hem bu delile yapılan eleştirileri sıralar hem de bu eleştirilere cevap verir. İzmirli, hem Descartes'in “Tanrı'nın evreni yaratırken ne tür amaçlar gözettiğini bilemeyiz. İnsanın bu konudaki düşüncelerin tümü gerçeklikten uzak ve keyfidir” şeklindeki eleştirilerini verir hem de cevap olarak şöyle der. Genelde varlıkların dış amaçları bilgisizlik ve hatalardan dolayı bakışlarımızdan kaçıyor. Her varlıkta amaçsallık söz konusudur. Engerek yılanı dahi kendini ve türünü koruma amacı taşır. Amaç hakkında bilgisizlikler ve hataların varlığı bizi; gözlerin görmek, kulakların işitmek, yılanın kendini ve türünü devam ettirmedeki amacının olduğunu doğrulamaktan geri bırakamaz. Bunlardaki

²³⁶ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 75- 77.

²³⁷ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 82-83.

²³⁸ İzmirli, a.g.e., s. 170.

amaçlılık açık ve nettir. Bizim bu amaçlılığı onaylamamız olayların etkin nedenlerini belirlediğimiz kıyaslar kadar kesin, hiç olmazsa onlar kadar olasıdır. Küçük önerme deneyle sabittir. Örneğin cansızlar âleminde göklerin hayret çekici olan düzeninin bir amaca, bir plana dayandığını doğrulayamayabiliriz. Fakat canlılar âleminde ereksellik her yerde görünür.²³⁹ Bir eserde bir amaç var ise onun müessirinde de bir amacın olması gerekir. Amaçsız sonuç ortaya çıkmaz. Amaç ise akıl ile öncelenmiştir. Akılsız, bilinçsiz bir amaç olamaz. Gelecek sonucun varlığını bilmeyen, irade edemeyen bir neden, o gelecek sonucu varlığa getiremez.²⁴⁰

İzmirli'ye göre büyük önerme apriori olarak aklen, küçük önerme de aposteriori olarak deneyle sabit olunca sonuç zorunlu olarak doğru olur. Bize göre de düzenin olduğu bir yerde bu düzeni ilim, irade ve bilinç sahibi birinin bir amaca göre yaptığı fikri kaçınılmaz olmaktadır. Zira düzenin olduğu yerde bu düzeni belli bir amaca göre sağlayan akıl, irade, ilim sahibi birinin olması gerekmektedir. O da Yüce Allah'tır.

İzmirli, Materyalizm doktrinindeki Epikürcüler ile yeni filozoflar arasındaki evrimcilerin de ereksel nedenin var olduğunu kabul ettiklerini söylese de²⁴¹ biz söz konusu doktrinlerin evrendeki amaçlılığın bilinçli bir yaratıcı-Tanrı- tarafından yaratıldığı fikriyle hareket ettikleri kanaatinde değiliz.

2) Metafizik Deliller:

İzmirli, metafizik delilleri aklın düşüncelerinden çıkarır. Bu deliller de fiziksel deliller gibi evrenin tam nedeni olan yaratıcıyı değil, belki gerçekten mutlak ve mükemmel olan bir yaratıcıyı ispat için kullanılabilir. Bu deliller, empristler ile rölâativistlerin akıl hakkında ortaya koydukları eleştirilerin tümüne maruz kalırlar.²⁴² İzmirli, metafizik delilleri üç bölüme ayırır.

a) Ezeli Gerçeklikler Delili

Bu delil özellikle Bossuet ve Leibniz tarafından ortaya atılan bir delildir. İzmirli bu delili şu şekilde kullanmıştır: Ona göre ezeli gerçeklikler vardır. Matematiksel gerçeklikler ve ahlâki gerçeklikler ezeli gerçekliklerdendir. Örneğin bir üçgenin üç köşesinin toplamı iki dik açının toplamına eşit olması matematiksel ezeli bir gerçeklik iken, kişisel özgürlük her türlü saldırıdan korunmuştur gerçeği de ahlâki ezeli bir gerçekliktir. Eğer ezeli gerçekliklerde imkân olduğu görülürse veyahut onların imkân

²³⁹ İzmirli, a.g.e., s. 171-172.

²⁴⁰ İzmirli, a.g.e., s. 170.

²⁴¹ İzmirli, a.g.e., s. 172.

²⁴² Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 201. Ayrıca İzmirli, İsmail Hakkı, *Metafizik*, s. 175.

dâhilinde olduğu söylenirse bunlar hiçbir şekilde gerçek varlığa sahip olamazlar. Onların imkân dâhilinde olduklarını söylemek bu gerçekliklerin ezeli oluşları ile çelişik bir durumdur. Bunlar ne ortaya çıktıkları evrene ne de gerçeklikleri düşünen ruhumuza bağlıdır. Bu ezeli gerçeklikleri evrenle ya da ruhumuzla sınırlamak doğru değildir. Ezeli gerçeklikler bana “ben”den gelemez. Belki bir ezeli nedenden gelebilir. Yani “ben” ezeli değildir ve ezeli gerçekliklerin nedeni olamaz. Dolayısıyla ezeli gerçekliklerin bir ezeli bilgide var olması, bir ezeli nedenin bulunması gerekir ki, o da Cenab-ı Hak’tır.²⁴³

İzmirli’ye göre, nesnelere gerçekliklerinin bütünü, nesnelere kökenindeki bütünün şartıdır. Bununla mutlak ve külli bir nedenin varlığını iddia edebileceğimizi söyleyen İzmirli, kendisi için bilgi kuramının sonucunun bu olduğunu söyler.²⁴⁴ İzmirli’nin bu düşüncesi ise Descartes’ın “gayet açıkça görüp kabul ediyorum ki her türlü bilginin doğruluk ve kesinliği, sadece doğru Tanrı’nın bilinmesine bağlıdır. Şimdi onu bildiğim için pek çok şeyin bilgisini edinme olanağım var”²⁴⁵ düşüncesini hatırlatmaktadır. Her iki filozof da bununla nesnelere ilgili veya her türlü bilginin kesinliğini mutlak, külli ve doğru bir Tanrı’nın bilinmesine bağladıklarını görüyoruz.

b) Sonsuzluk Düşüncesi Delili

Bu delil aslında ontolojik delilin ilk adımıdır. İzmirli, bu delili Descartes’ın ortaya koyduğunu söyler. Descartes, zihninde önceden var olduğunu söylediği yetkin, olgun, mükemmel bir varlık düşüncesinin kaynağını araştırması sonucunda bu delili formüle eder ve şöyle açıklar:

Bende bir sonsuz düşüncesi yani sınırsız, mükemmel, yetkin bir varlık düşüncesi vardır. Bu fikre sahip olmak, sonsuz, mükemmel olmayı gerektirir. Oysaki ben eksik ve kusurlu bir varlığım. Bende bu düşüncenin varlığı bir eserdir ki, bir neden ister. Neden ilkesi gereğince nedensiz sonuç bulunamaz. Bu düşünce de benden gelmediği gibi her yerde sınırlarını gördüğüm dış nesnelere de gelemez. Çünkü ben ve dış nesnelere, ikimiz de sonluyuz. Sonlunun eseri sonsuz olamaz. O halde bu sonsuz düşünce bana onu telkin eden sonsuz bir varlıktan gelir O halde bu mükemmellik fikrini zihnimde yerleştiren ve bu fikrin kendisi gibi mükemmel olan bir varlık olmalıdır. Bu varlık Tanrı’dır.²⁴⁶

²⁴³ İzmirli, a.g.e., s. 176.

²⁴⁴ İzmirli, a.g.e., s. 176.

²⁴⁵ Descartes, *Meditasyonlar*, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yay., 3.Baskı, Ankara, 2014, s. 70.

²⁴⁶ Descartes, a.g.e., s. 63-65.

İzmirli bu delili tartışmaya açar ve bu delile “sonsuzluk düşüncesi deneyin verileri üzerindeki ruhun çalışmasından kaynaklanabilir. Sonlu veri olduğunda hayal gücü ona ilavede bulunur. Bu bütün olarak sınırlandırılmadığından dolayı ruh sonsuz düşüncesini düşünür” şeklinde itirazların geldiğini söyler. İzmirli, bu itirazlara Boirac’ın şu sözlerini hatırlatarak cevap verir: Ona göre “bu şekilde kazanılan düşünce, sınırlının düşüncesidir. Sonsuzun düşüncesi değildir. Düşünce kendinin şartı olmak üzere gerçekten sonsuz düşüncesini farz eder. Sınır ne kadar sürekli var olsa da daima sınırın genişletilebileceğini düşünmek için bütün sınırlardan beri olan bir güç düşüncesine sahip olmak gerekir.” İzmirli, George Fonsegrive’in²⁴⁷ de bu delili “Bende bir yetkinlik düşüncesi var. Bu düşünce ben eksik olduğumdan benden bana gelmiş olamaz. Yokluk, hiçbir şey meydana getiremediğinden bana yokluktan da gelemez. Bu durumda bu düşünce bana ancak yetkin olan bir varlıktan gelebilir ki, o yetkin varlık da Tanrı’dır.”²⁴⁸ Şeklinde kullandığını söyler. İzmirli’ye göre Fonsegrive ile Descartes’in delilleri özünde aynı olmakla birlikte Descartes’te kullanılan sonsuzluk düşüncesi yerine Fonsegrive yetkinlik düşüncesini koymuştur. Sonuçta birinde yetkin bir varlığa ulaşılırken bir diğerinde ise sonsuz bir varlığa ulaşılmaktadır.²⁴⁹

c) Olgunluk (kemâl) Delili

Bu delil; ontolojik delil, yaratıcı delil, ilk olan delil, mukavvim delil gibi değişik isimlerle de ifade edilmiştir.²⁵⁰ Bu delil, varlık kavramından varlığın kendisine geçiştir. Yani Tanrı kavramından Tanrı’nın var oluşunu çıkararak delildir. İzmirli’ye göre bu delil, skolâstik felsefenin birinci dönem filozoflarından Saint Anselmus tarafından düşünülmüş, Descartes tarafından yeniden ortaya atılmış ve Leibniz tarafından da düzeltilmiştir. İzmirli, bu delili şöyle açıklar:

“ Mutlak olarak yetkin olan bir varlık bütün yetkinliklere sahiptir. (Büyük önerme)

Varlık bir yetkinliktir.(Küçük önerme)

Öyleyse mutlak olarak yetkin olan bir varlık vardır.(Sonuç)”

Veya ikinci kıyasla şu şekilde anlatır:

“ Mutlak olarak yetkin olan bir varlık vardır.(Büyük önerme)

Tanrı tanımıyla mutlak olarak yetkindir.(Küçük önerme)

²⁴⁷ George Fonsegrive 1852- 1917 yılları arasında yaşamış Fransız düşünür.

²⁴⁸ İzmirli, a.g.e., s. 177.

²⁴⁹ İzmirli, a.g.e., s. 177.

²⁵⁰ Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 202. İzmirli, a.g.e., s. 178.

Öyleyse Tanrı vardır.(Sonuç)²⁵¹

Daha sonraları önemli ölçüde “cogito ergo sum” ilkesiyle hareket eden Descartes, zihinde bulunduğunu söylediği mükemmellik fikrini esas alır. Ona göre maddesel nesnelere bulunan genişlik, derinlik vb. Özelliklerin açık, seçik ve net olduklarını, dikkatini biraz yoğunlaştırması durumunda sayı, şekil, hareket gibi sayısız özelliklerini tanıdığını söyler. Nesnelere bu doğruluğunun kendisinin doğasıyla çok uyduğunu ve sanki onları önceden biliyormuş gibi hissettiğini ifade eder. Yani bunlar kendisinin zihninde önceden vardır. Ona göre zihninde kendisince uydurulmayan, düşüncesinin dışında hiçbir varlıkta bulunmayan, kendilerine özgü doğru ve değişmez kuralları bulunan pek çok ide vardır. Nasıl ki önceden tasarlamadığı halde üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olması veya en geniş açının en uzun kenarı görmesi gibi açık ve net bir şekilde üçgende bulunuyorsa kendi zihninde de en yüksek derecede yetkin bir varlık idesi de en az bunlar kadar açık, seçik ve nettir. Mükemmel bir varlık fikrine sahip olmak, mükemmel olmayı gerektirir. Oysaki ben eksik ve kusurlu bir varlığım. O halde bu mükemmellik fikrini zihnimde yerleştiren ve bu fikrin kendisi gibi mükemmel olan bir varlık olmalıdır. Bu da Tanrı’dır. Dolayısıyla derin düşünceler sonucunda vardığı tüm sonuçlar doğru çıkmasa bile Tanrı’nın varlığının kendi zihninde sayılara, şekillere ilişkin ifade ettiği nitelikler kadar açık, seçik, net ve kesin olduğunu söyleyerek²⁵² bu delili şöyle formüle etmiştir.

“Varlık bir yetkinliktir.

Yetkin bir varlık bütün yetkinlikleri kapsar.

Öyleyse yetkin varlık vardır.”²⁵³

Descartes’e göre Tanrı idesi ile diğer ideler arasında büyük fark vardır. Çünkü Tanrı, özünde zorunlu olarak var oluşu da içerir. Tanrı’nın varlığını veri olarak kabul etmemiz durumunda onun geçmişten beri var olduğunu ve sonsuza kadar var olacağını zorunluluğunu beraberinde getirir. Tanrı’nın azaltıp artıracığımız veya değiştirebileceğimiz hiç bir özelliği yoktur.²⁵⁴ Buna Saint Anselmus “ size öyle bir madde bulurum ki orada bu delil geçerli olmakla birlikte bunu iddia edenin hükmüne çelişik olabilir. Örneğin her şekilde yetkin olarak düşünülen bir bahçe veya adanın (kendisi bahtiyar adalarını düşünür) dışta var olması gerekir. Hâlbuki böyle bir bahçe

²⁵¹ İzmirli, a.g.e., s. 178.

²⁵² Descartes, a.g.e., s. 63-65.

²⁵³ İzmirli, *Metafizik*, s. 179.

²⁵⁴ Descartes, a.g.e., s. 67.

veya ada yetkin olmakla birlikte dışta var değildir. Yani yetkin bir varlığın dışta da var olması gerekli değildir” şeklinde itirazda bulunur. İzmirli, Thomas Aquinas’ın, Saint Anselmus’un bu delili hatalı bulduğunu, Leibniz’in de bu delili eksik gördüğünü ve aşağıdaki şekilde düzelttiğini ifade eder.²⁵⁵

“Zatı, varlığını gerektiren bir varlık eğer genel imkân ile mümkün ise (bir zatı var ise) vardır.

Tanrı, tanımı itibari ile zatı varlığını gerektiren bir varlıktır.

Öyleyse Tanrı genel imkân ile mümkün ise vardır.”²⁵⁶

Leibniz Tanrı’nın genel imkân ile mümkün olduğunu şöyle açıklamaya çalışır. Hiçbir sınırı, hiçbir eksiklik ve hiçbir çelişkiyi içermeyen bu şeyin imkânını²⁵⁷ hiçbir şey engelleyemez. Thomas Aquinas, “bir aptalın dahi zihninde Tanrı fikri bulunabilir, fakat Tanrı’nın evrendeki etkilerinden hareket etmek daha doğru olacaktır” şeklinde özetleyebileceğimiz düşüncesiyle bu delile itirazda bulunur. Immanuel Kant da bu delile şu itirazda bulunur. Tanrıyı düşünmek Tanrının varlığına delalet etmez. Çünkü “Tanrı vardır” önermesi herhangi bir bilgi vermeyen bir önermedir. Tanrı ile varlık kavramları arasında bağ kurmak yanlıştır. Çünkü bu buradaki varlık Tanrı konusuna yüklem değildir. Tıpkı kafamdaki yüz liranın var olduğunu düşünmemin cebime faydasının olamayacağı gibi.²⁵⁸ Kant, ruhumuzda var olan Tanrı ve varlık düşüncesine uygun dış dünyada bir varlık olup olmayacağını net olarak bilinemeyeceğini, dolayısıyla savın belirsiz kaldığını ifade eder. Ona göre nesnelerin gerçekliği, onları çözümleyerek ispat edilemez. Zihinde olan yetkinlikten ancak zihinde olan bir varlık çıkarılabilir. Kant’ın bu eleştirilerine İzmirli, Boirac’ın “delilin değeri hakkında dile getirilen şüphe aklın değeri hakkındaki şüphedir” sözleriyle cevap verir. Zira İzmirli’ye göre akıl, a priori olarak yetkin bir varlığın var olması gerektiğini, bunun hem zihinde hem de dış dünyada var olduğunu kabul etmektedir.

Yukarıdaki itiraz ve açıklamalarla birlikte Norman Malcolm bu delili tekrar tartışmaya açarak, Saint Anselmus’un delilinin ikinci şeklinde Tanrı’yı var olan değil, kendinden daha mükemmeli olmayan zorunlu varlık olarak ele alınması gerektiğini söyler. İslam filozofları genel olarak Tanrı’yı, vacibulvucud (zorunlu varlık) olarak ele almışlardır. Örneğin Farabi, Tanrı’yı ekmel olan yani kendisinden daha kemâl olmayan

²⁵⁵ İzmirli, a.g.e., s. 179.

²⁵⁶ İzmirli, a.g.e., s. 179-180.

²⁵⁷ İzmirli, a.g.e., s. 180-181.

²⁵⁸ Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011, s. 167-168.

ve en kadim varlık olarak tarif ederken İbn-i Sina vacibul vucud kavramının tahlilinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmıştır.²⁵⁹

3) Ahlaki Deliller

Ahlaki deliller ahlaki kanunlardan veya insan maneviyatının doğasından çıkarılan delillerdir.

Felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığını ahlaki tecrübe ile ispat etmeye çalışan filozoflardan biri belki de akla ilk gelen ilk isim Immanuel Kant'tır. Kant, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kendisinden önceki klasik teorileri şiddetle eleştirerek ilahiyat sahasında saf teorik akli kullanma çabalarının tamamının verimsizlikle sonuçlandığına inanır. Ona göre saf nazari aklın kullanılış ilkeleri, tabiatın incelenmesinde bizi herhangi bir teolojiye götürmez. Ona göre akla dayalı bir teoloji ancak ahlak kanunlarına dayanmak ve bu kanunların yol göstericiliğini istemekle mümkün olur.²⁶⁰ Kant'ın ahlâk delilinde dayandığı temel nokta, insanın ahlâkî bir varlık olduğu gerçeğidir. Çünkü ona göre insan ahlaklı olmaya mecbur bir varlıktır. İnsanın mutluluğu da ahlaklı bir varlık olmasından geçer. Önemli olan bu ahlaklılık ve mutluluğu birleştirmektir. Fakat bu en yüksek iyi olan birleşme, sınırlı olan bu dünyada değil sonsuz olan bir hayatta gerçekleşebilir.²⁶¹ Bu bize İzmirli'nin biraz sonra vereceğimiz görevden çıkarılan delil'ini çağrıştırmaktadır.

İzmirli, diğer delillerde olduğu gibi ahlaki delilleri de üç kısma ayırır.

a) Genel Kabul Delili

Toplumun genelinin sahip olduğu kanaatten yola çıkılarak oluşturulan bir delildir. İzmirli'ye göre genel kabul delilinin önermeleri şöyledir.

“Genel kanaat, kamunun inancı yanlış olamaz.

Herkes Tanrıya inanır.

Öyleyse Tanrı vardır.”²⁶²

Genel kabul delilini yukarıdaki şekilde özetleyen İzmirli, bu delili tartışmaya açar. İzmirli'ye göre bu delil ile ilgili olarak; “bu delilin hiçbir mantıksal değerinin olmadığını, sadece tarihsel bir değerinin olduğu” tartışmalarının olduğunu söyler. Bununla birlikte akıllara şu soru gelmektedir. “Çok kişinin bir şeye inanması- toplumda var olan genel kanaat- onu doğru olarak kabul etmemiz için yeterli midir?” İzmirli'ye

²⁵⁹ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 31-32.

²⁶⁰ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 96-97.

²⁶¹ Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 171-172.

²⁶² İzmirli, *Metafizik*, s. 182.

göre, genel kanaatin yalan olmayacağı düşüncesinin temelinde, genel kanaatin içgüdü olduğu ve içgüdünün hatadan uzak olduğu fikri yatmaktadır. Aslında İzmirli de çok kişinin bir şeye inanmasının onu doğru yapmaya yetmeyeceğinin farkındadır. Bundan dolayı içgüdüğü doğanın hâkim ve kerim olan Cenabı Hakk'ın sanatı olduğu ve onun tarafından insanlara verildiği düşüncesini kabul etmemiz sayesinde bu delilin hatalarının giderilebileceği kanaatindedir.²⁶³

b) İnsan Ruhunun Özellikleri Delili

İzmirli bu delili şöyle açıklar. Duygu güçlerimiz, arzularımızda ortaya çıkan acının ispat ettiği gibi sonsuz bir iyiliği istemektedir. Bu kadar güçlü olan sonucun nedeni gerçek olmaktan uzak olamaz. Bu neden gerçektir. O da Tanrı'dır. İzmirli, Hollandalı filozof Tiberius Hemsterhuis'in "ruh tarafından güzele, geleceğe, yetkine doğru yapılan araştırma Tanrı'nın var olduğunun bir delilidir" şeklindeki sözünü hatırlatır. Ayrıca bizde aklın varlığı, nesnelere özünde mutlak ve yetkin bir aklın varlığını da ispat eder. Aklın, akli olmayan şeylerden ortaya çıkması mümkün değildir. Bu akıl sahibi olan Tanrı'dır. Düşünürümüz, insan iradesinin doğanın eseri olamayacağı kanaatindedir. Ona göre insanın izafi iradesi, nesnelere mutlak bağımsız ve doğanın üstünde olan bir iradeyi yani Tanrı'yı ispat eder.²⁶⁴ Benzer ve daha gelişmiş şeklini Caner Taslaman *Arzulardan Allah'a* adlı kitabında açıklamaktadır. C. Taslaman, insanlarda doğal ve temel olarak; yaşama, korkulardan emin olma, mutlu olma, belli bir amaca göre yaşama, doğru bilgi edinme, iyi muamele görme arzularının olduğunu söyler. İnsanlardaki bu arzuların Allah tarafından yerleştirildiğini söyleyen C. Taslaman, bu arzuların varlığını Allah'ın var oluşuna delil olarak sunar.²⁶⁵

c) Görevden Çıkarılan Delil

İzmirli bu delili şöyle özetler: Görev, vazife zorunludur. Bu zorunluluk düşüncesi vicdanımızda irademizin yüksek bir kanunu olan iyilik düşüncesine bağlıdır. Böyle bir kanunun mümkün nedeni ancak mutlak bir adaletin, mutlak bir iyiliğin varlığıdır. O da Tanrı'dır. Çünkü görev bize bir sulta ile emrediyor. Bu sulta cömert ve adil olan bir gücün tecellisidir. Ayrıca aklın emirleri ile duygu güçlerimizin özlemleri arasında bir uyum olmalıdır. Bu uyum, doğadaki kanun koyucu ile ahlak kanununun

²⁶³ İzmirli, a.g.e., s. 182. Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 202.

²⁶⁴ İzmirli, a.g.e., s. 182-183.

²⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz Caner Taslaman, *Arzulardan Allah'a*, İstanbul Yayınevi, 3. Baskı, 2016.

koyucusu aynı olduğu zaman mümkün olur. Mademki bir ahlâk kanunu vardır. Her halükârda bunun bir kanun koyucusu da vardır. O da Tanrı'dır.²⁶⁶

İzmirli, insanların yapmaları gereken bir takım görevlerinin olduğunu, bu görevlerin varlığından hareketle bu görevlerin mutlaka biri tarafından verilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre bu görevleri veren ile evrendeki kanunları koyanın ayrı olması mümkün değildir. Yani hem evrendeki kanunları koyan hem de ahlâk kanunlarını koyan aynı varlıktır, o da Tanrı'dır. İzmirli'nin bu delilde öne sürdüğü düşünce bize Immanuel Kant'ın ödev ahlakında savunduğu ve insanların yapması gereken bir takım ödevleri olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle İzmirli'nin ödevci bir ahlak anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür. İzmirli'nin bu ödevci ahlâk anlayışını Immanuel Kant'ın ödev ahlâkıyla karşılaştırdığımızda; davranış'ın iyi niyet ile yapılması gerekliliği, amaca uygunluğu ve özgür irade ile yapılması²⁶⁷ gibi konularda benzerlik gösterirken ödevin temellendirilişi ve kim tarafından verildiği hususunda farklılık olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kant, ödevin bir başkası tarafından değil ancak insanlar tarafından verilebileceğini yani insanın kendi ödevini kendisinin oluşturabildiğini söylerken²⁶⁸ İzmirli, ödevlerin din temelli ve Allah tarafından verildiği kanaatini taşımaktadır. O halde her iki düşünürümüzde insanların yerine getirmesi gereken bir takım ödevlerinin olduğu fikri ortak iken ödevlerin temellendirilmesinde ve kim tarafından verildiği ile ilgili ayrılmaktadırlar.

2.4.1. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatlarının genellikle ilahi sıfatlar ve subuti(ahlâki) sıfatlar olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmıştır. İzmirli'nin de Allah'ın sıfatlarını bu şekilde tasnif ettiğini görüyoruz.

²⁶⁶ İzmirli, a.g.e., s. 183.

²⁶⁷ Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. 283.

²⁶⁸ Manfred Kuehn, a.g.e., s. 285.

a) İlahi Sıfatlar

İzmirli, ilahi sıfatlar konusunda filozoflar arasında iki farklı görüşün olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi Tanrı hakkında ortaya atılan hiçbir sıfatın bilinemeyeceğini savunanlar ikincisi Tanrı'ya ait sıfatların varlığını kabul edenlerdir.²⁶⁹

Tanrı hakkında ortaya atılan hiçbir sıfatın bilinemeyeceğini söyleyenlerin başında Agnostikler gelmektedir. Onlara göre Tanrı mutlak, sonsuz ve mükemmeldir. Oysaki bizim zihnimiz izâfi, sonlu ve eksiktir. Bu yüzden zihnimizin Tanrı'yı mutlak olarak bilmesi mümkün değildir. Agnostikler Tanrı'ya ait sıfatları felsefenin konuları arasında görmediklerinden bunlardan bahsetmeyi de akıl ve metafizik konulardan çıkıp hissi ve dini konulara geçmek olarak telakki etmişlerdir.²⁷⁰ İzmirli, Agnostiklerin ilahi sıfatları eksik düşünebiliriz önermesinden ilahi sıfatları hiçbir şekilde bilemeyiz sonucunu çıkardıklarını dolayısıyla hatalı bir sonuç çıkardıklarını ifade eder. Bir şey hakkındaki bilgimizin eksikliği o şeyin yapısını değiştirmez. Sadece o şey hakkında bilgimizin az olduğunu gösterir. İzmirli, haklı olarak bir şey hakkındaki bilgimizin azlığından hareketle o şey hakkında hiç bir bilgimizin olamayacağı sonucunu çıkaramadığımız gibi Tanrı hakkındaki bilgilerimizin azlığından dolayı Tanrı ile ilgili hiçbir şey bilemeyiz sonucunu çıkarmanın yanlış olduğunu söyler.²⁷¹

Tanrı'ya ait sıfatların varlığını kabul edenler de bu sıfatları subuti (ahlâki) ve metafizik (zati, tenzihat) sıfatlar olarak ikiye ayırmışlardır.²⁷²

Metafizik sıfatlar: Tanrı'nın sonsuz ve mutlak oluşuna bağlı olarak çıkarılan, a priori ve kendi kavramından çözümlenerek delillenen sıfatlardır. Bu sıfatlar; Vahdaniyet, bîsatat, gına (muhafeftünlil havadis), kıyam binefsihi, sermediyet(kıdem ve bekâ)'tir.

Vahdaniyet: Evrenin yaratıcısı ve sonsuz olan Allah'ın bir ve tek olması, ondan başka bir ilahın olmamasıdır. Birden fazla varlığın sonsuz olması durumunda bunlar ya birbirleriyle birleşecek ya da birbirlerini sınırlayacaklardır. Örneğin evrenin yaratıcısının iki tane olduğunu varsaydıığımızda ya bu ikisi aynı yetkinliklere sahip olacaklardır. bu durumda birbirlerinin aynısı olduğundan birleşmiş olacaklardır. Veyahut biri tüm

²⁶⁹ İzmirli, Metafizik, s. 189.

²⁷⁰ İzmirli, a.g.e., s. 189.

²⁷¹ İzmirli, a.g.e., s. 189-190.

²⁷² İzmirli, a.g.e., s. 190.

yetkinlikleri taşıyacak diğeri de yetkinlikleri taşımadığından sınırlanmış olacaktır. Sınırlı bir varlığın da evrenin yaratıcısı olması mümkün değildir.²⁷³

Bîsatat: Allah'ın basit olup herhangi bir parçasının olmamasıdır.

Gına (muhalefetünlil havadis): Allah'ın sonradan meydana gelen hiçbir varlığa benzememesidir. Çünkü o diğeri varlıklardan farklı olarak tüm yetkinliklere sahiptir.²⁷⁴

Sermediyet(kıdem ve bekâ): Allah için zamanın söz konusu olmamasıdır. O ezeli ve ebedidir. Onun ne öncesi ne de sonrası vardır. O zaman ve mekândan münezzehtir.²⁷⁵

Kıyam binefsihi: Allah'ın varlığının kendisinden olmasıdır. O var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Var olmak için bir nedene ihtiyaç duymak sınırlı olmanın göstergesidir ki bunlar Allah için söz konusu değildir.²⁷⁶

b) Ahlâki Sıfatlar

Allah'ın evrendeki tüm yaratılmışların mutlak ve yetkin nedeni oluşuna bağlı, a posteriori olarak evrendeki veyahut kendimizdeki özelliklerden tümevarım yoluyla çıkarılan sıfatlardır. İzmirli, Leibniz'inahlâki sıfatları güç, hikmet ve cömertlik olmak üzere üç başlık içinde değerlendirdiğini, Fonsegrive'in ise güç yerine salt iyilik, hikmet ve cömertlik şeklinde ele aldığını söyler.²⁷⁷

Kelamcılar ise bunları hayat, ilim, irade, kudret semi ve basar, kelam, tekvin şeklinde subuti sıfatlar olarak ele almışlardır. İzmirli de bu geleneği takip ederek Yeni İlmi Kelam adlı kitabında bunları detaylı bir şekilde ele almıştır.

Hayat: Bu sıfatın zıttı ölümdür ki bunun Allah için söz konusu olması mümkün değildir. Bu sıfat Allah'ın ilim, irade ve kudret ile nitelendirilmesinin esasını teşkil etmektedir. Yüce Allah'ın varlığı, imkân dâhilindeki tüm varlıkların kaynağını oluşturur.²⁷⁸

İlim: Bu sıfatla Yüce Allah her şeyi ve her durumu apaçık olarak bilir ve görür. Âlemdeki düzenlilik ve ereksellik Allah'ın ilmini ispat etmektedir. Allah şuanda olmayanın, olabirlerin ve olacakların hepsini bütün incelikleriyle bilir. Allah'ın bildikleri ezeli ve sonsuzdur. Evren ve insanların yaptıkları ile ilgili bilgiler yenilendikçe ilim sıfatı ile ilişkisi de yenilendiğinden eşyanın parçasındaki tüm

²⁷³ İzmirli, a.g.e., s. 190-191.

²⁷⁴ İzmirli, a.g.e., s. 191.

²⁷⁵ İzmirli, a.g.e., s. 191.

²⁷⁶ İzmirli, a.g.e., s. 191.

²⁷⁷ İzmirli, a.g.e., s. 192.

²⁷⁸ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 357-358.

detayları Allah bilir. Bu durum aynaya düşen şekillerin aynanın değişmesini gerektirmediği gibi sonradan ortaya çıkan bilgilerin Allah'ın ilminde bir değişiklik yapması mümkün değildir. Yüce Allah'ın bu ilmi düşünme araçlarıyla elde edilemez.²⁷⁹

İrade: Yüce Allah irade sıfatıyla her mümkünü istediği yer ve zamanda yapma veya yapmamasıdır. Allah'ın iradesine dışarıdan herhangi bir baskı ve zorlamanın olması mümkün değildir. İrade sıfatı yalnızca akıl yönünden caiz olan hususlar için geçerli olup zorunlu ve imkânsız olanları kapsamamaktadır. Çünkü bu zorunluluk veya imkânsızlık durumu onların zâtlarının sonucudur. Zorunlu olarak var ya da yok olanlarda iki taraf söz konusu olmadığından bunlarla ilgili irade de söz konusu olmamaktadır. Yüce Allah'ın iradesi ilme uygun ve ezeli olarak gerçekleşmektedir. Onun ilminde bir değişiklik olmadığı gibi iradesinde de bir değişiklik yoktur.²⁸⁰

Kudret: Yüce Allah'ın sonsuz güç ve kudret sahibi olmasıdır. O, bu sıfatla evrene ve içindekilere varlıklara tesir eder ve tasarrufta bulunur. Bu sıfat da irade sıfatı gibi mümkün varlıklarla ilgilidir. Cenab-ı Hakk'ın gerçekleşmesini istediği şey onun belirlediği vakitte ezeli iradeye uygun olarak gerçekleşir. Kudret sıfatının zıddı bir şeyi yapmaktan aciz olmaktır ki bu Yüce Allah için söz konusu değildir.²⁸¹

Semî ve Basâr: Yüce Allah bu sıfatla her şeyi işitir ve görür. Allah'ın görüp işitmesi diğer varlıkların görüp işitmesinden farklıdır. İnsan ve hayvanların bu özellikleri sınırlı iken Allah'ın görüp işitmesi sınırdır. İnsanlar ve hayvanlar görmek ve işitmek için göz ve kulak gibi organlara ihtiyaç duyarlar ama Allah görmek ve işitmek için herhangi bir organa ihtiyaç duymaz.²⁸²

Kelâm: Sonsuz ilim, irade ve güç sahibi olan Yüce Allah evreni ve içindeki tüm varlıkları yaratmıştır. Yüce Allah yarattığı bu varlıkları başboş bırakması mümkün değildir. Dolayısıyla Cenab-ı Hak bu sıfatla peygamberlere ilahi kitaplar göndererek emir ve yasaklarını bildirmiştir. Bu sıfatın zıddı dilsizlik, konuşamamadır ki O, bundan münezzehtir.²⁸³

Bu sıfatla bağlantılı ve cehmiyenin ortaya attığı en tartışmalı konu Kur'an'ın yaratılmasıdır. İzmirli bu konuda Ehli Sünnet, Müctehid İmamlar ve Selefiye'nin yolunu takip ve tercih ettiğini söyleyerek Kur'an'ın yaratılmadığı fikrini kabul eder. Ona göre Kur'an mahlûk olmayıp Allah'ın kelimasıdır. Kur'an hem lafız ve harf hem de

²⁷⁹ İzmirli, a.g.e., s. 358-359.

²⁸⁰ İzmirli, a.g.e., s. 359-360.

²⁸¹ İzmirli, a.g.e., s. 361-362.

²⁸² İzmirli, a.g.e., s. 362-363.

²⁸³ İzmirli, a.g.e., s. 363.

manaların bütününden oluşur. Bunlar kelâm sıfatı içinde yer alır. Yüce Allah kelâm sıfatıyla harf, lafız ve sese ihtiyaç duymadan emir ve yasaklarını peygamberlere iletmiştir.²⁸⁴

Tekvin: Yüce Allah bu sıfatıyla var olmayanı yokluktan varlık sahasına getirir. Onu yokluktan var eder. Tekvin sıfatıyla Allah-u Teâlâ iradesi gereği imkân dâhilindeki şeylerde etkisini gösterip onları yaratır. Bu yaratma ezeli değil, sürekli dir.²⁸⁵

İzmirli bu sıfatlardan sem'i, basâr ve kelâm sıfatlarının naslarla belirlendiğini diğer sıfatların ise akli çıkarımlar sonucunda belirlendiğini ifade eder.²⁸⁶

İzmirli'ye göre de Allah kadir-i mutlak tır. Her şeye gücü yetendir. Çünkü her şeye gücü yetmek mutlak yetkinliğin göstergesidir. Allah hakîmdir. Hikmet sahibidir. Onun hikmet sahibi olması bilgide yetkinliğini gösterir. Allah Cömerttir. Onun cömert olması da sevgide mutlak yetkinliğini gösterir.²⁸⁷

İzmirli, yukarıda bahsedilen subuti sıfatların bizde de bulunduğunu fakat bizde var olan bu özellikler sınırlı ve eksik olduğunu fakat Allah'a isnat edilen bu sıfatların sınırsız oluşlarından dolayı farklılık arz ettiğini söyler.²⁸⁸

2.4.2. Tanrı- Âlem İlişkisi

İzmirli, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi ise şöyle açıklar. Ona göre hem Tanrı hem de evren var olunca aralarında bir bağın, bir ilişkinin olması gerekir. Şimdiye kadar Tanrı ile evren arasındaki ilişki ile ilgili üç doktrin ortaya çıkmıştır. Bunlar;

- a) Düalizm doktrini
- b) Panteizm doktrini
- c) Evrenin yaratılması doktrini

a) Düalizm Doktrini: Bu anlayışa göre hem Tanrı hem de evren sonsuzdur. Çünkü yetkin bir varlıktan ancak yetkin bir varlık çıkar. Yetkin bir varlığın eksik bir varlığı ortaya çıkarması mümkün değildir. Evrendeki iki ilkedden biri eksiklik diğeri ise yetkinlik ilkesidir. Eksiklik ilkesi maddede bulunur. Yetkinlik ilkesi ise Tanrı'da bulunur. Bu durumda Tanrı, madde'nin yaratıcısı değildir. Sadece şekil vericisi ve düzenleyicisidir. İzmirli buna şöyle eleştirilerde bulunur. "düalizmin dayandığı bu ilke kesin bir ilke olmaktan çok uzaktır. Gerçekte yetkin bir varlığın kendinden ayrı bir

²⁸⁴ İzmirli, a.g.e., s. 364-365.

²⁸⁵ İzmirli, a.g.e., s. 371-372.

²⁸⁶ İzmirli, a.g.e., s. 357.

²⁸⁷ İzmirli, *Metafizik*, s. 192.

²⁸⁸ İzmirli, a.g.e., s. 192.

varlığı ortaya çıkarabileceğini kabul etmek yetkin bir varlığın noksan bir varlığı ortaya çıkarabileceğini kabul etmekten daha sıkıntılıdır. İzmirli'ye göre neden daima sonuçtan daha yetkindir. Tanrı da evrenin yetkin nedeni olduğundan dolayı evren ancak eksik bir varlık olabilir. Ayrıca madde, Tanrı ona düzen vermeden yani biçimi olmadan nasıl var olabilir? Madde biçimi olmadan gerçek olarak var olamaz. Maddenin biçime sahip olabilmesi için maddeye biçimi kazandıracak bir nedene ihtiyaç vardır.”²⁸⁹ Düalizm doktrininde sonsuz olan iki şeyin yani Tanrı ve maddenin olduğunu görmekteyiz. İzmirli, bu düşünceyi sıkıntılı ve kabul edilemez bulmuştur.

b) Panteizm Doktrini: Panteizmin, teizmin deizme dönüşme eğilimine felsefi ve dini tepki olarak doğduğu söylenebilir. Bu doktrine göre evrende tek bir cevher vardır. Tanrı ve evren bir ve aynıdır. Tanrı tümel bir cevher olup ondan başka her şey Tanrı'nın arazlarıdır. Yani sonlu ve sınırlı dünya, sonsuz ve sınırsız varlığın bir parçası veya görünüşüdür. Bu anlayışın iki temel özelliğinden söz etmek mümkündür. Birincisi evrendeki her şey tek bir varlığın parçaları veya görünüşleridir. İkincisi her şeyin kendisine bağlandığı varlık Tanrı'dır.²⁹⁰ Ayrıca ne vicdan ne de iradenin varlığı söz konusudur. Her ikisi de gerçek anlamda yoktur. Panteizm, kendi içerisinde *idealist panteizm* ve *natüralist panteizm* olmak üzere ikiye ayrılır. İdealist panteizmde bu cevherin özü *ruh* veya *düşünce* olarak kabul edilmiştir. Olaylar ve kâinat dış görünüş olarak kabul edilirken asıl cevher olarak *ruh ve düşünce'nin* üzerinde durulmuştur. Plotinus ve Fichte'nin panteizm anlayışları buna örnektir. Natüralist panteizmde ise madde cevherin özü olarak kabul edilmiştir. Düşünce ve kanunlar dış görünüş ve soyutlamalardır. Shelling'in panteizmini buna örnek olarak verebiliriz.²⁹¹

İzmirli, Panteizme şu üç noktada eleştiri getirmektedir. Birincisi bu doktrin deneyle çelişmektedir. Çünkü deney bize bilinçlerin çokluğunu, insanların maneviyatlarını, insan özgürlüğünü dolayısıyla cevherlerin de çokluğunu göstermektedir. İkincisi panteizm kendi içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Tanrı'yı mutlak ve sonsuz gösterdiği halde onu sonlu olan doğa ile birleştirir. Oysaki Tanrı nesnelerin cevheri değil, illeti ve nedenidir. Üçüncüsü olarak da evrenin biçimsel birliği salt bir soyutlamadır. Yalnız gerçeklik gibi sayılmış çokluktan kaynaklanmaz. Biçimsel birliğin çokluktan münezze ve aşkın bir nedeni olmalıdır. Bu da Tanrı'dır. Yani

²⁸⁹ İzmirli, a.g.e., s. 194-195.

²⁹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, s. 501.

²⁹¹ İzmirli, a.g.e., s. 195.

biçimsel birlik ancak içkin ise bir soyutlamadan ibaret olur. Bu durumda gerçeklik bir düşünce veya zihinsel bir varlık olur.²⁹²

c) Evrenin Yarattılması Doktrini: Yukarıda bilgilerini ve İzmirli'nin eleştirilerini verdiğimiz düalizm ve panteizm doktrinlerinin çürütülmesi sonucunda geriye evrenin yaratılması doktrini kaldığını söyleyen İzmirli'ye göre Cenabı Hak, yetkin gücüyle bu evreni yaratmıştır. Âlemi yaratıp yaratmamak Cenabı Hakk'ın elindedir. Bu yaratma yüce ve azametli olan Cenabı Hak için zorunlu değildir. Cenabı Hakk'ın bu yaratması belli bir amaca yöneliktir. Bu amaç ise Cenabı Hakk'ın kendi büyüklüğünü göstermek istemesidir.²⁹³

Tanrı-âlem ilişkisinde bahsetmediği fakat 12. Yüzyılda Hint düşünür Ramanuja'da rastlanan ve 20. Yüzyılda süreç filozofları tarafından tekrar gündeme getirilen Panenteizm anlayışı vardır. Panenteizm; teizm, deizm ve panteizmin din anlayışlarını hatalı, aşırı ve indirgemeci bulur. Buna göre Tanrı evrenin hem içinde hem dışındadır. O, hem mutlak hem görelî, hem değişen hem de değişmeyen özelliklere sahiptir.²⁹⁴ Panenteizm'de Tanrı zamanın hem içinde hem dışındadır. O, değişen dünyada ve bağımlı varlıklarda hem içkindir hem de onları içerip bağımsız bir özelliğe sahiptir.²⁹⁵

İzmirli'nin Tanrı hakkındaki görüşlerini şöyle toparlamak mümkündür. Ona göre Tanrı insanlar tarafından bilinebilir. Kimi filozoflarca Tanrı hakkında delil getirmenin gereksiz olduğu yönündeki eleştirilerinin aksine İzmirli, insanların Tanrı hakkındaki görüşlerinin Tanrı'nın varlığına getirilen deliller ile daha net olacağı kanaatindedir. Zatında, fiillerinde ve sıfatlarında Tanrı'yı bir ve tek olarak kabul eden İzmirli'nin bu yönüyle monoteist olduğunu ve tevhit anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz. O, Tanrı'nın varlığına delil olarak hem İslam filozoflarının hem de modern filozofların delillerini kullanmıştır. İzmirli'nin bu delilleri açıklarken her ne kadar kimi filozofları eleştirdiğini görsek de genelde nakilci ve kendisinden önceki delilleri aktardığını söyleyebiliriz. Tanrı-âlem ilişkisinde İzmirli, âlemin Tanrı tarafından belli bir hikmete, bir takım kanunlara ve düzene göre yoktan var edildiğini söyler. Bu yaratma Tanrı için bir mecburiyet olmadığı gibi her şey onun bilgisi ve kudretiyle olmaktadır. Ona göre

²⁹² İzmirli, a.g.e., s. 196.

²⁹³ İzmirli, a.g.e., s. 197.

²⁹⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, s. 503-504.

²⁹⁵ Recep Kılıç / M. Sait Reçber, *Din Felsefesi*, Grafiker Yayınları, İstanbul, 2014, s. 73.

evrendeki her şeyin yaratıcısı Tanrı'dır. Tanrı'nın dışında ezeli, kadim ve ebedi bir varlığın olması mümkün değildir.

2.5. Kötülük Anlayışı

Filozoflarca çokça tartışılan ve metafiziğin en önemli konularından biri de hiç şüphesiz kötülük problemidir. Platon, evreni akıllı bir ruh'un (Tanrı'nın) yarattığını, nizam ve intizamın bunun sayesinde olduğuna inanır. Ona göre dünyada meydana gelen bazı kötülüklerin sebebi madde'nin uyumsuzluğundan kaynaklanmaktadır. Tanrı iyidir ve ondan iyi olan şeyler gelir. Tanrı'dan kötülük ve kötü olan şeyler gelmez.²⁹⁶ İnsanların başına gelen kötülüklerin büyük çoğunluğu kendi cahilliklerinden, akılsızlıklarından ve tutkularını kontrol edememekten dolayıdır. O, acı ve hazzı doğal olarak fışkıran iki pınara benzetir. Bunlardan gerektiği kadar gerektiği yerde gerektiği gibi faydalanmasını bilen ister bireyler ister devletler olsun mutlu ve huzurlu olurlar. Fakat bunlardan bilinçsiz ve zamansız alan kişiler ise mutsuz ve huzursuz olurlar.²⁹⁷ Epiktetos'a göre, kötülük denen şey, sadece insanın yapıp ettikleriyle alâkalıdır. O, kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının çeliştiğine dair görüşleri tutarsız bulur. Ona göre Tanrı, insanları mutlu olsunlar diye yaratmıştır. Fakat onların mutsuz olmaları, kendi hatalarından kaynaklanmaktadır. Kötülük olaylarda ve nesnelere değil, bizim olayları ve nesnelere yanlış yorumlamamızdan kaynaklanmaktadır.²⁹⁸

İbn-i Sina'ya göre iyilik, arzulanan ve varlığın kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülük ise gerçekte zâtı olmayandır. O, kötülüğü ya cevherin olmaması veya cevherin bir halindeki iyiliğin olmaması olarak görür. Yokluğu herhangi bir şekilde ihtimal dâhilinde olan, bütün eksiklik ve kötülük yönlerinden uzak değildir. Zorunlu varlık iyiliktir. Onun için eksiklik ve kötülük söz konusu değildir.²⁹⁹ Dolayısıyla İbn-i Sina'da Platon, Aristoteles, Plotinus gibi kötülüğü ontolojik düzlemde ele almış, asl olanın iyilik olduğu, varlığın da var olması yönüyle iyi olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Leibniz de kötülüğü, yaratılanın özünde arar. Ona göre yaratılanın içinde kökensel olarak mükemmel olmayan, sınırlı bir şeyin mevcut olduğu düşünülmelidir.

²⁹⁶ Yaşar Türkben, İbn-i Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi, Elis Yay., Ankara, 2012, s.23.

²⁹⁷ Yaşar Türkben, a.g.e, s.24.

²⁹⁸ Mehmet Önal, Kötülük Problemine Epiktetos'un Mutluluk Öğretisiyle Bakmak, Felsefe Dünyası, 2012/2, sayı: 56, s. 137.

²⁹⁹ İbn-i Sina, *Kitabü-Şifa Metafizik*, Cilt 2, Çev.Ekrem Demirli/ Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 101.

Bu yaratılanın sınırlı oluşu onun özünün bir parçasıdır. Kötülüğün kökeni yaratılanın bu sınırlı oluşundadır. Eğer bu sınırlı oluşu yaratılarda var saymazsak bu takdirde Tanrı kötü olur ki bu anlamsız olur.³⁰⁰ Ayrıca Leibniz kötülüğü metafizik, maddi ve ahlâki kötülük olarak çeşitli bölümlere ayırır. Ona göre metafizik kötülük ya da genel anlamda kötülük Tanrı'dan kaynaklanmamaktadır. Bu kötülük, yaratılanın özündeki sınırlılıktan ve yetkinsizlikten kaynaklanmaktadır. Maddi kötülük ise acı çekmekten ibarettir. Acı çekmek de ahlaki kötülük ile bağlantılıdır. Ahlâki kötülük ise günahattan ibarettir. Çünkü günahın sonucunda acı çekmek vardır. Ahlâki kötülük yaratılanın özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanır.³⁰¹

İzmirli de metafizik bir problem olarak filozoflarca çok tartışılan kötülük probleminde duyarsız kalmamıştır. O, *Metafizik ve Yeni İlmî Kelam* adlı kitaplarında bu problemi ele almıştır. *Metafizik* adlı kitabında daha çok filozoflarca konunun nasıl ele alındığını ve konu ile ilgili tartışmaları veren İzmirli, *Yeni İlmî Kelam* adlı kitabında iyilik ve kötülük ile ilgili tartışmaları verdikten sonra Eş'ari geleneğine uygun ve ayetlerle destekleyerek problemi tartışmayı sürdürmüştür. İzmirli, bu problemi önce Epikürüs'ün ve David Hume'un da formüle ettiği şekliyle yani; “evrende bir takım kötülükler vardır. Bu kötülüklerin varlığı inayetin bulunmadığını gösterir. Eğer Cenabı Hak var ise ve bu dünyayı yaratmış ise evrende nasıl kötülük bulunabilir? Cenabı Hak iyi olduğundan kötülüğü yaratmaz. Eğer yaratırsa kötülüğün engellenmesine kadir iken kötülüğe müsaade ederse iyi olmaz. Eğer engelleyemezse de kadir olamaz” şeklinde ortaya koyarak konuyu tartışmaya açar.³⁰² İzmirli'ye göre, kötülük yasaklandığı için kötü değildir. Fakat kötü olduğu için kötülük yasaklanmıştır. İyiliğin Allah'tan geldiği, kötülüğün ise Ona isnat edilemeyeceği fikrini doğru ve mantıklı bulmaz. Çünkü İzmirli'ye göre Allah, tüm fiillerin yaratıcısı olduğu gibi kötülüğün de yaratıcısıdır.³⁰³

İzmirli'ye göre evrenin etkin nedeni ve yaratıcısı Cenabı Hak'tır. Bu evrenin yaratılmasının nedeni Allah'ın kendi büyüklüğünü göstermek istemesidir. Bu yüce amacı gerçekleştirecek kanunların olmasını gerektirir. Bu kanunların amacı da bizatihi iyiliktir. Cenabı Hak'ın inayeti ile gerçekleşen bu iyilik, dünyanın varlığını ve saltanatını yerine getiren kanunlarla birdir. Yani evrendeki düzendir. Doğaya ve tarihe bakıldığında bu kanunların varlığına deliller bulmak mümkündür. Örneğin; doğaya

³⁰⁰ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Kaknüs Yayınları 1. Basım, İstanbul, 2000, s. 31.

³⁰¹ Charles Werner, a.g.e., s. 34.

³⁰² İzmirli, a.g.e, s. 199.

³⁰³ Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı, İzmirli*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1996, s. 73.

baktığımızda bitkilerin madenleri, hayvanların da bitkileri takip ettiğini görürüz. En sonda gelenlerin kendilerinden öncekilere göre daha yetkin olduklarını görebiliyoruz. Buna göre bir organizmada ne kadar birlik ve organlarda ne kadar değişim var ise o organizma o kadar yetkin olur. Bunu hem natüralistler hem de evrimciler kabul etmektedirler. Tarihe baktığımızda bilimin, sanayinin sürekli bir gelişim içerisinde olduğunu görüyoruz. Keşfedilen her bilimsel gerçek bir diğerine eklenir ve yeni keşiflerin yapılması için bir basamak oluşturur. Tüm bunlar gösteriyor ki bu kanunlar aşkın bir varlık tarafından ve onun inayetiyle düzenlenmiştir.³⁰⁴ Ona göre yüce Allah hem iyiliği hem de kötülüğü yaratır. Çünkü evrendeki her şey onun kudretinin altındadır. Ondan başka evrendeki varlıklar üzerinde tasarruf etme yetkisine ve kudretine sahip kimse yoktur. İzmirli'ye göre yüce Allah insanı, seçebilme ve seçtikleriyle hareket edebilme özgürlüğüne sahip bir varlık olarak yaratmıştır. İnsanoğlu olgunlaşmak için devamlı hareket halindedir. İnsanlar bu hareketleri esnasında iyilik ve kötülük işleyebilirler.³⁰⁵ Yüce Allah her ne kadar kötülüğü yaratmış olsa da kötülüğe rızası yoktur. Kötülüğün yapılmasını istemez. İzmirli'ye göre kötülüğü yaratmak ile kötülüğü yapmak veya kötülüğü istemek aynı şeyler değildir. Bunu ressam ile resim örneğini vererek şöyle anlatır. Ona göre nasıl ki çirkin bir adamı, resim sanatının en ince detaylarına uygun bir şekilde çizen bir ressam, herkes tarafından takdir ediliyorsa yani tasvir olunan şeyin çirkin olması tasvirin de çirkin olmasını gerektirmiyorsa kötülüğün var olması da kötülüğü yaratanın kötü olduğu veya buna rızası olduğu anlamına gelmez. Ayrıca kimilerine göre bazı şeylerin kötü olması onun gerçekte kötü olduğu anlamına gelmez. Zira yüce Allah'ın yarattığı bazı kötülüklerde dahi gizli hikmetler vardır.³⁰⁶ İzmirli'ye göre nasıl ki savaştan sonra barışın, beladan sonra nimetin değeri daha iyi anlaşılıyorsa kötülüğün yaratılması da iyiliğin ve güzelliğin kıymetinin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Ona göre evrende gece- gündüz, yücelik- alçaklık, iyi-kötü, sıcak- soğuk vb. zıtlıkların olması Allah'ın hikmeti ve kudretinin eksiksiz oluşunu göstermektedir.³⁰⁷

İzmirli'ye göre Allah'ın yarattığı şeyler- ister en iyi olsun isterse en iyi olmasın- yaratılmaları hususunda mümkün olandır. Yüce Allah'ın bunları yaratması zorunlu değildir. Çünkü zorunluluk, Yüce Allah'ın güç yetirememesi, mecbur kalması anlamına

³⁰⁴ İzmirli, *Metafizik*, s. 198-199.

³⁰⁵ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 340.

³⁰⁶ İzmirli, a.g.e., s. 335-337.

³⁰⁷ İzmirli, a.g.e., s. 390.

gelmektedir. Oysaki mecburiyet, güç yetirememek Yüce Allah için söz konusu değildir.³⁰⁸ İzmirli kadercilerin kaderi yalanlayıp insanların kendi takdir ve kudretiyle fiillerini meydana getirdikleri şeklindeki görüşleri kabul etmez. Cebriye'yi de dini kaideleri ihmal ettikleri gerekçesiyle eleştirir. Ona göre insan kendi iradesi ve kudreti ile iyi veya kötü şeyleri kazanır. Yüce Allah da bütün evrenin yegâne sahibi olduğundan dolayı insanların kazandığı şeyleri yaratır. İnsanın fiillerinde irade, seçme ve yapma hürriyetinin devre dışı bırakılıp mecburiyetin söz konusu olması durumunda teklifin, emirlerin, korkutmaların, yasaklamaların ve müjdelerin anlamsız olacağını ifade eder.³⁰⁹

İzmirli'nin kader ve insanın fiilleri konusunda Eş'ari düşüncesini takip ettiğini görüyoruz. İleriki sayfalarda detayları ile açıklayacağımız İzmirli'nin kötülük problemi ile ilgili görüşlerinin Leibniz'in ve İbn-i Sina'nın kötülük anlayışlarına benzediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

İzmirli kötülüğü; metafizik, manevi ve fiziksel kötülük olmak üzere üç kısma ayırır.

1. Metafizik Kötülük

İzmirli, metafizik kötülüğü gerçek kötülük olarak görmez. Ona göre bu yaratılmışların varlık şartlarındandır. Yani yaratılmışların eksikliklerinden, eksik doğalarından kaynaklanmaktadır. F. Schuon'un da isabetle ifade ettiği üzere her varlık kısmi olarak bir kusuru içermektedir.³¹⁰ Yaratılmış olmak da bir yönü ile bir kusur, eksikliklerdir. İzmirli de sonucun hiçbir zaman nedenine eşit olamadığını, daima nedenine göre eksik olduğunu ifade ederek yaratılmış varlıkların bir yönü ile daima eksik olduğunu açıklar. İzmirli'ye göre varlıkların eksik olarak bulunmaları hiç bulunmamalarından veya yok olmalarından daha iyidir. Yani varlıklar, var olmaları bakımından güzeldir. Varlıkların sınırlı, iyiliklerin sınırlı olması eksik olmalarına neden olur. Ona göre Cenabı Hak cömertlik sıfatı, ilmi ve ezeli kanunları gereğince yaratılmışları yaratmıştır. Bu onun kudret sıfatına aykırı bir fiil değildir. Çünkü bir varlığa verilmesi mümkün olan şeyi vermek cömert olmaktır. İzmirli'ye göre bu durumda metafizik kötülük, bir kötülük değil sadece yaratılmışların zorunlu sınırlılıkları, eksik oluşlarındandır.³¹¹

³⁰⁸ İzmirli, a.g.e., s. 434.

³⁰⁹ İzmirli, a.g.e., s. 442-444.

³¹⁰ Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul, 2010, s. 65.

³¹¹ İzmirli, *Metafizik*, s. 199-200.

2. Manevi Kötülük

İzmirli, manevi kötülüğü gerçek bir kötülük olarak değerlendirir. Ona göre bu kötülük evrene katılmış düzensizliktir. Bu kötülük Cenabı Hak'tan değil, insanlardaki cüzi iradeden kaynaklanmaktadır. İnsanın cüzi iradesinin olmasının, cüzi irade sahibi olmamasından daha iyi olduğunu ifade eder. İnsanın cüzi iradesinin olmaması durumunda insan ne sevap ne de günah işleyebilirdi. Evrende sadece bir sonuç olurdu. Evrende yaptıklarının nedeni, faili olmazdı. Hâlbuki insanın cüzi iradesi olduğunda yeni bir güç kazanır. Nesnelere düzenini sağlayabilir. Cüzi iradesinden yararlanan bir insan, cüzi iradesinden yararlanmayan bir insandan daha büyük yetkinliğe, oldukça yüce bir öze sahip olur. Cüz'i iradesini kötüye kullanan, kötülük için sarf eden bir insanın kusuru da kendisindedir. Nasıl ki insan, cüzi iradesini kullanarak iyiliklerle fazileti ve sevabı kazanıyorsa; kötülüklerle de günah ve rezaleti kazanır.³¹² Bu yüzden kötülük Cenabı Hak'tan değil, insanın cüzi iradesinden kaynaklanmaktadır. Burada Eş'ari geleneğinin bakış açısını takip eden İzmirli, iyiliği veya kötülüğü yapıp yapmamada insanın aktif, irade sahibi olduğunu ve sorumluluğun da kendisine ait olduğunu ifade etmektedir.

3. Fiziksel Kötülük

İzmirli, metafizik ve manevi kötülükte olduğu gibi fiziksel kötülüğün de Cenabı Hakk'a isnat edilemeyeceğini düşünür. Evrende acının var olduğu kesindir. Buna itiraz edilemez. Bunun manevi kötülüğe yani en nihayetinde cüzi iradeye dayandığını göstermek mümkündür. Acı ve haz (lezzet ve elem) etrafıca incelendiğinde şunlar görülecektir. Ne zaman ki doğa kanunlarına uyulursa o zaman haz vardır. Doğa kanunlarına uyulmadığı, karşı gelindiği zaman da orada bir acı vardır. Bu durum ortaya çıkınca evrendeki doğal düzenin güzellik olduğu görülür. Ondan acı gelmez. Acı biraz önce açıklandığı gibi doğa kanunlarına uymamaktan kaynaklanır. Doğa kanunlarına uymamaya kadir olan güç ise cüzi iradedir. Dolayısıyla acı insanların cüzi iradesine dayanır. Bu yüzden acı Cenabı Hakk'a isnat edilemez.³¹³

Genel olarak İzmirli'nin kötülük ile ilgili görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Ona göre Allah her şeyin yaratıcısı olduğu gibi kötülüğün de yaratıcısıdır. David Hume ve kimi filozoflarca dile getirilen “Tanrı kötülüğü istemiyorsa o halde niye engellemiyor, kötülüğü istemiyor ve engellemiyor ya art niyetlidir, ya da gücü yetmiyordur” eleştirilerine cevap olarak Yüce Allah'ın her şeye gücü yettiğini ifade ederek onun

³¹² İzmirli, a.g.e., s. 200.

³¹³ İzmirli, a.g.e., s. 201. Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s. 205.

kötülüğü yaratması, kötülüğü istediği anlamına gelmez. Aksine bu kötülüklerin varlığı, bir takım hikmetlerinin yanı sıra verdiği nimet ve güzelliklerin kıymetinin anlaşılmasını sağlar. Ayrıca kimilerine göre kötü olarak görülen bazı şeylerin başkalarınca kötü olarak değerlendirilemeyebileceğini de göz önünde bulundurmamız gerekir. Yüce Allah için kötülük, kötü şeyleri istemek söz konusu değildir. İzmirli'ye göre metafiziksel ve gerçek anlamda kötülük yoktur. Kötülük, iyiliğin olmaması durumu, varlıkların yaratılmış olmaları sonucu yaratılışlarındaki eksiklik ile açıklanabilir. Bununla birlikte insanın evrendeki kanunlara uymaması, insanın cüz'i iradesini yanlış kullanması sonucu kötülüklere duçar olabilmektedir. Kader ve insanın sorumluluğu konusunda Eş'ari geleneği takip eden İzmirli'nin isabetle ifade ettiği gibi insan iradesi, ihtiyarı sonucu ve buna bağlı olarak sorumluluğunu aldığı iyilik ve kötülüklerde bulunur. Kötülüğün Tanrı tarafından istendiği veya kötülüğün Tanrı'nın gücü yetmediğinden dolayı engelleyemediği şeklindeki eleştirilerin ise Tanrı kavramının anlaşılması ile ilgili olduğu kanaatindeyiz. Zira bizce Tanrı kavramı aynı zamanda "her şeyin ilk ve tek nedeni, her şeye gücü yeten, yetkin, kendisi için mecburiyet ve zorunluluğun söz konusu olmadığı mutlak iyi varlık" anlamlarını da içermektedir.

Kanaatimizce İzmirli'nin Tanrı'yı iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de yaratıcısı olarak görmesi ile İslam Dini'nde "her şeyin yaratıcısı bir ve tek olan Yüce Allah'tır" düşüncesini korumayı esas almıştır. Onun, Dünyada var olan kötülüklerin Allah'a isnat edilemeyeceği, yaratılmışlardaki eksikliklerden, insanların iradelerini, seçimlerini yanlış kullanmalarından veyahut doğadaki kanunlara uymamasından kaynaklandığı fikirleriyle de Yüce Allah'ın mutlak iyi olduğu ve insanların iyiliğini istediğini, yarattığı dünyanın mümkün olanların içerisinde en iyisi olduğu düşüncesiyle hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bu tevhitçi anlayışının yanında İzmirli'nin, Yüce Allah'ın mutlak iyi olduğu, her şeyi en güzel şekilde ve bir hikmete binaen yarattığı vb. düşüncelerini koruma ve bunları savunmaya dönük fikirleri ile bir felsefeciden çok kelâmcı yönünün ağır bastığını söylemek mümkündür.

2.6. Ahlâk Anlayışı

Ahlâk kelimesinin kendisinden türetildiği Arapça "hulk" (veya huluk) kelimesi "*huy, yapı, mizaç karakter, hâl ve hareket tarzı*" gibi anlamlarda kullanılır.³¹⁴ Ahlak; neyin iyi neyin kötü veya neyin doğru neyin yanlış olduğunu bildiren kurallar ve normlar sistemidir. Ya da insanların davranışlarını ve birbirleri ile olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, amaçlar ve değerler sistemi olarak da tanımlayabiliriz.³¹⁵ Genel olarak ahlâkın birbiriyle ilgili olan şu dört şeyi ihtiva ettiğini söylemek mümkündür.

1. İnsan tabiatı hakkındaki kanaatler;
2. İyi ve arzu edilir şeyler hakkındaki değerlendirmeler;
3. Yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirleyen kurallar;
4. Bizi doğru veya yanlış bir hareket tarzını seçmeye sevk eden sebepler."³¹⁶

Ahlâkın terim olarak üç farklı şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Birincisi genel bir hayat tarzı olarak, ikincisi bir grup davranış kuralı ya da hayat tarzı ile davranış kuralları üzerinde yapılan fikrî araştırma olarak üçüncüsü de felsefenin bir kolu yani ahlâk felsefesi olarak kullanıldığını görüyoruz.³¹⁷

Her ahlâk disiplini kendisinin esas kabul ettiği ölçülere uyan davranışları ahlâki, bu ölçülere uymayan davranışları da ahlâk dışı veya kötü olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte iyi, kötü, ahlâklı, vb. kavramların günlük yaşantımızdaki değer yargıları içerisinde sıkça yer aldığını görmekteyiz. İyi bir yemek, iyi bir araba, iyi bir insan veya kötü niyet, kötü arkadaş, kötü not, ahlâklı kişi gibi... Kötü not, ahlâki bir yargı oluşturmazken yalan söylemek kötü'dür ve kötü burada ahlâki bir yargıyı ifade eder.³¹⁸ İyiyi; insan iradesinin akla dayalı bir seçim sonucunda değer verdiği ve yararlı bulduğu, gerçek anlamda insanı mutlu eden, insanın ihtiyaçlarını karşılayan, özlem-isteklerine uygun düşendir" şeklinde kötülüğü ise iyinin zıddı olarak insana zarar veren, onun gelişmesini ve kendini gerçekleştirmesini engelleyen, ona acı veren, onu rahatsız eden şeyler olarak tanımlamak mümkündür.³¹⁹

Felsefe tarihinde ahlâkın çok farklı şekillerde temellendirildiğini görüyoruz. Bunları; din dışı ve dinle yapılan temellendirmeler olmak üzere iki ana gruba ayırmak

³¹⁴ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, Kasım, 2010, s. 238.

³¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları 2. Baskı, Ekim 2011, s. 128.

³¹⁶ Recep Kılıç, *Ahlâki Temellendirme Problemi*, Felsefe Dünyası, Sayı 8, 1993, s. 68.

³¹⁷ Recep Kılıç, a.g.d., s. 68.

³¹⁸ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2012, s. 139.

³¹⁹ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 131-134.

mümkündür. Din ile yapılan temellendirmeler daha çok dinin temel kaynaklarından hareketle yapılan temellendirmeler iken din dışı ile yapılan temellendirmelerin ise akıl, duygu ve sezgi ile yapıldığını söyleyebiliriz.³²⁰

İslam dünyasında; ahlâkiliği veya ahlâk dışılığı tayin eden, iyi ve kötünün ne olduğunu belirleyen Allah ve Onun Resulü Hz. Muhammed'dir. Dolayısıyla Allah ve resulünün emirlerine uymak iyi ahlâkı, bu emirlere uymamak, isyan etmek ise kötü ahlâkı meydana getiren belirleyici etkindir.³²¹

İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindi, ahlâkı ve genel olarak hayatı; mutsuzluğu yenme çabası olarak görür.³²² Hastalık, yoksulluk, mal kaybı, yakınların ölümü gibi olayları dünyadaki acı ve üzüntü verici olaylar olarak değerlendirir. Ona göre insanın bu üzüntü ve acı olayları olgunlukla karşılaşması, dayanıklı olması ve onları yenme gayreti içerisinde olması gerekir.³²³ Sokrates'ten itibaren felsefe ve ahlâkın vazgeçilmez konularından biri olan "insanın kendini tanıma" ilkesi Kindi'de de vardır. Ona göre bütün varlıklar cisim, cevher ve arazdan ibarettirler. İnsan bu üç ilkedden (cisim, cevher, araz) oluşmuştur. Dolayısıyla kendisini tanıyan insan bu sayede nefsinden hareketle cevheri, bedeninden hareketle cismi ve cismin arazlarını da tanımış olur. Bu nedenle insan bütün eşyanın ilkelerini kendinde bulunduğu ve onları tanımakla bütün eşyayı tanıyabildiği için insana küçük âlem denilmiştir.³²⁴ Kindi, ahlaki erdemleri sadece insana özgü görmüştür. Bu ahlaki erdemleri insanın nefse özgü nitelikleri ve insanın nefsinden kaynaklanan ve dışı yansıyan filler olmak şeklinde ikiye ayırır. O, Eflatundan günümüze kadar gelip temel erdemler olarak kabul edilen hikmet, necdet (yiğitlik) ve iffeti birinci derecedeki kategoride değerlendirir. Kindi bu temel değerlerden her birinin fazla veya eksik olması durumunda reziletin (fenalığın) olacağını asıl olanın; fazileti yani ortayı bulmak, dengeyi (itidali) sağlamak olduğunu belirtir. Kindi, nefse ait bu temel erdemlerin ise adalet ile anlamlı olacağını söyler.³²⁵

³²⁰ Recep Kılıç, *a.g.d.*, s. 68.

³²¹ Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, 2.Basım, Haziran İstanbul, 2006, s. 67. Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, 4.Basım İstanbul, 2012, s. 30.

³²² Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, 4.Basım İstanbul 2012, s. 124.

³²³ Mustafa Çağrı, *a.g.e.*, s. 124.

³²⁴ Mustafa Çağrı, *a.g.e.*, s. 126.

³²⁵ Mustafa Çağrı, *a.g.e.*, s. 130-132.

İslam Filozoflarından Gazzali ise, dini ve ahlaki yükümlülüğe inanmakla birlikte aklın yükümlü kılma ve değerleri tespit etme yetkisini; değerlerin mutlak olma zorunluluğundan ve otoritenin zorunlu oluşundan dolayı mümkün görmemektedir.³²⁶

Gazzali'ye göre ahlâk formel emirlere dayanır. O, buyruğun olmaması durumunda görevin bir anlamının olmayacağına inanır. Ona göre akıl görev ve yükümlülük bilincine sahiptir. Akıl bu bilince dışarıdan vahiy yoluyla uyarılarak varmıştır. Yani Allah vazife koyucu, peygamber bu vazifeleri haber veren, akıl ise bu vazifelerin neler olduğunu tanıyan, anlayan meleke konumundadır.³²⁷ Ayrıca Gazzali, dinden bağımsız bir ahlâkın egoizm, faydacılık ve izafilikten kurtulamayacağını savunur. Ona göre fiillerimiz, kendiliğinden iyi ya da kötü olamazlar. İyilik ve kötülük fiilin yöneldiği amaç veya sonuca bağlıdır.³²⁸

Farabi'ye göre ahlâki gelişme veya nefsin arınmasına sadece bedensel davranışlarla değil bununla birlikte akıl yoluyla ve fikri çalışmalarla ulaşılabilir.³²⁹ Ona göre iyilik de kötülük de iradi ve ihtiyaridir. Dolayısıyla insan en yüksek iyiyi, en yüce yetkinliği ve mutluluğu kendi iradesi ile arar ve bulur. Fakat tüm bunların olabilmesi için siyasi ve idari birlikteliğin oluşturulması gerekir.³³⁰

İhvan-ı Safa ahlâki melekelerin kaynağını ve bunların oluşumunu ahlât-ı erbaa, tabii çevre şartları, burçlar, sosyal çevre ve telkinler olmak üzere dört ilkeye dayandırmaktadır.³³¹

Son dönem Osmanlı düşünürlerinden Mehmet Said, Ahlâk ilmini insan hayatında mutluluğu, kötü huyun iyiye çevrilmesi gerektiğinden bahseden bir ilim olarak tarif ederken Musluhiddin Adil, Ali Seyidi, Ahmet Nazif, Mehmet Fazıl gibi düşünürler ise ahlâk ilmini iyilik ve kötülüğün ne olduğunu bildiren ilim olarak tarif etmişlerdir. İsmail Fenni ise ahlâk ilmini moral kelimesi ile eş anlamlı bir şekilde kullanmış ve ethic, edep ilmi ile aynı görmüştür. Ona göre ahlâk ilmi mutlak olarak kabul edilen iyilik ve kötülüğün delillerini araştıran ilimdir.³³² Hüseyin Remzi ise bunlardan farklı olarak ahlâk ilmini ruhun gıdasını, kalp ve vicdanın da huzurunu sağlayan kaynak olarak görmüştür.³³³

³²⁶ Mustafa Çağrı, a.g.e., s. 266.

³²⁷ Mustafa Çağrı, a.g.e., s. 267.

³²⁸ Mustafa Çağrı, a.g.e., s.269-271.

³²⁹ Mustafa Çağrı, a.g.e., s. 172.

³³⁰ Mustafa Çağrı, a.g.e., s.176-177.

³³¹ Mustafa Çağrı, a.g.e., s. 157-158.

³³² Hüsameddin Erdem, a.g.e., s. 56.

³³³ Hüsameddin Erdem, a.g.e., s. 61.

Din ile ahlâk arasında sıkı bir ilişkinin olduğundan bahs eden son dönem İslam düşünürlerinden Musluhiddin Adil, Allah'a karşı vazifelerini yerine getirmeyenin ahlâkından bahsedilemeyeceğini söyler.³³⁴ Abdurrahman Şeref de iyi ve güzel ahlâk sahibi olmanın şartını dindar olmaya bağlamış ve dinsizlerin ahlâklı olmasını mümkün görmemiştir. Ali İrfan ise dinsiz kişilerden her türlü kötülüğün beklenebileceğini belirterek onları büyük bir vahşet olarak değerlendirmiştir.³³⁵

Son dönem Osmanlı düşünürlerinden biri olan İzmirli de ahlâk konusuna duyarsız kalmamıştır. İzmirli, ahlâkı; fitrat veya huy güzelliği, davranış veya yaşantı olgunluğu³³⁶ olarak tarif ederken, ahlâk ilmini ise ahlâkın nitelik ve niceliklerini konu alan, iyilikleri belirleyip gerçekleri konu alan ve kişiyi gerçeğe ulaştıran, hayatın çeşitli yönleriyle ilgili kuralları belirleyen ve insan yaşantısına yön veren ilim olarak tarif eder. İzmirli'ye göre ahlâk ilminin hem teorik hem de pratik bir yönü vardır. Akılcı bir metot ve mantikî bir yaklaşımla hareketleri inceleyen ahlâk ilmi önce kuralları belirler. Sonra yaşantı tarzını belirler. Sonra da yapılan işlerin ve vazifelerin incelemesini yapıp değerlendirmelerde bulunur.³³⁷

İslam düşünürleri genellikle ahlâki emir ve vazifeleri tam, mükemmel ve yegâne kanun koyucu olan Allah'a bağlamışlardır³³⁸ ki bunu İzmirli'de de görmek mümkündür. Yani İzmirli de kendisinden önceki İslam düşünürlerinin yolunu takip etmiştir. Onun da ahlâk anlayışı İslam Dini temellidir ve ahlaki emir ve vazifeleri belirleyen Allah'tır.

İzmirli, ahlâki emirlerin iki yönünün olduğuna inanır. Bunlardan ilki aklın olgunlaşması, nefsin temizlenmesi, benliğin bilgi ve kavrayış yönünden gelişmesi gibi bireysel iken diğeri de insanların birbiriyle olan ilişkilerini düzenleyen toplumsal yönüdür. Ona göre ahlâki emirler kalbî ve vicdani hükümlerdir. Bu emirlerle ulaşılmak istenen hedef, kişinin istikamet üzere olup orta yol üzerinde dengeli bir hayat sürmesini sağlamaktır.³³⁹

İzmirli, ahlâkın niteliklerini aynı zamanda İslam dininin önemli bir rüknü olarak görür. Bu rükün ilahi bir hüküm olarak insanlar için konulmuştur. O, sosyal hayatta ve herkes için ahlâki emirlerin gerekli ve geçerli olduğunu ifade eder.³⁴⁰ İzmirli'ye göre

³³⁴ Hüsameddin Erdem, a.g.e., s. 165.

³³⁵ Hüsameddin Erdem, a.g.e., s. 79

³³⁶ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 69.

³³⁷ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 68.

³³⁸ Hüsameddin Erdem, a.g.e., s. 103.

³³⁹ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 89.

³⁴⁰ Ali Şeker, *İzmirli İsmail Hakkı'da Ahlâk Anlayışı*, SÜSBE Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006, s. 26.

ahlâkın konusu iyi ve kötüyü birbirinden ayırmak, bunları birbirinden ayırdıktan sonra iyilikleri tahsil veya tekmil etmek, kötülükleri ise yok etmek veya azaltmaktır.

İzmirli'ye göre ahlâkın gayesi ise; akıl sahibi insanları güzel ve övülmeye değer davranışları kendi tercihleri ile yaparak iyiliğe ve mutluluğa ulaştırmaktır.³⁴¹ Burada İzmirli'nin bir eylemin ahlâki davranış olarak değerlendirilebilmesi için insanın kendi iradesi ile seçebilmesi şartına bağladığını görmekteyiz. Bu yönüyle yani ahlâki davranışta seçme hürriyeti ve özgürlüğü vurgulamasının önemli olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İzmirli, insanın ahlaki davranışları yapmaya meyilli olarak yaratıldığını bu meylini İslam dininin emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınma ile daha da geliştirebileceğini ifade eder.³⁴² Buna göre kişi ahlâki davranışlarını geliştirdikçe daha üst seviyeye çıkar. Bu meylini geliştirmez, ahlâki davranışları yapmazsa daha aşağı seviyeye düşer. İzmirli, iyi ahlâk sahibi olmanın yolunu İslam dininin temel kaynakları olan Kuran-ı kerim ve Hz. Muhammed'in hadislerinden yola çıkarak belirler. Bunları; Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmek, insanın yaptıklarının karşılığını göreceği ahiret hayatına iman etmek, cennet ve cehennemi hatırd tutmak, bu dünyanın geçici oluşunu unutmamak, doğru yolda yürümek, emanete sahip çıkmak, vefalı olmak, nasihat etmek, tevazu göstermek, güzel muamelede bulunmak, güler yüzlü olmak, cömert olmak, lütuf ve merhamette bulunmak, şefkatli davranmak, müsamaha göstermek, adaletli olmak, elden geldiği kadar yardım etmek, hakka rıza göstermek, hâle kanaat etmek, sabır, fevrî olmamak, ihtiyat ve tevekkül halinde olmak, çalışıp çabalamak, meslek ve sanat sahibi olmak, hakikati talep etmek, Allah'a, Resulullah'a ve devlet büyüklerine bağlılık ve itaat etmek, azimlilik ve kararlılık göstermek, cesaret ve şecaat sahibi olmak, huy temizliğine sahip olmak, yüce himmetli olmak, ciddiyetin gerekliliğine inanmak, nimete şükür etmek, hatadan dönmek ve doğruya yönelmek olarak sıralar.³⁴³

İzmirli, İslâm Ahlâkı'nı altı bölümde ele almaktadır. Bunlar; Allah ile edeplenmek, peygamber ile edeplenmek, nefsin temizlenmesi ile edeplenmek, anne-baba ile edeplenmek, akraba ile edeplenmek, halka karşı edeplenmektir.³⁴⁴

a) Allah ile Edeplenmek: Allah ile edeplenmek, Allah'a yaklaşmak amacıyla gerçek anlamda ibadet etmekle, söz ve davranışlarında uyumlu olmakla olur.

³⁴¹ Ali Şeker, a.g.e., s. 28.

³⁴² Ali Şeker, a.g.e., s. 28.

³⁴³ Ali Şeker, a.g.e., s. 33-34.

³⁴⁴ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 90-93.

Kötülüklerden uzaklaşmak suretiyle yaratıcının büyüklüğü kalbe yansır. Bunun sonucunda kişi Allah'ın razı olacağı davranışlara yönelir.³⁴⁵

b) Peygamber ile Edeplenmek: Allah'ın Peygamberi ile edeplenmek söz ve davranışlarında Hz Muhammed'i örnek almak, onun koyduğu hükümlere razı olmak ve onun aile ve akrabalarına saygı- sevgi göstermekle olur.³⁴⁶

c) Nefsin Temizlenmesi ile Edeplenmek: Nefsin Edeplenmesi; yalan söylemek, kibirli olmak, taşkınlık yapmak, alay etmek, iftira atmak taklit etmek, kötü zanda bulunmak, gıybet etmek, insanların gizli ve açık kusurlarını araştırmak vd. gibi kötü davranışlardan uzak durmaktır. Kişinin kendisinden kötü söz ve davranışların ortaya çıkmamasıdır. Güzel ve iyi davranışların yapılması, ruhun ve bedenın ihtiyaçlarının meşru bir şekilde ve günaha girmeden karşılanmasıdır.³⁴⁷

d) Anne- Baba ile Edeplenmek: Anne ve baba ile edeplenmek, kişinin anne-babasına karşı iyi ve güzel muamelede bulunması ile olur. Kişinin anne- babasının dinin emirlerine zıt olmayan isteklerini yerine getirmesi, onları incitecek davranışlardan kaçınması, ihtiyarlık ve acziyet durumlarında onlara yardım ve destekte bulunması, onlara karşı alçakgönüllü ve merhametli olması, ölümlerinden sonra onlar için af ve bağışlanma dilemesi gerekir.³⁴⁸

e) Akraba ile Edeplenmek: Akraba ziyaretlerine gitmek, onlarla iyi geçinmek, akrabalık bağlarını korumak, akraba ile edeplenmek anlamına gelir ki bu tür davranışlar akrabalar arasında sevgi, saygı ve muhabbetin de gelişmesini sağlamaktadır.³⁴⁹

f) Halka Karşı Edeplenmek: Toplumda var olan tüm bireylere karşı iyi ve güzel duygular beslemek, şefkat ve merhamet duygularıyla hareket etmektir. Hiçbir ferde zarar vermeden, onların temel haklarını çiğnemenen elinden geldiğince onlarla yardım ve dayanışma içerisinde olmaktır. Kişi; güler yüzlü olmak, insanların arasını düzeltmek, güzel söz söylemek, bağışlamak, hoşgörü gibi duyguları ön planda tutarak kendisi için istediğini başkaları için de isteyen, kendisi için istemediğini de başkaları için de istememek düsturu ile hareket etmeyi esas alarak, adaletle davranmayı ilke haline getirmekle ancak halka karşı edeplenebilir.³⁵⁰

³⁴⁵ İzmirli, a.g.e., s. 90.

³⁴⁶ İzmirli, a.g.e., s. 91.

³⁴⁷ İzmirli, a.g.e., s. 91.

³⁴⁸ İzmirli, a.g.e., s. 92.

³⁴⁹ İzmirli, a.g.e., s. 92.

³⁵⁰ İzmirli, a.g.e., s. 93.

İzmirli'ye göre iyi ve ahlâki davranış, iyi niyet ile birlikte yapılırsa kıymeti olabilir.³⁵¹ Bu da İzmirli için iyi niyetin ahlaki davranışta ne kadar önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

İzmirli için ahlâkın kaynağı olan şeyler, aynı zamanda ahlâkın yaptırıcı gücünü de oluşturmaktadırlar. Bunlar;

- a) Vicdan
- b) Kamu vicdanı
- c) Devlet kanunu
- d) Din (Allah korkusu)

İzmirli vicdanı; ikiye ayırır. Birincisi ahlâki vicdan; iyilik ve kötülüğe karar verme melekesidir. Hem kendi fiillerimizi hem de başkalarının davranışlarını kapsayan bir hakem konumundadır. İkincisi nefsi vicdan; bizde gerçekleşen şeyi, fiilleri, hisleri, duyguları kapsar. İzmirli'ye göre nefsi vicdan, gizli bir histir.³⁵²

İzmirli'nin düşünce dünyasında vicdanın önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Zira O, vicdanı kendisi ile hüküm verdiği aklın bir yetisi olarak görür. İnsan kendisini onunla muhakeme eder, kendisi hakkında hüküm verir. Yaptıklarının iyi veya kötü olduğunu takdir eder. Buna bağlı olarak sevinç veya üzüntü duyar. Vicdanın başı akıl, icra memuru ise duygulardır. Buna göre vicdanın hem akılla hem de duygularla bağlantısı vardır. Vicdanın verdiği karar sadece içte (kişinin iç dünyasıyla) kalmayıp dışarıya doğru akar. Diğerlerinin fiilleri ile ilgili olarak onların hareketi takdire şayan, güzel ise faili hakkında muhabbet; takbihi şayan yani kötü ise faili hakkında da bir nefret duyar.³⁵³ İzmirli, dini (Allah korkusunu) en etkili yaptırıcı güç olarak görür.³⁵⁴

İzmirli ahlâki bir değer olarak fazileti, reziletin zıddı olarak; duygularımızın temayüllerine karşı vicdani vazifemizin emrine uymak ve ahlâkın bir kaidesi olarak tarif eder.³⁵⁵ Ona göre adalet, muamelatta ifrat ve tefrit (menfi ve müspet aşırılık) arasında orta yolu (dengeyi) bulmaktır. Yani ceza ve ödülde ölçülü davranmaktır. Buna göre iyiliğe karşılık kemiyet ve keyfiyet açısından eşit bir iyilik ile kötülüğe karşılık da aynı derecede kötülük ile muamele edilirse adalete uygun davranılmış olur. Yapılan iyilikten daha fazla iyilik ile davranılmasına ihsan, yapılan kötülükten daha fazla kötülük ile

³⁵¹ Ali Şeker, a.g.e., s. 35.

³⁵² Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 68.

³⁵³ Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii*, Hilmi Kitabevi 1946, s. 23-24.

³⁵⁴ Ali Şeker, a.g.e., s. 41.

³⁵⁵ Celaleddin İzmirli, a.g.e., s. 23.

davranılmasına ise zulüm denir. Çünkü bir suçun cezası ancak onun misliyle verilebilir. Suçtan daha fazla verilen ceza adaletsizlik dolayısıyla zulümdür. İzmirli'ye göre adalet zaman, mekân ve şahıslara bağlı olarak muteber olabilecek bir şey değildir.³⁵⁶

İzmirli, ahlâki vazifeleri aynı zamanda dini edepler olarak görür. Fert olarak “yaratana karşı kulluk, Peygambere bağlılık, nefsi güzelleştirmek, anne-babaya karşı iyilikte bulunmak, akrabaya karşı teselli edici olmak, diğer insanlara karşı şefkatli ve iyiliksever olmak” gibi ahlaki vazifelerimizin olduğunu belirtir.³⁵⁷ Bu yönüyle İzmirli'nin ödevci bir ahlak anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür. İzmirli'nin bu ödevci ahlâk anlayışını Immanuel Kant'ın ödev ahlâkıyla karşılaştırdığımızda; davranış'ın iyi niyet ile yapılması gerekliliği, amaca uygunluğu ve özgür irade ile yapılması³⁵⁸ gibi konularda benzerlik gösterirken ödevin temellendirilişi ve kim tarafından verildiği hususunda farklılık olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kant, ödevin bir başkası tarafından değil ancak insanlar tarafından verilebileceğini yani insanın kendi ödevini kendisinin oluşturabildiğini söylerken³⁵⁹ İzmirli, ödevlerin din temelli ve Allah tarafından verildiği kanaatini taşımaktadır. O halde her iki düşünürümüz de insanların yerine getirmesi gereken bir takım ödevlerinin olduğu fikri ortak iken ödevlerin temellendirilmesinde ve kim tarafından verildiği ile ilgili ayrılmaktadırlar.

İzmirli'ye göre İslam dini, nefsi güzel huylarla süsleyip akli olgunlaştırmak ve toplumun düzenini ve güzelleşmesini sağlamak için farklı yollar takip eder. Örneğin; ibadet, sadaka, ahde vefa, sabır, hoşgörü, şecaat, gibi yollarla nefsi, akli olgunlaştırıp ahlaki güzelleştirmeyi hedeflerken; adalet, hak, vazife, sorumluluk, yardımlaşma vb. toplumun düzenini ve güzelleşmesini hedefleyici³⁶⁰ yollar takip eder. Ona göre İslam dininin ahlaki değerleri aynı zamanda evrensel ahlâk değerleridir.³⁶¹ Cafer Sadık Yaran İslam ahlâkının evrensel ve genel ilkelerini; kendini ölçü alma ilkesi, uzman- vicdan ilişkisi ilkesi, toplumsal şeffaflık ilkesi, dini doğruluk ilkesi, hak ilkesi, iyilik ilkesi, sevgi ilkesi ve ölçülük ilkesi şeklinde tespit etmiştir.³⁶² Hüseyin Atay ise İslam'ın evrensel ilkelerini; birincisi şart yerine geçen ilkeler, ikincisi unsurun yerine geçen ilkeler şeklinde iki ana grupta toplamış ve şöyle detaylandırmıştır. Şart yerine geçen

³⁵⁶ Celaledin İzmirli, a.g.e., s. 23.

³⁵⁷ Celaledin İzmirli, a.g.e., s.51.

³⁵⁸ Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. 283.

³⁵⁹ Manfred Kuehn, a.g.e., s. 285.

³⁶⁰ Celaledin İzmirli, a.g.e., s. 49.

³⁶¹ Celaledin İzmirli, a.g.e., s. 102.

³⁶² Cafer Sadık Yaran, *İslam Felsefesine Giriş*, Dem yay., 2.Basım, İstanbul, 2012, s. 75-76.

ilkeler akıl ve özgürlük olmak üzere iki tanedir. Atay'a göre Allah, akıl sahibi insanları muhatap almış ve onlara sorumluluklar yüklemiştir. İrade sahibi olan insan, Allahın koyduğu sosyal kanunlara uyup uymamakta veya sorumluluklarının gereğini yapıp yapmamakta, bu sorumluluklarından neyi, ne kadar yapacağını kararını vermede özgürdür. Atay, İslam'ın unsur yerine geçen ilkelerini; tevhit, doğru ve dürüst olmak, öldükten sonra insanların diriltip yaptıklarının karşılığını görecekleri sonsuz bir hayatın olduğu ahiret inancı, genelde tüm peygamberlere özelde son peygamber Hz. Muhammed'e inanmak ve adaletli olmak³⁶³ şeklinde belirlemiştir.

İzmirli; fert, aile, toplum ve devlet ahlâkının birbirleriyle iç içe olduğuna ve birbirlerini tamamladığına inanır.³⁶⁴ Buna göre fert, ahlâklı ve iyi davranış sergilemeden ailenin, aile ahlâklı ve iyi davranış sergilemeden toplumun, toplum ahlâklı ve iyi davranış sergilemeden de devletin ahlâki ve iyi davranışlar göstermesi beklenemez. Bunu son devir Osmanlı düşünürlerinden Ali İrfan, Mustafa Zihni, Said Halim Paşa, Hüseyin Remzi gibi düşünürlerde de görmek mümkündür. Hatta söz konusu düşünürler Osmanlı Devletinin tekrar eski gücüne kavuşmasının ancak manevi yönden gelişip ahlâki faziletlerin artırılmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir.³⁶⁵

Bu bölüm ile ilgili olarak özet ve sonuç niyetine şunları söylemek mümkündür. İzmirli'nin ahlâk anlayışı din temellidir. Ona göre ahlaki ilkelerin nihai ve yegâne kaynağı Allah'tır. İzmirli, ahlâki huy güzelliği ve davranış olgunluğu olarak tarif etmiş, ahlâkın gayesini insanların özgür iradeleri ile iyiliğe ve mutluluğa götürecek davranışlarda bulunması olarak ifade etmiştir. İzmirli, kendi dönemindeki düşünürlerin büyük çoğunluğunca kabul edilen din- ahlâk arasındaki ilişkiyi aynen kabul etmiştir. O, ahlâki davranışlar ile İslam dininin şartlarını aynı görmüş, İslam dinine göre yapılması gerekenleri uzun uzadıya sıralamış, iyi ahlâk sahibi olmanın yolunun Allah'a ve peygamberine uymaktan geçtiğini ifade etmiştir. İzmirli'nin ahlâk anlayışını şekillendiren ve temellendiren din olmakla birlikte insanların yapmaları gereken bir takım ödevlerinin olduğu, davranışlarının iyi niyet ile yapılması gerekliliği, insanların seçme hürriyetine sahip oldukları, insanların iyiliğe olduğu kadar kötülüğe de meyilli olabildiği, vicdanın önemi, fert- aile- toplum ve devlet ahlâkını birbirine bağlı görmek gibi fikirleri ile dikkat çekici olduğunu söyleyebiliriz.

³⁶³ Hüseyin Atay, *İslam'ın Evrensel İlkeleri*, İslami İlimler Dergisi, 1975, s. 10-20.

³⁶⁴ Celaleddin İzmirli, a.g.e, s. 102.

³⁶⁵ Hüsameddin Erdem, a.g.e., s. 61-62.

SONUÇ

Birçok alanda eser veren İzmirli; metafizik problem olarak tartışılan evren, ruh, madde, bilgi, Tanrı, ahlâk, varlık, kötülük vb. konularla ilgilenmiş, kimi konuları tartışmaya açıp bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. İzmirli, ne felsefeye sırtını dönmüş ne de kelâmı gereksiz görmüştür. O, felsefe ve kelâm alanında yazdığı eserlerle bu iki alanı birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır. İzmirli, kelâmı batı felsefesi metodu ile inceleyip yeni bir yol açmaya çalışmıştır. Fakat bunda başarılı olup yeni bir yöntem veya sistem kurduğunu söyleyemeyiz. İzmirli'nin felsefe ile uğraşmasının amacı felsefeyi Türkiye'de tanıtmak, kendi kalbini tatmin etmek ve kimi inkârcılara akli delillerle cevap vermektir. İzmirli, felsefenin Türkiye'ye gelmesinde hem bir idareci olarak hem de yazdığı eserlerle katkıda bulunmuştur. İzmirli, Batı düşüncesi ile birlikte İslam düşüncesini de sorgulayıcı, eleştirel, felsefi, objektif ve rasyonel bir tavırla anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Onun, yöntemi ilim ve akıl temelli, görüşleri ise delillere dayalıdır. Fakat inanç konularında felsefi yöntemi tercih etmediğini, daha çok Ehli Sünnet ve Selefiye yolunu takip ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

İzmirli, ilim gibi metafiziğin de insan ruhunun temel ihtiyaçlarına cevap verdiğini söyleyerek metafiziği; bilgi, varlık ve Tanrı olmak üzere üç ana başlıkta incelemiştir. O, ilahiyatı metafiziğin bir alt dalı olarak görmüştür.

İzmirli, bilgi konusunda akıl ve duyularla birlikte kalp ve vicdanın da bilgi vasıtası olarak kullanılabileceğini söyler. O, Batılıların akıl, gözlem ve araştırma temelli ilim anlayışları ile Müslümanların (sufilerin) kalp, vicdan temelli marifet anlayışlarını birbirlerine yaklaştırmaya çalışmıştır. Bu konuda Descartes ve Gazzali'nin fikirlerinden faydalanmıştır. İzmirli, bilgi konusunu her ne kadar dağınık ve düzensiz işlemiş olsa da onun ulaştığı sonuçlar ile Gazzali'yi takip ettiğini söyleyebiliriz.

İzmirli, varlık konusunda genellikle Müslüman düşünür ve kelim bilgilerinin görüşlerini benimsemiştir. O, varlık düşüncesinin açık ve net olduğunu, varlığın da en genel anlamıyla var olan olarak tanımlanabileceğini ifade etmiştir. O, varlığı öze eklenen arazlar olarak görmüş ve bu ikisini birbirinden ayırmıştır. İzmirli'ye göre çeşitli varlık türleri bulunmaktadır. Bunlardan kimileri somut ve zihnimize bağlı iken kimileri de soyut ve zihnimizden bağımsızdır.

İzmirli, ruhun ne olduğu, ruhun beden ile ilişkisinin nasıl olduğu ile ilgili olarak Descartes, Euler, Malebrance, Leibniz gibi batılı filozofların yaptığı çalışmaların önemli

olduğunu fakat bu çalışmaların problemi çözüme kavuşturamadığından yakındır. İslam dünyasında ise ruh ile ilgili yapılan çalışmalar dini metinlerin yorumlanmasındaki farklılığa bağlı olarak ortaya çıkan tartışmalar ile ruhun bilgisine ulaşıp ulaşılamayacağı şeklindeki tartışmalar olduğunu görüyoruz. İzmirli de kimi yerde Fahrettin Razi'nin görüşlerini vererek ruhun bilinebileceğini söylerken kimi yerde de bu konuda son sözün Yüce Allah'a ait olduğunu dolayısıyla ruhun hakikatinin bilinemeyeceğini söyleyerek önceki düşüncesiyle çelişmektedir.

İzmirli, Tanrı hakkında teist ve tevhit temelli bir görüşe sahiptir. Ona göre insan, akli sorgulamalar sonucunda bir, mutlak, sonsuz ve mükemmel olan yaratıcıyı bulabilir. İzmirli'ye göre yaratıcı hakkında ortaya atılan düşüncelerin gerçekliğe uygunluğu ancak yaratıcı hakkında ortaya konacak delillerle gösterilebilir. İzmirli, Tanrı hakkındaki düşünceleriyle "din düşmanlarınca" oluşturulan şüpheleri gidermek ve Allah'ın varlığına akli çıkarımlar sonucunda deliller getirmeyi hedeflemiştir. İzmirli Yüce Allah'ı zat, sıfat ve fiillerinde bir ve tek olarak görmüştür. Yani İzmirli'nin Tanrı anlayışında Tanrı; zatı, sıfatları ve fiilleriyle bir ve tektir. Bu aynı zamanda onun tevhit anlayışını da göstermektedir.

İzmirli, Tanrı-âlem ilişkisinde evrenin yoktan var edildiği görüşünü benimsemiştir. Kelamcılar tarafından çokça tartışılan Kur'an'ın yaratılıp- yaratılmadığı konusunda ise Ehli Sünnet, Müctehid imamlar ve Selefiye'nin yolunu takip ederek Kur'an'ın yaratılmadığını, harf ve mana bütününden oluşmuş Allah kelamı olduğuna inanmıştır.

Kötülük problemini ontolojik olarak ele alan Platon, Aristoteles, Plotinus, İbn-i Sina, Leibniz geleneğini takip eden İzmirli, kötülüğü yaratılmışlardaki eksiklik, iyiliğin olmaması olarak görmüştür. Ona göre Allah hem iyiliğin hem de kötülüğün yaratıcısıdır. Kötülük evrene katılmış düzensizliktir. Bu kötülük Cenabı Hak'tan değil, insanlardaki cüzi iradeden kaynaklanmaktadır. İzmirli, evrendeki acının, insanın doğa kanunlarına uyup uymamasıyla alakalı olduğunu söyler. İnsan, doğa kanunlarına uyduğu zaman haz, uymadığı zaman da acı duyar.

İzmirli, son devir Osmanlı düşünürleri gibi ahlâk konusunda duyarlı davranmış ve ahlâk ile din arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu ifade etmiştir. O, insanların özgür iradeye ve seçme hürriyetine sahip olduklarını söylemesi, davranışların iyi niyetle yapılması, fert, aile ve toplum ahlâkının birbirine bağlı olduğu hususundaki görüşleri ile dikkat çekmektedir. İzmirli, İslam düşünürlerinin genelinin yaptığı gibi ahlâki emir ve

vazifelerin yegâne belirleyicisi olarak Allah'ı koymuştur. İzmirli'nin ahlâk anlayışı İslam dini temelli ve ödevci bir anlayıştır. Bu ödevci anlayış Kant'ın ödev anlayışından hem ödevin temellendirilmesi hem de vazifelerin belirleyicisinin kim olduğu yönünden farklıdır.

İzmirli'nin, aklın sürekli kullanılması, bilimin ve hikmetin peşinde koşulması ve öğrenilmesinin gerekliliği konusunda hem yaşantısıyla hem de yazdığı eserlerle en güzel şekilde örnek olduğu kanaatindeyiz. Onun bu çabaları takdire şayandır. Fakat bu, onun eleştirilerin ötesine gidemeyen, kendisine ait bir felsefi sistem ve teori geliştiremediği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.



BİBLİYOGRAFYA

- ALPYAĞIL, Recep, *Türkiye’de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak 2*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn-i Sina Metafiziği*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1985.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 2010.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları 15. Baskı, Eylül, 2011.
- ATAY, Hüseyin, *İslam’ın Evrensel İlkeleri*, İslami İlimler Dergisi, 1975.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 9. Baskı, İzmir, 2001.
- AYDIN, Mehmet S., *Tanrı- Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- AYVERDİ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük, “Ruh”*, Kubbealtı Neşriyat Cilt 3, İstanbul, 2006.
- BERGSON, Henry, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- BİRİNCİ, Ali, “İzmirli İsmail Hakkı”, *Tdv İslam Ansiklopedisi*, Cilt 23, 2001.
- BOLAY, M. Naci, *Farabi ve İbn-i Sina’da Kavram Anlayışı*, Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., 3. Basım, Ankara 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2008.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay., İstanbul, 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, 2. Basım, Ankara, 2011.
- ÇAĞRICI, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, 4. Basım İstanbul, 2012.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- ÇEVİKBAŞ, Sebahattin, *Leibniz Felsefesi: Mantık, Fizik, Metafizik*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *Gazzali ve Şüphencilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.
- ÇÜÇEN, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yay., İstanbul, 2012.

- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 2. Basım, 2009.
- DESCARTES, *Meditasyonlar*, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yay., 3. Baskı, Ankara, 2014.
- DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1999.
- DUMAN, Ali, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkah, Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, 2008, Yıl: 6, S. XIV, (2008/1).
- EFLATUN, *Sokrates'in Savunması*, Nilüfer Yay., Ankara, 2008.
- ERDEM, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-er Yayınları, 5. Baskı, Konya, 2010.
- ERDEM, Hüsameddin, *Son devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2006.
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, İklim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1992.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 20. Basım, İstanbul, 2011.
- GÖLCÜK, Şerafettin/ TOPRAK, Süleyman, *Kelam;Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Yayınevi, Konya, 2012.
- GUNNAR Skirberk ve NİLSE Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. E.Akbaş- Ş. Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2001.
- GUSDORF, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa, 2000.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman, *Felsefeye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011.
- HAZLİTT, Henry, *Ahlâkın Temelleri*, Çev. Mehmet Adın & Recep Tapramaz, Liberte Yay., Ankara, 2006.
- HEİDEGGER, Martin, *Metafizik Nedir?* Çev. Mazhar Ş. İpşiroğlu & Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998.
- HEİMSOETH, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 5. Baskı, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2012.
- HİZMETLİ, Sabri, *İsmail Hakkı İzmirli*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.
- HUSSERL, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Giriş ve Çev. Harun Tepe, Bilgesu Yay., Ankara, 2012.
- İBNİ SİNA, *Kitabüş-Şifa Metafizik*, cilt 2, Litera Yay., Çev. Ekrem Demirli/Ömer Türker, İstanbul 2005.
- İYİ, Sevgi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1999.
- İZMİRLİ, Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii*, Hilmi Kitabevi, Mürettebiye Basımevi, İstanbul, 1946.

- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Sad. Süleyman Hayri Bolay, DİB Yayınları, Ankara, 1981.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Umran Yayınları, Ankara, 1981.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, 2. Basım, İstanbul, 2012.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Metafizik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Metodoloji*, Ötüken Yay. Çev. Refik ERGİN, İstanbul, 2013.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Ribel Razl ve Riben-Nesie*, Sad. Ali Duman, Hikmet Yurdu Dergisi, yıl 6, cilt 6, sayı 11, Ocak-Haziran, 2013.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, Bursa, 1985.
- KILIÇ, Recep, *Ahlakî Temellendirme Problemi*, Felsefe Dünyası, Sayı 8, Temmuz 1993.
- KILIÇ, Recep/ REÇBER, M. Sait, *Din Felsefesi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, İstanbul, 2014.
- KOVANLIKAYA, Aliye, *Kant Sonrası Metafizik Konuşmalar*, Küre Yay., İstanbul, 2012.
- KUEHN, Manfred, *Immanuel Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011.
- KUTLUER, İlhan, "Cevher", *İslam Ansiklopedisi*, cilt 7, 1993.
- KUTLUER, İlhan, "Metafizik", *İslam Ansiklopedisi*, cilt 29, 2004.
- LEİBNİZ, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Atakan Altınörs, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2010.
- LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013.
- MİLLET, Louis, *Metafizik*, Çev. Talip Karakaya, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, Kasım, 2010.
- ÖNAL, Mehmet, *Kötülük Problemine Epiktetos'un Mutluluk Öğretisiyle Bakmak*, Felsefe Dünyası, Sayı 56, 2012/2.
- ÖZCAN, Hanefi, *İzmirli İsmail Hakkı'da Bilgi Teorisi*, Tdv Yayınları, Ankara, 1996.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "İzmirli İsmail Hakkı", *Tdv İslam Ansiklopedisi*, cilt 23, 2001.
- PIEPER, Annemarie, *Etîğe Giriş*, Çev. Veysel Atayman& Gönül Sezer, Ayrıntı Yay. İstanbul, 2012.

- PLATON, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, 10. Basım, İstanbul, 2013.
- SCHUON, Frithjof, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul, 2010.
- ŞEKER, Ali, *İzmirli İsmail Hakkı'da Ahlâk Anlayışı*, SÜSBE Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006.
- ŞEKER, Mehmet ve Adnan Bülent BALOĞLU, *Vefatının 50.yılı anısına İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, Tdv. Yayınları, Ankara, 1996.
- TAN, Necmettin, *İmana Yer Açmak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- TASLAMAN, Caner, *Arzulardan Allah'a*, İstanbul Yayınevi 3. Baskı, 2016.
- TÜRK BEN, Yaşar, *İbn-i Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara, 2012.
- UTKU, Ali, *Kant Sonrası Metafizik Konuşmalar*, Küre Yay., İstanbul, 2012.
- UYANIK, Mevlüt, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2016.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1999.
- VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2011.
- WALSH Henry/ WİLHİRE Bruce, *Metafizik Nedir?* Çev., Ahmet Cevizci, Metafiziğe Giriş, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- WERNER, Charles, *Kötülük Problemi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.
- YAR, ERKAN, *Ruh- Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.
- YARAN, Cafer Sadık, *İslam Felsefesine Giriş*, Dem Yay., 2. Basım, İstanbul, 2012.
- ZELYÜT, Solmaz, *Dört Adalı: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*, Doğu- Batı Yay., 3. Basım, Ankara, 2012.

EKLER

Ek 1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

| ÖĞRENCİ BİLGİLERİ | |
|-------------------------------|--|
| Adi-Soyadı | Sedat ATEŞ |
| Öğrenci Numarası | 121205107 |
| Enstitü Anabilim Dalı | Sosyal Bilimler |
| Programı | Yüksek Lisans |
| Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı | Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN |
| Tez Başlığı (Türkçe) | İzmirli İsmail Hakkı'da Metafizik Problemler |

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 103 sayfalık kısmına ilişkin, 04/08/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 8' dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)

Prof. Dr. Sedat ATEŞ
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını I sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) **İntihal raporu** ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

I Makale şartı doktora öğrencilerini kapsamaktadır.

ÖZGEÇMİŞ

1982 yılında Diyarbakır- Dicle'ye bağlı Pınar Köyü'nde doğdu. İlkokulu birleştirilmiş sınıf uygulamasının olduğu kendi köyünde okudu. Ortaokul ve Liseyi Tunceli Merkez İmam Hatip Lisesi'nde okudu. 1999 yılında Tunceli Merkez İmam Hatip Lisesi'ni bitirdi. Aynı yıl Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nü kazandı.

2003 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nden mezun oldu. 2004-2008 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda öğretmenlik yaptı. 2008'den itibaren Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı değişik okullarda idarecilik yapmaya başladı. Halen bu görevini Diyarbakır- Merkez İMKB Kayapınar Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde sürdürmektedir. 2012 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Felsefe ve Din Bilimleri alanında yüksek lisans eğitimine başladı.

Evli, biri erkek diğeri de kız olmak üzere iki çocuğu var.